

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie
Wydział Administracji i Nauk Społecznych

R o z p r a w a d o k t o r s k a

**Rola mediów masowych w popularyzacji mitów fundacyjnych
na przykładzie wybranych państw narodowych
Azji Południowo-Wschodniej**

mgr Michał Futyra

Promotor
prof. nadz. dr hab. Anna Siewierska-Chmaj

Rzeszów 2019

Annie za nieustające wsparcie i wiarę,

Ewie i Tadeuszowi za to, kim jestem,

Antoniemu na przyszłość.

Spis treści

WSTĘP	8
CZĘŚĆ I. MEDIA MASOWE I MITOLOGIA POLITYCZNA	25
I. ZNACZENIE MEDIÓW W KOMUNIKOWANIU MASOWYM	25
1.1. Media masowe w ujęciu teoretyczno-badawczym	25
1.2. Geneza i rozwój mediów masowych	29
1.3. Funkcje mediów masowych	61
1.4. Miejsce mediów masowych w komunikowaniu	64
1.5. Podsumowanie	72
II. MEDIA MASOWE A KOMUNIKOWANIE POLITYCZNE	75
2.1. Massmedia w sferze politycznego oddziaływania	75
2.2. Znaczenie doktryn medialnych	80
2.3. Rola mediów masowych w procesie narodotwórczym	85
2.4. Rola instytucji medialnych w procesie narodotwórczym	95
2.5. Podsumowanie	100
III. ZNACZENIE MITÓW W KOMUNIKOWANIU MASOWYM	103
3.1. Homo narrationis	103
3.2. Narracje mityczne	107
3.3. Porządek wyobrażony	111
3.4. Teorie mitu	116
3.5. Mit, dziennikarstwo i media masowe	128
3.6. Kroniki i opowieści medialne	136
3.7. Podsumowanie	148
IV. MIT POLITYCZNY W MEDIACH MASOWYCH	152
4.1. Mitologii związki z polityką	152
4.2. Oblicza politycznego mitu	156
4.3. Mit polityczny i rytuał medialny	170
4.4. Medialny spektakl władzy	176
4.5. Podsumowanie	180
V. RODZAJE MITÓW POLITYCZNYCH	183
5.1. Mit bohatera	183
5.1.1. Towarzysz Mao	189

5.2. Mit wroga	195
5.2.1. „Imperium Zła”	203
5.3. Mit środka świata	213
5.3.1. Pax Britannica.....	220
5.4. Mit odnowy	223
5.4.1. Faszystowskie rewolucje i odrodzona Rzesza	227
5.5. Mit pochodzenia.....	233
5.5.1. Niezwyciężona kraina wolności.....	247
5.6. Narracje założycielskie.....	254
5.7. Podsumowanie	258
CZĘŚĆ II. MEDIA MASOWE A POPULARYZACJA MITÓW ZAŁOŻYCIELSKICH W AZJI POŁUDNIOWO-WSCHODNIEJ	262
I. NARÓD, MIT I MEDIA MASOWE W AZJI POŁUDNIOWO-WSCHODNIEJ	262
1.1. Specyfika regionu a procesy państwowotwórcze	262
1.2. Znaczenie zróżnicowanych wpływów cywilizacyjnych	270
1.3. Azjatyckie nacjonalizmy.....	276
1.4. Mitologia fundacyjna w państwach regionu	292
1.5. Medialne przekąźniki mitów założycielskich w Azji Południowo-Wschodniej	300
1.6. Podsumowanie	317
II. ZAŁOŻYCIELSKA MOC MITU WROGA.....	321
2.1. Kolonializm – charakterystyka ogólna.....	321
2.2. Kolonizator jako przepis na uniwersalnego wroga.....	334
2.3. Od kolonialnej dominacji do globalnego uzależnienia – medialny wizerunek wroga w teorii rasizmu kulturowego	348
2.4. Podsumowanie	359
III. FUNDACYJNY POTENCJAŁ BOHATERA	364
3.1. Bohaterski etos a budowa państwa narodowego – mityczno-medialna opowieść o „mistrzu dwóch światów”	364
3.2. Zjednoczeniowy mit Ho Chi Minha i wietnamskie media czasu narodowej unifikacji	373
3.3. Podsumowanie	390
IV. PAŃSTWO NARODOWE JAKO SERCE ŚWIATA.....	392
4.1. Etnosy promieniujące. Od dominacji etnicznej do dominacji etnicznych instytucji medialnych	392
4.2. Centrum narodowego uniwersum w rozwijającym się systemie instytucji medialnych i mediów masowych Tajlandii	399

4.3. Podsumowanie.....	419
V. MITOLOGICZNA REWITALIZACJA	422
5.1. Nieustająca potrzeba odnowy – mit polityczny w mediach jako środek wychowawczy narodu	422
5.2. Singapurska obietnica lepszego jutra w państwowym systemie medialnym	428
5.3. Podsumowanie.....	443
VI. „SZLACHETNE RODOWODY”	445
6.1. Pochodzenie jako atut i brzemię. Narodowotwórcza rola mediów a kanalizowanie negatywnych zjawisk społecznych	445
6.2. „Birmańska droga do socjalizmu” i mit pochodzenia jako środek etnicznej dyskryminacji	453
6.3. Podsumowanie.....	473
ZAKOŃCZENIE.....	477
BIBLIOGRAFIA.....	480
Monografie:.....	480
Antologie:.....	489
Czasopisma naukowe:.....	494
Źródła internetowe:	505
Pozostałe:	511

WSTĘP

Media rozumiane jako nowożytny fenomen komunikacji masowej, stały się nie-rozerwalną częścią niemal wszystkich współczesnych działań społecznych i udziałem przynajmniej części wytworów kulturowych człowieka¹. „Bez pewnej wspólnej percepcji rzeczywistości nie ma życia społecznego. Media w dużym stopniu tworzą (kreują) rzeczywistość społeczną, ustalają standardy zachowania, normy, modele, itd.”². Taki stan rzeczy kształtował się przynajmniej od XV wieku, przy czym proces ten niepo-miernie przyspieszył przynajmniej od połowy wieku XIX, gdy dostęp do prawdziwie masowych mediów stał się możliwy, i jak się szybko okazało, pożądany przez więk-szość ludzi na świecie.

Nie sposób wnikliwie przyglądać się jakimkolwiek zjawiskom społecznym, za-równo tym, z którymi mamy do czynienia współcześnie, jak i dotyczącym przeszłości, bez uwzględnienia wpływu mediów masowych. Nie bez przyczyny szerokie grono ba-daczy (żeby wspomnieć tylko o historykach, socjologach, politologach, etnologach, psychologach czy antropologach) od kilkudziesięciu już lat dostrzega potencjał tkwiący w mediach, a pisząc ściślej, wartość naukowej analizy zagadnień społecznych z uwzględnieniem kontekstu medialnego³. Historycy widzą w mediach niemal niewy-czerpalne źródło materiału badawczego o przeszłości⁴. Socjologowie i politolodzy sku-piają się zazwyczaj na strukturze mediów i ich roli w odniesieniu do grup i relacji w nich zachodzących⁵. Psychologowie zaś przeciwnie, badają wpływ środków maso-wego przekazu na kondycję psychiczną jednostek. Z kolei zainteresowania etnologów i antropologów, oscylują wokół mediów rozumianych jako przekązniki symbolizacji i znaki kulturowej ekspresji człowieka⁶.

Niezależnie od podejścia badawczego, reprezentowanego stanowiska oraz kon-tekstu zainteresowań mediami, większość badaczy zgadzających się ze społeczną teorią

¹ T. Goban-Klas, *Diagnoza medialna jako fundament opisu stanu mediów*, [w:] „MEDIA.PL. Badania nad mediami w Polsce”, red. T. Bielak, G. Ptaszek, Libron, Kraków 2016, s.52.

² T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, PWN, Warszawa 2008, s.114.

³ Nie przez przypadek pominięto medioznawców jako tych, którzy zawodowo zajmują się wszystkimi zjawiskami związanymi z mediami, lecz dla których zasadniczym punktem odniesienia do prowadzonych rozważań nie jest szeroko rozumiane społeczeństwo, a badane medium.

⁴ *Historia i media. Studium selektywne. T.3*, red. D. Gołaszewska, T. Sińczak, M. Zmudziński, Instytut Promocji Historii, Toruń 2017, s.5.

⁵ A. Briggs, P. Burke, *Społeczna historia mediów. Od Gutenberga do Internetu*, tłum. J. Jedliński, PWN, Warszawa 2010, 25.

⁶ T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie...*, op. cit., s.130.

mediów, łączy również zgoda co do tego, że media są wszechobecne, na różne sposoby wpływają na naszą codzienną aktywność oraz, że pośredniczą między ludźmi, a doświadczaną rzeczywistością⁷. Spośród licznych metafor stosowanych do zobrazowania funkcji mediatyzacyjnej mediów (np. okno, zwierciadło, filtr, drogowskaz, forum bądź ekran)⁸, na uwagę zasługuje spostrzeżenie Michała Drożdża, który w mediach upatruje współczesnego areopagu.

Tak, jak w starożytnej Grecji areopag symbolizował najwyższą władzę polityczną i forum wymiany myśli, tak media stały się współcześnie „największym areopagiem, największym forum wymiany myśli, funkcjonującym w różnych strukturach prawno-instytucjonalno-rynkowych”⁹. Autor dodaje szybko, że oprócz platformy przekazywania idei, media masowe przeobraziły się jeszcze w coś więcej. Rozpatrując szanse i straty jakie niosą ze sobą media oraz wyzwania wobec jakich stawiają człowieka, areopag medialny wychowuje ludzi i warunkuje jakość oraz treść ich myślenia. „Media są kreatorem i generatorem procesów mediatyzacji społeczeństwa, tworzących jakość przestrzeni medialnej. Mediatyzacja w sensie ścisłym nie jest procesem jednorodnym, ale raczej platformą wyrażającą wiele jednostkowych procesów przemian medialnych. Zmiany te dotyczą prawie każdej sfery życia człowieka, sfery prywatnej i publicznej, sfery kulturalnej, religijnej, wychowawczej, ekonomicznej, politycznej”¹⁰.

Media postrzegane teoretycznie i przedmiotowo jako środek przekazu komunikatów, same z siebie nie czynią niczego. Będąc obiektem neutralnym i niezależnym, podlegają jedynie wykorzystaniu dla dobrych bądź złych celów, przez różnie zmotywowanych ludzi. Natomiast w rozumieniu podmiotowym i praktycznym, media tworzą przestrzeń działania człowieka. Nie są tylko pasem transmisyjnym, przekaźnikiem ko-

⁷ Ibidem, s.116.

⁸ Mediatyzacja rozumiana jest tutaj jako proces społeczny, w czasie którego najważniejsze elementy społecznej i kulturowej aktywności człowieka przybierają medialną formę, tzn. ulegają zmianie w wyniku interakcji z mediami. Mediatyzacja oznacza więc nie tylko pośredniczenie między jednostką a rzeczywistością niedoświadczaną bezpośrednio przez ludzi, ale też symboliczną zmianę zawartości interakcji społecznych, przekształcanie wzorów kultury, etykietowanie bytów i zjawisk, a nawet przeobrażanie samej struktury społecznej. Więcej na ten temat w: M. Molęda-Zdziech, *Czas celebrytów. Mediatyzacja życia publicznego*, Difin SA, Warszawa 2013, s.23-40, Z. Oniszczyk, *Mediatyzacja polityki i polityzacja mediów. Dwa wymiary wzajemnych relacji*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 4(47)/2011, s.11-22, S. Michalczyk, *Pojęcie mediatyzacji w nauce o komunikowaniu*, [w:] „Mediatyzacja kampanii politycznych”, red. M. Kolczyński, M. Mazur, S. Michalczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s.17-33, M. Lisowska-Magdziarz, *Fałszywe wiadomości, mediatyzacja wyobraźni. Odbiór doznaniowy a informowanie i obraz świata w mediach*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 4(75)/2018, s.75-86.

⁹ M. Drożdż, *Etyczne orientacje w mediosferze*, BIBLOS, Tarnów 2006, s.182.

¹⁰ Ibidem, s.183.

munikatów, czy zwierciadłem odbijającym rzeczywistość, lecz dynamicznym kreatorem treści i wizji świata, rzutujących na jakość oraz sposób życia całych zbiorowości ludzkich, począwszy od społeczności lokalnych, przez narody, na międzynarodowej opinii publicznej skończywszy.

Dwoista natura mediów, ich wzrastające na przestrzeni wieków znaczenie, wpływ wywierany na ludzi, a przez to nierozzerwalny związek z procesami społecznymi powodują, że media masowe nie tylko powinny być brane pod uwagę w naukowych analizach społeczeństw, lecz, że warunkiem powodzenia takich analiz, powinien być przymus uwzględniania perspektywy podmiotowej i/lub przedmiotowej mediów, czy szerzej, optyki rzucanej na społeczeństwo przez pryzmat nauk o mediach.

Wydaje się, że szczególną wartość przemian zachodzących w zbiorowościach ludzkich, zachowuje jedno z najbardziej społecznych zjawisk – aktywność polityczna człowieka¹¹. Należy przy tym zaznaczyć, że „polityczność” rozumiana tutaj jako „cecha zjawisk społecznych polegająca na ich ścisłym związku z mechanizmami życia politycznego”¹², nastrocza wielu trudności, tym bardziej, gdy próbujemy uchwycić powiązania polityczności ze środkami masowego komunikowania.

Zasadnicza trudność dotyczy natury systemu komunikowania politycznego i miejsca jakie zajmują w nim media masowe. Zgodnie z definicją, system komunikowania politycznego realizuje się na styku i wewnątrz trzech innych systemów: politycznego, społecznego i medialnego właśnie¹³. Jako podsystem nakładający się na wyżej wymienione układy, staje się rozmyty i trudny do jednoznacznego określenia. Funkcjonowanie w jego wnętrzu, wiąże się z wchodzeniem w różnorodne, często niejasne interakcje oraz role, które przekładają się na określone działania: przygotowywanie, wysyłanie oraz odbieranie komunikatów o polityce oraz projektowanie i realizowanie strategii, które służą zaspokajaniu interesów i potrzeb politycznych jednostek oraz grup nacisku¹⁴.

¹¹ K. Skarżyńska, *Człowiek a polityka. Zapis psychologii politycznej*, PWN, Warszawa 2005, s.126-148, J. Potulski, *Problem „tego co polityczne” a tożsamość badawcza politologii*, [w:] „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia”, nr 2(23)/2016, s.73-78.

¹² M. Karwat, *Polityczność i upolitycznienie. Metodologiczne ramy analizy*, [w:] „Studia Politologiczne”, nr 17/2010, s.64.

¹³ B. Dobek-Ostrowska, *Komunikowanie polityczne i publiczne*, PWN, Warszawa 2006, s.119.

¹⁴ Ibidem, s.119.

W obrębie systemu komunikowania politycznego, wytwarzają się też wielowarstwowe sieci oddziaływań, przebiegające pomiędzy aktorami politycznymi (elitą polityczną), mediami masowymi (instytucjami medialnymi) oraz obywatelami (wyborcami). Relacje takie zmierzają do realizacji dwóch zadań: przedstawiania odmiennych perspektyw dążeń politycznych uczestników oraz wpływania na istotę stanowienia tego, co rozumiemy pod pojęciem polityki¹⁵.

W tym świetle media masowe stanowią wewnętrznie złożony element składowy znacznie większego organizmu, jakim jest współczesne państwo¹⁶. Media są nie tylko systemem medialnym, czyli zbiorem organizacji medialnych wraz z personelem mediów oraz podmiotami, które pozostają w pośrednich związkach z nimi (np. agencje informacyjne i marketingowe czy liderzy opinii publicznej), lecz jako sposób komunikowania się, kształtują zawartość państwa: jego społeczeństwo, funkcjonujące w nim systemy wartości, symbole narodowe, instytucje publiczne, normy zachowania i zasady współżycia społecznego. Media wpływają na jakość więzi społecznych, kształt pragnień i dążeń realizowanych przez jednostki, grupy, warstwy bądź klasy¹⁷. Słowem, kreują wyobrażenia o otaczającej nas przestrzeni, rzeczywistości i czasie społeczno-politycznym¹⁸.

Badając związki mediów, społeczeństwa i polityki, należy więc uwzględniać każdorazowo konteksty wynikające z oddziałujących na siebie systemów, pamiętając jednocześnie, że żaden z nich nie ma charakteru autonomicznego, nie funkcjonuje w próżni, a co się z tym wiąże, zmiany zachodzące w jednym systemie (np. społecznym), automatycznie wywierają wpływ na specyfikę komunikowania politycznego oraz rolę mediów biorących udział w tym procesie¹⁹. Podejmowanie tematu z tego obszaru powoduje, że badania takie nabierają interdyscyplinarnego charakteru. Koniecznością elementarną wydaje się wówczas dokładne określenie przedmiotu i kontekstu plano-

¹⁵ J. Garlicki, *Komunikowanie polityczne – od kampanii wyborczej do kampanii permanentnej*, [w:] „Studia Politologiczne”, nr 16/2010, s.27.

¹⁶ P. Urbaniak, *Samoregulacyjne mechanizmy w europejskich systemach medialnych*, [w:] „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 205-206/2011, s.96.

¹⁷ P. Kocoń, *System medialny jako determinanta bezpieczeństwa narodowego*, [w:] „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych Akademii Marynarki Wojennej”, nr 2/2012, s.169.

¹⁸ A. Kozłowska, *Oddziaływanie Mass Mediów*, Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej, Warszawa 2006, s.119-124.

¹⁹ E.M. Marciniak, *Komunikowanie polityczne w ujęciu interpretacyjnym*, [w:] „Studia Politologiczne”, nr 25/2012, s.19.

wanych badań, usytuowanie mediów w takiej analizie, a nawet uwzględnienie motywacji, kryjących się za pomysłem badawczym.

Zakładając, że media są fundamentalnym składnikiem trwania współczesnych bytów politycznych (państw narodowych), ciekawe wydaje się przyglądnięcie początkom formowania państwa i roli jaką w tym procesie odegrały środki masowego przekazu. Tym bardziej, że obserwowany dzisiaj globalny powrót różnorodnych populizmów politycznych, przyozdabianych w nacjonalistyczne narracje, skłania do ponownego studiowania początków państw. Słuszność takiego założenia potwierdza również twierdzenie z pogranicza geopolityki i nauk społecznych, w myśl którego państwo wraz z zamieszkującą je ludnością, tworzy w jakimś sensie ożywiony organizm, wciąż ewoluujący w kierunku, który nie sposób do końca przewidzieć²⁰. Studiując początki państwa, można dowiedzieć się zatem wiele na temat jego zagadkowej przeszłości.

Analiz wpływu mediów masowych na narodziny państwowości (szczególnie w kręgu cywilizacji zachodniej, tj. przede wszystkim w Europie i USA) ukazało się dotychczas wiele²¹. Z tego względu w poniższej dysertacji zaproponowano ujęcie problemu z perspektywy, która wydaje się, że dotychczas nie była szerzej obecna w dyskursie naukowym. Podjęto bowiem próbę przeanalizowania związku mediów masowych z mitami politycznymi w kontekście procesów państwowotwórczych w wybranych krajach Azji Południowo-Wschodniej²². Perspektywa taka, chociaż z kulturowego

²⁰ P. Eberhardt, *Podstawy teoretyczne i ideowe geopolityki według Rudolfa Kjelléna*, [w:] „Przegląd Geograficzny”, nr 84/2012, s.318.

²¹ Lista pozycji ukazujących związek mediów masowych z procesami państwowotwórczymi (i narodotwórczymi) jest długa, chociaż nie zawsze dotyczy problematyki wprost. Niemniej jednak, warto wspomnieć tutaj o: Z. Bajka, *Historia mediów*, ABCmedia, Kraków 2008, S. Zielinski, *Archeologia mediów*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, T. Goban-Klas, *Spółeczeństwo medialne*, WSiP, Kraków 2005, <http://users.uj.edu.pl/~usgoban/files/medialnacywilizacijadraft.pdf>, [10.07.2019r.], B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzeleniu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, ZNAK, Kraków 1997, G. Sartori, *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, tłum. J. Uszyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, J. B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, tłum. I. Mielnik, ASTRUM, Wrocław 1998, H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, tłum. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, P. Levinson, *Miękkie ostrze, czyli historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, tłum. H. Jankowska, MUZA SA, Warszawa 2006, D. Dayan, E. Katz, *Wydarzenia medialne. Historia transmitowania na żywo*, tłum. A. Sawisz, MUZA S.A., Warszawa 2008, J. Curran, *Media nad Power*, Routledge London & New York 2002.

²² Większość teorii naukowych wyjaśniających powstawanie państw (np. funkcjonalna, podboju i przemocy, patriarchalna, solidarystyczna, umowy społecznej) zawiera się w jednym z dwóch szerokich podejść teoretycznych. Pierwsze z nich kładzie nacisk na formę upowszechniania i umacniania władzy państwowej – przy pomocy przemocy instytucjonalnej lub środków pokojowych (teorie woluntarystyczne i koersywne). Drugie podejście podkreśla znaczenie warunków wejściowych, które muszą lub powinny być spełnione, aby organizacja o charakterze państwowym mogła się ukształtować. Koniecznymi warun-

punktu widzenia wydaje się odległa, służyć ma wskazaniu zarówno uniwersalności zjawisk polityczno-medialnych, realizujących się w odmiennych rejonach świata, jak i ukazaniu ich wyjątkowej, a niekiedy zaskakującej wręcz unikatowości.

Od kiedy w przestrzeni politycznej pojawił się po raz pierwszy postulat utworzenia suwerennego państwa narodowego, mit rozumiany jako środek narracyjnej ekspresji otaczającej rzeczywistości społecznej²³, zaczęto konsekwentnie wykorzystywać w procesach państwowotwórczych. Przystosowawcza cecha mitu, jego doskonale umiejętności adaptacyjne oraz roztaczany wokół hipnotyczny urok spowodowały, że stał się w sposób niemalże niezauważalny, ważnym czynnikiem sprawczym mechanizmów politycznych współczesności.

Mit i media połączyły dwie wspólne cechy, ustanawiające między nimi symbiotyczną więź. Jedne i drugie wyrażają się w powieściowej formie i potrzebują audytorium, wiernej grupy odbiorców, która będzie do medium wracała, a w mit wierzyła. Media określa konieczność konsumpcji; muszą być pochłaniane, gdyż bez tego tracą sens istnienia²⁴. Mit podobnie, aby trwać, musi być wypowiedany – w opowieści i rytuale, poprzez słowo i obraz. Jedyna, chociaż elementarna różnica między nimi polega na tym, że mit sam w sobie jest jedną z dwóch form myślenia, nakładającą się na proces postrzegania świata. Pod tym względem mit posiada nieograniczoną moc przetrwania - zaginie dopiero wówczas, gdy zginie ostatni człowiek. Sprowokowało to również sytuację, w której media masowe stały się wiernym sługą mitu, jego najbliższym sojuszni-

kami będą np. nadwyżki produkcyjne, zaś sprzyjającymi powstawaniu państwa zmiany ekologiczne, presja demograficzna lub zewnętrzne zagrożenie (przyczyny konstytutywne i konsekwentne). Media w procesach państwowotwórczych mogą być rozpatrywane zarówno z perspektywy teorii woluntarystycznych (jako narzędzie pokojowe, usprawniające procesy budowy państwa), jak i koersywnych (jako środek przemocy i dyskryminacji instytucjonalnej). Więcej na temat przyczyn powstawania państw oraz ich ewolucji w: M. Sczaniecki, K. Sójka-Zielińska, *Powszechna historia państwa i prawa (wydanie 11)*, Wolters Kluwer, Warszawa 2016, P.L. Wilczyński, *Wybrane koncepcje państwa we współczesnej myśli politycznej*, [w:] „Państwo w świecie współczesnym”, red. K. Trzciniński, ASPRA-JR, Warszawa 2006, R.L. Carneiro, *A Theory of the Origin of the State*, [w:] „Science”, nr 169/1970, s.733-738, R. Smoleń, *Rola wybitnych jednostek i mitów państwowotwórczych w procesie legitymizacji władzy w państwach Afryki przedkolonialnej*, [w:] „COLLOQUIUM Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych AMW”, nr 1/2017, s.105-108.

²³ E. Kotarba, Współczesne mityzacje rzeczywistości społecznej w świetle ogłoszeń prasowych, [w:] „Kultura-Media-Teologia”, nr 15/2013, s.116-117.

²⁴ M. Lisowska-Magdziarz, *Feniksy, łabędzie, motyle. Media i kultura transformacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s.37-38.

kiem i najwygodniejszym przekąźnikiem - głośnym, sprawnie działającym, pozbawionym dylematów i sentymentów moralnych²⁵.

Gdy spojrzymy na mit i media z perspektywy formowania państwa, początków jego istnienia, szybko zauważymy, że chociaż nie wszędzie media wywarły kluczowy wpływ na pojawienie się idei państwowej suwerenności (i niezależnego narodu), to każdorazowo ich rozwój przyspieszał procesy polityczne, społeczne i kulturowe, skupione na wznoszeniu gmachu niezależnej państwowości (nie zawsze narodowej). Tuż przed i w ślad za ideą państwa podążały mity, mnożąc się w obliczu gwałtownych przemian politycznych. Powstanie państwa argumentowano mitologicznie, a legitymizację władzy rządzącej nowym państwem, oprócz rzecz jasna usankcjonowania poprzez przemoc, potwierdzano symbolicznie, rytualnie, mitycznie²⁶.

Za sprawą gwałtownych przeobrażeń globalnego systemu politycznego w XX wieku, na dziejową scenę powrócił więc nowoczesny mit, promowany przy użyciu mediów masowych. Nie miał już swojej pierwotnej, tradycyjnej formy, ale jego siła, przede wszystkim za sprawą mediów, nie przeminęła. Przeciwnie, jak miało się szybko okazać, sprytnie wykorzystany przez elity rządzące, stał się fundamentem politycznej układanki, w centrum której legła wiara w niezawisłość wspólnot narodowych i suwerennych państw. Wydaje się, że mit polityczny rozumiany jako środek osiągania nowych, politycznych celów, ale też przez fakt, że jest trwałym składnikiem kultury, wykorzystywano wszędzie na świecie, niezależnie od szerokości i długości geograficznej, różnic klimatycznych, kulturowych i cywilizacyjnych²⁷.

Szczególnym rodzajem mitów politycznych są ich założycielskie formy. Mity takie opowiadają o początkach państwa, dają wspólnocie żyjącej w jego obrębie poczu-

²⁵ M. Napiórkowski, *Mitologia współczesna. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców zamieszkających w globalnej wiosce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s.87-102.

²⁶ R. Smoleń, op. cit., s.105-110.

²⁷ Więcej na temat symbolicznych form sankcjonowania władzy w: *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, E. Hobsbawm, *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit, rzeczywistość*, tłum. J. Maciejczyk, M. Starnawski, Diffin, Warszawa 2010, S. Filipowicz, *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, B. Kapferer, *Legends of People. Myths of State*, Smithsonian Institution Press, Washington & London 1988, A.P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, The Routledge, London & New York 1985, D. Beetham, *Legitymizacja władzy*, [w:] „Elity, demokracja, wybory”, red. J. Szczupaczyński, Scholar, Warszawa 1993, A. Kampka, *Symboliczne formy władzy*, [w:] „Preferencje Polityczne: postawy, identyfikacje, zachowania”, nr 2/2011, s.121-144, H. Domański, *Czynniki legitymizacji w 21 krajach*, [w:] „Nauka”, nr 2/2004, s.65-98.

cie elementarnej tożsamości, sensu i celu istnienia²⁸. Bez aktu założycielskiego żadna wspólnota nie jest w stanie funkcjonować, gdyż nie sposób wyobrazić sobie kolektywnego życia w przestrzeni wyzbytej korzeni, własnej identyfikacji, bez świadomości istnienia punktu zerowego, od którego wszystko wzięło swój początek. Mity założycielskie weszły na stałe do historycznego kanonu współczesnych państw, stając się częścią oficjalnej, świeckiej religii, którą wyklada się współcześnie młodzieży w szkołach, muzeach i bibliotekach, dorosłym podczas lektury codziennej prasy, telewizjom w trakcie oglądania rocznicowych obchodów i świąt narodowych, słuchaczom radia w drodze do i z pracy. Słowem, mity fundacyjne zagościły w ludzkiej psychice, pomagając utrwać istniejący stosunkowo od niedawna ład polityczno-społeczny świata, w którym wielkie imperia zastąpił system policentryczny²⁹.

Bez mediów masowych, państwa narodowe jako formy organizacji społecznej wraz z opowieściami o ich początkach i zawartymi w nich mitami, nie miałyby szans rozpowszechnić się na cały świat. Nie zagościłyby w głowach tak szerokiego spektrum odbiorców. Najpewniej pozostałyby zawężonymi jedynie do obszaru Starego Kontynentu myślowymi konstruktami, postrzeganymi w skali globalnej jako nieprzekładalne osobliwości świata europejskiego (cywilizacji zachodniej). Gdyby nie masowe środki komunikacji, upadek wielkich imperiów i narodziny nowego, wielonarodowego ładu politycznego po zakończeniu II wojny światowej, najpewniej miałyby zupełnie inny przebieg i kształt, niż ten, którego skutki dzisiaj obserwujemy i odczuwamy. Wydaje się, że zmiany jakie zaszły, przynajmniej w części są udziałem opowieści założycielskich oraz nowoczesnych mediów masowych, które spotęgowały ich wymowę, niczym tranzystorowe wzmacniacze sygnałów radiowych.

Rolę mitów założycielskich i mediów masowych, najlepiej zaobserwować tam, gdzie procesy państwowotwórcze i mitotwórcze pozostają stosunkowo świeże i nieodległe. Tropienie bowiem śladów działania mitów i stopnia zaangażowania w ich upowszechnianie mediów, bywa żmudne, a skomplikowana natura obu tych fenomenów powoduje, że łatwo umykają uwadze. Im głębiej w przeszłość należałoby się zapuścić, tym trudniej byłoby odnaleźć interesujący trop i łatwiej można by zawędrować na manowce mylnych interpretacji. Z tego względu w poniższej dysertacji kontekstem rozwa-

²⁸ W. Werner, *Idea genezy, mit genezy*, [w:] „Historyka”, t.30/2000, s.47.

²⁹ M. Pietraś, *Teoria i praktyka reżimów międzynarodowych*, [w:] „Stosunki międzynarodowe. Wokół zagadnień teoretycznych”, red. K. Kącka, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014, s.27.

zań uczyniono wyselekcjonowane kraje Azji Południowo-Wschodniej. Znakomita większość państw zaliczanych do tego regionu świata, rozpoczęła trud budowania swej niezależności dopiero po wyzwoleniu z kolonialnego ucisku, czyli przez długi okres od zakończenia II wojny światowej³⁰. Od tego momentu Azja Południowo-Wschodnia wkroczyła w intensywny etap modernizacji, integracji z łaodem światowym i konfrontacji ze zjawiskami, które pojawiały się tam dotychczas jedynie w formie, w jakiej życzyli sobie tego kolonialiści europejscy (ale też Amerykanie i Japończycy)³¹.

Badanie mediów z perspektywy mitotwórczej i państwowotwórczej w kontekście azjatyckim, posiada tę niezaprzeczną zaletę, że odsłania procesy uniwersalne, rzucając światło na niuanse, które być może umknęły lub pozostały niezauważone w badaniach na ten sam temat w Europie i USA. Sprzyjało temu utrzymujące się przez długie dziesięciolecia, eurocentryczne zorientowanie w naukach humanistycznych, które na wszelkie zjawiska społeczne narzucało zachodnią perspektywę, kategorie, szablony i wzorce³². W ten sposób ugruntowało się błędne w wielu przypadkach przekonanie, iż procesy, które narodziły w Europie, powinny w przyszłości przebiegać tak samo lub podobnie, wszędzie indziej na świecie. Jeśli natomiast tak się nie działo, miało być to niechybne świadectwo tego, że inne regiony świata nie dorosły do modelowych przeobrażeń zaczerpniętych z kręgu cywilizacji euroatlantyckiej lub, że odmienne ścieżki, którymi przebiegały procesy modernizacyjne poza tym rejonem świata, były po prostu gorsze jakościowo³³. W konsekwencji przez długi czas w badaniach nad formowaniem się państw i narodów azjatyckich, pomijano wszystko to, co nie pasowało do definicji i perspektywy świata zachodniego.

W odniesieniu do procesów państwowotwórczych, przykład Azji Południowo-Wschodniej ukazuje wiele podobieństw z Europą, zarówno pod względem roli jaka

³⁰ M.T. Berger, *Decolonisation, Modernisation and Nation-Building: Political Development Theory and the Appeal of Communism in Southeast Asia, 1945-1975*, [w:] „Journal of Southeast Asia Studies”, nr 3(34)/2003, s.426-429.

³¹ Więcej na temat modernizacji Azji Południowo-Wschodniej po zakończeniu II wojny światowej w: D.G. McCloud, *Southeast Asia: Tradition and Modernity in the Contemporary World (2nd Edition)*, Routledge, New York 2018, *Figures of Southeast Asian Modernity*, red. J. Barker, E.Harms, J. Lindquist, Univeristy of Hawai'i Press, Honolulu 2014, S. H. Alatas, *Religion and Modernization in Southeast Asia*, [w:] „European Journal of Sociology”, nr 2(11)/1970, s.265-296.

³² I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, tłum. M. Bilewicz, A.W. Jelonek, K. Tyszka, SCHOLAR, Warszawa 2004, s.204-222.

³³ Więcej na temat europocentryzmu, jego przyczyn i konsekwencji społecznych w: P. Frankopan, *Jedwabne szlaki. Nowa historia świata*, W.A.B., Warszawa 20018, R. Nisbet, *History of the Idea of Progress (4th edition)*, Transaction Publisher, New Brunswick & London 2009, J.B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, Cosiom Inc., New York 2008.

przypadła mitom założycielskim, jak i funkcji mediów masowych w tym procesie. Nie sposób jednak nie dostrzec elementarnych różnic, które należy uwzględnić i możliwie wyczerpująco przeanalizować. Jedną z najważniejszych odmienności pomiędzy procesami państwowotwórczymi w Azji i Europie, polegała na tym, co lub kto zapoczątkował ruch w kierunku budowy nowoczesnych państw. Współczesne byty polityczne w Azji Południowo-Wschodniej były tworem narzucanym narodom przez wąską elitę, zaś media wykorzystywano instrumentalnie jako narzędzie służące konsolidacji władzy. Pojawiający się tutaj nacjonalizm był wtórny w stosunku do mediów masowych, pojawił się dopiero z czasem, rozpowszechniany przez środki masowego przekazu. W Europie zaś przeciwnie – państwo stanowiło w większości przypadków pochodną nacjonalizmów, które za sprawą mediów masowych miały szansę zaistnieć. Co więcej, idea kontrolowania władzy przez media, pozostaje do dzisiaj w Azji koncepcją obcą, niezrozumiałą i problematyczną. Podejście takie wywołuje w Europejczykach od wielu już lat niesłabnące oburzenie, mające rzekomo świadczyć o cywilizacyjnym zacofaniu mieszkańców Wschodu. W rzeczywistości jest to tylko jeden z wielu przykładów odmienności, które należy poznać i zrozumieć, a nie oceniać z własnej, intelektualnej strefy komfortu.

Mimo fundamentalnych odmienności, media masowe oraz mity założycielskie promowane przez środki masowego przekazu, w obu przypadkach posłużyły do realizacji podobnych zamierzeń – ukonstytuowania nowych bytów politycznych i zaszczepienia w ludziach zamieszkujących przestrzeń państwową, wiary w wyobrażony pod wieloma względami twór, jakim jest państwo narodowe. Choć ścieżki emancypacyjne ludności tych oddalonych od siebie części świata przebiegały odmiennie, cel pozostawał ten sam – jedni i drudzy zmięrzali do zawiązania szerokiej wspólnoty celowego związku, będącego wyrazem niekiedy solidarnych, a niekiedy sprzecznych interesów ludzi³⁴.

Nadrzędnym zadaniem niniejszej dysertacji jest zatem uchwycenie związków łączących założycielskie mity polityczne i media masowe w odniesieniu do procesów państwowotwórczych w Azji Południowo-Wschodniej oraz wskazanie roli środków masowego komunikowania w popularyzowaniu mitów fundacyjnych w wybranych krajach tego regionu. Aby zrealizować to zadanie, istotne było postawienie kilku funda-

³⁴ E. Klima, *Państwo-historia idei*, [w:] „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Geographica Socio-Oeconomica”, nr 10/2009, s.17.

mentalnych pytań i spróbowanie odnalezienia na nie odpowiedzi w kolejnych rozdziałach pracy:

- Jakie związki łączą mity i komunikowanie masowe?
- Jaką funkcję pełnią media masowe w komunikowaniu politycznym?
- W jaki sposób media masowe i instytucje medialne przyczyniły się do rozwoju idei państwa?
- Czym są mity polityczne i w jakiej formie występują w środkach masowego przekazu?
- Czy można wyróżnić jakieś elementarne motywy mitologii politycznej, najczęściej występujące w mediach masowych?
- W jakiej formie mity polityczne pojawiały się w środkach masowego przekazu państw Azji Południowo-Wschodniej?
- Jaką rolę odegrały środki masowego przekazu w popularyzacji mitów założycielskich w Azji?

Ze względu na interdyscyplinarne ujęcie tematu niniejszej dysertacji, sięgnięto po zróżnicowane metody badawcze. Materiał do pracy zbierano na przestrzeni dziesięciu lat, między 2008 a 2018 rokiem. W tym czasie autor kilkakrotnie odwiedził Azję Południowo-Wschodnią, w tym kraje, które poddano pogłębionej analizie (kilkukrotnie Tajlandię oraz Wietnam, Singapur i Birmę)³⁵. W każdym z wymienionych krajów zbierano dwojaki rodzaj materiałów źródłowych. Pierwszy stanowiły wywiady pogłębione oraz diady heterogeniczne (realizowane w oparciu o metodologię badań etnograficznych)³⁶, pozwalające poznać punkty widzenia ludności miejscowej. W efekcie uzyskano wgląd w różne wersje istniejących w przestrzeni społecznej mitów założycielskich (np. współczesne mity polityczne ludu Batak z wyspy Samosir w Indonezji, o których mowa w podrozdziale „Mit Pochodzenia”) oraz opinie badaczy z regionalnych ośrodków akademickich, dotyczące funkcjonowania w poszczególnych krajach systemów medialnych, ich współczesnego kształtu oraz ewolucji na przestrzeni lat. Ten rodzaj groma-

³⁵ Prócz Filipin oraz Brunei Darussalam, autor odwiedził wszystkie kraje Azji Południowo-Wschodniej (Birmę <<2014 r.>>, Tajlandię <<2009, 2010, 2011, 2012, 2014, 2016>>, Laos <<2010>>, Kambodżę <<2010>>, Wietnam <<2016>>, Malezję <<2012>>, Indonezję <<2012>> oraz Singapur <<2012>>).

³⁶ K. Gładkowski, *Metoda etnograficzna oraz implikacje teoretyczne wynikające z badań empirycznych w naukach o polityce*, [w:] „Studia Gdańskie”, nr 34/2004, s.236.

dzenia informacji i źródeł był szczególnie istotny w przypadku Birmy, na temat której istnieje bogata literatura przedmiotu, lecz stosunkowo trudno o materię badawczą (słabo rozwinięte źródła internetowe, utrudniony wgląd w media birmańskie poza granicami kraju, komplikujący analizę systemu politycznego i medialnego).

Drugim rodzajem zbieranego materiału były źródła książkowe, gromadzone sukcesywnie papierowe wydania czasopism (głównie anglojęzyczne dzienniki i tygodniki, rzadziej miesięczniki) oraz zasoby zdigitalizowane – zarchiwizowane wydania periodyków regionalnych, wspomnień, pamiętników oraz dokumentów państwowych z wczesnych lat formowanej państwowości. Zdobywane źródła możliwie starannie wyselekcjonowano, a następnie poddano analizie, tym razem w oparciu o metodologię badań z zakresu nauk o mediach.

Z racji tego, że zasadniczym przedmiotem badań niniejszej pracy jest uchwycenie kształtu mitów założycielskich oraz roli, jaką w procesie ich rozpowszechniania odgrywały media masowe, prócz oczywistych metod badawczych, takich jak analiza porównawcza wybranych systemów medialnych i hermeneutyczna literatura podmiotu, wykorzystano procedury analizy narracyjnej treści³⁷. Narratologia rozumiana jako badanie narracji i tekstów narracyjnych (mediów, obrazów, widowisk, wydarzeń czy artefaktów kulturowych), opowiadających pewną historię, w tym przypadku opowieści o powstawaniu państw i jednoczeniu narodów, posłużyła za główne narzędzie analizy badawczej. Wykorzystaniu procedur analizy narracyjnej towarzyszyło założenie, że żadna inna metoda nie jest w stanie dokonać wierniejszej rekonstrukcji mitycznego sposobu myślenia i opowiadania o świecie zdeterminowanym przez mity (w tym przypadku założycielskie). Niezaprzeczalną zaletą wykorzystania tego rodzaju metod badawczych jest fakt, że w analizie narracyjnej nie operuje się logiką prawdy i fałszu, lecz rekonstruowaniem różnych subiektywnych punktów widzenia i konfrontowaniem ich ze sobą, co w przypadku mitów politycznych wydaje się kwestią kluczową³⁸.

Rzecz jasna istnieje szereg zagrożeń związanych z operowaniem analizą narracyjną treści mediów, a najważniejszym z nich jest sam badacz – interpretator. „Odczytywanie i interpretacja takich reprezentacji [opowieści – przyp. aut.] sprawia trudności

³⁷ J.H. Kołodziej, *Analiza narracyjna. Przygotowanie projektu badań*, [w:] „Metody badań medioznawczych i ich zastosowanie”, red. A. Szymańska, M. Lisowska-Magdżiarz, A. Hess, Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ, Kraków 2018, s.45-66.

³⁸ J.H. Kołodziej, *Narratologia w badaniach komunikacji politycznej. Metodologiczne przymiarki*, [w:] „Polityka i Społeczeństwo”, nr 1(15)/2017, s.26.

ze względu na samą naturę procesu, jak również na horyzont poznawczy i doświadczenia samego badacza, który przecież jest czynnikiem interpretacji”³⁹. Z uwzględnieniem powyższego zastrzeżenia, nie sposób jednak odnaleźć metody badawczej, która w przypadku odsłaniania mechanizmów działania mitów i ich związków ze środkami masowego komunikowania, sprawdziłaby się lepiej, tzn. trafniej i dokładniej odsłaniała skomplikowany kształt tych dwóch, połączonych ze sobą fenomenów⁴⁰.

W pracy postawiono tezę, że przez długi czas najważniejsza rola pełniona przez media masowe w Azji Południowo-Wschodniej, polegała na upowszechnianiu mitów fundacyjnych, służących unifikacji wyraźnie podzielonych, wieloetnicznych, wielokulturowych i wieloreligijnych społeczeństw pokolonialnych. Dzięki wypełnianiu przekazów medialnych mitami fundacyjnymi, udało się (choć w niektórych przypadkach w ograniczonym stopniu), wypracować spójną narrację na temat pochodzenia narodów i państw (nie zawsze) narodowych, wspomagając tym samym kształtowanie państwowych kultur.

Aby możliwie najpełniej zrealizować i zaprezentować tak sformułowany cel badawczy, pracę podzielono na dwie części. Pierwsza służy przybliżeniu Czytelnikowi bieżącego stanu badań nad współczesnymi mitami politycznymi, ukazaniu ogólnych związków łączących mity z mediami masowymi i komunikacją polityczną oraz przedstawieniu zdaniem autora najczęściej pojawiających się w mediach rodzajów mitów założycielskich (bohatera, wroga, odnowy, środka świata oraz pochodzenia). Druga część dysertacji prezentuje mity założycielskie w kontekście procesów państwowotwórczych w wybranych państwach Azji Południowo-Wschodniej. Każdy rozdział przedstawia jeden, dominujący w pierwotnych państwowych narracjach założycielskich mit, wraz z opisem mechanizmu jego kształtowania się oraz sposobem prezentowania i promowania przez środki masowego przekazu. W zamyśle autora podział pracy na dwie

³⁹ J.H. Kołodziej, *Analiza narracyjna...*, op. cit., s.49.

⁴⁰ Więcej na temat narratologii jako metody badawczej w: M. Bał, *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, tłum. E. Kraskowska, E. Rajewska i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, B. Owczarek, *Poetyka powieści niefabularnej*, PWN, Warszawa 1999, *Narracja. Teoria i praktyka*, red. B. Janusz, K. Gdowska, B. de Barbaro, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, W. Labov, J. Waletzky, *Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience*, [w:] „Essays in the Verbal and Visual Arts”, red. J. Helm, University of Washington Press, Seattle 1967, s.12-44, K. Kaczmarek, *Narratologia transmedialna. Założenia, cele i wyzwania*, [w:] „Tekstualia”, nr 4(43)/2015, s.3-16, R. Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, [w:] „Pamiętnik Literacki”, nr 59/1968, s.327-359, A. Burzyńska, *Kariera narracji. O zwrocie narratystycznym w humanistyce*, [w:] „Teksty Drugie”, nr 1-2/2004, s.43-64,

części służyć ma usystematyzowaniu przedstawianych zagadnień oraz wprowadzeniu przejrzystości, tak potrzebnej wszelkim opracowaniom naukowym.

Pierwszy rozdział pracy poświęcono wyznaczeniu miejsca mediów w komunikowaniu masowym. W tym celu przeprowadzono na wstępie krótki przegląd definicji środków masowego przekazu w ujęciu teoretyczno-badawczym, z podkreśleniem teorii alternatywnych w stosunku do dominującego modelu transmisyjnego komunikowania masowego⁴¹. W rozdziale podjęto próbę uchwycenia genezy mediów oraz zaprezentowania ich rozwoju historycznego w kontekście najważniejszych procesów na nie wpływających (np. kapitalizmu czy przyspieszenia technologicznego XX wieku). Dokonano też ogólnej charakterystyki funkcji pełnionych przez media masowe, zaś w ostatniej części rozdziału określono miejsce mediów masowych w procesie komunikowania.

W drugim rozdziale przebadano związki łączące media masowe i komunikowanie polityczne. W tym celu starano się uchwycić na ile przydatny jest w prowadzeniu takich rozważań dominujący paradygmat teoretyczny, zakładający istnienie modelowego, liberalnego społeczeństwa demokratycznego. Dokonano rozróżnienia doktryn medialnych i ich znaczenia w komunikowaniu politycznym. Następnie zdefiniowano rolę mediów i instytucji medialnych w wyłanianiu się procesów narodowo- i państwowotwórczych w Europie (jako podstawa i odnośnik dla tożsamyh procesów w Azji).

W rozdziale trzecim zaprezentowano znaczenie mitów w komunikowaniu masowym. Na wstępie podkreślono, że zakorzenione głęboko w ludzkiej psychice potrzeby definiowania otaczającego świata poprzez opowieści i narracje, wpływa na sposób korzystania z mediów masowych jako takich. Wyjaśniono czym są tzw. narracje mityczne i dlaczego w oparciu o nie budujemy wyobrażony porządek świata – taki, który niekoniecznie ma oparcie w rzeczywistości, ale który jest dla ludzi istotny, gdyż daje poczucie codziennego sensu i spójności obserwowalnego otoczenia. Wskazano też na istotność mitów w procesie budowania porządku wyobrażonego. Następnie przeprowadzono przegląd teorii mitu i przedstawiono związki łączące mity, narracje mityczne i media masowe. W ostatniej części rozdziału wskazano na dwa typy narracji mitycznych obecnych w mediach – kroniki i opowieści medialne.

⁴¹ M. Wendland, *Historia historii komunikacji w zarysie*, [w:] „Media-Kultura-Komunikacja Społeczna”, nr 10/2014, s.15-18.

Rozdział czwarty poświęcono mitowi politycznemu w mediach masowych. Najpierw zaprezentowano związki mitologii z polityką, starając się udowodnić, że u samych podstaw szeroko pojmowanej polityczności, zasadza się elementarny, dychotomiczny i głęboko mitologiczny podział na dwie przeciwstawne, walczące ze sobą siły dobra i zła. Następnie zaprezentowano oblicza mitu politycznego oraz dotychczasowe naukowe próby uchwycenia jego istoty. W dalszej części określono relacje łączące mit i rytuał polityczny. W ostatniej części rozdziału wskazano, iż w oparciu o mity i rytuały polityczne, prowadzony jest nieustający medialny spektakl władzy. Spektakl taki polega na symbolicznym komponowaniu obrazów w przestrzeni społecznej (zbiorowej wyobraźni), za pośrednictwem których aktorzy polityczni prowadzą rywalizację i programują potencjalne zaplecze wyborcze.

W ostatnim rozdziale pierwszej części przedstawiono najczęściej wykorzystywane w mediach masowych motywy mitologii politycznej. W oparciu o mit wroga, bohatera, środka świata, odnowy oraz pochodzenia, tworzone są najbardziej sugestywne dla ludzkiej wyobraźni narracje polityczne, które przekładane są następnie na medialny obraz świata. Każdy opisywany motyw zaprezentowano w oparciu o przykład, który możliwie najlepiej oddaje istotę wpływu danego mitu. Na koniec rozdziału i jednocześnie w podsumowaniu części pierwszej, wyjaśniono czym są mity założycielskie oraz z jakich względów ten typ narracji politycznych, odegrał tak doniosłą rolę w procesach wzrastania narodów i państw narodowych.

W rozdziale pierwszym drugiej części wyjaśniono jakie związki zachodzą pomiędzy mitami, narodem i mediami masowymi w Azji Południowo-Wschodniej. W tym celu przybliżono specyfikę regionu, starając się rozwiązać przynajmniej część utartych stereotypów i schematów myślowych dotyczących rzekomej jednorodności tej części świata (w sensie politycznymi, społecznym i kulturowym). Zdefiniowano azjatyckie nacjonalizmy, wskazując na cechy wspólne i rozłączne z ich europejskimi odpowiednikami. Przedstawiono też w ogólnym zarysie proces kształtowania się mitologii fundacyjnej oraz przeanalizowano specyfikę tutejszych mediów masowych jako przekazników mitów założycielskich.

W rozdziale drugim przybliżono kształt oraz znaczenie założycielskiego mitu wroga, budowanego w oparciu o funkcjonujący przez długi czas w Azji kolonializm (głównie europejski). Wyjaśniono powody wykorzystania oraz sposób prezentowania

mitu wroga w narracjach narodowowyzwoleńczych i udziału mediów w tym procesie. Wyjaśniono co oznacza w tym kontekście rasizm kulturowy oraz dlaczego azjatyckie media narodowe wykorzystywały to zjawisko w polityce kulturalnej jednoczących się narodów.

W rozdziale trzecim przybliżono zjednoczeniowy mit bohatera. Na początek dokonano jego ogólnej charakterystyki, wyjaśniając jak etos heroiczny przyczynił się do budowy państwa narodowego w tej części świata. Mechanizm działania założycielskiego mitu bohatera oraz sposób jego unifikacyjnego wykorzystania w mediach masowych, zaprezentowano na przykładzie jednego z najbardziej wyrazistych przywódców narodowych tej części świata – twórcy współczesnej Komunistycznej Partii Wietnamu Ho Chi Minha.

W rozdziale czwartym przeanalizowano fundacyjny potencjał mitu środka, typowego dla narodów o zdecydowanie etnicznej charakterystyce. Wyjaśniono jakie związki łączyły mit środka ze zjawiskiem tzw. wewnętrznego kolonializmu – strategii przejmowania w kraju dominacji politycznej w oparciu o „promieniowanie” kulturą i siłą etni przeważającej⁴². Całość zjawiska zaprezentowano na przykładzie Tajlandii (Syjamu), która po stworzeniu lojalnych etnicznych Tajom mediów, rozpoczęła ekspansję „komunikacyjną” na coraz odleglejsze rubieże kraju, ostatecznie przejmując kontrolę ekonomiczną, polityczną i kulturową w całym państwie. W rozdziale podkreślono fakt, iż od samego początku strategia budowania mediów masowych była ukierunkowana na rozpowszechnianie przekazu gloryfikującego szeroko rozumianą „tajskość” jako jedyne, centralnego wzorca postawy obywatelskiej.

W rozdziale piątym przedstawiono założycielski potencjał mitu odnowy. Najpierw wskazano, że tym rodzajem mitów politycznych posługiwano się głównie do wychowywania lojalnych władzy mieszkańców kraju. Wyjaśniono, że nieustająca potrzeba rewitalizacji pojawiała się w przypadku każdego państwa narodowego Azji Południowo-Wschodniej, przy czym przejawiała się ona odmienną intensywnością. Rozważania nad istotą obecności założycielskiego mitu w mediach, przeprowadzono w oparciu o rozwijany od połowy lat 60. system medialny Singapuru.

⁴² J. Stone, *Introduction: Internal Colonialism in Comparative Perspective*, [w:] „Ethnic and Racial Studies”, nr 2/1979, s.255-259.

W ostatnim, szóstym rozdziale drugiej części pracy poruszono problematykę „szlachetnych rodowodów”, czyli założycielskiego potencjału mitu pochodzenia, który zazwyczaj pozostawał skorelowany negatywnie z takimi zjawiskami społecznymi, jak ksenofobia czy agresja rasowa. Podobnie jak w rozdziałach wcześniejszych, rozpoczęto od ogólnej refleksji nad znaczeniem i kształtem mitu w narracjach nacjonalistycznych. Następnie zdefiniowano rolę mediów masowych w promowaniu tego rodzaju mitu. Przedstawiono media masowe posługujące się mitem pochodzenia jako elementem szerszego mechanizmu kanalizowania negatywnych zjawisk społecznych. Całość rozważań zobrazowano i jednocześnie podsumowano przykładem „birmańskiej drogi do socjalizmu”, czyli długiego okresu rządów wojskowych w Birmie.

Praca „Rola mediów masowych w popularyzacji mitów fundacyjnych na przykładzie wybranych państw narodowych Azji Południowo-Wschodniej” jest próbą wyjaśnienia związków łączących trzy fenomeny z obszaru polityki (państwa, nacjonalizmu i mitu politycznego) z najważniejszym nośnikiem ludzkiej myśli oraz jednym z najistotniejszych wynalazków świata nowożytnego, jakim są media masowe. Choć większość rozważań dotyczy Azji Południowo-Wschodniej, to wydaje się, że przynajmniej część wniosków płynących z lektury niniejszej dysertacji, można z powodzeniem przedłożyć na kontekst szerszy, pokazujący jak bardzo zjawiska polityczno-społeczne są do siebie podobne niezależnie od rejonu świata i jak ważną rolę w ich tworzeniu i upowszechnianiu odgrywają media masowe.

CZĘŚĆ I. MEDIA MASOWE I MITOLOGIA POLITYCZNA

I. ZNACZENIE MEDIÓW W KOMUNIKOWANIU MASOWYM

1.1. Media masowe w ujęciu teoretyczno-badawczym

Ze względu na szeroki i złożony wpływ mediów na funkcjonowanie tak jednostek, jak i całych nowożytnych społeczeństw, teoretyczne ujęcie problematyki mediów masowych uwzględniać musi obszerne spektrum podejść oraz orientacji badawczych. Współczesne teorie mediów masowych, skupiają się wokół dwóch głównych perspektyw badawczych. Pierwszą określić można mianem „ideologicznej”, skoncentrowanej na opozycji nurtu lewicowego (nazywanego też postępowym i liberalnym) oraz prawicowego (konserwatywnego)⁴³. Lewicowa perspektywa odnosi się krytycznie między innymi do ponadnarodowych korporacji medialnych, które zgodnie z tą wykładnią kontrolują przekazy medialne docierające do odbiorców, przez co stanowią poważne zagrożenie dla idei pluralizmu i wolności światopoglądowej. Z kolei teorie konserwatywne krytykują „liberalne skrzywienie” obecne w mediach, wyrządzające niepowetowane szkody tradycyjnym wartościom i postawom⁴⁴. W ujęciu ideologicznym, media badane są raczej z perspektywy wykorzystania ich jako narzędzi manipulacji i indoktrynacji, aniżeli analizy *stricte* naukowej.

Druga najbardziej popularna perspektywa badawcza, krzyżuje dwie osie teoretyczne, oddzielające od siebie teorie mediocentryczne i socjocentryczne oraz kulturalistyczne i materialistyczne⁴⁵. Spojrzenie z perspektywy teorii mediów przyznaje

⁴³ E. Alterman, *What Liberal Media? The Truth About Bias and the News*, [w:] „Sacred Heart University Review”, nr 22/2002, s.25-42.

⁴⁴ D. McQuail, *Teoria komunikowania masowego*, tłum. M. Bucholc, A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2007, s.31-32.

⁴⁵ Należy przy tym zauważyć, że począwszy od lat 70. XX w. mnogość podejść i koncepcji teoretycznych w badaniach nad mediami masowymi, rodzi coraz większy chaos dyscyplinarny i metodologiczny. Pojęcie mediów jest nadużywane nie tylko w debacie publicznej, ale również w dyskursie naukowym, który ze swej natury powinien być klarowny i usystematyzowany. Główny dylemat pojawiający się przy próbach określenia perspektyw badawczych nad mediami masowymi, polega na ich trudnej do określenia charakterystyce, ciągłej ewolucji form oraz pojawianiu się nowych rodzajów mediów (hybrydowe, nowe media, media przyszłości). Uporządkowaniu debaty nie sprzyjają również różnorodne propozycje typologii mediów (np. recepcji i produkcji komunikatów, fizykalności mediów, materialne i komunikacyjne, technologiczne, instytucjonalne, semiotyczne, itd.). Więcej na temat odmiennych perspektyw badawczych w mediach i dylematów związanych z badaniem mediów w: T. Goban-Klas, *Nauki o mediach i komunikacji społecznej jako nowa dyscyplina nauk humanistycznych*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 2(33)/2008, s. 11-20, T. Goban-Klas, *Nauki o mediach – baza czy nadbudowa nowych teorii nauk społecznych*, [w:] „Człowiek – media – edukacja”, red. J. Morbitzer, E. Musiał, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN, Kraków 2012, s.127-131, M. Jabłonowski, W. Jakubowski, *Status teoretyczny nauk o mediach – kilka uwag do dyskusji*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 4(59)/2014, s.11-24, K. Jakubowicz, R. Szwed, *Nieswoistość analizy dyskursu w nauce o komunikacji. Dyskurs jako przedmiot i metoda badań*, [w:] „Zawartość me-

mediom masowym szeroką autonomię oraz podkreśla siłę komunikowania medialnego. Socjocentryzm z kolei sugeruje, iż media stanowią zaledwie element ogólnej teorii społecznej, transmitujący i odzwierciedlający zmiany zachodzące wewnątrz zbiorowości ludzkich. „Teorie mediocentryczne widzą zatem media jako podstawowy czynnik zmian społecznych, przy czym rozwój technik komunikowania zmienia działanie mediów”⁴⁶. Druga linia podziału oddziela teoretyków skupionych na sferze kultury od tych, którzy uwzględniają siłę sprawczą czynników materialnych. Takie zróżnicowanie tworzy szereg kategoryzacji i opozycyjnych wymiarów: podejścia humanistycznego od matematyczno-doświadczalnego, jakościowego od ilościowego, subiektywnego od obiektywnego⁴⁷.

Biorąc pod uwagę przecięcia powyższych osi teoretycznych, powstają cztery zasadnicze perspektywy w badaniach nad mediami masowymi. Pierwsza, *medialno-kulturalistyczna* przyznaje pierwszeństwo treści i subiektywnemu odbiorowi komunikatów medialnych warunkowanych przez otoczenie jednostki. Druga, *medialno-materialistyczna*, zwraca szczególną uwagę na polityczno-ekonomiczne, finansowe i technologiczne aspekty mediów. Trzecia perspektywa, *społeczno-materialistyczna*, dostrzega w mediach i ich przekazie wyraz uwarunkowań ekonomicznych i materialnych społeczeństw. Ostatnie, czwarte spojrzenie *społeczno-kulturalistyczne*, przykłada szczególną wagę do czynników społecznych, wpływających na produkcję oraz odbiór przekazów medialnych oraz funkcje pełnione przez media w przestrzeni społecznej⁴⁸.

Ze względu na rodzaje teorii mediów pomagających zrozumieć ich fenomen oraz wywoływane efekty, na uwagę zasługuje rozróżnienie na pięć typów, charakteryzujących się odmiennym stopniem „unaukowienia” oraz nacisku położonego na reprezentatywne cechy danej koncepcji⁴⁹. *Teorie naukowe* mediów dostarczają

diów czyli rozważania nad metodologią badań medioznawczych”, red. T. Gackowski, Instytut Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s.13-19, J.P. Hudzik, *Wykłady z filozofii mediów*, PWN, Warszawa 2017, P. Celiński, *Postmedia. Cyfrowy kod i bazy danych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013, B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, Astrum, Wrocław 2004.

⁴⁶ T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, PWN, Warszawa 2015, s.29.

⁴⁷ D. McQuail, op. cit., s.33.

⁴⁸ Ibidem, s.33.

⁴⁹ Najpopularniejsza, klasyczna klasyfikacja teorii oddziaływania mediów, uwzględnia podział na koncepcje psychologiczne (np. uwarunkowania, dysonansu poznawczego i przystosowania), socjologiczne (np. zakresu oddziaływania) i kulturowe (np. dysfunkcji narkotyzującej). Więcej na ten temat w: M. La-

ogólnych twierdzeń co do natury, skutków i funkcjonowania komunikowania masowego. Teorie takie są zbiorem empirycznie weryfikowalnych twierdzeń, jednak pozostają luźno ze sobą powiązane, bywają też niejasno sformułowane, a przez to tworzą zbiór niespójnych refleksji o szerokim zakresie tematycznym. Koncepcje tego rodzaju rodzą się na kanwie różnorodnych dyscyplin naukowych (psychologii, socjologii, antropologii, politologii), przez co zagadnienie mediów podejmują z odmiennych perspektyw, niejednokrotnie zaciemniając ogólny obraz badanych zjawisk⁵⁰.

Teorie kulturowe podnoszą potrzebę oceniania wytworów ludzkiej działalności (w tym mediów) w zgodzie z jakimś kryterium jakościowym⁵¹. Ze względu na to, że poszczególne sfery produkcji kulturowej człowieka, wypracowały własne teorie kultury, krytyka mediów masowych z takiej perspektywy bywa trudna. Jednocześnie ten rodzaj teorii podkreśla istnienie odmiennych od zachodnich, tradycji teoretycznych i praktyk medialnych, będących wynikiem różnic kulturowych i cywilizacyjnych. Teorie kulturowe analizują przeobrażenia mediów w zgodzie z następującymi po sobie i nakładającymi się na siebie etapami rozwoju kulturowego (od kultury oralnej, przez piśmienną, na cyfrowej skończywszy) poszczególnych społeczeństw, z wyczuleniem na kwestie różnic i ich źródeł⁵².

Teorie normatywne koncentrują się na zaleceniach i analizach, starając się odpowiedzieć na pytanie jak media powinny działać oraz jakiego rodzaju wartości należy upowszechniać lub przestrzegać, wykorzystując media masowe⁵³. Ujęcie takie najczęściej pozostaje osadzone głęboko w substancji danego społeczeństwa, odgrywając istotną rolę w kształtowaniu i legitymizacji instytucji medialnych oraz relacji łączących je z odbiorcami.

skowska, *Oddziaływanie i wpływ mediów audiowizualnych: zarys problematyki*, [w:] „Studia Etckie”, nr 14/2012, s.351-360, P. Celiński, *Teorie mediów – metodologia i klasyfikacje*, [w:] „Teorie komunikacji i mediów”, red. M. Graszewicz, J. Jastrzębski, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2009, s.89-98.

⁵⁰ M. Kita, *Razem. Kosiliencja, interdyscyplinarność, transdyscyplinarność*, [w:] „Transdyscyplinarność badań nad komunikacją medialną. T 1: Stan wiedzy i postulaty badawcze”, red. M. Kita, M. Ślawska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s.11-31.

⁵¹ M. McLuhan, *Media i zmiany kulturowe*, [w:] „Marshall McLuhan . Wybór tekstów”, red. E. McLuhan, F. Zingrone, Wydawnictwo Zys i S-ka, Poznań 2001, s.124-135.

⁵² K. Sitkowska, *Kulturowy wymiar ewolucji mediów w ujęciu przedstawicieli „Szkoły Toronto”*, [w:] „Kultura-Media-Teologia”, nr 11/2012, s.43-44.

⁵³ D.E. Piontek, *Normative Media Theories: The Media in the New Democracies*, [w:] „Przegląd Polityczny”, nr2/2016, s.49-52.

Teorie operacyjne dostarczają praktycy mediów, tworzący i stosujący je w toku własnej pracy zawodowej. Ten rodzaj teorii napotkać można wewnątrz każdego większego systemu (układu bądź organizacji), kumulującego wiedzę praktyczną (pamięć instytucjonalną).

Teorie zdroworozsądkowe stanowią najmniej naukowy obszar wiedzy na temat mediów, chociaż dotyczą bezpośrednio każdego, obcującego na co dzień z mediami masowymi. Potoczna wiedza medialna odzwierciedla doświadczenia jednostkowe odbiorców mediów. Pozwala dostosować media do intymnych potrzeb, zrozumieć w jaki sposób odczytywać przekazy, poznawać różnice między rodzajami mediów oraz tego, jak z nich korzystać. „Na podstawie tej teorii jako konsumenci mediów budujemy umiejętność dokonywania trafnych wyborów, tworzenia wzorców gustu, stylów życia i tożsamości”⁵⁴.

Ze względu na wewnętrzne bogactwo i w oparciu o dorobek różnych dyscyplin naukowych w badaniach nad mediami masowymi, najgłębszy i najtrwalszy podział teoretyczny, ująć można w triadzie alternatywnych orientacji: strukturalistycznej, behawioralnej oraz kulturalistycznej.

Orientacja *strukturalistyczna* wywodzi się głównie z socjologii, lecz wykorzystuje też punkt widzenia historii, politologii, prawa i ekonomii. Podejście strukturalne ma charakter raczej socjocentryczny, skupiając się na działaniu systemów i organizacji medialnych oraz wpływie wywieranym na społeczeństwo⁵⁵. Treść przekazu ujmowana jest z perspektywy oddziaływania struktury społecznej na komunikat. W kontekście sposobu wykorzystywania mediów, orientacja ta analizuje konsekwencje jakie komunikowanie masowe ma na inne instytucje społeczne (np. oddziaływanie marketingu politycznego na wynik wyborów czy znaczenie reklamy medialnej w zachowaniach konsumentów)⁵⁶. Strukturalizm bada więc aktywność mediów przede wszystkim w odniesieniu do gospodarki, stosunków władzy i społecznych aspektów wdrażania technologii medialnych na dużą skalę.

⁵⁴ D. McQuail, op. cit., s.35.

⁵⁵ A. Castillo Esparcia, E. Smolak-Lozano, *Historyczny rozwój koncepcji teoretycznych na temat roli środków masowego przekazu w społeczeństwie*, [w:] „Lingua ac Communitas”, nr 22/2012, s.194-196.

⁵⁶ M. Lisowska-Magdziarz, *Metodologia badań nad mediami – nurty, kierunki, koncepcje, nowe wyzwania*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 2(53)/2013, s.31-34.

Nurt *behavioralny* czerpie z psychologii i psychologii społecznej⁵⁷. Główny przedmiot badań oscyluje wokół „klinicznej” analizy zachowań jednostek w zetknięciu z mediami (np. dokonywanych wyborów pod wpływem mediów, przetwarzania komunikatów i reakcji na nie). Media masowe traktowane są jako formy racjonalnego działania, pełniące określone funkcje, przez co możliwe jest ich wykorzystanie w taki sposób, że wywołują obiektywnie obserwowalne i powtarzalne skutki⁵⁸. Psychologiczne osadzenie orientacji, pociąga za sobą określone metody badawcze, stosowane w analizie mediów—eksperymentalna obserwacja, wywiad i rozmowa, techniki kwestionariuszowe, analiza danych sondażowych czy obserwacja uczestnicząca.

Podejście *kulturalistyczne* osadzone jest w naukach humanistycznych (antropologii kulturowej i społecznej, lingwistyce czy etnologii). Zakres wykorzystania stanowiska pozostaje bardzo szeroki, chociaż stosowany jest głównie do badania związków łączących media masowe z językiem i doświadczeniami społecznymi oraz kulturowymi zbiorowości⁵⁹. Z tego punktu widzenia media ujmowane są w kontekście kulturoznawczym i pozostają bliskie perspektywie mediocentrycznej; wnikliwej analizie podlegają różnice pomiędzy medium a warunkami przekazu i odbiorem treści⁶⁰. Zamiast poszukiwania ogólnych twierdzeń, definicji i teorii, kulturaliści koncentrują się na dogłębnej analizie praktyk ludzkich w kontekście wpływu mediów wraz z antropologiczną interpretacją obrazów, symboli i znaków transmitowanych przez media. Ujęcie kulturalistyczne sięga często po szeroki wachlarz odmiennych teorii (np. filozoficzne, psychoanalityczne, literaturoznawcze, czy feministyczne), dzięki czemu wypracowywane na tym gruncie koncepcje, mają charakter interdyscyplinarny i pod wieloma względami nowatorski.

1.2. Geneza i rozwój mediów masowych

Gradualizm, jedna z koncepcji biologii ewolucyjnej zakłada, że wszelkie istotne zmiany zachodzące w organizmach żywych istot, stanowią wynik powolnych i ciągłych przeobrażeń mutacyjnych genów, które przebiegają przez miliony lat. Efektem tego jest następujące powoli przystosowanie organizmów do zmieniających się warunków życia. Słowem, zwycięstwo konsekwentnej adaptacji biologicznej, nad nieposkromionym

⁵⁷ A. Castillo Esparcia, E. Smolak-Lozano, op. cit., s.184.

⁵⁸ A. Kozłowska, *Oddziaływanie Mass Mediów...*, op. cit., s.157-158.

⁵⁹ T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, op. cit., s.130-145.

⁶⁰ E. Kulczycki, M. Wendland, *O kulturalistycznej teorii komunikacji*, [w:] „Kultura-Media-Teologia”, nr 16/2014, s.9-25.

żywołem natury. Zjawisko obecne pierwotnie w świecie biologicznym, przekuto w XIX wieku w przekonanie z powodzeniem funkcjonujące w życiu społecznym człowieka, w którym rzekomo obiektywna historia rozwoju zbiorowości ludzkich, jest stanem stopniowego ewoluowania, przerywanego jedynie okresami chwilowego chaosu (choć niekiedy bogatego w wiekopomne wydarzenia). A skoro wierzymy, że „każda rewolucja prędzej, czy później zjada własne dzieci”, bezpieczniej działać metodycznie, podejmując przemyślane i wnikliwie przekalkulowane decyzje. *Homo sapiens* zajmuje w tej opowieści centralne miejsce, ewoluując dzięki konsekwentnemu odkrywaniu metodą prób i błędów, nowych i przede wszystkim użytecznych przedmiotów oraz umiejętności – rozpalania ognia i uprawy roślin, nauki mowy, konstruowania koła, korzystania z druku, budowy żarówki i lodówki, dynamitu i telewizji czy układu scalonego.

Narracja taka nie zawsze odnajduje jednak potwierdzenia w rzeczywistości. Przede wszystkim dlatego, że znacznie częściej niż racjonalnym umysłem, przy podejmowaniu decyzji kierujemy się uczuciami i odczuciami. Z kolei gdy przyglądnijemy się bliżej samej genezie i rozwojowi mediów masowych zauważymy, że gradualistyczną koncepcję świata zaburzały pojawiające się niespodziewanie wytwory ludzkiego geniuszu – wynalazki usprawniające komunikację.

Historia mediów obfituje w to, co wybitny amerykański popularyzator nauki Stephen J. Gould nazwał „wielkimi zdarzeniami”, mówiąc, że „historia życia, to szereg stabilnych stanów, w rzadkich interwałach przerywanych wielkimi zdarzeniami, które zachodzą bardzo szybko i pomagają ustanowić następny stabilny okres”⁶¹. Rozwój mediów masowych zdominowały zdarzenia, które stanowiły swoiste „skoki” pomiędzy jednym a drugim wymiarem historycznym tak, jakby przenosiły człowieka w zupełnie odmienne rzeczywistości, przestrzenie i czasy. Wystarczy przyglądnąć się wirtualnej rzeczywistości, która przemieściła człowieka w nowe cyber-obszary, zakrzywiając czas i przestrzeń. Podobne zjawisko wieki wcześniej wywołała książka. W równoległej rzeczywistości książkowej fabuły, istnienie smoków, elfów i krasnoludów jest tak samo realne, jak istnienie praw fizyki w świecie rzeczywistym. Podobnie życie fikcyjnych postaci w odmiennych czasach i przestrzeniach, stanowi element realnych przeżyć tak samo, jak chwila w której książka jest czytana.

⁶¹ S.J. Gould, *The Panda's Thumb: More Reflections on Natural History*, New York 1980, [za:] M. Castells, „Społeczeństwo sieci”, tłum. M. Marody i inn., PWN, Warszawa 2013, s.67.

Ogólnie aprobowana perspektywa w badaniach nad historią mediów ma charakter symbiotyczny i transformacyjny. Oznacza to, że analiza rozwoju mediów na przestrzeni dziejów (do II poł. XX wieku) postrzegana jest jako proces całościowej ewolucji technologicznej środków komunikowania, określane też przez kolejne etapy „mediamorfozy” – medialnej metamorfozy. Przez wieki zmiana medialna miała charakter „kumulatywny” – media późniejsze nie wypierały mediów wcześniejszych⁶². Różne rodzaje mediów funkcjonowały obok siebie, znajdując sobie własną niszę i docierając do różnych grup odbiorców (za najlepszy przykład niech posłuży radio, którego śmierć wieszczono już wielokrotnie, a mimo tego trwa przemienivszy się z medium centralnego w towarzyszące)⁶³. „I gdy nowe formy komunikowania powstaną, dawne formy zwykle nie zanikają – nadal ewoluują i adaptują do nowych warunków. Niedoskonałości medium stymulują wynalazców do konstruowania ich ulepszonych wersji – remedium. Instrumentarium ulega wzbogaceniu”⁶⁴.

Kiedy jednak spojrzymy na drugą stronę historycznego medalu, dostrzeżemy rewolucyjne i skokowe zmiany społeczne, zachodzące wraz z zastosowaniem kolejnego, coraz bardziej masowego medium⁶⁵. Pojawienie się nowego nośnika komunikacji wywoływało każdorazowo drżenie, poruszające z posad dotychczasowy świat lub obraz tego świata funkcjonujący w ludzkich umysłach. Zakładając, że pierwszym istotnym komunikatorem był wymyślony przez Fenicjan alfabet fonetyczny wraz z jego prostym zapisem, łatwo sobie uzmysłwić jak szybko zrewolucjonizował ówczesną gospodarkę i kulturę (przynajmniej w przestrzeni życiowej Fenicjan). Przede

⁶² T. Gackowski, *Idea zmian w świecie mediów. Wstęp*, [w:] „Mediamorfozy”, red. T. Gackowski, Instytut Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, s.7.

⁶³ Wraz z rewolucją informatyczną model zmiany kumulatywnej zastąpił model substytucyjny. Nowe media i technologie cyfrowe zastępują media tradycyjne lub dokonują ich konwergencji.

⁶⁴ T. Goban-Klas, *Spółczesność medialne...*, op. cit. s. 32.

⁶⁵ Jak słusznie zauważa Maciej Mrozowski, pojęcie mediów masowych jest na tyle skomplikowane, że nie sposób wyjaśnić go za pomocą jednej, holistycznej definicji. Na określenie stopnia umasowienia mediów składa się bowiem przynajmniej kilka czynników, tj. rodzaj instytucji nadawczych, formy przekazów masowych, zbiorowości odbiorcze, czy wywierany przez medium wpływ. Niemniej jednak na potrzeby niniejszej dysertacji media masowe ujęto możliwie najbardziej szeroko, posługując się przy tym klasyczną charakterystyką cech i funkcji mediów masowych. Media masowe rozumiane będą tutaj jako środki masowego przekazu (książki, czasopisma i periodyki, film, radio, telewizja oraz Internet), które cechuje: masowość odbioru, produkcji i dystrybucji, okresowość i schematyczność przekazu. Z perspektywy pełnionych funkcji, mediami masowymi będą określane takie, które: informują, motywują, kontrolują oraz służą ekspresji emocji (emotywności). Dodatkowo, pojęcie media masowe stosowane będzie zamiennie z „mass mediami”, „środkami masowego przekazu”, „środkami masowej komunikacji” oraz „środkami społecznego oddziaływania”. Więcej na temat mediów masowych i ich złożonej natury w: M. Mrozowski, *Media masowe. Władza, rozrywka i biznes*, Oficyna Wydawnicza ASPRA JR, Warszawa 2001.

wszystkim dlatego, że zmiana zapisu realizowanych od tego momentu transakcji handlowych zwiększyła ich intensywność, a w ślad za tym, zwielokrotniła pokonywany przez handlarzy dystans w obrębie Morza Śródziemnego, czyniąc z niego wewnętrzne jezioro cywilizacji łacińskiej.

Zapis fonetyczny ułatwił kształcenie biegłych w piśmie biurokratów, kopistów i wszelkiej maści skrybów, co wykładniczo przyspieszyło rozwój i kumulację dorobku kulturowego tej części świata. Nie sposób wyobrazić sobie cywilizacji zachodniej w jej dzisiejszym kształcie bez filozofii greckiej. Poglądy hellenickich myślicieli przetrwały dzięki prostemu alfabetowi, ułatwiającemu powielanie dziesiątkami dzieł Platona i Arystotelesa, które w ładowniach statków handlowych i sakwach karawan, docierały na kres znanego w starożytności świata (a pisząc dokładniej do rąk muzułmańskich i żydowskich uczonych)⁶⁶.

Podobnie nie sposób wyobrazić sobie nowożytnego humanizmu, który narodził się w wyniku przemian światopoglądowych i przewartościowań dokonujących się w Europejczykach od początków XVI wieku, gdyby nie prasa drukarska z wymiennymi czcionkami Gutenberga oraz bez pojawienia się pierwszego, prawdziwie masowego medium – książki. Jeśli jednak ktoś niespecjalnie jest gotów docenić doniosłość tego wydarzenia w wymiarze technologicznym (a przecież potrzeba było niemałego geniuszu, aby dostrzec potencjał tkwiący w prasie do tłoczenia wina i uświadomić sobie, że można ją połączyć z rzędami wymiennych czcionek), to trudno zaprzeczyć istotnym konsekwencjom społecznym, wynikającym z druku produkowanego na masową skalę.

O ile pojawienie się alfabetu fonetycznego zwiększyło szeroko rozumianą przepustowość informacyjną, o tyle prasa drukarska ze swoją dynamiką rozprzestrzeniania (Niemcy-1450, Włochy-1465, Szwajcaria i Czechy-1468, Francja-1470, Hiszpania i Polska-1472, Anglia-1476, Chorwacja-1483, itd.)⁶⁷, definitywnie przełamała monopol na wiedzę wąskiej elity intelektualnej – katolickiego duchowieństwa. Wcześniej edukacja miała jednoznacznie katolicki charakter ze względu nie tylko na trudno dostępną wykwalifikowaną kadrę dydaktyczną, ale również przez ograniczone możliwości nabywania książek oraz ich wysoką cenę. Z chwilą

⁶⁶ P. Levinson, op. cit., s.40-49.

⁶⁷ P. Buchwald-Pelcow, *Historia literatury i historii książki. Studia nad książką i literaturą od średniowiecza po wiek XVIII*, UNIVERSITAS, Kraków 2005, s.65.

umasowienia produkcji, podaż książek oferowanych na rynku wzrastała, a ich cena sukcesywnie spadała (nie wspominając o poszerzeniu tematyki proponowanych publikacji). Czytanie i pisanie przestawało być stopniowo wiedzą tajemną, dostępną wyłącznie wybranym jednostkom (choć jeszcze przez dekady sakralizowano czynności czytania i pisanie uważając, że nie każdy powinien je posiadać, gdyż „tekst napisany ręką powołanego pisarza mógł wpływać na moce nadprzyrodzone, zyskać przychyłność Boga i pomoc świętych lub przeciwnie, zwalczać złe siły i odpędzać diabła”)⁶⁸.

Nie chodzi jednak o wyolbrzymianie znaczenia mediów masowych. Dokonując ich prostej gloryfikacji, podobnie jak każdego innego wynalazku, łatwo popaść w prymitywny determinizm technologiczny, uznający zmiany techniki za najważniejszy czynnik przeobrażeń społecznych. Wystarczy odrobina dobrej woli i wyobraźni, aby z wynalezienia koła w IV tysiącleciu p.n.e., uczynić najważniejsze wydarzenie w dziejach, układając przekonującą opowieść o chwale ludzkiego intelektu. Nie trudno byłoby dowieść, że zastosowanie koła w bojowych rydwanach mezopotamskiej armii zapoczątkowało serię zdarzeń zakończonych wymyśleniem idei państwa absolutnego i uformowania go w to, co znamy pod pojęciem imperium – organizacji ludzkiej, z powodzeniem kształtującej historię przez kolejne epoki. Podobnie odkrycie Gutenberga można by zaprezentować jako kluczowe wydarzenie w zaistnieniu protestanckiej reformacji i zniesienia ówczesnie obowiązującego w Europie porządku światopoglądowego, a więc jako ważki krok na drodze do dzisiejszej, zlaicyzowanej cywilizacji zachodniej.

Dzieje ludzkości pozostają jednak znacznie bardziej skomplikowane, a związkowi człowieka z technologią (w tym w komunikacyjnej i medialnej odsłonie) odpowiada bardziej teoria chaosu, uwzględniająca wagę i znaczenie zwykłego przypadku. Zgodnie z tym, co próbował udowodnić Edward Lorenz tworząc model prognozowania pogody, a mianowicie, że minimalna zmiana warunków wejściowych (początkowych), powinna zgodnie ze zdrowym rozsądkiem prowadzić do równie minimalnych zmian wyjściowych (końcowych), okazało się przypuszczeniem błędnym. Wniosek znany też jako „efekt motyla” odsłonił zaskakującą prawdę, w myśl której znikoma nawet zmiana urosnąć może do dowolnie dużych, niemożliwych do

⁶⁸ E. Potkowski, *Książka i pismo w średniowieczu. Studia z dziejów kultury piśmiennej i komunikacji społecznej*, Akademia Humanistyczna imienia Aleksandra Gieysztor, Pułtusk 2006, s.278.

przewidzenia rozmiarów i doprowadzić do zaskakujących, losowych konsekwencji – w zjawiskach fizycznych, reakcjach chemicznych, obwodach elektronicznych... oraz życiu społecznym⁶⁹.

Nikt nie mógł przewidzieć w XV wieku, że pojawienie się drukarni we wczesnonowożytnej Europie, zgra się w czasie z postulatem Lutera o samodzielny czytaniu Biblii; że raczkujący dotychczas renesans zyska w drukowanej książce ważnego i silnego sprzymierzeńca; że rozpoczęte niedługo później przez Krzysztofa Kolumba wyprawy zamorskie, poszerzą (dosłownie i w przenośni) ludzkie horyzonty, walnie przyczyniając się do kresu europocentrycznej wizji świata; że pojawiające się herezje katolickie, papiesko-cesarski spór o inwestyturę oraz stulecie wojen religijnych, zainicjują narodziny kultur narodowych, wspartych woluminami spisywanymi w narodowych językach.

Najmniejszy nawet szept wypowiedany w tłumie przez wiele osób jednocześnie, zamienia się w hałas. Media masowe prócz zwielokrotnienia tego hałasu i nadawania mu coraz to nowszych form – od powielanych tysiącami egzemplarzy gazet, przez fale radiowe, na impulsach elektrycznych skończywszy – towarzyszyły inicjowaniu ważnych przeobrażeń, znajdujących szybko odzwierciedlenie w przestrzeni społecznej. Prasa drukarska pomogła znieść monopol na wiedzę; radio wiedzę tę upowszechniło, telewizja ujednoliciła wzorce kulturowe, a świat wirtualny odkrył przed człowiekiem alternatywę dla przygnębiającej często codzienności. Nie byłoby to jednak możliwe bez wkładu rzeszy pisarzy i drukarzy, programistów i wynalazców, przedsiębiorców i wizjonerów, buntowników i fanatyków – tych wszystkich, którzy usprawniali oraz wykorzystywali media masowe jako środki upowszechniania nowatorskich, a czasami obrazoburczych i rewolucyjnych idei. Czynili z mediów katalizatory nie tyle wywołujące społeczne zmiany, co towarzyszące i wzmacniające te przeobrażenia (potęgując je niczym zjawisko echa odbitego od ściany lasu, czy zbocza górskiego)⁷⁰. „Media zdają się posiadać pewną szczególną moc. Same z siebie nie są czynnikiem sprawczym, ale umożliwiają osiągnięcie celów społecznych, których bez nich nie można zrealizować”⁷¹.

⁶⁹ J. Gleick, *Chaos. Narodziny nowej nauki*, tłum. P. Jaśkowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996, s.18-41.

⁷⁰ A. Briggs, P. Burke, *Spółeczna historia mediów. Od Gutenberga do Internetu*, tłum. J. Jedliński, PWN, Warszawa 2010, s.35.

⁷¹ T. Goban-Klas, *Spółeczeństwo medialne...*, op. cit., s.35.

Neologizm „media masowe” narodził się z potrzeby określenia instytucji i odpowiednich technik tworzenia oraz przekazywania jednakowych treści do szerokich i najczęściej rozproszonych zbiorowości ludzkich. Oprócz wymiaru technicznego mediów masowych (przeźników treści), funkcjonuje ich rozumienie jako instytucji produkujących specjalnego rodzaju przekazy (najpierw książki i czasopisma, później zaś filmy, programy radiowe i telewizyjne oraz treści internetowe)⁷². Gdy upowszechniały się kolejne wynalazki pośredniczące w szybkiej wymianie informacji (np. telegraf czy telefon), dostrzeżono cechy wspólne rodzących się przy ich wsparciu mediów – masowość produkcji i odbioru transmisji kulturowych. Tym samym do wcześniej funkcjonującego, łacińskiego terminu „medium” (środek) dodano określenie „masowe”, opisujące rosnący zasięg oraz wpływ.

„Masowość” oznaczała jednak coś więcej. Określenie pojawiające się w wyniku gwałtownego postępu możliwości komunikacyjnych, wyrażało strach odczuwany przez społeczeństwa, które w konsekwencji rozwijającego się przemysłu medialnego i komunikacyjnego, stały się bardziej widoczne, odarte z przywileju bezpiecznej bezpodmiotowości. Media zainteresowały się losem przeciętnego człowieka, stając się elementem pesymistycznej oceny skutków uprzemysłowienia początków XX wieku⁷³. I tak media rozumiane jako środki techniczne przenoszenia informacji w czasie i przestrzeni, w sensie społecznym zaczęły pośredniczyć, selekcjonować i tworzyć komunikaty medialne pomiędzy ośrodkami nadawczymi, a całymi klasami społecznymi (a z czasem pomiędzy narodami)⁷⁴.

Nie sposób jednak zrozumieć fenomenu mediów masowych jako instytucji i środka komunikowania, bez poznania roli, jaką odegrał w tym procesie kapitalizm. Gdyby nie system gospodarczy oparty na własności prywatnej środków produkcji, najpewniej nie mielibyśmy dzisiaj możliwości korzystania z mediów w formie, jaką znamy. Kapitalizm zapewnił bazę ekonomiczną dla funkcjonowania rynków mediów, zaś w stwierdzeniu „wiedza jest potęgą” kryje się głęboka symbioza kapitalizmu i masowych środków komunikowania.

⁷² Ibidem, s.26.

⁷³ L. Gorman, D. McLean, *Media i społeczeństwo. Wprowadzenie historyczne*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s.3.

⁷⁴ T. Goban-Klas, *Spółeczeństwo medialne...*, op. cit., s.37.

Z chwilą, gdy za sprawą prasy drukarskiej, a później radia, telewizji i internetu, informacja zaczęła coraz szybciej krążyć po świecie, zaś dostęp do wiadomości można było przekuć na realne zyski, media masowe stały się ważnym elementem wyścigu kupców, handlarzy i maklerów za bogactwem. Zasada pozostała ta sama – ten, kto wiedział więcej i szybciej, wygrywał szybciej i więcej.

Pierwszym bestsellerem (rzecz jasna po Biblii) rozpowszechnionym w Europie na masową skalę, była ośmiostronicowa broszura z wyprawy Kolumba do Ameryki (trzy łacińskie wydania w Rzymie, sześć w Paryżu, Bazylei i Antwerpii w niecałe dwa lata po pierwszej publikacji w 1493 roku i kilka przekładów w tym samym czasie na języki narodowe - tokański, niemiecki, hiszpański). Każdemu, komu znana była umiejętność czytania (a byli to w większości władcy, książęta i duchowni, a więc możni tego świata), po zapoznaniu się z rewelacjami Genuńczyka, wiedział dwie rzeczy. Po pierwsze, że dzięki Bożej Opatrzności udało się najprawdopodobniej odkryć prawdziwy raj na ziemi: „Las jest cudowny. Śpiew ptaków sprawia, że nie chce się wyjeżdżać. Stada papug przysyłają niebo. Są drzewa tysiąca rodzajów, każde ze swoimi owocami, a wszystkie pachną tak ładnie, że jest cudownie... [...] Nie mogą istnieć pod słońcem lepsze lądy, bardziej płodne, o bardziej harmonijnym klimacie między zimą i gorącem, bardziej wyposażone w dobre i zdrowe wody [...]”⁷⁵. Po drugie, (co znacznie bardziej rozpałało wyobraźnię), że Nowy Świat obfitował w szlachetne kamienie i złoto. „Wiedział od pewnego starca, na tyle, ile był w stanie zrozumieć, że sto lagun dalej jest dużo bliskich siebie wysp, na których rodzi się złoto w olbrzymich ilościach. Starzec posunął się do stwierdzenia, że pośród innych wysp jedna cała zbudowana jest ze złota”⁷⁶. Słowa Kolumba powielane przez prasę drukarską, a następnie rozpowszechniane po wszystkich niemalże dworach monarszych ówczesnej Europy, wywarły tak duży wpływ na czytelników, że wkrótce rozpoczął się wyścig potęg Starego Kontynentu po bogactwa niezbadanych dotychczas lądów. John Cabot, Vasco da Gama, Ferdynand Magellan, Pedro Cabral czy Jean Cartier – to tylko garstka pierwszych śmiazków, którzy uwierzyli w rewelacje Kolumba i podjęła się wyprawy w nieznaną po „złote wyspy”.

⁷⁵ J. Favier, *Wielkie odkrycia. Od Aleksandra do Magellana*, tłum. T. Radożycki, Volumen & Bellona, Warszawa 1996, s.365.

⁷⁶ Ibidem, s.366.

O ścisłym związku mediów masowych i kapitalizmu, jeszcze dobitniej świadczy mechanizm działania współczesnych giełd papierów wartościowych. Giełda będąc miejscem w którym spotykają się kupujący i sprzedający (najczęściej wirtualnie), gotowi wymieniać się określonymi akcjami po ustaleniu wspólnie akceptowalnej ceny, stanowi kwintesencję idei wolnego handlu oraz efektu wywoływanego przez wiadomości (a nierzadko szum informacyjny). Cena danej akcji zależy od kilku czynników, najczęściej określanych jako fundamentalne, techniczne i sentymentalne. Czynniki fundamentalne (np. wysokość wypłacanych akcjonariuszom dywidend) stanowią zbiór policzalnych matematycznie i możliwych do oszacowania wyników finansowych danej firmy na przestrzeni kolejnych lat. Czynniki techniczne określają ogólną sytuację ekonomiczną; największy wpływ wywierają na nią osiągnięcia konkurencyjnych spółek, dokonywanie pakietowego kupna i sprzedaży akcji (a raczej efektu jaki wywołuje każda wyprzedaż i masowe zakupy u zainteresowanych), zmiany demograficzne czy aktywność inwestorów ze względu na aktualną porę roku (tzw. płynność rynkowa). Ostatni zbiór czynników ma charakter emocjonalny. Obecnie panująca moda ekonomiczna (np. na start-upy, zieloną technologię, czy high-tech) oraz strach i chciwość inwestujących, potrafią mocno zawahać rynkiem giełdowym.

Zachowanie kursu akcji w najbliższej godzinie będzie odzwierciedlać ludzkie emocje (czynniki sentymentalne). Z kolei o tym, gdzie za pięć lat znajdzie się kurs tej samej spółki, zadecydują głównie wyniki finansowe (czynniki fundamentalne). Giełda jest więc złożonym organizmem, żyjącym zgodnie z rytmem kolejnych cykli – długo-, średnio- i krótkoterminowych. Wystarczy jednak niesprawdzona plotka lub informacja podana z mniej lub bardziej wiarygodnego źródła, aby na giełdzie zapanowała nieuzasadniona panika lub euforia, prowadzące do zaburzenia cykli i kryzysu. Tutaj wkraczają media masowe. Przekazanie przez media informacji o problemach finansowych (lub jakichkolwiek innych) spółek notowanych na giełdzie, wywołuje gwałtowne reakcje inwestorów, które zaważyć mogą na przyszłości firm (i to nie tylko krótkoterminowej).

Kiedy 17 marca 2018 roku tygodnik „The Observer” opublikował artykuł o tym, jak brytyjska firma Cambridge Analytica próbowała wpłynąć na wynik wyborów prezydenckich w USA, wykorzystując w tym celu pozyskane od Facebooka dane 50 mln użytkowników, akcje portalu społecznościowego zapikowały do poziomu

nienotowanego od lat⁷⁷. Facebook z ulubieńca inwestorów, w ciągu tygodnia stał się pariasem, którego akcje hurtowo wyprzedawano. Przedsiębiorstwo straciło na wartości blisko 73 mld dolarów, czyli tyle ile było warte, gdy debiutowało na giełdzie w 2012 roku⁷⁸. Skupienie uwagi mediów całego świata na Facebooku, pociągnęło za sobą cały szereg dodatkowych, medialnie nośnych tematów: bezpieczeństwa w sieci, przyszłości firm technologicznych, realnej wartości rynku internetowego. Zamieszanie jakie wówczas wywołały Facebook i Cambridge Analytica, a które media masowe natychmiast podchwyciły, wzniesając globalny szum wokół sprawy, spowodowało spadki wartości pozostałych przedsiębiorstw technologicznych, niemających nic wspólnego z wyciekiem danych użytkowników amerykańskiego potentata internetowego. Najbardziej ucierpiały Alphabet (Google), Amazon, Netflix i Apple, tylko ze względu na swoją wielkość i obecność na giełdzie⁷⁹.

O sukcesie i pomnażaniu bogactwa, wynikającego z dostępu do mediów masowych, świadczy też przykład Warrena Buffetta – amerykańskiego ekonomisty, inwestora giełdowego oraz założyciela i prezesa holdingu Berkshire Hathaway – trzeciej największej spółki publicznej na świecie, której wartość wyceniono na ponad 200 mld dolarów. Zapytany o przyczyny sukcesu, Buffett odpowiedział, że prócz szczęścia, najbardziej liczyła się jego konsekwencja w codziennym czytaniu i analizowaniu informacji z całego świata. „Po powrocie z pracy, zamykam się często w gabinecie, gdzie czytam niekiedy od 22, aż do 4 nad ranem, zapominając o wszystkim co dzieje się dookoła”⁸⁰. Wiadomości po jakie sięga, prócz związanych z rynkami finansowymi i gospodarką, dotyczą polityki, technologii, kultury, kulinariów, a nawet architektury i tańca. Dzięki szerokiemu dostępowi do różnych źródeł informacji medialnych, Warren Buffett potrafi zestawiać niepowiązane ze sobą wiadomości

⁷⁷ *Inżynierowie dusz*, [w:] „Forum”, nr 8/2018, s.22-23.

⁷⁸ *Facebook mocno oberwał na giełdzie. Wyparowały miliardy dolarów*, TVN24 BiS, <https://tvn24bis.pl/ze-swiata,75/wartosc-akcji-facebooka-spadla-o-73-miliardy-dolarow,825377.html> [19.06.2018r.].

⁷⁹ *Akcje Facebooka ostro w dół po aferze z Cambridge Analytica*, Forbes.pl, <https://www.forbes.pl/inwestowanie/cambridge-analytica-wyciek-danych-z-facebook-a-akcje-ostro-w-dol/11hnw7m> [19.06.2018r.].

⁸⁰ P.W. Kunhardt, Ch. Chuang, *Becoming Warren Buffett*, HBO Documentary Films, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=PB5krSvFAPY> [19.06.2018r.].

w większe całości i na tej podstawie, dokonywać trafnych inwestycji ekonomicznych. Koegzystencja kapitalizmu i mediów w najczystszej postaci⁸¹.

Dzięki zrozumieniu istoty związku łączącego kapitalizm z mediami masowymi, oczywista staje się też zależność pomiędzy rozwojem ekonomicznym, a postępem technologicznym. Gospodarka kapitalistyczna zależna jest od dostępu do technologii, usprawniających jej działanie oraz optymalizację zysku (z tego względu strach przed szeroką robotyzacją przemysłu, nie jest wcale nieuzasadniony). Z kolei długotrwały rozwój technologiczny, możliwy jest wyłącznie dzięki dostarczaniu przez kapitalizm środkom finansowym i materiałowym, niezbędnym do kolejnego technologicznego skoku. Najczęściej rozwój techniczny mediów masowych, usprawniający obieg informacji i przybliżający do siebie odległe rejony świata, poprzedzał też przemiany zachodzące w innych sferach ludzkiej aktywności.

Historię określa się najczęściej za pomocą er geochronologicznych (ostatnia, szósta era kenozoiczna rozpoczęła się 66 mln lat temu wraz z pojawieniem się ssaków i trwa nieprzerwanie do dziś) oraz epok historycznych (czasy współczesne lub epokę historii najnowszej zapoczątkowała Rewolucja Francuska w 1789 roku oraz Kongres Wiedeński z 1815 roku). Dzielenie dziejów na rozdziały będące swoistymi zagęszczeniami czasu, pozostają „produktami” współczesności, powstałymi w oparciu o refleksję historyczną⁸². Choć przydatne klasyfikacyjnie, pozostają jednak systematyzacjami sztucznymi. Warto o tym pamiętać, szczególnie gdy posługujemy się kategoriowymi rozgraniczeniami w historycznych badaniach zjawisk społecznych. Niemniej jednak ujęcie takie pozwala wyeksponować charakterystyczne procesy i zdarzenia, zachodzące (najczęściej płynnie) w poszczególnych okresach istnienia ziemi oraz ludzkości. W podobny sposób przedstawić można rozwój mediów masowych, wyznaczany kolejnymi „wielkimi rewolucjami komunikacyjnymi” (wielkimi zdarzeniami).

⁸¹ Interesującym przykładem wpływu informacji dziennikarskiej na zachowania giełdowe było też zdarzenie z 2013 roku. 23 kwietnia syryjscy hakerzy złamali zabezpieczenia i włamali się na oficjalne konto agencji informacyjnej Associated Press na Twitterze. Krótco po godzinie 13 napisali informację, że dokonano ataku terrorystycznego na Biały Dom i prezydent Obama został ranny. Konsekwencją tweeta o długości 280 znaków była panika na amerykańskiej giełdzie. Indeks Dow Jones w ciągu 60 sekund spadł o 150 punktów odpowiadającym stracie 136 mld dolarów! I chociaż w kilka minut później agencja informacyjna sprostowała nieprawdziwą wiadomość, a indeks wrócił niemalże na pozycję sprzed fałszywej informacji, to kilka milionów dolarów utracono bezpowrotnie.

⁸² Pojęcie „hellenizm” wymyślił niemiecki historyk Johann Droysen, „renesans” Jules Michelet i Jacob Burckhardt, a „późne średniowiecze” Johan Huizinga.

Era znaków i sygnałów rozpoczęła się mniej więcej z chwilą pojawienia pierwszych człekokształtnych, czyli ok. 30 mln lat temu (w połowie kenozoiku wyewoluował rodzaj *Proconsul* – protoplasta homonidów) i dzieli się na dwa etapy: „foniczny” i „mowy”. Początkowa komunikacja zachodząca pomiędzy praludźmi miała charakter instynktowny lub odzwierciedlała genetyczne reakcje na sygnały (dźwięki, zapachy czy obrazy). W toku ewolucyjnych przemian, miejsce instynktu zajmowały coraz bardziej świadome, ustandaryzowane reakcje komunikacyjne – rozpoznawalne przez grupę gesty, proste i najprawdopodobniej pojedyncze dźwięki, nie będące jeszcze mową. Etap foniczny ery zakończyło powstanie języka, wynalazku *Homo sapiens fossiilis*, zwanego też człowiekiem z Cro Magnon. Biorąc pod uwagę, że człowiek epoki kamienia łupanego (późnego paleolitu) pojawił się dopiero między 43 tys. lat p.n.e., a 10 tys. lat p.n.e., wyłonienie się mowy artykułowanej wśród człekokształtnych było pierwszym, trwającym miliony lat procesem i trudnym do przecenienia wynalazkiem ludzkości. Kultura ery znaków charakteryzowała się czystą oralnością, przez co była nad wyraz ulotna i nietrwała. Z tego względu każda jej pozostałość (jak chociażby słynne malowidła w jaskini Lascaux) należy uznać za zbieg okoliczności o wyjątkowym znaczeniu⁸³.

Era pisma zakończyła prehistorię i zapoczątkowała okres historyczny dziejów człowieka. Wiedzę na temat czasów przed-historycznych, czerpiemy głównie z domysłów oraz mrówczej pracy paleologów (głównie archeologów pradziejowych oraz paleoantropologów), odkrywających pozostałości prahistoryczne. Czasy historyczne obfitują natomiast w różnego rodzaju artefakty, potwierdzające lub uprawdopodobniające naukowe spekulacje, przekładające się na kształt świata jaki znamy (na zasadzie gromadzenia dorobku kulturowego). Pismo było wyjątkowe nie tylko dlatego, że nieliczni w danej kulturze potrafili pisać i czytać, ale również ze względu na to, iż wykształcenie się pisma nie stanowiło konieczności rozwoju danego społeczeństwa. Innymi słowy, nie wszystkie kultury rozwinęły się na tyle, aby

⁸³ Pozostawione przez pradawnych artystów wizerunki zwierząt (głównie jeleni, byków i koni), mówią nam sporo nie tylko o potrzebach duchowych ówczynie żyjących, ale również o postrzeganiu miejsca człowieka w świecie. Zwierzęta przedstawiano z zaskakującą precyzją i bogatą (jak na tamte czasy i możliwości) kolorystyką (czerni, żółci, purpury i czerwieni). W tzw. Sali Byków jaskini Lascaux twórca zastosował elementy perspektywy skróconej w wizerunku biegnącego byka – widzimy profil rogacza, którego poroże przedstawiono od przodu. Człowiek występował na malowidłach rzadko i był prymitywnie odmalowywany. Biorąc pod uwagę umiejętności artystów, trudno sobie wyobrazić aby ten prymitywizm był dziełem przypadku. Wydaje się, że odzwierciedlał pozycję zajmowaną przez ówczesnego człowieka w przyrodzie oraz symbolizował jego szacunek do innych istot żywych.

pismo stworzyć. A jeśli nawet osiągnęły odpowiedni stopień rozkwitu, to dorobek taki z czasem tracono, zastępowano innym rodzajem zapisu lub zwyczajnie traciło na żywotności (taki los spotkał np. pismo kreteńskie, cywilizacji doliny Indusu i starożytną łacinę).

Epoka pisma była efektem pierwszej, istotnej przemiany rewolucyjnej ludzkości – rewolucji neolitycznej. Nie chodzi przy tym o szybkość zachodzących przeobrażeń, lecz ich konsekwencje. Proces przechodzenia od zbieractwa-łowiectwa i koczowniczego stylu życia do bardziej osiadłych form organizacji oraz systematycznej produkcji żywności (dzięki rolnictwu i hodowli udomowionych zwierząt), pozwoliło pozyskać nadwyżki deficytowego dotychczas pożywienia, które zdeterminowały przemiany społeczne. Związki rodowe zastąpiły klasowe, co wymusiło konieczność sporządzania pierwszych spisów administracyjnych i inwentaryzacyjnych. Od ery pisma oralność zaczęła tracić na znaczeniu do tego stopnia, iż stała się wtórna w stosunku do pisma. Kultura zyskała trwały „nośnik”, dzięki któremu jej głos zaczął być słyszalny dla kolejnych pokoleń. Epos o Gilgameszu, Stary Testament, Upaniszady, Itihasy, czy Awesta, to tylko kilka przykładów tekstów starożytnych, spisanych w początkach ery pisma, a które znacząco wpłynęły na ludzkość⁸⁴.

Jednym z ważniejszych wydarzeń epoki pisma było wynalezienie alfabetu, czyli fonetycznego systemu pisma, w którym każdy znak (litera) odpowiadał jednemu dźwiękowi – głosce. W przeciwieństwie do istniejących wcześniej czy równoległe, odmiennych form zapisu języka (np. egipskie hieroglify, kreteńskie piktogramy, czy chińskie ideografy), prosty zapis alfabetyczny znacznie ułatwił utrwalanie i przyswajanie treści, przez co „[...] owo najwyższe osiągnięcie w dziejach ludzkich, umożliwiło istnienie najwyższej formy cywilizacji”^{85, 86}.

⁸⁴ W 2018 roku świat obiegła informacja o odkryciu najstarszego, możliwego do odczytania tekstu. Co prawda nie ma szans wpłynięcia na ludzkość tak, jak Stary Testament czy Upaniszady, ale daje pewność, że już w XV-XVI w. p.n.e. istniały złożone struktury organizacji społecznej. Gliniana tabliczka odkopana na Peloponezie w wiosce Iklena jest najprawdopodobniej fragmentem „rachunku” wystawionego przez buchaltera za wykonaną pracę. Więcej na ten temat: K. Kowalski, *W Grecji znaleziono najstarszy europejski tekst dający się odczytać. Gliniana tabliczka powstała około 3400 lat temu*, Rzeczpospolita.pl, <http://www.rp.pl/arttykul/638749-Odnaleziono-najstarszy-tekst-mozliwy-do-odczytania.html> [21.06.2018r.].

⁸⁵ D. Diringer, *Alfabet czyli klucz do dziejów ludzkości*, tłum. W. Hensla, PIW, Warszawa 1972, s.215-216.

⁸⁶ Warto na marginesie zaznaczyć, że wymarłe formy pisma wpływały na pojawiające się w ich miejsce, nowe sposoby zapisu. Dla przykładu, chociaż sumeryjskim językiem mówionym przestano się posługiwać w XVIII w. p.n.e., to ludzie w dalszym ciągu uczyli się go pisać (pismo klinowe), dzięki czemu egzystował równoległe z innymi językami aż do I w. n.e., co czyni go jednym z najdłużej stosowanych systemów

Era druku zapoczątkowała jednocześnie pierwszy etap komunikowania masowego i na tle dwóch wcześniejszych epok, jej pojawienie się oraz czas trwania, wydają się stosunkowo krótkie. W okres druku mieszkańcy cywilizacji łacińskiej wkroczyli nieco ponad pięćset lat temu. Wynalezienie ruchomej czcionki odmieniło oblicze Europy bezpowrotnie, trwale przeobrażając kulturę, religię, naukę, politykę oraz indywidualne życie jej mieszkańców⁸⁷.

W okres ten, różne kręgi cywilizacyjne (ale też kulturowe) wchodziły w odmiennym czasie i ze zróżnicowaną dynamiką. W carskiej Rosji druk wprowadzono dopiero początkiem XVII wieku, zaś mieszkańcy Imperium Ottomańskiego na szeroką skalę zapoznali się z czcionkami drukarskimi dopiero w 1726 roku. Z drugiej strony Korea oraz Chiny epokę druku rozpoczęły już na przełomie VII i VIII wieku.

Rozwój mediów masowych, czyli ich historyczne i światowe dzieje począwszy od wynalezienia prasy drukarskiej, zwykle się prezentować z perspektywy części państw europejskich (głównie Wielkiej Brytanii, Francji, Włoch i Niemiec) oraz USA. Podejście takie wyjaśnia najczęściej argument głoszący, że to tutaj dokonywano najważniejszych odkryć oraz przeobrażeń technologii medialnych (mniej więcej od II rewolucji przemysłowej i chwili wykorzystania elektryczności oraz wynalezienia telegrafu).

Nie zmienia to jednak faktu, że okres druku zainicjowało wynalezienie techniki stemplowego drukowania w Azji Wschodniej. Technologia taka polegała na odciskaniu w pergaminie lub papierze wcześniej przygotowanych drzeworytów. Korea weszła w ten okres najszybciej – w buddyjskim klasztorze Pulguksa w Kyongju, odnaleziono najstarszy zachowany tekst z odcisniętymi na nim buddyjskimi zaklęciami

pisma w historii. Sumerijskie pismo łączyło dwa rodzaje znaków. Pierwszy przedstawiał ludzi, zwierzęta i towary. Drugi symbolizował liczby. Po szóstkowo-dziesiątkowym systemie liczbowym Sumerów, odziedziczyliśmy kilka ważnych konwencji, np. podział dnia na 24 godziny oraz koła na 360 stopni.

⁸⁷ Chociaż trudno przecenić znaczenie wynalazku Gutenberga w przemianach zachodzących w Europie, to gwoźli sprawiedliwości należy dodać, że zarówno „maszyna drukarska”, jak i papier oraz bloczki z czcionkami wykorzystywane do druku blokowego, znane były już setki lat wcześniej. Surowy zakaz wywożenia technologii poza granice państw azjatyckich, chronił dorobek tamtejszych społeczeństw przed ujawnianiem obcym. Sytuacja uległa zmianie w 751 r. w następstwie bitwy nad rzeką Tałas (pod Abu Muslim), gdzie starły się armia arabska i chińska. Mimo, że bitwa nie zyskała większego rozgłosu, to najprawdopodobniej w jej wyniku do arabskiej niewoli dostali się chińscy jeńcy, znający technologię drukarską. Rok po batalii w Samarkandzie powstał pierwszy ośrodek przemysłu papierniczego w kręgu cywilizacji islamskiej. Przez Półwysep Iberyjski (Kalifat Kordoby) papier i druk dotarły do Europy. Więcej na ten temat: T. Goban-Klas, *Zarys historii i rozwoju mediów. Od malowideł naskalnych do multimediów*, Wydawnictwo Naukowe AP, Kraków 2001, s.18-20.

pochodzącymi z początku VIII wieku. Nieco później w Japonii „drukowano” już sutry w zaskakująco wysokich nakładach, sięgających nawet miliona egzemplarzy. Pierwsza drukowana książka (a w zasadzie zadrukowany i bogato iluminowany zwój) wykonano w Chinach w 868 roku i była nim „Diamentowa Sutra”, a więc również tekst religijny⁸⁸.

Chińskich drukarni nie opuszczały teksty wyłącznie sakralne, lecz o tematyce znacznie szerszej: traktaty naukowe, biografie wybitnych postaci czy zbiory poezji. Pod względem bogactwa problematyki, Azja wyprzedzała i przez długie stulecia przewyższała Europę⁸⁹. Cztery wieki przed Gutenbergiem, chiński kowal Pi-Sheng po raz pierwszy wykorzystał technikę drukowania przy użyciu ruchomych czcionek (udoskonaloną z czasem przez jego rodaka Wang Zhena). Dlaczego zatem wynalezienie druku przypisano Gutenbergowi, a o dokonaniach Chińczyków wspomina się w najlepszym przypadku incydentalnie?

Pomijając kwestię naukowego eurocentryzmu, uprawianego przynajmniej od połowy XIX wieku wraz z rozwojem europejskiego kolonializmu, odpowiedź kryje się w strukturze języków i ich zapisie. Największy wkład Fenicjan w historię polegał na pozostawieniu potomnym 22 znaków, dających początek wszystkim europejskim alfabetom (również arabskiemu oraz dewanagari – alfabetyczno-sylabicznemu zapisowi stosowanemu np. w sanskrycie, hindi, marathi i nepali) oraz możliwości ich prostego zastosowania w formie pisma. Chiński wynalazek ruchomej czcionki nie miał większych szans upowszechnienia, gdyż przy 30 tys. pojedynczych znakach pisarskich, skład drukarski był zbyt skomplikowany, pracochłonny i łatwy do pomylenia. „Próbie wydania pewnej chińskiej książki z użyciem ruchomych znaków (czcionek) podjęto podobno w XIV wieku, ale dla jej wydrukowania trzeba było przygotować ponad 400 tys. znaków”⁹⁰. Możliwości zastosowania technologii typograficznej do pisma ideograficznego pozostawały zatem przez długie stulecia wyraźnie ograniczone.

⁸⁸ Z. Bajka, *Historia mediów*, ABCmedia, Kraków 2008, s.30.

⁸⁹ O rozwoju typografii chińskiej oraz szerzej, o wysokim poziomie chińskiej cywilizacji, niech świadczy fakt, że już w 1247 roku za panowania Zachodniej Dynastii Song, drukowano oraz rozpowszechniano po kraju pięciotomowy traktat *Zgromadzone i Skorygowane Przypadki Niesprawiedliwości* (Hsi Yuan Lu Hsiang), autorstwa Song Ci. Pierwsza w historii książka o medycynie sądowej była lekturą obowiązkową dla chińskich sędziów i miała im pomagać w poprawnej sekcji zwłok oraz wydawaniu bardziej sprawiedliwych wyroków. Więcej na ten temat: A. Garrido, *Człowiek, który czytał umarłych*, tłum. G. Ostrowski, J. Ostrowska, Albatros, Opole 2014, s.536-544.

⁹⁰ Ibidem, s.32.

Do XX wieku książki oraz prasa drukowana stanowiły jedyne środki masowego komunikowania. Pierwsza czytelnicza publiczność świata druku, aż do około 1700 roku obcowała w większości z odtwarzanymi księgami starożytności i średniowiecza (z przewagą drugich). W tym czasie zaledwie połowa z wydrukowanych dzieł była efektem procesu twórczego, a więc nowatorskich i do pewnego stopnia oryginalnych myśli⁹¹. Rozwój druku doprowadził jednak stopniowo do zmiany trendu – powstawały książki o tematyce bardziej świeckiej, przystępne szerszemu odbiorcy poradniki praktyczne oraz traktaty polityczne i pamflety⁹².

Era druku ewoluowała w dwóch kierunkach: unowocześniania technologii stosowanej do przygotowywania nowych nośników (od książki do gazety) oraz wykształcania nowych gałęzi ekonomicznych (od drukarstwa do wydawnictwa). Podobna ewolucja dotyczyła autorów. Miejsce anonimowych twórców zajęli wpiery pojedynczy zawodowi pisarze, czerpiący regularne zyski z pisania i publikowania, a z czasem całe zespoły wykwalifikowanych pisarzy (dziennikarzy w newsroomach czy sekcjach tematycznych). Wszystkie zachodzące przekształcenia zmierzały w kierunku zmiany postrzegania samej książki – ze skarbnicy wiedzy czytanej z nabożną czcią przy współtowarzyszach, stawała się coraz bardziej pożądanym towarem intymnego kontaktu. Do 1500 roku łączna liczba opublikowanych książek wyniosła nieco ponad 15 tys. tytułów. W XVI wieku samą tylko Biblię w przekładzie Lutra wydrukowano w milionowym nakładzie⁹³.

Kolejnym potwierdzeniem związku ekonomii z mediami masowymi jest prasa. Prekursorem cyklicznie wydawanych periodyków były biuletyny handlowe i wydaje się, że u swego zarania więcej miały wspólnego z krążącymi po Europie listami, w których relacjonowano istotne dla handlu międzynarodowego wydarzenia, aniżeli z książkami. Gdyby definicję prasy przyjmować dosłownie, czyli jako „ogół druków o charakterze informacyjnym, regularnej częstotliwości ukazywania się i publicznej

⁹¹ M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, s.233.

⁹² Zaledwie 20 lat po opublikowaniu pierwszej książki, w Rzymie pojawiła się drukiem książka kucharska. Traktat *De honesta voluptate et valetudine* Bartomelea Sacchi (Platina), zawierał przepisy autorstwa Martina da Como – pierwszego w historii celebryty kulinarnego, nadwornego kucharza weneckiego kardynała Ludovica Trevisana. Nazywany „księciem gotowania” da Como uchodzi za prekursora kuchni renesansowej, kończącej z nudną, średniowieczną sztuką kulinarną. Od tego momentu potrawy zaczęły być również strawą dla duszy.

⁹³ D. McQuail, op. cit., s.46.

dystrybucji”⁹⁴, to jedną z pierwszych gazet w historii byłby oficjalny informator chińskiego dworu cesarskiego *dibao* (tłumaczony jako „pałacowe raporty” lub „imperialny biuletyn”), ukazujący się od ok. 200 r. p.n.e.⁹⁵. Bezpośrednimi następcami *dibao* były *Kayiuan Za Bao* oraz *Jing Bao* (Gazeta Pekińska). *Jing Bao* - gazeta wydawana nieprzerwanie od XVI wieku, aż do upadku ostatniej dynastii cesarskiej Chin Qing (mandzurskiej) w 1912 roku, chociaż imponuje ciągłością ukazywania się, nie spełniała funkcji przynależnej prasie w świecie zachodnim – rzeczywistego bądź potencjalnego narzędzia walki z władzą.

Przynajmniej początkowo na podobieństwo chińskie, gazety europejskie pojawiały się jako tuby propagandowe rządzących. Niemniej jednak bardzo szybko uwolniły się spod kontroli władzy, stając się sukcesywnie coraz bardziej autonomicznymi platformami swobodnej wypowiedzi obywatelskiej (aż do potwierdzenia swej niezależności końcem XIX wieku, gdy wyłoniła się koncepcja prasy jako „czwartej władzy” – instytucji nadzorującej poczynania rządzących)⁹⁶.

Do pewnego stopnia wynalazek gazety był ważniejszą innowacją ery druku, aniżeli sama książka. Prasa z definicji miała być bliższa czytelnikowi, zarówno pod względem treści, jak i dostępności oraz użyteczności (łatwa w dysponowaniu i przydatna nie tylko do czytania ale w wielu innych, również dyskretnych czynnościach). „Nowatorski charakter gazety nie wynikał z technologii czy sposobu rozpowszechniania, lecz z jej funkcji dla konkretnej klasy w zmieniającym się i coraz bardziej liberalnym klimacie społeczno-politycznym”⁹⁷.

Rozwój prasy od jej początków do czasów współczesnych, pozostaje opowieścią o zmaganiach pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami dostępu do pełnej, niezależnej oraz sprawdzonej informacji. Znaczenie jakie zyskała w świecie demokratycznym, odzwierciedlają próby jej kontrolowania – od brutalnych gróźb kierowanych pod adresem wydawców, redaktorów i dziennikarzy, po bardziej wyrafinowane formy nadzoru ekonomicznego (nakładania kar finansowych, przejmowania pakietów kontrolnych akcji, odcinania od źródeł finansowania).

⁹⁴ <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/prasa;3961726.html> [27.06.2018r.].

⁹⁵ I. Fang, *A History of Mass Communication: Six Information Revolutions*, Focal Press, New York 1997, s.30.

⁹⁶ L. Gorman, D. McLean, op. cit., s.18.

⁹⁷ D. McQuail, op. cit., s.47.

Przez kolejne stulecia prasa ulegała stopniowym przeobrażeniom, zwieńczonym radykalnym przyspieszeniem transformacji na przełomie XIX i XX wieku, wraz z mechanizacją procesu wydawniczego i zwiększenia dostępu do szybko pozyskiwanej informacji. Rynek stawał się coraz bardziej pofragmentowany. Nowym typom (dzienniki, tygodniki, miesięczniki, itd.), odpowiadały zmieniające się formaty periodyków. Najbardziej rozpowszechniony i obowiązujący niemal w pierwotnym kształcie do dzisiaj podział prasy, mieści się w dwóch opozycyjnych kategoriach: *prasy prestiżowej* (elitarnej) oraz *popularnej* (masowej).

Wyłonienie się prasy elitarnej było następstwem całej sekwencji wydarzeń, które zachodziły mniej więcej od 1850 roku (tryumf liberalizmu, ograniczana cenzura państwowa, zwiększanie świadomości narodowej). Niezależne od nacisków instytucji państwa, tytuły prestiżowe uważano za instytucje społeczne, kreujące opinię publiczną oraz podejmujące najważniejsze tematy dla interesu narodowego. Współcześnie w każdym niemalże kraju (z wyjątkiem systemów jawnie autorytarnych), istnieją gazety starające się podtrzymywać etos „misyjności”, zachowując możliwie daleko posuniętą obiektywizm i wysoki poziom dziennikarstwa.

Prasa masowa istniejąca od ponad stu lat, skierowana była pierwotnie do rzeszy robotników miejskich i sprofilowana w taki sposób, aby każdy zrozumiał zamieszczane w niej treści. Wymyślony jako projekt całkowicie komercyjny, niski cenowo, utrzymywany z wpływów reklamowych i skupiony na sensacyjnych treściach (skandalach, przestępstwach, katastrofach), rozpowszechnił się pod nazwą tabloidu (bulwarówki). O sukcesie *penny press* (taniej prasy) niech świadczy przykład pierwszego znanego tabloidu, wydawanego od 1833 roku w Nowym Jorku. „The New York Sun” w ciągu czterech pierwszych miesięcy istnienia, sprzedawał się w nakładzie 5 tys. egzemplarzy, po roku wzrósł do 10 tys., w dwa lata po ukazaniu się pierwszego numeru nakład liczył już 20 tys., zaś niespełna 30 lat później sprzedawano zawrotną (jak na tamte czasy) ilość 77 tys. egzemplarzy⁹⁸.

Epoka druku przyczyniła się do narodzin nacjonalizmu (o którym szerzej będzie mowa w kolejnych rozdziałach), industrializacji, rynków masowych oraz powszechnej edukacji. Stworzyła bowiem wrażenie powtarzalnej precyzji, otwierając nowe możliwości wykorzystywania społecznej energii. „Wyrrywając jednostkę z tradycyjnej

⁹⁸ Z. Bajka, op. cit., s.130.

grupy, a jednocześnie dostarczając wzorzec łączenia jej z innymi jednostkami w potężnej aglomeracji władzy, druk wyzwolił w czasach renesansu wielką energię psychiczną i społeczną”⁹⁹.

Najważniejszym być może darem uzyskanym dzięki drukowi, była nowa filozofia bycia i działania. Nie ku boskiej chwale, w ekstatycznym uniesieniu łączącym myśli i emocje w jedno, lecz dla ludzkiej wygody, oddzielając ideę od impresji. „A jednak to właśnie ta zdolność oddzielenia myśli od uczuć, działania bez reagowania, przyczyniła się do uwolnienia się człowieka piśmiennego z plemiennego świata ścisłych więzów rodzinnych w życiu prywatnym i społecznym”¹⁰⁰. Pytanie tylko, czy dar ten przyniósł faktyczne wyzwolenie, czy jedynie odgradził człowieka od naturalnego dla niego środowiska życia?

Era telekomunikacji otworzyła przed użytkownikami mediów zupełnie nowe możliwości. Rozpoczętą w połowie XIX wieku epokę, zwiastowała seria wydarzeń, zainicjowanych przez jedno odkrycie. Brytyjski premier Robert Salisbury – entuzjastyczny orędownik rozwoju naukowego – opisał je w 1889 roku jako „dziwne i fascynujące odkrycie, mające bezpośredni wpływ na moralną i intelektualną naturę działań ludzkich. Wynalazek ten zjednoczy wszystkich ludzi na wielkiej równinie, skąd można dostrzec wszystko, co zostało zrobione, i usłyszeć wszystko, co powiedziano, a także wydać sąd na temat każdego posunięcia politycznego, w każdym momencie trwania danego wydarzenia”¹⁰¹. Telegraf, gdyż o nim mowa, zrewolucjonizował szybkość obiegu informacji. Kluczowy dla mediów masowych dostęp do najświeższych wiadomości, zyskał nowego sprzymierzeńca. Dzięki impulsowi elektrycznemu (telegraf przewodowy) oraz fali radiowej (radiotelegraf), wysyłany z nadajnika sygnał przybliżył do siebie dwa krańce świata na odległość niewiele większą, niż ta, dzieląca usta i uszy konwersujących ze sobą osób.

Gdy 15 kwietnia 1865 roku w Waszyngtonie zmarł Abraham Lincoln, wieść o dokonanej na jego życie zamachu, dotarła do czytelników londyńskiego *Times'a* trzynaście dni później (co uważano ówczesnie za rekordowo krótki czas). Gdyby prezydent przeżył rok dłużej i doczekał położenia kabla transatlantyckiego na dnie oceanu, wiadomość o jego tragicznej śmierci zawędrowałaby do Londynu jedynie

⁹⁹ M. McLuhan, op. cit., s.235.

¹⁰⁰ Tamże, s.236.

¹⁰¹ A. Briggs, P. Burke, op. cit., s.183.

w sześć minut¹⁰². W czasie gdy informacja przesyłana telegrafem pokonywała tysiące kilometrów w kilka chwil, człowiek przy użyciu własnych mięśni przebywał średnio 5 kilometrów w godzinę (kłusujący koń z jeźdźcem na grzbiecie osiągał w tym czasie dystans 50 km, zaś najnowocześniejsze statki końca XIX wieku pokonywały maksymalnie 44 km) – technologia informacyjna po raz pierwszy przewyższyła możliwości fizyczne człowieka, jednocześnie „rozciągając” jego zmysły.

Dzięki szybkiemu połączeniu telegraficznemu (oraz późniejszemu telefonowi i radiostacji), możliwe stało się ekspresowe przekazywanie, i co ważniejsze, wykorzystywanie informacji o znaczeniu publicznym, prywatnym, lokalnym, krajowym, a nawet globalnym. W ten sposób doskwierająca dotychczas ludzkości „tyrania oddalenia”, odchodziła stopniowo w zapomnienie, przekształcając się w problem przeciwny – zbyt bliskiego sąsiedztwa.

Jeszcze w XIX wieku pojawiły się kolejne, istotne dla komunikowania masowego wynalazki: fotografia, telefon, gramofon i film. Szczególnie dwie ostatnie nowinki techniczne upowszechniły się dzięki innemu odkryciu – wolnego czasu. Wolny czas, czyli „uwolniony” od pracy zawodowej i innych zajęć koniecznych (sen, jedzenie, prace domowe, itd.), pozostawał przez wieki zwalczany jako zaprzeczenie chrześcijańskiego (a szczególnie protestanckiego) etosu pracy. Zgodnie ze starożytną maksymą, że *Nic nie robiąc, ludzie uczą się czynić źle* (Nihil agendo homines male agere discunt), wolny czas utożsamiano z lenistwem, żądzą oraz egoizmem. Kto wymagał od pracodawcy czasu wolnego, ten zaświadczał o własnym zepsuciu. Jeszcze nieco ponad sto lat temu robotnik pracował średnio 3500 godzin rocznie (12 godzin dziennie), bez przysługujących mu dzisiaj urlopów i wolnych weekendów (w wysoko rozwiniętych społeczeństwach pracuje się obecnie około 1600-1800 godzin rocznie, czyli od 45 do 51 proc. czasu mniej)¹⁰³. Przesunięcie w kierunku pozytywnego rozumienia wolności od obowiązków i zmniejszenia ilości przepracowywanych godzin, nastąpiło na przełomie XIX i XX wieku, w trakcie walki o prawa robotnicze (ważny udział w skróceniu dnia pracy miała też masowa, taśmowa produkcja przemysłowa

¹⁰² Oto co łączy „Gangnam Style” i rewolucję technologiczną, Business Insider Polska, <https://businessinsider.com.pl/technologie/nowe-technologie/rewolucja-technologiczna-tempo-przesylania-informacji/807vwts>, [28.06.2018 r.].

¹⁰³ J. Milian, *Socjologia czasu wolnego: wiedza o czynnościach swobodnie wybieranych*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2010, s.126-127.

zapoczątkowana przez Henry'ego Forda i Federica W. Taylor'a)¹⁰⁴. W związku z pojawieniem się wolnego czasu, poszukiwano godnych szacunku sposobów jego spędzania oraz aktywności dostępnych cenowo dla szerokich mas konsumentów. Oglądanie filmów oraz słuchanie muzyki spełniało oba warunki, tym bardziej, że wzmocniło je przekonanie o elitarnym charakterze obu czynności (dotychczas jedynie warstwy uprzywilejowane stać było na udział w spektaklach teatralnych oraz odwiedzinach filharmonii).

Film oraz radio (a po II wojnie światowej, telewizję) połączyła wspólna cecha – wszystkie nadawały się wprost idealnie do wykorzystania w politycznej propagandzie¹⁰⁵. Nie oznacza to wcale, że wcześniejszych mediów, chociażby prasy, nie próbowano spożytkować w taki sam sposób. Jednym z pierwszych wcieleń gazety, była jej partyjno-polityczna wersja. Chociaż wyjątkowość prasy, polegająca na tworzeniu więzi pomiędzy czytelnikami oraz formowaniu „odpowiedniej” wizji świata (dzięki selektywnie dobieranym informacjom) była użyteczna, to nie posiadała mocy oddziaływania ruchomego obrazu oraz szybko przyswajanego słowa mówionego. Brak jej było złudzenia aktualnie doświadczanej rzeczywistości i emocjonalności.

Początkowo zarówno radio, jak i telewizja z trudem poszukiwały pola swego zastosowania. Nie były wynalazkami, których odkrycie stanowiło automatyczną odpowiedź na potrzeby rynków i popytu na nowy rodzaj usług. Ich wyjątkowość polegała jednak na tym, że żadne wcześniej istniejące medium, nie transmitowało tak abstrakcyjnych i podatnych manipulacji treści. Oba zapożyczając się u innych mediów: muzyki, literatury czy filmu, tworzyły nowy rodzaj atrakcyjnego komunikatu. Stwarzały wrażenie gwałtownego, bezpośredniego i bardziej aniżeli książka, osobistego kontaktu odbiorcy ze środkiem przekazu. Obraz telewizyjny i dźwięk radiowy zaczęły

¹⁰⁴ J. Sieg, *Problemy cywilizacji wolnego czasu*, [w:] „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, nr 3/1970, s.93.

¹⁰⁵ Najbardziej wyrazistymi tego przykładami były Związek Radziecki i Trzecia Rzesza, których władze niespecjalnie ukrywały znaczenie jakie miała działalność propagandowa dla funkcjonowania reżimów. Gdy Hitler doszedł do władzy w 1933 roku utworzył Ministerstwo Propagandy i Oświecenia Publicznego. Na czele instytucji stanął jeden z najbliższych współpracowników i doradców Fuhrera - Joseph Gebbels. W szczytowym momencie ministerstwo zatrudniało ponad 2000 pracowników. Gdy poproszono Lenina, aby zdefiniował komunizm w jednym zdaniu, ten odpowiedział: „Komunizm – to władza radziecka plus elektryfikacja całego kraju”. System nie mógł funkcjonować bez elektryczności, kolei i ...radia. Ustrój ten wymagał skupienia informacji, zasobów i propagandy w jednym centrum. Bez medium masowego przekaz komunistów byłby znacznie mniej słyszalny. Jeśli natomiast ktoś myśli, że w krajach demokratycznych propaganda jest zjawiskiem rzadziej występującym, to jest w dużym błędzie. Reżimy demokratyczne, przyznające się niechętnie do stosowania masowej propagandy i manipulacji, eufemistycznie określają takie działania jako „informowanie” lub „edukowanie”, ewentualnie „wojnę informacyjną”.

rezonować w głowach użytkowników, dla których stały się (dosłownie) „oknem” i „uchem” na świat.

Postrzeganie otoczenia przez pryzmat radiowo-telewizyjnej rzeczywistości, zakrzywiło jego prawdziwy obraz. Przeprowadzona w latach 80. i 90. analiza wpływu filmów kryminalnych oraz seriali policyjnych na amerykańskich telewidzów potwierdziła, że w mniemaniu oglądających ilość przestępstw z użyciem przemocy była znacznie większa niż w rzeczywistości, co wywoływało poczucie trwale towarzyszącego zagrożenia i chęć surowego karania napastników¹⁰⁶. Z kolei cały system amerykańskiego wymiaru sprawiedliwości, postrzegany był w przekazach telewizyjnych jako wysoce niewydolny. Winni przestępstw ponosili karę incydentalnie, a „większość zbrodni to brutalne ataki naprawdę przerażających i wyrachowanych przestępców na niewinnych ofiarach... Przemoc zdaje się przenikać całą ludzką działalność, a akty morderstwa, gwałtu, porwania, a zwłaszcza terroryzmu są coraz częstsze”¹⁰⁷. Chociaż nie sposób zaprzeczyć, że amerykański system sprawiedliwości (jak każdy inny) boryka się z różnymi problemami, to wizja Ameryki opanowanej przez zło i występki rodem z filmowej serii o zakapturzonym bohaterze z Gotham City, pozostaje zwykłą, mniej lub bardziej świadomą, manipulacją włączaną w głowy konsumentów mediów.

Być może ze względu na siłę oddziaływania (manipulowania), charakterystyczną cechą radia i telewizji jest ich wysoki stopień regulacji, formalna kontrola oraz licencjonowanie przez władzę. Inną równie ważną charakterystyką radia i telewizji jest ich dystrybucja z centrum ku peryferiom oraz ścisłe związki z życiem politycznym i centrami władzy (bliskie ideałowi dziennikarskiej niezależności BBC jest bodaj jedynym przykładem prawdziwie autonomicznego publicznego nadawcy, który dzięki negocjowanej co dziesięć lat umowie z aktualnie rządzącymi (*BBC Charter*), zapewnia sobie redakcyjną suwerenność już od lat 30. XX wieku)¹⁰⁸.

Epoka telekomunikacji nie tylko zrewolucjonizowała media masowe, ale przeobraziła też sposób myślenia o świecie. Przestał być odbierany jako wielopoziomowy mechanizm, w którym każda żywa istota miała z góry ustalone

¹⁰⁶ K. Skarżyńska, *Co robi z nami telewizja?*, [w:] „Kultura Popularna”, 2/2002, s.7.

¹⁰⁷ C.L. McNeely, *Perceptions of the Criminal Justice System: Television Imagery and Public Knowledge in the United States*, [w:] „Journal of Criminal Justice and Popular Culture”, 3/1995, s.12.

¹⁰⁸ N. Chapman, *Dziennikarstwo BBC*, BBC News, http://www.bbc.co.uk/polish/specials/bbc_journalism/independence_2.shtml [29/06.2018 r.].

miejsce tak, jak ośki, wskazówki, koronki i indeksy mają w sprawnie działającym chronometrze. Elektryczność dała kres mechanizacji z jej systematycznym planowaniem oraz indywidualnym wykonywaniem następujących po sobie czynności. „Podczas gdy wszystkie wcześniejsze odmiany techniki (poza samą mową) przedłużyły pewne części naszego ciała, elektryczność uzewnętrzniła nasz ośrodkowy układ nerwowy, włącznie z mózgiem. Nasz ośrodkowy układ nerwowy to jednolite pole bez żadnych segmentów”¹⁰⁹. Zgodnie z poglądem jezuickiego filozofa i antropologa Pierre’a Teilhard’a de Chardina głoszącym, że odkrycie elektromagnetyzmu powinno być uznawane za ogromnej wagi wydarzenie biologiczne, perspektywę świata jako mechanizmu, zaczęła zastępować wizja pulsującego życiem organizmu, połączonego elektrycznymi sieciami komunikacji. Zwieńczeniem tej idei stał się najważniejszy wynalazek następnej epoki – sieć internetowa.

Najbardziej charakterystyczną cechą **ery informatyzacji i komputeryzacji** jest jej zawrotne tempo rozwoju. Najlepszym odzwierciedleniem tego trendu pozostaje prawo, zaproponowane przez jednego z założycieli firmy Intel – największego producenta mikroprocesorów na świecie. Gordon E. Moore zauważył, że optymalna liczba tranzystorów w *chipie* (układzie scalonym), podwaja się w niemal równych odstępach czasu wynoszących 18 miesięcy (w rzeczywistości proces ten trwa ok. dwóch lat). Upraszczając, postęp technologiczny w epoce informatyzacji jest tak intensywny, że moc obliczeniowa komputerów podwaja się co 24 miesiące (i równie szybko ewoluują technologie informatyczne). To, co dzisiaj jest nowością technologiczną, za dwa lata będzie technologicznym standardem (jeśli nie przeżytkiem)¹¹⁰.

Epoka komputeryzacji zapowiadała się początkowo jako potwierdzenie hegemonii wysoko rozwiniętych technik telekomunikacji, wykluczających większość ludzi z roli producentów informacji. Tak było do chwili, gdy w użyciu pozostawały wyłącznie komputery *mainframe* – nieporęczne, potężne maszyny pierwszej generacji,

¹⁰⁹ M. McLuhan, op. cit., s.322.

¹¹⁰ W oparciu o spostrzeżenia Moor’a pojawiła się idea Wielkiej Technologicznej Osobliwości zaproponowana przez amerykańskiego badacza sztucznej inteligencji Raymonda Kurzweila. Skoro nieliniowy, a wykładniczy rozwój technologii jest faktem, to chociaż XXI wiek będzie trwał tyle samo lat co każdy wcześniejszy, w sensie technicznym przeżyjemy 200 stuleci! Takie przyspieszenie doprowadzi do gwałtownej zmiany w wyniku której albo obudzimy się w lepszym świecie, albo nie obudzimy się wcale.

wymagające ogromnych nakładów energii, o niewielkiej mocy obliczeniowej¹¹¹. Diametralną zmianę zapoczątkowała miniaturyzacja technologii (mikroelektronika stała się swoistą „rewolucją w rewolucji”), w skutek której powstawały coraz mniejsze, wydajniejsze i tańsze *personal computers* (komputery osobiste)¹¹².

Od połowy lat 80. nie sposób wyobrazić sobie komputerów funkcjonujących w izolacji. Działają w globalnej sieci i ze stale rosnącą mobilnością (aktualnie najlżejsze komputery przenośne dostępne na rynku, ważą nieco ponad kilogram i mierzą od 15 do 20 milimetrów grubości). Zdolność łączenia się w sieci elektronicznej wraz z powiększającą się pamięcią komputerów, doprowadziło do przejścia od scentralizowanego przechowywania i przetwarzania danych do sieciowego, interaktywnego współdziałania w mocy obliczeniowej. „Tak więc średni koszt przetwarzania informacji spadł z ok. 75 dolarów na milion operacji w 1969 r. do mniej niż jednego centa w 1990 r.”¹¹³. Tanie przesyłanie danych pomiędzy użytkownikami sieci skomunikowało cały świat tak ściśle i powszechnie, jak mózg z najbardziej odległymi nerwami organizmu (i co istotne, przy równie niewielkim koszcie energii niezbędnej do „transportu” danych).

Z dzisiejszej perspektywy trudno sobie wyobrazić, że Internet powstał w wyniku obsesyjnego strachu towarzyszącego Zimnej Wojnie. Amerykańscy badacze początkiem lat 60. poszukiwali struktury łączności niewrażliwej na atak nuklearny. Chodziło o taki system komunikacji, który byłby niezależny od jakichkolwiek central dowodzenia, kontroli i nadzoru. Pojawienie się techniki cyfrowej, umożliwiającej pakietowanie plików (czyli rozdzielanie i łączenie mniejszych zestawów danych dla ułatwienia ich transportowania na odległość), pozwoliło urzeczywistnić plany. „Uniwersalność języka cyfrowego i czysta sieciowa logika systemu łączności stworzyły warunki techniczne do rozwoju horyzontalnej, globalnej komunikacji”¹¹⁴.

¹¹¹ Pierwszy komputer ogólnego zastosowania ENIAC ważył 30 ton, składał się z modułów wysokich na 3 metry, zawierał 70 tys. oporników i 18 tys. lamp próżniowych, a gdy go włączano, zużycie energii elektrycznej jaką pobierał powodowało, że w całej Filadelfii przygasło światło.

¹¹² Pierwsze komputery osobiste, które odniosły sukces handlowy pojawiły się w 1976 r. Były to Apple I i Apple II oraz PC IBM. Z kolei najwcześniejszy komputer przyjazny dla użytkownika (z zastosowaniem techniki ikon i interfejsu, który znamy dzisiaj głównie dzięki Windows firmy Microsoft), pojawił się na rynku w 1984 roku i był nim słynny Macintosh Apple.

¹¹³ M. Castells, *Spółeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody i in., PWN, Warszawa 2008, s.57.

¹¹⁴ *Ibidem*, s.58.

Internet pozostaje jedynym wynalazkiem w historii, na którego ostateczny sukces pracowały i (z reguły) współpracowały ze sobą instytucje rządowe (Departament Obrony USA, National Science Foundation, (D)ARPA), ośrodki uniwersyteckie (MIT, CLA, Stanford, Harvard, University of California w Santa Barbara, CERN), podmioty prywatne (AT&T, Xerox, Rand Corporation) oraz środowiska kontrkulturowe (twórcy protokołu XModem, sieci UNIX i Fidonet oraz pierwszej przeglądarki Mosaic). Zaskakiwać może fakt, że z wynikami prac nad ostatecznym kształtem Internetu dzielono się ze światem po kosztach dystrybucji, czyli bez osiągnięcia jakichkolwiek zysków z upowszechniania programu (a nawet ponosząc z tego tytułu finansowe straty).

Od samego początku najchętniej stosowanym narzędziem wykorzystującym Internet nie był jakiś wirtualny kalkulator przeprowadzający szybkie i skomplikowane obliczenia przy użyciu komputerów połączonych w sieć, lecz program do przesyłania e-maili (wymiana wiadomości między użytkownikami jest najpopularniejszą czynnością (obok surfowania) realizowaną z pomocą sieci, udowadniającą jednocześnie jak bardzo socjalnymi istotami są ludzie). Internet stał się więc przede wszystkim środkiem masowej komunikacji, wielofunkcyjnym instrumentem wymiany idei, obrazów oraz dźwięków, a nie sieciowym, globalnym superkomputerem.

Rozpowszechnienie sieci doprowadziło do kolejnej, tym razem podwójnej rewolucji w mediach masowych: w relacjach twórca – odbiorca oraz w związku z wykształceniem się tzw. *konwergencji*. Istniejąca do tej pory dysproporcja między pisarzami i czytelnikami, twórcami oraz odbiorcami, przestawała istnieć. Druk, radio i telewizja stworzyły sytuację, w której stosunkowo niewielkie grono nadawców miało ogromną liczbę odbiorców. Dostanie się do elity kreatorów treści, wymagało nie tylko determinacji oraz talentu, ale również sporo szczęścia (a często również bezwzględności). Znakomita większość aspirujących do tego grona, ponosiła klęskę lub zyskiwała relatywnie niewielkie uznanie. Wszyscy pozostali autorzy, rozpaczliwie łaknący zainteresowania czytelników, widzów i słuchaczy, nie byli w stanie przebić się przez mur bezwzględnej konkurencji. Dostęp do medium masowego, łatwego w użyciu i taniego w eksploatacji, pozwolił znieść tą barierę. „Dlatego społeczność on-line oraz zrodzone przez nią nieformalne koła wzajemnie wymiennych autorów i czytelników

okazała się zjawiskiem rewolucyjnym, jeszcze zanim dojrzała i wytworzyła w połowie lat dziewięćdziesiątych bardziej formalne sposoby publikowania”¹¹⁵.

Z dobrodziejstwa konwergencji korzystamy na co dzień, nie zdając sobie z tego specjalnie sprawy. Posługując się komputerem lub smartfonem podłączonymi do Internetu, rozporządzamy pojedynczym źródłem łączącym techniki audio, wideo oraz przesyłu plików. Możemy robić to w dowolnym miejscu i czasie (zakładając, że znajdujemy się w zasięgu sieci). Jeszcze początkiem lat 90. możliwości takie były nierealne. Robienie zdjęć, nagrywanie filmów, telefonowanie, wyszukiwanie informacji, przesyłanie danych oraz sprawdzanie korespondencji na jednym tylko nośniku, pozostawało w sferze marzeń.

Konwergencja jest jednak procesem bardziej złożonym. W rzeczywistości mamy do czynienia z jej trzema, uzupełniającymi się wersjami: treści (audio, wideo i danych), platform (PC, TV, Internetu i konsoli do gier) oraz dystrybucji (sposobu docierania przekazu na platformę, np. telewizja kablowa i satelitarna). „W szerszym ujęciu konwergencja mediów odnosi się do sytuacji, w której współegzystują z sobą różne systemy medialne, a treści medialne przepływają pomiędzy tymi systemami bez przeszkód. Tak rozumiana konwergencja nie jest ustalonym porządkiem, lecz ciągłym procesem lub serią zdarzeń pomiędzy różnymi systemami medialnymi”¹¹⁶. Coraz większą rolę w wymianie i przepływie treści między systemami, odgrywa natomiast Internet.

Początkiem 2018 roku dostęp do Internetu miały blisko 4 mld ludzi (co daje 53 proc. globalnej populacji), a zakres użytkowników poszerzył się o 7 proc. w stosunku do roku ubiegłego¹¹⁷. Wydawać by się mogło, że teza stawiana przez entuzjastów Internetu, jakoby sieć stała się pierwszym naprawdę globalnym medium, zdaje się potwierdzać. Niestety statystyka okazuje się i w tym przypadku pięknym kłamstwem.

Obywatel Wielkiej Brytanii może sprawnie i szybko korzystać z sieci, swobodnie przeglądać serwisy informacyjne, oglądać wiadomości, publikować na portalach społecznościowych. Mieszkaniec Porto Novo niekoniecznie. Przeszkody od

¹¹⁵ P. Levinson, op. cit., s.223.

¹¹⁶ H. Jenkins, *Kultura konwergencji...*, op. cit., s.256.

¹¹⁷ S. Kemp, *Digital in 2018: World's Internet Users Pass the 4 Billion Mark*, WeAreSocial.com, <https://wearesocial.com/blog/2018/01/global-digital-report-2018>, [05.07.2018 r.].

lat pozostają te same: ograniczenia technologiczne i cenzura. Zaledwie co trzeci Afrykańczyk ma nieograniczony dostęp do Internetu, a biorąc pod uwagę, że jeszcze w 2012 roku prawie połowa użytkowników kontynentu mieszkała w RPA, zaś spośród pozostałych milionów ludzi podłączonych do sieci było ok. 1 proc., rzeczywistość jawi się mniej optymistycznie. Nie zmienia tego fakt, że Internet rozpowszechnia się po krajach afrykańskich w zawrotnym tempie. W latach 2000-2007 wzrost sięgnął 880 proc. (jedynie Bliski Wschód miał wyższy współczynnik sięgający w tym samym czasie 980 proc.), jednak jego beneficjenci stanowią niewielką część populacji (w 2018 roku jest to nie więcej, niż 20 proc. wszystkich Afrykańczyków)¹¹⁸. Przypadek Afryki odzwierciedla pierwszą barierę – ograniczenia technologiczne.

Budowa nowej, globalnej infrastruktury telekomunikacyjnej, opartej na transmisji cyfrowej i światłowodach (kablu optycznym niepomiarowo zwiększającym wydajność przesyłu danych dzięki wykorzystaniu wiązki światła¹¹⁹), ominęła w większości Afrykę, jako mało perspektywiczny jeszcze początkiem lat 2000 rejon świata. Spoglądając na mapę okablowania kontynentów światłowodami, uwagę przykuwa dysproporcja między ilością przewodów optycznych łączących np. Zachodnią Europę z Ameryką Północną (17), a Europę z Afryką (5). Sama tylko Australia posiada 3 bezpośrednie połączenia z USA, 2 z Japonią oraz 2 kolejne z Azją Południowo-Wschodnią¹²⁰. Chociaż Internet jako medium masowe przyczynia się do urzeczywistnienia idei „globalnej wioski”, to podobnie jak w świecie realnym, część jej zabudowań znajduje się na skraju osady i nic nie wskazuje na to, żeby miało się to szybko zmienić¹²¹.

Dzika, tajemnicza i nieposkromiona nieprzewidywalność przyrody, zachwyca większość z nas. Byle tylko można było z nią obcować na żądanie i móc się z niej wycofać w dowolnej chwili. Dlatego biwak na łonie natury, wielogodzinne wędrówki górskie, czy odbyte w upalny dzień safari stanowią pożądane atrakcje, ale zagubienie w dżungli czy przymus przetrwania na samotnej wyspie, uchodzą raczej za

¹¹⁸ S. Kemp, *Digital in 2018...*, op. cit.

¹¹⁹ W 1993 roku wydajność przesyłowa kabla transatlantyckiego wynosiła 5 gigabajtów na sekundę. Rozwój technologii światłowodowej zwiększył przepustowość w 2000 roku do 110 gigabajtów.

¹²⁰ R. Lodge, K. Koutsavakis, *Messages in the Deep. The Remarkable Story of the Underwater Internet*, Builtvisible.com, <https://builtvisible.com/messages-in-the-deep/>, [06.07.2018 r.].

¹²¹ Najprawdopodobniej z chwilą gdy Afryka zdobędzie szerokie podłączenie do światłowodów, reszta świata (szczególnie Zachodniego) będzie już korzystała z najnowszych technik transferu danych – nanotechnologii bazującej na procesach chemicznych. Tym samym koncepcja Internetu jako żywego organizmu przestanie być jedynie literacką metaforą.

traumatyczne przeżycia. Jedyna różnica między tymi dwoma rodzajami doświadczeń polega na tym, że pierwsze jest (w miarę) kontrolowane, a drugie całkowicie niezależne od naszej woli. Dla użytkownika atrakcyjność Internetu polega na tym, że zatapiając się w wirtualne światy, jest jak turysta na leśnej wycieczce-odkrywa nowe miejsca, umiejętności, obrazy oraz dźwięki. Ma też możliwość powracania do tych miejsc tak często, jak tylko ma na to ochotę (lub jak długo istnieje domena). W każdej chwili może się jednak z takiej przygody szybko i bezpiecznie wylogować, mając poczucie pełnej kontroli nad tym co robił. Z kolei niemożliwa do dokładnego oszacowania wielkość Internetu, wraz z ograniczonymi możliwościami weryfikowania tego, kto i w jakim celu podłącza się do sieci powodują, że dla wielu stanowi realne zagrożenie. Chęć cenzurowania Internetu przejawiają głównie rządzący (i to nie tylko w reżimach autorytarnych), widząc w sieci niebezpieczny gąszcz wywrotowych myśli, tworzonych przez różnego rodzaju „drapieżniki”, których należy odstraszać, powstrzymywać lub wyizolować. Chęć ogólnego nadzorowania Internetu bierze się więc z przekonania, że przez swoje rozmiary oraz otwarty charakter, rodzi nieprzewidywalnie wiele niebezpieczeństw (zachowując przy tym dynamikę nieokiełznanej natury).

Cenzura utrudniająca użytkowanie Internetu jako prawdziwie wolnego medium masowego, ma trzy oblicza: *całkowite*, *inwigilacyjne* oraz „*algorytmiczne*”. *Cenzura całkowita* sięga po szeroki wachlarz zachowań, zbiorczo określanych „filtrowaniem Internetu”. Oznacza to, że ustawodawca nakłada mocą prawa na dostarczycieli usług internetowych obowiązek uniemożliwiania dostępu do określonych treści, np. pornograficznych, zagrażających bezpieczeństwu publicznemu lub moralności (cokolwiek przez nią rozumiejąc). Nadzór nad Internetem pełnią administratorzy, weryfikujący udostępnianą w danym kraju zawartość sieci oraz programy filtrujące, działające w oparciu o słowa kluczowe oraz białe i czarne listy adresów dozwolonych i zakazanych¹²². W praktyce chiński student korzystający z wyszukiwarki Baidu (odpowiednika Google w Chinach), ma niewielkie szanse, aby dowiedzieć się z Internetu czegokolwiek na „wrażliwe” tematy, np. protestów na Placu Niebiańskiego

¹²² Paradoks polega na tym, że programy monitorujące treści internetowe pochodzą w większości z firm amerykańskich. Tam, gdzie narodził się fenomen Internetu jako otwartego źródła komunikacji i wiedzy, powstały pierwsze programy blokujące do niego dostęp. Potentat branży sieciowej na świecie Cisco Systems (CISCO), zbudował dla Chin system zapór sieciowych (*firewalls*), powstrzymujących użytkowników przed dostępem do zastrzeżonych informacji. Obecnie korporacja pracuje nad *ChinaNet Next Carrying Network (CN2)* – szkieletem adresów IP dla krajowego operatora, co oznacza, że każdy użytkownik sieci będzie sprawniej, szybciej i dokładniej identyfikowany przez władze.

Spokoju (Tian'anmen) z 1989 roku lub ruchu Free Tibet (założonej w 1987 roku organizacji non-profit walczącej o prawa i suwerenność Tybetańczyków). Po wpisaniu do wyszukiwarki „niepożądanego” hasła, wynik poszukiwań odpowie mu, że na takie tematy nie ma żadnych informacji lub będą szczątkowe bądź nieprawdziwe¹²³.

W najbardziej skrajnej formie cenzura całkowita ogranicza fizyczny dostęp do Internetu, ale sytuacja taka należy już do rzadkości (końcem 2017 roku szacunkowe dane wskazywały, że w Korei Północnej stałe podłączenie do sieci miało zaledwie 16 tys. osób, czyli 0.06 proc. populacji kraju i nawet mieszkańcy totalitarnej Erytrei posiadali w tym czasie większe szanse na skorzystanie z Internetu <<choć nieznacznie, gdyż sięgające 1 proc. ogólnej liczby mieszkańców >>)¹²⁴. Grono przeciwników Internetu powoli, lecz sukcesywnie maleje. Listę 13 prominentnych wrogów nienadzorowanego dostępu do sieci opuściły w ostatnich latach Libia, Nepal oraz Malediwy¹²⁵. Z kolei nic nie wskazuje na to, aby Chiny, Wietnam, Turkmenistan czy Arabia Saudyjska miały zmienić swój stosunek do Internetu, tym bardziej, że zaostrzają politykę cenzurowania¹²⁶.

Cenzurę inwigilacyjną można też określić mianem kontroli selektywnej i cechuje państwa, które nie ingerują bezpośrednio w treści internetowe (lub robią to incydentalnie), lecz weryfikują ruch użytkowników, wychwytyjąc interesujących się podejrzaną tematyką (np. pornografią dziecięcą i terroryzmem, ale też działalnością opozycyjną). O ile zwolenników pełnej kontroli Internetu łatwo wrzucić do jednego worka państw niedemokratycznych, opresyjnych i nieprzychylnych obywatelom, o tyle w przypadku cenzurujących inwigilacyjnie nie jest to już takie proste. W grupie tej obok Kazachstanu, czy Turcji, znajdują się Stany Zjednoczone Ameryki, Niemcy, Francja, Wielka Brytania, Indie, Australia i dziesiątki innych krajów

¹²³ Do najczęściej stosowanych taktyk oszukiwania Internautów należą: prorządowe media i tworzona przez nie propaganda, działalność komentatorów (tzw. trolli umieszczających w sieci treści określonej wymowy), polityczne boty, czyli programy naśladujące ludzkie zachowania w Internecie, tzw. fake news – nieprawdziwe, tworzone na czyjąś szkodę informacje zachowujące pozory prawdopodobieństwa oraz zhakowane konta (przejęte lub spreparowane profile społecznościowe użytkowników).

¹²⁴ S. Kemp, *Digital in 2018...*, op. cit.

¹²⁵ *List of the 13 Internet Enemies*, Reporters Without Borders, <https://rsf.org/en/news/list-13-internet-enemies>, [08.07.2018 r.].

¹²⁶ Szeregi wrogów Internetu uzupełniają prócz wyżej wymienionych Białoruś, Birma, Kuba (która w połowie 2018 roku zaczęła udostępniać użytkownikom Internet – na razie tylko nielicznej grupie dziennikarzy), Egipt, Iran, Syria, Tunezja, Uzbekistan oraz wspomniana wcześniej Korea Północna.

demokratycznych¹²⁷. Główny argument przywoływany przez zwolenników kontroli selektywnej głosi, że ograniczając wolności jednostkowe i prawa użytkowników sieci do anonimowości, zapewniane jest bezpieczeństwo publiczne, a więc dobro wyższego rzędu.

Cenzura algorytmiczna nazywana też algorytmiczną selekcją informacji (tzw. personalizacja), bazuje na ciągu czynności zapisanych za pomocą symboli i liczb matematycznych, tworzących jednoznaczny instrukcję działania. Analizując tysiące danych jednocześnie (np. odwiedzane strony internetowe, lokalizację użytkownika, czas spędzany w Internecie, najczęściej „klikaną” tematykę), algorytmy podsuwają użytkownikowi treść, z którą teoretycznie najchętniej się zapozna. „Wszystko to bardzo szybko zmierza w kierunku świata, w którym Internet pokazuje wyniki, które chcemy zobaczyć, ale niekoniecznie to, co powinniśmy zobaczyć”¹²⁸. Automatyczne algorytmy przejęły funkcję, którą przez lata pełnili edytorzy, redaktorzy oraz dziennikarze, zastępując ich na stanowisku strażników jakości informacji (*gate-keepers information*), docierających do odbiorców. Problem polega na tym, że żaden system przetwarzania danych nie potrzebuje do działania subiektywnych doświadczeń – nie odczuwa gniewu, smutku, bólu, przyjemności. Nie wie też, czym jest etyka dziennikarska. Pierwszeństwo informacji przepuszczanych przez takie „filtry”, należy do tego, co najchętniej oglądamy i czytamy (rzadko przedkładamy lekturę raportów o stanie demokracji nad ciekawostki o życiu celebrytów lub poważne analizy polityczne nad kolejny odcinek ulubionego serialu). Decydującym czynnikiem jest więc częstotliwość występowania określonych zachowań użytkownika w sieci (nawyków) oraz popularność treści jaką przegląda. To, co algorytm uzna za dopasowane do naszego gustu, zastępuje treść ważną, ale przez swój ciężar gatunkowy mniej popularną. Powstaje zagrożenie, że „zamiast zbalansowanej diety informacyjnej, skończymy otoczeni informacyjnymi śmieciami”¹²⁹.

Cenzura algorytmiczna jest w zasadzie nieświadomą autocenzurą i z tego względu rodzić może większe niebezpieczeństwa, niż jej dwie wcześniejsze formy. Nie zdając sobie sprawy z powszechności występowania algorytmów, zamykamy się

¹²⁷ S. Kelly i inn., *Freedom of the Net 2017*, Freedom House, ss.10, 21-22, https://freedomhouse.org/sites/default/files/FOTN_2017_Full_Report.pdf, [08.07.2018 r.].

¹²⁸ E. Pariser, *Beware online „filter bubbles”*, TED.com, https://www.ted.com/talks/eli_pariser_beware_online_filter_bubbles [09.07.2018 r.].

¹²⁹ Ibidem.

w *bańce filtrującej* (filter bubble) – docierają do nas tylko te informacje, które ocenzurują algorytmy przy nieświadomym udziale samego użytkownika (a raczej jego sposobie korzystania z sieci). Tym samym idea Internetu jako medialnego przedłużenia wolnego społeczeństwa, zastępuje wyobcowana jednostka otoczona cenzurującymi treść filtrami^{130 131}.

Kiedy następnym razem pomyślimy o epoce informatyzacji i komputeryzacji wyłącznie jak o czasach technologicznego dobrodziejstwa oraz medialnej wolności, zastanówmy się nad faktycznym kształtem wirtualnego świata i roli jaką pełni w dostępie do informacji autentycznie wolnej od manipulacji i cenzury.

Każda kolejna epoka rozwoju mediów masowych rodziła w większości odbiorców opór, a niekiedy strach¹³². Sokrates bronił mowy i ostrzegał przed pismem jako medium upośledzającym pamięć. „Słowo pisane wyklucza dialog, może bowiem udzielić tylko jednej, zawsze tej samej odpowiedzi na postawione pytania – będzie ona taka, jak napisane już słowo”¹³³. Pojawienie się pierwszych przedsiębiorstw medialnych, skłoniło premiera Wielkiej Brytanii Stanleya Baldwin’a do gorzkiej uwagi, że „dążą do władzy, i to władzy pozbawionej odpowiedzialności – co od wieków było

¹³⁰ Część badaczy Internetu wskazuje, że algorytmy jako zagrożenie dla Internetu są zjawiskiem wyolbrzymianym (np. prace J. Weisberga, K. Hosanagar, D. Fleder, D. Lee, A. Buja). Jednakże sam fakt istnienia programów cenzurujących treści w sieci jest alarmujący. Najnowsze badania prowadzone w ramach tzw. mikrotargetingu przez dr Michała Kosińskiego z Uniwersytetu Stanforda udowodniły potęgę narzędzi algorytmowej analizy. Na podstawie aplikacji myPersonality (Apply Magic Souce) udowodniono, że na podstawie zaledwie 10 polubień wystawionych na portalu Facebook, program komputerowy potrafił dokładniej ocenić osobowość człowieka, aniżeli jego koledzy z pracy. Po analizie 70 lajków komputer trafniej oceniał osobę od najbliższego kręgu przyjaciół. Przegląd 150 lajków pozwalał na celniejszą ocenę niż rodzeństwo i rodzice. Wiedza współmałżonków przegrywała z algorytmem, gdy ten przelanizował 300 polubień.

¹³¹ W 2014 roku fundusz wysokiego ryzyka Deep Knowledge Ventures z siedzibą w Hongkongu, włączył do pięcioosobowego zarządu nowego członka – algorytm o nazwie VITAL. VITAL analizując ogromne ilości danych, wydaje zalecenia inwestycyjne brane pod uwagę podczas głosowania. Przyglądając się dokonaniom VITAL-a zaskakuje jeden szczegół – pewnego rodzaju nepotyzm. Algorytm preferuje inwestowanie w te firmy, które dają więcej władzy algorytmom. Dla przykładu, Deep Knowledge Ventures zainwestował w spółkę Pathway Pharmaceuticals, która korzysta z usług algorytmu OncoFinder do wyboru i oceny spersonalizowanych metod leczenia nowotworów.

¹³² Niekiedy obawy przed technologiami przybierały groteskowe oblicza. Wraz z elektrycznością ludzkość wkroczyła w epokę lęków rozproszonych ale pojawiały się też całkiem konkretne trwogi. Dziesięć lat po wynalezieniu żarówki, jedno z najpoważniejszych dzisiaj pism naukowych „Science”, donosiło o groźnej chorobie. Fotelektryczna oftalmia (zapalenie oka) wywoływane przez stałą ekspozycję światła elektrycznego na oko. Pacjenci mieli się rzekomo budzić nocą ze straszliwym bólem w okolicach oczu, któremu towarzyszyły niemożliwe do zatamowania potoki łez. Całkiem poważnie uważano elektryczność za energię życiową (co miały potwierdzić w 1786 r. badania włoskiego lekarza Luigiego Galvaniego, który dzięki energii elektrycznej wprowadzał w drganie żabie udka). Sądono, że elektryczność porusza nie tylko mięśniami, ale też uczuciami i myślami. W związku z tym wiele XIX-wiecznych chorób psychicznych traktowano jako niedobór energii elektrycznej, który należało uzupełniać elektrowstrząsami.

¹³³ P. Levinson, op. cit., s.45.

przywilejem przynależnym kobietom nierządym”¹³⁴. Joseph Ratzinger (papież Benedykt XVI), którego nie sposób nazwać entuzjastą technologii, lecz jednocześnie pozostającego ważnym głosem dla miliardów ludzi na całym świecie, w 2013 roku zdiagnozował jedno z największych zagrożeń epoki informatyzacji: „Dzisiaj niemało ludzi, oszołomionych nieskończonymi możliwościami, jakie dają sieci informatyczne czy inne technologie, nawiązuje formy komunikacji, które nie przyczyniają się do wzrostu w człowieczeństwie, lecz przeciwnie – grożą powiększeniem się poczucia samotności i odosobnienia”¹³⁵. Każda rewolucja informacyjna przynosiła ostatecznie więcej pożytku, aniżeli strat, zaś strach przed nimi odsłaniał dylemat, zakorzeniony głęboko w strukturze mózgu. Podczas gdy kresomózgowie kombinuje, oblicza i wymyśla coraz nowsze technologie, pień mózgu nawołuje do ostrożności, sceptycyzmu i strachu. Osobną kwestią pozostaje korzystanie z technologii w taki sposób, aby nie doprowadzała do *przeciążenia informacyjnego* (information overload) – jednego z coraz częściej występujących schorzeń psychicznych związanych z nadmiernym korzystaniem z technologii sieciowej i Internetu.

Krótki przegląd epok rozwoju mediów masowych nie powinien sugerować, że jedne ery zakończyły się wraz z pojawieniem się nowych narzędzi komunikacji. Od epoki znaków i sygnałów, każda kolejna „wielka rewolucja komunikacyjna” nakładała się na poprzednią. Zamiast zjawiska wypierania, nastąpiła kumulacja mediów. W erze Internetu nadal posługujemy się mową (choć coraz częściej „zanieczyszczaną” obcymi zapożyczeniami), sięgamy po kartkę i pióro, a nawet nadajemy przy wykorzystaniu sygnałów świetlnych. „Rzecz w tym, że nowe środki tworzą nowe formy społeczne i instytucjonalne, które w istotny sposób uzupełniają oraz zmieniają dawne formy komunikowania”¹³⁶.

Era druku doprowadziła do rozproszenia władzy, jaką dawało utrzymywanie monopolu na wiedzę. Uwolniła człowieka z sieci więzów plemiennych, przysposabiając go do życia w odrębności jako autonomiczna jednostka. Era telekomunikacji, uzupełniona z czasem narzędziami epoki informatyzacji spowodowały, że człowieka na nowo załamy, natychmiast i bez przerwy, problemy innych. Ponownie stał się częścią

¹³⁴ L. Gorman, D. McLean, op. cit., s.7.

¹³⁵ *Papież: internet może powiększyć samotność i wyobcowanie*, Wprost.pl, <https://www.wprost.pl/swiat/217611/papiez-internet-moze-powiekszyt-samotnosc-i-wyobcowanie.html>, [10.07.2018 r.].

¹³⁶ T. Goban-Klas, *Spółeczeństwo medialne...*, op. cit., s.32.

plemienia. Ludzka rodzina przekształciła się w społeczność rodową, tym razem w nowej odsłonie – wspólnoty państwa narodowego.

1.3. Funkcje mediów masowych

Większość typologii funkcji obejmujących stałe i powtarzalne sposoby działania mediów oraz odpowiadające im następstwa społeczne obarczonych jest tzw. błędem ekologicznym. Traktowanie pojedynczych drzew jak całego lasu, niesie ze sobą takie same zagrożenia, jak wyciąganie ogólnospołecznych wniosków o wpływie komunikowania masowego, na podstawie jednostkowych badań. Dwa zupełnie odrębne poziomy analizy, dostarczają odmiennych refleksji. Dlatego powstałe dziesiątki lat temu klasyczne podziały funkcji komunikowania, mimo wysiłków kolejnych generacji badaczy, nie zostały zastąpione przez nowsze, bardziej trafne obserwacje.

Jeśli w dalszym ciągu zakładamy, że świat jest organizmem którego żywotność w dużej mierze zależy od złożonej wewnętrznej sieci wymiany informacji, to pierwszą klasyfikację funkcji komunikowania, zaproponował już w latach 40. Harold D. Lasswell¹³⁷. Poszukując uniwersalnych funkcji wynikających z porozumiewania się istot żywych (ludzi i zwierząt) uznał, że istnieć musi wyspecjalizowana struktura przystosowana do spełniania takiej roli. W świecie zwierząt będą to zmysły, instynkty oraz wyuczone i przekazywane przez pokolenia zachowania, a więc uwarunkowania determinowane genetycznie (w mniejszym stopniu środowiskowo). Człowiek natomiast wraz z rozwojem cywilizacyjnym (a dokładniej od rewolucji przemysłowej), do usprawnienia komunikacji wykorzystał media masowe.

Według Lasswella media pełnią w społeczeństwie trzy funkcje: *nadzorują otoczenie, koordynują elementy systemu społecznego oraz transmitują dziedzictwo kulturowe*¹³⁸. Każdą istotną bądź interesującą informację pojawiającą się w środowisku naturalnym lub społecznym wychwytyują media, przekazując następnie odbiorcom. W pierwszej kolejności transmitują wiadomości, mogące zagrażać całemu społeczeństwu lub określonej grupie. Aby skutecznie zwalczać niebezpieczeństwo lub minimalizować jego skutki oraz dla sprawnego wykorzystania pojawiających się szans, niezbędna staje się koordynacja. Media usprawniają synchronizację działań, a prócz tego rozpowszechniają wzorce organizacji społecznej, podtrzymujących ład (choć historia uczy, że w momentach przełomowych dziejów, media pełnić mogą wręcz

¹³⁷ M. Mrozowski, *Media masowe...*, op. cit., s.113.

¹³⁸ T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe...*, op. cit., s.123.

odwrotną rolę, katalizując zachodzące przeobrażenia). Media jako rezerwuar pamięci społecznej, przekazują też kolejnym generacjom dorobek kulturowy przodków, zwłaszcza sposoby radzenia sobie z niebezpieczeństwami oraz wykorzystywania pojawiających się możliwości.

Przenosząc typologię zaproponowaną przez Lasswella w świat przyrody, łatwo spostrzec, że komunikaty (np. krzyk czy pohukiwania) niektórych zwierząt stadnych, pokrywają się w swoich funkcjach z tymi, jakie pełnią media masowe wśród ludzi. Emisja komunikatów intencjonalnych (celowych), nie jest jednak wśród zwierząt umiejętnością powszechną (choć nadal zbyt mało wiemy aby stwierdzić z pełnym przekonaniem, że prócz naczelnych, niektórych gatunków papug i ssaków (np. delfinów i humbaków), nie istnieją inne gatunki wykorzystujące złożone środki komunikowania).

Koczkodany tumbili (*Chlorocebus pygerythus*) nazywane też werwetami, stosują trzy odmienne rodzaje sygnałów. Kiedy całe stado wypoczywa, najbardziej doświadczone małpy lustrują otoczenie w poszukiwaniu niebezpieczeństwa. Każdy z trzech typów komunikatu, informuje o innym rodzaju zagrożenia: ptakach, wężach oraz drapieżnikach lądowych (*nadzorowanie otoczenia*). Odrębne strategie polowania drapieżców, zmusiły werwety do nauczenia się odmiennej, zbiorowej strategii ucieczki. Na sygnał informujący o ataku orła, małpy ukrywają się w krzakach. Gdy „strażnicy” informują o zbliżającym się wężu, wszystkie werwety stają na tylnych kończynach, rozglądając się dookoła w poszukiwaniu niebezpieczeństwa. Kiedy pada „hasło” ostrzegające przed leopardem, stado rozbiega się po najbliższych drzewach, wdrapując się na najcieńsze gałęzie (*koordynowanie elementów systemu społecznego*). Badający zachowanie małp Dorothy Cheney i Robert Seyfarth zauważyli, że starsze pokolenia uczą młodsze odpowiedniego reagowania na sygnały. Na terytorium zajmowanym przez koczkodany, żyją też błyszczaki rudobrzuche – ptaki z rodziny szpakowatych, które również posługują się „sygnałami alarmowymi” w sytuacji zagrożenia atakiem orłów i leopardów. I w tym przypadku bardziej doświadczone małpy, uczyły młode odpowiedniego reagowania na określony rodzaj ptasiego śpiewu (*transmisja dziedzictwa kulturowego*)¹³⁹.

¹³⁹ Ł. Kwiatek, *Jak komunikują się małpy?*, GraniceNauki.pl, <https://www.granicenauki.pl/jak-komunikuja-sie-malpy-25935>, [10.07.2018 r.].

W 1959 roku Charles R. Wright zmodyfikował pierwotną typologię Lasswella, dodając do niej jeszcze jedną funkcję-*dostarczania rozrywki*. Dzięki rozrywce zapewnianej przez media masowe, zredukowaniu ulega poziom napięcia. Społeczeństwom łatwiej unikać kryzysów, a ludzie sprawniej sobie radzą z problemami codziennego życia. Wyjaśniać to może powód, dla którego tak chętnie spędzamy czas przed telewizorami. W 2016 roku rekordzistami pod tym względem byli Amerykanie, oglądający TV średnio przez 270 minut dziennie. Kolejne miejsca zajęli Polacy (264 min.), Japończycy (262 min.) oraz Brazylijczycy (254 min.)¹⁴⁰. Uśredniając, w 2016 roku każdy człowiek oglądał telewizję blisko 3 godziny dziennie¹⁴¹.

Oglądanie telewizji (korzystanie z mediów masowych) może być jednak również zjawiskiem negatywnym, szczególnie w sytuacji, gdy pochłania coraz więcej czasu, zastępując bezpośredni kontakt z rzeczywistością kontaktem sztucznym i powierzchownym. Po raz pierwszy obserwację taką poczynili Paul F. Lazarsfeld oraz Robert K. Merton. Według badaczy *narkotyzująca dysfunkcja* wywoływana przez media masowe, stopniowo uzależnia odbiorców od środków przekazu, wywołując bierność i apatię w realnym życiu¹⁴². W skrajnych przypadkach prowadzi może do trwałych zaburzeń, a nawet śmierci. 8 stycznia 2015 roku w kafejce internetowej w Kaohsiung, drugim największym mieście Tajwanu, znaleziono martwego mężczyznę. 32-latek doznał rozległego ataku serca w wyniku nieprzerwanego, trzydniowego maratonu gry on-line na komputerze. Od 2012 roku na Tajwanie zginęły w podobny sposób co najmniej trzy osoby¹⁴³. Zagrożenie takie pojawiło się dopiero wraz z rozwojem technologicznym XX wieku i powszechnym dostępem do nowych mediów.

¹⁴⁰ Average daily TV viewing time per person in selected countries worldwide in 2016 (in minutes), STATISTA.com, <https://www.statista.com/statistics/276748/average-daily-tv-viewing-time-per-person-in-selected-countries/>, [10.07.2018 r.].

¹⁴¹ J. Dunn, *TV is still media's biggest platform — but the internet is quickly gaining ground*, Business Insider, <http://www.businessinsider.com/tv-vs-internet-media-consumption-average-chart-2017-6?IR=T>, [10.07.2018 r.].

¹⁴² Amerykańscy badacze w swoich rozważaniach zaproponowali inne podejście do analizy funkcjonalistycznej mediów masowych. Ich perspektywa skupiła się na następstwach działania mediów, a nie zadań, jakie się przed nimi stawia. Według naukowców oprócz wpływu dysfunkcyjnego, media nadają status i wyznaczają rangę ważności kwestiom społecznym oraz wzmacniają istniejące normy społeczne. Więcej na ten temat w: A. Truska-Kawa, *Media jako źródło zaspokajania fundamentalnych potrzeb. Rozważania w kontekście teorii „użytkowania i gratyfikacji”*, [w:] „Studia Politicae Universitatis Silesiensis”, nr 10/2013, s.149-151.

¹⁴³ K. Hunt, *Man dies in Taiwan after 3-day online gaming binge*, CNN, <https://edition.cnn.com/2015/01/19/world/taiwan-gamer-death/index.html>, [11.07.2018 r.].

Analizując różnorodne typologie społecznych funkcji mediów, Denis McQuail zaproponował pięć podstawowych obszarów zadań, pełnionych przez media w społeczeństwie. W obszarze **informacji**, dostarczają wiadomości o zdarzeniach i bieżącej sytuacji w kraju i na świecie, odsłaniają kulisy sprawowania władzy, wspomagają innowacyjność, adaptację i postęp. W zakresie **korelacji**, interpretują oraz komentują znaczenie zachodzących zdarzeń, dostarczają wsparcia autorytetom i obowiązującym normom, usprawniają socjalizację i koordynację działań, budują konsensus oraz ustalają hierarchię ważności priorytetów grupowych. W sferze **ciągłości**, media masowe transmitują dominującą kulturę wraz z jej przeobrażeniami, normalizują pojawiające się subkultury oraz formują i podtrzymują powszechnie uznawane wartości. Na płaszczyźnie **rozrywki**, dostarczają okazji do zabawy oraz redukują napięcia społeczne. Z kolei w zakresie **mobilizacji**, wspomagają kampanie społeczne na rzecz polityki, wojny, rozwoju gospodarczego oraz religii¹⁴⁴. Nie sposób wyznaczyć pierwszeństwa i rang funkcjom, podobnie jak trudno byłoby określić częstotliwość ich występowania. Zgodność między funkcjami a treściami komunikatów medialnych powoduje, że często się ze sobą łączą, prowadząc do wymienności ról odgrywanych przez media¹⁴⁵.

1.4. Miejsce mediów masowych w komunikowaniu

Orientacja humanistyczna w nauce zakłada, że komunikowanie ogranicza się do zjawiska porozumiewania między ludźmi – jedynymi istotami myślącymi, które świadomie tworzą i posługują się znakami (trudno sobie wyobrazić, żeby wspomniane wyżej werwety w przewidywalnej choćby przyszłości, potrafiły zapisać małpimi emblematami ostrzeżenie dla swych pobratymców o zagrożeniu atakami leopardów w okolicy w której żyją)¹⁴⁶.

Komunikowanie rozumiane jest na wiele sposobów. Część badaczy upatruje w nim mechanizm lub akt przekazywania treści, inni określają je mianem narzędzia lub

¹⁴⁴ D. McQuail, op. cit., s.111-112.

¹⁴⁵ B. Kicior, *Po co nam media – po co my mediom? Funkcje i oddziaływanie mediów masowych w społeczeństwie*, [w:] „Konteksty Społeczne”, nr 1(11)/2018, s.56-60.

¹⁴⁶ Co prawda prócz człowieka żadne inne żyjące na ziemi zwierzę nie potrafi świadomie tworzyć symboli, co nie oznacza, że nie może się nauczyć nimi posługiwać. Najbardziej znanym przykładem jest Kanzi i jego siostra Panbanisha-najbliżsi krewni człowieka z rzędu naczelnych, rodzaju Pan – bonobo, nazywani też szympanсами karłowatymi, z którymi dzielimy 98,7% DNA. Kanzi nauczył się porozumiewać z ludźmi, posługując się zestawem kilkuset leksygramów (symboli odpowiadających słowom). Rozumie również mówiony język angielski, radząc sobie z prostymi zdaniami. „Rozmowy” prowadzone przez rodzeństwo bonobo potwierdziły, że małpy tworzyły własne wokalizacje określające przedmioty, czyli coś na kształt nieskomplikowanego języka.

sposobem kreowania znaczeń, są też i tacy, dla których stanowi specyficzną sytuację, zjawisko lub fakt¹⁴⁷. Mnogość definicji pojęcia odsłania brak zgody co do tego, czy porozumiewanie jest *działaniem* czy *zachowaniem*. Z punktu widzenia dalszych dociekań, komunikowanie rozpatrywane będzie jako nieprzerwana aktywność, praktyka społeczna w której ludzie biorą udział po to, aby osiągać wyznaczone przez siebie cele¹⁴⁸. Takie interpretowanie komunikowania pozwala na analizę z różnych perspektyw: działania krótko,- i długotrwałego, procesu instynktownego i nie do końca uświadomionego (każdemu z nas zdarzyło się odpowiedzieć na pytanie, a po krótkiej chwili nie pamiętać co powiedzieliśmy), doniosłego rytuału społecznego (składanie przysięgi małżeńskiej) lub sformalizowanej konieczności (przedkładanie corocznego sprawozdania finansowego przed urzędnikami skarbowymi). Ujęcie takie pozwala również wyróżnić osobne typy praktyk komunikacyjnych (w sensie szczegółowym i ogólnym). „O ile więc np. praktyka epistolarna składa się z konkretnych, określonych działań komunikacyjnych danego typu (polegających na pisaniu, wysyłaniu i czytaniu listów), o tyle praktyki komunikacyjne (w ogóle) to zbiór wszystkich takich poszczególnych praktyk (epistolarnych, argumentacyjnych, dialogicznych, itd.)”¹⁴⁹. Rozumienie komunikowania jako praktyki społecznej posiada jeszcze tę dodatkową zaletę, że uwypukla jej doniosły charakter – wymiana informacji jest zbiorem czynności do których zawsze przywiązywany jest pewien głębszy sens¹⁵⁰.

Komunikowanie wyróżnia kilka fundamentalnych cech: odbywa się każdorazowo w jakimś *kontekście społecznym*, jako praktyka ma *charakter ciągły* (trwa od urodzenia, aż do śmierci i nawet pustelnik odrzucający kontakt z innymi, na poziomie inteligencji intrapersonalnej prowadzi nieustanny dialog z samym sobą¹⁵¹). Komunikowanie jest *kreatywne* i *dynamiczne*, ponieważ polega na budowaniu nowych pojęć oraz nieprzerwanym przyswajaniu wiedzy o otaczającym świecie. Pozostaje też *nieuchronne*, *złożone* i *nieodwracalne* czyli w przeciwieństwie do niektórych procesów

¹⁴⁷ B. Bobek-Ostrowska, *Komunikowanie polityczne i publiczne*, PWN, Warszawa 2006, s.62-63.

¹⁴⁸ M. Morozowski, op. cit., s.16.

¹⁴⁹ M. Wendland, *Praktyki komunikacyjne jako praktyki społeczne w ujęciu historycznym*, [w:] „Historia idei komunikacji”, red. M. Wendland, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015, s.100.

¹⁵⁰ R.T. Craig, *Communication Theory as a Field*, [w:] „Communication Theory”, nr 9(2)/1999, s.40.

¹⁵¹ Dialog a nie monolog i nie ma to nic wspólnego z dysocjacyjnym zaburzeniem osobowości, czy rozwojeniem jaźni. Normalną funkcją ludzkiego mózgu (dwóch skomunikowanych ze sobą półkul) jest wymiana informacji między jego częściami, polegająca na wewnętrznym dialogu. Rozmowa z samym sobą ułatwia radzenie sobie z coraz bardziej skomplikowaną rzeczywistością. Solilokwium – prowadzenie wewnętrznych rozmyślań i refleksji, przybiera niejednokrotnie formę sprzeczki dwóch osobowości, szczególnie gdy podejmujemy dwuznaczną moralnie decyzję.

chemicznych i fizycznych, nie da się go cofnąć lub zmienić jego biegu (o czym często zapominamy podczas kłótni). W końcu jest również *symboliczne* – bazuje na tzw. wspólnocie semiotycznej.

Coca-Cola, jedna z najbardziej rozpoznawalnych marek na świecie (w 2017 roku zajmowała 13 miejsce wśród najpopularniejszych firmowych logo z wyceną na poziomie 78 mld dolarów¹⁵²), w 2014 roku obchodziła 35 urodziny obecności na chińskim rynku. W systemie sprzedaży firmy Państwo Środka jest od lat trzecim najważniejszym rynkiem zbytu¹⁵³. Początki przygody z chińskimi konsumentami nie należały jednak do najłatwiejszych. Nie tylko dlatego, że w chwili pojawienia się Coca-Coli w komunistycznych Chinach w 1978 roku kraj dopiero zaczynał przygodę z wolnym rynkiem, lecz również ze względu na zawłości komunikacyjne. Chcąc przybliżyć produkt gustom nowych konsumentów, właściciele firmy przetłumaczyli nazwę napoju na język mandaryński, zachowując możliwie bliskoznaczne brzmienie. Wybrali niefortunne „Ke-Kou-Ke-La” dosłownie oznaczające „ugryzienie woskowej kijanki” lub równie subtelne „kobięcy koń nadziewany woskiem”. Po uświadomieniu sobie popełnionego błędu, zastąpiono pierwotne tłumaczenie, nowym mniej dosłownym „Ko-Kou-Ko-Le” – „szczęście w ustach”¹⁵⁴.

Wspólnota semiotyczna określająca zbiór ludzi operujących tymi samymi znakami w procesie komunikowania, jest niezbędnym warunkiem osiągnięcia porozumienia. Chiński i amerykański system językowy dzieli wiele. W zasadzie trudno wyobrazić sobie dwa bardziej odmiennie zorganizowane języki. Pierwszy jest tonalny i nie posługuje się alfabetem lecz ideogramami (aby przeczytać gazetę w oficjalnym dialekcie mandaryńskim należy znać ok. 3-4 tys. znaków). Drugi, tożsamy z alfabetem łacińskim, operuje 26 literami, zaś idea tonów jest mu zupełnie obca (nie mylić z intonacją). Odmienna organizacja języka, ma też znaczenie głębsze, determinujące sposób myślenia. Chińczycy przetwarzają informacje bardziej holistycznie – lepiej postrzegają całość obrazu. Amerykanie natomiast myślą sekwencyjnie i zwracają większą uwagę na szczegóły. Problem Coca-Coli wynikał nie tylko z błędnego

¹⁵² 2018 BrandZ Top 100 Global Brands, „Kantar& MillwardBrown”, <http://www.millwardbrown.com/brandz/top-global-brands/2017>, [12.07.2018r.].

¹⁵³ *Celebrating 35 Years of Coca-Cola in China*, Coca-ColaCompany. Com, <https://www.coca-colacompany.com/stories/celebrating-35-years-of-coca-cola-in-china>, [12.07.2018r.].

¹⁵⁴ J. Dillon, *When 'Happiness in the Mouth' Leaves a Bad Taste*, „The Independent”, <https://www.independent.co.uk/news/business/news/when-happiness-in-the-mouth-leaves-a-bad-taste-9143329.html>, [12.07.2018 r.].

tłumaczenia nazwy, ale też z przekładania angielskich norm językowych na rzeczywistość, w której one nie funkcjonują. Bliskość brzmienia w języku chińskim nie pokrywa się z sensem (nawet domyślnym), zawartym w treści komunikatu¹⁵⁵.

Znak (dla Amerykanina „Coca-Cola” tworzy symbol sam w sobie, a dla Chińczyka już niekoniecznie, szczególnie gdy pojawił się po raz pierwszy w Chinach) jest najmniejszym elementem budującym komunikat. Jest wytworem umysłu i może być zrozumiały wyłącznie w określonych kontekstach. Tworzy pewnego rodzaju symbol fizyczny postrzegany przez zmysły¹⁵⁶. Jednocześnie znak jest czymś odmiennym niż to, do czego się odnosi. Słowu „smok” przypisywana jest określona koncepcja mentalna. „Smok” może być rozumiany podobnie, lecz nigdy identycznie. Dla jednych będzie zionął ogniem, miał potężne skrzydła, symbolizował zło i kojarzył się z bohaterską walką św. Jerzego w obronie nieszczęsnej księżniczki. Inni wyobrażać go sobie będą jako opiekuńczą, życzliwą i mądrą istotę, o złotych łuskach i perłą utrzymaną w pysku¹⁵⁷. Na odmienne rozumienie pojęcia, nakładają się nie tylko jednostkowe różnice w postrzeganiu, ale przede wszystkim konteksty kulturowe, komplikujące komunikowanie (szczególnie masowe).

Znaki werbalne i niewerbalne (gesty, mimika, proksemika) nabierają znaczenia w aktywnym procesie. „Jest to tworzenie, negocjowanie między znakiem, przedmiotem, do którego się znak odnosi i osobą, która odczytuje znaczenie”¹⁵⁸. W tym sensie znaczeniu nadawana musi być odpowiednia forma i zorganizowanie, gdyż bez nich komunikat nie będzie zrozumiany. Znaki układające się w uporządkowaną sekwencję, tworzą system kodów wytwarzanych przez społeczeństwo. Dlatego mówimy o społecznym charakterze komunikowania. Kodowanie i dekodowanie jest więc

¹⁵⁵ Język chiński, podobnie jak język japoński odróżnia ożywione (ludzkie lub zwierzęce) od nieożywionego, szczególnie na poziomie czasownika „być”. Postacie fikcyjne wprowadzane do narracji, są od samego początku naznaczone cechą nieożywienia. Podczas gdy cała sztuka i literatura zachodnia wysiła się aby tchnąć życie w istoty powieściowe, struktura języka chińskiego sprowadza je do statusu wytworów, znaków pozbawionych alibi istnienia. Podobny problem występuje w rozumieniu bardziej abstrakcyjnych idei Wschodu. Czym jest indyjska *dhjana*, chińskie *chan* lub japońskie *zen*? Najprostsze tłumaczenie, to *medytacja*. Spróbujmy sobie wyobrazić czasownik, który nie ma podmiotu i dopełnienia, a byłby czasownikiem przechodnim, czyli np. akt poznawczy bez podmiotu poznającego i poznawanego. Tym właśnie jest wschodnia „medytacja”. Trudne do zrozumienia, gdyż ograniczane przez funkcję użytkową języka.

¹⁵⁶ B. Bobek-Ostrowska, *Komunikowanie polityczne...*, op. cit., s.69.

¹⁵⁷ P. Wilkinson, M. Bruce-Milford, *Znaki i symbole. Ilustrowany przewodnik*, tłum. B. Kocowska, G+J RBA, Warszawa 2008, s.78-79.

¹⁵⁸ B. Bobek-Ostrowska, *Komunikowanie polityczne...*, op. cit., s.70.

społeczną praktyką przekształcania uczuć i idei ze znaczeń na symbole, które następnie są przekazywane uczestnikom procesu komunikowania.

Komunikowanie odbywa się każdorazowo na określonym poziomie (*intrapersonalnym, interpersonalnym, grupowym, międzygrupowym, instytucjonalnym i masowym*). Gdy mowa o komunikowaniu masowym, automatycznie pojawiają się media. Począwszy od epoki druku i książki, zaczęły występować kolejne środki techniczne, usprawniające szeroki zakres transmitowania informacji. W procesie tym uczestniczy największa pod względem liczebności rzesza ludzi, do których za pośrednictwem mediów, docierają określone komunikaty. Z tego względu powinniśmy mówić raczej o *pośrednim (zapośredniczonym)* komunikowaniu masowym.

W myśl definicji, komunikowanie masowe „obejmuje instytucje i techniki, za pomocą których wyspecjalizowane grupy wykorzystują urządzenia i wynalazki techniczne (prasa, radio, film itp.) w celu rozpowszechniania przekazów symbolicznych wśród licznych, heterogenicznych i przestrzennie rozporozszonych odbiorców”¹⁵⁹. Pamiętać jednak trzeba, że masowość o której mowa, jest bardziej weberowskim „typem idealnym”, aniżeli opisem stanu faktycznego. W epoce informatyzacji i komputeryzacji zatarciu uległa granica między komunikowaniem indywidualnym, a na wielką skalę, czy publicznym oraz prywatnym.

Szczególony charakter symboliczności na poziomie komunikowania masowego wiąże się z *hurtową produkcją* treści w oparciu o *standardowe szablony*. Treść komunikatu jest bardziej towarem, aniżeli spersonalizowanym, symbolicznym przekazem. Komunikat medialny rzadko powstaje jako wynik oryginalnej idei, a znacznie częściej jest przerabiany, reprodukowany i powielany zgodnie z określonymi wzorcami i dla jak najszerzego odbiorcy. „Komunikat medialny to przede wszystkim produkt pracy o wymiernej wartości wymiennej na rynku mediów i wartości użytkowej dla odbiorcy, konsumenta mediów”¹⁶⁰. Przykładem medialnego produktu są wszelkiego rodzaju talent-show, w których uczestnicy prezentują swoją wartość artystyczną. Od 2004 roku brytyjski format programu *The X Factor*, stworzony przez producenta telewizyjnego i łowcę talentów Simona Cowella, sprzedano do ponad 30 krajów świata. Uniwersalność „towaru” spowodowała, że przyjął się na całkowicie odmiennych

¹⁵⁹ D. McQuail, op. cit., s.72.

¹⁶⁰ Ibidem, s.72.

rynkach medialnych (np. w Chile, Szwecji, Chinach, Kolumbii, Filipinach, Indonezji, Turcji czy w USA).

W 1939 roku Herbert Blumer zdefiniował po raz pierwszy masę jako nowy rodzaj zbiorowości społecznej. Przeciwstawił ją grupie, tłumowi i publiczności. W grupie wszyscy się znają, dzielą podobne wartości oraz utrzymują relacje dla osiągnięcia określonego celu. Tłum, liczniejszy ale na tyle ograniczony liczebnie, że możliwe jest zdefiniowanie zajmowanej przez niego przestrzeni. Formuje się okazjonalnie i rzadko ponownie w tym samym składzie. Działa zazwyczaj emocjonalnie, afektywnie i irracjonalnie. Publiczność jest natomiast trwała i stosunkowo liczna. Tworzy się wokół jakiegoś problemu, czy kwestii związanej z życiem publicznym, a jej celem jest wspieranie określonego interesu lub uczestniczenie w intrygującej ją sprawie. I w końcu masa – najliczniejsza, bardzo rozproszona, bez samoświadomości (członkowie się nie znają i nie wiedzą kto ją powołał do istnienia), niezdolna do podejmowania wspólnego wysiłku i funkcjonująca bez określonego celu. Masa nigdy nie działa samodzielnie, przez co nie jest podmiotem, lecz przedmiotem działania (dlatego łatwo ulega manipulacji). „Masa w oczach tych, którzy chcą ją manipulować, jest heterogeniczna, bo składa się z wielkiej liczby ludzi z różnych warstw społecznych i grup demograficznych, zarazem jednak homogeniczna w kwestii wyboru konkretnych przedmiotów zainteresowania”¹⁶¹.

24 maja 2014 roku na stadionie Estádio da Luz w Lizbonie, rozegrano finał Ligi Mistrzów UEFA sezonu 2013/14. Zwycięski Real Madryt pokonał w dogrywce Atlético Madryt aż 4:1. Na stadionie zebrała się wówczas publiczność licząca dokładnie 60 976 kibiców; ludzi wspierających ukochaną drużynę, świadomie uczestniczących w zbiorowym przeżywaniu sportowych emocji. Nie to jednak było wyjątkowe. Zmagania zawodników obserwowali przed telewizorami widzowie z ponad 200 krajów świata. W jednej chwili i w tym samym czasie, przez 120 minut blisko 380 mln ludzi wpatrywało się w monitory telewizorów, obserwując piłkarski pojedynek na najwyższym poziomie. Nigdy wcześniej i nigdy później, pojedynczy mecz nie przyciągnął tylu widzów na świecie – istna ludzka masa¹⁶².

¹⁶¹ Tamże, s.74.

¹⁶² K. Ashby, *Worldwide Reach of the Lisbon Final*, UEFA.com, <https://fr.uefa.com/uefachampionsleague/news/newsid=2111684.html>, [14.07.2018r.].

Nie może zatem dziwić fakt, że negocjacyjna batalia o czas reklamowy oraz sponsorowanie rozgrywek, za każdym razem toczy się z władzami Unii Europejskich Związków Piłkarskich długimi miesiącami. W 2014 roku sponsorem głównym Ligi Mistrzów, był właściciel marki piwa Heineken. Koszt objęcia reklamowym patronatem najbardziej elitarnych zawodów piłkarskich w Europie, kosztował firmę 70 mln dolarów¹⁶³. W samych tylko Stanach Zjednoczonych Ameryki począwszy od fazy eliminacyjnej na finale skończywszy, świadomość telewidzów powyżej 21 roku życia o istnieniu marki Heineken, wzrosła z 13 do 16 proc. oglądających. Chęć zaopatrzenia się w ten konkretny napój podczas półfinałowych meczów, zadeklarowało o 3 proc. więcej widzów, niż w fazie pucharowej (skok z 14 do 17 proc. zaledwie w kilka tygodni). Wskaźnik identyfikacji nazwy Heineken w sezonie piłkarskim 2013/14, pozostawał znacznie powyżej średniej dla piw i wyniósł ostatecznie 17 proc. (średnia dla konkurencji wynosiła od 11 do 13 proc.)¹⁶⁴. Gdyby rozpatrywać wzrost rozpoznawalności Heinekena wyłącznie w oparciu o dane procentowe, 3 punkty niespecjalnie imponują. Przekładając jednak wyniki badań na ilość potencjalnych klientów, różnica liczona w milionach konsumentów, przynosi niemałe wzrosty w zyskach ze sprzedaży.

Reakcja telewidzów na reklamy Heinekena, pojawiające się w trakcie meczów Ligi Mistrzów, odsłania kolejną cechę charakterystyczną dla mediów masowych. Media potrafią nie tylko sprawnie dostarczać komunikaty masowemu odbiorcy, ale też kształtować jego opinie i zachowania. Tym samym oprócz oczywistego *informowania* o istotnych wydarzeniach, manipulują odbiorcą, stając się skutecznymi narzędziami *perswazji*.

Komunikowanie masowe spełnia zatem dwa cele: informuje i przekonuje. Informowanie zmierza do wytwarzania wzajemnego porozumienia między uczestnikami procesu, dzielenia się wiedzą, wyjaśniania i instruowania w taki sposób, aby nie wpływać na postawy i zachowania innych. Wykorzystując zweryfikowane dane, fakty oraz opinie, informowanie prezentuje rzeczywistość neutralnie, obiektywnie, rzeczowo oraz możliwie najbliżej ze stanem faktycznym. Jego efektywność zależy od

¹⁶³ T. Marzilli, *UEFA Sponsor Heineken Scores High In Champions League Games*, FORBES & BrandIndex, <https://www.forbes.com/sites/brandindex/2014/06/03/uefa-sponsor-heineken-scores-high-in-champions-league-games/#fe5f2483788b>, [14.07.2018r.].

¹⁶⁴ Ibidem.

kreatywności przekazu, wiarygodności źródła, aktualności i doniosłości informacji oraz sposobu jej przedstawienia.

Z kolei perswazyjność sięga po całe spektrum narzędzi ułatwiających wpływanie na innych. Różnica pomiędzy perswazją a informowaniem polega na tym, że w drugim przypadku obiektem wymiany nie jest obiektywna informacja, a przekaz spreparowany w taki sposób, aby nakłonić odbiorcę do akceptacji określonych poglądów lub przyjęcia nowych postaw i zachowań, zgodnych z intencjami nadawcy. Perswazja ma charakter dobrowolny, co oznacza, że nie towarzyszą jej żadne (zewnętrzne) środki przymuszające odbiorcę do przyjmowania sfabrykowanej treści. „Perswazja z pewnością nie przewiduje stosowania przymusu. Jeśli pojawia się zastraszanie, to na pewno nie mamy do czynienia z perswazją”¹⁶⁵.

Siła perswazji bierze się z dwóch źródeł – wykorzystania *usposobienia ludzkiego mózgu* oraz szczególnego rodzaju *transakcji*, zawieranej między nadawcą a odbiorcą. Różnice między mózgiem człowieka i jego prymitywniejszymi przodkami oraz współczesnymi mu zwierzętami, kryją się w dodatkach do pierwotnych struktur, kierujących emocjami, motywacjami i procesami uczenia się. Dzięki ewolucyjnej rozbudowie mózgu, zyskaliśmy przewagę nad innymi gatunkami głównie za sprawą sprawnego posługiwania się procesami poznawczymi – przede wszystkim myśleniem. Rozumowanie polega na kojarzeniu i wyciąganiu wniosków, wspartych elementami pamięci (symbolami, pojęciami, obrazami) oraz zmysłami (np. węchu, dotyku, smaku). Myślenie jest procesem wymagającym odpowiedniego tempa i selektywności (nie sposób przyswoić sobie każdego docierającego do mózgu bodźca) oraz celowości. Na myślenie nakładają się dodatkowo świadome i nieświadome emocje, tworząc z procesu w miarę kompletną całość. „Trudno jest pomyśleć o czymkolwiek lub kimkolwiek bez adekwatnych emocji towarzyszących. Jeśli ktoś lub coś ma dla nas znaczenie, automatycznie wytwarzają się skojarzenia emocjonalne, których nie musimy sobie uświadamiać, kiedy myślimy o tej osobie czy rzeczy”¹⁶⁶. Perswazja ingeruje w całość toku poznawczego: podsuwa określone treści skojarzeniowe i wyciągane z nich wnioski. Narzuca tempo rozumowania, selekcjonuje informacje za odbiorców,

¹⁶⁵ S. Payne, J. Payne, *Jak być dobrym menedżerem. Zestaw wskazówek*, Wolters Kluwer Polska, Kraków 2009, s.124.

¹⁶⁶ D. Westen, *Mózg polityczny*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2014, s.62.

manipuluje emocjami. Nadaje treści komunikatu intensywność, pozorną sensowność oraz przekonującą głębię.

Zawierane porozumienie między nadawcą i odbiorcą komunikatu perswazyjnego, polega na wzajemnym uznaniu. Odbiorca akceptuje podsuwane sugestie, podporządkowując się woli nadawcy. Nadawca z kolei realizuje potrzeby i życzenia odbiorcy, zyskując jego uwagę, poparcie, a nawet środki finansowe. „Z tego powodu perswazję, określa się jako *proces interaktywnego uzależnienia*. Realizacja życzeń i potrzeb odbiorcy zależy od stopnia wrażliwości perswadującego i od poziomu komunikowania”¹⁶⁷. Perswazja nie tylko reaguje na potrzeby odbiorców, ale też kreuje pragnienia, niejednokrotnie testując jak elastyczne może być ich subiektywne poczucie prawdy.

Średnio 40 proc. informacji zawartych w gazetach, stanowią treści perswazyjne. Zamiast informować o istotnych zdarzeniach, media stają się coraz częściej kanałami transmitowania propagandy. W Niemczech na 30 tys. dziennikarzy politycznych i gospodarczych, przypada średnio 15-18 tys. ludzi zajmujących się marketingiem lub public relations. W USA stosunek ten już dawno obrócił się na niekorzyść zawodu dziennikarza¹⁶⁸. Najpełniej układ w którym informacja przestaje odgrywać swoją rolę czyli informować, zastępowana przekazem perswazyjnym, realizowana jest w sferze politycznej aktywności. Dlaczego i jak to działa w praktyce?

1.5. Podsumowanie

Teoretyczne ujęcie problematyki badawczej mediów masowych, uwzględnia dwie, główne perspektywy: „ideologiczną” (polityczną) oraz teorie przecinających się osi: mediocentryzm-socjocentryzm oraz kulturalizm-materializm. Ze względu na rodzaje teorii, pomagających zrozumieć fenomen mediów, wyróżniamy pięć ich typów (o różnym stopniu unaukowienia) – *stricte* naukowe, kulturowe, normatywne, operacyjne oraz zdroworozsądkowe. Z racji tego, że studia nad mediami czerpią z różnych dyscyplin naukowych, najtrwalszy podział teoretyczny ująć można w triadzie alternatywnych orientacji: strukturalistycznej, behawioralnej oraz kulturalistycznej.

Ogólnie aprobowana perspektywa w badaniach nad historią mediów ma charakter symbiotyczny i transformacyjny, zaś ich ewolucja przebiegała zgodnie z kolejnymi

¹⁶⁷ B. Bobek-Ostrowska, *Komunikowanie polityczne...*, op. cit., s.85.

¹⁶⁸ N. Klawitter, *Psy propagandy zawsze do usług*, „Der Spiegel”, [w:] „Forum”, nr 32-33/2006, s.32.

„mediamorfozami” – medialnymi metamorfozami. Przeobrażenia mediów odbywały się na zasadzie kumulatywnej, co oznacza, że media późniejsze nie wypierały mediów wcześniejszych. Jednocześnie, pojawianie się kolejnych, coraz bardziej masowych mediów, doprowadzało każdorazowo do rewolucyjnych, skokowych przeobrażeń społecznych.

Neologizm „media masowe” powstał z potrzeby określenia instytucji i odpowiednich technik tworzenia oraz przekazywania jednakowych treści do szerokich i najczęściej rozproszonych zbiorowości ludzkich. Oprócz wymiaru technicznego, media masowe należy rozumieć jako instytucje kultury, produkujące specyficznego rodzaju przekazy. W sensie społecznym, „masowość” mediów oznacza, że tworzą, pośredniczą i wpływają na jakość i sposób komunikowania się ze sobą jednostek, społeczeństw, a nawet całych narodów.

Na kształt mediów masowych oraz odgrywaną przez nie rolę, niebagatelny wpływ miał kapitalizm. Napędzana wiedzą gospodarka, stworzyła zapotrzebowanie na środki szybkiej wymiany informacji, dające przewagę nad konkurencją. Rozwój mediów to równocześnie opowieść o rozkwicie gospodarki wolnorynkowej.

Dzieje rozwoju mediów masowych ułożyć można w występujące po sobie i jednocześnie nakładające się na siebie ery: znaków i sygnałów, pisma, druku, telekomunikacji oraz informatyzacji i komputeryzacji.

Media pełnią w społeczeństwie cztery główne funkcje. Nadzorują otoczenie, koordynują działanie elementów systemu społecznego, transmitują dziedzictwo kulturowe oraz dostarczają rozrywki. Z korzystaniem z mediów masowych wiąże się niebezpieczeństwo, wynikające z ich narkotycznego działania na konsumentów, prowadzące do społecznych dysfunkcji. W związku z pełnionymi przez media funkcjami, wyróżnić możemy pięć obszarów zadań, które realizują w społeczeństwie – informowanie, korelacja, transmitowanie, mobilizacja oraz dostarczanie rozrywki.

Komunikowanie rozumiane jako nieprzerwana aktywność i praktyka społeczna, w której ludzie biorą udział po to, aby osiągać wyznaczone przez siebie cele, odbywa się na różnych poziomach. Poziom komunikowania masowego realizuje się poprzez media. Zgodnie z definicją, komunikowanie tego typu, obejmuje instytucje i techniki, za pomocą których wyspecjalizowane grupy wykorzystują urządzenia i wynalazki tech-

niczne (prasa, radio, film itp.) w celu rozpowszechniania przekazów symbolicznych wśród licznych, heterogenicznych i przestrzennie rozporoszonych odbiorców.

Komunikowanie masowe spełnia dwa cele: informuje oraz przekonuje, wykorzystując media masowe jako narzędzia perswazji. Siła przekonywania bierze się z dwóch źródeł – usposobienia ludzkiego mózgu oraz szczególnego rodzaju transakcji, zawieranej między nadawcą, a odbiorcą komunikatu perswazyjnego.

II. MEDIA MASOWE A KOMUNIKOWANIE POLITYCZNE

2.1. Massmedia w sferze politycznego oddziaływania

Już dwa dni po inwazji irackiej na Kuwejt, w sierpniu 1990 roku agencja public relations Hill and Knowlton (posiadająca obecnie 90 oddziałów w 52 krajach), została zatrudniona przez fundację Obywatele dla Wolnego Kuwejtu, do przeprowadzenia jednej z najskuteczniejszych kampanii PR w historii. Za kwotę blisko 11 mln dolarów otrzymanych w całości od rządu kuwejckiego, agencja miała przekonać amerykańską opinię publiczną do wojny z Irakiem. Pracownicy Hill and Knowlton organizowali na uczelniach debaty oraz spotkania informacyjne o sytuacji Kuwejtu, przygotowali głośną akcję Narodowego Dnia Modlitwy za Wolność Kuwejtu w kościołach całego kraju, a dziesiątkom tysięcy dziennikarzy i setkom redakcji, przekazywali długimi tygodniami zestawy materiałów prasowych, chwalaących władze i system polityczny kraju niemającego nic wspólnego z demokracją. Codziennie organizowano też konferencje prasowe i spotkania z „bohaterami” kuwejckiego ruchu oporu, transmitowane przez największe stacje telewizyjne. Szczytowym punktem kampanii było zorganizowanie przesłuchania publicznego w Kongresie amerykańskim, zdominowanym przez polityków przeciwnych interwencji na Bliskim Wschodzie. Podczas przesłuchania 15-letnia pielęgniarka o imieniu Naira opowiadała, jak żołnierze iraccy wdzierali się do kuwejckich szpitali, wyciągali noworodki z inkubatorów i rzucali nimi o podłogę, zaś inkubatory zabierali do Iraku. Zeznania zarejestrowane przez kamerę obejrzeli następnie widzowie 700 stacji telewizyjnych w kraju i za granicą.

Po wojnie dochodzenie wykazało, że z Kuwejtu nie zniknął żaden inkubator, rzekoma pielęgniarka okazała się córką ambasadora Kuwejtu w USA, a tzw. „kłamstwo inkubatorowe” uchodzi do tej pory za przykład niemal doskonałej perswazji wojennej. Tym bardziej, że wcześniej przeprowadzono badania opinii publicznej, w której pytano jakie doniesienia najbardziej szokują Amerykanów. Jak się łatwo domyślić, największy szok wywoływały okrucieństwa wobec niemowląt¹⁶⁹. Efekt kampanii medialnej był taki, że USA zaangażowały się w I wojnę w Zatoce Perskiej po stronie Kuwejtu, zaś obywatele amerykańscy w większości poparli działania zbrojne swojego rządu.

Mimo, że po II wojnie światowej społeczność międzynarodowa zadeklarowała wyrzeczenie się wojny jako narzędzia prowadzenia polityki, w praktyce konflikt

¹⁶⁹ J. Stauber, S. Rampton, *Toxic Sludge Is Good for You. Lies, Damn Lies and the Public Relations Industry*, Common Courage Press, Maine 2002, s.169-174.

zbrojny nadal stanowi jeden z instrumentów działań politycznych (choć najbardziej radykalny)¹⁷⁰. Afera inkubatorowa rozumiana jako radykalna „inscenizacja” polityczna poprzedzająca wojnę, jest przykładem tego, jak sprawnie i efektywnie można przy pomocy przemyślanego planu, zasobu odpowiednio spreparowanych informacji oraz dostępu do mediów masowych, zmanipulować politycznie masowego odbiorcę. Dokładnie tego samego rodzaju działania perswazyjne (choć z reguły mniej skrajne), prowadzone są w każdym mniej lub bardziej demokratycznym państwie świata.

Dominujący paradygmat teoretyczny w badaniach nad komunikowaniem masowym zakłada istnienie jakiegoś modelowego społeczeństwa¹⁷¹. Takie dobre społeczeństwo ma normalnie funkcjonować, co oznacza, że jest *demokratyczne* (dochodzi w nim do cyklicznych wyborów i istnieje powszechne prawo głosu), *liberalne* (swobodnie funkcjonuje wolny rynek, podobnie jak wolna jednostka, a rzeczywistość jest w znacznym stopniu zsekularyzowana), *pluralistyczne* (z powodzeniem działa tu konkurencja między partiami politycznymi reprezentującymi różne grupy interesów) oraz *uporządkowane* (prawo jest w nim w pełni respektowane, a społeczeństwo jako całość uczciwe i pokojowe). Działanie mediów masowych ocenia się z reguły w oparciu o powyższy, dalece wyidealizowany model, zbliżony do wizji doskonałego społeczeństwa kapitalistycznego. Jak powszechnie dzisiaj wiadomo, nawet

¹⁷⁰ P. Ostaszewski, *Międzynarodowe stosunki polityczne. Zarys wykładów*, Książka i Wiedza, Łódź 2010, s.359-361.

¹⁷¹ Modelowe dobre społeczeństwo pozostające punktem odniesienia dla większości teoretycznych rozważań nad wpływem oraz rolą mediów masowych, zaczerpnięto z utopijnej wizji pluralistycznej, horyzontalnej i poliarchicznej demokracji amerykańskiej. Podejście takie pojawiło się wskutek rozwoju nauki o mediach, której prekursorami byli amerykańscy badacze (np. H. Laswell, K. Lewin, C. Hovland, P. Lazarsfeld, D. Riesman, H. Innis, C.E. Shannon, Ch. Osgood i wielu innych). Utopijna wizja wyidealizowanego społeczeństwa funkcjonującego w warunkach deliberatywnej demokracji, sprawdza się jedynie w odniesieniu do państw z kręgu cywilizacji zachodniej (i to nie wszystkich). Coraz częściej zastępują je modele bardziej odpowiadające stanowi faktycznemu. Koncepcja wzorowego społeczeństwa demokratycznego wypierana jest przez ideę społeczeństwa demokracji medialnej, zaś w analizach spoza kręgu demokratycznych systemów medialnych, w ogóle rezygnuje się z operowania porównaniami z wzorcem idealnego społeczeństwa. Więcej na temat dobrego społeczeństwa demokratycznego w: R. Markowski, *Demokracja i demokratyczne innowacje. Z teorii w praktykę*, Instytut Obywatelski, Warszawa 2014, s.45-67, Ł. Wojtkowski, *Ideologiczne ujęcie relacji mediów i polityki*, [w:] „Dialogi polityczne”, nr 10/2008, s.183-184. Więcej na temat demokracji medialnej i związków mediów masowych z systemami demokratycznymi w: R. Riedel, *Demokracja medialna*, [w:] „Oblicza komunikacji”, nr 2/2009, s.91-98, B. Secler, *Polityka i media w obliczu demokracji medialnej*, [w:] „Demokracja w obliczu nowych mediów. Elektroniczna demokracja, wybory przez Internet, kampania w sieci – teoria, doświadczenia, perspektywy”, red. M. Musiał-Karg, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, s.160-182. K. Jakubowicz, *Media a demokracja w XXI wieku. Poszukiwanie nowych modeli*, POLTEXT, Warszawa 2013. Więcej na temat historii nauki o mediach w: T. Goban-Klas, *Nauki o mediach. Prekursorzy – ojcowie założyciele – medioznawcy i mediolodzy*, [w:] „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 56/2013, s.11-25.

w kolebce demokracji tak władza, jak i społeczeństwo, odbiegają znacznie od tego ideału.

Podobnie jest w przypadku analizowania relacji pomiędzy mediami masowymi i polityką. Polityka rozumiana jest tutaj jako działalność podejmowana w obrębie i na regułach obowiązujących w demokracji liberalnej i „dobrym społeczeństwie”, w którym media wypełniają rolę pośrednika między systemem politycznym, a przestrzenią codziennego życia¹⁷². Efektem tego jest zjawisko *mediatyzacji polityki*, czyli proces transformacji zachowania uczestników komunikowania politycznego pod wpływem mediów¹⁷³. Zgodnie z tą ideą potencjalni wyborcy kształtują poglądy i postawy polityczne za pośrednictwem niezależnych oraz obiektywnych mediów masowych, które relacjonują oraz komentują świat polityki¹⁷⁴. Tym samym społeczeństwo dzięki dostępowi do informacji, sprawuje kontrolę nad władzą. W rzeczywistości jednak nawet w najlepiej funkcjonujących demokracjach, instytucje władzy mnożą rozmaite bariery utrudniające dostęp mediów do informacji. Deklaracja pełnej przejrzystości sprawujących rządy jest często demokratyczną fasadą, za którą skrywają się faktyczne mechanizmy decyzyjne, podejmowane za zamkniętymi drzwiami partyjnych gabinetów.

Aparat władzy najczęściej traktuje media jako narzędzia sprawowania władzy, a nie instrument dialogu ze społeczeństwem. Z tego względu informacje są albo jawną propagandą, albo zbiorem bardziej subtelnych działań, nazywanych fachowo marketingiem politycznym, albo rodzajem reklamy politycznej, najrzadziej zaś obiektywnym przekazem. W trzech pierwszych przypadkach naczelnym zadaniem „informacji” jest pozyskiwanie społecznej aprobaty dla działań rządzących (dlatego tak ważną rolę odgrywają w demokracjach sondaże poparcia) lub uzyskanie sympatii, tudzież oszukanie wyborców (stąd znaczenie kreowanych przez polityków pseudo-wydarzeń).

W demokratycznym systemie medialnym politycy i dziennikarze są sobie nawzajem niezbędni. Los obu stron zależy od popularności wśród konsumentów mediów. Dziennikarzom zależy na krytycznym prezentowaniu poczynań i wizerunku polityków (przynajmniej części), gdyż podnosi to wiarygodność medium przez nich

¹⁷² M. Mrozowski, op. cit., s.128.

¹⁷³ J. Napieralski, *Mediatyzacja polityki. Konieczność, zagrożenie czy alternatywa?*, [w:] „Refleksje”, nr 2/2010, s.23.

¹⁷⁴ W. Schulz, *Komunikacja polityczna*, tłum. A. Kożuch, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s.77-80.

reprezentowanego oraz przyciąga odbiorców (kto z nas nie lubi czytać w gazetach o kolejnych potknięciach polityków?). Politycy natomiast zabiegają o pozytywny wizerunek. Za pośrednictwem mediów chcą być odbierani jako kompetentni, budzący zaufanie, niekiedy bohaterzy, a innym razem jako zwyczajni obywatele. „W ostatecznym więc rozrachunku dla mediów i polityków popularność oraz głos opinii publicznej liczą się bardziej niż ideologie czy wartości”¹⁷⁵. Nie znaczy to jednak, że demokratyczne systemy medialne zawsze działają konformistycznie. Niekiedy potrafią doprowadzić do niemałych zawirowań na szczytach władzy, co świadczy o realnej (choć systemowo ograniczanej) autonomii mediów jako czwartej władzy.

W 1961 roku brytyjski sekretarz ds. wojny John Profumo, miał przelotny romans z mało znaną 19-letnią modelką Christine Keeler. Krótkotrwała lecz zażyła znajomość pozostawała tajemnicą poliszynela wśród londyńskich elit politycznych. Tym bardziej, że obowiązywała niepisana reguła, w myśl której prywatność polityków stanowiła temat tabu. W styczniu 1963 roku dwa tytuły prasowe – *Sunday Pictorial* oraz *News of the World* zainteresowały się bujnym życiem uczuciowym Keeler. Z publikacji intymnych zwierzeń modelki na łamach prasy, brytyjska opinia publiczna dowiedziała się, że kochanka ministra Profumo, utrzymywała też bliskie stosunki z pracownikiem sowieckiej ambasady – attaché wojskowym i szpiegiem Jewgienijem Iwanowem. Z racji tego, że skandal ujrzał światło dzienne w chwili, gdy zimna wojna ponownie przybierała na sile, pojawiło się realne podejrzenie, że sprawa miała wymiar wywiadowczy.

Minister Profumo występując przed Izbą Gmin zaprzeczył niestosowności kontaktów z Keeler, oświadczając, że łączyły ich stosunki wyłącznie koleżeńskie. Kiedy jednak sprawą zainteresowała się komisja śledcza oraz brytyjski kontrwywiad MI-5, minister przyznał się publicznie do kłamstwa i ustąpił z urzędu oraz członkostwa w parlamencie. Afera z udziałem sekretarza wojny stała się ostatecznym ciosem dla coraz bardziej niepopularnego rządu Harolda Mcmillana – premier podał się do dymisji jesienią 1963 roku. *Sprawa Profumo* (Profumo Affair) była pierwszym skandalem polityczno-medialnym w Wielkiej Brytanii, który przyczynił się do upadku rządu, zaś

¹⁷⁵ M. Mrozowski, op. cit., s.132.

Christine Keeler stała się prawdopodobnie pierwszą historyczną celebrytką, znaną dzięki swoim sercowym podbojom¹⁷⁶.

Przed i po Aferze Profumo dziennikarze śledczy różnych mediów ujawniali szereg skandali i istotnych nadużyć władzy w państwach demokratycznych, które miały poważne konsekwencje polityczne (wystarczy wspomnieć o słynnej Watergate w USA). Chociaż mediatyzacja polityki wypacza rzeczywisty obraz, kreując fałszywe wyobrażenia o istocie demokracji (nie przez przypadek nazywanej często mediokracją), to swoboda jaką dysponują w nich media masowe, realnie przyczynia się do obejmowania kontrolą tych sfer życia, które są podatne na praktyki korupcyjne i nadużycia (skądinąd najczęściej występujących w polityce).

Problemy z analizami o komunikowaniu politycznym czynionymi w oparciu o idealny model dobrego społeczeństwa liberalnej demokracji polega na tym, że dotyczy co najwyżej 20 państw świata, których systemy polityczne są zbliżone do wizji idealnej demokracji (w 2017 roku do elitarnego klubu państw *w pełni demokratycznych* <<full democracy>> należało dokładnie 19 z nich, spośród których jedynie dwa funkcjonowały poza cywilizacją Zachodnią – Mauritius i Urugwaj)¹⁷⁷. Systemy polityczne 56 kolejnych były w tym samym 2017 roku określane mianem *wadliwych demokracji* (flewed democracy). Mimo uczciwych i wolnych wyborów oraz zapewniania przez władzę podstawowych wolności obywatelskich, dochodziło w nich do nieprzestrzegania niektórych demokratycznych reguł (najczęściej naruszania wolności mediów i manipulowania nimi) oraz występowania wad w zakresie niedojrzałej kultury politycznej, niskim poziomie uczestnictwa w życiu politycznym obywateli czy nieprawidłowościach biurokratycznych. Kolejna grupa składała się z 38 *reżimów hybrydowych* (hybrid regimes), w których dochodziło do regularnych patologii uniemożliwiających funkcjonowanie wolnego społeczeństwa. Rządy wywierały presję na przeciwników politycznych oraz nieustannie nękały nieprzychylnych sobie

¹⁷⁶ W 2013 roku 71-letnia Keeler przyznała, że w czasie romansu z Johnem Profumo pracowała jako agentka sowieckiego wywiadu. Ówczesna prasa, która ujawniła aferę, przypisała Keeler rolę atrakcyjnej lecz mało lotnej i niczego nieświadomej dziewczyny, uwikłanej w grę sowieckiego wywiadu. Po latach w wywiadzie dla „Sunday Mirror” sama zainteresowana wyjawiała, że została zwerbowana do wyciągnięcia z Profumo informacji na temat pocisków atomowych przewożonych do Niemiec. Profumo po zrezygnowaniu z urzędu, aż do śmierci w 2006 roku pracował charytatywnie, utrzymując się z odziedziczonego majątku. Swoje talenty polityczne wykorzystywał do pomocy najuboższym. W opinii większości komentatorów John Profumo odkupił swoje winy, czego wyrazem było zaproszenie otrzymane od królowej Elżbiety II na uroczystą kolację w Pałacu Buckingham końcem lat 70.

¹⁷⁷ *Democracy Index 2017*, The Economist Intelligence Unit, <https://www.eiu.com/topic/democracy-index>, [16.07.2018r.].

dziennikarzy. Ostatnią grupę *państw autorytarnych* (authoritarian regimes), reprezentowało 51 przedstawicieli. Pluralizm polityczny jest w nich nieobecny lub ograniczony do minimum. Z reguły są to monarchie lub dyktatury. Wybory (jeśli w ogóle mają miejsce) nie są wolne oraz sprawiedliwe. Media pozostają pod ścisłą kontrolą państwa lub są jego własnością, przekaz jest w nich cenzurowany, a krytyka władzy całkowicie tłumiona.

Dodatkowy problem badania istoty komunikowania politycznego w oparciu o dominujący paradygmat, polega na różnych rozwiązaniach przyjmowanych w ramach funkcjonowania samych tylko demokratycznych systemów medialnych, które częściej ograniczają swobodę działania mediów, niż ją ułatwiają (mowa o modelu rynkowym w USA i Kanadzie oraz dualnym i jego odmianach, spotykanych głównie w Europie).

Demokracja opiera się na założeniu, zgodnie z którym polityka to działalność polegająca na przewyżnianiu sprzecznych interesów i uzgadnianiu zachowań zależnych od siebie grup społecznych oraz wewnątrz nich, najczęściej za pomocą negocjacji, kompromisów i kontestacji, niekiedy perswazji, rzadko zaś przymusu. Systemy hybrydowe i autorytarne jako narzędzia polityczne wykorzystują również jawną propagandę, cenzurę oraz przemoc¹⁷⁸. Tym samym idealne społeczeństwo z przewidywalnym systemem demokratycznym oraz prawdziwie wolnymi mediami masowymi, dotyczy ok 46 proc. państw świata (zakładając, że w tej grupie znajdują się demokracje wadliwe; w przeciwnym razie mowa zaledwie o 12 proc.). W większości pozostałych, komunikowanie polityczne przebiega w odmiennych kontekstach i perspektywach, z odbiegającą od (teoretycznie) standardowej rolą mediów masowych.

2.2. Znaczenie doktryn medialnych

Gdy mowa o rozróżnieniu na demokratyczne i niedemokratyczne systemy polityczne i rolę jaką odgrywają w nich media, pojawić się musi pytanie nie tylko o ich wpływ na społeczeństwo lecz również wypełniane cele społeczne. Dotykamy tym samym zagadnienia źródeł obowiązków normatywnych (ideologicznych) mediów masowych w systemach politycznych, a pośrednio także kategorię doktryn politycznych, w warunkach których systemy medialne wstają.

Doktryna jest konkretyzacją ideologii – ogólnego zbioru wartości i celów, w oparciu o które uzasadniane są działania, mające teoretycznie służyć dobru

¹⁷⁸ M. Gulczyński, *Nauka o polityce*, AlmaMer, Warszawa 2007, s.19-38.

społeczeństwa. Uszczegółowieniem ideologii w odniesieniu do praktyk społecznych jako komunikowania będzie więc doktryna medialna. Rzutuje ona na system mediów, wskazując jak powinny działać i czyjemu interesowi służyć, aby jak najlepiej wypełniać stawiane przed nimi cele. „Właściwie nie da się oddzielić idei „obiektywnej” relacji między mediami a społeczeństwem od rozważań „normatywnych” czy wręcz ideologicznych, po części dlatego, że wszystkie kryteria i pojęcia używane do opisywania i oceny funkcjonowania mediów zawierają jakiś rodzaj sądów wartościujących; tak jest, kiedy mówimy o wolności, tożsamości, integracji, zróżnicowaniu czy wręcz samej informacji”¹⁷⁹.

Źródła wpływu normatywno-ideologicznego na media jest przynajmniej kilka: teoria i praktyka dziennikarska, odbiorcy jako opinia społeczna i widownia, rynek mediów czy zainteresowania społeczne. Najbardziej ogólne ramy narzucają jednak historia narodów i państw, teoria społeczna i polityczna, specyfika kulturowa oraz kształt instytucji publicznych.

Z perspektywy różnorodnych doktryn medialnych, warunkujących konkretne rozwiązania prawne w odniesieniu do mediów oraz standardów etycznych zawodu dziennikarza (czyli podstawy systemu medialnego), przydatne pozostaje najwcześniejsze podejście teoretyczne w medioznawstwie, odnoszące się pierwotnie do prasy¹⁸⁰. Jednocześnie teoria ta wyznacza jedynie ogólne ramy systemowe, a współczesna praktyka udowadnia, że częściej mamy do czynienia z systemami pośrednimi w obrębie jednej kategorii, aniżeli bazującymi na jasno określonej doktrynie politycznej. Wynika to głównie z przeobrażeń społecznych i rozwoju mediów, które nastąpiły od czasu, gdy „cztery teorie prasy” ujrzały światło dzienne w 1956 roku.

Główny podział doktryn medialnych przebiega wzdłuż linii ich demokratycznego i niedemokratycznego charakteru. W pierwszej grupie znajdują się doktryny *liberalna* (libertariańska) oraz *odpowiedzialności społecznej*. W drugiej natomiast lokuje się *autorytarna* i *komunistyczna* (marksistowsko-leninowska). Ze względu na dalsze rozważania dodaję do powyższych jeszcze jedną, mniej popularną

¹⁷⁹ D. McQuail, op. cit., s.175.

¹⁸⁰ Mowa o: F.S. Siebert, T. Peterson, W. Schramm, *Four Theories of the Press. The Authoritarian, Libertarian, Social Responsibility and Soviet Communist Concepts of What the Press Should Be and Do*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago 1956.

doktrynę *rozwoju* (mediów na rzecz rozwoju), zastrzegając, że jej wewnętrzna specyfika lokuje ją pomiędzy głównym podziałem demokracja-brak demokracji.

Porządkowanie na dwa „obozy ideologiczne” jest przydatne ze względu na rozróżnienie sposobu wykorzystania przekazu perswazyjnego. Mamy więc do czynienia z propagandowym systemem *demokratycznym* (model liberalny i odpowiedzialności społecznej) oraz *niedemokratycznym* (model autorytarny i komunistyczny), zaś sama propaganda rozumiana jest w tym kontekście jako „celowe i systematyczne działania na rzecz zmiany postrzegania rzeczywistości, manipulacji procesem poznawczym i sterowania zachowaniem w celu uzyskania reakcji, spełniającej zakładane cele autora propagandy”¹⁸¹. Podobieństwo obu kategorii polega na tym, że propaganda pozostaje nierozłącznie związana z ideologią (i doktryną), które leżą u jej podstaw. „To ideologia, oraz wynikająca z niej doktryna, strategia i taktyka, wyznaczają zakres i cechy propagandy. Propaganda służy rozpowszechnianiu ideologii grup rządzących lub innych podmiotów oraz zdobywaniu zwolenników tej ideologii”¹⁸².

Doktryna liberalna pokrywa się w większości z tym, co zdefiniowano dotychczas jako „dobre społeczeństwo” i „demokracja liberalna”. Istnienie liberalnego *wolnego rynku idei* (free marketplace of ideas) uczyniło z wolności słowa nienaruszalne prawo naturalne, przyczyniając się do jego kultu (zresztą niezrozumiałego poza cywilizacją Zachodnią)¹⁸³. Jednocześnie pogląd taki doprowadził do „libertariańskiego skrzywienia” – wolność rynkowa zastąpiła wolność idei. Dbanie o cele społeczne (wymagające niekiedy istotnych poświęceń), ustąpiło kalkulacji ekonomicznej i zyskowi właścicieli mediów. W doktrynie liberalnej wolność słowa definiowana jest więc przede wszystkim jako wolności od (większości) ograniczeń.

Doktryna odpowiedzialności społecznej chociaż z natury demokratyczna, odrzuca pełną swobodę mediów na rzecz wypełniania obowiązków wobec społeczeństwa. Własność mediów nie jest rozumiana jako osobisty majątek właścicieli,

¹⁸¹ G.S. Jowett, V. O'Donnell, *Propaganda and Persuasion 2th edit.*, SAGE, Newbury Park 1992, s.4.

¹⁸² B. Bobek-Ostrowska, *Komunikowanie polityczne...*, op. cit., s.231.

¹⁸³ Nawet twórca koncepcji „wolnego rynku idei” John Stuart Mill nie brał pod uwagę w 1869 r., że ogłoszona przez niego teza, może w przyszłości stać się dla demokracji liberalnej niemałym problemem. Kluczowa trudność polega na wyznaczeniu granicy pomiędzy możliwościami ograniczania swobody wypowiedzi, a daleko posuniętą wolnością słowa. Jeśli ktoś krytykuje system demokratyczny jako wadliwy, nawołując do jego obalenia i wykorzystuje do tego celu mechanizmy demokratyczne wraz z prawem do wolności słowa, to działa jeszcze w ramach obowiązujących w systemie zasad, czy już poza nimi? A jeśli wolność słowa należy do najważniejszych swobód obywatelskich, to czy można komukolwiek zakazać takiej praktyki do chwili, gdy jednoznacznie nie naruszy prawa?

lecz dobro ogólne powierzone w ich ręce (prywatne lub publiczne). Wolne media powinny działać w ramach ustalonych regulacji i kodeksów, zaś rząd zachowywać prawo ingerencji w ich funkcjonowanie z chwilą, gdy zagrożony jest interes ogółu. Naczelna zasada wyłaniająca się z doktryny odpowiedzialności głosi prymat interesu wspólnego nad interesem jednostki (i dlatego w wymiarze politycznym jest bliska myśli socjaldemokratycznej).

Propaganda w systemach demokratycznych polega na pluralizmie jej nadawców, co oznacza, że każda instytucja medialna, propaguje swoją ideologię z wykorzystaniem metod, technik i nośników dozwolonych (zazwyczaj) przez obowiązujące prawo. Wszyscy mający dostęp do odbiorców, w tym grupy antysystemowe (funkcjonujące niekiedy poza prawem), zachowują realną szansę dotarcia z nawet skrajnie propagandowym przekazem, do szerszego audytorium.

Doktryna autorytarna, mimo, że całkowicie dzisiaj zdyskredytowana w państwach Europy Zachodniej, jest ich „autorskim tworem” i nadal funkcjonuje chociażby pod postacią „teologii mass mediów” w kościele katolickim^{184, 185}. To w warunkach XVIII-wiecznej monarchii absolutnej Francji, Wielkiej Brytanii, czy Niemiec rodził się model oparty na dominacji państwa i jego elity, nad środkami komunikowania masowego. System medialny jest w nim podporządkowany aparatowi władzy, służąc jego umacnianiu. Media pozostają pod stałą kontrolą cenzury prewencyjnej, a ich właściciele uzależnieni są od otrzymywania prawa (koncesji, licencji, patentu) na prowadzenie działalności. W wyniku tego jedynie twórcy lojalni wobec rządzących, funkcjonują bez przeszkód na rynku (nie nękani represjami sądowymi i sowiec wynagradzani subwencjami czy ulgami podatkowymi).

Doktryna komunistyczna istnieje w warunkach monopolu politycznego partii komunistycznej i wyróżnia się trzema zasadniczymi cechami: media są wyłączną własnością państwa, uczestniczą w procesach politycznych i ideologicznych jako narzędzie budowania poparcia dla partii oraz pozostają instrumentarium jawnie

¹⁸⁴ Określenie „propaganda” zastosowano pierwotnie w kontekście religijnym. Papież Grzegorz XV pod koniec XVII wieku powołał do życia Kongregację Rozkrzewiania Wiary (Congregatio de Propaganda Fide), prowadzącą działalność misjonarską. Później słowo zaczęło nabierać znaczenia politycznego i oznaczało rozpowszechnianie poglądów politycznych.

¹⁸⁵ Zarówno demokracja, jak i nazizm oraz komunizm, wyrosły z jednego humanistycznego źródła. Dialektalne różnice między nimi, pojawiły się po humanistycznej schizmie, dzieląc się na humanizm liberalny (liberalizm), socjalistyczny oraz ewolucyjny.

propagandowym. Upadek Rosji Radzieckiej nie spowodował wieszczonoego przez niektórych końca istnienia komunizmu jako ideologii w ogóle i takiej doktryny medialnej w szczególności. W dalszym ciągu funkcjonuje w różnych odsłonach w Chinach, Laosie, Wietnamie, Korei Północnej, na Kubie czy Białorusi.

Propaganda w systemach zamkniętych pochodzi z jednego źródła – sprawujących władzę, i z tego względu ma charakter jednokierunkowy. Media są elementem systemu nadzoru i opresji (podobnie jak wojsko z tą tylko różnicą, że stosują przemoc intelektualną), pozbawionym jakiegokolwiek podmiotowości, wypełniającym rolę przekaznika informacji o kształcie oraz wymowie narzuconych przez elity władzy.

Osobnego omówienia wymaga w tym miejscu **doktryna rozwoju**. Problem z nią polega na tym, że w przeciwieństwie do wcześniejszych przykładów, nie wykształciła się jako równoprawna doktryna medialna oraz nie sposób jej przyporządkować do określonej ideologii politycznej, chociaż wpisuje się w szeroko rozumiane, masowe komunikowanie polityczne (szczególnie od końca II wojny światowej). Wzrastała na kolonialnym podłożu, wyrażającym sprzeciw narzuconej siłą zależności oraz idei biernej bądź czynnej walki z kolonizatorami (początkowo w tzw. Trzecim Świecie, a z czasem w państwach rozwijających się). Doktryna rozwojowa dawała wyraz transformacji społeczeństwa, od zacofania kolonialnego po formalną niepodległość. Ścieżki dochodzenia do suwerenności politycznej przebiegały pomiędzy głównym podziałem na kraje demokratyczne i niedemokratyczne (np. socjalizm afrykański w Tanzanii, Zimbabwie, czy Angoli, socjalizm nacjonalistyczny w Iraku i Algierii, czy socjalizm buddyjski obowiązujący jeszcze stosunkowo niedawno w Birmie) i dlatego trudno jednoznacznie przyporządkować ich przynależność. Doktrynę rozwoju formowano w warunkach, w których dysponowano ograniczonymi funduszami, infrastrukturą, umiejętnościami oraz niewielką liczbą odbiorców, przez co trudno było utrzymywać wolnorynkowe systemy medialne. Koncentrowano się na celach narodowych, rozwoju oraz potrzebie autonomii i solidarności z innymi narodami i krajami, znajdującymi się w podobnej sytuacji (czego najlepszym wyrazem była do 1992 roku Organizacja Państw Niezaangażowanych, powstała w oparciu o koncepcje Mahatmy Gandhiego).

Doktryna rozwoju zakłada, że władza rozumiana jako instytucja państwa może selektywnie lokować zasoby i ograniczać swobodę działania mediów oraz wolności

dziennikarskie na rzecz ładu społecznego i społecznej zgody (motywowanych wyznawanymi wartościami i przekonaniem, że bez pomocy państwa media nie są w stanie objąć swym zasięgiem całego kraju, uchronić się od obcego kapitału czy równie obcej, utożsamianej z neokolonialną, kultury). W myśl doktryny rozwojowej do naczelnych zadań mediów należy „pomoc w realizacji celów gospodarczych, społecznych i politycznych wynikających z przyjętej przez państwo strategii rozwojowej; dążenie do stworzenia kulturalnej i informacyjnej autonomii; wspieranie procesu budowy demokracji”¹⁸⁶. Z perspektywy Zachodniej, wiele systemów powstałych w oparciu o doktrynę rozwoju zasługuje na miano autorytarnych. Trudno jednak utożsamiać je jednoznacznie opierając się na poglądzie eurocentrycznym, gdyż zbyt wiele w nich subtelności obcych cywilizacji Zachodniej, podważających proste rozgraniczenia ideologiczne, zapożyczonych z tej cywilizacji (o czym szerzej będzie mowa w kolejnych rozdziałach).

Współczesne tendencje w badaniach medioznawczych odchodzą od analizy ideologiczno-doktrynalnej, na rzecz czysto normatywnej teorii mediów (model liberalno-pluralistyczny, odpowiedzialności społecznej, profesjonalny i mediów alternatywnych)¹⁸⁷. Nie zmienia to jednak faktu, że każdy system medialny wywodzi się z jakiejś ideologii i wzrastał na politycznie naznaczonej „glebie”. Rozróżnienie takie nabiera większego znaczenia w chwili, gdy próbujemy prześledzić związek politycznego komunikowania masowego i roli mediów w procesie tworzenia się podstawowych elementów współczesnego międzynarodowego ładu politycznego, czyli narodu i państwa narodowego.

2.3. Rola mediów masowych w procesie narodotwórczym

3 lipca 1922 roku, niegdyś znany odkrywca, później zaś uznany norweski dyplomata i działacz międzynarodowy Fridtjof Nansen, zwołał w Genewie konferencję w sprawie rosyjskich uchodźców – uciekinierów z jeszcze niedawno ogarniętej wojną domową Rosji Radzieckiej. Kilka miesięcy wcześniej 15 grudnia 1921 roku Włodzimierz Lenin za sprawą jednego tylko podpisu pod państwowym dekretem, odebrał obywatelstwo blisko milionowi Rosjan, którzy woleli wyemigrować z kraju, aniżeli żyć pod rządami bolszewików. Z punktu widzenia władz państwowych, z chwilą

¹⁸⁶ M. Mrozowski, op. cit., s.206-207.

¹⁸⁷ D. McQuail, op. cit., s.197-198.

wejścia w życie nowego prawa, uciekinierzy przestawali należeć do narodu rosyjskiego. Dla rządzących komunistów i ich „wyznawców” nie byli już Rosjanami¹⁸⁸.

Nansena niepokoiła rosnąca fala uchodźców, do których odnoszono się z wrogością. Inne państwa nie chciały ich przyjmować, gdyż z punktu widzenia prawa międzynarodowego trudno było określić ich status. Nie wiadomo było jak z nimi postępować oraz co począć. Teoretycznie bezpaństwowiec nie istniał – nie posiadając wiarygodnych dokumentów potwierdzających tożsamość, nie miał żadnych praw (powszechne dzisiaj prawa człowieka były wtedy jeszcze nieznanne).

Nansen postarał się, aby problem rozwiązali owcześnie najważniejsi politycy świata. Po dwóch dniach nieprzerwanych negocjacji, przedstawiciele 52 krajów świata postanowili honorować paszporty wydawane przez Fridtjofa Nansena jako Wysokiego Komisarza ds. Uchodźców Ligii Narodów (protoplasty komisarza UNHCR Organizacji Narodów Zjednoczonych). Do rosyjskich uciekinierów dołączyli szybko Ormianie, Asyryjczycy oraz Kurdowie, nękanymi przez tureckie władze. Do śmierci Nansena w 1933 roku, wydano ponad pół miliona takich dokumentów, nazywanych potocznie paszportami nansenowskimi. Gdyby identyfikacja narodowa była prostą wypadkową, wynikającą bezpośrednio z paszportu jakim dana osoba się posługuje, śmiało można by uznać, że w ciągu kilku lat powstał nowy i niemały „naród nansenowski” (lub naród Ligii Narodów). Narodowość jest jednak znacznie bardziej skomplikowanym zjawiskiem.

Historia paszportów nansenowskich udowadnia, że to co traktujemy jako z reguły nadane raz w życiu, niezbywalne i naturalne, czyli poczucie narodowości i przynależności do narodu, przynajmniej z punktu widzenia prawa państwowego, wcale tak niezmiennie nie jest. Przytoczony powyżej przykład zaistniał w skrajnych warunkach pomiędzy dwiema wojnami światowymi, można by potraktować jako osobliwość. Jednak współcześnie też funkcjonują na świecie bezpaństwowcy, ludzie nazywani fachowo apatrydami, automatycznie pozbawieni ojczyzny lub pozbywani jej z czasem (najczęściej wbrew ich woli). Niektórym odmawia się z różnych względów prawa do narodowej przynależności, lojalność narodową innych poddaje się w wątpliwość lub wręcz egzaminuje tak, jak wiedzę uczniów z przyrody czy

¹⁸⁸ *Nansen the Humanist*, The National Archives of Norway, <https://web.archive.org/web/20150801081938/http://www.arkivverket.no/eng/Using-the-Archives/Online-Exhibitions/The-Nansen-Passport/Nansen-the-humanist>, [19.07.2018r].

matematyki podczas egzaminów w szkole. Jak to się więc stało, że jeszcze w początkach XIX wieku zagadnienie bezpaństwowca nie istniało, gdyż określanie siebie przez pryzmat narodowej, czy państwowej przynależności, pozostawało rzadkością? Dlaczego człowiek mówił o sobie jako o „Bretończyku”, „Kalabryjczyku” lub „Bawarczyku” (czyli mieszkańcu określonego regionu), ewentualnie o „poddanym miłościwie panującego monarchy”, nie zaś „Francuzie”, „Włochu” czy „Niemcu”? I jaką rolę w tej transformacji odegrały media masowe?

Naród można określić pochodną nacjonalizmu, czyli postawy bądź przekonania, że wspólnota narodowa jest najważniejszą formą więzi łączącej ludzi, zaś świadomość narodowa - najistotniejszym składnikiem tego, co jednostka rozumie pod pojęciem „ja” (z pozycji społeczno-kulturowej i historycznej, nie zaś psychologicznej). Oznacza to, że jedną z pierwszych myśli na pytanie o to kim jestem, do głowy przychodzi ciąg rzeczowników, wśród których najczęściej na czele znajduje się słowo „Polak”, „Kanadyjczyk” lub „Japończyk”, nie zaś „nauczyciel”, „buddysta” lub „fan gier komputerowych”.

Pochodzenie narodowe zapewnia jedną z najbardziej rozległych identyfikacji społecznych; jest szeroką, złożoną i wyobrażoną wspólnotą komunikowania, realizowaną za sprawą kultury¹⁸⁹. Uczestnictwo w narodzie nie wyczerpuje

¹⁸⁹ Mnogość definicji narodu, kładących nacisk na odmienne ich składniki powoduje, iż określenie istoty tego, co kryje się pod pojęciem, przysparza sporo trudności. Co do trzech kwestii badacze reprezentujący różne stanowiska, wydają się pozostawać zgodni: 1) naród jest bytem realnie istniejącym, 2) nie sposób narodu zdegradować do sumy jego członków i 3) można go określić jako szczególnego rodzaju zrzeszenie ludzi, którzy w skutek procesów demobilizacji i atomizacji, przenieśli na naród część swojej lojalności, uprzednio lokowanej w rodzinie czy wspólnocie lokalnej. Specjaliści zajmujący się narodem, jego pochodzeniem, rozwojem i przeobrażeniami, reprezentują jedno z czterech szerokich ujęć teoretycznych, skupionych w dwóch głównych paradygmatach naukowych. W perspektywie historycznej lokują się zwolennicy ujęcia prymordialnego (naród jako kategoria pierwotna względem więzi społecznych) oraz perenialistów (naród jako zjawisko historycznie stałe, występujące na każdym etapie rozwoju ludzkości, będące tworem naturalnym i globalnym). Drugi, paradygmat kulturalistyczny, gromadzi zwolenników ujęcia modernistycznego (naród wytworem nowoczesności) oraz etnosymbolicznego (naród jako pochodna wcześniejszych, etnicznych i kulturowych form więzi). Więcej na ten temat skomplikowanej natury narodu w: R.H. Wiebe, *Who We Are. A History of Popular Nationalism*, Princeton University Press, Princeton 2002, A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, PWN, Warszawa 2005, P. Lawrence, *Nacjonalizm. Historia i teoria*, tłum. P.K. Frankowski, Książka i Wiedza, Warszawa 2007, P.L. van den Berghe, *Does Race Matter?*, [w:] „Nations and Nationalism”, nr 1(3)/1995, A.D. Smith, *Nacjonalizm*, tłum. E. Chomicka, Sic!, Warszawa 2007, E. Gellner, *Narody i nacjonalizmy*, tłum. T. Hołówka, A. Grzybek, Difin, Warszawa 2009, A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2006, J. Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester University Press, Manchester 1993.

jednostkowego człowieczeństwa, będąc niejako ponad innymi przynależnościami wspólnotowymi, np. rodziną, grupą zawodową czy wyznawcami większości religii¹⁹⁰.

Od chwili gdy koncepcje nacjonalizmu i narodu zapuściły korzenie w świadomości wspólnot jako celowy postulat prymatu narodu nad wolą władcy, czyli nie wcześniej, niż od Rewolucji Francuskiej w 1789 roku, naród i nacjonalizm zrobiły zawrotną wręcz karierę. Apogeum ich popularności przypadło na około 150 lat, między początkiem XIX wieku, a końcem drugiej połowy wieku XX. O popularności nacjonalizmu może świadczyć fakt, że „naród” ma swój odpowiednik w słownikach każdego nowożytnego języka (a nawet w językach sztucznych, takich jak esperanto, gdzie słowo tożsame jest z jego katalońskim odpowiednikiem „nació”).

Z czasem nacjonalizm zaczął się przeradzać w szczególnego rodzaju postulat polityczny, łączący ideę wspólnoty narodowej z doktryną suwerenności. Narodowość i państwowość zostały połączone nierozzerwalnym węzłem, a naczelnym celem nacjonalizmu stało się utworzenie „państwa narodowego” – przestrzeni życiowej zamieszkałej przez ludzi identyfikujących się z określoną wspólnotą kulturową.

Problem z uznaniem nacjonalizmu za ideologię polityczną (a więc zjawisko *stricte* polityczne), wiąże się z trzema trudnościami: jest jednocześnie *konstruktem teoretycznym*, *zjawiskiem psychologicznym* i czymś, co można by określić mianem *politycznej schizofrenii*¹⁹¹. Podczas gdy liberalizm oraz konserwatyzm składają się ze zbioru powiązanych ze sobą idei i wartości, nacjonalizm pozostaje prostym przekonaniem, że naród jest naturalną i właściwą jednostką władzy – nieskomplikowanym programem działania, zdolnym jednak mobilizować masy. Jego główna siła bierze się z wywoływanych wśród ludzi emocji, jest zatem genetycznie związany z ludzką psychiką. Najbardziej zaskakująca cecha nacjonalizmu polega na jego złożonej naturze. Kiedy prześledzimy ewolucję nacjonalizmu w jakimś społeczeństwie, szybko się przekonamy, że w różnych okresach przybierał charakter progresywny tylko po to, aby po chwili zmienić się w reakcyjny. Z demokratycznego przeradzał się w autokratyczny, z racjonalnego w irracjonalny, a z prawicowego w lewicowy. Był łączony niemal ze wszystkimi tradycjami ideologicznymi (być może z wyjątkiem anarchizmu, w którym trudno byłoby połączyć postulat odrzucenia władzy

¹⁹⁰ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, op. cit., s.103-104.

¹⁹¹ A. Heywood, *Ideologie polityczne*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, PWN, Warszawa 2007, s.168-169.

państwowej i utworzenia państwa narodowego jednocześnie). W tym świetle nacjonalizm przypomina pacjenta zakładu psychiatrycznego, cierpiącego na ciężkie rozszczepienie osobowości. Do tego nieuleczalne. W związku z powyższym, bezpieczniej mówić o postawie lub przekonaniach nacjonalistycznych, aniżeli o ideologii w jakiegokolwiek formie¹⁹².

Naród nansenowski o którym mowa wcześniej, nie miałby więc szans zaistnieć, gdyż między jednostkami wchodzącymi w jego skład nie występowałaby żadna spajająca całość więzi kulturowa, społeczna, czy historyczna. Trudno sobie wyobrazić, aby udało się teoretycznym „Nansenowczykom” wypracować kulturę ludową, tworzącą z kolei podstawy kultury masowej i codzienny nacjonalizm. Chociaż platformą porozumienia dla takiej społeczności mogłoby być podobieństwo traumatycznych doświadczeń, to ucieczka spod opresyjnych rządów radzieckich czy tureckich, raczej zniechęcałaby do zrzeszania się w nowy twór polityczny, w najmniejszym nawet stopniu podobny do tego, przez który doświadczano wcześniejszych nieszczęść. W końcu państwa narodowe zarówno z I poł. XX wieku, jak i współczesne, łączy jedna istotna cecha – niechęć do uznawania roszczeń wysuwanych przez nowe narody (szczególnie związane z żądaniami terytorialnymi).

¹⁹² Podobnie jak „naród”, pojęcie „nacjonalizmu” pozostaje kategorią nieostrą i trudną do zdefiniowania. Nacjonalizm wypełnia ideę narodu podniosłą, zsakralizowaną głębią, czyniąc ze wspólnoty narodowej zbiorowość o wyjątkowych przymiotach. Najczęściej tworzy specyficzny, intelektualny kolaż, złożony ze starannie wyselekcjonowanych elementów: instytucji społecznych, funkcjonującego na scenie politycznej układu sił, języka, prawa, lokalnych doświadczeń religijnych oraz dobrze spenetrowanych obszarów mitologicznych i zbiorowej pamięci, składających się na historyczną tożsamość narodu. W jego centrum umieszczany jest naród, będący najwyższą wartością oraz głównym punktem odniesienia dla bieżącej polityki. Chociaż nacjonalizm jako taki implikuje określoną postawę oraz zachowania (wyraźne rozróżnienie na „swoich” i „obcych”, lojalność wobec wspólnoty oraz jawnie manifestowaną niechęć do wpływów z zewnątrz), niekoniecznie musi mieć charakter wyłącznie polityczny. Tym samym nacjonalistyczną wymowę zyskują nie tylko działania polityczne, lecz każdy w zasadzie obszar ludzkiej aktywności, począwszy od sztuki, a skończywszy na religii. Nacjonalizm postulując szeroko rozumiane dobro narodu, zmierza do realizacji trzech zasadniczych celów: uzyskania lub utrzymania autonomii narodowej, wypracowania ścisłej jedności narodowej oraz rozbudzenia i kultywowania narodowej tożsamości. Co równie istotne, nacjonalizm opowiada się za istnieniem państwa ściśle homogenicznego, o silnych więziach łączących jednostki, przy jednoczesnym sprzeciwie wobec wszelkich poglądów negujących prymat dominującej nacji (uniwersalizm, kosmopolityzm, indywidualizm, liberalizm, czy socjalizm). Więcej na temat nacjonalizmu w: J.G. Kellas, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Macmillan Education, New York 1991, T. Nairn, *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, Verso, London-New York 1997, T.H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, K. Jaskułowski, *Nacjonalizm jako ideologia*, [w:] „Przegląd Politologiczny” nr 2/2003, s.37-49, J. Bartyzel, *Pojęcie, geneza i próba systematyki głównych typów nacjonalizmu*, <http://www.legitymizm.org/systematyka-nacjonalizmu>, [11.07.2019r.].

„Naród nansenowski” podzieliliby najprawdopodobniej losy diaspory żydowskiej, przez stulecia zmuszonej do tułaczki po świecie. Różnica między nimi polegałaby jednak na tym, że żydowska wspólnota kulturowa osadzona jest na więzi wyznaniowej – jednego z najtrwalszych spoiw ludzkich, które pozwoliło przetrwać Żydom największe nawet kryzysy i opresyjne czasy. „Nansenowczykom” brak byłoby takiego głębszego łącznika, a jak pokazała historia, wszyscy uchodźcy legitymujący się paszportami nansenowskimi, szybko zastępowali je nowymi, uznanymi w porządku międzynarodowym lojalnościami (przynajmniej państwowymi).

Chociaż powyższe rozważania mogą się wydawać intelektualną ekwilibrystką, odsłaniają ważną cechę narodów, bez której nie mają szans zaistnieć i funkcjonować – podzielanej przez członków wspólnoty kulturowej (nawet tzw. narody polityczne powstające w długim procesie centralizacji władzy, cechuje jakaś więź kulturowa, np. zbiór symboli, praw, zasad oraz obowiązków, uznawanych przez jednostki dzielące przynależność narodową).

W tym świetle media masowe odegrały doniosłą rolę w formowaniu narodów (przynajmniej w świecie zachodnim), ze względu na łączące je z kulturą związki (jako nośników treści kulturowych, jak i instytucje kultury narodowej). Przyczyniły się też wydatnie do pojawienia się samego zjawiska nacjonalizmu, narodu i ich pochodnej – narodowego państwa.

Na powstanie narodów złożyło się wiele czynników, a idąc na przekór modernistycznym teoriom o współczesnym charakterze narodów, był to proces długotrwały. Nie chodzi przy tym o doszukiwanie się w bliższej bądź dalszej przeszłości konkretnych przykładów istnienia narodów (poszukiwaniom którym z uwielbieniem oddają się nacjonałiści), lecz o dostrzeżenie procesów, które pozwoliły nacjonalizmowi zaistnieć. Dopóki druk nie przemienił miejscowych języków w potężne narzędzia masowego przekazu, ujednoczenie ludności poprzez języki narodowe oraz grupy językowe było niemożliwe. „Plemię, poszerzona forma rodziny, osób połączonych więzami krwi, eksplodowało za sprawą druku i zostało zastąpione przez stowarzyszenie ludzi homogenicznie wyszkolonych w sztuce bycia jednostką. Sam nacjonalizm pojawił się natomiast jako intensywny nowy wizerunek grupowego przeznaczenia i statusu, zależnego od szybkości przekazu informacji, nieznanego przed

pojawieniem się druku”¹⁹³. Dopiero w warunkach powstałych po wyłonieniu się druku, niesłyszalne dotychczas słowa wypowiedane w różnych dialektach, zaczęły przybierać na znaczeniu i zastępować obowiązujące dotychczas języki elit (średniowieczną łacinę i renesansowy francuski), jako środki wymiany znaczących treści. Trudno byłoby do tego elitarnego grona zaliczyć już język angielski (choć bez wątplenia od XIX wieku pozostaje współczesną *lingua franca*), ponieważ to w nim po raz pierwszy wyraził się najlepiej postulat trwałej gwarancji bezkarnego publicznego wypowiedania własnej opinii, a więc odebrania głosu uprzywilejowanym (nawet francuscy rewolucyoniści niosący na sztandarach wolność słowa, w czasach krótkotrwałej dyktatury jakobińskiej, najczęściej „nagradzali” swych krytyków gilotynowym ostrzem).

Rozszerzająca się wraz z rozwojem prasy przestrzeń publiczna, pozwoliła rozpowszechnić różnorodne poglądy, w tym idee nacjonalistyczne, wpięrow bełłitośnie zwalczane przez absolutystyczne rządy europejskie, z czasem uznawane i adaptowane w różnej formie i odmianie. Prasa jako płaszczyzna społecznej autorefleksji, dawała szerszy niż za pośrednictwem ksiązek, dostęp do informacji o życiu zbiorowości, tworząc wrażenie istnienia głębszej oraz ograniczonej przestrzennie wspólnoty (nie do przecenienia w tym względie były wiadomości przekraczające regionalny i socjalny horyzont doświadczenia czytelników). Poranne czytanie prasy zapoczątkowało masowy rytuał jednoczesnej konsumpcji treści, zastępując człowiekowi modlitwę. „Dokonyuje się ono w samotności, w cichości ducha, w zakamarkach mózgu. Jednakże każdy uczestnik ceremonii wyśmienicie zdaje sobie sprawę, że odprawiana jest ona jednocześnie przez tysiące (lub miliony) innych osób, o których istnieniu nie wąpi, ale o tożsamości których nie ma najmniejszego pojęcia”¹⁹⁴.

Nawet tam, gdzie cenzura istniała długo, a jej znoszenie następowało etapami, myśl nacjonalistyczna upowszechniała się pod postacią ujednoliconych wzorców kulturowych, a nie postulatów politycznych (choć cenzurę prewencyjną zniesiono w Niemczech ostatecznie dopiero w 1874 roku, to już od kilkudziesięciu lat na łamach nie budzących politycznych kontrowersji czasopism familijnych <<np. *Gartenlaube*>>, promowano łączącą wszystkich Niemców kulturę). Spektakularny sukces ksiązek i prasy oraz nacjonalizmu nie byłby jednak możliwy, gdyby nie inne zdarzenie, które

¹⁹³ M. McLuhan, op. cit., s.239.

¹⁹⁴ W. Kułyk, *Media i tożsamość*, „Res Publica Nowa”, <http://publica.pl/teksty/media-i-tozsamosc-3294.html#fn8f25592c-bf08-417f-8403-3585d5475ab8>, [23.07.2018r.].

w konsekwencji ograniczyło rodzicom ich prawa (początkowo w Europie, a z czasem na całym niemal świecie).

W 1524 roku Marcin Luter rozesłał do władców niemieckich list, którego najważniejsza część brzmiała: „Umiłowani panujący [...], uważam, że władze świeckie mają obowiązek zmusić lud, aby posłał swe dzieci do szkół [...]. Jeżeli władza może przymusić nadających się do służby wojskowej, by chwycili za broń, wspinali się na mury oraz wykonywali inne żołnierskie obowiązki w czasie wojny, tym bardziej ma ona prawo zmusić lud, by posłał swoje dzieci do szkół, albowiem w sprawie tej chodzi o wojnę z diabłem, którego celem jest potajemnie pozbawić nasze miasta i księstwa najsilniejszych ludzi”¹⁹⁵. Niedługo potem Luter sporządził plan szkolnictwa dla Saksonii, który stał się pierwszym programem edukacyjnym większości państw niemieckich. Teoretycznie całkowicie zgodny z protestanckim etosem zamysł ułatwiania ludziom samodzielnego czytania i interpretowania Biblii, stanowił tylko część prawdy o powodach zapoczątkowanej przez luteran walki z analfabetyzmem. Obowiązek edukacyjny, chociaż prowadził do odmiennych celów, zarówno w przypadku wspólnot luterańskich, jak i księstw saksońskich oraz późniejszych państw narodowych, miał na celu wpajanie ludziom określonych poglądów, postaw i lojalności. W pierwszym przypadku religijnych, w drugim zaś posłuszeństwa władzy i rozbudzaniu nacjonalistycznych sentymentów. Niemniej powszechny i przymusowy obowiązek edukacji (paradoksalnie wprowadzony pierwotnie na masową skalę przez despotyczne Prusy¹⁹⁶), umożliwił nabycie niezbędnych umiejętności korzystania ze słowa drukowanego wraz z jego wszystkimi, trudnymi wtedy do przewidzenia konsekwencjami.

Wszędzie tam, gdzie rozwój cywilizacyjny rozumiany przez pryzmat alfabetyzacji mas był stosunkowo słabo rozwinięty, a kultura czytania niespecjalnie rozpowszechniona (czyli do końca I wojny światowej w Europie Środkowej

¹⁹⁵ M.N. Rothbard, *Edukacja wolna i przymusowa*, tłum. D. Świonder, K. Buczkowska, Fundacja Instytutu Ludwiga von Misesa, Wrocław 2004, s.38.

¹⁹⁶ Fryderyk Wilhelm I wprowadził pierwszy europejski przymusowy system edukacji w 1717 roku, który szybko objęto ministerialnym nadzorem. W 1810 roku wprowadzono obowiązkowe egzaminy i certyfikaty dla nauczycieli, zaś dwa lata później przywrócono istniejący początkowo, egzamin końcowy dla uczniów, warunkujący zakończenie obowiązkowej edukacji. Prusy jako pierwsze wprowadziły też w życie ideę nauczania Pestalozziego, jednego z twórców edukacji progresywistycznej, uwzględniającej zrównoważony rozwój emocjonalny, intelektualny oraz fizyczny dziecka. Na paradoks zakrawa fakt, że despotyzm pruski w zakresie edukacji miał w swoim czasie charakter bardziej postępowy, aniżeli jakiegokolwiek próby edukowania innych społeczeństw europejskich.

i Wschodniej, zaś po II wojnie światowej w koloniach imperiów europejskich¹⁹⁷), większą rolę w krzewieniu nacjonalizmu odegrały media elektroniczne (szczególnie radio i film, później zaś telewizja).

Od samego początku fenomen radia polegał na tym, że nie wymagało od słuchacza rozporządzania umiejętnościami, których nabycie trwałoby długie lata (jak w przypadku nauki czytania i pisanie). Radio pozwalało dołączyć do tranzystorowego audytorium bez żadnych warunków wstępnych (z wyjątkiem spadających szybko kosztów zakupu odbiornika i energii niezbędnej do jego działania). Z dzisiejszej perspektywy postrzegania radia jako medium towarzyszącego, o poślednim statusie w stosunku do mediów elektronicznych oraz telewizji powoduje, że umyka nam jego siła w czasach, gdy było nowością. Słuchanie radia wywoływało poczucie obecności w jego wnętrzu, przywoływało i kusilo. Znacznie łatwiej i szybciej można było się zagłębić w słuchaniu radia, aniżeli lekturze książki bądź gazety. Sprawiało też wrażenie intymnego kontaktu z medium, umożliwiając tkanie własnego, prywatnego świata ze słyszanych słów (i domysłów o tych, którzy przemawiali oraz wyobrażeniach o świecie przez nich przedstawianym). „Odbierana podświadomie głębia radia jest naładowana rozbrzmiewającymi odgłosami plemiennych rogów i starożytnych bębnow. Tkwi to w istocie tego środka przekazu, z jego siłą przekształcania psychiki i społeczeństwa w jedną kabinę pogłosową”¹⁹⁸.

Radio to w istocie plemienny bęben, przez który wybrzmiewały treści silnie zabarwione nacjonalistycznymi przesłaniami. Przekaz radiowy lepiej niż druk oddawał emocje, uplastyczniał komunikat. Długa pauza, podniesiony lub przyciszony głos, pełen namiętności krzyk – wszystko to można było dzięki radiu zarejestrować, wyobrazić sobie i przeżywać. Odbiór przekazu radiowego był gwałtownym doświadczeniem, nikogo nie pozostawiając obojętnym. Na nieszczęście dla Europy i świata, moc radia w masowym komunikowaniu politycznym, zrozumiał jako jeden z pierwszych Adolf Hitler.

Kiedy nacjonalizm stawał się już ugruntowanym poglądem, którego ucieleśnieniem były powstające kolejno państwa narodowe, do grona mediów

¹⁹⁷ Należy jednak brać poprawkę rozróżnienie między regionami świata, będącymi pod kolonialną zależnością i pamiętać, że Azję w przeciwieństwie do Afryki, tworzyły stare kultury piśmienne (przynajmniej na Bliskim i Dalekim Wschodzie oraz w części Azji Południowej i Południowo-Wschodniej).

¹⁹⁸ M. McLuhan, op. cit., s.387.

nacjonalistycznych dołączył film. O ile zatem książka i prasa „pracowały” zazwyczaj na rzecz rozpowszechniania treści narodowych, o tyle radio i film posłużyły głównie do ugruntowywania znaczeń wyraźnie nacjonalistycznych (za sprawą bardziej subtelnych ale też sugestywniejszych w odbiorze obrazów i dźwięków)¹⁹⁹. Od chwili pojawienia się filmu niemego początkiem XX wieku, oskarżano kinematografię o główną przyczynę upadku moralnego, próbując jednocześnie poddawać ją państwowej kontroli. Wiara polityków w perswazyjność ruchomego obrazu spowodowała, że uczyniono z niego narzędzie popularyzowania wzorców zdecydowanie kulturowo nacjonalistycznych.

Nie przez przypadek pierwszą prawdziwie epicką i nakręconą z rozmachem produkcją filmową były *Narodziny narodu* z 1915 roku – opowieść osadzona częściowo w realiach amerykańskiej wojny secesyjnej. Dwie skłócone rodziny w końcowych scenach filmu, łączy wielka przyjaźń, alegorycznie zapowiadająca zjednoczenie narodu amerykańskiego. Mimo, że kinematografia hollywoodzka od samego początku zdominowała rynki filmowe na świecie (w okresie międzywojennym hollywoodzkie produkcje stanowiły rocznie 75-85 proc. wszystkich filmów wyświetlanych w kinach całego świata)²⁰⁰, to nie miały wpływu na rodzimego odbiorcę, zachowywało kino narodowe. Jego znaczenie wzrastało wraz ze zbliżającymi się wielkimi krokami konfliktami wojennymi, gdy rozpoczęła się produkcja filmów propagandowych na

¹⁹⁹ Rozróżnienie na media narodowe i nacjonalistyczne rozumiane jest tutaj głównie przez pryzmat realizowanych przez nie celów. Media narodowe zazwyczaj pełnią funkcję nadawcy publicznego i misyjnego. Wypełniają zadania związane z promowaniem wartości, norm i postaw, integrujących społeczeństwo w obrębie dominującej kultury. Przestrzegają też zasady zachowania ogólnego lub przynajmniej częściowego pluralizmu światopoglądowego, tzn. dopuszczają do debaty medialnej głosy alternatywne względem dominującej kultury. Chociaż media narodowe zmierzają do wzmacniania narodowej przestrzeni komunikacyjnej, to czynią to z zasady z poszanowaniem swobody wypowiedzi i w zgodzie z narzuconymi przez prawo oraz etykę dziennikarską normami postępowania. W przeszłości media takie służyły głównie rozbudzaniu sentymentów narodowych, formowaniu narodów i państw narodowych. Granica między medium narodowym, a nacjonalistycznym jest płynna, niemniej jednak ten drugi rodzaj medium realizuje cele związane z wąsko zakreślonymi postulatami swojego ruchu. Media takie posługują się środkami manipulacji oraz propagandowymi zabiegami podczas prezentowania treści, dokonują ścisłej selekcji tematów i wykluczają z debaty prowadzonej na swoich łamach, wszelkie sprzeczne i alternatywne głosy. Podkreślają suwerenność narodową, stawiając w centrum naród, rozumiany jako sakralny kolektyw. W mediach nacjonalistycznych pojęcie wspólnego, narodowego interesu stoi ponad prawem jednostek, zaś wszelkie odmienności prezentowane są jako potencjalne zagrożenia dla narodowej tkanki. Media nacjonalistyczne zarówno w przeszłości, jak i współcześnie, mają charakter jawnie ksenofobiczny i prezentują postawę konfrontacyjną w stosunku do każdego, kto nie zgadza się z prezentowaną przez nie linią światopoglądową. Więcej na temat różnicy między mediami narodowymi i nacjonalistycznymi w: S. In Mihelj, *The Media nad Nationalism, East and West: A Revision of Existing Debates*, [w:] „Media, Nationalism and European Identities”, red. M. Sükösd, K. Jakubowicz, CEU PRESS, Budapest-New York 2011, s.173-198.

²⁰⁰ L. Gorman, D. McLean, op. cit., s.38.

masową skalę (za najbardziej znany przykład kina propagandowego uchodzi do dzisiaj *Triumf Woli* Leni Reifenstahl z 1934 roku).

2.4. Rola instytucji medialnych w procesie narodotwórczym

Zawężając rolę mediów masowych do słowa drukowanego, radia i filmu w upowszechnianiu treści narodowych i nacjonalistycznych, opowiedzielibyśmy jedynie część historii. Na uwagę zasługują jeszcze inne media, rozumiane jako instytucje powstałe w efekcie konkretyzacji komunikacyjnych praktyk społecznych. Obok najbardziej wymownych pomników nacjonalizmu, rozumianych dosłownie jako miejsca pamięci, nie udało się zaszczepić trwałego poczucia przynależności narodowej bez ostoji pamięci – archiwów, bibliotek, muzeów i wystaw światowych, czyli punktów krystalizujących zbiorową wyobraźnię oraz wyznaczających kulturowe granice narodów.

Archiwa nie były pomysłem europejskim. Pierwsze zbiory oficjalnych dokumentów powstawały już wieki wcześniej (np. w Chinach czy Imperium Osmańskim). Dopiero jednak z chwilą formowania się w Europie pierwszych państw narodowych, archiwum zyskało na znaczeniu. Trudno sobie wyobrazić sprawniejszy sposób przejmowania władzy nad kolektywną pamięcią, niż scentralizowane składowiska świadectw historycznych, do których dostęp ściśle kontrolowali rządzący. Skromne archiwum Zgromadzenia Francuskiego we wrześniu 1790 roku podniesiono do rangi *Archives nationales*, uzupełniając prywatnymi i kościelnymi zbiorami oraz zdobyczami wojennymi²⁰¹. Kiedy w latach 20. XIX wieku za sprawą Leopolda von Ranke oraz jego uczniów, pojawił się historyczny imperatyw wobec tekstu, przeobrażeniom uległ sposób opowiadania historii. Z jednej strony historia stała się bardziej naukowa, z drugiej zaś pojawiła się pokusa „naukowego” dowodzenia długowieczności i prawdziwości istnienia narodów. Tym bardziej, że źródła pisane w oparciu o które historię opowiadano, zaczęły być dobrem reglamentowanym.

W 1757 roku do istniejącego od czterech lat Muzeum Brytyjskiego przyłączono Bibliotekę Królewską, traktując obie jako zbiory narodowego dziedzictwa kulturowego. Na mocy uchwalonego prawa, każda drukowana w Zjednoczonym Królestwie książka, miała obowiązkowo zasilić biblioteczne zbiory (pod groźbą kary finansowej, a w skrajnych przypadkach pozbawienia wolności). Brytyjski model upowszechnił się

²⁰¹ J. Osterhammel, *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, tłum. I. Drozdowska-Broering i in., Wydawnictwa Poznańskie, Poznań 2013, s.25.

w XIX wieku na wszystkich kontynentach. W państwach demokratycznych (USA, Kanada i Australia) biblioteki powstawały na bazie ksiąźnic parlamentarnych, w pozostałych przypadkach w oparciu o zbiory monarsze²⁰². Na czym polegało główne zadanie, stawiane przed bibliotekami? „Strzegły dostępnej dla szacownej publiczności i poważnych badaczy pamięci WŁASNEGO [podkreślenie autora] narodu, zajmując się także gromadzeniem wiedzy w ogóle”²⁰³.

Gigantyczne spichlerze wiedzy były jednocześnie narodowe i kosmopolityczne. Najczęściej w nich imigranci knuli swoje spiski, a rewolucjoniści zawiązywali tajne stowarzyszenia – w latach 1896-97 chiński nacjonalista Sun Yatsen przygotowywał w Bibliotece Muzeum Brytyjskiego plan obalenia dynastii Qing. W tym samym miejscu Karol Marks rozwijał naukowe podwaliny pod walkę z systemem kapitalistycznym, a Włodzimierz Lenin i Lew Trocki nawoływali w swych artykułach do obalenia carskiego porządku w Rosji. Zachodni rodowód bibliotek publicznych i masowe ich powstawanie w całej XIX-wiecznej Europie odzwierciedlało wagę, jaką przykładało państwo narodowe do edukowania swych obywateli (w ogólnie dostępnych zbiorach, znajdowały się przede wszystkim takie książki, których treść pozostawała zgodna z linią ideologiczną władz)²⁰⁴. Ostatecznie biblioteki publiczne włączono w rozległy system oświatowy państwa narodowego, co nie uległo zmianie do dzisiaj (poluzowano jednak zasady tworzenia zbiorów prywatnych, w większości państw świata nie podlegające już państwowej kontroli).

Najbardziej narodowymi w wymowie instytucjami publicznymi państwa, pozostają muzea. Muzea współczesne z bogatymi kolekcjami sztuki, zbiorami etnograficznymi oraz sposobem ich prezentowania, zawdzięczają kształt XIX stuleciu. Ze zbiorów władców, udostępnianych niekiedy poddanym, w czasach rewolucji wyrosły pierwsze muzea publiczne. Bardzo szybko doceniono ich wartość jako

²⁰² Biblioteka japońskiego parlamentu dopiero w 1948 roku zyskała rangę najważniejszej biblioteki publicznej w kraju, przejmując zbiory dawnej Biblioteki Cesarskiej. We Włoszech natomiast nigdy nie powstała żadna biblioteka narodowa, co można tłumaczyć historycznym rozdrobieniem i poczuciem regionalnej odrębności.

²⁰³ J. Osterhammel, op. cit., s.27.

²⁰⁴ Koncepcja biblioteki jako trwałego źródła wiedzy podręcznej oraz medium masowego (ze względu na publiczny charakter oraz narzędzie oświaty), pomimo pojawienia się ich wirtualnych wersji, nadal mają się całkiem nieźle i wydaje się, że szybko nie zastąpi ich miejsca żaden nowy „magazyn” wiedzy. O ich żywotności niech świadczy fakt, że dysponująca największą na świecie liczbą ok. 200 mln woluminów British Library odwiedziło fizycznie w 2017 roku ponad 2,5 mln czytelników. Z kolei w tym samym roku próg najchętniej odwiedzanej na świecie New York Public Library przekroczone łącznie 17 mln razy, czyli tyle, ilu mieszkańców liczy Holandia lub aglomeracja miejska Los Angeles.

nośników narodowych treści i przesłania²⁰⁵. Muzea sztuki zaczęły eksploatować tematy historyczne, tworząc ekspozycje opowiadające o narodowej dumie oraz chwale (w połowie XIX wieku największym uznaniem cieszyły się wielkogabarytowe obrazy scen bitewnych, na tle których przeszkoleni przewodnicy snuli opowieści o wielowiekowym rodowodzie nacji). Idea muzeum historycznego pojawiła się po raz pierwszy w 1791 roku za sprawą Alexandre'a Lenoir. Założyciel *Musée des Monuments Français* uporządkował chronologicznie posągi, nagrobki, portrety oraz przedmioty po osobistościach, które uważał za ważne dla narodu. Wojny napoleońskie rozpowszechniły po Europie ideę muzeum historycznego, przyłączając je do spuścizny narodowej o szczególnym znaczeniu. W Wielkiej Brytanii powołana do życia w 1856 roku *National Portrait Gallery* miała wprost posłużyć wzmocnieniu świadomości narodowej i imperialnej Brytyjczyków.

Istnienie muzeów narodowych zmieniło stosunek do obiektów w nich prezentowanych. Nie wystarczało, że reprezentowały określoną wartość historyczną lub estetyczną. Musiały mieć symboliczne znaczenie oraz prowadzić do „ojczyźnianej” refleksji każdego, kto je oglądał. Upowszechnianie się muzeów narodowych rozumianych zgodnie z tym kanonem, przebiegało z odmienną dynamiką. Dla przykładu, w Chinach pierwsze tego typu muzeum historyczne, utworzono dopiero w 1958 roku. Niemniej jednak trudno odnaleźć dzisiaj muzea, które nie przedstawiałyby w jakiejś formie wyraźnie narodowego, a niekiedy wręcz nacjonalistycznego, punktu widzenia (być może z wyjątkiem szczególnych miejsc pamięci, takich jak nazistowski obóz koncentracyjny Auschwitz-Birkenau w Polsce).

Grono instytucji medialnych, ważnych dla państwa narodowego, zamykają wystawy światowe, będące zwieńczeniem podzielonego na narody globu. Mające ucieleśniać ideę harmonijnego świata, stały się okazją do prezentowania odmienności narodów w możliwie najbardziej efektownej, a przy tym skrajnie zideologizowanej formie. Pierwsza prawdziwie międzynarodowa wystawa odbyła się w Londynie w 1851 roku. *Great Exhibition of the Works of Industry of All Nations* w londyńskim Hyde Parku, była tryumfem zmechanizowanej cywilizacji (i białego człowieka, gdyż wielu widziało w wystawie przejaw siły imperialnego porządku). Wszystkie narody mające

²⁰⁵ K. Jaskułowski, *Nacjonalistyczne przestrzenie kultury. Przypadek Szkockiego Muzeum Narodowego*, [w:] „Aksjotyczne przestrzenie kultury”, red. R. Tańczuk, D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005, s.358-360.

możliwość wystawienia swojego pawilonu podczas wystawy, zaliczano do grona narodów uznanych w istniejącym ówczesnie porządku międzynarodowym. Dopiero po 71 latach istnienia EXPO, wystawę po raz pierwszy zorganizowano poza kręgiem cywilizacji Zachodniej. Do dzisiaj spośród wszystkich siedemdziesięciu pięciu wystaw, dziewięć zorganizowano poza Europą i Ameryką Północną (a biorąc po uwagę, że w Japonii i Korei Południowej EXPO gościło dwukrotnie, wystawy światowe urządzano zaledwie w sześciu krajach niezachodnich). Na przestrzeni całego dziewiętnastego stulecia i długo potem „wystawy światowe symbolizowały uniwersalistyczne ambicje atlantyckiego „Zachodu” wyraźniej niż wszystkie pozostałe media w owym czasie”²⁰⁶.

Z ideologicznego punktu widzenia wpływ mediów masowych na tworzenie i podtrzymywanie poczucia przynależności narodowej ma dwa wymiary: z jednej strony media odtwarzają wspólne dla większości czytelników, słuchaczy i widzów przekonanie o realności istnienia wyobrażonej wspólnoty narodowej i przynależności jednostki do niej, z drugiej zaś, narzucają i podtrzymują pozytywne postrzeganie takiej przynależności (przy jednoczesnym negatywnym lub obojętnym obrazie narodowości obcych).

Narodowe treści mogą być dostarczane odbiorcom wprost, przybierając poważny ton i patetyczną wymowę. Przykładem tego będą transmitowane obchody rocznicowe i pogrzeby państwowe, żałoby narodowe i koronacje, debaty polityczne oraz studia wyborcze. Z tego punktu widzenia „programy radiowe i telewizyjne w istocie stworzyły nowy narodowy kalendarz wydarzeń społecznych”²⁰⁷.

Znacznie istotniejsza jest rola tzw. „banalnego nacjonalizmu”, dostarczanego konsumentom w bardziej przystępnej formie masowej rozrywki (np. transmisja zawodów sportowych), codziennych, łatwych do przyswajania praktyk informacyjnych (np. oglądanie wieczornych wiadomości) bądź edukowania, wypełnionego elementami narodowej kultury masowej (np. teleturnieje, słuchowiska powieściowe, filmy i seriale historyczne, festiwale piosenek)²⁰⁸. Wszystkie tego rodzaju zjawiska przekazują symbole i postawy gloryfikujące „swoich” oraz własną przestrzeń kulturową, przy

²⁰⁶ J. Osterhammel, op. cit., s.34.

²⁰⁷ P. Scannell, *Public Service Broadcasting and Modern Public Life*, [w:] „Media, Culture and Society”, nr 2(11)/1989, s.141.

²⁰⁸ M. Billig, *Banal Nationalism*, SAGE, Los Angeles – Washington DC 1995, s.60-92.

jednoczesnym banalizowaniu bądź odrzucaniu tego, co obce i niezrozumiałe, a przez to postrzegane jako wrogie²⁰⁹.

Własny naród i państwo zajmuje naczelne miejsce w tym, o czym media proponują odbiorcom myśleć, poprzez realizację medialnego „porządku dnia”. Dlatego nieporównywalnie więcej treści dotyczy spraw krajowych, materiałów ogólnopństwowych przeplatanych informacjami regionalnymi, aniżeli kwestii zagranicznych, które dla przeciętnej odbiorcy są w najlepszym razie mało istotne (znamienne w tym względzie pozostają słowa właściciela Facebooka, Marka Zuckerberga, który z przekonaniem stwierdził, że użytkownika mediów bardziej interesuje los wiewiórki we własnym ogrodzie, aniżeli głodujących dzieci w Afryce). Równie ważne co narzucanie treści, o której odbiorca powinien myśleć w odniesieniu do narodu, jest sposób w jaki treść jest przekazywana. Każde zdarzenie dzieje się w konkretnym miejscu państwa narodowego, narodowi nadawane są cechy istoty żywej (personifikacja), zaś formy deiktyczne, czyli szerokie stosowanie zaimka określającego (np. „my”, „nasze”, „oni”, „tutaj”, „tam”), niejako „stwarza” ojczyznę i naród wciąż na nowo (mówiąc czy pisząc o „naszym narodzie” znika potrzeba wyjaśniania kontekstów prezentowanych zdarzeń, prócz jednego – obcego).

Niezależnie od rodzaju masowego medium, doktryny medialnej, w której media wzrastały i rejonu świata w którym funkcjonują, treści narodowe od samego początku prezentowano w podobny sposób, wykorzystując w tym celu jasno zdefiniowany zestaw środków wyrazu, sięgając nierzadko do zwykłego nacjonalizmu lub szowinizmu. Zawsze pojawiał się wyrazisty bohater narodowy i jego wróg, naród odznaczał się wyjątkowym rodowodem, państwo narodowe przedstawiano jako „tutejsze” i „nasze” serce świata, odradzające się wielokrotnie na przekór największym nawet historycznym trudnościom. Skąd taki sposób prezentowania treści? Innymi słowy, dlaczego media sięgają po identyczny zestaw elementarnych motywów w reprezentowanych przez siebie, ściśle narodowych, wizjach świata? Odpowiedź kryje się w dwóch zakorzenionych głęboko w ludzkiej psychice potrzebach: *przyswajania otoczenia jako spójnej opowieści narracyjnej oraz funkcjonowania w uporządkowanym i sensownym świecie.*

²⁰⁹ K. Jaskułowski, *McNacjonalizm, czyli kultura popularna w służbie narodu*, [w:] „Kultura Popularna”, nr 3(16)/2006, s.11-16.

2.5. Podsumowanie

Dominujący paradygmat w badaniach nad komunikowaniem masowym zakłada istnienie „dobrego społeczeństwa”, co oznacza, że jest demokratyczne, liberalne, pluralistyczne oraz uporządkowane. W każdym takim społeczeństwie dochodzi do zjawiska mediatyzacji polityki, czyli procesu transformacji zachowania uczestników komunikowania politycznego pod wpływem mediów.

Problem z analizowaniem komunikowania politycznego, bazującego na modelu „dobrego społeczeństwa” polega na tym, że dotyczy jedynie dwudziestu prawdziwie demokratycznych państw świata. Znakomita większość podmiotów politycznych, funkcjonuje w mniej lub bardziej wadliwej wersji demokracji, a komunikowanie polityczne przebiega w nich w odmiennych kontekstach i perspektywach, z odbiegającą od standardowej, rolą mediów masowych.

Rozróżniając systemy demokratyczne i niedemokratyczne, pojawia się zagadnienie doktryn medialnych, w oparciu o które kształtował się system medialny poszczególnych państw. Doktryny medialne dzielą się na demokratyczne (liberalna i odpowiedzialności społecznej) oraz niedemokratyczne (autorytarna i komunistyczna). Osobną doktryną, uykającą prostym klasyfikacjom, jest doktryna rozwoju (mediów na rzecz rozwoju).

Porządkowanie na dwa „obozy ideologiczne” jest przydatne również ze względu na rozróżnienie sposobu wykorzystania przekazu perswazyjnego. Istnieje propagandowy system demokratyczny (model liberalny i odpowiedzialności społecznej) oraz niedemokratyczny (model autorytarny i komunistyczny).

Zróznicowanie doktrynalne nabiera szczególnego znaczenia w rozważaniach nad związkiem komunikowania politycznego i roli mediów masowych w procesie tworzenia się narodów i państw narodowych.

Naród można określić pochodną nacjonalizmu, czyli postawy bądź przekonania, że wspólnota narodowa jest najważniejszą formą więzi łączącej ludzi, zaś świadomość narodowa najistotniejszym składnikiem osobowego „ja”. Pochodzenie narodowe zapewnia jedną z najbardziej rozległych identyfikacji społecznych; jest szeroką, złożoną i wyobrażoną wspólnotą komunikowania, realizowaną za sprawą kultury.

Najistotniejszą cechą narodu jest wspólnota kulturowa, łącząca członków takiej zbiorowości. Ze względu na znaczenie kultury w formowaniu się narodów, media masowe odegrały doniosłą rolę w procesie narodotwórczym (jako nośniki treści kulturowych i instytucje kultury narodowej). Przyczyniły się też do pojawienia się samego zjawiska nacjonalizmu, narodu i ich pochodnej – narodowego państwa.

Rozszerzająca się wraz z pojawieniem książki i prasy przestrzeń publiczna, pozwoliła na rozpowszechnienie poglądów nacjonalistycznych. Prasa jako płaszczyzna społecznej autorefleksji oraz rytuał masowej kontemplacji, wpłynęła na przekonanie o realności istnienia wspólnoty narodowej.

Wszędzie, gdzie rozwój alfabetyzacji przebiegał wolniej, większą rolę w krzewieniu nacjonalizmu odegrały media elektroniczne – radio i film, a z czasem telewizja. Popularność radia jako nośnika komunikacji polegała na tym, że nie wymagało żadnych specjalnych umiejętności. Dawało przy tym poczucie intymnego kontaktu i wywoływało silne reakcje emocjonalne, wykorzystywane przez propagatorów nacjonalizmu.

O ile książka, prasa i radio „pracowały” na rzecz rozpowszechnienia treści narodowych, o tyle film posłużył głównie do ich ugruntowywania (za sprawą bardziej subtelnych w odbiorze obrazów). Wiara polityków w moc ruchomego obrazu spowodowała, że film i telewizję szybko wykorzystano w celach propagowania wartości narodowych.

Media jako instytucje powstałe w efekcie konkretyzacji komunikacyjnych praktyk społecznych oznaczają, że w procesie kształtowania postaw nacjonalistycznych, istotny wpływ odegrały ostoje pamięci – archiwa, biblioteki, muzea oraz wystawy światowe.

Z ideologicznego punktu widzenia wpływ mediów masowych na tworzenie poczucia przynależności narodowej, ma dwa wymiary: media odtwarzają wspólne dla większości konsumentów mediów przekonanie o realności istnienia wspólnoty narodowej oraz podtrzymują pozytywne postrzeganie takiej więzi. Treści narodowe mogą być dostarczane wprost, mając doniosły charakter lub w formie „banalnego nacjonalizmu”, czyli codziennej rozrywki, nieskomplikowanego informowania lub narodowego w duchu edukowania.

Niezależnie od różnic doktrynalnych, rodzaju medium, czy rejonu świata, w którym media masowe wznosiły się, opowieść o narodzie zawsze przybierała podobną formę, wykorzystując zbliżony zestaw elementarnych motywów – wyraźnego bohatera i wroga, wizji narodowego państwa jako serca świata, wspólnoty narodowej posiadającej wyjątkowy rodowód oraz przekonania o jej szczególnej umiejętności odradzania się na przestrzeni dziejów. Podobieństwa te wynikały z dwóch zakorzenionych głęboko w ludzkiej psychice potrzeb: funkcjonowania w uporządkowanym świecie oraz przyswajania otoczenia za pośrednictwem spójnej opowieści narracyjnej.

III. ZNACZENIE MITÓW W KOMUNIKOWANIU MASOWYM

3.1. Homo narrationis

Mniej więcej w wieku trzech, czterech lat dzieci zaczynają bawić się samodzielnie, coraz rzadziej angażując w zabawę rodziców. Inicjują tworzenie własnego dziecięcego świata, wypełnionego smokami ukrytymi za kratką wentylacyjną, potworami czającymi się pod łóżkiem czy niewidzialnymi przyjaciółmi siedzącymi obok przy śniadaniu. Zaczynają też z pełnym przekonaniem i zaangażowaniem wymyślać fantastyczne historie oraz wypowiadać pierwsze „kłamstwa”. Najmłodszy nie rozumieją różnicy pomiędzy światem realnym a fantazją, zaś swobodne mieszanie obu porządków, przychodzi im zupełnie naturalnie. Zmyślenia układane w opowieści stanowią jeden z pierwszych mechanizmów przyswajania informacji o otaczającym świecie. Podobnie kłamstwa przedszkolaków nie wynikają zazwyczaj ze złej woli. Służą raczej łączeniu i wzbogacaniu dziecięcych historyjek, osiągnięciu zakładanego celu (jak choćby wtedy gdy pociecha przekonuje rodziców, że nowa zabawka przyniesiona z przedszkola została podarowana przez opiekunkę, a nie podwędzona innemu malcowi), chronieniu rówieśników i siebie lub dla podwyższenia własnej pozycji w grupie dzieci²¹⁰. Wybujała wyobraźnia dziecka rozwija się dynamicznie przez kolejne lata. Prawdziwa i wymyślona rzeczywistość tworzą w tym czasie dwie równoległe, niekiedy przeplatające się realności. Forma splatanych ze sobą dziecięcych faktów oraz fikcji, przybiera każdorazowo postać opowieści narracyjnej, w której dziecko bierze czynny bądź bierny udział.

Pod naporem otoczenia, w procesie socjalizacji i na skutek nacisków rodziców, rodzeństwa, rówieśników i nauczycieli, swobodne wypowiadanie oraz wplątywanie fikcji w życie codzienne zanika. Pozostają jednak narracje, w które w dalszym ciągu ubierane są życiowe doświadczenia. Brak w takich opowieściach pięknych księżniczek, przerażających demonów oraz walecznych rycerzy (choć nie przez przypadek fantastyka książkowa i filmowa cieszy się popularnością być może dlatego właśnie, że przenosi w czasy beztróskich dziecięcych fantazji), powieściowy sposób rozumienia świata nie ulega zatarciu. Przeciwnie, wraz z myśleniem dyskursywnym tworzy złożony system porządkowania informacji. „Ta naturalność formy opowiadania, jako środka wyra-

²¹⁰ Podobnie jak u dorosłych, przyczyny i mechanizm kłamania u dzieci, pozostaje zaskakująco skomplikowany i rozbudowany. Prócz wyżej wspomnianych przyczyn, kłamstwo może być również wynikiem niespełnionych obietnic składanych przez dorosłych, mylnych przekonań, braku wiary w siebie, reakcją obronną na zachowania innych, chęcią zwrócenia na siebie uwagi oraz lękiem przed odrzuceniem. Więcej na ten temat w: P. Ekman, *Dlaczego dzieci kłamią*, tłum. M. Kowalczyk, PWN, Warszawa 2014, s.25-49,

żania myśli i przeżyć, nie wynika z natury samego procesu komunikacji, lecz jest efektem narracyjnego sposobu pojmowania świata, który z kolei wynika z narracyjnej struktury ludzkiej wiedzy o świecie²¹¹.

Cechą dystynktywną człowieka, odróżniającą go od innych istot żywych jest fakt, że sami wplątamy siebie w fabularne narracje, opowiadane sobie i innym. Z tej przyczyny możemy z powodzeniem określić się nie tylko jako *homo sapiens*, lecz również *homo narrationis*. Surowcem niekończących się historii produkowanych w głowach jest wszystko, co dostarcza świat zewnętrzny. W zależności od ilości bodźców przyswajanych z otoczenia, dodajemy do tego odmienną miarę własnych, mniej bądź bardziej trafnych koncepcji, oczekiwań, pragnień, przemyśleń i uczuć. W ten mniej więcej sposób układane fabuły uznajemy za gotowe, lecz nigdy ostatecznie ukończone²¹².

Najłatwiej różnice w opowiadanych narracjach zaobserwować można na przykładzie małżeńskiej kłótni. Nieistotna sprzeczka, wzbogacona potokiem niepotrzebnych słów, przeistacza się w wielodniowe milczenie oraz gniew. Gdy małżonkowie dochodzą do wniosku, że nadszedł czas na wyjaśnienie spornej kwestii i zaczynają rozmawiać, z zaskoczeniem zauważają, że przyczyna konfliktu miała odmienną wagę dla obu stron. Sekwencja wydarzeń podczas sprzeczki przebiegała z odmienną dynamiką. Zapamiętane obrazy diametralnie się od siebie różniły, podobnie jak wywołane uczucia. Oboje dostrzegają, że wnioski jakie wyciągnęli z zaistniałej sytuacji różnią się od siebie, gdyż skonstruowane opowieści ułożone zostały na dwa alternatywne względem siebie sposoby.

Dlaczego postrzegamy życie na podobieństwo narracyjnych konstrukcji? Po co wykorzystujemy taki rodzaj przyswajania świata, skoro prowadzi często do nieporozumień? Odpowiedź na powyższe pytania kryje się w specyfice psychiki, a pisząc dokładniej w dwóch przynajmniej rodzajach jaźni, kształtujących ludzkie postrzeganie.

Jaźń będąca osią, względem której organizuje się struktura psychiczna człowieka, odpowiada za przepływ informacji pomiędzy częścią świadomą i nieświadomą psychiki. Integruje i tworzy poczucie osobowego „ja”. Stan współczesnych badań nie po-

²¹¹ J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] „Narracja jako sposób rozumienia świata”, red. J. Trzebiński, GWP, Gdańsk 2002, s.17.

²¹² A. Marshack, *The Roots of Civilization*, New York 1972, [za:] P. Levinson, „Miękkie ostrze...”, op. cit., s.154.

trafi określić czym dokładnie jaźń jest, ani w jakim ośrodku mózgu się lokuje (jeśli w ogóle istnieje konkretne fizyczne jej umiejscowienie). Funkcjonujące od XIX wieku przekonanie o jednej, niepodzielnej i stałej jaźni, zastępuje obecnie pogląd o istnieniu jaźni złożonej (dlatego pytanie „kim jestem?” powinno raczej brzmieć „kim są ja?”)²¹³. Prowadzone w ostatnich dziesięcioleciach eksperymenty wykazały, że na jaźń składają się przynajmniej dwa odmienne „ja”: *jaźń doznająca* oraz *jaźń komponująca opowieści*.

Jaźń doznająca realizuje się na bieżąco, trwa z chwili na chwilę i rejestruje towarzyszące człowiekowi bodźce, przeżycia i odczucia. Niczego jednak nie pamięta, niczego nie opowiada i rzadko kiedy kierujemy się nią podczas podejmowania ważnych decyzji. Monopol na wydawanie wewnętrznych werdyktów ma *jaźń komponująca opowieści*. Jest zajęta ciągłym snuciem historii o przeszłości i tworzeniem planów na przyszłość. Opowieści przez nią kreowane mają charakter skrótowy. Brakuje w nich większości szczegółów i składają się zazwyczaj z punktów szczytowych doznań oraz końcowych rezultatów. Jaźń komponująca nie dostrzega czasu trwania doznań²¹⁴. Kiedy ocenia doświadczenia, pomija ich długość, stosując zasadę szczytu i końca²¹⁵. Opowieści tworzone przez jaźń komponującą mogą być rozpatrywane jako zamknięte całości lub jedynie „rozdziały” większej całości, dzięki czemu mniej bądź bardziej istotne doświadczenia, znajdują sobie miejsce w życiorysie. Opowieści takie zachowują również tę zaletę, że stanowią schemat, w którym wydarzenia i czyny bohatera jaźni komponującej opowieści, są logicznie (choć jedynie pozornie) ze sobą powiązane.

Obie jaźnie chociaż odrębne, pozostają ze sobą ściśle powiązane. Komponowanie opowieści dokonuje się w oparciu o doświadczenia, które są ważnymi (ale nie jedyne) surowcami tworzenia narracji. Ułożone w ten sposób fabuły kształtują to, co odczuwa jaźń doznająca. Inaczej przeżywamy pobicie, gdy zostaniemy zaatakowani w ciemnym zaułku, inaczej, gdy staniemy w obronie bezbronnej osoby, a jeszcze inaczej, gdy sami sprowokujemy bójkę. Odmienność znaczeń przypisywanych konkretnemu zdarzeniu przez jaźń komponującą opowieści, tworzy całkowicie odrębne doświadczenia.

²¹³ D. Zahavi, *Złożona jaźń: Perspektywy empiryczne i teoretyczne*, [w:] „Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard”, nr T(2)/2011, s.59-66.

²¹⁴ Y.N. Harari, *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s.372.

²¹⁵ *Ibidem*, s.376.

Jaźń doznająca przejmując niekiedy kontrolę nad jaźnią komponującą opowieści, niwecząc najbardziej misternie ułożone przez nią plany. Najprostszym tego przykładem są wszelkiego rodzaju postanowienia, które sobie ochoczo składamy; począwszy od obietnicy codziennych treningów, poprzez zwiększenie intensywności nauki języków obcych, po zdrowsze odżywianie. Przychodzi moment, gdy górę nad pokonaniem kolejnych kilometrów, lekturą anglojęzycznej książki i spożyciem dietetycznego koktajlu, bierze myśl o odpoczynku, oglądnięciu ulubionego programu telewizyjnego i pochłonięciu pizzy z podwójnym serem.

Mimo, że jaźnie wchodzi z sobą w złożone interakcje, wykazujemy skłonność do identyfikowania się z tą, odpowiadającą za snucie opowieści. „Utożsamiamy się z wewnętrznym systemem, który bierze w karby obłędny chaos życia i potrafi wysnuwać z niego na pozór logiczne i spójne opowieści. Nieważne, że fabuła jest pełna luk i kłamstw, że wciąż na nowo jest przepisywana i dzisiejsza opowieść kategorycznie przeczy wczorajszej. Ważne jest co innego: zachowujemy ciągle poczucie, że mamy jedną, niezmienną tożsamość od narodzin do śmierci (a być może nawet poza nią)”²¹⁶.

Powód dla którego narracje stanowią najlepszy sposób organizacji rejestrowanych doświadczeń jest taki, że narracje tworzą jaźń (przynajmniej jedną z nich). Od tego jaką opowieść układamy o sobie, zależy kim jesteśmy i kim się stajemy. Jaźń komponująca opowieści jest konstrukcją zarazem otwartą i zamkniętą, co oznacza, że mimo wywoływania wrażenia spójności osobowego „ja”, ulega ciągłym przeobrażeniom. „Jest to konstrukcja tożsamości rozpoczynająca się w dzieciństwie i rozwijana przez resztę naszego życia, angażując kompleks społecznych interakcji”²¹⁷.

Prócz wewnętrznych interpretacji warunkujących jednostkowe cele, wartości, ideały oraz obraz samego siebie, istotny wpływ na samoidentyfikację, mają społeczności w których funkcjonujemy i których jesteśmy członkami. Pod tym względem można powiedzieć, że nigdy nie jesteśmy jaźniami wyłącznie samodzielnyymi, lecz razem z innymi tworzymy jaźnie wspólnotowe (współdzielone). Z tego względu tak ważny wpływ na określanie własnego „ja”, mają oddziaływania zachodzące w szerszych wspólnotach, np. religijnych czy politycznych. Uczestnicząc w takich zbiorowościach, podłączamy własną jaźń do bardziej rozległych opowieści, zyskując to, czemu służą

²¹⁶ Ibidem, s.377.

²¹⁷ D. Zahavi, *Złożona jaźń...*, op. cit., s.67.

wszystkie kościoły i religie, ideologie polityczne, narody i państwa narodowe - do nadawania życiu głębszego sensu.

3.2. Narracje mityczne

Jaźń komponująca opowieści nadaje tworzonym historiom symboliczne znaczenia. Nie wszystkim i nie zawsze, a jedynie takim, które pozostają dla ludzi szczególnie ważne lub które wywierają (lub mają wywrzeć) bardziej trwały wpływ na psychikę (indywidualną i zbiorową). Gdy żołnierz uczestniczący w misji zagranicznej traci nogę po wybuchu miny-pułapki, a rodzice ukochane dziecko po długiej chorobie, rzadko kiedy tłumaczą sobie traumatyczne zdarzenia zwykłym przypadkiem, ślepym trafem lub wynikiem braku ostrożności czy zaniechań z przeszłości. Żołnierz najprawdopodobniej uzna swoją stratę za osobistą ofiarę w służbie krajowi. Rodzice, jeśli są wierzący, dojdą do wniosku, że śmierć dziecka była częścią szerszego, boskiego planu, którego nie rozumieją, ale z którym należy się pogodzić. Jeśli wierzący nie są, ich jaźnie komponujące opowieści znajdą inne, na pozór spójne wyjaśnienia, kojące chociaż w niewielkim stopniu rodzicielski ból. Kaleki weteran zyska w swojej społeczności status bohatera, zmarłe dziecko pozostanie w pamięci najbliższych centrum wspomnień o szczęśliwszej przeszłości, a może również źródłem inspiracji na przyszłość. Zazwyczaj gdy dochodzi do tragicznych zdarzeń lub doświadczeń wykraczających poza osobiste możliwości zrozumienia, nadajemy im symboliczny wymiar. Myśl o bezcelowości cierpienia czy nieistotności życia jest zbyt przytłaczająca, ażeby można było przyjąć ją do wiadomości. Łatwiej pogodzić się z fantazją, gdyż nadaje sens przytłaczającej rzeczywistości.

Aby narracja tworzona przez jaźń komponującą opowieści zyskała najgłębszy symboliczny wymiar, musi osiągnąć poziom **znaczenia mitycznego**. Powstaje ono w wyniku skumulowania i wzmocnienia znaczeń (pojęć i emocji), związanych z tym co zaszło, jak silne wzbudziło uczucia oraz jakiego rodzaju skutki może wywoływać, a przez to nadawać wydarzeniu (ale też obiektowi) ogólniejszą i trwalszą wymowę. Znaczenie mityczne nadane obiektowi oznacza, że przestaje znaczyć ten konkretny obiekt, zaś przyznane wydarzeniu, przestaje być rozpatrywane wyłącznie w konkretnym kontekście sytuacyjnym. Obiekty i zdarzenia zaczynają oznaczać (symbolizować) idee czy wartości najwyższego rzędu, odnoszące się do zbioru obiektów, zjawisk, czy zdarzeń danego rodzaju. „Znaczenie mityczne powstaje wtedy, gdy znak narzuca pewien

sposób myślenia (i interpretowania) nie tylko o tym, do czego się bezpośrednio odnosi, ale także o całym zjawisku, instytucji, czy sytuacji, której częścią jest to odniesienie”²¹⁸.

Narracje mityczne powstają na bazie wydarzeń prawdziwych bądź zmyślonych. Odnoszą się do obiektów, mogących przywoływać znaczenia mityczne. Obiekty i zdarzenia takie łączy fakt, że za pośrednictwem mitów ukrytych pod ich postacią, ukazują zachowania i sytuacje egzystencjalne w formie opowieści, przez co nabierają ponadczasowej aktualności. Za ich pomocą objaśniana jest rzeczywistość, legitymizowany powszechnie akceptowalny porządek społeczny, wyznaczone są wzorce postępowania oraz tłumaczone skrajnie emocjonalne przeżycia.

Wczesnym rankiem 11 czerwca 1963 roku Lâm Văn Túc zaparkował samochód przy jednej z najbardziej ruchliwych ulic Sajgonu, ówczesnej stolicy Wietnamu Południowego. Wyciągnął z bagażnika kanister wypełniony benzyną, po czym usiadł na środku ulicy. Dwoje spośród setki mnichów buddyjskich oczekujących na niego, pomogło mu się oblać benzyną. Lâm przyłożył zapaloną zapałkę do szaty na wysokości brzucha. Obserwujący zdarzenie amerykański reporter David Halberstram opowiadał później: „Jego ciało powoli więdło i kurczyło się, a głowa stawała się czarna i zwęglona. W powietrzu unosił się zapach płonącego ciała... Za sobą słyszałem łkanie Wietnamczyków, którzy gromadzili się dookoła. Byłem zbyt zszokowany, by płakać, zbyt zmieszany, by robić notatki lub zadawać pytania, zbyt zdezorientowany by nawet myśleć. Kiedy się palił, nie poruszył nawet jednym mięśniem, nie wydał ani jednego dźwięku, jego zewnątrz spokój tak bardzo kontrastował z jęczącymi ludźmi otaczającymi go”²¹⁹. Mnich zginął na miejscu. Samospalenie było formą protestu przeciwko rządzącej dyktaturze, masowo prześladowanej wyznawców buddyzmu w kraju. Wstrząsającą scenę obserwował też fotograf Malcolm Brown, do którego wieczór wcześniej zadzwonił Lâm z informacją, że następnego dnia dojdzie do ważnego wydarzenia z jego udziałem. Nie zdradził nic więcej prócz miejsca i godziny zdarzenia. Zdjęcia wykonane dzień później przez Browna obiegły świat, wpisując się na stałe nie tylko w historię fotografii, ale historię XX wieku w ogóle²²⁰.

²¹⁸ M. Mrozowski, op. cit., s.279.

²¹⁹ J. Sanburn, *A Brief History of Self-Immolation*, Time.com, <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,2043123,00.html>, [13.08.2018r.].

²²⁰ *The Most Influential Photos in the World*, Time.com, <http://100photos.time.com/photos/malcolm-browne-burning-monk>, [13.08.2018r.].

Gdybyśmy analizowali najstraszniejszą fotografię Browna bez znajomości kontekstu i powyższego opisu, w niektórych wzbudziłoby być może trwogę, inni uznaliby je za świadectwo tragicznego czynu niezrównoważonego psychicznie człowieka. To, co uczyniło fotografię wyjątkową, to całe zaplecze symboliczne, pojawiające się przy okazji studiowania historii i obrazu: najwyższa ofiara złożona w imię przekonania; życie poświęcone na znak sprzeciwu prześladowaniom i krzywdzie; bohaterstwo na które potrafią się zdobyć nieliczni; człowiek decydujący się na straszliwe cierpienie po to, aby wzbudzić zainteresowanie cichym dramatem rozgrywającym się w cieniu wojny wietnamskiej.

Samospalenie Lâma szybko nabrało symbolicznego, mitycznego znaczenia. Stało się tak dlatego, że zdjęcie przywodziło na myśl cały ciąg innych zdarzeń i symboli, odnoszących się do aktu skrajnego poświęcenia. Chrystus umierający na krzyżu. Prometeusz cierpiący niekończące się katusze. Budda Awalokiteśwara wiecznie się odradzający. Wszystkie te postacie symbolizowały poświęcenie własne dla poprawienia losu innych, odkupienia ludzkości. Obraz umierającego mnicha nie pozostawiał nikogo obojętnym, gdyż jego ofiara lokowała się na granicy życia i śmierci, i mogła być jednocześnie interpretowana ponad granicami kulturowymi. Słowem, była czytelna dla każdego, gdyż dotykała tajemnicy istnienia, cierpienia i umierania.

Mityczne narracje nie muszą przybierać tragicznej wymowy, chociaż każdorazowo dotyczą zagadnień egzystencjalnych. Tworzą system metaforycznego odwzorowania stosunków między ludźmi, a wielkimi tajemnicami istnienia. Zapewniają ochronę przed nieznanym, odpowiadając na pytania absolutne stawiane przez człowieka (przez co zaspokajają np. pragnienie powstrzymania fizycznego czasu). „To samo pokonanie czasowości dochodzi do skutku w mitach, które umożliwiają wiarę w trwałość osobowych wartości; tu również przemijanie i zagłada mogą uchodzić za los zjawiskowej warstwy człowieczeństwa, ale oglądane w perspektywie mitycznej, stają się etapami rośnięcia wartości”²²¹. Narracje mityczne są więc mechanizmami osławiania nieobliczalnego świata, formą pogodzenia własnego życia z otaczającym chaosem, środkiem wyjaśniania niewiadomego.

Patrząc z tej perspektywy na największe religie świata oraz najbardziej wpływowe ideologie polityczne, wszystkie one służą kształtowaniu ładu i powstrzymywaniu

²²¹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s.18.

chaosu na dwóch poziomach; pierwsze odnoszą się do porządku nadprzyrodzonego, drugie zaś przyziemnego (choć niektóre religie roszczą sobie prawo do ingerowania w sprawy jak najbardziej przyziemne). Jedne i drugie ułożone są na wzór mitycznych narracji, przyznających ludzkim prawom, normom oraz wartościom nadludzka lub przynajmniej wynikającą z historii lub mechanizmów działania świata, prawomocność. Wynoszą jednostkowe oraz wspólnotowe życie na wyższy poziom. Nadają im szersze znaczenie.

Wyznawcy większości uznanych religii wierzą w zbawienie (niezależnie od tego czy nazywają je *nirwaną*, *dao* czy *odkupieniem*). Ogólnie rzecz ujmując, zbawienie jest uwolnieniem z niekorzystnego stanu lub okoliczności, wynikających z samego faktu urodzenia. Skoro więc żyjesz, znaczy to, że przebywasz w stanie wymagającym wyzwolenia z doczesności, gdyż ta narzuca ograniczenia. Buddyści powiedzą, że życie jest źródłem cierpienia, chrześcijanie grzechu, zaś taoiści braku równowagi. Postępując zgodnie z doktryną religijną możliwe jest pokonanie tych ograniczeń (raczej po śmierci, niż za życia). Zbawienie oznacza też, że jednostkowe istnienie nie kończy się na doczesności i w formie raju (bądź piekła), rozpląnięcia w energii wszechświata (lub skazania na kolejne żywoty) następuje moment, w którym przyznawana zostaje nagroda lub kara za cnotliwe bądź rozwiązłe życie. Wszystkie religie stworzone są w zgodzie z mityczną narracją, ułożoną w sakralną opowieść. Każda ma swoich bohaterów czyli bogów, proroków lub świętych mężów. Każda posiada fabułę, której finał łączy się jakoś z obietnicą zbawienia. Każda też wymaga wiary i wypowiedania w szczególnym miejscu i czasie. Nie sposób dowieść prawdziwości twierdzeń zawartych w religiach, co nie przeszkadza miliardom ludzi podzielać przekonania o ich prawdziwości. Obietnica życia po śmierci, przełamania fizycznego czasu oraz kontynuacji osobowego istnienia jest zbyt atrakcyjna, ażeby mogła być odrzucona.

Liberalizm, socjalizm, konserwatyzm, feminizm czy ekologizm stanowią różne wersje pomysłów na zapewnienie światu zbawienia w jego doczesnej formie. Pomimo różnic występujących między sympatykami odmiennych ideologii politycznych, wszyscy oni zgodzą się, że proponowane przez nich pomysły, zmierzają do zapewnienia ludziom lepszego życia. W tym sensie ideologie są podobne do religii, gdyż również obiecują uwolnienie z niekorzystnych okoliczności oraz stanów. Z tą tylko różnicą, że ideologie zobowiązują się spełnić przynajmniej część obietnic jeszcze za życia swoich „wyznawców”.

Liberalizm stawia w centrum jednostkę, twierdząc że wolność i swoboda osobista stanowią klucz do lepszego jutra. Socjalizm przeciwnie, zauważa, że nikt nie jest samotną wyspą i jedynie we współpracy szerszej wspólnoty, możliwe jest osiągnięcie sukcesu. Konserwatyzm opowiada się za obroną tradycji – wartości, zwyczajów oraz instytucji przekazywanych z pokolenia na pokolenie, które jako jedyne mogą zapewnić ludziom świetlaną przyszłość. Chociaż część specjalistów odrzuca feminizm oraz ekologizm jako pełnoprawne ideologie polityczne, oba nurty światopoglądowe tworzą przeciwwagę dla dominujących współcześnie tradycji politycznych i dlatego również one, zasługują na uwagę. Feminizm zmierza do obalenia powszechnego patriarchy, zaręczając, że jedynie równorzędny status mężczyzn i kobiet może dać poczucie spełnienia. W tym ujęciu zarówno klasa społeczna, jak i rasa oraz płeć kulturowa są elementami nierównej hierarchii społecznej i przyczyną cierpienia. Ekologizm, odrzuca „paradygmat kartezjańsko-newtonowski” uważający naturę za maszynę przy której można swobodnie majstrować (byleby kierować się przy tym przesłankami racjonalno-naukowymi). Zdaniem ekologów odbieranie przyrodzie podmiotowości, odzieranie jej z przywilejów przynależnych istotom żywym, spowoduje nieodległy upadek planety (który według części, niekoniecznie najbardziej radykalnych środowisk ekologicznych, już się rozpoczął). Doktryna ekologizmu głosi więc, że człowiek nie jest panem świata, a jedynie kolejnym gatunkiem istot żywych, zaś szczęście ludzkości może przynieść jedynie życie w zgodzie z naturą.

Mityczne narracje religijne i polityczne służą nadawaniu życiu większego znaczenia, przenoszenia jednostkowego żywota do wyższego, bardziej symbolicznego, i przez to istotniejszego wymiaru. Perspektywa zbawienia doczesnego i/lub przyszłego, nawet jeśli byłaby z gruntu fałszywa, pozostaje w dalszym ciągu atrakcyjna. Śmierć po pełnym błędów, zawodów i niepowodzeń życiu, nie jest żadną alternatywą. Układając religie oraz ideologie polityczne w mitologiczne narracje, łatwiej osiągnąć stan, w którym jaźń komponująca opowieści przekona samą siebie, że opowieści takie mają sens, emanują autentycznością, a przez to warto w nich uczestniczyć.

3.3. Porządek wyobrażony

Whanganui lub Te Ava Tupua jest niespecjalnie długą rzeką przepływającą przez część Wyspy Północnej, jednej z dwóch głównych wysp Nowej Zelandii. Jej wyjątkowość polega na tym, że 15 marca 2018 roku zyskała podmiotowość prawną, stając się żywą jednostką. Objęła ją taka sama ochrona, jak każdego żyjącego Nowozeland-

czyka²²². Wyrządzanie Whanganui krzywdy jest od tego momentu karane tak, jak znęcanie się nad dzieckiem lub molestowanie seksualne nieletniego.

Spór narosły wokół nadania rzece praw, był najdłuższą batalią sądową w historii Nowej Zelandii. Maorysi wystąpili o uznanie Whanganui za swojego przodka po raz pierwszy w 1873 roku. Tubylcy twierdzili, że są z nią połączeni głęboką, metafizyczną więzią, a kondycja rzeki wpływa na ich samopoczucie psychiczne. Po stu pięćdziesięciu latach sąd podzielił punkt widzenia rdzennej ludności. Gerrard Albert, prawnik negocjujący z rządem kształt ustawy zauważył, że „Maorysi postrzegają siebie jako część Wszechświata na równi z górami, rzekami i morzami. Nasze pochodzenie sięga początków stworzenia, nie jesteśmy jego panami, ale jego częścią”²²³. Sędziowie stwierdzili, że podejście takie nakazuje przyjęcie punkt widzenia ludu zamieszkującego od pokoleń w sąsiedztwie Whanganui i uznanie jej za niepodzielnie żywą istotę.

W sądzie rzekę będzie reprezentowało dwóch dorosłych Maorysów, jeden mianowany przez rząd, drugi przez plemię. Zasada występowania w jej interesie będzie taka sama, jak w procesach, w których pokrzywdzony jest niepełnoletni. W imieniu rzeki, przemawiać będą dorośli. Lokalne plemię uznano tym samym jej prawnym opiekunem. Zgodnie z uchwałą parlamentu, Whanganui jest żyjącą istotą „począwszy od gór, aż po morze, wliczając w to jej dopływy i całość jej składników fizycznych i metafizycznych”²²⁴.

Jeśli komukolwiek pomysł nadawania podmiotowości prawnej rzece wydaje się absurdalny, niech zastanowi się przez chwilę nad statusem prawnym międzynarodowych korporacji, rodzinnych trustów, spółek akcyjnych oraz państw narodowych. Wszystkie te byty dysponują podmiotowością prawną i nikomu z nas nie przychodzi do głowy, aby to kwestionować (z wyjątkiem skrajnych przypadków). Z logicznego punktu widzenia Whanganui ma znacznie większe prawa do uznania za żywą jednostkę lub traktowania jako niepodzielną istotę, aniżeli całkowicie sztuczne, wymyślone przez człowieka twory. Rzeka jest delikatnym ekosystemem, podstawą życia setek, a niekiedy tysięcy organizmów. W jej wodach gaszą pragnienie i znajdują pożywienie przeróżne gady, płazy, ryby, ptaki i ssaki (w tym człowiek). Bezpośrednio wpływa i kształtuje

²²² M. Kruczkowska, *Nowozelandzka rzeka będzie traktowana jak człowiek*, „Gazeta Wyborcza”, <http://wyborcza.pl/7,75399,21522252,nowozelandzka-rzeka-bedzie-traktowana-jak-zywy-czlowiek.html?disableRedirects=true>, [14.08.2018r.].

²²³ Ibidem.

²²⁴ Ibidem.

otaczające środowisko, a więc na podobieństwo człowieka rozporządza stwórczą siłą. Spółka akcyjna prócz fizycznie istniejącej siedziby z adresem, na który wysyłana jest korespondencja oraz ludzi, którzy firmę wymyślili i reprezentują jej (a w zasadzie swoje) interesy, nie ma nic wspólnego ze światem realnym (być może z wyjątkiem kumulowania zysków i strat, których wartość bywa zresztą dyskusyjna, ale mających kluczowy wpływ na ludzkie losy). Dlaczego więc państwo narodowe i korporacja wydają nam się tworam i jakoś „ożywionymi”, zaś rzece odmawiamy takiego prawa? Odpowiedź kryje się za zasadą w oparciu o którą kreujemy otaczający nas *porządek wyobrażony*.

Porządek wyobrażony jest podstawą wspólnotowego ładu, zgodnie z którym ludzie organizują codzienne życie²²⁵. Opiera się na komponowanych od tysięcy lat opowieściach, w które aktualnie wierzymy. Państwo narodowe, kościół katolicki czy ponadnarodowe przedsiębiorstwo mają za podstawę mity, istniejące wyłącznie w zbiorowej wyobraźni ludzi. Kościół ufundowano i trwa na wierze w Boga, który stał się człowiekiem i umarł na krzyżu. Państwo narodowe istnieje, ponieważ zamieszkujący je ludzie ufają w prawdziwość opowieści o wspólnym pochodzeniu, ojczyźnie i łączących wspólnotę więziach. Spotykający się w przedsiębiorstwie pracownicy potrafią ze sobą współpracować, gdyż są przekonani o istnieniu firmy, sile dolara i rynków ekonomicznych. „Żadna z tych rzeczy nie istnieje poza opowieściami, jakie ludzie wymyślają i wzajemnie sobie przekazują. Jeśli we wszechświecie są bogowie, narody, przedsiębiorstwa, pieniądze, prawa człowieka czy sprawiedliwość, to tylko w zbiorowej wyobraźni istot ludzkich”²²⁶.

Różnica między wiarą w podmiotowość rzeki i państwa, polega na tym, że wydaje nam się, iż nie mamy dzisiaj żadnego interesu w utrzymywaniu przekonania o rzece jako czymś więcej, niż cieką wodnym z charakterystyczną linią nurtu, zasiedlanym przez jakiś zbiór organizmów żywych.

Kiedy w starożytnym Egipcie dochodziło do niespodziewanych powodzi, ludzie przerażeni mocą natury składali ofiary, aby przebłagać gniew bogów. Wierzyli bowiem, że kataklizm był efektem boskiej kary, zaś „humorami” Nilu sterowało bóstwo o imieniu Hapi, rzekomo zamieszkujące jaskinie w okolicach miasta Asuan. Z dzisiejszego

²²⁵ Y.N. Harari, *Od zwierząt do bogów. Krótka historia ludzkości*, tłum. J. Hunia, PWN, Warszawa 2017, s.39-42

²²⁶ *Ibidem*, s.42.

punktu widzenia wiara w egipskie bóstwa sterujące przyrodą, wydaje się nieco zabawna, całkowicie absurdalna i z gruntu fałszywa. Wierzymy natomiast, że należy płacić podatki państwu, odbywać dla niego służbę wojskową, a w skrajnych przypadkach poświęcać życie w jego obronie. Podzielamy przekonanie, że państwo narodowe potrafi jak nic innego zapewnić nam ochronę przed niebezpieczeństwem. Ufamy też, że śpiewanie hymnu państwowego podczas świąt narodowych i zawodów sportowych nabiera szczególnej wymowy, barwy flagi państwowej symbolizują szczególne cnoty narodu, zaś łamanie zasad zapisanych w konstytucjach (przynajmniej w państwach demokratycznych), doprowadzić musi do społecznej tragedii.

W rzeczywistości wiara w opowieści o Hapi i państwie narodowym są dwiema stronami tej samej monety. Jedne i drugie ułożone w mityczne narracje, służą zapewnieniu porządku społecznego i nadawaniu życiu głębszego sensu (w odmiennych co prawda okresach historycznych). W zasadzie zarówno bóstwo o krokodylim łbie, jak i państwo narodowe ze swoją uświęconą ziemią oraz namaszczonej do życia w jej granicach narodem, pozostają równie absurdalnymi twierdzeniami.

Nie wierzymy w wodne bóstwa, gdyż potęga natury rzadko nas już dzisiaj przeraża, zaś wiedza, którą dysponujemy podpowiada, że urodzajne plony w większym stopniu zależą od zastosowania azotowych nawozów i technologii rolniczych, aniżeli przychylności bytów nadprzyrodzonych. Z kolei w państwo narodowe wierzymy niezmiennie, ponieważ nikt nie wymyślił jak dotąd trwalszej i lepiej funkcjonującej wspólnoty politycznej, obejmującej swym zasięgiem miliony obcych sobie istnień.

Tworzony przez mityczne narracje porządek wyobrażony, jest z trzech powodów łatwy do przyswojenia, a jednocześnie trudny do dostrzeżenia. Po pierwsze dlatego, że zakorzeniony jest w świecie materialnym. Jakkolwiek wiara w istnienie państwa, opiera się na idei wyobrażonej (ponieważ nie sposób wskazać obiektu fizycznego, który by nim był), to człowiek bezpośrednio odczuwa jego realność poprzez możliwość udania się do instytucji będących przedłużeniem władzy państwowej lub ze względu na zagrożenie ograniczenia wolności, towarzyszące łamaniu praw ustanowionych przez ludzi reprezentujących administrację państwową (kiedyś i dziś).

Po drugie, porządek wyobrażony jest intersubiektywny. Intersubiektywne pozostaje wszystko, co istnieje w obrębie sieci komunikacji, łączącej świadomość wielu ludzi. Zmiana poglądów lub śmierć jednego człowieka, w żaden sposób nie wpływa na

zachwianie reguł, zgodnie z którymi żyje cała wspólnota. Narodziny lub transformacja istniejących poglądów, musi osiągnąć większości społeczeństwa, aby trwale wpłynąć na jego funkcjonowanie. „Kiedy jednak większość jednostek tworzących tę sieć umrze bądź zmieni swoje przekonania, zjawisko intersubiektywne ulegnie modyfikacji albo zniknie”²²⁷. Intersubiektywność w tym ujęciu oznacza, że żyjemy w świecie, w którym zmierzamy do potwierdzania sobie nawzajem istniejących narracji społecznych, religijnych i politycznych, za którymi z reguły karnie podążamy²²⁸.

Po trzecie i najważniejsze, porządek wyobrażony kształtuje ludzkie pragnienia. Pragnienia, ambicje i potrzeby są najważniejszymi elementami systemu obrony porządku wyobrażonego. Przychodzimy na świat w określonych warunkach historycznych i kulturowych, wpływających od najmłodszych lat na to, czego i jak pragniemy. Średniowiecznego Europejczyka kształtowało głównie przekonanie o marności istnienia i otaczającej zewsząd śmierci. Jego potrzeby urabiały religijne, feudalne i naturalistyczne mity. Swobodę życia tłamsiła wiara w srogięgo Boga-Ojca częściej karzącego za występki, niż nagradzającego za czynione dobro. Nieustanne wojny, sztywna hierarchia społeczna czy wybuchające nagle zarazy i epidemie powodowały, że człowiek średniowieczny odczuwał nieustający lęk przed agonią, zaś jego punkt widzenia pozostawał znacznie zawężony²²⁹. Gdzie się nie obrócił, widział czyhającą kostuchę; musiał pamiętać o własnym końcu, gdyż mógł nastąpić w każdej niemal chwili. Swoje myśli kierował na osiągnięcie jednego celu – śmierć będącą przepustką do lepszego, niebiańskiego żywota.

Odczuwane przez dzisiejszego mieszkańca Zachodu pragnienia również kształtują mity. Zmieniła się tylko ich treść oraz wymowa. Miejsce religijnej motywacji, zajęły narracje konsumpcyjne, nacjonalistyczne, romantyczne i kapitalistyczne. Żyjąc średnio ponad dwukrotnie dłużej niż ludzie średniowiecza oraz mając dostęp do profesjonalnej opieki zdrowotnej (przynajmniej w krajach wysoko rozwiniętych), perspektywa bliskiego końca przestała zaprzęcać myśli. Romantyczne motywacje podpowiadają, aby możliwie najpełniej spożytkować drzemiący w nas potencjał i dostarczać sobie jak najwięcej wielorakich doświadczeń. Konsumpcjonizm zachęca do gromadzenia produktów i usług. Jeśli odczuwamy wewnętrzną pustkę, najlepiej przestrzeń tą wypełni nowy mo-

²²⁷ Ibidem, s.149.

²²⁸ Ibidem, s.149.

²²⁹ Nie mogło być inaczej, gdyż średnia długość życia w przedindustrialnej Europie pomiędzy X a XV wiekiem wynosiła zaledwie 30 lat.

del smartfona lub podróż do indyjskiego aśramu. Zarówno własny rozwój jak i swobodne nabywanie towarów, możliwe jest wyłącznie w warunkach, w których własność prywatna oraz chęć zysku napędzają system gospodarczy. Nic się lepiej w tym względzie nie sprawdzi, niż kapitalizm. Z kolei stabilizację systemu gospodarczego oraz jego bezpieczeństwo zapewnia państwo narodowe - podstawowy byt współczesnego ładu międzynarodowego.

Wszystkie te motywacje podtrzymują istniejący porządek wyobrażony. Jego zmiana zachodzi z reguły powoli i niezauważalnie (choć nie brakuje przykładów rewolucyjnego obalania i wyłaniania nowych porządków, przy czym równie szybko, przynajmniej część tak ustanawianego ładu, zanika).

Podstawowymi elementami budującymi obowiązujące narracje mityczne, pozostają pojedyncze mity. Prócz tego, że dotyczą tajemnic istnienia, znajdują też szczątkowe odbicie w życiu codziennym. Oznacza to, że motywy mityczne funkcjonują nie tylko na poziomie skomplikowanych i rozbudowanych opowieści religijnych czy politycznych, lecz przejawiają się również w uproszczonych narracjach codzienności. Ukrywają się pod postacią filmowych i książkowych fabuł, metafor obecnych w mediach, metonim kreślących skrótowy obraz świata. Komiksowi tytani i zmagający się z żywiołem ognia strażacy, to wzorce niezbędnego człowiekowi bohaterstwa. Skorumpowani politycy, seryjni mordercy oraz zniechęcone nacje, stanowią wypowiedzenia wzorcowego zła. Niedzielne odpuszczanie win podczas mszy czy długo i skrupulatnie planowany remont mieszkania, odpowiadają potrzebie rewitalizacji, odnowy otaczającej rzeczywistości duchowej i materialnej. Z każdego z powyższych przykładów przenika mitologiczna motywacja. Dzięki mitom jaźń komponująca opowieści bezustannie tką narracje o osobowym, intymnym i jednocześnie współdzielonym z innymi „ja”.

3.4. Teorie mitu

Tak jak części mowy budują zdania służące zakomunikowaniu jakiejś treści, tak na mityczne narracje składają się pojedyncze mity, służące komunikowaniu treści doniosłych. Podobnie jak zdanie, narracja mityczna podlega ograniczeniom formalnym. Zawsze ma charakter najgłębszego przesłania symbolicznego. Każdorazowo ułożona jest w opowieść fabularną. Jej zakończenie jak i przebieg ulegają zmianie, wraz z doświadczeniami nabywanymi przez operatora jaźni komponującej opowieści (lub wspólnoty ludzi dzielących wiarę w mityczną narrację). Wszystkie tego rodzaju treści

obudowywane są wokół dominujących w określonej epoce historycznej narracji mitycznych i łączą się z rytuałami – wypowiedzeniami mitów.

Nie sposób określić jednoznacznie czym jest mit. Wynika to z jego skomplikowanej, wieloznacznej natury. Diagnozę tego, co kryje się pod tym pojęciem utrudnia mnogość funkcjonujących współcześnie teorii naukowych²³⁰. Badacze zgadzają się co do jednej kwestii: mit jest niezbywalnym składnikiem kultury. Każda cywilizacja oraz istniejące w jej obrębie kultury, operują treściami mitycznymi²³¹. Nie odgrywają one już tak doniosłej roli jak w przeszłości, gdyż zatarciu uległa łączność między mitem a czasem historycznym oraz przestrzenią zajmowaną przez mit i rzeczywistą geografiją, które bezpośrednio kształtował²³². Nie zmienia to jednak faktu, że w dalszym ciągu mit pozostaje tworem istotnym dla ludzi, gdyż wyznacza ich stosunek do własnej egzystencji historycznej²³³.

Współczesne próby wyjaśnienia natury mitu można ująć w pięciu dominujących perspektywach badawczych: egzystencjalnej, symbolicznej, strukturalnej, funkcjonalnej oraz lingwistyczno-narracyjnej. Poszczególne perspektywy często nachodzą na siebie, jednocześnie się uzupełniają i komplikują zrozumienie istoty mitu.

Egzystencjalny charakter mitu polega na jego wyjaśniających kompetencjach. Odpowiada na stawiane przez ludzi pytania elementarne, dotyczące tajemnic świata oraz nieobliczalności sił nim rządzących. Może przyjmować różne formy; jest „zmiennokształtny” gdyż ulega ciągłemu przeistaczaniu. Tworzy alegoryczny zbiór pouczeń, wytwór poetyckich fantazji, indywidualny bądź zbiorowy sen, przekaz najgłębszych intuicji metafizycznych lub objawienie zsyłane przez Boga. „Mitologia jest tym wszystkim pospołu. Różne jej oceny wynikają z różnych punktów widzenia oceniających [...]”

²³⁰ J. Niżnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, [w:] „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3/1978, s.163, S. Klemczak, *Szaleństwo prób zdefiniowania mitu*, [w:] „Studia Religiologica”, nr 38/2005, s.45-49, J.S. Gentile, *Prologue: Defining Myth: An Introduction to the Special Issue on Storytelling and Myth*, [w:] „Storytelling, Self, Society”, nr 7/2011, s.85-90., W.G. Doty, *Mythography. The Study of Myths and Rituals*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa & London 2000, s.31-87.

²³¹ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, [w:] „Antropologia. Świat człowieka - świat kultury”, red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, PWN, Warszawa 2009, s.760-775.

²³² O tym jak przekonania oraz mity minionych epok wpływały na rzeczywistą geografiją, niech świadczy fakt, że jeszcze do początków XXI w. na niektórych mapach świata widniała rzekoma wyspa Bermeja – mityczny ląd znajdujący się w Zatoce Meksykańskiej. Nawet misja badawcza Uniwersytetu Meksykańskiego, która jednoznacznie wykluczyła istnienie wysepki, nie wpłynęła na przekonania zagorzałych zwolenników istnienia lądu. W listopadzie 2000 roku grupa sześciu senatorów rządzącej ówczesnie Meksykiem Partii Akcji Narodowej zgłosiła interpelację w celu zbadania przyczyn zniknięcia wyspy na skutek „celowego działania”. Jedna z wersji głosiła, że CIA zniszczyło terytorium za pomocą bomby wodorowej.

²³³ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, PAX, Warszawa 1986, s.154-155.

okazuje się, że ulega ona, jak samo życie, obsesjom i potrzebom jednostki, narodu i epoki”²³⁴.

Według części egzystencjalistów, wolność jednostki narzuca jej odpowiedzialność za własne czyny, wzbudzając przytłaczający lęk. Wiara w jakikolwiek mit oferuje wizję świata jakoś zdefiniowanego. Nie ma w takim świecie miejsca na jednostkową wolność, ale jednocześnie rozterki i wątpliwości ulegają w nim istotnemu ograniczeniu. Mit zniewala człowieka, rekompensując to poprzez „ucieczkę od wolności”. Ściąga z barków ciężar odpowiedzialności za bieg wydarzeń, uwalnia od wysiłku świadomego wyboru, włączając równocześnie w kolektywnie doświadczane narracje²³⁵.

Sukces totalitarnych reżimów od nazizmu, przez komunizm po skrajne autarkie w stylu Demokratycznej Kampuczy Czerwonych Khmerów polegał na tym, że tworzona i wcielana w życie wizja ściśle narodowych, silnych, rewolucyjnych lub samowystarczalnych państw, przekonywała przynajmniej część społeczeństwa. Narracje takie co prawda ograniczały swobodę jednostki (i to dosłownie), ale oferowały w zamian jasno określone cele do zrealizowania, spójną opowieść w której popierający władzę reprezentowali siły dobra, wszyscy inni zaś różnie rozumiane zło lub zacofanie. Każdy kto wykonywał rozkazy, nie zadawał zbytecznych pytań, a ostatecznie zawierzył przywódcom, uwalniał się od odpowiedzialności za własny los²³⁶. W tym sensie egzystencjalny wymiar każdej doniosłej narracji mitycznej jest wyjątkowo pociągający. Skoro wolność jest zasadą narzucaną przez wolną wolę samą sobie, to zdobyta tak „autonomia” wymaga samokontroli. Odpowiedzialność za czyny spada tym samym z całym impetem jedynie na właściciela woli. Wolność nie jest zatem darem, lecz zadaniem trudnym do wykonania. Szczególnie gdy napierają kryzysy, polityczna agitacja, niepewność przyszłości. Wolność staje się uciążliwym balastem, zaś wiara w mit, balast taki niweluje.

Symbolizm prezentuje mit jako specyficzną formę kultury, symboliczne uchwycenie świata. Jest to sposób rejestracji stanu świadomości człowieka badającego otocze-

²³⁴ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, NOMOS, Kraków 2013, s.320.

²³⁵ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 1978, s.109-197.

²³⁶ Nie przez przypadek podczas procesów funkcjonariuszy reżimów totalitarnych począwszy od Norymbergii, przez Tokio na Phnom Penh skończywszy, często pojawiającym się wyjaśnieniem dokonywanych zbrodni było twierdzenie, że dana osoba jedynie wykonywała rozkazy przełożonych. Chociaż w niektórych przypadkach zachowania takie były taktyką procesową, to część z podsądnych wydaje się, że faktycznie tak głęboko ufała w tworzoną narrację władzy, iż nie postrzegała swojego zachowania za moralnie niedopuszczalne.

nie. Mity są w tym ujęciu zbiorem symboli, znaków i kodów ułatwiających interpretowanie treści kulturowych²³⁷. Symboliści twierdzą, że przy pomocy mitów to, co obserwowane i doświadczane w świecie fizycznym, wywołuje głęboki rezonans we wnętrzu człowieka²³⁸. Zgodnie z taką wykładnią, mity wywodzą się z osobistego doświadczenia, które przekładane jest na symboliczny język. „W micie i symbolu empiryczny świat staje się przejrzysty aż po dno egzystencji, w obydwu prześwieca prawdziwy byt, przekraczająca czas i przestrzeń, wszechogarniająca „inna” rzeczywistość. „Prawdziwe” mity nie tylko opowiadają, a „autentyczne” symbole nie tylko odsyłają, lecz także aktualizują, uprzytamniają i pozwalają partycypować tym, którzy są z nimi obeznani”²³⁹. Symboliczny wymiar mitu nie służy zatem określeniu czegoś lub informowaniu o czymś, lecz nadawaniu temu czemuś doniosłego znaczenia poprzez ciąg obrazów i zdarzeń do których się odwołuje. Co więcej, symboliści wskazują, że „mity zawierają ponadczasową prawdę, ponieważ ich treści i zdarzenia posiadają możliwość ciągłego powracania”²⁴⁰.

Symboliczny wymiar mitów obecny jest w psychologii. W ujęciu tym definiowane są jako pierwotne wzorce rozszyfrowujące treści produkowane przez podświadomość. W psychoanalizie mity pod postacią archetypów tworzą elementy nieświadomości, wspólne wszystkim ludziom na świecie. Występują zarówno w nieświadomości zbiorowej, jak i indywidualnej. „Pojęcie archetypu (...) zostało wywiedzione z wielokrotnie powtarzanych obserwacji, jak na przykład ta, że mity i bajki literatury światowej zawierają ściśle określone motywy, które pojawiają się zawsze i wszędzie. Jednocześnie te same motywy spotykamy w fantazjach, snach, deliriach i urojeniach współczesnego człowieka. Te właśnie typowe obrazy i związki nazywamy wyobrażeniami archetypowymi. Im są wyraźniejsze, tym jaskrawiej uwidacznia się to, że towarzyszy im szczególnie intensywne zabarwienie emocjonalne. Wywierają na nas wrażenie, są sugestywne i fascynujące. Biorą one swój początek w archetypie – który sam w sobie – wymyka się przedstawieniu, jest nieświadomą praformą, stanowiącą – jak się wydaje – część struktury psyche, może przeto pojawiać się zawsze i wszędzie”²⁴¹.

²³⁷ E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981, s.201.

²³⁸ M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, ALETHEIA, Warszawa 2011, s.28.

²³⁹ Ibidem, s.69.

²⁴⁰ Ibidem, s.70.

²⁴¹ C.G. Jung, *Das Gewissen in psychologischer Sicht*, [w:] „Das Gewissen. Studien aus dem C.G. Jung-Institut”, Zurich 1958, s.199.

Do najczęściej występujących mitów-archetypów należą: matka, ojciec, heros, cień, wędrowiec, animus (przeciwstawny aspekt osobowości), stary mędrzec lub sierota. Wszystkie te motywy zgodnie z wykładnią psychoanalityczną pojawiają się w nieświadomych narracjach mitycznych, symbolizując świat wartości elementarnych, najgłębszych przeżyć emocjonalnych lub ukrytych pragnień. Mit jest zatem odzwierciedleniem symbolicznego prawzoru, pełniącego rolę wrodzonej predyspozycji do wywoływania projekcji, obrazów przesyconych znaczeniami, pojawiających się jako wizje, sny lub intuicje²⁴².

Symbolizm mitu przejawia się w pierwiastku sakralnym w nim zawartym, na co zwraca uwagę większość badaczy zagadnienia. Mit w tym ujęciu nie tylko „coś” symbolizuje, ale mnogość jego znaczeń odnosi się często do sfery sakralnej, przez co magicznie wręcz przyciąga do siebie ludzi. „Świętość” mitycznej narracji może być przejawem religijności, stanowić umowny „próg” inicjujący wyjątkowe przeżycia oraz strzec wspólnotowej moralności, podtrzymując kształt społecznego tabu lub znosząc je poprzez zastępowanie nowymi treściami mitycznymi.

W pierwszej odsłonie jest formą sacrum obecnego w życiu. Pod tym względem mit zawsze pozostaje przejawem, jeśli nie myśli religijnej to przynajmniej wyrazem ludzkiej postawy wobec sacrum²⁴³. Mit jest postrzegany jako doniosłej natury doznanie, niekoniecznie związane z konkretnym wyznaniem. Chodzi raczej o postawę względem doświadczeń, aniżeli utożsamianie z jakąkolwiek konfesją. „W jakimkolwiek kontekście historycznym *homo religiosus* się znajdzie, zawsze wierzy w istnienie jakiejś absolutnej rzeczywistości, w istnienie sfery *świętej*, która przekracza ten nasz świat, ale objawia się w nim i go przez to uświęca i urealnia”²⁴⁴.

Człowiek współczesny postulując odrzucenie transcendencji oraz uznając sacrum za przeszkodę stojącą pomiędzy nim a doświadczaniem pełni życia, nie jest w stanie wyzwolić się spod wpływu świętości. Czy tego chce, czy nie, pozostaje potomkiem *homo religiosus*, pielęgnującym religijne zachowania. Funkcjonuje przez to w obszarze oddziaływania mitów. Od podporządkowania się przesądom, przez przeży-

²⁴² A. Moreno, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, tłum. S. Ławicki, PAX, Warszawa 1973, s.37-58.

²⁴³ M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 14-23.

²⁴⁴ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, tłum. B. Baran, ALETHEIA, Warszawa 2008, s.219.

wanie filmów fabularnych, po „wyznawanie” jakiejś ideologii społecznej lub politycznej - wszystko to zawiera w sobie ślady uświęconych mitów²⁴⁵.

W drugiej formie, sakralny symbolizm mitu polega na tym, że zapoczątkowuje ruch w kierunku doświadczeń wykraczających poza ludzkie zrozumienie. Obejmuje zasięgiem „obszar narodzin bogów”, inicjując przeżycia wyjątkowej natury²⁴⁶. Mit zapoczątkowuje łączenie faktów, zdarzeń i interpretacji w symboliczną, incydentalnie pojawiającą się całość²⁴⁷. Jest częścią obrzędu przejścia z funkcjonowania w porządku świeckim, na (krótkotrwałe zazwyczaj) poziom doznań metafizycznych.

W trzecim sensie symboliczne sacrum mitu obecne jest w relacjach społecznych. Ustanawia granicę pomiędzy zachowaniami społecznie akceptowanymi, a zabronionymi, przynależącymi do sfery tabu. Tworzy ramy świeckiej rzeczywistości, których nie sposób przekroczyć nie napotykać (przynajmniej początkowo) na opór otoczenia. Takie rozumienie mitu bliskie jest koncepcji socjologicznej interpretacji religii, w myśl której pod sakralną formą, ukryte są zasady współżycia społecznego²⁴⁸. Z tego punktu widzenia mit stanowi narzędzie normowania relacji społecznych. Wymusza ograniczenie jednostki na rzecz zbiorowego ładu lub odwrotnie, służy motywowaniu nowych, pojawiających się z czasem paradygmatów społecznych²⁴⁹.

W 1955 roku Gregory Goodwin Pincus wraz z zespołem specjalistów, rozpoczął badania nad wynalezieniem doustnego środka antykoncepcyjnego. Próba kontroli urodzeń za pomocą preparatów chemicznych rozpoczęła się już w latach 40. i pod tym względem nie była niczym nowym. Wcześniejsze eksperymenty służyły jednak odkryciu zastrzyku hamującego jajczkowanie u zwierząt hodowlanych. Pincus natomiast obrał sobie za cel wynalezienie środka służącego kobietom. Pierwsze badania prowadzono w oparciu o progesteron – żeński hormon wydzielany przez jajniki. Podawany w formie tabletki, miał jedną zasadniczą wadę. Jego skuteczność utrzymywała się na niskim poziomie 85 proc. (nie wspominając o dużej dawce, którą należało dostarczyć do organizmu aby spełniał zakładane funkcje). Poszukując alternatywy dla progesteronu, Pincus natknął się na zsyntetyzowany zaledwie trzy lata wcześniej noretyndron – środek o właściwościach zbliżonych do progesteronu lecz znacznie silniejszy. Po dodaniu ko-

²⁴⁵ Ibidem, s.220-226.

²⁴⁶ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, ZNAK, Kraków 2003, s.228.

²⁴⁷ Ibidem, s.236.

²⁴⁸ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 2010, s.35.

²⁴⁹ M. Czeremski, J. Sadowski, *Mit i utopia*, Libron, Kraków 2012, s.60.

lejných składników zespół Pincusa stworzył pigułkę, której skuteczność antykoncepcyjna utrzymywała się na ponad 98 proc. poziomie skuteczności. W taki sposób powstała pierwsza tabletkowa antykoncepcyjna – *Enovid*.

W następstwie odkrycia Pincusa ludzie uzyskali dostęp do środka, który przyczylniał się, jak nic dotychczas, do zniesienia obowiązującego dotychczas w cywilizacji Zachodniej tabu seksualności. Świadomość odbywania stosunków płciowych bez konsekwencji w postaci ciąży, bariery skutecznie odstraszała od większej otwartości seksualnej, zapoczątkowała ruch w kierunku obalenia dominującej jeszcze końcem lat 50. narracji o wstrzemięźliwości seksualnej. Rzecz jasna pojawienie się na rynku *Enovidu* było jednym z wielu elementów inicjujących rewolucję seksualną lat 60. i 70., ale bez pigułki hormonalnej obowiązująca dotychczas surowa, higieniczna i moralistyczna niekiedy narracja w sprawach seksu, uległaby późniejszemu przekształceniu (i mogłaby podążyć w zupełnie innym kierunku). Można też powiedzieć, że skuteczna antykoncepcja hormonalna rozpoczęła przemianę intersubiektywnej sieci komunikacji społeczeństw zachodnich, doprowadzając do narodzin nowej narracji mitycznej i tego, co określane jest dzisiaj mianem *kultury obnażania* – przesunięcia granic prywatności, „medialnej dostępności seksu, nagości na pokaz i ekshibicjonizmu, których obfitość rzuca się w oczy w społeczeństwach kapitalistycznych końca dwudziestego wieku i które nadal, już w wieku dwudziestym pierwszym, stanowią jedną z ich najbardziej widocznych i kontrowersyjnych cech”²⁵⁰.

Strukturalistyczne podejście do mitu bazuje na założeniu, że kultura jest systemem możliwym do analizowania za pośrednictwem relacji łączących ją składników. Kulturę tworzy zbiór połączonych ze sobą elementów, zaś zachowania ludzi w niej funkcjonujących wynikają z czegoś i czemuś służą. Takie myślenie sprzyja określonemu nastawieniu do zagadnienia mitu i opiera się na twierdzeniu, że człowiek żyje w świecie sprzeczności, dwóch opozycji binarnych, przez co definiuje świat w dychotomiczny sposób. Istnieje zatem dobro i zło, to co dozwolone i zakazane, przyjazne oraz wrogie, zrozumiałe i niepojęte. „Za pomocą opozycji binarnych człowiek nie tylko porządkuje świat, w którym żyje, ale przede wszystkim identyfikuje zasadnicze sprzeczności i konflikty między różnymi siłami, bytami i sferami w obrębie tego świata, które

²⁵⁰ B. McNair, *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, tłum. E. Klekot, MUZA S.A., Warszawa 2004, s.194.

są źródłem niebezpieczeństw i niepokoju egzystencjalnych”²⁵¹. Między wykluczającymi się opozycjami pośredniczą mity – struktury zbliżone w budowie do bicolage’u. Tak jak w sztuce postmodernizmu bricolage wykorzystywany jest do łączenia w jednym dziele rozmaitych, najczęściej niepowiązanych ze sobą materiałów, tak w micie łączą się najprzeróżniejsze obrazy po to, aby stworzyć spójną całość. „Myślenie mityczne kombinuje te elementy, aby stworzyć sens tak, jak majsterkowicz, podejmując się jakiegoś zadania, używa materiałów będących pod ręką, aby nadać im inne znaczenie, jeśli mogę tak powiedzieć, niż to, jakie wynikało z ich pierwotnego znaczenia”²⁵². Z tej perspektywy sprzeczności życia łagodzą mity. Pokazują, że chociaż nie można pokonać śmierci, uchronić się od niesprawiedliwości i dramatu istnienia, to można jakoś z nimi żyć dzięki opowiadanym, mitycznym narracjom.

Funkcjonalisci twierdzą z kolei, że mity oddziałują przede wszystkim na moralność jednostki, służąc normalizacji zachowań grupowych²⁵³. Podkreślają jednak, że nie mają charakteru symbolicznego, zaspokajając głównie potrzeby religijne oraz społeczne²⁵⁴. Dostrzegając złożoną naturę mitu, funkcjonalizm rezygnuje z definiowania jego istoty, na rzecz ogólnej charakterystyki i opisu pełnionych przezeń funkcji.

Orientacja funkcjonalistyczna zakłada, że dzięki mnogości odgrywanych ról, mity wykazują zaskakującą długowieczność oraz żywotność. Chociaż ich funkcje ulegają płynnej zmianie w zależności od kontekstu, to jednocześnie zachowują specyficzną „ociężałość”²⁵⁵.

Pierwsza funkcja pełniona przez mity polega na ich *kreacyjnej (poznawczej) właściwości*. Dostarczają oraz podtrzymują wzorce pojmowania świata, wyznaczając miejsce ludzkiej egzystencji w porządku naturalnym²⁵⁶. Kolejna, *funkcja wyjaśniająca (kosmologiczna)* pomaga zrozumieć nieuniknioną zmienność otoczenia, procesów rządzących życiem, ich celowości wraz z powstającymi w ten sposób efektami. Wyjaśnianie takie realizuje się przez opisywanie, służące poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o stan świata, o to „jak coś się stało?”, a nie „dlaczego do tego doszło?”²⁵⁷. Ważne są

²⁵¹ M. Mrozowski, op. cit., s.299.

²⁵² C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, tłum. K. Kocjan, Opus, Łódź 1994, s.132.

²⁵³ B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, tłum. B. Leś i D. Prasałowicz, PWN, Warszawa 1990, 296-314.

²⁵⁴ Ibidem, s.303.

²⁵⁵ M. Golka, *Atrakcyjność mitu*, [w:] „Kultura Współczesna”, nr 1-2/1996, s.42.

²⁵⁶ L. Honko, *The Problem of Defining Myth*, [w:] “Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth”, red. A. Dundes, University of California Press Ltd., London 1980, s.41.

²⁵⁷ M. Czeremski, J. Sadowski, *Mit i utopia*, Libron, Kraków 2012, s.58.

nie przyczyny ale bieg zdarzeń prezentowany w opisie, który doprowadził do określonego skutku (nie „jak” lecz „skąd” coś się wzięło)²⁵⁸. *Funkcja społeczna (wychowawcza)* podtrzymuje wspólnotowy ład poprzez tworzenie fundamentów dla „systemu koordynującego” aktualnie obowiązujące przekonania (sieci intersubiektywne)²⁵⁹. *Funkcja utrwalająca* odnosi się do wartości za pomocą których rozbudzana jest nieustająca wiara w ponadprzeciętny rodowód wspólnoty (nadprzyrodzony lub wyrosły na gruncie niepowtarzalnych nigdzie indziej warunków historycznych)²⁶⁰. *Funkcja legitymizująca* dotyczy instytucji społecznych, które za pośrednictwem mitów zachowują swoje znaczenie. W tym kontekście mity są również *markerami o znaczeniu społecznym*, wyrażającymi tematy istotne dla danej kultury²⁶¹. *Funkcja mistyczna* umożliwia doznania transcendentalne, pozwala nawiązywać kontakt z siłami przekraczającymi pojmowanie²⁶². Takie podejście do mitu zawiera *element emancypacyjny*, wyzwalający. Poprzez mity ujście znajdują pierwotne lęki, wskutek czego jednostka nabiera dystansu do niesamowitości drzemiącej w świecie, czym czyni go miejscem bardziej dla siebie znosnym²⁶³. *Funkcja aktywizacyjna* oznacza, że mity mobilizują do działania zarówno całe zbiorowości, jak i pojedynczych ludzi, wierzących w określony mit lub cały ich zestaw²⁶⁴. *Funkcja symboliczna* mitu, podobnie jak poezja i muzyka, służy ekspresji treści pojawiających się w umyśle. Z kolei *funkcja psychologiczna* polega na założeniu, że mity wyrażają stany podświadomości – osobistej i zbiorowej²⁶⁵. Ostatnia funkcja mitu ma *wymiar pedagogiczny*. Mity zawierają w sobie mądrości przodków, które wyrażone w alegoryczny sposób, wskazują jak należy postępować oraz w myśl jakich reguł warto życie kształtować²⁶⁶. W tym ujęciu mity mają spełniać rolę drogowskazów moralnych i przekaźników tradycji.

Ostatnie, lingwistyczno-narracyjne ujęcie badawcze, podkreśla związek mitu z mową, językiem oraz szeroko rozumianą komunikacją. Zwolennicy takiego stanowiska zgadzają się, że mit przybiera formę narracyjną, jest szczególnego rodzaju opowieścią fabularną. Różnice dotyczą szczegółów.

²⁵⁸ K. Kerényi, *Czym jest mitologia*, [w:] „Twórczość”, nr 2/1973, s.81-93.

²⁵⁹ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy...*, op. cit., s.50-51.

²⁶⁰ M. Golka, *Atrakcyjność mitu...*, op. cit., s.42.

²⁶¹ L. Honko, *The Problem of Defining Myth...*, op. cit., s.50.

²⁶² J. Campbell, B. Moyers, *Potęga mitu*, tłum. I. Kania, ZNAK, Kraków 2007, s.50.

²⁶³ H. Můnkler, *Mity Niemców*, tłum. A. Kopacki, Sic!, Warszawa 2013, s.19.

²⁶⁴ M. Golka, *Atrakcyjność mitu...*, op. cit., s.42-43.

²⁶⁵ L. Honko, *The Problem of Defining Myth...*, op. cit., s.51.

²⁶⁶ J. Campbell, B. Moyers, *Potęga mitu...*, op. cit., s.51.

Jedni postrzegają mity jako motywy symboliczne, obecne w literaturze lub przez nią przedostające się do świata realnego. Mity podobnie jak poezja zespalają to, co duchowe z tym, co obserwowalne na co dzień²⁶⁷. Jedne i drugie rozpatrywane logicznie, byłyby bezsensowne. Mogą też przybierać formę „matrycowych opowieści”. W perspektywie takiej postrzegane są jako wzorce odzwierciedlające kwestie fundamentalne (potrzeby, pragnienia, emocje, lęki i wyobrażenia). Kreślą granicę „słowną” świata podzielonego na dwie domeny. Pierwsza związana z rzeczywistością fizyczną, podlega niezmiennym prawom przyrody. Druga wyraża się poprzez kulturę i ma charakter wyobrażony. Jest projekcją świata w którym chcemy żyć. Do niego należą wszystkie troski, nadzieje i ideały. W jego centrum lokuje się człowiek i stąd swój początek biorą też mity – motywy-matryce, poprzez które próbujemy zobaczyć świat w ludzkiej formie²⁶⁸.

W tym samym nurcie badawczym mit bywa rozpatrywany również jako opowieść „znakomicie zdegradowana”. Tworzy coś w rodzaju narracyjnej „geografii fantastycznej”, wspomnień z dalekiej wyprawy, które najpierw są rozbierane na pojedyncze części, a następnie składane w całość według siebie tylko znanych reguł. Wszystko dla uzyskania jednego efektu - aby to, co w realnym świecie jest niemożliwe, stało się prawdopodobne przy udziale mitu w sztucznie kreowanej rzeczywistości²⁶⁹.

Odmienne podejście lingwistyczno-narracyjne podkreśla, że zakres ich oddziaływania jest niezwykle szeroki i stanowi wypadkową roli, jaką odgrywa słowo oraz potrzeba odczuwania sensu. „Istotą rzeczywistości jest sens. Co nie ma sensu, nie jest dla nas rzeczywiste. Każdy fragment rzeczywistości żyje dzięki temu, że ma udział w jakimś sensie uniwersalnym. [...] Duch ludzki niestrudzony jest w głosowaniu życia przy pomocy mitów, w „usensowianiu” rzeczywistości”²⁷⁰. Wypowiedane słowo jest niewielkim odpryskiem dawnej mitologii. Stąd się bierze ludzka skłonność do wiary w narracje i opowieści. „Najtrzeźwiejsze nasze pojęcia i określenia są dalekimi pochodnymi mitów i dawnych historii. Nie ma ani okruszyny wśród naszych idei, która by nie

²⁶⁷ W. Benjamin, *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkovicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s.37-60.

²⁶⁸ N. Frye, *Mit, fikcja i przemieszczenie*, [w:] „Pamiętnik Literacki”, nr 2(60)/1969, s.283-302.

²⁶⁹ J. O. y Gasset, *Medytacje o „Don Kichocie”*, tłum. J. Wojcieszak, Muza, Warszawa 2008, s.102-104.

²⁷⁰ B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, https://is.muni.cz/el/1421/podzim2015/PJ_94/um/Bruno_Schulz_Mityzacja_rzeczywistosci.pdf, [11.01.2018r.].

pochodziła z mitologii – nie była przeobrażoną, okaleczoną, przeistoczoną mitologią. Najpierwotniejszą zaś funkcją ducha jest bajanie, jest tworzenie <<historii>>”²⁷¹.

Zdaniem przedstawicieli stanowiska lingwistyczno-narracyjnego wyjątkowość narracji mitycznych polega na trwałości ich sedna. Mimo, że zmianie ulegać może treść narracji, to jej wymowa nawet przy istnieniu nieskończonej liczby wersji opowieści, trwa niezmiennie. Mit jest więc historią o trwałej esencji i zaskakującej zdolności do tworzenia różnych wariantów tej samej narracji. „Obydwie te właściwości sprawiają, że mity są obiegowym tworzywem tradycji: ich trwałość wywołuje pokusę ich odtwarzania w przedstawieniach plastycznych, lub rytualnych; ich podatność na zniekształcenia – pokusę wypróbowywania nowych i swoistych środków prezentacji”²⁷². Nieprzemijalność mitów polega na tym, że raz powstała *zasada mitu* (będąca rdzeniem narracji), opiera się logice oraz argumentacyjnemu wyjaśnianiu²⁷³. Nie służy bowiem klarowaniu sensu otaczającego świata, ale jego opowiadaniu. Póki wypowiedzianie narracji mitycznych niweluje lub przynajmniej obniża dyskomfort związany z lękami egzystencjalnymi oraz wrogością świata (absolutyzmem rzeczywistości), póty spełnia swoją funkcję²⁷⁴. Mit w tym ujęciu jest formą adaptacji, „zagęszczania” rzeczywistości oraz czasu, usuwania pustych przestrzeni poprzez dzielenie realności w rytuałach, obowiązujących zakazach, systemach kar i nagród, narzucanych odgórnie zasadach współżycia społecznego²⁷⁵.

Część zwolenników ujęcia lingwistyczno-narracyjnego znaczeń mitycznych poszukuje na zewnątrz przekazu – w ideach i sensach nadbudowywanych nad znaczeniami podstawowymi²⁷⁶. W związku z tym mit jest formą narracji ponieważ jest też częścią mowy. Mowy szczególnej, gdyż o skradzionym znaczeniu. Mity „pochłaniają” słowa po to, aby wywabić je z pierwotnych sensów i wypełniać nowymi znaczeniami. Kolonizują język, biorąc go we władanie. „Dlatego mit jest słowem *skradzionym* i *oddanym*. Tylko, że słowo zwrócone nie jest już tym samym słowem, które skradziono: kiedy je

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, tłum. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Oficyna naukowa, Warszawa 2009, s.32.

²⁷³ T. Biernat, *Mit polityczny*, PWN, Warszawa 1989, s.99-105.

²⁷⁴ Posługiwanie się narracjami mitycznymi z tego punktu widzenia podobne jest do szczerej rozmowy z przyjacielem lub spowiedzią przy konfesjonale. Opowiedzenie o trapiących człowieka trudnościach, lękach, grzechach, pragnieniach lub bólach w żaden sposób nie wpływa na zmianę obiektywnej rzeczywistości, a jednak przynosi ulgę. Opowiadanie o świecie za pośrednictwem mitów, świat ten oswaja i czyni go bardziej przystępnym.

²⁷⁵ S. Klemczak, *Szaleństwo prób zdefiniowania mitu...*, op. cit., s.51.

²⁷⁶ Mrozowski, op. cit., s.300.

zwracano, nie umieszczono go dokładnie na swoim miejscu²⁷⁷.²⁷⁸ To co przedstawia znak lub obserwowane zdarzenie bywa tak często niedookreślone i niekompletne, że ich znaczenia nie sposób sprowadzić do bezpośredniego odniesienia – wymagają uzupełnienia dodatkowym sensem. Dopelnienia czerpane są z zewnętrznego, ogólniejszego systemu odniesienia (wiedzy, idei, wzorców kultury, przekonań grupowych). Przedstawienia i zdarzenia oprócz tego, że wymagają wypełnienia, są na tyle wyraziste, że wskazują układy odniesienia i narzucają dopełniającą interpretację znaku i zdarzenia, z których wyłania się sens mityczny. Działanie tak rozumianego mitu polega na tym, że przekształca historię w naturę – to, co jest produktem historycznego rozwoju, przemienia w coś istniejącego zupełnie naturalnie, poza historią, społeczeństwem, polityką, ekonomią; jako naturalna konieczność.

W tym świetle opowieść mityczna o państwie narodowym w rzeczywistości jest stosunkowo niedawnym historycznym produktem społeczeństwa mieszczańskiego, które poprzez pojęcie narodu mitologizuje własne interesy i stworzoną przez siebie ideologię społeczną. Pojęcie to odnosi się do całego społeczeństwa, ale swoje znaczenie (wartości, normy i wzorce) zapożycza od mieszczaństwa, prezentując je jako „porządek naturalny”, będący odpowiedzią na potrzeby i pragnienia wszystkich ludzi. W ten sposób historycznie ukształtowana koncepcja wspólnoty, przeobraziła się dzięki mitycznej narracji o narodzie w ponadczasową ideę, postrzeganą jako coś uniwersalnego i całkowicie naturalnego.

Wszystkie zaprezentowane koncepcje mitu, chociaż odmienne, nie wykluczają się całkowicie. Mimo, że różnie tłumaczą działanie mitu, podobnie widzą jego skutki. Treści i narracje mityczne wpływają na sposób postrzegania świata, jego definiowanie oraz stosunek do niego. Wszystkie powyższe podejścia badawcze akceptują fakt działania nieuniknionych mechanizmów mitotwórczych. Tym samym każdy, nawet najbardziej realistyczny opis rzeczywistości może dostać się w tryby oddziaływania mitów. Z tego względu idealne narzędzie upowszechniania mitycznych narracji, stanowią masowe media.

²⁷⁷ R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, ALETHEIA, Warszawa 2008, s.257.

²⁷⁸ Problematyczny związek języka z mitem podsumowuje nad wyraz trafnym spostrzeżeniem amerykański literaturoznawca Albert S. Cook: „Język jest nawiedzony przez mit i akt definiowania mitu jest działaniem przypominającym egzorcyzm”. A. Cook, *Myth and Language*, Bloomington 1980, [za:] A. Szyjewski, „Granice mitu”, [w:] „Mit w badaniach religioznawców”, red. J. Drabina, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s.9.

3.5. Mit, dziennikarstwo i media masowe

Naturalność opowiadania jako środka wyrażania myśli, wynika z narracyjnej struktury ludzkiej wiedzy o świecie. Informacje czy dane przekazujemy sobie zazwyczaj w formie fabularnej (rzadziej dotyczy to nauk ścisłych, gdzie narracje zastępowane są innymi sposobami komunikowania, np. liczbami w matematyce, wzorami w chemii i fizyce, „językami” programowania w informatyce). Niemniej jednak narracja jest powszechnie akceptowalnym oraz szeroko stosowanym sposobem „wypowiadania” świata, jego konceptualizacji oraz wyjaśniania. Jaźń komponująca opowieści tworzy dzięki fabułom taki obraz jednostki i wspólnoty (świata społecznego), który daje poczucie spójności samego siebie, otaczającej rzeczywistości oraz nadaje egzystencji głębszy sens.

Intersubiektywny porządek wyobrażony, podtrzymywany jest przez szereg istniejących instytucji, w których interesie jest aby obowiązujący aktualnie ład trwał niezmiennie lub ewoluował na tyle powoli, żeby zmiany w sieciach intersubiektywnych zachodziły niezauważalnie; w tempie pozwalającym przeobrażać ewolucyjnie mityczne narracje.

Najważniejszymi instytucjami chroniącymi porządek wyobrażony, prócz państwa narodowego rozumianego jako organizacja władzy oraz wspólnot religijnych, pozostają instytucje medialne i media masowe. To dzięki nim narracje mityczne i pojedyncze mity, docierają do szerokiego spektrum odbiorców, jednocząc ich w większe całości. Abstrahując od miejsca mediów w komunikowaniu masowym i funkcji przez nie pełnionych (mowa o tym była we wcześniejszych rozdziałach), sama konwencja oraz charakterystyka wypowiedzi dziennikarskiej, skazują ją na nieustanną podatność na działanie mitów.

Mityzacja faktów i zdarzeń, czyli nadawanie komunikatom najgłębszej, symbolicznej wymowy (znaczenia mitycznego), zachodzi w dwóch obszarach: *formie prezentowanej rzeczywistości oraz języku*. Wypowiedź dziennikarska korzysta z konwencji narracyjnych - podobnie jak fabuła opowieści mitycznej, relacja dziennikarska ma swój początek, środek i koniec²⁷⁹. Przedstawione wydarzenia układają się w schemat (czasu

²⁷⁹ Co więcej, podobnie jak narracja mityczna, relacja dziennikarska niekoniecznie musi być definitywnie zakończona. W zależności od orientacji zawodowej, światopoglądu oraz aktualnych interesów nadawcy lub grup nacisku (np. politycznego), to samo wydarzenie może ulegać zmiennej interpretacji, dodawaniu dalszego ciągu, przestawianiu części lub usuwaniu fragmentów wcześniejszej relacji.

i porządku). Przy czym nie musi być to porządek przyczynowo-skutkowy lub chronologiczny, a zgodny z logiką przekazu²⁸⁰. W wypowiedzi medialnej oraz narracjach mitycznych często skutek poprzedza przyczyny (kreślona słowami terażniejszość wyprzedza powody takiego, a nie innego aktualnie obowiązującego stanu rzeczy). Zarówno w narracjach mitycznych, jak i przekazach dziennikarskich funkcjonuje określony ład relacji pomiędzy postaciami. Pojawiają się bohaterowie pozytywni i negatywni oraz narrator (lub narratorzy).

Osią opowieści dziennikarskiej są zazębiające się działania bohatera pozytywnego i negatywnego. Obie role przypadają zazwyczaj konkretnym jednostkom, działającym albo w czyimś imieniu (np. instytucji, partii politycznej czy grupy interesu) albo z własnej inicjatywy. Zdarza się, że antybohater reprezentuje zjawiska naturalne (żywyoty, kataklizmy) lub niezależne od ludzi moce (los, śmierć, choroby). Bohaterem jest zawsze człowiek lub grupa, na czele której stoi ponadprzeciętna jednostka (heros). Ciąg zdarzeń inicjuje antybohater naruszający ustalony porządek, czego następstwem jest zagrożenie dla systemu społecznego, funkcjonowania określonej wspólnoty lub pojedynczych osób. Działania antagonisty zmierzają do starcia z bohaterem. Zmagania stron przedstawiane są zawsze jako starcie sił dobra i zła. W tym sensie relacja dziennikarska ma głęboko mitologiczny wymiar, gdyż jej konstrukcja opiera się na elementarnym motywie mitycznym – walki opozycyjnych sił. Zmagania bohaterów rzadko kiedy przynoszą ostateczne rozstrzygnięcia. Dobro nigdy trwale nie triumfuje, zaś zło nigdy nie zostaje całkowicie wyeliminowane.

Konwencja fabularna narracji dziennikarskiej podnosi atrakcyjność komunikatu i ułatwia zrozumienie przekazu. Aktywizuje jaźń komponującą opowieści (nawiązując do naturalnego dla człowieka sposobu myślenia). Jednocześnie jest to przyczyna zniekształceń treści docierających do masowego odbiorcy.

Po pierwsze, dzieje się tak dlatego, że wszelkie procesy, problemy lub zjawiska wzbudzające zainteresowanie mediów, są tematami relacji tylko o tyle, o ile można je spersonifikować. Tym samym sympatia bądź antypatia kierowana na bohatera, przenoszona jest na stosunek do reprezentowanych przez niego racji i punktów widzenia²⁸¹. Po drugie, opowieść fabularna wymaga intrygi osnutej wokół konfliktu postaci. Jeśli nie

²⁸⁰ D. McQuail, op. cit., s.377.

²⁸¹ M. Mrozowski, op. cit., s.319.

występuje, należy ją zasugerować poprzez selektywny dobór obrazów lub wyjętych z kontekstu wypowiedzi. I po trzecie, czarno-biała konstrukcja narracji medialnej zmierza do rozwiązywania konfliktów (nawet pobieżnie), przywracając stan równowagi bądź wywołując poczucie bezpieczeństwa w adresatach komunikatu²⁸². Z racji tego, że rzadko kiedy dochodzi do finalnych rozstrzygnięć poważnych konfliktów, komentarze zamykające dziennikarską relację sugerują pozorne łagodzenie sporów. Zamiast uspokajać, opowieści takie wzmagają niezadowolenie i frustracje²⁸³.

Osobna rola przypada w opowieści dziennikarskiej narratorom. Chociaż reporter, prezydent lub redaktor ogranicza się teoretycznie do przedstawiania faktów lub zapowiadania i puentowania materiałów dziennikarskich (z wyjątkiem gatunków publicystycznych, w których wciela się wprost w interpretatora wydarzeń i procesów), faktycznie jest przewodnikiem po wykreowanym świecie. Zadaje pytania, kieruje uwagę, definiuje informacje oraz ocenia wagę i znaczenie tego, co dzieje się dookoła odbiorców. „Jego władza nad światem, który przedstawia, jest źródłem jego wiarygodności i autorytetu – skoro wie, co się dzieje na świecie i jakie to ma znaczenie, można mu ufać i czuć się przy nim bezpiecznie”²⁸⁴.

Zakorzenianiu mitów w narracji dziennikarskiej sprzyja *heterogeniczność języka* – wypowiedź medialna korzysta ze wszystkich odmian i stylów językowych, swobodnie je ze sobą mieszając. Nie istnieją zatem żadne reguły, które wyznaczałyby sposób użycia języka tak, aby przeciwdziałać lub minimalizować zasadzaniu się w relacji medialnej dodatkowych (nadbudowywanych) sensów.

Komponowanie znaczeń mitycznych w warstwie językowej, odbywa się głównie poprzez *skrótowość przekazów*, stosowanie wybranych *środków stylistycznych*, *etykietowanie* stereotypami oraz wykorzystywanie *słów nacechowanych emocjonalnie* (nie wspominając o sięganiu po motywy mityczne, na podobieństwo których stylizowane są treści narracji, a o których będzie mowa w kolejnych rozdziałach).

Z zasady relacje dziennikarskie mają charakter *metonimiczny*. Opowiadanie zdarzeń opiera się na zasadzie skrótowości, prezentowania części zjawiska lub procesu zamiast jego całości. Zdanie „Ameryka zaatakowała Irak”, zamiast „Wojska Stanów

²⁸² Ibidem, s.319.

²⁸³ Ibidem, s.319.

²⁸⁴ Ibidem, s.318.

Zjednoczonych Ameryki dokonały inwazji na terytorium Iraku” sugeruje określone, wyraźnie spłaszczone wyobrażenie o zdarzeniu. Skrótowy obraz świata sprzyja jego „zakrzywianiu” oraz nadbudowywaniu dodatkowych, symbolicznych znaczeń. Powyższa metonimia sugeruje, że działania zbrojne objęły całe społeczeństwa, a zatem nie chodzi jedynie o starcie wojsk, lecz wszystkiego co amerykańskie i irackie, wszelkich wartości, stylów życia oraz przekonań reprezentowanych przez strony konfliktu. Słowem, wojna absolutna binarnych światów.

Wzmocnienie metonimii środkami stylistycznymi, szczególnie wyrażeniami metaforycznymi, nadaje narracji dziennikarskiej ogólniejszego znaczenia. Nie chodzi jedynie o symboliczny wydźwięk przekazu, ale również o to, aby był powszechnie aprobowany dzięki „plastyczności” mowy i aktywowanym przez nią skojarzeniom; aby komunikat rozprzestrzeniał się po jak najszerszym polu sieci intersubiektywnych, łączących ludzi. Prócz bogatego zestawu metafor potocznych, dziennikarskie relacje wykorzystują w tym celu metafory zapożyczane z różnych dziedzin życia. Dla przykładu, świat polityki określany jest najczęściej przez zestaw wyrażen wojennych (np. kampania, atak, przeciwnik, kapitulacja, defensywa), zmagani sportowych (np. wyścig, remis, klincz, rozgrywka, rywalizacja, nokaut) lub teatralnych (np. scena, kulisy, rola, aplauz, akt). Z kolei społeczeństwo i zjawiska w nim zachodzące ujmowane są niejednokrotnie w kategoriach ekonomicznych, przez co wywołują wrażenie bezpodmiotowości jednostek tworzących społeczeństwo (np. deficyt, popyt, bankructwo, krach, upadek, kryzys, tendencje, siła nabywczą). Kiedy zaś relacja dziennikarska podkreśla jedność społeczną, wtedy wspólnota przemienia się w scalony organizm lub jego części (np. głowa, ciało, ręce, nogi, korpus, serce, umysł).

Etykietowanie, czyli powierzchowne ocenianie bazujące na schematach myślowych, realizuje się w narracjach dziennikarskich poprzez wykorzystywanie stereotypów. Stereotypy rozumiane są w tym kontekście jako standardy semantyczne, odnoszące się do niematerialnych wyobrażeń kulturowych, funkcjonujących poza światem fizycznym²⁸⁵. Dowodzą wyłącznie w kategoriach przekonania o własnej słuszności, automatycznie narzucając relatywizm wypowiedzanego twierdzenia. To, co dla jednych jest słuszne, dla innych wcale takie nie musi być. Stereotyp, chociaż znany większości jednostkom funkcjonującym w danej kulturze, niekoniecznie jest przez wszystkich po-

²⁸⁵ G. Habrajska, *Stereotyp w komunikacji*, [w:] „Postscriptum Polonistyczne”, nr 1/2008, s.14.

dzielany. Jednocześnie, chociaż można się nie zgadzać z przesłaniem stereotypu, to nie przeszkadza to w jego rozumieniu i interpretacji zgodnej z intencjami nadawcy. Na tym polega jedno z głównych tzw. „zagrożeń stereotypem” – nieświadomie prymujemy (torujemy) stereotypom ścieżkę do ich użytkowania, przez sam fakt rozumienia ich znaczenia.

Stosowanie stereotypów w narracjach dziennikarskich jest najczęściej przejawem reprezentowania określonej orientacji ideologicznej instytucji medialnej. Służą podtrzymywaniu istniejącego porządku wyobrażonego, rzadziej zaś, tworzeniu nowego ładu. Każdorazowo wykorzystywane są do etykietowania jednostek, grup (np. społecznych, etnicznych, seksualnych, zawodowych) i całych narodów. Szersze zastosowanie stereotypów polega na tym, że ich przywoływanie wywołuje mechaniczne skojarzenia, przez co nadają się idealnie do nadbudowywania znaczeń mitycznych w relacjach medialnych.

Zazwyczaj treści stereotypowe zawarte w przekazach dziennikarskich, nie są formułowane wprost. Rzadko kiedy pojawiają się w formie kategoriycznych twierdzeń (np. „Rosjanie to pijacy”, „rudzi są fałszywi” lub „wszyscy Żydzi to skąpcy”), z wyjątkiem być może mediów reprezentujących skrajne środowiska ideologiczne, funkcjonujące na peryferiach rynków medialnych.

Stereotypy stosowane w narracjach dziennikarskich stanowią rodzaj sugestii. Sprytnie wkomponowane w treść oraz zastosowane w odpowiednim miejscu fabuły, aktywują całe spektrum emocji i skojarzeń. Sformułowanie „Nowa grupa islamskich imigrantów rozlała się falą po całym kraju, a tymczasem rozboje w największych miastach trwają w najlepsze”, odwzorowuje połączenie stereotypu z zabiegami językowymi, sugerującymi określony odbiór narracji²⁸⁶. Stereotyp islamskiego imigranta jako zewnętrznego zagrożenia, kogoś zidentyfikowanego jednoznacznie negatywnie, reprezentującego wrogą cywilizację, został wzmocniony nacechowanym emocjonalnie wyrażeniem „fala”. Imigranci zatem nie tylko reprezentują zło i niebezpieczeństwo dla istniejącego ładu świata zachodniego, ale też niepohamowanie przenikają do jego wnętrza; przelewają się przez granice niczym woda, której naporu nie sposób powstrzymać. Ca-

²⁸⁶ Przykład jest skondensowanym fragmentem artykułu P. Rakowskiego pt. „Islamscy imigranci przejmują Malmö”. P. Rakowski, *Przyślijcie tu wojsko albo będziemy mieli w Szwecji drugą Somalię*, „Wolnosc24.pl”, <https://wolnosc24.pl/2017/01/26/islamscy-imigranci-przejmuja-malmo-przyslijcie-tu-wojsko-albo-bedziemy-mieli-w-szwecji-druga-somalie/>, [26.08.2018r.].

łość dopełnia nieskomplikowany zabieg manipulacyjny, w którym w jednym zdaniu podrzędnie złożonym, dwie niezwiązane ze sobą kwestie połączono stosunkiem przyczynowym. Rozboje w kraju są wynikiem docierania kolejnych imigrantów, co w rzeczywistości niekoniecznie musi mieć ze sobą związek. Wymowa tego zdania pozostaje jednoznaczna. Mamy do czynienia z „płynnym”, mitycznym i imigranckim złem, którego wyjątkowość polega na tym, że przez fakt istnienia, prowokuje serię rozbojów w miastach.

Emocjonalne nacechowanie słów kształtuje wydźwięk narracji, nadając jej pozytywny, neutralny lub negatywny wydźwięk. Stosowanie ściśle określonych wyrażań, uwalnia drzemiący w słowach potencjał. Słowa o potencjale ujemnym, produkują nacechowania negatywne, zaś te o potencjale dodatnim, nacechowania pozytywne. Wytwarzane w ten sposób konotacje, czyli skojarzenia niedefinicyjne, oddziałują na tzw. „znaczenie podstawowe” komunikatu przekazywanego odbiorcom mediów. W zależności od tego, jakie słowa zostaną wykorzystane w relacji dziennikarskiej, opowieści mogą nabierać odmiennej konotacji (również symbolicznej)²⁸⁷. Ze względu na formę powieściową, przekaz medialny częściej opatrzony będzie nacechowaniem negatywnymi, aniżeli pozytywnymi (aby się o tym przekonać, wystarczy oglądnąć wieczorne wiadomości, w których zdarzenia, postacie lub zjawiska negatywne, stanowią znakomitą większość najważniejszych informacji i idealną bazę dla słów negatywnie „barwiących” narrację mityczną). Słowami wartościujemy pojedyncze osoby lub grupy ludzi, zachowania i działania. Policjant „odpoczywający” po interwencji, a „leniuchujący” w trakcie służby, wzbudza zgoła odmienne uczucia u obywateli. Podobnie jak dbający o interesy „pracodawca”, a nie „krwiopijca” wykorzystujący pracowników. Słowami można pomniejszać lub powiększać. W takiej sytuacji kilka drzew tworzy „las” lub jedynie „zagajnik”. Dzięki mowie możliwe jest również kształtowanie nastawienia społecznego do obowiązujących aktualnie koniunktur. Wybrane produkty mogą być w tej sytuacji „tanie” lub w „przyjaznych cenach”, społeczeństwo „otępiało” lub „pasywne”, a rodzina „wspierana” lub „rozpuszczana” zasiłkami. Ułatwianie mityzacji narracji dziennikarskich realizuje się najczęściej poprzez moralne wartościowanie oraz stwierdzanie braku możliwości działania lub przeciwnie, wskazywania perspektyw jakiegoś działania.

²⁸⁷ Istnieją też słowa bądź wyrażenia emocjonalnie neutralne ale o wysokim potencjale symbolicznym, które urosły do mitycznej rangi. Takim XX-wiecznym tworem będzie np. Produkt Krajowy Brutto (PKB), które w zawrotnym tempie zyskało karierę jako jedno z fundamentalnych lecz jednocześnie najbardziej tajemniczych wyrażań gospodarczych, czy (ekscytujących) kategorii ekonomicznych. Więcej na ten temat: D. Coyle, *PKB. Krótka lecz emocjonująca historia*, tłum. G. Kulesza, PWN, Warszawa 2018.

W pierwszym przypadku polityk otrzymałby „prezent” lub „łapówkę”, a synowi znanego działacza pomogła „protekcja”, nie zaś „rekomendacja”. W przypadku drugim, „czegoś nie da się zrobić” albo „problem wymaga ponownego przemyślenia”.

Na początku 1942 roku Departament Informacji rządu Australii włączył się w szeroko zakrojoną kampanię medialną *Know Your Enemy* („Znaj swojego wroga”). Trwająca od pięciu lat ze zmiennym skutkiem wojna na Pacyfiku, co najmniej od grudnia 1941 roku wymagała ciągłego mobilizowania do wysiłku wojennego obywateli państw alianckich (głównie Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych Ameryki oraz Australii i Nowej Zelandii). W tym celu wykorzystano przekaz propagandowy. Intencje akcji „informacyjnej” były jednoznaczne – wzbudzić jak największą nienawiść do Cesarstwa Japonii i jej mieszkańców²⁸⁸. Podczas gdy w Europie propaganda antynazistowska ukazywała Niemców jako okrutnych, ale jednak ludzi, czyniąc rozróżnienie między złymi nazistami i dobrymi Niemcami, o tyle Japończyków jednoznacznie demonizowano (bez różnicy czy mowa była o żołnierzach, politykach, czy zwykłych cywilach).

Prezentowaną rzeczywistość w intensywnie prowadzonej kampanii oparto na klasycznym, mitycznym motywie walki dobra ze złem, w którym wrogi Japończyk ucieleśniał wszystko co najgorsze. Na plakatach, w audycjach radiowych, gazetach i czasopismach, filmach i komiksach, Japończyków przedstawiano pod postacią małp (najczęściej goryli lub przypominających człekokształtne potwory) z szeregiem wystających kłów oraz nienaturalnie przerośniętymi sylwetkami²⁸⁹. W jednej z najpopularniejszych ówczesnie audycji radiowych, Japończyków określono wprost jako „nikczemną, małpią rasę, która nadaje wiarygodności teorii ewolucji”²⁹⁰. Nikt z mieszkańców Australii nie miał wątpliwości, kto w tej narracji był antybohaterem, kto zaś herosem. Odczłowieczanie Japończyków sięgało głęboko. Nie chodziło bowiem o traktowanie wroga jedynie jako istot odmiennych politycznie czy kulturowo, ale aby wytworzyć wrażenie różnic biologicznych – Japończyk miał być „diabelskim nasieniem”, podczłowiekiem ewoluującym przez stulecia w izolacji azjatyckich wysp.

²⁸⁸ L. Finch, *Knowing the Enemy: Australian Psychological Warfare and the Business of Influencing Minds in the Second World War*, [w:] „War and Society”, 16(2)/1998, s.72.

²⁸⁹ W czasie II wojny światowej do użytku (szczególnie w Korpusie Marynarki Wojennej USA), wszedł obraźliwy akronim „Japes” – połączenie pejoratywnego „Japs” oznaczającego dosłownie „Japońców” z „Apes”, czyli „Małpami”. Ostatecznie neologizm nigdy nie upowszechnił się na tyle, aby zagościć na stałe w języku angielskim.

²⁹⁰ L. Gorman, D. McLean, op. cit., s.124.

Alianci z kolei uosabiali w tej wizji cnoty ludzi wybitnie szlachetnych. Sprowokowani do stosowania przemocy (co z punktu widzenia prawdy historycznej było zgodne z rzeczywistością przynajmniej w przypadku Amerykanów), walczyli w obronie demokratycznego ładu. Poświęcali własne życie dla dobra innych i wykazywali się ponadprzeciętnym bohaterstwem na polu walki (co niekoniecznie było już prawdą, gdyż abstrahując od motywacji, częściej to Japończycy demonstrowali heroiczną, a nawet fanatyczną postawę w boju). Niemniej jednak kontrast między alianckim antagonistą i japońskim protagonistą pozostawał wyraźny. Do tego stopnia, że nawet wśród obywateli amerykańskich czy australijskich padały głośne oskarżenia, że obraz kreowany przez media był rażąco propagandowy, „niechrześcijański” oraz, że przyczyniał się do wywoływania kompleksu strachu wśród obywateli. Obawiano się również, że taka polityka medialna może potęgować agresję Japończyków w stosunku do przetrzymywanych jeńców wojennych.

W warstwie językowej kampania *Know Your Enemy* z zasady powielala i potęgowała istniejące wcześniej stereotypy. Etykietowanie zastosowane w przekazie medialnym było wzmocnieniem istniejących przed wojną uprzedzeń. W Australii i USA jeszcze przed wybuchem II wojny światowej część środowisk politycznych (i to niekoniecznie skrajnie prawicowych), ostrzegała przed napływem imigrantów z Azji, określanych bezpodmiotowym lecz pejoratywnym *żółtym niebezpieczeństwem* (yellow peril). Wiara w wyższość białej rasy funkcjonowała na Zachodzie od XV wieku, zaś w wieku XIX zyskała wsparcie darwinizmu społecznego. Twórcy propagandowego przekazu mieli zatem ułatwione zadanie, gdyż wykorzystali istniejący już antyjapoński, rasistowski grunt dla zbudowania mitycznych znaczeń.

Środki stylistyczne zastosowane w kampanii, kreśliły wizerunek Japończyków jako zła wcielonego. Przy czym było to zło szczególnie rozumiane. Z jednej strony Japończycy byli „skośnookimi potworami” (slant-eyed monsters), „żółtymi bestiami” (yellow beasts), „przebiegłymi japońcami” (cunning japs). Z drugiej zaś pojawiające się metafory, prowadziły do ich dehumanizacji. Z tego względu przedstawiano Japończyków jako „żółte robactwo” (yellow vermit), „żywe, warczące szczury” (living, snarling rats), „szalone psy” (mad dogs) lub „szalone pijawki” (crazy bats). Wrogiego naród zrównywano w opisach z istotami powszechnie budzącymi odrazę, a wszystko po to, aby odbierać atrybuty przynależne człowiekowi. Podkreślano również „zdradzieckość” Ja-

pończyków, co było efektem niespodziewanego ataku na hawajskie Pearl Harbor w grudniu 1941 roku²⁹¹.

Chociaż w mediach alianckich unikano częstego stosowania sformułowań skrajnie emocjonalnych lub powstrzymywano się od przywoływania najbardziej negatywnych stereotypów (szczególnie amerykańskie Biuro Informacji Wojennej napominało dziennikarzy, aby „pomijali” rasistowskie porównania ze względu na negatywny wpływ na poparcie Afroamerykanów dla wojny), nagminnie tworzono przejawione opisy japońskich zbrodni i ich ofiar. Skrótowe, metonimiczne przekazy powielały schemat wojny totalnej, zderzenia dwóch wrogich i nieprzystających do siebie cywilizacji. W medialnym obrazie wojna toczyła się nie tyle z japońskimi siłami zbrojnymi, co z niezrozumiałym, złym i nieobliczalnym światem, na czele którego stał szalony cesarz-bóg – symbol zaprzeczający istocie amerykańskiej demokracji liberalnej.

Na efekty kampanii nie trzeba było długo czekać. Żołnierze alianccy wykazywali zaskakująco niewielkie zainteresowanie braniem japońskich jeńców do niewoli (do kwietnia 1944 roku stosunek żywych jeńców do martwych wynosił 1 do 100, zaś po przerwaniu kampanii „informacyjnej” oraz wprowadzeniu surowych kar za zabijanie poddających się żołnierzy, zmienił się na 1 do 7²⁹²).

3.6. Kroniki i opowieści medialne

Mityczne treści w mediach rozpowszechniane są w dwóch rodzajach narracji: *kronikach* i *opowieściach*. Kroniki przybierają najczęściej formę gatunków informacyjnych, opowieści zaś publicystycznych. Fabuła w kronikach występuje rzadko lub ma uproszczoną strukturę. W opowieściach fabularność w naturalny sposób ciąży ku znaczeniom mitycznym. Prócz tego, że ich ślady pojawiają się samoistnie, mogą też być efektem celowego działania lub narastać wokół szczególnie doniosłych wydarzeń. Pod tym względem opowieści dzielą się dodatkowo na *pseudo-wydarzenia* oraz *wydarzenia medialne*.

W najmniejszym natężeniu mity pojawiają się w kronikach. Z kolei w opowieściach obecność mitycznych motywów wzrasta w zależności od typu zdarzenia, w któ-

²⁹¹ Negatywne konotacje ataku na Pearl Harbor z rzekomą zdradzieckością Japończyków były na tyle powszechne wśród amerykańskiej opinii publicznej, że jeszcze długo po zakończeniu wojny na Pacyfiku, uczniowie w szkołach na niezapowiedziane sprawdziany (synonim negatywnych, zaskakujących zdarzeń) zwykli mówić „Jap Quiz”. Termin wypadł z czasem z użycia, zastąpiony mniej jednoznacznym „Pop Quiz”.

²⁹² N. Ferguson, *Prisoner Taking nad Prisoner Killing in the Age of Total War: Towards a Political Economy of Military Defeat*, [w:] „War in History”, nr 11(2)/2004, s.150.

rym występują. Treści mityczne w pseudo-wydarzeniach są fabrykowane i tworzone na potrzeby spektaklu medialnego. Zasięg ich oddziaływania jest ograniczony i służy najczęściej podtrzymywaniu szerszej, zmitologizowanej narracji. Z kolei wydarzenia medialne zawsze przybierają postać głębokich mitycznych opowieści- są w najwyższym stopniu wypełnione symbolicznymi i mitycznymi znaczeniami. Ich „medialność” ma szczególny charakter, ponieważ zazwyczaj media jedynie transmitują takie wydarzenia. Zasięg wydarzeń medialnych jest największy - obejmuje całe wspólnoty i narody, a niekiedy także społeczność międzynarodową.

Rozróżnienie na kroniki i opowieści medialne nie oznacza, że debata dziennikarska składa się wyłącznie z narracji mitycznych. Wręcz przeciwnie. Chociaż charakter wypowiedzi dziennikarskich sprzyja osadzeniu się w nich mitologicznych znaczeń, w praktyce pojawiają się tam, gdzie twórcy relacji medialnej tego sobie życzą, lub gdzie sama waga wydarzeń narzuca mityczne odniesienia. Rozdzielenie przekazu dziennikarskiego na kroniki i opowieści, służy raczej podkreśleniu różnicowania w natężeniu znaczeń mitycznych oraz odmienności celów spełnianych przez te dwa typy narracji.

Wypowiedź dziennikarska w formie kroniki nie zawiera bezpośredniej analizy przedstawianych wydarzeń. Teoretycznie ma być surowym, faktograficznym opisem zdarzeń bądź zjawisk, prezentowanych najczęściej w układzie chronologicznym. Zamykający narrację komunikat może obejmować, i najczęściej obejmuje, podsumowanie lub komentarz autorski. Kronika odpowiada na pytanie „co się dzieje/co się zdarzyło?”, dzięki czemu przybiera postać gatunków informacyjnych (np. sprawozdania, notatki, relacji, kalendarium, czy rzadziej wywiadu i reportażu). Chociaż kronika nie zawsze tworzy narrację mityczną jako taką, transmituje obowiązujące aktualnie mity i utrwała je w sieciach intersubiektywnych. Możliwe jest to dzięki „ramowaniu”, czyli procesowi selekcji i podkreślania określonych cech rzeczywistości, przy jednoczesnym maskowaniu innych, tak aby proponowana treść była spójna, a prezentowany obraz świata przedkładany nad inne. Kronika staje się w ten sposób „mechanizmem racjonalizacji”, pozwalającym na wgląd w zasady, przyczyny i skutki rządzące rzeczywistością społeczną²⁹³. Kroniki informują więc o tym, że istniejący ład społeczny oraz społeczne instytucje działają w zgodzie z ustalonym porządkiem wyobrażonym. „Dzięki temu rzeczowe

²⁹³ J. Street, *Mass media, polityka, demokracja*, tłum. T.D. Lubański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s.33.

i obiektywne informacje uwiarygadniają mityczny obraz świata budowany przez dziennikarski dyskurs”²⁹⁴.

Kroniki obarczone są podobnym paradoksem, co historia rozumiana jako dyscyplina naukowa. Zarówno historia, jak i kronikarska relacja medialna, roszczą sobie prawo do uchodzenia za obiektywną wiedzę, zmierzającą do uzyskania statusu bezstronnej prawdy. Jednocześnie i kronika i historia naukowa, pełnią rolę legitymizatorów władzy oraz stabilizatorów porządku społecznego. Zjawisko takie, nazywane „mitologiczną pułapką” polega na tendencji do interpretowania faktów i zjawisk (historycznych oraz współczesnych) przez pryzmat toczących się aktualnie zdarzeń, występujących sympatii i antypatii oraz obowiązujących powszechnie paradygmatów społecznych (dominujących mitycznych narracji)²⁹⁵. Przez fakt dokumentowania rzeczywistości społecznej, zarówno kronikarska wypowiedź dziennikarza, jak i interpretacja dziejów dokonywana przez historyka, pozostają uwikłane w związek z mitem. Jedne i drugie transmitują obowiązujące przesłania mityczne, rzutując je na teraźniejszość, przeszłość, a niekiedy również przyszłość.

Mity ukryte w relacjach kronikarskich są niemal niezauważalne. Ewolują w rytmie przeobrażających się narracji. Ich dostrzeżenie jest możliwe głównie poprzez analizę zdarzeń, faktów i zjawisk z perspektywy czasu. Kiedy stare narracje zastępują nowsze, różnice między dominującymi kiedyś i występującymi dzisiaj narracjami mitycznymi, stają się na tyle wyraziste, że możliwe jest ich dostrzeżenie i przeanalizowanie. Tam, gdzie rynek mediów pozostaje na przestrzeni długich dziesięcioleci względnie niezależny, podążanie śladami mitów w kronikach nastrocza większych trudności. Zmiany w narracjach są subtelne, ukryte między wierszami, wynikają z kontekstów, niedopowiedzeń, nieznaczących przeobrażeń oraz przemilczeń. Z kolei funkcjonujący w systemach niedemokratycznych medialny przekaz kronikarski, transmituje dominujące narracje mityczne pod postacią nieskomplikowanej propagandy. Treści takie rzadziej ewoluują wraz z rytmem naturalnych, społecznych przemian, a częściej pozostają wynikiem sterowanych odgórnie decyzji centralnych ośrodków władzy.

Opowieść dziennikarska tworzy z oderwanych relacji i przypadkowych faktów, szeroką narrację o społeczeństwie. Rzeczywistość jest w niej względnie uporządkowa-

²⁹⁴ M. Mrozowski, op. cit., s.317.

²⁹⁵ T. Biernat, op. cit., s.184-185.

na. Stanowi w miarę spójną całość. Zjawiskami, procesami i zdarzeniami rządzi jakaś logika, zaś ludzkie działania mają zawsze określony sens. Mimo, że fakty oraz informacje ulegają w nich ciągłym zmianom, system symboli, wartości i ogólnie uznawanych prawd społecznych, pozostaje (pozornie) niezmienny. „Za pomocą zmieniających się zdarzeń dyskurs dziennikarski opowiada wciąż na nowo tę samą opowieść. Jest to opowieść *par excellence* mityczna, ustanawiająca i podtrzymująca mityczny obraz społeczeństwa, który pełni dokładnie takie same funkcje, jak swego czasu mity antyczne”²⁹⁶.

Opowieści z natury rzeczy występują pod postacią gatunków publicystycznych (np. artykułów, felietonów, esejów, komentarzy), których funkcje interpretacyjne i perswazyjne zmierzają do wyjaśniania odbiorcom rzeczywistości, procesów oraz zjawisk w niej zachodzących. Z tej przyczyny opowieści odpowiadają na pytanie „jak coś się stało/ jak się coś dzieje?”, zaś przebieg fabuły powieściowej podsuwa gotowe wyjaśnienia. Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście podział dziennikarskich opowieści mitycznych na pseudo-wydarzenia oraz wydarzenia medialne, rozumiane jako swoiste święta mityczne masowego komunikowania.

Pseudo-wydarzenia są rodzajem opowieści, które nie powstają tylko w skutek działania dziennikarzy, lecz zostają wykreowane w porozumieniu z instytucjami lub ludźmi działającymi na zlecenie różnych instytucji. Pseudo-wydarzenia służą przyciąganiu uwagi mediów. Bazują na z góry określonym scenariuszu, zaś ich naczelnym celem jest wpływanie na postawy i poglądy odbiorców (przez co stają się z zasady elementem procesu manipulacji). Pseudo-wydarzenia służą też podtrzymywaniu szerszej opowieści mitycznej, w której pełnią rolę serii potwierdzeń kreowanego obrazu świata.

Twórcy pseudo-wydarzeń traktują media jako narzędzia prezentowania określonych, najczęściej własnych, poglądów i interesów. Kształtowanie pseudo-wydarzeń w oparciu o narrację mityczną, pozwala wywierać wpływ trwalszy, aniżeli zwykły przekaz propagandowy. Wykorzystując predyspozycje jaźni komponującej opowieści do zwracania szczególnej uwagi na mityczne motywy, pseudo-wydarzenia potrafią wnikać głęboko w psychikę odbiorców i zakorzeniać się w niej na dłużej.

Pseudo-wydarzenie najłatwiej opisać jako rodzaj widowiska teatralnego z własną, zaaranżowaną specjalnie na tę okazję sceną, rekwizytami i postaciami. Przedsta-

²⁹⁶ E.S. Bird, R.W. Dardenne, *Myth, Chronicle and Story*, [w:] „Media, Myth, and Narratives: Television and the Press”, [za:] M. Mrozowski, op. cit., s.317.

wienie takie przykuwa uwagę widzów, wywołując wrażenie czegoś zaskakującego i jednocześnie autentycznego. Na scenie pojawiają się bohaterowie pozytywni oraz negatywni, fabuła jest emocjonująca i wciągająca. Istnieją też narratorzy oraz występujące na każdym kroku nawiązania do symbolicznych i mitycznych odniesień. Pseudo-wydarzenia zachowują znamiona prawdopodobieństwa. Nie sposób łatwo zweryfikować prawdy bądź fałszu ukrywających się pod ich postacią. Opowieści takie zawsze zmierzają do emocjonującego zakończenia, z tą tylko różnicą w stosunku do wydarzeń spontanicznych, że ich przebieg, finał oraz wywoływane uczucia, pozostają znane i podlegają (ograniczonej) kontroli inicjatorów.

Popularność tego rodzaju spektaklu medialnego jest z jednej strony wynikiem technologicznego rozwoju mediów, przyzwyczajającego odbiorców do błyskawicznego dostarczania atrakcyjnych (i coraz częściej spersonalizowanych) wiadomości. Z drugiej zaś realizuje głęboko zakorzenione w człowieku potrzeby. „Kiedy dla odbiorców świat jest daleki od tego jakim go oczekują, rozpoczyna się proces tworzenia „lepszego świata” i utrzymywania jego iluzji. Jeżeli odbiorcom mediów brakuje bohatera, media go stworzą, jeżeli nie ma wyczekiwanego wiadomości, media zawsze są w stanie znaleźć jakieś wieści”²⁹⁷. Jeśli natomiast nie czynią tego same media, zawsze znajdzie się grupa ludzi, która dla własnego, najczęściej politycznego interesu, chętnie dostarczy odbiorcom odpowiednio skonstruowany obraz świata.

Sukces kampanii wyborczej Donalda Trumpa w 2016 roku, prócz szerokiego wykorzystania najnowszych technologii, a pisząc ściślej, siły Internetu i analizy big data, polegał na wykreowaniu serii pseudo-wydarzeń (rozpowszechnianych m.in. przez fake newsy) w oparciu o mityczny scenariusz i całą serię emocjonalnych symboli. Dzięki temu strategia kampanijna nowojorskiego biznesmena, przyniosła mu ostateczne zwycięstwo wyborcze.

Biorąc pod uwagę specyfikę amerykańskich wyborów prezydenckich, demokratyczna oponentka Trumpa Hillary Clinton, zwyciężyła w bezpośrednim starciu, uzyskując wynik 48,03 proc. wszystkich oddanych głosów. Donald Trump zdobył łącznie 45,95 proc. głosów, przy czym zwyciężył w tzw. *wahających się stanach* (Swing States), co przełożyło się na głosy oddawane przez Kolegium Elektorów – organ konstytu-

²⁹⁷ T.R. Harrison, M.L. Kent, M. Taylor, *A Critique of Internet Polls as Symbolic Representation and Pseudo-Event*, [w:] „Communication Studies”, nr 3(57)/2006, s.36.

cyjny, dokonujący finalnego wyboru prezydenta USA. Był to piąty w historii Stanów Zjednoczonych Ameryki przypadek, gdy zwycięzca całych wyborów przegrał głosowanie powszechne, lecz wygrał w głosowaniu elektorskim (ostatnio miało to miejsce w 2000 roku, gdy G.W. Bush pokonał A. Gore'a).

Następnego dnia po ogłoszeniu wyników głosowania powszechnego, Donald Trump w typowy dla siebie sposób skomentował to w mediach społecznościowych: *Prócz wygranej w Kolegium Elektorów, wygrałem też wybory powszechne, jeśli odliczymy miliony osób, które głosowały nielegalnie* („In addition to winning the Electoral College in a landslide, I won the popular vote if you deduct the millions of people who voted illegally”)²⁹⁸. Prezydent-elekt zakomunikował tym samym całemu światu, że oto doszło do jakiegoś systemowego błędu lub oszustwa, w wyniku którego odebrano mu jedno z dwóch przysługujących zwycięstw wyborczych. Nie było przy tym istotne dochodzenie prawdziwości tego, co twierdził (jak się miało okazać, oprócz pojedynczych przypadków oddania niepoprawnie wypełnionych kart do głosowania, nie doszło do żadnego „nielegalnego” głosowania), lecz efekt jaki wywoływał. Wśród swoich zwolenników wzmógł czujność, wpisując się w wizję wrogiego świata, konsekwentnie kreowanego kolejnymi pseudo-wydarzeniami. Przychylni mu dziennikarze rozpoczęli „pseudo-debatę” nad błędnym systemem wyborczym w USA, sprawnie odwracając od Trumpa falę krytyki po publikacji nieprzemyślanych słów. Z kolei niezyczliwi mu redaktorzy skupili się na interpretowaniu tego, co miał lub mógł mieć na myśli. Wszyscy uczestnicy debaty wpisywali się natomiast w scenariusz wyborczy konsekwentnie realizowany przez Donalda Trumpa – wzbudzali zainteresowanie społeczeństwa jego kontrowersyjną osobą i równie kontrowersyjnymi poglądami.

Mityczny świat Trumpa-kandydata na prezydenta, skonstruowano wokół dwóch metonimicznych przesłań: *Uczyńmy Amerykę znów wielką* (Make America Great Again) oraz *Ameryka jest atakowana* (America is Under Attack). Pierwsze hasło wykorzystano jako pozytywny motyw przewodni kampanii wyborczej. Wokół drugiego, nieformalnego hasła, budowano całość negatywnej narracji.

W opowieści o „atakowanej” Ameryce, wróg miał dwa oblicza. Pierwsze reprezentowały zepsute waszyngtońskie elity, które poprzez nieodpowiedzialne rządy do-

²⁹⁸ C. Friedersdorf, *Donald Trump, Master of the Pseudo-Event*, „The Atlantic”, <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/12/all-the-president-elects-pseudo-events/509630/>, [29.08.2018r.].

prowadziły do zepsucia całego kraju – głównie zapaści gospodarczej oraz lawinowego wzrostu przestępczości. Przy okazji występów na wiecach wyborczych, w trakcie „spontanicznych” spotkań z bezrobotnymi lub pokrzywdzonymi przez system oraz podczas wywiadów z dziennikarzami, kandydat na prezydenta tworzył nieprawdziwy obraz wewnętrznych zagrożeń (jak choćby wtedy, gdy obwieścił Amerykanom, że w 2015 roku 81 proc. morderstw na białych dokonali Afroamerykanie, powołując się na dane pochodzące z nieistniejącego Biura Statystyk Kryminalnych w San Francisco²⁹⁹). Drugie zagrożenie tworzyły nieuchwytnie zewnętrzne siły (np. imigranci, Chiny, Meksyk, Iran i Irak, globalny system gospodarczy, znacznie rzadziej islamscy terroryści z ISIS³⁰⁰). To, co w narracji o zagrożeniach dla Ameryki łączyło wszystkich popleczników zła, to pragnienie doprowadzenia do ostatecznego upadku USA. Sam Trump definiował mitycznego wroga jako „Polityczny establishment, który stara się nas powstrzymać. To ta sama grupa odpowiedzialna za katastrofalne transakcje handlowe, masową nielegalną imigrację oraz politykę gospodarczą i zagraniczną, która spowodowała upadek naszego kraju. [...] Jest to globalna struktura władzy odpowiedzialna za decyzje gospodarcze, które ograbiły naszą klasę robotniczą, pozbawiły nasz kraj bogactwa i włożyły te pieniądze do kieszeni garstki dużych korporacji i podmiotów politycznych”³⁰¹.

Jednoznacznie dobro reprezentował Donald Trump ze swoimi poglądami oraz wspierający go wyborcy i popierające media³⁰². Obietnice składane Amerykanom miały nawiązywać do czasów „podnoszącej się z kolan” Ameryki lat 80. pod rządami Ronalda Reagana, gdy z powodzeniem stawiano czoła ZSRR oraz szalejącej od lat stagflacji wywołanej kryzysem naftowym. Z tego względu zakupiono prawa do ówczesnego hasła republikańskiego kandydata na prezydenta *Uczyńmy Amerykę znowu wielką* (Let’s Ma-

²⁹⁹ J. Greenberg, *Trump’s Pants on Fire Tweet that Blacks Killed 81% of White Homicide Victims*, Politifact.com, <https://www.politifact.com/truth-o-meter/statements/2015/nov/23/donald-trump/trump-tweet-blacks-white-homicide-victims/>, [11.09.2018r].

³⁰⁰ J. Haner, *The Data Behind Trump’s Twitter Takeover*, „Politico”, <https://www.politico.com/magazine/story/2016/04/donald-trump-2016-twitter-takeover-213861>, [11.09.2018r.].

³⁰¹ *Donald Trump: Donald Trump’s Argument for America*, „The New Republic”, <https://newrepublic.com/political-ad-database/donald-trump-donald-trumps-argument-for-america/MTEvNC8xNjpEb25hbGQgVHJ1bXAnYyBBcmd1bWVudCBmb3lgQW1lcmljYQ>, [10.09.2018r.].

³⁰² O tym jak bardzo Donald Trump był skoncentrowany na sobie podczas kampanii wyborczej niech świadczy fakt, że w dziesiętce najczęściej wypowiedzianych przez niego słów i wyrażań, na pierwszym miejscu znalazło się „ja”, na czwartym „Trump”, dalej „prawdziwy Donald Trump” oraz „moje” i „Trump w 2016 roku”. W tej grupie były jeszcze „Ty”, „wielki/a”, „on”, „my” oraz „dzięki”.

ke America Great Again) i rozpowszechniano je jako przesłanie Trumpa do narodu³⁰³. Przy czym naród amerykański w tym rozumieniu zawężono do określonego typu wyborcy – niezadowolonego, małomiasteczkowego lub wiejskiego, niewykształconego, pochodzącego głównie z klasy robotniczej i średniej lub średniej niższej³⁰⁴.

Mityczny świat ścierającego się „banity” Trumpa z potężnymi i złymi elitami stolicy, wspierała cała seria pseudo-wydarzeń oraz preparowanych newsów, rozpowszechnianych przez sieć mediów popierających kandydata lub prezentujących go jako „kontrowersyjną osobliwość” wyborczą (przyczyniając się pośrednio do promowania jego kandydatury). Naczelną rolę w tym procesie odegrały: skrajnie prawicowy syndykat medialny *Breitbart News Network* (na czele którego stoi Steve Brannon, szef kampanii wyborczej i do niedawna doradca Donalda Trumpa), najchętniej oglądana w USA, konserwatywna telewizyjna stacja informacyjna *Fox New* (która w czasie kampanii wyborczej poświęciła Donaldowi Trumpowi więcej czasu antenowego, niż wszystkim pozostałym kandydatom razem wziętym³⁰⁵), jeden z najchętniej czytanych w kraju brukowców *The National Enquirer* (publikujący serię pochlebnych artykułów o Trumpie oraz dyskredytujących jego oponentów³⁰⁶) oraz w gruncie rzeczy wrogię mu telewizje *CNN* oraz *CBS* (poprzez próbę „zrozumienia” go, a nie eksponowanie jego seksistowskich i rasistowskich poglądów oraz powstrzymywania się od „bulwarowych” tematów z nim związanych, jak choćby napaści seksualne czy unikanie płacenia podatków).

Problem narracji mitycznych i pseudo-wydarzeń wykorzystywanych w amerykańskiej kampanii wyborczej, stanowi przejaw szerszego problemu. Twórca pojęcia pseudo-wydarzenia Daniel J. Boorstin zauważył, że cierpimy przede wszystkim nie

³⁰³ C. Campbell, *Donald Trump Trademarked a Ronald Reagan Slogan and Would Like to Stop Other Republicans From Using it*, „Business insider”, <https://www.businessinsider.com/donald-trump-trademarked-make-america-great-again-2015-5?IR=T>, [10.09.2018r.].

³⁰⁴ A. Parfieniuk, *Profil wyborcy Donalda Trumpa. Kto zapewnił zwycięstwo nowemu prezydentowi USA?*, WP.pl, <https://wiadomosci.wp.pl/profil-wyborcy-donald-trumpa-kto-zapewnil-zwyciestwo-nowemu-prezydentowi-usa-6056733651632769a>, [10.09.2018r.].

³⁰⁵ W doniesieniach telewizyjnych Fox News w 2015 roku Donald Trump pojawiał się przez 327 minut. W tym samym czasie Hillary Clinton oraz Bernieemu Sandersowi poświęcono w sumie 141 minut. Podczas kampanii wyborczej 2016 roku, popularność Trumpa w Fox News wzrosła o kilkaset procent! Wszystkie materiały na jego temat trwały w sumie 1440 minut. Na podst.: E. Boehlert, *Confirmed: Network Newscasts Were All-Trump, All The Time In 2015*, Media Matters for America, <https://www.mediamatters.org/blog/2016/01/15/confirmed-network-newscasts-were-all-trump-all/207989>, [10.09.2018r.], *Fox News Gave Donald Trump Over 24 Hours of Airtime*, Media Matters for America, <https://cloudfront.mediamatters.org/static/uploader/image/2016/01/12/fox-trump-airtime-1a.jpg>, [10.09.2018r.].

³⁰⁶ C.M. Cannon, *Trump's Tabloid*, Real Clear Politics, https://www.realclearpolitics.com/articles/2016/05/09/trumps_tabloid_130505.html, [10.09.2018r.].

z powodu naszych wad lub słabości, ale z powodu naszych złudzeń. „Jesteśmy nawiedzani nie przez rzeczywistość, ale przez te obrazy, które umieściliśmy na miejscu rzeczywistości”. Przynajmniej dla części amerykańskich wyborców kandydat na prezydenta Donald Trump, dzięki sprytnie zaplanowanej kampanii, skutecznemu zakrzywianiu obrazu rzeczywistości i zaprzeczaniu faktom, stał się autentycznym bohaterem. Raz osadzony w tej roli jako obraz mityczny, dawał odpór wszelkiej krytyce. Kiedy kandydat przemienił się w prezydenta, przestał być tylko kontrowersyjnym człowiekiem sukcesu. Przeistoczył się w lidera opinii publicznej oraz wyraziciela głosu Ameryki. Ucieleśnił symbol suwerennego narodu. Chociaż dla wielu pozostał nikim więcej, jak hochsztaplerem urodzonym pod szczęśliwą gwiazdą, to z mocy swego urzędu zaczął ucieleśniać mitycznego opiekuna oraz nowego odkupiciela (zapomnianej Ameryki). A prócz tego zyskał realną władzę. I to najpotężniejszego człowieka na świecie, przez co w pewnym sensie faktycznie stał się mitycznym herosem.

Wydarzenia medialne stanowią specyficzny rodzaj opowieści medialnych. Ich stosunkowo rzadkie pojawianie się w przestrzeni medialnej, wywołuje przerwę w codziennej rutynie. Przez swoją wagę zachęcają, a niekiedy przymuszają do obserwowania ich przebiegu za pośrednictwem mediów (telewizji, Internetu i radia). Każdy naród ma swoje cykliczne oraz jednorazowe, incydentalne wydarzenia medialne o najwyższym mitycznym statusie. Do pierwszych należą obchody rocznicowe i święta państwowe. Drugie wiążą się np. z pogrzebami postaci publicznych, zawodami sportowymi lub jednorazowymi przedsięwzięciami bądź wydarzeniami.

Większość wydarzeń medialnych rozgrywa się na żywo, a media nie mają nad nimi żadnej kontroli, lub kontrola taka jest znacznie ograniczona i sprowadza się do przeprowadzania transmisji. Dziennikarze wyjaśniają pojawiającą się w trakcie wydarzenia symbolikę (odniesienia takie występują zawsze). Powstrzymują się jednak od wypowiadania krytycznych uwag, zaś za sprawą ceremonialnego języka, podtrzymują uroczysty charakter zdarzenia.

Tego typu przedstawienia pozostają szczegółowo zaplanowane, lecz w przeciwieństwie do pseudo-wydarzeń, ich organizatorzy nie są w stanie nad nimi całkowicie zapanować. Służą zawsze jednemu celowi – pojednaniu (choćby tylko części większej

wspólnoty)³⁰⁷. Nie tyle kształtują poglądy i postawy, co potwierdzają istnienie silnego związku między jednostką a daną wspólnotą, integrowaną przez wydarzenie medialne. „Uroczystość odwołuje się do podstawowych wartości społecznych, a widzów obowiązuje nakaz uczestnictwa i przestrzegania rytuału. Posłuszna tym normom jednostka umacnia się w poczuciu przynależności do wspólnoty, równości oraz więzi z kulturowym centrum”³⁰⁸.

Wydarzenia medialne tym bardziej służą podtrzymywaniu istniejącego ładu, że ich inicjowanie leży zazwyczaj po stronie instytucji publicznych – organów państwa (święta narodowe), parlamentów (komisje śledcze i wybory), partii politycznych (konwencje wyborcze), kościołów (obchody świąt religijnych lub rocznice wydarzeń historycznych), organów międzynarodowych (igrzyska olimpijskie, finały sportowych mistrzostw świata). Zazwyczaj instytucje te należą do establishmentu, w związku z czym bronią obowiązującego w społeczeństwach *status quo* i konsensusu oraz reprezentowanych przez siebie wartości. Cieszą się autorytetem zapewniającym uwagę odbiorców, wzmacniając „fundamentalne” zasady współżycia społecznego. Z tej perspektywy wydarzenia medialne mają za zadanie wyjaśniać powody obowiązujących powszechnie reguł gry, podkreślać zwycięskie dokonania bohaterów lub celebrować wartości jednoczące wspólnotę³⁰⁹. Wszystko to w ramach dominującego porządku społecznego i narracji mitycznych nimi rządzących.

Konstrukcja wydarzeń medialnych opiera się na powieściowej strukturze. Ma swój doniosły, symboliczny początek, emocjonujący przebieg oraz zapadające w pamięć zakończenie. W centrum znajduje się bohater (bohaterowie), a pojawiający się wróg (jeśli występuje), jest tłem podkreślającym wielkość bohaterstwa. Wydarzenia medialne posiadają status zdarzeń historycznych, w jakimś sensie jedynych w swoim rodzaju i rzadkich. Miejsce toczących się na żywo wydarzeń medialnych, przemienia się na kilka chwil w centrum świata (dla wspólnoty, narodu lub społeczności międzynarodowej). Emocje im towarzyszące mają siłę oczyszczenia lub przynajmniej rewitalizacji rzeczywistości. W tym sensie wydarzenia medialne wyzwalają, a dzięki potencjałowi liminalnemu, skłaniają do doniosłych przeżyć obserwatorów. Ich najbardziej ogólny

³⁰⁷ Chociaż niewątpliwie wskazać można wydarzenia, które nabrały z czasem mitycznego znaczenia i symbolicznej wymowy (np. ataki na World Trade Center), to rzadko kiedy służyły pojednaniu, a nadbudowa znaczeń mitycznych następowała zazwyczaj z czasem, wtórnie i rzadko w czasie ich „realizacji”.

³⁰⁸ D. Dayan, E. Katz, op. cit., s.57.

³⁰⁹ Ibidem, s.69-106.

związek z mitami polega na tym, że scenariusze wydarzeń medialnych opierają się na elementarnych motywach mitycznych, wyzwalając poczucie więzi z innymi oraz nadając głęboki sens otoczeniu; wydarzenia medialne przełamują „terror czasu”, upewniając w przekonaniu o doniosłości i trwałości ludzkiej egzystencji.

20 lipca 1969 roku o godz. 20:17:40 czasu Greenwich, Neil Armstrong jako pierwszy człowiek w historii ludzkości postawił stopę na Księżycu. Z jego ust padły słowa, które na zawsze przeszły do historii: „To jest mały krok dla człowieka, ale wielki skok dla ludzkości” (*It's one small step for a man, but one giant leap for mankind*). Pierwsze załogowe lądowanie na Księżycu poprzedziły całe tygodnie promujące wydarzenia w telewizjach, radiach oraz prasie większości ówczesnie istniejących państw. Blisko 530 mln ludzi na całym świecie (z wyjątkiem mieszkańców ZSRR, gdzie transmisji nie przeprowadzono), ujrziała tryumf amerykańskiej myśli komicznej (a w szerszym znaczeniu geniuszu całej ludzkości)³¹⁰. Dzień lądowania na Srebrnym Globie był w USA dniem wolnym od pracy. Do dzisiaj pozostaje też jednym z najbardziej popularnych wydarzeń medialnych w historii kraju (o ile przygotowania do pierwszego „księżycowego” spaceru obserwowało ok. 61% amerykańskich widzów, o tyle pierwszy krok postawiony na Księżycu, oglądnięto już rekordowe 93,9% widzów³¹¹). Trzech astronautów misji Apollo 11 jeszcze przed wykonaniem misji, okrzyknięto bohaterami, a z czasem określono mianem żywych ikon. Lot na Księżyc jako wydarzenie medialne stało się jednym z najważniejszych do dzisiaj świąt masowej komunikacji. Nie licząc obywateli bloku państw komunistycznych, transmisja lądowania zjednoczyła na kilka chwil mieszkańców całego niemal globu. Nie sposób zrozumieć znaczenia tego fenomenu, bez nawiązania do całego spektrum znaczeń mitycznych z nim związanych.

Misja Apollo 11 stanowiła przykład mitycznego bohaterstwa człowieka. Trudno o bardziej wyrazisty symbol zwycięstwa nad nieznanym, potężnym i wrogim wszechświatem, aniżeli spacer człowieka po powierzchni Księżyca. W ten sposób „oswojono” symbolicznie nie tylko przestrzeń kosmiczną, ale przede wszystkim ciało niebieskie, które od stuleci wzbudzało jednocześnie fascynację i strach.

³¹⁰ Apollo 11 Mission Overview, NASA.com, https://www.nasa.gov/mission_pages/apollo/missions/apollo11.html, [11.09.2018r.].

³¹¹ *Apollo 11 Turns Out as Biggest Show on Earth*, [w:] „Broadcasting. The Businessweekly of Television and Radio”, nr 38/1969.

Najwcześniejszy z dotychczas odkrytych wizerunków Księżyca znajduje się w irlandzkim stanowisku archeologicznym Knowth i datowany jest na ok. 3000 lat p.n.e. Od zarania dziejów Księżyc był nieodłącznym towarzyszem człowieka, wyznaczającym cykl pór roku, zbiorów i siewów, wylewu rzek, przyprawów i odpływów mórz. Poruszający się po nocnym niebie Księżyc doprowadził do ustaleń, że jego ruch wpływa na każdy aspekt przyrody. W judaizmie z pełnią księżyca związana była tradycja szabatu. W Grecji i Rzymie modlono się do Selene i Luni. Większość starożytnych ludów stosowała kalendarz lunarny. W starożytnym Egipcie bogiem lunicznym był Toth – patron mądrości, zaś w Chinach bogini Czanga, której imię nadano prężnie rozwijającemu się chińskiemu programowi kosmicznemu (którego zwieńczeniem ma być lądowanie Chińczyków na ...Księżycu)³¹². Półksiężyc symbolizuje Islam i pojawia się w większości kultur i cywilizacji świata.

Dotarcie na powierzchnię Księżyca było więc nie tylko dowodem na rozwój technologiczny ludzkości, ale świadectwem zwycięstwa nad mitycznym, księżycowym tworem. Równie ważna jak sam akt lądowania, była transmisja dziennikarska, która połączyła miliony jaźni komponujących opowieści w jednej mitycznej narracji. Śledzenie ostatniego etapu wyprawy kosmicznej było czymś na kształt uczestnictwa w odkrywaniu przez Kolumba Ameryki. Zdarzenie wywołało ekscytację i poczucie przekraczania nowych granic. Orzeł wymalowany na kapsule, miejsce lądowania, pierwszy odcisk buta na Księżycu – wszystko to miało wymiar symboliczny i mityczny.

Wszyscy uczestniczący w wydarzeniu wiedzieli, że świat już nigdy nie będzie taki sam. Potwierdzeniem tego były słowa orędzia przygotowanego dla Richarda Nixona, które miał wygłosić na wypadek, gdyby astronauta nie mogli wrócić na Ziemię: „[...] Ci dzielni ludzie, Neil Armstrong i Edwin Aldrin, wiedzą, że nie ma już dla nich nadziei na ratunek. Ale wiedzą też, że z ich ofiary płynie nadzieja dla całej ludzkości. Ta dwójka składa swoje życie na drodze do osiągnięcia najszczytniejszego celu ludzkości: poszukiwania prawdy i wiedzy. Będą opłakiwani przez rodziny i przyjaciół; będą opłakiwani przez swój naród; będą opłakiwani przez wszystkich ludzi ich świata; będą opłakiwani przez Matkę Ziemię, która odważyła się wysłać dwóch swoich synów w podróż w nieznane. [...] Ich misja sprawiła, że wszyscy ludzie tego świata poczuli się jednością; ich ofiara umocni braterstwo ludzkości. Starożytni spoglądali w gwiazdy

³¹² K. Jasiński, *Jak lądowanie na Księżycu zmieniło świat*, rp.pl, <https://www.rp.pl/Kosmos/307219886-Jak-ladowanie-na-Ksiezycu-zmienilo-swiat.html>, [12.09.2018r.].

i widzieli w ich konstelacjach swoich bohaterów. Dziś czynimy to samo, lecz nasi bohaterowie to dzielni ludzie z krwi i kości”³¹³.

Siła oddziaływania kronik i opowieści medialnych (szczególnie zaś pseudo-wydarzeń i wydarzeń medialnych), widoczna jest najlepiej w przestrzeni politycznej. To tu mity wraz ze swoimi wypowiedziami – rytuałami, wykorzystywane są najszerzej jako formy masowego komunikowania. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że gdyby nie konsekwencje rywalizacji dwóch masowych mitycznych narracji politycznych – demokracji liberalnej i komunizmu – spacer w przestrzeni kosmicznej mógł się znacznie opóźnić lub nigdy nie dojść do skutku.

3.7. Podsumowanie

Naturalną formą przyswajania, rozumienia oraz wypowiedziania świata są dla człowieka opowieści. Początkowo zupełnie swobodnie łączymy w nich prawdę oraz fikcję. Z czasem, w trakcie dorastania i na skutek nacisków otoczenia, fikcja zanika. Pozostają jednak narracje, w które ubierane są życiowe doświadczenia.

Surowcem opowiadanych sobie i innym narracji jest otaczająca rzeczywistość oraz odmienna miara własnych mniej bądź bardziej trafnych koncepcji, przekonań, odczuć, oczekiwań, pragnień i przemyśleń. Tak sformułowane narracje w momencie ich projektowania traktujemy jako gotowe, lecz nigdy nie pozostają ostatecznie ukończone. W rzeczywistości oczekują w zakamarkach świadomości na dopisanie dalszego ciągu lub przekształcenie w nową opowieść, zgodną ze zmieniającym się poczuciem jednostkowej tożsamości.

Postrzeganie świata na podobieństwo opowieści narracyjnych wynika ze specyfiki ludzkiej psychiki, a dokładniej dwóch przynajmniej rodzajów jaźni kształtujących ludzkie postrzeganie. Jaźń doznająca realizuje się na bieżąco i odpowiada za rejestrowanie bodźców zewnętrznych i stanów wewnętrznych. Niczego jednak nie pamięta i rzadko kiedy kierujemy się nią podczas podejmowania ważnych decyzji. Z kolei jaźń komponująca opowieści zajęta jest układaniem historii o przeszłości i snuciem planów na przyszłość. Odpowiada za formowanie przeżyć, chociaż robi to w specyficzny, skrótowy sposób. Kiedy ocenia doświadczenia, pomija czas ich trwania, opierając się na szczytowym punkcie doznań oraz końcowym rezultacie.

³¹³ B. Safire, *In Event of Moon Disaster*, „Presidential Libraries” (NARA), <https://www.archives.gov/files/presidential-libraries/events/centennials/nixon/images/exhibit/rn100-6-1-2.pdf>, [12.07.2019r].

Człowiek ma tendencję do identyfikowania się z jaźnią komponującą opowieści, ponieważ gwarantuje mu poczucie ładu, logiczności i spójności doświadczeń. Wpływ na nią mają nie tylko intymne doświadczenia właściciela jaźni, lecz również interakcja zachodząca z szerszymi społecznościami. Pod tym względem jesteśmy rodzajem jaźni współdzielonej z innymi. Uczestnicząc we wspólnotach religijnych i politycznych, zyskujemy poczucie głębszego sensu życia.

Jaźń komponująca opowieści nadaje tworzonym historiom symboliczne znaczenia. Nie wszystkim i nie zawsze, ale tylko takim, które pozostają dla nas szczególnie ważne lub które wywierają (albo mają wyrzecz) bardziej trwałe wpływy na psychikę indywidualną i/lub zbiorową.

Aby narracja zyskała najgłębszy symboliczny wymiar, musi osiągnąć poziom znaczenia mitycznego. Efekt ten powstaje w wyniku skumulowania i wzmocnienia znaczeń (pojęć i emocji), związanych z tym co zaszło, jak silnie wzbudziło uczucia oraz jakiego rodzaju skutki może wywoływać, a przez to nadawać wydarzeniu (ale też obiektowi) ogólniejszą i trwalszą wymowę.

Powstała w ten sposób narracja mityczna za pośrednictwem ukrytych w sobie mitów, ukazuje zachowania i sytuacje egzystencjonalne w formie opowieści (przez co zyskuje ponadczasową aktualizację). Za ich pomocą objaśniana jest rzeczywistość, legitymizowany powszechnie akceptowalny porządek społeczny, wyznaczane są wzorce postępowania oraz tłumaczone skrajnie emocjonalne przeżycia.

Narracja mityczna nie musi przybierać tragicznej wymowy. Tworzy system metaforycznego odwzorowania stosunków między ludźmi, a wielkimi tajemnicami świata (życia, śmierci, przemijalności, przypadkowości, nieśmiertelności). Z tej perspektywy największe religie i najpopularniejsze ideologie świata, pozostają rodzajami narracji mitycznych, gdyż zmierzają do zapewnienia człowiekowi ładu (na dwóch różnych poziomach egzystencji).

Poszczególne narracje mityczne zbiegają się ostatecznie w jedną całość tworzącą porządek wyobrażony – podstawę wspólnotowego ładu, zgodnie z którym ludzie organizują codzienne życie. Porządek wyobrażony opiera się więc na opowiadanym przez ludzi narracjach mitycznych. Opowieści takie ewoluują na przestrzeni wieków. Zwykle

wierzmy w te opowieści, w których mamy interes jako jednostka i wspólnota. Wszystkie one pozostają jednak względem siebie tak samo absurdalne.

Porządek wyobrażony jest trudny do dostrzeżenia ponieważ zakorzenia się w świecie materialnym, tworzy intersubiektywną sieć oraz kształtuje ludzkie pragnienia.

Elementami budującymi narracje mityczne są pojedyncze mity. Prócz tego, że opowieści takie dotyczą największych tajemnic istnienia, ich siła bierze się stąd, że pod postacią uproszczonych narracji (filmowych i komiksowych postaci, metonim i metafor, rejestrowanych doświadczeń), przenikają do codzienności i spraw całkowicie przyziemnych. Dzięki mitom jaźń komponująca opowieści bezustannie tką narracje o osobowym, intymnym i jednocześnie współdzielonym z innymi „ja”.

Podobnie jak części mowy budują zdania służące zakomunikowaniu jakiejś treści, tak na mityczne narracje składają się pojedyncze mity, służące komunikowaniu treści doniosłych. Nie sposób jednoznacznie określić tego, czym jest mit. Wszyscy specjaliści zgadzają się jednak co do tego, że stanowi niezbywalny i ważny składnik kultury.

Współczesne próby wyjaśnienia istoty mitu można ująć w pięciu szerokich perspektywach badawczych: egzystencjalnej, symbolicznej, strukturalnej, funkcjonalnej oraz lingwistyczno-narracyjnej. Poszczególne perspektywy często nachodzą na siebie, jednocześnie się uzupełniają i komplikując zrozumienie istoty mitu.

Wszystkie koncepcje mitu, chociaż odmienne, nie wykluczają się całkowicie. Mimo, że różnie tłumaczą działanie mitu, podobnie widzą jego skutki. Treści i narracje mityczne wpływają na sposób postrzegania świata, jego definiowanie oraz stosunek do niego. Każde podejście badawcze akceptuje fakt działania nieuniknionych mechanizmów mitotwórczych. W związku z tym nawet najbardziej realistyczny opis rzeczywistości, może dostać się w tryby oddziaływania mitów. Z tego względu idealnymi narzędziami upowszechniania mitycznych narracji są masowe media.

Mityzacja faktów i zdarzeń medialnych czyli nadawanie komunikatom najgłębszej, symbolicznej wymowy (znaczenia mitycznego), zachodzi w dwóch obszarach: formie prezentowanej rzeczywistości oraz języku. Wypowiedź dziennikarska podobnie jak opowieść mityczna, korzysta z konwencji narracyjnej, schematu czasu i porządku, ma swoją fabułę oraz określony ład relacji między występującymi w nich postaciami.

Zakorzenianiu się w mediach narracji mitycznych sprzyja też heterogeniczność języka, skrótowość przekazów, stosowanie wybranych środków stylistycznych, etykietowanie mowy oraz wykorzystanie słów o nacechowaniu emocjonalnym.

Mityczne opowieści rozpowszechniane są poprzez media w dwóch rodzajach narracji: kronikach i opowieściach. Kroniki przybierają formę gatunków informacyjnych, ich fabuła jest uproszczona lub w ogóle nie występuje i chociaż nie tworzą narracji mitycznych jako takich, to transmitują obowiązujące aktualnie mity, utrwalając je w sieciach intersubiektywnych.

Opowieści tworzą z oderwanych relacji i przypadkowych faktów, szeroką opowieść o społeczeństwie. Mimo, że fakty oraz informacje ulegają w nich ciągłym zmianom, system symboli, wartości i ogólnie uznawanych prawd społecznych pozostaje (pozornie) niezmienny. Występują pod postacią gatunków publicystycznych i mają za zadanie kształtować społeczny ład. Pod tym względem opowieści dzielą się na pseudo-wydarzenia mityczne i wydarzenia mityczne.

Treści mityczne w pseudo-wydarzeniach są fabrykowane i tworzone na potrzeby aktu dziejącego się spektaklu medialnego, a ich zasięg oddziaływania jest ograniczony. Z kolei wydarzenia medialne zawsze przybierają postać głębokich mitycznych narracji - są w najwyższym stopniu wypełnione symbolicznymi i mitycznymi znaczeniami. Ich „medialność” ma szczególny charakter, ponieważ zazwyczaj media jedynie transmitują takie wydarzenia, a nie je tworzą lub kształtują. Zasięg wydarzeń medialnych jest najszerszy. Obejmuje całe wspólnoty i narody, a niekiedy także społeczność międzynarodową.

Siła oddziaływania kronik i opowieści medialnych widoczna jest najlepiej w przestrzeni politycznej. To tu mity wraz ze swoimi wypowiedziami – rytuałami, wykorzystywane są najczęściej jako formy masowego komunikowania i sposoby kształtowania masowej wyobraźni.

IV. MIT POLITYCZNY W MEDIACH MASOWYCH

4.1 Mitologii związki z polityką

W zapośredniczonym przez media komunikowaniu politycznym, stosunkowo rzadko pojawiają się kroniki. Przestrzeń polityczną wypełniają opowieści, spośród których większość utrzymana jest w konwencji pseudo-wydarzeń. Za ich wytwarzanie coraz częściej odpowiedzialność ponoszą specjaliści od komunikowania politycznego, działający niejednokrotnie w porozumieniu z mediami. Narracje takie mogą być od samego początku tworzone „pod tezę” lub bazować na spontanicznym zdarzeniu czy politycznym fakcie, przetworzonym następnie w pseudo-wydarzenie. Nie brakuje również w polityce powtarzalnych cyklicznie wydarzeń medialnych. Nie mają one co prawda tak doniosłego charakteru, jak transmisje z lądowania człowieka na księżycu, lecz w kalendarzu świąt narodowych zajmują stałe i istotne miejsce³¹⁴.

Budowanie znaczeń mitycznych wokół zdarzeń politycznych odbywa się do pewnego stopnia naturalnie. Dzieje się tak z kilku względów. Przede wszystkim dlatego, że elementarny motyw mitologiczny wyrażany przez zmagania dwóch antagonicznych sił, zasada się u samych podstaw tego, co rozumiemy pod pojęciem polityczności. Polityka zmierza bowiem do oswojania chaosu i zaprowadzania w jego miejsce ładu³¹⁵. Idea harmonii jest rdzeniem świadomości politycznej, w związku z czym wszystkie niemal wyobrażenia polityczne dotyczą wizji jej ustanawiania, porządkowania społecznego bałaganu (co ułatwia łączenie polityki i mitu odporną na wstrząsy więzią)³¹⁶. Esencja mitologicznej opowieści prezentowana poprzez starcie dobra i zła, jest przemożnym motywem rywalizacji politycznej, i z tego względu każdy niemal mit zawiera polityczny potencjał, a każde zjawisko polityczne może przywoływać mityczne znaczenia.

³¹⁴ Sporadycznie pojawiają się też polityczne wydarzenia medialne, przyciągające na krótką chwilę globalną uwagę odbiorców mediów. Coraz rzadziej mają jednak charakter wyłącznie polityczny (np. obalenie muru berlińskiego, Porozumienia z Oslo, czy Pomarańczowa Rewolucja na Ukrainie). Częściej są to wydarzenia łączone, których wyjątkowość i mityczna symbolika wiąże się z jednostkowymi tragediami (zabójstwo Kennedy’ego, zamach na Jana Pawła II), masowymi dramatami (wojna w byłej Jugosławii, I i II wojna w Zatoce Perskiej, zamach na World Trade Centre) lub aranżowanymi spektaklami władzy (małżeństwo księcia Wilhelma i Catherine Middleton, manifestacja chińskiego potencjału podczas igrzysk olimpijskich w Pekinie).

³¹⁵ A. Siewierska-Chmaj, *Mit polityczny jako fundament ideologii. Próba analizy*, [w:] „Przekazy polityki”, red. A. Siewierska-Chmaj i in., Konsorcjum Akademickie, Kraków-Rzeszów-Zamość 2009, s.9-15.

³¹⁶ S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, PWN, Warszawa 1988, s.10.

Żadna władza, niezależnie od charakteru sprawowanych rządów, nie rezygnuje z przedstawiania swojej misji jako formy kształtowania porządku i zwalczania tego, co zakłóca spokój. Dzięki temu zabiegowi umacnia się przekonanie o autorytecie politycznej elity, dającej schronienie przed presją złego³¹⁷. Takie rozumienie polityki udostępnia aktorom sceny politycznej narzędzia, za pośrednictwem których programują i próbują kontrolować rzeczywistość społeczną³¹⁸.

Wykorzystanie mitu w polityce jest atrakcyjne ze względu na jego bezwzględność i zaczepną naturę. Z mitem się nie dyskutuje. W mit się nie wątpi. Mit daje pewność i włącza w obszar oddziaływania swojej wewnętrznej magii. Owa magia polega na narzucaniu określonego sposobu myślenia, wynikającego ze *stosowanego języka i wytwarzania poczucia funkcjonowania wewnątrz sakralnej przestrzeni*.

Mit obecny w opowieściach politycznych tworzy podwaliny pod specyficzny język władzy³¹⁹. Mowa taka pociąga, ponieważ angażuje siłę słów i gestów, eksploatując tym samym mityczne motywy oraz symbole. Jedne i drugie wciągają w fabularną historię, zniewalając tych, do których dociera polityczny przekaz. Tworzony w ten sposób „wiecowy” język, zyskuje uwodzicielską siłę i zaczyna żyć własnym życiem³²⁰.

Logiczność wywodu oraz teoretyczne racje mówcy politycznego pozostają zazwyczaj jałowe, ponieważ nie potrafią same potwierdzić swojej prawdziwości. Wtedy podporą słów staje się narracja, literackie obrazowanie, bliskie indywidualnej i zbiorowej jaźni komponującej opowieści. „Nie chodzi tu bynajmniej o prozaicznie rozumiane ilustrowanie, ale o konkretyzowanie sensu. „Literacka aranżacja prawdy” to technika, bez której nie może się obyć myśl podejmująca trudne tematy”³²¹.

Mowa polityczna pełni magiczną funkcję znacznie częściej, aniżeli jakikolwiek inny rodzaj języka. Nie ograniczają jej bowiem reguły prawdziwości i prawdopodobieństwa. Polityk często bezkarnie i ze społecznym przyzwoleniem wypowiada każde kłamstwo oraz najbardziej nawet nierealne obietnice. Wszystko po to, aby osiągnąć zakładany cel – zdobyć i jak najdłużej utrzymać w swych rękach władzę. Rzadko kiedy spotyka

³¹⁷ Ibidem, s.38.

³¹⁸ K. Churska, *Mity budujące treść demokracji*, [w:] „Problemy współczesnej demokracji w ujęciu socjotechnicznym”, red. P. Pawełczyk, Wydawnictwo Naukowe INPiD UAM, Poznań 2005, s.70-85.

³¹⁹ A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce. Funkcje i mechanizmy aktualizacji*, wyd. Aspra, Warszawa 2016, s.60.

³²⁰ Ibidem, s.60.

³²¹ Ibidem, s.116.

go kara za wprowadzanie w błąd potencjalnych wyborców, ponieważ jako odbiorcy akceptujemy reguły politycznej gry, w której iluzja i oszustwo pozostają elementem szerszej strategii. Niekiedy wręcz oczekujemy opowieści wypełnionych mało prawdopodobnymi zapewnieniami czy ewidentnymi kłamstwami, jeśli tylko spełniają jeden warunek - są zgodne z oczekiwaniami.

Magia języka politycznego zachowuje hipnotyczne właściwości wtedy, gdy zaburzeniu ulega równowaga między dwiema funkcjami mowy: *opisową* i *emocjonalną*. Na co dzień obie koegzystują ze sobą, uzupełniając się wzajemnie. Służą wyrażaniu „subiektywnych” doznań wewnętrznych oraz „obiektywnemu” poznawaniu otaczającego świata (w myśl zasady, że to co nazwane, staje się oswojone). Gdy równowaga między obiema rolami języka pozostaje niezachwiana, ich celem jest pośredniczenie w komunikacji i dążenie do ustalania jak najbliższych znaczeń (porozumienia) między ludźmi. Gdy w opowieściach politycznych pojawiają się motywy mityczne, równowaga ta ulega istotnemu zachwianiu. Funkcja subiektywna języka przejmuje kontrolę, zmierzając do zmiany istniejącego stanu rzeczy³²².

Aby wszystkie przesłanki magicznej mowy pozostawały spełnione, język polityczny musi brać we władanie jednostka do tego predestynowana – przywódca, lider, postać charyzmatyczna. Dopiero wtedy opisowa funkcja mowy traci swoją wartość. Dawne słowa zmieniają pierwotne znaczenia, rozbudzając polityczne namiętności. W wypowiedzianych hasłach kryją się skrajne emocje – złość, nienawiść, pożądanie, arogancja, uwielbienie³²³. Nowe znaczenia wywracają świat semantyki do góry nogami. To, co dotychczas było w mowie niezmiennie lub ulegało powolnemu przeobrażeniu, staje się nagle nieaktualne. Skutkiem tego „prawda” jako kategoria epistemologiczna traci na wartości. Jej miejsce zajmuje nowa kategoria - skuteczność. Stąd już tylko krok od stwierdzenia, że społeczno-polityczne zmiany należy oceniać nie w oparciu o ich sensowność, lecz skuteczność.

Mowa wprzęgnięta w służbę mitowi, oczyszcza sztuczne twierdzenia polityczne i społeczne z ich przygodności. Tym samym mowa mitu uniewinnia polityczne teorie, nadając im oczywistej na pozór spójności. Przyodziewa w klarowność, która nie wynika z funkcji wyjaśniającej języka, lecz z kategorycznego oświadczenia, że to, co wypowia-

³²² E. Cassirer, *Nowoczesne mity polityczne*, tłum. M. Warchala, [w:] „Przegląd Polityczny”, nr 136/2016, s. 93-94.

³²³ E. Cassirer, *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, IFiS PAN, Warszawa 2006, s.315.

dane, jest czystej postaci faktem. Język polityczny na podobieństwo religijnego dogmatu, przymusza do wiary w głoszone treści. Odrzuca opartą na rozumie analizę. Język władzy wzbogacony mitem ma więc charakter imperatywny, rozkazujący, zawiera w sobie intencyjność, której poddają się zwolennicy³²⁴. Obecność mitu w języku „usuwa złożoność ludzkich działań, nadaje im prostotę esencji, likwiduje wszelką dialektykę, wszelkie wykroczenie poza bezpośrednią widzialność, organizuje świat bez sprzeczności, bo pozbawiony głębi, świat wystawiony na widok; mit ustanawia radosną jasność: rzeczy sprawiają wrażenie, że znaczą same przez się”³²⁵.

Aby polityczna teoria wywierała wpływ na społeczeństwo, musi torować sobie drogę do psychiki odbiorców, penetrować ją i uwodzić. Samo rozumienie politycznego przekazu nie wystarcza, gdyż w gruncie rzeczy okazuje się często, że komunikat jest pusty, wyzbyty jakiegokolwiek wartości, a niekiedy wręcz banalnie infantylny. Dlatego język polityki obrazuje w zgodzie z mitem i poprzez mit, upowszechniając komunikat w możliwie najszerszym zakresie poprzez media masowe.

Wyartykułowane polityczne koncepcje przybierają w takim przypadku udramatyzowaną postać, prezentując świat permanentnych konfliktów, nieuchronnej walki oraz krzywdzących niesprawiedliwości. Dramaturgia politycznych wizji przypomina tragizm stwarzania. Każda opowieść zawiera bezpośredni lub lokowany w kontekście element grozy – definiuje przyczyny zepsucia i prawidła ocalenia, odsłania konieczności wzywające do działania, wskazuje kierunek aktywności zmierzający do uchronienia świata przed chaosem lub wrogimi siłami. Z tego punktu widzenia teorie polityczne, a szczególnie polityczne ideologie, bliskie są mitycznemu motywowi starcia ładu z chaosem³²⁶.

Symboliczny język mitu oraz moment jego wypowiedzania, niemal zawsze wiążą się z odczuwaniem wyjątkowości chwili, przekraczaniem codzienności (domeny profanum) i wkraczaniem w sferę sacrum (domeny uświęconej). Tak, jak człowiek potrafi wzgardzać światem codziennym, tak „świętość” prawie zawsze go przyciąga. Wzbudza fascynację, stanowiąc trudną do odrzucenia pokusę. Problem polega na tym, że każdorazowe przekraczanie sacrum, wiąże się z wysoką ceną, którą należy płacić za tego typu przeżycia. „Cała trudność tego, kto decyduje się po nią [świętość – przyp. aut.] sięgnąć, polega na pochwyceniu jej i najlepszym jej wykorzystaniu z punktu widzenia własnych

³²⁴ R. Barthes, *Mitologie...*, op. cit., s.278.

³²⁵ A. Siewierska-Chmaj, *Mit polityczny...*, op. cit., s.12-13.

³²⁶ S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy...*, op. cit., s.115.

interesów, a także na zabezpieczeniu się przed ryzykiem nieodłącznie związanym z użyciem tak trudnej do opanowania mocy. Im ważniejszy cel, jaki człowiek sobie stawia, tym bardziej jej interwencja jest konieczna i tym groźniejsza okazuje się w skutkach. Nie sposób jej bowiem ani oswoić, ani osłabić, ani podzielić³²⁷.

Rozumienie przestrzeni sakralnej w jej najbardziej klasycznej formie, czyli jako „sferę spraw świętych i to, co odnosi się do spraw świętych”³²⁸, nie odpowiada znaczeniu sacrum, obecnemu w opowieściach politycznych. Świętość nawiązuje wprost do określonego porządku moralnego, w którym brak miejsca na przemoc dla osiągnięcia własnych celów, brutalność, ofiarę krwi, czyli zachowania nie mające ze świętością nic lub prawie nic wspólnego, a stanowiące nieodłączny element mitycznego imaginarium. Sakralność obecna w opowieściach politycznych bliższa jest kategorii *numinosum* – mocy oddziałującej na człowieka, która w równym stopniu, co przeraża i napełnia lękiem, pociąga i zniewala. Numinosum ma charakter pozamoralny, gdyż skłania zarówno do czynów bohaterskich, jak i tchórzliwych. „Numinosum, jako niepodlegające racjonalnemu dowodzeniu odczucie świętości, nie tylko zatem legitymizuje władzę polityczną, ale robi to w sposób daleko bardziej efektywny niż jakiegokolwiek środki przymusu”³²⁹.

Władza w opowieściach politycznych bazujących na mitach, nabiera charakteru ontologicznego. Odnosi się do pierwotnych i ostatecznych zasad ustanawiania porządku. Przeciwwstawienie się władzy politycznej tak definiowanej, oznacza opowiedzenie się po stronie zła, wspieranie sił destrukcyjnych, zaburzających naturalny porządek życia. Tym samym władza polityczna opowiadająca o sobie poprzez mityczną narrację, odwzorowuje niepodważalną prawdę i taką samą prawdę ustanawia.

4.2. Oblicza politycznego mitu

Mit polityczny rozpatrywany jest współcześnie z dwóch odmiennych perspektyw badawczych, lokujących się na przeciwległych biegunach. Pierwsza z nich zakłada, że jest zjawiskiem irracjonalnym i trudnym do jednoznacznego wyjaśnienia. Druga stoi na stanowisku, że mit polityczny jest w pełni racjonalny i możliwy do logicznego zinterpretowania. Mimo fundamentalnych różnic dotyczących natury mitu politycznego, większość badaczy zgadza się z pięcioma jego cechami charakterystycznymi. Po pierw-

³²⁷ R. Cailliois, *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Volumen, Warszawa 1995, s.23.

³²⁸ *Słownik Języka Polskiego*, <https://sjp.pl/sacrum>, [04.10.2018r.].

³²⁹ A. Siewierska-Chmaj, *Mit politycznym...*, op. cit., s.15.

sze, zawsze służy pragmatycznym celom. Po drugie, jest idealnym narzędziem manipulacji społeczno-politycznej. Po trzecie, pojawia się najczęściej wtedy, gdy dochodzi do kryzysów (gospodarczych, społecznych, politycznych). Po czwarte, nigdy nie jest możliwe całkowite jego kontrolowanie. I po piąte, istnieje podstawowy zestaw motywów mitycznych, wykorzystywanych w politycznej rywalizacji (choć ich liczba waha się w zależności od badających zjawisko specjalistów).

Pionierem badań nad mitem politycznym był francuski socjolog George Sorel. Jako pierwszy dostrzegł społeczne znaczenie mitu i wyeksponował logikę jego działania. Mit polityczny według koncepcji Sorela jest ciągiem obrazów, pewnego rodzaju zestawem wyobrażeń, pojawiających się w zbiorowej jaźni³³⁰. Natura mitu pozostaje jednak nieracjonalna, rozumowo nieuchwytna, zaś o jego sile świadczy wymowność stworzonych przezeń wizji. Im dramatyczniejsze wyobrażenia, tym większy wpływ na społeczeństwo i trwalszy ślad pozostawiony w zbiorowej pamięci³³¹. Mitologia polityczna jest odpowiednikiem „ekranu”, na którym pojawiają się uwodzące wspólnotę obrazy³³². Naczelnym i jedynym motywem mitycznym, mającym znaczenie dla Sorela jest starcie dwóch klas społecznych – rządzących i rządzonych. To w ścieraniu się ze sobą uprzywilejowanej mniejszości i zawsze w jakiś sposób upośledzonej większości, realizuje się kwintesencja polityki.

W sorelowskim ujęciu mit stanowi spragmatyzowane narzędzie osiągnięcia politycznego celu. Jest idealnym instrumentem wpływu na ludzkie zachowania, pozwalającym ostatecznie przejąć i utrzymać władzę. Tylko mit wywołuje entuzjazm społeczny, przekładający się na kolektywny czyn, a przez to jako jedna z nielicznych sił, kształtuje wydarzenia historyczne³³³. Choć jest nielogiczny, to pozostaje pozytywną siłą, gdyż stanowi wyraz ludzkiego postępu. Dzieje się tak, ponieważ zmusza do ciągłej zmiany. Zapoczątkowuje pracę zmierzającą do uwolnienia społeczeństwa spod dyktatu instytucjonalnej niewoli, narzucanej przez państwo bądź tych, którzy dysponują władzą³³⁴.

³³⁰ G. Sorel, *Rozważania o przemocy*, tłum. M.J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s.121.

³³¹ Ch. Bottici, *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s.160.

³³² T. Wiśniewski, *Strona mitu. Sorel, Schmitt i dalej*, [w:] „Przegląd Polityczny”, nr 136/2016, s.104.

³³³ Ch. Bottici, *A Philosophy of Political Myth...*, op. cit., s.159.

³³⁴ Francuski syndykalista był zadeklarowanym przeciwnikiem francuskiej demokracji i otwarcie głosił fascynację marksizmem. Na poglądy Sorela kładzie się cieniem ideologiczno-polityczne zaangażowanie. Kłopot z jego poglądami, zwięźle i trafnie ujął Tomasz Wiśniewski: „Problem z Sorelem polega – moim zdaniem – na tym, że on i jego idea same stały się mitem. Przez długi czas – mam na myśli przede

Trzy wnioski formułowane przez Georga Sorela zasługują na uwagę. Pierwszy dotyczy fałszu politycznych obietnic. Ludzka motywacja do popierania którejs z opcji politycznych, rzadko kiedy bierze się ze składowanych przez polityków racjonalnych propozycji. Znacznie częściej mamy do czynienia z sytuacją, w której polityczne idee pociągają, ponieważ pozostają iluzją przybraną w mityczne szaty. Drugi wniosek wiąże się z politycznymi celami. Kiedy ludzie jako grupa zmierzają do zrealizowania politycznych zamierzeń, wykazują fanatyczną wręcz tendencję do ich racjonalizowania. Innymi słowy, wykorzystując wartości, emocje, stereotypy i narracje, społeczeństwa uzasadniają podzielane przekonania polityczne, nawet jeśli ich urzeczywistnienie rodzi moralne dylematy. Ostatnia refleksja, a w zasadzie rada Sorela, kierowana jest do polityków. Radzi im, aby nieustannie ćwiczyli najbardziej polityczną spośród wszystkich władz umysłu ludzkiego – wyobraźnię ludzi, na których chcą oddziaływać.

Zgodnie z poglądem o micie politycznym jako ciągu kolektywnych wyobrażeń, swoje rozważania przedstawia inny francuski badacz, Raoul Girardet. Według niego mit polityczny jest podręcznikowym przykładem fabulacji – czystej postaci deformacją na temat rzekomych wydarzeń z przeszłości i żyjących wówczas ludzi³³⁵. Mity nie muszą przybierać kształtu udratyzowanych wizji. Powinny jednak współgrać z aktualnie obowiązującą konstelacją społecznych wyobrażeń. Aby mity wywierały wpływ, należy je formować na kształt dynamicznych obrazów, przewijających się ustawicznie w publicznym dyskursie. Dzięki temu przestają być dyskutowane z pozycji sensu w nich zawartym, a zaczynają stopniowo i coraz mocniej oddziaływać na opinie uczestników debaty.

Zbiór mitów politycznych zachowuje zdaniem Girardeta strukturalną całość o wysokiej homogeniczności i stałej specyfice³³⁶. W twierdzeniu o irracjonalnej naturze mitów politycznych, posuwa się do stwierdzenia, że są czymś na kształt sennych marzeń, gdyż podobnie jak sny, tworzą zamknięty zestaw tematów absorbujących zbiorową jaźń³³⁷.

wszystkim polski, ale nie tylko, dyskurs naukowy i intelektualny – był znany jako awatar pewnej zło-wieszkiej koncepcji, osobliwy przypis do historii marksizmu, sygnalizujący mroczną i niezbyt spójną syn-tezę radykalnych idei, syntezę zwiastującą wyłonienie się faszystu”. T. Wiśniewski, op. cit., s.104.

³³⁵ *Le mythes et mythologies politiques selon Raoul Girardet*, „1000 idées de culture generale”, Sonorilon Publishing, <https://1000-idees-de-culture-generale.fr/mythes-mythologies-politiques-raoul-girardet/> [02.01.2018r.].

³³⁶ K. Kowalski, *Europa-mity modele, symbole*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2002, s.24.

³³⁷ Ch. G. Flood, *Political Myth: A Theoretical Introduction*, Routledge, New York & London 2002, s.78.

Badacz wyróżnia cztery elementarne rodzaje mitów politycznych, nie przesądzając jednocześnie o ich całkowitej i skończonej ich liczbie. Podkreśla jednak, że wyselekcjonowane przez niego „wzorcowe tematy mityczne”, pojawiają się najczęściej w badaniach nad historią idei politycznych.

Pierwszy z nich, to mit jedności (*le mythe de l'unité*), towarzyszący zrywom rewolucyjnym oraz opowieściom o narodowej jedności. Drugi, mit zbawiciela (*le mythe du sauveur*) odnosi się do wybitnych jednostek, które w przestrzeni politycznej przybierają postać proroków, ratujących wspólnotę przed upadkiem i złem. Trzeci, mit złotego wieku (*le mythe de l'âge d'or*) służy podtrzymywaniu przekonania o lepszych czasach sprzed wieków, w których wykuwała się niepowtarzalność narodów. Ostatni z najczęściej pojawiających się mitów politycznych, mit spiskowy/konspiracyjny (*le mythe du complot/ de la conspiration*) inicjuje momenty odnowy, zapoczątkowując często zmiany aktualnie obowiązującego ładu politycznego. Każdy z powyższych motywów może zdaniem Girardeta posłużyć za matrycę do rozważań nad pochodzeniem większości pobocznych mitów politycznych.

Środowisko sprzyjające pojawianiu się mitów politycznych, jest zdaniem Girardet'a punktem łączącym wszystkie zmitologizowane opowieści i odpowiedzią na pytanie o przyczyny ich powstawania. „W systemach mitologicznych, których struktury próbowaliśmy określić, nie ma żadnych, które nie są połączone w sposób bezpośredni ze zjawiskami kryzysowymi: brutalnym przyspieszeniem procesów ewolucji historycznej, szybkim rozpadem środowisk kulturowych i społecznych oraz rozkładem mechanizmów solidarności, kształtujących życie wspólnotowe”³³⁸. Narodziny mitów politycznych można tym samym utożsamiać z pojawieniem się dyskomfortu, wywoływanego społecznymi niepokojami. Gdy napięcia wewnątrz społeczeństwa rosną, mit staje się konieczny do rozładowania emocji lub skanalizowania niepewności i agresji^{339 340}.

³³⁸ R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, [za:] I. Colović, „The Renewal of the Past: Time and Space in Contemporary Political Mythology”, [w:] „Other Voices. The (e)Journal of Cultural Criticism”, nr 2/2000, s.43.

³³⁹ G. Schöpflin, *The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*, [w:] „Myths and Nationhood”, red. G. Hosking, G. Schöpflin, Routledge, New York 1997, s.22.

³⁴⁰ Idea mitów politycznych będących „ekranami”, poprzez które grupa projektuje swoje obawy oraz potrzeby, nazywa i nadaje im kształt, a przez to paradoksalnie, próbuje oswoić, wpisuje się w koncepcję nowoczesnej wyobraźni społecznej (*modern social imaginary*) Charlesa Taylora. Kanadyjski filozof twierdzi, że współczesność można określić jako historyczny amalgamat nowoczesnych praktyk i form instytucjonalnych (nauka, technika, urbanizacja produkcji, itd.), nowych sposobów życia (indywidualizm, sekularyzacja, instrumentalna racjonalność), oraz nowych form złego samopoczucia (alienacja, brak poczucia

Tożsamą diagnozę momentu pojawiania się mitów politycznych, stawia Ernst Cassirer. W czasach społecznego ładu, gdy ustalony porządek polityczny nie ulega większym wstrząsom, zaś ludzie żyją we względnym dostatku, utrzymanie ładu nie nastręcza trudności. Dopiero gdy nadchodzi chwila kryzysu, ukryty dotychczas w cieniu mit, wydobywa się zdaniem niemieckiego filozofa na światło dzienne, zyskując nową moc i szansę na zawładnięcie ludzkimi umysłami³⁴¹.

Według Cassirera współczesna mitologia polityczna jest sztucznie wytworzonym „produktem”, który zastąpił istniejącą do pierwszych dziesięcioleci XX wieku romantyczną świadomość mityczną. Pierwotnie była to jedna z form symbolicznych, tworzących podłoże kultury. Podobnie jak sztuka, religia, muzyka czy nauka, mit był twórczym odniesieniem człowieka do świata, pełniącym wyzwalającą funkcję. Funkcja ta polegała na krótkotrwałym uwalnianiu jednostki spod nieustającej presji otaczającej natury (np. procesów starzenia, chorób i umierania). Mit odgrywał wówczas podwójną rolę. Z jednej strony ułatwiał przyswajanie trudnych do zrozumienia zjawisk przyrodniczych³⁴². Z drugiej zaś, tworzył podwaliny pod procesy myślowe, które współgrały z ludzką naturą bardziej, aniżeli naukowy racjonalizm³⁴³. Wraz z nastaniem oświeceniowego porządku i ruchu wykonanego przez ludzkość w kierunku *logosu*, prymitywna struktura myślenia mitycznego utraciła swoją pozycję.

To, co wydawało się przeobrażeniem trwałym, okazało się w istocie naiwnym pragnieniem. Świadomość mityczną zastąpił mit polityczny, którego pojawienie się, spowodowało zdaniem Cassirera tragedię rodzaju ludzkiego; nastąpiło katastrofalne w skutkach odejście od racjonalizmu na rzecz intuicji. Nowa odmiana mitu przestała być jedną z wielu form symbolicznych. Zastąpiła inne składniki kultury, przemieniając się w dominującą „formę życia”, która zaczęła panować nad społeczną wyobraźnią.

sensu, dekadencja). Dochodzenie do tak pojmowanej nowoczesności, polegało na utworzeniu wspólnej społecznej wyobraźni kształtującej praktyki społeczne, a nie poprzez zbiór idei. U podstaw tych praktyk lokowały się „wyobrażenia”, dające początek realnym działaniom. Wydaje się, że owe wyobrażenia są niczym innym, jak mitologicznymi motywami, które rzucane na ekran kolektywnej świadomości, przerażają się w napęd do działania. Jedno z najważniejszych miejsc we współczesnych praktykach społecznych, zajmowały ich polityczne formy, podobnie, jak wizje o nich. Więcej na ten temat: Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham & London 2004, ss. 23-48, 83-100.

³⁴¹ E. Cassirer, *Nowoczesne mity polityczne...*, op. cit., s.90.

³⁴² E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977, s.76-106.

³⁴³ P. Ricketson, *Political myth: the Political Uses of History, Tradition and Memory*, University of Wollongong Thesis Collections, Wollongong 2001, s.32.

Nieprzemijalność mitu i jego odporność na próby wykorzenienia powodują, że jest stale oddziałującym składnikiem świadomości, a nie jedynie uśpioną częścią jaźni. „Człowiek nigdy nie jest wyłącznie zwierzęciem rozumnym, zawsze był też – i wciąż pozostaje – zwierzęciem mitycznym. Mit stanowi nieodrodną część ludzkiej natury”³⁴⁴. Cassirer wyjaśnia, że podczas gdy świadomość mityczna zapewniała jedynie chwilowe przeżycia metafizyczne, aktualne mity polityczne stały się akcesoriami politycznych spekulantów, wywołujące długotrwałe przewartościowania. „We współczesnych społeczeństwach mitotwórcy – w towarzystwie inkantacji, sloganów, neologizmów i zniekształceń semantycznych – stali się ekstremalnie wyrafinowani, świadomi własnej działalności, w której wykorzystują najbardziej zaawansowane techniki, dostępne do produkcji i obiegu informacji”³⁴⁵. I dalej: „Nowe mity polityczne nie wyrastają w sposób swobodny; nie są to dzikie owoce wybujałej wyobraźni. Są to sztuczne twory, sfabrykowane przez bardzo zręcznych i przebiegłych rzemieślników”³⁴⁶.

Cassirer dodaje, że współczesne mity polityczne tworzone są według ściśle przemyślanego planu i dla realizacji jasno określonych celów. Wtłoczone w maszynę propagandy, przekształcają się w opowieści polityczne. Narracje takie w połączeniu z językiem władzy i rytuałami, przybierają kształt magicznych formuł. Aktorzy polityczni zdają sobie z tego sprawę i wykorzystują z pełnym wyrachowaniem. Wiedzą, że poruszenie mas wymaga zaangażowania społecznej wyobraźni, i z tego względu przybierają maski publicznych wróżbitów, wypowiadających „czarodziejskie zaklęcia”. „Współczesny polityk musi łączyć dwie całkowicie odmienne funkcje. Musi być zarazem *homo magus* i *homo faber*. Stał się rzecznikiem i kapłanem nowej, całkowicie irracjonalnej, tajemniczej religii. Jednak nawet jeśli on i jego współpracownicy musieli tej religii bronić i ją propagować, sami w żadnym razie nie byli irracjonalni. [...] Postępowali dokładnie i metodycznie, nie pozostawiając niczego ślepego trafowi; każdy ich krok był przemyślany i dobrze przygotowany”³⁴⁷.

Mimo irracjonalnej natury – twierdzi Cassirer – mit polityczny uległ zracjonalizowaniu w tym sensie, że wykorzystano go do realizacji w pełni przemyślanych, politycznych zamierzeń. Od chwili, gdy ambicją polityków stało się zawładnięcie myśleniem mitycznym, mity przeobrażono w produkowane na przemysłową skalę, sztuczne

³⁴⁴ E. Cassirer, *Nowoczesne mity polityczne...*, op. cit., s.90.

³⁴⁵ Ch. G. Flood, *Political Myth: A Theoretical Introduction...*, op. cit., s.77.

³⁴⁶ E. Cassirer, *Mit państwa...*, op. cit., s.313.

³⁴⁷ E. Cassirer, *Nowoczesne mity polityczne...*, op. cit., s.93.

opowieści. Na podobieństwo karabinów maszynowych, czołgów i myśliwców, używane są w jednym celu: wzniesieniu wewnętrznych i zewnętrznych wojen³⁴⁸.

Zastosowanie mitów politycznych jako narzędzia społecznej manipulacji, dostrzega Carl Schmitt. Politolog przekonuje, że chociaż mity takie pozostają całkowicie nielogiczne, to służą bardzo pragmatycznemu celowi. Nic tak nie mobilizuje i nie wyzwala narodu, jak odpowiednio spreparowany, wypełniony ożywczymi obrazami, mityczny motyw. Co istotne, twórca teologii politycznej zauważa, że w razie konieczności, gdy nie sposób odnaleźć użytecznego i istniejącego już mitu, należy go sobie wymyślić.

Carl Schmitt nadaje mitowi politycznemu narodowy wydźwięk. „Uczucia narodowe mogą u poszczególnych narodów czerpać inspiracje z najróżniejszych źródeł: z bardziej przyrodniczych wyobrażeń o rasie i krwi, z bardziej chyba typowego dla plemion celtycko-romańskich *terrisme*, z języka, tradycji, poczucia wspólnoty losu i wrażliwości na odmienność – wszystko to posuwa się dziś raczej w kierunku narodowym”³⁴⁹.

Badacz nie definiuje mitu politycznego jednoznacznie, ale aprobuje pogląd o micie jako projekcji obrazów, pojawiających się w społecznej świadomości. Czyni przy tym jedno istotne zastrzeżenie. W jego ujęciu mit polityczny nie jest wyłącznie emanacją wytworów wyobraźni, wyrażających lub kształtujących aktualne nastroje społeczne. Jest tworem autonomicznym, który potrafi się wymknąć spod kontroli swoich twórców. Dlatego zaznacza, że „Nie należy uważać go [mitu-przyp. aut.] za coś substancjalnego, ahistorycznego, lecz wyłaniającego się i zyskującego sprawcze znaczenie dzięki szczególnemu kontekstowi i koniunkturze”³⁵⁰.

Mit polityczny służy zdaniem Schmitta za narzędzie czysto polityczne, mające przeobrażać istniejący w państwie ład. Dostrzega przy tym jeden tylko istotny w polity-

³⁴⁸ Na pytanie o remedium na negatywny wpływ mitów politycznych, Cassirer odpowiada, że prócz filozofii, mity mają swego oponenta w religii, a pisząc dokładniej, religijnej etyce. To ona broni czystości ideału przeciwko mitycznym imaginacjom. Religia uwalnia człowieka od tragicznego fatalizmu mitu oraz wymusza jednostkową odpowiedzialność za czyny. Etyka religijna uświadamia jednostce poczucie autonomii w kontakcie z przyrodą i społeczeństwem. Ludzka gotowość ponoszenia ofiary oraz zachowywania czystości, nie są już ujmowane w kategoriach rytuałów i mitów, a przyjmują postać wewnętrznej metamorfozy – żalu za grzechy, chęci poprawy, miłości do bliźniego, a w konsekwencji, nawrócenia. E. Cassirer, *Judaizm, a współczesne mity polityczne*, [w:] „Znak”, nr 726/2015, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/judaizm-a-wspolczesne-mity-polityczne/> [20.09.2016].

³⁴⁹ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichoński, ALETHEIA, Warszawa 2012, s.224-225.

³⁵⁰ T. Wiśniewski, *Strona mitu. Sorel, Schmitt i dalej*, [w:] „Przegląd Polityczny”, nr 136/2016, s.104.

ce motyw mityczny – mit wroga. Uważa, że opowieść budowana na obrazie zniechęconego nieprzyjaciela, wyzwala energię społeczną. „Właściwym rozróżnieniem w dziedzinie polityki jest rozróżnienie między przyjacielem i wrogiem. Ono nadaje działaniom ludzkim sens polityczny. Do niego ostatecznie sprowadzają się wszystkie działania i motywy polityczne”³⁵¹. Dzięki mitowi wroga społeczeństwo odnajduje sens. Ludzie zyskują cel, przeobrażając się w sprzysiężenie wojowników. Świat nabiera dla nich jasności, a kryjąca się za prostym rozgraniczeniem na swoich i obcych opozycja dobra i zła, pozwala określić łatwe recepty na społeczne bolączki. Z racji tego, że przeciwnik, nawet wyimaginowany, z założenia dybie na dobro wspólne, mitologiczny motyw wroga zyskuje miano prawdy egzystencjonalnej. Społeczeństwo staje w świetle dylematu „być albo nie być”; w wizji takiej nie ma miejsca na spory i waśnie, gdyż czas i przestrzeń rozumiane są wówczas, jako pogoń za przeciwnikiem, która zakończyć się musi agonią wroga lub własną klęską³⁵².

Drugie, w większości podzielane dzisiaj podejście badawcze, traktuje mit polityczny jako produkt racjonalnego *logosu*. Nie jest wytworem podświadomości, ani tym bardziej elementem instynktowego *mythosu*. Mit polityczny to efekt działania logicznego rozumu, poszukującego ochrony przed niewiadomym.

Racjonalność mitu politycznego dostrzegł po raz pierwszy Hans Blumenberg. Niemiecki filozof twierdzi, że porównywanie mitu z narzędziem politycznym o nieracjonalnej esencji, stanowi fundamentalny błąd myślowy. „Linia graniczna między mitem a logosem jest rzeczą wyobraźni i w toku pracy nad problemem absolutyzmu rzeczywistości nie uważa się pytań rozstrzygających kwestię logosu i mitu za rzecz już załatwioną. Sam mit jest w niemałej części wynikiem niezwykle precyzyjnej pracy samego logosu”³⁵³.

Chociaż nie sposób odmówić mitowi funkcji poznawczej, pomagającej przyswajać otaczającą rzeczywistość, to zdaniem Blumenberga, nie jest to jego najważniejsza rola. Mit jako taki ma przede wszystkim chronić wspólnotę. Pełne wyzwolenie z dykta-

³⁵¹ C. Schmitt, *Der Begriff des politischen*, Hamburg 1927, [za:] Ch. G. von Krockow, „O niemieckich mitach”, *Volumen*, Warszawa 2000, s.38.

³⁵² Znamienny i złowieszczy w tym kontekście pozostaje fakt, że w rozważaniach nad mitem politycznym oddaje Schmitt głos Benito Mussoliniemu, cytując słowa duce: „Stworzyliśmy pewien mit. Mit jest wiarą, szlachetnym entuzjazmem, nie musi być rzeczywistością, jest pobudzeniem i nadzieją, wiarą i odwagą. Naszym mitem jest naród, wielki naród, który chcemy uczynić konkretną rzeczywistością”. C. Schmitt, *Teologia polityczna...*, op. cit., s.225.

³⁵³ H. Blumenberg, *Praca nad mitem...*, op. cit., s.11.

tu przytłaczającej tyrani „absolutyzmu rzeczywistości”, przynosi jedynie wewnętrzna siła mitu. W związku z tym nie sposób uznać mitycznych mechanizmów jako czegoś negatywnego. Przeciwnie, mity są głównym źródłem kulturowej siły człowieka, tworzącym ostateczną linię obrony przed niezrozumiałymi mocami świata³⁵⁴.

Mit polityczny w ujęciu Blumenberga jest formą ochronnej narracji, ukrywającej się za procesami myślowymi. Wyjaśniając mechanizm jego działania, filozof posługuje się terminem *prefiguracji* – zjawiska, faktu lub zdarzenia zapowiadającego późniejsze wydarzenie, nadające mitowi znaczeniowości (*Bedeutsamkeit/Significance*). „Znaczeniowość”, określana w języku polskim również jako „znaczącość”, to proces nadawania czemuś sensu, ale o tyle, o ile sens taki wytwarzają zmysły, a nie – jak zazwyczaj – intelekt³⁵⁵. Znaczeniowość gwarantuje intelektualną nieścistość i nacechowaną emocjonalnie relację człowieka z otoczeniem. Jest symbolicznym, pozaintelektualnym lub przedintelektualnym czuciem, opartym na zakorzenionych w psychice wzorcach. Zdaniem Blumenberga prefiguracja wykorzystując owe wzorce reakcji na realność, niweluje poczucie zagubienia, zapewniając zdecydowanie w działaniach i podejmowanych decyzjach³⁵⁶.

Współczesne mity polityczne zdaniem Blumenberga są sztucznie wytwarzane. Dodaje jednak, że to, co czyni z mitów politycznych potężne narzędzie manipulacji społecznej, to powtórzenia. Repetycja narracji politycznej, jej ciągle wypowiedanie, jest elementarną figurą mitu politycznego. Przypadkowy akt lub mało istotne zdarzenie poprzez ciągle przywoływanie, zostaje z przypadkowości oczyszczone.

Aby siła mitu mogła się w pełni zmaterializować, niezbędny jest jeszcze jeden element – rytuał polityczny. Rytuał materializuje mityczną opowieść (o czym będzie

³⁵⁴ R. Pawlik, *Cassirer i Blumenberg o możliwości odmitologizowania polityki*, [w:] „Przegląd Polityczny”, nr 136/2016, s.84.

³⁵⁵ K. Kłosiński, *Significance: wstęp do pism Rolanda Barthes’a o muzyce*, [w:] „Pamiętniki Literackie”, nr 90/1999, s.14.

³⁵⁶ Aby wyjaśnić istotę prefiguracji, Blumenberg posługuje się przykładem wojny Jom Kippur. Egipskie dowództwo datę ataku na Izrael wyznaczyło na 6 października, czyli dziesiąty dzień Ramadanu – miesiąca postu. Dokładnie tego samego dnia 623 r. n.e. prorok Mahomet rozpoczął przygotowania do bitwy pod Badrem, która doprowadziła do zwycięskiego wkroczenia muzułmanów do Mekki, inicjując triumfalny pochód islamu w świecie arabskim. Egipskie dowództwo, chociaż nie posłużyło się datą jako pretekstem do rozpoczęcia nowej świętej wojny, to wykorzystało ją za środek pomocny w nadaniu zbliżającej się wojnie mitologicznego wyrazu – starcia sił dobra ze złem. Mit polityczny ma więc charakter spreparowany, gdyż „wskazówka (*Pragnät*) ciężąca w kierunku prefiguracji (*zu Präfiguration*) nie jest czymś wrodzonym, lecz sfabrykowanym, *ażebym wypełniło się pismo* – kiedy tylko to, co spełnić należy, pozwala rozpoznać to, co już spełnione”. H. Blumenberg, *Prefiguracja*, [w:] „Przegląd Polityczny”, nr 136/2016, s.142.

mowa szerzej w kolejnym rozdziale). Pełna relacja pomiędzy prefiguracją, mitem oraz rzeczywistością, konkretyzuje się dopiero w rytuale: „Ten kto żyje w rytualne, bezpośrednio odbiera powinność powtórzenia tkwiącą w czytelnym dla niego wzorcu”³⁵⁷.

Hans Blumenberg zauważa, że posługiwanie się mitem politycznym, jest najbardziej efektywnym narzędziem aktywowania społeczeństwa. Dodaje również, że polityka nie jest w stanie wyzwolić się z wpływu mitu, gdyż jej istota opiera się na przymusie ciągłego powtarzania określonych rytuałów, co ustanawia trwały związek z samym mitem.

Filozof zrywa z moralną oceną mitu politycznego³⁵⁸. Wzbrania się przed jego opiniowaniem, ponieważ sądzi, że byłoby to bliskie myśleniu poprzez mit (czyż nie takie kategoryzowanie i operowanie binarnymi opozycjami dobra i zła proponuje mit?). Twierdzi, że należy zaakceptować fakt, iż społeczeństwo spajają procesy mityczne, a lekarstwem przed jego negatywnym wpływem, jest prosta aczkolwiek skuteczna zasada: „przeciw mitowi tylko inny mit, ażeby żaden z nich nie zdobył dominującej pozycji”³⁵⁹.

W analogiczny sposób definiują mit polityczny rzesze współczesnych badaczy. Rzec można, że wykładnia zaproponowana pierwotnie przez Blumenberga, przyjęła się w studiach nad mitem politycznym jako dominujący dzisiaj paradygmat, podlegający niewielkim poprawkom bądź uzupełnieniom.

Chiara Bottici oraz Benoît Challand twierdzą, że punktem wyjścia w poprawnym zrozumieniu istoty mitu politycznego, powinno być postrzeżenie go jako narracji zapewniającej porządek społeczny³⁶⁰. Dodatkowo, analiza fenomenu mitu politycznego wymaga szerszego oglądu – chodzi nie tylko o skupienie się na procesie powstawania, lecz również sposobach rozpowszechniania i odbiorze mitu. Dopiero w momencie dotarcia narracji mitycznej do adresata, powstaje w pełni zmitologizowana opowieść polityczna. Dlatego uwagi wymaga cały system – powstawanie, przekazywanie, a szczególnie reprodukcja narracji, następująca w jaźni odbiorców. Na dobrą sprawę ostatni etap

³⁵⁷ H. Blumenberg, *Prefiguracja...*, op. cit., s.142.

³⁵⁸ H. Blumenberg, *Eichmann – der <<negative Held>> des Staates Israel*, [w:] R. Pawlik, „Cassirer i Blumenberg” ..., op. cit., s.85.

³⁵⁹ Ibidem, s.85.

³⁶⁰ Ch. Bottici, B. Challand, *Rethinking Political Myth. The Clash of Civilization as a Self-Fulfilling Prophecy*, [w:] „European Journal of Social Theory”, nr 9/2006, s.320.

procesu, polegający na rekonstrukcji opowieści, czyni pracę nad mitem politycznym wyjątkową³⁶¹.

Badacze twierdzą, że mit polityczny zasadza się w różnych elementach kultury – mowie, sztuce, rytuale, praktykach społecznych. Jest wszechobecny i każdy wytwór rąk oraz przejaw ludzkiej aktywności, podlega jego działaniu. W konsekwencji mit nie jest tworzony raz na zawsze, ale stanowi skumulowaną projekcję różnorodnych i zmiennych w czasie obrazów. Ta jego cech przypomina działaniem synekdochę – figurę stylistyczną, w której zastępuje się pełną nazwę przedmiotu nazwą jego części, zaś pojęcie ogólne wypierają pojęcia węższe lub szersze. W takim sensie każdy przedmiot, gest, zdarzenie bądź słowo nabierać może politycznego i mitologicznego znaczenia.

Narracja polityczna, w której obecny jest mit – zdaniem Bottici i Challanda – „dostarcza fundamentalnych schematów poznawczych, niezbędnych w definiowaniu świata społecznego: zmniejszając złożoność doświadczenia, pozwala nam pogodzić się z wieloaspektowym charakterem świata, w którym żyjemy”³⁶².

Mit polityczny chociaż całkowicie racjonalny, jest niewidoczny. Dzieje się tak, ponieważ w sposób naturalny, a co istotniejsze, podświadomy, zakrzywia widzenie otaczającej codzienności. Twierdzenie takie wysuwa W.L. Bennett. Politolog dodaje, że każdy mit polityczny jest niczym para szkieł w okularach. Będąc niedostrzegalnymi dla człowieka, wpływają na ostrość widzenia świata społecznego, w którym pozostajemy zanurzeni. Tym samym mit polityczny to nie tylko to, co obserwowane w świecie polityki, ale też zmysły, którymi postrzegamy polityczne spektakle³⁶³. Bennett potwierdza podkreślaną często przez innych obserwację, dotyczącą oddziaływania mitu politycznego. Prawda wyrażana poprzez mit nabiera sensowności nie ze względu na autentyczność głoszonych treści, lecz dlatego, że uważana jest za oczywistość, niewymagającą uzasadniania³⁶⁴.

Historyk idei Herfried Münkler zauważa, że chociaż narracyjna forma mitu politycznego jest ważna, to wyjątkowość takiej opowieści, polega na zawartym w niej potencjale symbolicznym. Tym bardziej niezbędnym, „gdy taka lub inna symbolika prze-

³⁶¹ Ibidem, s.320.

³⁶² Ibidem, s.321.

³⁶³ W.L. Bennett, *Myth, Ritual, and Political Control*, [w:] „Journal of Communication”, nr 4(30)/1980, s.167.

³⁶⁴ Ibidem, s.168.

staje być czytelna, albo gdy trzeba coś zmienić. W takiej sytuacji mity polityczne i symbole są wystawione na ataki wewnętrzne i zewnętrzne, narracje mitologiczne zaś stają się najważniejszą linią obrony ładu symbolicznego³⁶⁵.

Rumuński politolog Vladimir Tismaneanu zwraca z kolei uwagę, że mity polityczne należy zawsze analizować w odniesieniu do specyfiki radykalnych przeobrażeń społecznych, które dokonują się w konkretnym miejscu i czasie historycznym. Jest to istotne, ponieważ mit polityczny jest gwałtowną repliką na aktualnie zachodzące wydarzenia. „Stanowią [mity – przyp. aut.] reakcją na istniejące formy organizacji i dokonują ich oceny, legitymizują lub eksponują struktury polityczne, często przedstawiają alternatywę nakierowaną na przeszłość lub przyszłość³⁶⁶. Mit polityczny wyjaśnia powody klęsk, zwycięstw i związanych z tym kolektywnych ekstaz. Co jednak najistotniejsze, Tismaneanu twierdzi, że mit utwierdza jednostkę w przekonaniu o istnieniu dla niej miejsca w czymś, co nazywa „ludową wspólnotą” – zbiorowości, wewnątrz której stosowana jest „plemienna” retoryka, podzielane są kolektywne wartości oraz wąsko zakreślona tożsamość grupowa, dające upajające poczucie bezpieczeństwa^{367 368}.

Śledzący obecność mitów politycznych w ideologiach Christopher G. Flood twierdzi, że mit polityczny jest formą ideologicznej polemiki³⁶⁹. Ideologie jako zbiory poglądów oraz wspólnoty wartości i światopoglądów, odnoszą się do sfery życia społecznego, przez co podatne są na przemożne działanie mitów. Jednocześnie zauważa, że opowieści polityczne zawierające w sobie mity, zachowują stały rdzeń narracyjny, przekazując treści nie tylko odnoszące się do przeszłych i przyszłych wydarzeń politycznych, ale również takich, które są możliwe do urzeczywistnienia³⁷⁰.

Flood sądzi, że złożoną naturę mitu politycznego definiuje selektywność informacji w nim zawartych, możliwości przypisywania mu różnych cech oraz celów, a po-

³⁶⁵ H. Múnkler, *Mity Niemców...*, op. cit., s.11.

³⁶⁶ V. Tismaneanu, *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, MUZA SA, Warszawa 2000, s.58.

³⁶⁷ Ibidem, s.66-67.

³⁶⁸ Rozważania Tismaneanu osadzone są w rzeczywistości politycznej świata postkomunistycznego. Autor twierdzi, że społeczeństwa, które doświadczyły życia w systemach komunistycznych, pozostają szczególnie podatne na działanie politycznych mitów. Pogląd ten koresponduje z uwagami Stefana Arvidsson'a, który wyjaśnia, że założenia socjalizmu przerodziły się w mityczną politykę (*mythic politics*), gdyż mit zasadał się u samych podstaw tych koncepcji. Tym samym człowiek wyrosły na takim gruncie, musiał pozostać w znacznym stopniu *homo mythicus*. Więcej na ten temat: S. Arvidsson, *The Style and Mythology of Socialism: Socialist Idealism, 1871-1914*, Routledge, London & New York 2018.

³⁶⁹ Ch. G. Flood, *Political Myth...*, op. cit., s.13.

³⁷⁰ Ibidem, s.41.

przez swoją opisowość, ogólną organizację i konstrukcję narracyjną, przyczynia się do ukierunkowywania politycznej debaty. Z tego względu mit można zastosować do każdej narracji politycznej, która nieodmiennie pozostaje ideologicznie naznaczona^{371 372}.

Henry Tudor dodaje, że mit w polityce, niezależnie od tego, czy osadzony ideologicznie, czy nie, służy identyfikacji politycznej jednostek ze wspólnotą, budowaniu kolektywnej solidarności, współdzieleniu tożsamości, i co być może najistotniejsze, wyjaśnianiu powodów, dla których rządzący zajmują swoje miejsca, a rządzeni powinni być posłuszni zwierzchniej władzy³⁷³.

Murray Edelman, analizując znaczenie symboli w polityce, dokonuje dwóch istotnych spostrzeżeń nad związkiem mitu politycznego z postulowanymi przez Tudora, celami jego wykorzystania. Politolog twierdzi, że symbole, język polityki oraz mity, pozwalają rządzącym elitom utrzymać uprzywilejowany status i ograniczają innym dostęp do posiadanych przez siebie zasobów. Dzięki tym trzem elementom, władza uspokaja wspólnotę, tępi powstające konflikty oraz odwraca uwagę od istoty utrzymujących się nierówności. Edelman zauważa, że cały spektakl polityczny zorganizowany jest na serii dramatycznych obrazów, zmitologizowanych opowieści o wrogach, przywódcach i trawiących świat problemach. Ucharakteryzowana w ten sposób narracja, maskuje rzeczywiste problemy oraz ukrywa nierówności w prowadzonej polityce publicznej³⁷⁴.

Amerykański politolog utrzymuje również, że sprawujący władzę nie odzwierciedlają jedynie potrzeb i preferencji obywateli, lecz pomagają te potrzeby i preferencje formować. Władza dokonuje tego przy użyciu mitów, symboli, politycznych rytuałów oraz mowy, składających się na doświadczaną przez społeczeństwo, codzienną przestrzeń polityczną. Wolę społeczeństwa formuje więc władza w takim samym stopniu, jak kształtuje ona samą siebie³⁷⁵.

W tym kontekście na uwagę zasługuje teza, stawiana przez Annę Siewierską-Chmaj, postulującą postrzeganie mitu przez pryzmat jego aktualizacyjnych właściwo-

³⁷¹ Ibidem, s.43.

³⁷² Zdaniem Flooda siła oddziaływania mitów politycznych polega też na tzw. efekcie pierwszeństwa (*primacy effect*). Mity przedostając się do najgłębszych pokładów świadomości, stanowią fundamentalne narzędzie percepcji otaczającego świata, i z tego względu wymykają się słabiej osadzonym ocenom racjonalnym, przynależnym krytycznemu myśleniu.

³⁷³ H. Tudor, *Political myth*, Macmillan, London 1972, s.16.

³⁷⁴ L. Burnier, *Constructing Political Reality: Language, Symbols and Meaning in Politics*, [w:] „Political Research Quarterly”, nr 1(47)/1994, s.243.

³⁷⁵ Ibidem, s.243.

ści. Badaczka dostrzega nieustannie toczącą się pracę nad mitem w tym sensie, że ulega on ciągłej przemianie; mit ewoluuje zgodnie z aktualnymi potrzebami ideologicznymi oraz wraz ze zmiennymi politycznymi realiami³⁷⁶. Mit przybiera polityczną formę w zależności od spełnianej aktualnie funkcji. Chociaż istnieje ograniczona historia i strukturą liczba mitów wyjątkowo podatnych na wykorzystanie w polityce, to najczęściej mamy do czynienia z mitami ulegającymi politycznej aktualizacji. Są to więc nie tyle mity polityczne, co mity poddane procesowi upolitycznienia³⁷⁷.

Mit polityczny pełni kilka istotnych funkcji. Na pierwszy plan wysuwa się jego *funkcja regulatywna*. Narzuca określoną optykę na wydarzenia polityczne, czym bezpośrednio wpływa na reguły funkcjonowania zbiorowości ludzkich³⁷⁸. Kreuje tym samym określoną rzeczywistość, pomagając przywódcom i partiom politycznym *kontrolować wspólnotę*. Dzięki wpływowi jaki mit wywiera na świadomość grupy, potrafi mobilizować jak żadne inne narzędzie polityczne. Kierunek mobilizacji uzależniony jest od bieżących interesów politycznych, ideologii lub sytuacji ekonomicznej i politycznej. „Główna funkcja mitu nie polega na opisie, ale na wyobrażeniu rzeczywistości odpowiadającej określonym interesom politycznym”³⁷⁹. Ten sam mit implikuje różne skutki - utrwala ład społeczny lub wywołuje chaos, legitymizuje władzę lub poddaje jej legalność w wątpliwość, stanowi środek do osiągnięcia politycznego celu lub jest sam w sobie celem do urzeczywistnienia.

Kontrolna funkcja mitu politycznego polega też na wzbudzaniu określonych emocji oraz ich kanalizowaniu i ukierunkowywaniu. W połączeniu z rytuałem, mit polityczny manipuluje i steruje zachowaniem społeczeństwa. Nie musi to wcale oznaczać niczego negatywnego. Dzięki mitowi wspólnota polityczna odkrywa bowiem pewną konieczność; ponieważ każda kultura powinna mieć wyznaczony główny kierunek rozwoju, mit polityczny gwarantuje ciągłość procesu zmian politycznych, nadając im okre-

³⁷⁶ Pogląd taki koresponduje z bardziej ogólnymi wnioskami, wyciągniętymi przez teoretyka mitu Geoffreya S. Kirka. Mitolog zauważa, że trudności w definiowaniu mitu polegają na tym, że pełni różne funkcje społeczne. Według niego, funkcje takie mają odmienny charakter w odrębnych kulturach, ale również ulegają zmianie wraz z przekształceniami wymowy mitu wewnątrz określonego społeczeństwa. Tym samym przychyli się do stanowiska głoszącego aktualizacyjne właściwości mitu. G.S. Kirk, *On Defining Myths*, [w:] „Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myths”, red. A. Dundes, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1984, s.53-61.

³⁷⁷ A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce...*, op. cit., s.232.

³⁷⁸ S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy...*, op. cit., s.48-50.

³⁷⁹ V. Tismaneanu, op. cit., s.25.

ślony kształt akceptowany jeśli nie przez wszystkich, to przynajmniej przez decydującą większość zbiorowości³⁸⁰.

Mit polityczny spełnia też *funkcję legitymizującą władzę*, przybierając różne formy zależne od oficjalnej ideologii. Polityczna inwestytura rządów stanowi symboliczny proces, któremu mit nadaje fundamentalne znaczenie. Powierzenie i odbieranie władzy musi rodzić napięcia, gdyż zawsze wiąże się z utratą przez kogoś przywilejów. Mit łagodzi pojawiający się niepokój, nadając zmianom ontologiczny wymiar, któremu nie sposób się oprzeć, a przez to łatwiej przyjąć do wiadomości i się z nim pogodzić.

Ostatecznie, mit polityczny wypełnia różnorodne zadania, zależne od społecznego kontekstu i potrzeby chwili. Poucza, wyznaczając wzory zachowania. Pozwala zetknąć się ze sferą sakralną, przez co uświęca samą władzę i dysponujących nią administratorów. Komunikuje i łączy odosobnione jaźnie komponujące opowieści w jedną wspólnotę, a przez swój wieloznaczny symbolizm, nadaje interakcjom społecznym niezbędną elastyczność.

4.3. Mit polityczny i rytuał medialny

Przez długie lata badacze dostrzegali bliski związek rytuału i mitu, ale debata nad łączącymi je relacjami zdominowała próba ustalenia, które z nich pojawiło się jako pierwsze. Jeśli uznamy rytuał za działanie, a mit formę myśli, pewnego rodzaju obudowę intelektualną rytuału, to pojawia się problem pierwszeństwa. „Czy mit i wiara pojawiają się w następstwie działania rytualnego jako wyjaśnienie, czy też motywują owo działanie?”³⁸¹.

Niektórzy dostrzegają w każdym micie ideologiczną projekcję obrzędu, inni dokonują odwrócenia tego stosunku, traktując obrzęd jako ilustrację mitu. „W obu przypadkach postuluje się występowanie między mitem a obrzędem uporządkowanej odpowiedzialności, innymi słowy - homologii; niezależnie od tego, któremu z nich przypisuje się rolę oryginału, a któremu - odbicia, mit i obrzęd odtwarzają się nawzajem, jeden na płaszczyźnie działania, drugi - na płaszczyźnie pojęć”³⁸². W związku z powyższym, mit i rytuał mogą być rozumiane jako dwa oblicza tego samego zjawiska, dwie formy sym-

³⁸⁰ B. Stevanović, *From archaic to modern (political) myth: the causes, functions and consequences*, [w:] „FACTA UIVERSITATIS”, nr 1/7 2008, s.31.

³⁸¹ E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, [za:] K. Churska-Nowak, op. cit., s.84.

³⁸² C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970 [za:] W.J. Burszta, „Antropologia kultury”, Zysk i S-ka, Poznań 1998, s.112.

bolicznej wypowiedzi: „mit traktowany jako deklaracja słowna mówi to samo, co rytuał traktowany jako deklaracja działaniem”³⁸³. Ponad wszelką wątpliwość należy zatem uznać, że zależności pomiędzy mitem i rytuałem mają charakter uniwersalny, czego najlepszym dowodem są pokrywające się w społeczeństwie funkcje obu zjawisk.

Generalnie rzecz ujmując, wyróżnić można osiem fundamentalnych funkcji pełnionych przez rytuał. Pierwsza ma znaczenie *komunikacyjne* –uskutecznia akty wymiany informacji pomiędzy członkami grupy. Funkcja *integracyjna* przyczynia się do scalania społeczeństwa. Z kolei rola *normatywna* przejawia się w transmisji wartości społecznych w trakcie wykonywanych obrzędów. Działania takie wzmacniają i podtrzymują istniejący porządek. W tym kontekście rytuały polityczne tworzą rezerwuar działań legitymizujących władzę. Funkcja *mediacyjna* stanowi mechanizm łagodzenia konfliktów społecznych. Poprzez normy oraz wartości przestrzegane w obrzędzie, rytuał pełni funkcję *edukacyjną*. Prócz tego, istnieją jeszcze funkcje *poznawcza*, *psychologiczna* (emocjonalna) oraz *performatywna*. Ta ostatnia oznacza, że dzięki symbolicznym środkom wyrazu, rytuał kreuje niejako odmienną od codziennej rzeczywistość³⁸⁴. Dokładnie tak samo, jak polityczny mit.

Celebrowanie czynności rytualnych wydaje się odnosić do tej samej sfery, co istota mitycznego myślenia - przeciwdziałania chaosowi. Różnica polega na zakresie oddziaływania. O ile mit stanowi odpowiedź na uniwersalny lęk przed potęgą nieznanego, remedium na upływający czas, o tyle rytuał chroni głównie przed anarchią społeczną. „Od zarania kultury pierwotnym celem zachowań rytualnych, zarówno w sferze świeckiej jak i religijnej było przede wszystkim opanowanie chaosu przypadkowości, nieokreśloności i nieprzewidywalności, słowem - żywiołowości jednostkowego i zbiorowego życia oraz ustanowienie barier ochronnych przeciwko zagrożeniom wynikającym ze skrajnej samowoli”³⁸⁵.

Czynnościami będącymi formami uzewnętrzniania mitu, są więc rytuały. Psychologiczna (emocjonalna) funkcja rytuału, przejawiająca się w niwelowaniu napięcia towarzyszącego upływowi czasu, wydaje się, że odgrywa dzisiaj dominującą rolę.

³⁸³ E. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, [za:] D.I. Kertzer, „Rytuał, polityka, władza”, tłum. Z. Simbierowicz, Volumen, Warszawa 2010, s.99.

³⁸⁴ M. Rajewski, *Badania rytuału w antropologii*, [w:] „Rytualizacja w komunikacji społecznej i interkulturowej”, red. J. Mazur, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2004, s.58.

³⁸⁵ K. Churska-Nowak, op. cit., s.142-143.

W polityce rytuał pełni ważniejszą nawet funkcję niż sam mit, gdyż go materializuje, odtwarza i inscenizuje³⁸⁶.

Psychologiczne atrybuty rytuału wyrażają się w innej jeszcze charakterystyce - jego dramatyczności. Ludzie ujawniają tendencję do komunikowania się poprzez ciąg dramatycznych przedstawień. Każda jednostka z powodów kryjących się głęboko wewnątrz jaźni, konstruuje sobie serię małych dramatów, w których odgrywa rolę głównego bohatera. Nikt nie jest w stanie wyrwać się z kręgu konieczności przebijania się w coraz to nowsze szaty i maski oraz obserwowania własnego zachowania³⁸⁷. Rytuał polityczny jest jednym z najpełniejszych sposobów uczestniczenia w dramatycznych przedstawieniach, pozwalających podglądać samego siebie.

Rytuał w polityce wiąże się z przechodzeniem ze sfery profanicznej do sakralnej. Każdemu ważnemu wydarzeniu związanemu z ceremoniami państwowymi, towarzyszy nastrój odświętny, otoczony atmosferą *numinosum*. Istotne w tym kontekście jest to, że rytuał nie odnosi się do jakiegoś bytu nadprzyrodzonego, ale że dostarcza sposobu wyrażania zależności społeczno-politycznych, korzystając z całego spektrum form rytualnych. „Nie jest ważne, w jakim stopniu członkowie owej elity wyłonieni zostali w sposób demokratyczny...lub jak głębokie istnieją między nimi podziały..., uzasadniają oni swe istnienie oraz nadają porządek swym działaniom w kategoriach zbioru opowieści, ceremonii, insygniów, formalności i akcesoriów, które albo odziedziczyli, albo – w przypadku wydarzeń rewolucyjnych – wprowadzili. To właśnie owe korony i koronacje, limuzyny i konferencje, wyznaczają centrum jako takie oraz nadają wszystkiemu, co się w nim dzieje, aurę nie tyle ważności, co – w pewien osobliwy sposób – powiązania ze sposobem budowy świata”³⁸⁸.

Kultywowanie dni szczególnie ważnych dla społeczeństwa - ustanowienia państwowości, wywalczenia niepodległości, pokonania wyjątkowo groźnego przeciwnika - nigdy nie jest tylko czczeniem minionych zdarzeń, wyrazem pamięci o tym, co przeminęło. Jest powrotem do czasu początku, aktualizacją wydarzeń mitycznych. Rytualne przejście z życia codziennego do sakralnego, w obrębie którego odbywają się wszelkie ceremonialne wydarzenia, w tym również polityczne, wiąże się z ciągłym pokonywa-

³⁸⁶ A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce...*, op. cit., s.69.

³⁸⁷ T.W. Arnold, *The Symbols of Government*, [za:] D.I. Kertzer, op. cit., s.23.

³⁸⁸ C. Geertz, *Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power*, [w:] „Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology”, red. C. Geertz, BasicBooks Inc., New York 1983, s.152-153.

niem stanu pośredniego, przenoszącego człowieka na święte terytorium społecznego współodczuwania³⁸⁹.

Każde społeczeństwo funkcjonuje w dwóch obszarach wzajemnego oddziaływania. Pierwszym jest *struktura* - społeczeństwo będące kulturowo zróżnicowane, ze zhierarchizowanym systemem, w którym ludzie zajmują określoną pozycję, „odgrywają” przypisane role, a całość relacji ma instytucjonalny wymiar. Drugi obszar nazywany *communitas*, oznacza społeczeństwo rozumiane jako nie zróżnicowana i nieustrukturyzowana wspólnota, w obrębie której dochodzi do całkowitej unifikacji jednostek podporządkowanych władzy rytualnej. Stan pośredni pomiędzy *strukturą*, a *communitas*, to stan *liminalny* - na tym etapie ulegają zawieszeniu zwykle prawa rządzące zbiorowością. Zachodzącym zmianom towarzyszą symbole i mity. Nadają wykonywanym rytuałom głęboki sens oraz ponadprzeciętny status. Tym samym przez zawieszenie *struktury* na rzecz *communitas*, chwilowego wstrzymania obowiązujących norm, zasad i wartości, dochodzi do uświęcenia oraz ugruntowania codziennego porządku, zwyczajowego ładu³⁹⁰. W okresie liminalnym następuje odsłonięcie więzi społecznych za pomocą symbolicznych obrazów i mitycznych treści. Uwidacznia się wówczas wspólnotowe pragnienie doświadczenia uproszczonego świata. Wejście w obszar działania czasowej wspólnoty *communitas*, to moment zerwania z ciasnym gorsetem zwykłych praktyk. Uczestnicy rytuału zapominają o rolach społecznych, różnicach klasowych, ekonomicznych, płciowych - słowem, żyją chwilą i emocjami przeżywanymi na bieżąco. Stan ten trwa tak długo, jak długo odgrywany jest rytuał³⁹¹.

Przypadające co cztery lata na 20 stycznia, zaprzysiężenia prezydentów Stanów Zjednoczonych Ameryki, pozostają jednymi z najważniejszych oraz najstarszych tego typu demokratycznych ceremonii na świecie. Trwające około tygodnia obchody, których punktem kulminacyjnym jest akt składania przysięgi przez nową głowę państwa, obfituje w tradycyjne rytuały oraz symboliczną wymowę. Wybrany prezydent składa przysięgę na Wzgórzu Kapitołińskim, stanowiącym jeden z kluczowych symboli Ameryki - centrum władzy ustawodawczej, siedzibę amerykańskiego parlamentu i, obok Białego Domu, ośrodek władzy najpotężniejszej demokracji świata. Prezydent-elekt w obecności wszystkich kongresmenów, senatorów i ministrów wygłasza uroczystą

³⁸⁹ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006, s.186-190.

³⁹⁰ V. W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, New York 1977, s.94-108.

³⁹¹ J. W. Burszta, op. cit., s.109.

przysięgę, trzymając dłoń na Biblii (i to nie na jakiegokolwiek, ale należącej do Abrahama Lincolna – niekwestionowanego bohatera narodowego; dzięki temu część splendoru historycznego herosa niejako w akcie symbolicznej transmisji przechodzi na przysięgającego). Mimo, że ceremonia ma charakter świecki, to nie przez przypadek w uroczystość wplecione są wątki religijne, nadające całości sakralny charakter. Nowo wybrany prezydent zanim oficjalnie wkroczy do Białego Domu, bierze udział w porannej mszy. Przysięgę składa w towarzystwie wybranego przez siebie duchownego, zaś sam akt zaprzysiężenia składany bywa często nie na jedną, lecz na dwie Biblię, czym podkreślana zostaje waga wypowiedzianych słów. Po zaprzysiężeniu orkiestra marynarki wojennej oddaje prezydentowi honory przez czterokrotny sygnał na bębnach i trąbkach, zaś tuż przed wygłoszeniem orędzia inauguracyjnego, rozbrzmiewa dwadzieścia jeden wystrzałów armatnich na cześć nowego zwierzchnika amerykańskich sił zbrojnych. Ostatnim punktem ceremoniału jest trwająca kilka godzin parada, w trakcie której przed parą prezydencką maszerują przedstawiciele poszczególnych stanów, wojska, różnego rodzaju organizacji oraz sami obywatele. Stephen H. Hess – doradca czterech byłych prezydentów – twierdzi, że zaprzysiężenie ma wyjątkowe znaczenie dla stabilności społecznej: „Ameryka jest demokracją remis, a dwie główne partie mają niemal równe wpływy i w dzień po wyborach, które zazwyczaj jeden z kandydatów nieznacznie wygrał, naród jest bardzo podzielony. Zaprzysiężenie to moment godzenia waśni i ponownego zjednoczenia”³⁹².

Mit polityczny prócz wypowiedzenia za pośrednictwem politycznego rytuału, oddziałuje poprzez *rytuały medialne*. Jedne i drugie formy rytualnej ekspresji są ze sobą nierozzerwalnie połączone. Dzięki temu mit polityczny obejmuje swym zasięgiem znacznie większą liczbę potencjalnych odbiorców.

W komunikacji medialnej, rytuał rozważany jest na cztery odmienne sposoby, z czego przynajmniej w dwóch przypadkach obecny jest mit polityczny. Po pierwsze, media, a pisząc ściślej transmisja telewizyjna i radiowa, pełnią istotną rolę ceremonialną ze względu na przekazywane zachowania i treści symboliczne. Drugim rodzajem komunikacji medialnej w formie rytuału jest rytualne wykorzystanie mediów. W tym przypadku odbiorcy mediów przygotowują się i celebryją określone wydarzenia, jako

³⁹² R. Korzycki, *Bóg, ojczyzna i sztuczne ognie*, Polityka.pl, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1534703,1,zaprzysiezenia-prezydentow-jak-to-robia-w-ameryce.read> [12.09.2016].

symboliczne uczestnictwo w życiu wspólnoty. Rytuály w działaniu mediów to przedmiot trzeciej dziedziny badań rytualnej komunikacji medialnej. W takim ujęciu rytuał nie jest uroczystym wydarzeniem, lecz sformalizowaną rutyną życia zawodowego, tworzącą symboliczną metodę obcowania z symbolicznymi zagrożeniami. W czwartym podejściu mamy do czynienia z kontrowersyjnym poglądem, głoszącym, że kontakt z mediami (szczególnie z telewizją, a być może również z Internetem), przybiera formę religijnych praktyk³⁹³. Ze względu na kierunek dalszych rozważań, przyglądnę się bliżej dwóm pierwszym przypadkom rytualnego wykorzystania mediów w upowszechnianiu politycznych mitów.

Transmisja opowieści politycznych sprawia, że media masowe biorą udział w ceremonialnym wypowiedaniu mitów politycznych, zawartych w przekazywanych odbiorcom narracjach. Opowieści takie mają zazwyczaj charakter podniosłych i powtarzalnych cyklicznie świąt politycznych, przez co można je zaliczyć do opisywanych wcześniej *wydarzeń medialnych*. Media pozwalają śledzić przebieg demokratycznych wyborów, obserwować obchody dnia niepodległości narodowej lub innych, ważnych rocznic państwowych. Transmisje medialne włączają pośrednio w wydarzenia budujące zgodę społeczną. W związku z tym wydarzenia medialne, jak i same media, biorą czynny udział w tworzeniu chwilowego stanu liminalnego, podtrzymującego związki między codziennością, a czasem uświęconym, wyraźnej obecności podstawowych wierzeń i wartości, spajających wspólnotę.

Media są w tym przypadku częścią szerszego ceremoniału, polegającego na upowszechnianiu rytuałów politycznych. Do biernych odbiorców docierają symboliczne obrazy i obrzędy o tyle, o ile są przekazywane przez aktywnego pośrednika - media masowe. To one tłumaczą znaczenie obserwowanych obrzędów, podniosłość chwili uzupełniają równie podniosłym językiem komentujących wydarzenia dziennikarzy oraz wyselekcjonowanym specjalnie na tę okazję obrazem. Media zapowiadają polityczne wydarzenia medialne, pozwalając przygotować się widzowi do ich przeżywania, zorganizowania czasu wokół zbliżających się zdarzeń, zgromadzenia bliskich i kolektywnego przeżywania. Media przenoszą część rytuału poza uświęconą przestrzeń fizyczną. Na krótką chwilę świątynią rytuału politycznego stają się okolice przekaźników mediów – telewizory, radia, komputery.

³⁹³ E.W. Rothenbuhler, op. cit., s.99-100.

Rytualny związek mitów politycznych z mediami polega również na instrumentalnym wykorzystaniu mediów masowych do podtrzymywania w odbiorcach przekonania o uczestniczeniu w nieustającym spektaklu władzy i kształtowaniu określonych zachowań rytualnych. Media są w tym przypadku nie tyle przewodnikiem po odbywających się rytuałach politycznych, co codziennie wykorzystywanym narzędziem profilowania sympatyków określonych obozów politycznych. Do tego celu wykorzystywane są głównie *pseudo-wydarzenia*. W przeciwieństwie do wydarzeń medialnych nie mają na celu budowania chwilowego nawet porozumienia poprzez odtwarzane rytuały, lecz przeciwnie, tworzą napięcia między odbiorcami mediów. Debaty i wiece wyborcze, afery i skandale polityczne, przemówienia i briefingi z udziałem polityków, to w większości dobrze przemyślane pseudo-wydarzenia, układające się w ciąg obrazów potwierdzających prawdziwość mitycznej opowieści politycznej. Jednocześnie w tak przemyślanej strategii, lokowane są rytualne zachowania, reprezentatywne dla określonego środowiska politycznego. Przenoszenie ich w przestrzeń medialną, tworzy zestaw znaków identyfikacyjnych dla sympatyków danej opcji politycznej. Tak, jak kibice sportowi oglądający telewizję posługują się „swoimi” barwami klubowymi, spożywają specjalnie przygotowane na tę okazję posiłki i napoje, wykonują rutynowe czynności przygotowawcze i posługują się określonymi zwrotami w konkretnych sytuacjach, tak sympatycy partii politycznych sięgający po „swoje” media, posługują się często językiem popieranym przez siebie elit politycznych, przybierają określone pozy odzwierciedlające przekonania polityczne, przywdziewają bardziej konserwatywne lub bardziej liberalne barwy i stroje oraz posługują się gestami, mającymi ich jednoznacznie identyfikować. Wszystko to dzieje się głównie dzięki mediom, promującym rytualne zachowania polityczne.

4.4. Medialny spektakl władzy

Z pragmatycznego punktu widzenia, polityka sprowadza się do alokacji władzy w instytucjach państwa. Relacje władzy opierają się natomiast w dużej mierze na kształtowaniu ludzkich umysłów za pomocą obrazów. Idee, to nic więcej, jak obrazy w mózgach, będące często mitami lub tworzone na mitycznym podglebiu i w oparciu o narracyjną strukturę³⁹⁴. Komponowanie obrazów odbywa się na płaszczyźnie uspołecznionej

³⁹⁴ M. Montgomery, *Television News and Narrative: How relevant are narrative models for explaining the Coherence of Television News?*, [w:] „Sociolinguistics of Narrative”, red. J. Thornborrow, J. Coates, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2005, s.251-252.

komunikacji³⁹⁵. We wszystkich niemal współcześnie istniejących społeczeństwach, newralgicznym środkiem komunikowania są media masowe. Od chwili, gdy pojawiły się po raz pierwszy, stopniowo zaczęły odgrywać coraz ważniejszą rolę w tworzeniu i podtrzymywaniu intersubiektywnych sieci komunikacji; polityka toczy się w mediach i poprzez media.

Aktorzy polityczni i opowieści przez nich produkowane, jeśli nie są obecne w mediach i instytucjach medialnych, przestają istnieć w świadomości publicznej. Niezależnie od tego czy mowa o procesach narodowo,- i państwowotwórczych z końca XIX wieku, czy wykształconych państwach narodowych początku XXI wieku, przewaga w dostępie do szeroko rozumianych mediów oraz możliwość ich kontrolowania, stanowi często klucz (lub przynajmniej istotny element) przejmowania i utrzymywania władzy politycznej.

Nie ma tutaj większego znaczenia różnica pomiędzy formami sprawowanej władzy. Zarówno reżimy demokratyczne, jak i niedemokratyczne dbają o wpływ na media. Utrata kontroli nad komunikacją odbywającą się za ich pomocą, prowadzi bowiem do utraty władzy. Często zdecydowanie większe znaczenie mają okoliczności wymiany elity politycznej (decydujące o zakresie przemocy i cierpienia), aniżeli charakter sprawowanych rządów. Jak podkreślałem w rozdziale drugim, większość krajów lokuje się pomiędzy biegunami wzorcowej demokracji i skrajnie bestialskiego autorytaryzmu. Dlatego też definicyjne cechy systemu politycznego, a w konsekwencji również odmienności medialne, należy zawsze rozpatrywać w kontekstach – historycznych, gospodarczych, a przede wszystkim, kulturowych.

To, że polityka rozgrywa się głównie w mediach, nie oznacza, że inne czynniki nie wywierają wpływu na rezultat politycznych zmaganiań. Zawsze mogą wystąpić nieprzewidywalne okoliczności, powodujące chwilowe zawirowania lub trwalsze przemiany (np. gdyby tylko zachodni kolonialiści wiedzieli do czego doprowadzi rozwój instytucji edukacyjnych na europejską modłę w kontrolowanych przez siebie zamorskich posiadłościach, najpewniej nigdy by nie dopuścili do alfabetyzacji podległych im nacji. Inna sprawa, czy byliby w stanie trwale zablokować ten proces?). Z drugiej strony nie oznacza to również, że media same w sobie są ośrodkami władzy. Nie są też jak podkreśla wielu „czwartą władzą”. Reprezentują zdecydowanie potężniejszą siłę. „Ich rola

³⁹⁵ M. Castells, *Władza komunikacji*, tłum. J. Jedliński, P. Tomanek, PWN, Warszawa 2013, s.199.

okazuje się o wiele ważniejsza: stanowią przestrzeń tworzenia władzy. Media ustanawiają przestrzeń, w której kształtują się relacje władzy między współzawodniczącymi aktorami politycznymi i społecznymi. W związku z tym niemal wszyscy aktorzy i wszystkie komunikaty muszą „przejsić” przez media, żeby móc osiągnąć swój cel. Wszyscy powinni zaakceptować reguły uczestnictwa w świecie mediów, ich język i interesy”³⁹⁶.

Realizowanie polityki w oparciu o media masowe, wymusza uczestnictwo w *medialnym spektaklu władzy*. Spektakl taki nie jest nagromadzeniem przypadkowych obrazów, wywierających wpływ na społeczeństwo jako ogół, lecz zapośredniczonym przez obrazy stosunkiem społecznym pomiędzy rządzonymi, a elitami politycznymi³⁹⁷. Między tymi grupami, jak rzadko kiedy między jakimikolwiek innymi wspólnotami, dochodzi do energicznej wymiany obrazów-motywów-idei, w oparciu o które odbywa się komunikacja. Konstruowanie w takich warunkach opowieści politycznych musi być podporządkowane dwóm zasadom: *skuteczności przekazu i plastyczności narracji*.

Pojawienie się mediów masowych sprowokowało sytuację, w której polityka stała się serią zrytualizowanych opowieści politycznych, mających gromadzić na widowni (przed telewizorami, radioodbiornikami, ekranami komputerów i szpaltami czasopism), możliwie jak największą liczbę odbiorców. Do uatrakcyjnienia politycznych narracji, wykorzystano mity polityczne, które od końca XIX i początku wieku XX, okazały się najlepszym tworzywem wzbudzania ruchu w społeczeństwach, jego modelowania i sterowania nim. Media masowe dostarczając przestrzeni do odgrywania politycznego spektaklu władzy, z uznaniem przyjęły ponowne pojawienie się na dziejowej „scenie” mitów, gdyż wzbogacone o nie narracje, pobudziły dodatkowe zainteresowanie. Media zyskały dzięki temu na dwa sposoby: zdobyły więcej odbiorców, a w konsekwencji poszerzyły własne wpływy. Politycy zaś uzyskali dostęp do platform, gwarantujących im (choć nierówny) kontakt i wpływ na potencjalnych wyborców.

Wydaje się, że z czasem medialny spektakl władzy przemienił się z rzeczywistej rywalizacji o uwagę konsumentów mediów, w jedynie odgrywaną inscenizację polityczną (choć nie zawsze i nie wszędzie). Debatę i rzeczowe argumenty, zastąpił populizm wypełniony demagogią, skrajnymi emocjami i natłokiem obrazów. Skuteczność

³⁹⁶ Ibidem, s.200.

³⁹⁷ G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu (1973)*, [w:] „Panoptikum”, nr 7(14)/2008, s.81.

takiej strategii poznano dużo wcześniej, aniżeli dostarczone przez specjalistów naukowe wyjaśnienie fenomenu. Rzeczowe i wyważone informacje, które dostarczają media w formie kronik (rzadziej opowieści), cieszą się najmniejszą uwagą odbiorców. Najmocniej oddziałują takie, które opowiadają o zagrożeniach lub naruszaniu obowiązujących norm (paradygmatów) społecznych. Sytuacje wzbudzające strach, niepokój, euforię, czy nienawiść, pobudzają najbardziej. Nic szybciej nie mobilizuje zasobów poznawczych umysłu, aniżeli skrajne uczucia³⁹⁸. Aktywizowana do większej koncentracji jaźń doznająca, przekazuje szczytowe doznania jaźni komponującej opowieści, a ta zapisuje je w pamięci długotrwałej. Zbudowana na emocjach opowieść polityczna, ma znacznie większe szanse na wywołanie z góry zaplanowanej reakcji u doznającego. Co może jeszcze istotniejsze, tego rodzaju komunikat zapada znacznie głębiej w pamięć.

Zgodnie z powyższym, medialny spektakl władzy zaczęli wygrywać ci, którzy rozporządzali sprawniejszymi narzędziami pobudzania emocji, manipulowania nimi i ich wykorzystywania. Wśród mechanizmów najlepiej do tego przystosowanych, podczas gdy inne zajęły polityczny mit.

Nie oznacza to jednak, że sam mit polityczny transmitowany przez media masowe, służy jedynie zniewoleniu społecznej, współdzielonej jaźni. Jak będę starał się udowodnić w drugiej części pracy, opowieści polityczne zawierające mity, przynajmniej w jednym przypadku posłużyły pozytywnemu celowi – wyzwoleniu narodów z kolonialnej zależności, pomagając stworzyć mniej lub bardziej spójne opowieści o narodowych państwach (choć pod pojęciem „państwa narodowego” nie będzie się pokrywało z tym, znanym w świecie zachodnim).

Aby medialna opowieść polityczna tworzyła kompletny „produkt”, prócz posługiwania się specyficznym językiem władzy i operowania politycznymi rytuałami, niezbędna staje się treść opowieści, wzbogacona mitami politycznymi, w oparciu o które budowany jest przekaz. Innymi słowy, niezbędne jest wykorzystanie jednego bądź kilku elementarnych rodzajów mitów politycznych, bliskich każdej jaźni komponującej opowieści.

³⁹⁸ D. Graber, *The Road to Public Surveillance: Breaching Attention Thresholds*, [w:] „The Affect Effect. Dynamics of Emotion in Political Thinking and Behavior”, red. W. Russell Neuman i in., The University of Chicago Press, Chicago-London 2007, s.267-268.

4.5. Podsumowanie

W medialnym komunikowaniu politycznym stosunkowo rzadko występują kroniki. Narracje polityczne najczęściej przybierają formę opowieści, budowanych na bazie preparowanych przez specjalistów pseudo-wydarzeń. Sporadycznie pojawiają się też wydarzenia medialne, które wiążą się najczęściej z kalendarzami świąt narodowych, w których zajmują stałe i ważne miejsce.

Nadbudowa znaczeń mitycznych w opowieściach politycznych następuje do pewnego stopnia naturalnie. Dzieje się tak dlatego, że elementarny motyw mitologiczny walki dobra ze złem, zasadza się u podstaw tego, co rozumiemy pod pojęciem polityczności. Co więcej, żadna władza nie rezygnuje z kreowania swojego wizerunku jako obrońców ładu, chroniących wspólnotę przed naporem chaosu.

Zaczepta i bezwzględna natura mitu, czyni go idealnym narzędziem walki politycznej oraz manipulowania współdzieloną jaźnią społeczną. Jego magia polega na narzucaniu określonego sposobu myślenia, który wytwarza się w oparciu o specyficzny język władzy oraz kreowanie poczucia funkcjonowania wewnątrz świętej przestrzeni.

Język władzy eksploatuje wymowne symbole, gesty i słowa. Za pośrednictwem literackiej formy, mowa polityczna wywołuje wrażenie autentyczności i logiczności. Wzbogacona zestawem obietnic oraz kłamstw odpowiadających oczekiwaniom wyborców, zaburza stan równowagi języka. Do sytuacji takiej dochodzi, gdy funkcja emocjonalna mowy, zdominuje funkcję opisową. Wówczas prawdziwość oraz sensowność języka traci na rzecz jego użyteczności. Politycy skrzętnie wykorzystują tą jego właściwość do kreowania wykrzywionego obrazu świata.

Symbolizm języka obrazującego poprzez mity, wywołuje poczucie świętości. Świętość taka przybiera formę numinosum - mocy oddziałującej na człowieka, która w równym stopniu, co przeraża i napełnia lękiem, pociąga i zniewala. Skłania zarówno do czynów bohaterskich, jak i tchórzliwych.

Współczesny mit polityczny rozpatrywany jest z dwóch, przeciwstawnych perspektyw badawczych. Pierwsza postuluje jego nielogiczną i trudną do uchwycenia naturę. Druga natomiast dowodzi, że jest zjawiskiem jak najbardziej logicznym i stosunkowo łatwym do wyjaśnienia. Niezależnie od prezentowanego stanowiska, specjaliści zgadzają się z pięcioma charakterystycznymi cechami mitu politycznego. Służy prag-

matycznym celom. Jest idealnym instrumentem manipulacji społeczno-politycznej. Pojawia się, gdy dochodzi do kryzysów gospodarczych, politycznych, społecznych. Nigdy nie jest możliwe jego pełna kontrola. Istnieje podstawowy zestaw motywów mitycznych, wykorzystywanych w politycznej rywalizacji.

Niezbędnym uzupełnieniem mitów politycznych są rytuały. Oba zjawiska pozostają ze sobą „genetycznie” związane, tworząc integralną całość. Rytuał uzewnętrznia treści mityczne i z tego względu szeroko rozumiana obrzędowość i rytualność, pozostają niezbędne w politycznej aktywności (np. w formie wieców wyborczych, debat politycznych, zaprzysiężenia prezydenta i rządu).

Mity polityczne oddziałują poprzez rytuały medialne, dzięki czemu docierają i obejmują swoim zasięgiem znacznie większe spektrum odbiorców. W mediach mity polityczne obecne są przynajmniej w dwóch z czterech form komunikacji rytualnej. W pierwszym przypadku pośredniczą pomiędzy odbiorcą a mitem i rytuałem, wyjaśniają zjawiska polityczne wraz z ich bogatą symboliką oraz przygotowują konsumentów mediów do politycznego święta. Działanie mediów zmierza też do wzmacniania tożsamości narodowych.

W drugiej odsłonie media masowe i instytucje medialne utrzymują w odbiorcach przekonanie o uczestniczeniu w spektaklu władzy oraz kształtują określone polityczne zachowania rytualne. W tym przypadku media są narzędziami „profilowania” sympatyków różnych obozów politycznych, służąc dzieleniu i fragmentacji społeczeństwa.

Jeśli aktorzy polityczni i produkowane przez nich opowieści mityczne są nieobecni w mediach masowych, przestają w rzeczywistości istnieć. Zarówno reżimy demokratyczne, jak i niedemokratyczne dbają o swój wpływ na media. Kto traci kontrolę nad komunikacją masową odbywającą się poprzez media, prędzej czy później traci też władzę. Polityka toczy się głównie w mediach i poprzez media. Tym samym powstaje zjawisko medialnego spektaklu władzy - nie jest ono nagromadzeniem przypadkowych obrazów, wywierających wpływ na społeczeństwo jako ogół, lecz zapośredniczonym przez obrazy stosunkiem społecznym pomiędzy rządzonymi, a elitami politycznymi. Między jedną a drugą grupą toczy się dynamiczna wymiana obrazów – motywów – idei, przystrojonych w mityczne narracje.

Z czasem medialny spektakl władzy przemienił się z rzeczywistej rywalizacji w odgrywaną inscenizację polityczną. Debatę i rzeczowe argumenty, zastąpił populizm wypełniony demagogią, skrajnymi emocjami i natłokiem obrazów. Rywalizację polityczną zaczęli wygrywać ci, którzy rozporządzają sprawniejszymi narzędziami pobudzania emocji, ich manipulowania i wykorzystywania. Wśród mechanizmów najlepiej do tego przystosowanych, poczesne miejsce zajmuje polityczny mit.

Aby produkt w postaci współczesnego politycznego mitu był kompletny, niezbędne jest wykorzystanie jednego bądź kilku elementarnych rodzajów mitów politycznych, bliskich każdej jaźni komponującej opowieści.

V. RODZAJE MITÓW POLITYCZNYCH

5.1. Mit bohatera

Mityczny bohater był postacią o wyjątkowych umiejętnościach i ponadprzeciętnych zasługach. Prometeusz ofiarował ludziom ogień, Shen Nung – chiński książę zbóż – podarował im pług, a jego następcą Huang Ti zwany też „Żółtym Cesarzem”, ułożył kalendarz i nauczył wykuwać narzędzia z żelaza. Wspólnym mianownikiem łączącym mitologicznych herosów, były narodziny. Z dziewicy lub bogini, przez zesłanie z niebios lub emanację. Pojawienie się bohatera poprzedzały wyjątkowe znaki: spadające gwiazdy, klęski żywiołowe lub wyśnione proroctwa. Słowem, świat otrzymywał sygnał przed nadchodzącymi wraz z bohaterem zmianami. Był to jednocześnie znak, że bohater stanowił byt graniczny, łączący wymiar ludzki z boskim. Oznaczało to również, że obowiązujące ludzi zasady, nie dotyczyły herosa. Wymykał się im, bowiem jako istota funkcjonująca poza ustalonymi regułami, ustanawiał nowe prawa życia.

Niezależnie od kręgu cywilizacyjnego i kulturowego, heros w opowieściach mitycznych wypełniał jedno z dwóch posłannictw: przybywał, aby obronić istniejący ład przed naporem chaosu lub podejmował walkę, aby wydobyć świat z otchłani. Każdorazowo była to opowieść o rzucaniu wyzwania nadciągającej apokalipsie, bitwie dobra ze złem, której rozstrzygnięcie decydowało o losach świata. Heros poprzez wykonywaną pracę „odnawiał źródła czasu”, napełniał rzeczywistość nową, ożywczą energią, płacąc za to niekiedy najwyższą cenę. W obliczu męczeńskiej śmierci herosa, mity głosiły, że poświęcenie życia dokonywało się w pełni świadomie i równoznaczne było z „narodzinami nowego życia, nowego społeczeństwa i nowego narodu”³⁹⁹.

Bohater był najczęściej obrońcą wspólnoty. Przewodził jej jako wojownik, rządził nią, przyjmując na siebie rolę władcy, odzwierciedlał żywot świętego, chroniącego ludzkość przed niebezpieczeństwem lub nawracał ludzi na ścieżkę prawości. Stawiał czoła zadaniom niemożliwym do wykonania. Herkules dzięki sprytowi i nadludzkiej sile, wypełnił dwanaście prac wbrew ziemskim i boskim przeciwnościom. Hektor wywiązał się z powinności względem ojca-króla i ukochanej Troi, chociaż przejmował go przemożny strach przed niechybną śmiercią z rąk Achillesa. Wielbiony przez Tybetańczyków i ludy Syberii Geser, stanął naprzeciwko Gał Nurmana - miotającego ogniem demona o tysiącach oczu - chociaż wiedział, że nie zwycięży wroga. Z miłości do ludzi

³⁹⁹ A. Siewierska-Chmaj, *Mit polityczny...*, op. cit., s.38.

walczył jednak tak długo i z takim zaangażowaniem, że bogowie się nad nim zlitowali, zsyłając swą pomoc. Przez fakt pełnienia doniosłej roli opiekuna ludzkości oraz dzięki osobistym przymiotom (nieustępliwości, odwadze oraz chęci walki na przekór własnym słabościom i wbrew rozumowi), bohater był nośnikiem szczególnej mocy – stwarzania i chronienia porządku.

Bohater mityczny wzbudzał podziw nie dlatego, że nie posiadał słabości. Nie z tego też względu, że nie popełniał błędów, gdyż jak uczą wszystkie mitologie świata, często błądził. Starkadr (Starcatherus) - bohater mitologii nordyckiej - zabił własnego króla, uciekł z pola bitwy i dał się przekupić wrogom. Herkules pozwolił sobie na nieuczciwą walkę i cudzołóstwo, co przyczyniło się do jego późniejszej śmierci w męczarniach⁴⁰⁰. Siła herosa wynikała z faktu, że potrafił powracać na ścieżkę prawości. Pokonywał głęboko w sobie zakorzeniony opór przed podejmowaniem stawianego mu przez los wyzwania. Dobrowolnie oddalał się od własnej wspólnoty, opuszczając tym samym bezpieczną przystań. Wyruszał w nieznane, skazując się na niebezpieczeństwo i przejmującą samotność⁴⁰¹.

Bohater, mimo bycia postacią ponadprzeciętną, przez swoje ułomności jawił się jako istota bliska człowiekowi. Wzrastanie potęgi bohaterstwa w mitycznych opowieściach wyglądało zawsze podobnie: heros otrzymywał wezwanie do działania. Przeciwstawiał się przeznaczeniu, ale ostatecznie mu ulegał, gdyż nie potrafił zaprzeczyć swemu losowi. Wyruszał w niebezpieczną wyprawę naznaczaną szeregiem prób, pokus i chwilami zwątpienia. Pokonanie przeciwności, było w istocie inicjacją, po której następowało finalne starcie z siłami zła. Wygrana bohatera równoznaczna była odnowie świata, zaś sam heros powracał do rodzimej społeczności w glorii chwały, jako podziwiany zwycięzca lub element pamięci o chwalebnych czynach⁴⁰².

Mityczny heros fascynuje również współcześnie, ponieważ stanowi wzorzec istoty przekraczającej granice – własnych ułomności, tego, co z pozoru wydaje się niemożliwe do osiągnięcia, a niekiedy nieśmiertelności. Analiza bohaterskiego mitu wskazuje, że sławiące go narracje, odsłaniają „stopniowe objawianie się bohatera poprzez

⁴⁰⁰ M. Zowczak, *Mit bohaterski jako opowieść o granicach ludzkich możliwości*, [w:] „Etnografia Polska”, t.27/1984, s.257.

⁴⁰¹ E. Fromm, *O nieposłuszeństwie i inne eseje*, tłum.: S. Baranowski, Vis-à-vis, Kraków 2015, s.57.

⁴⁰² J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy...*, op. cit., s.43-214.

kolejne sekwencje narodzin aż po narodziny do nieśmiertelności”⁴⁰³. Przez swoją wielkość, odgrywaną rolę i wzbudzany powszechnie podziw, mityczny bohater jest upostaciowieniem króla, władcy, postaci świetlanej, która prędkiej, czy później staje się przywódcą politycznym, a w związku z tym jako figura mityczna, skrywa potencjał wykorzystywany w politycznej rywalizacji⁴⁰⁴.

Nie sposób odnaleźć narodu, który nie wypracowałby własnego historycznego i jednocześnie mitologicznego wzorca bohaterstwa. Doniosłość etosu herosa stanowi pokusę niemożliwą do odparcia dla polityka, pragnącego uczynić z siebie bohatera lub przynajmniej, nadać sobie heroicznego blasku. Poprzez podejmowanie próby połączenia własnego losu z losem całego narodu, polityk zmierza do wytworzenia sytuacji, w której nie będzie postrzegany wyłącznie jako mniej lub bardziej tymczasowy dysponent władzy, ale ontologiczna konieczność⁴⁰⁵.

Spoglądając nawet pobieżnie na karty historii, co rusz natrafiamy na politycznych herosów - czy to koronowane głowy, czy zwycięskich wodzów, czy rewolucyjnych przywódców. Każdy z nich z żelazną konsekwencją sięgał po mityczny motyw herosa, próbując się do niego upodobnić. W zależności od czasów i potrzeb oraz zgodnie z aktualną sytuacją, herosi polityczni eksponowali odmienne atrybuty.

W okresie Cesarstwa Rzymskiego kapitał polityczny zbijali zwycięscy dowódcy rzymskich legionów. Władze imperium zdawały sobie sprawę z zagrożenia wynikającego z hipnotycznego uwielbienia dla rzymskich konsuli, powracających z boju. Z tego względu ograniczano prawo do triumfalnych pochodów zwycięzców, aby niepotrzebnie nie mnożyć bohaterskich wodzów i ich politycznych aspiracji. Zanim dowódca przekroczył mury stolicy, dostępując wyjątkowego honoru publicznego przemarszu ulicami miasta, musiał spełnić dwa warunki: odnieść zwycięstwo nad wrogiem zewnętrznym i zabić rękami swych żołnierzy co najmniej pięć tysięcy przeciwników. Jeśli jego bohaterskie czyny nie pozostawiały wątpliwości, przemierzał Rzym w długiej procesji, przyozdobiony purpurowym płaszczem. Wówczas w jednej dłoni trzymał wysoko unie-

⁴⁰³ P. Sellier, *Le myth du héros où le désire d'être dieu*, [za:] M. Zowczak, op. cit., s.252.

⁴⁰⁴ Ibidem, s.260.

⁴⁰⁵ A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce...*, op. cit., s.167.

siony wieniec laurowy, w drugiej zaś berło zwieńczone orłem - symbole zwycięstwa i władzy⁴⁰⁶.

Europejscy królowie dbający o wizerunek boskich pomazańców, podkreślali sakralny pierwiastek w nich tkwiący. Najbardziej spektakularnym tego przykładem pozostawały coroczne obrzędy cudownego ozdrowiania. Władcy Anglii i Francji odprawiali obrzędy uzdrowienia nieprzerwanie od średniowiecza, aż po kres XVIII wieku. W klasycznej odsłonie rytuału setki, a nawet tysiące cierpiących, oczekiwało w katedrach na przybycie boskiego pomazańca, który przechodząc między tłumami, dotykał nieszczęśliwych. „Ludwik XIII i Ludwik XIV regularnie przeprowadzali ceremonie uzdrowiania w czasie głównych świąt. Podczas Wielkanocy 1613 roku królewska ręka dotknęła 1070 francuskich cierpiących, w święto Trójcy Przenajświętszej w 1701 roku spoczęła na 2400 chorych poddanych. Anglia nie dała się prześcignąć. Tylko w ciągu czterech lat, między rokiem 1660 a 1663, Karol II położył rękę na 23 tysiącach cierpiących, i choć w następnych latach tempo kuracji nieco zmalało, do końca pierwszej ćwierci swego panowania, ręka monarchy spoczęła na 100 tysiącach chorych”⁴⁰⁷.

Obecność bohaterskiego mitu w nowożytnym świecie, uległa istotnej przemianie. Klasyczny mit herosa zbytnio odbiegał od współczesnego poglądu na świat i ideał samookreślającej się jednostki. „Oto jest cykl życia bohatera współczesności, cudowna historia ludzkości osiągnącej dojrzałość. Czar przeszłości został rozbity, więzy tradycji zerwane, wszystko to prysło pod silnymi ciosami, zadawanymi przez pewnego siebie człowieka naszych czasów”⁴⁰⁸.

Dokonujące się dynamicznie zmiany społeczne, nie spowodowały, że ludzie stracili tęsknotę za modelowym wybawcą. Nie przez przypadek zarówno kartki książek, jak i hity kinowe, zapełniają narracje o bohaterach ratujących ludzkość przed wszelkimi możliwymi zagrożeniami⁴⁰⁹. Obok kinematografii i literatury, najbardziej widoczny ślad mitycznego heroizmu odnajdziemy w przestrzeni politycznej. Zjawisko to przybra-

⁴⁰⁶ D.I. Kertzer, op. cit., s.50.

⁴⁰⁷ Ibidem, s.82.

⁴⁰⁸ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy...*, op. cit., s.323.

⁴⁰⁹ Wymownym przykładem atrakcyjności bohaterskiego etosu jest seria hollywoodzkich przebojów filmowych z komiksowego uniwersum firmy Marvel. Od 2008 roku pojawiło się w sumie 19 filmów o amerykańskich super-bohaterach. Każdy kolejny tytuł przyciągał coraz więcej widzów do kin całego świata, przynosząc coraz wyższe zyski. Ostatni z serii film, zatytułowany „Czarna Pantera” (*Black Panther*) przyniósł dotychczas ponad miliard dolarów dochodu. W całej historii kina więcej zarobiły jedynie „Gwiezdne Wojny: Przebudzenie mocy” oraz „Avatar”. <https://ew.com/movies/2018/04/30/marvel-movies-box-office/>, [22.10.2018r.].

ło co prawda nową formę, zdegradowaną względem pierwowzoru, ale niezmiennie wywierającą istotny wpływ na potencjalnych wyborców. Nie ma w takiej wizji miejsca na niedoskonałości mitycznego herosa. We współczesnej rywalizacji politycznej każda słabość jednej strony, stanowi składnik siły rywala. Z tego względu heros polityczny przedstawiany jest dzisiaj w niepełnej skali, umniejszony o element przewyżczanych przez siebie niedoskonałości. Jest wyłącznym źródłem siły, zdecydowania i działania. XIX i XX wiek w pełni udowodniły, że nawet selektywne upostaciwienie mitu bohatera, nie przyczyniło się do spadku jego hipnotycznego wpływu na naród.

W chwili, gdy boskość władcy upadła pod naporem idei narodowej, sakralnego charakteru nabrało państwo i naród. Aby zachować sensowność świata, na czele obu stanąć musiała postać do tego predestynowana, przeznaczona do wielkich czynów, nie zaś przypadkowo wskazana przez ślepy los lub Stwórcę. Rola taka przypadła temu, kto potrafił udowodnić swój heroizm.

Dokonując przeglądu typów współczesnego, prawomocnego rządzenia, wskazać można na panowanie charyzmatyczne, które stanowi jeden z trzech podstawowych sposobów nadawania władzy wiążącego charakteru. Typ ten idealnie wpisuje się w bohaterski etos. Władza charyzmatyczna opiera się na mocy uczuciowego oddania przywódcy oraz podziwu dla jego niezwykłych talentów⁴¹⁰. Najczęściej władza taka towarzyszy prorokom oraz bohaterom wojennym. Nie jest też obca zdolnym politycznym demagogom. Związek pomiędzy rządzącym i rządzonymi opiera się w tym przypadku na bliskości typowej dla niewielkiej wspólnoty, wsłuchanej w głos swego przewodnika. „Typem rozkazującego jest *przywódca (Führer)*. Typem słuchającego jest *uczeń*, „zwolennik”. Jest się posłusznym przywódcy wyłącznie ze względu na jego czysto osobiste, niecodzienne cechy, nie zaś ze względu na wyznaczone mu stanowisko lub przyjętą tradycyjnie godność”⁴¹¹. Władzę charyzmatyczną cechuje nietrwały charakter i utrzymuje się tak długo, jak długo otaczający świat dostarcza dowodów wyjątkowości przywódcy. W momencie gdy bohatera opuszcza aura magicznej siły i traci heroiczną moc, jego władza upada. Decydujące w tym przypadku jest wystawianie bohaterskiej potęgi na nieustające próby, podejmowanie kolejnych wyzwań. Charyzmatyczny władca do-

⁴¹⁰ M. Weber, *Trzy czyste typy prawomocnego panowania*, [w:] „Elementy teorii socjologicznych”, red. A.W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, PWN, Warszawa 1975, s.545.

⁴¹¹ Ibidem, s.545.

starcza regularnie dowodów na swoją wyjątkowość, gdyż od tego zależy trwałość sprawowanych przezeń rządów.

Nie może zatem dziwić fakt, że XX-wieczni przywódcy polityczni, szczególnie w systemach totalitarnych, bezustannie poszukiwali nowych wyzwań i wrogów. Tworząc aurę niepokoju w przestrzeni społecznej, mobilizowali poddanych do kolejnych poświęceń, kampanii, bitew. To, kim był wróg miało drugorzędne znaczenie: imigrant, kontrrewolucjonista, burżuj, Żyd, Cygan, homoseksualista, kapitalista, czy komunista. Elementem łączącym ich wszystkich była rola nadawana przez potrzebującego ofiary przywódcę, nie zaś jakakolwiek realnie istotna cecha charakteru lub zagrażająca państwu wroga ideologia.

Na uwagę zasługuje istota związku łącząca polityka charyzmatycznego ze zwolennikami. Chociaż autorytet władzy opiera się na wierze, to nie wywodzi się on z dobrowolnego przyjęcia przez poddanych, lecz odwrotnie – afirmacja autorytetu stanowi obowiązek wspólnoty; przywódca domaga się rewerencji, a tych, którzy się temu sprzeciwiają karze z całą surowością⁴¹². Zaakceptowanie wiary w bohatera ma charakter transakcji wiązanej i przynosi korzyści obu stronom. Heros zyskuje nieograniczoną władzę oraz potwierdzenie własnej wartości. Z kolei zwolennicy uwalniają się od samodzielnego rozstrzygania dylematów, szczególnie dotyczących losu własnego oraz wspólnoty. Oddają w ręce przywódcy odpowiedzialność za popełniane w jego imieniu czyny. Nie bez znaczenia pozostaje świadomość, że własne podporządkowanie nie zostaje ofiarowane w ręce byle kogo, ale wybrańca, postaci absolutnie wyjątkowej. Wiara w nieprzećiętność przywódcy oswobadza z przymusu kontrolowania jego poczynań (jak bowiem oceniać kogoś, kto mnie przerasta?). „A ponad to i na każdego z nich ścieka kropla z tej jego niezwykłości. Charyzma znakomicie leczy masowe kompleksy, gdyż kult wodza czy proroka nie musi poniżać „szaraka” – kompensacją jest dlań udział w megalomanii zbiorowej, jaką ucieleśnia i wzbudza Ten Wyróżniony”⁴¹³.

Charyzmatyczny przewodca jest centralnym symbolem, funkcjonującym w współdzielonej przez naród tożsamości. Wokół niego toczy się codzienne życie i to on stanowi element autoidentyfikacji społeczeństwa. Postacie historyczne to w istocie

⁴¹² Ibidem, s.546.

⁴¹³ M. Karwat, *Charyzma i pseudocharzma*, [w:] „Studia Politologiczne”, nr 5/2001, s.131.

bohaterowie liminalni, których figury służą jako instrument niezbędny do formowania jaźni zbiorowej oraz inicjowania rytuałów „stawania się” – budowania grupowej tożsamości⁴¹⁴. Dzięki koncentracji wymownych symboli, sugestywnych rytuałów oraz mitycznych opowieści na jednej, wyrazistej osobie, skutecznie cementuje się zbiorowe poczucie wspólnoty celów i działań.

Związek mitycznego wzorca heroizmu i polityki jest jeszcze jeden. Forma charyzmatycznych rządów wyklucza dyskusję, negowanie stanowiska przywódcy, gdyż: „Przywódcą politycznym zostaje się między innymi właśnie dzięki umiejętności wyrażania własnych poglądów w formie, która wyklucza dyskusję. Innymi słowy – w formie mitu”⁴¹⁵.

5.1.1. Towarzysz Mao

Przez tysiąclecia historię Chin kształtował osobliwy rytm rotacji władzy. Stara dynastia traciła legitymizację na rzecz nowej w chwili, gdy nie była zdolna zapewnić bezpieczeństwa poddanym lub kiedy nie potrafiła osiągnąć zamierzonych celów. Utrata prawowitości, tzw. Mandatu Niebios następowała w skutek obserwowanych przez ogół ludności klęsk. Rzadko zwiastowała to jedna katastrofa, najczęściej następowała cała seria nieszczęść. Bywało również tak, że oznaką otrzymania niebiańskiego błogosławieństwa na zmiany u szczytu władz, był sam fakt przejęcia rządów przez kolejną dynastię⁴¹⁶.

W 1949 roku na czele nowej, komunistycznej dynastii stanął Mao Zedong - poeta, wojownik, wybawca, prorok i despota. Człowiek, który po 1949 roku dzierżąc marksistowsko-maoistowski Mandat Niebios, podążył szlakiem największych chińskich cesarzy. Postać stawiana przez większość zachodnich obserwatorów w jednym szeregu z największymi zbrodniarzami – Hitlerem i Stalinem. Szaleniec znany głównie z zawracania rzek, zalesiania pustyń, „Wielkiego Skoku”, który doprowadził do niewyobrażalnej klęski głodu oraz pomysłodawca „Rewolucji Kulturalnej” w wyniku której zginęły miliony ludzi, a część bogatego dorobku chińskiej cywilizacji bezpowrotnie przepadło. Jak więc człowiek tego pokroju mógł uchodzić wśród Chińczyków za upostaciwienie mitycznego bohatera?

⁴¹⁴ K. M. F. Platt, *Terror i wielkość. Iwan i Piotr jako rosyjskie mity*, tłum. K. Sosnowska, wyd. Sic!, Warszawa 2013, s.30-32.

⁴¹⁵ A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce...*, op. cit., s.184.

⁴¹⁶ H. Kissinger, *O Chinach*, tłum. M. Komorowska, Czarne, Wołowiec 2014, s.104.

Przyglądając się Mao Zedongowi z chińskiej perspektywy, zarysowuje się postać zgoła odmienna, spełniająca wszystkie przesłanki heroicznego mitu. Towarzysz Mao pojawił się jako wybawca narodu w chwili, gdy Państwo Środka tkwiło zatopione w odmętach chaosu. Od ponad stu lat Chińczycy pozostawali narodem zniewolonym, wyzyskiwanym i pogardzanym przez Zachodnie państwa, ludem żyjącym w hańbie i poniżeniu. W latach 30. XX w. kraj był podzielony, skorumpowany, targany plagą lokalnych wojen, wywoływanych przez warlordów - polityków, a niekiedy pospolitych przestępców, niechętnych współpracy z rządem w Nankinie, którzy czerpali zyski z terroryzowania zwykłych Chińczyków⁴¹⁷. Kruche państwo zmagало się z zakusami imperialnej Japonii, która po dokonaniu nankińskiej masakry, stała się archetypowym wrogiem chińskiego narodu⁴¹⁸. Podzielone społeczeństwo stanęło naprzeciw siebie w bratobójczej wojnie, której losy zadecydowały nie tylko o przyszłości państwa, ale i znanego Chińczykom świata. Trudno wyobrazić sobie lepszy moment historyczny na przybycie wybawiciela, niż Chiny tego okresu.

Przy prezentowaniu postaci Przewodniczącego Mao, dochodzi często do schematycznego kopiowania wzorców sowieckich, zaczerpniętych z kultu Józefa Stalina. Pomimo pewnych podobieństw, obie postaci dzielą fundamentalne różnice cywilizacyjne, kulturowe, a nawet ideologiczne, wyraźnie rzutujące na kształt heroicznego mitu w chińskim wydaniu.

Różnica pomiędzy Mao i Stalinem polegała głównie na tym, że przywódca ZSRR po przejęciu władzy posiadał w swoich rękach niczym nieograniczoną potęgę. Mao przez lata funkcjonował w warunkach ukształtowanych przez chińską tradycję, wymuszającą poszukiwanie konsensusu z kierownictwem komunistycznej partii. Przynajmniej do Rewolucji Kulturalnej (1966-1969), Mao Zedong zmuszony był konsultować podejmowane decyzje z członkami najbliższego kręgu aparatu rządzącego (choćby Liu Shaoqi, Zhou Enlaiem, Zhu De, czy Deng Xiaopingiem)⁴¹⁹. Po załamaniu się Wielkiego Skoku (1958-1960), Zedonga oddelegowano do pracy teoretycznej, co w praktyce oznaczało odsunięcie od sprawowania realnych rządów.

⁴¹⁷ M. Jacoby, *Chiny bez makijażu*, MUZA SA, Warszawa 2016, s.225-226.

⁴¹⁸ Dla Chińczyków masakra nankińska (nazywana również nankińskim gwałtem), mająca miejsce na przełomie 1937/38 roku jest wydarzeniem tak tragicznym, jak dla Polaków ludobójstwo dokonywane przez nazistowskie Niemcy w obozach zagłady. Więcej na ten temat: P. Warchoł, *Polityka pamięci w japońsko-chińskich stosunkach dyplomatycznych*, [w:] „Refleksje”, nr 7/2013, s.73-82.

⁴¹⁹ J. Fenby, *Chiny. Upadek i narodziny wielkiej potęgi*, tłum. J. Wąsiński, J. Wołk-Łaniewski, ZNAK, Kraków 2009, s.487-702.

Dopiero sześć lat później ponownie przejął na krótko pełnię władzy, jednakże brak niepodważalnego statusu przez większą część politycznej kariery, świadczy dobitnie o różnicach w pozycji obu dyktatorów. Warto brać pod uwagę te subtelności, pozwalające lepiej zrozumieć fenomen Mao Zedonga.

Chiński dyktator przez dziesięciolecia budował swoją chwalebłą biografię. Zdobywał sławę przywódcy politycznego i wojskowego w serii toczonych wojen domowych. Organizował rewolucyjne związki chłopskie, kierował komórkami politycznymi Komunistycznej Partii Chin, angażował się w walkę zbrojną. Za sprawą serii intryg, odsunął od władzy najpoważniejszych konkurentów, a dzięki niezaprzeczalnej charyzmie (szczególnie, gdy z elokwencją i zaangażowaniem przemawiał do tłumu), zyskał czołowe miejsce w nowopowstałej Chińskiej Republice Ludowej⁴²⁰. Dodatkową zaletą było jego zaangażowanie w teoretyczne tworzenie systemu politycznego, z wymyśloną przez siebie koncepcją rewolucji chłopsko-narodowej. Jest to o tyle istotne, że w kulturze chińskiej konfucjańska idea myśliciela-filozofa zajmuje miejsce otaczane powszechną czcią⁴²¹. Niejako na starcie spełniał więc Mao dwie przesłanki predestynujące go do roli mitycznego bohatera: pokonał trwającą blisko 22 lata niekwestionowaną przez nikogo ścieżkę wzrastania heroicznej chwały oraz odznaczył się realnymi zasługami dla narodu (nie tylko jako rewolucyjny bojownik, ale również uczony myśliciel).

W kulturze chińskiej nie sposób oddzielić mitu bohatera od sakralnego pierwiastka, tym bardziej gdy mowa o polityce. W kraju ukształtowała się uświęcona wiekami tradycja otaczania przywódców (cesarzy) religijnym uwielbieniem. Nie inaczej było w przypadku Mao Zedonga. Jego boski status uzupełniał też element laicki: sprowadzał się do wskazywania drogi ku lepszej, świetlanej przyszłości Chin i wiązał się z zabarwionym narodowo etosem komunistycznym. Istotniejsza pozostawała jednak rola półboskiego Mao-wyznacznika wartości i kreatora społecznej moralności (rozumianej w zgodzie z chińską religijnością)⁴²².

Chociaż Zedong oficjalnie i ostentacyjnie odrzucał wszystko to, co wiązało się z cesarską tradycją, faktycznie propagował ideały głęboko zakorzenione

⁴²⁰ K. Gawlikowski, *Zmiany stosunku do Mao Zedonga w Chinach współczesnych i jego kult religijny*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr 18/2015, s.10.

⁴²¹ K. Gawlikowski, *Konfucjański model państwa w Chinach...*, op. cit., s.90-95.

⁴²² K. Gawlikowski, *Zmiany stosunku do Mao...*, op. cit., s.14.

w konfucjanizmie. „Mao ze swymi naukami moralnymi jawił się w tej roli poniekąd jako konfucjański „władca-święty mędrzec” (*shengwang*), cesarz, niejako założyciel nowej „dynastii partyjnej”- znający Drogę (*Dao*), działający zgodnie z nią i dzięki temu zdolny do zdobywania powszechnego posłuchu ludzi oraz przywracania ładu moralnego na świecie⁴²³. Ład o którym mowa, miał szczególny charakter. O ile konfucjanizm sławił dążenie do pokojowych, opartych na szacunku i współczuciu rządów, o tyle Mao Zedong idealizował ciągłe starcie przeciwstawnych sił. Wizję toczącej się bitwy chaosu i harmonii rozciągał na sprawy wewnętrzne i zewnętrzne, regularnie łącząc je z kryzysami, czystkami oraz kampaniami ideologicznymi, w których on (niekoniecznie zaś partia), prezentował bezwzględne dobro narodowe⁴²⁴. Każdą wprowadzaną reformę lub ogólnokrajową kampanię przedstawiał jako radykalną transformację, niezbędną do „odnowienia czasu” i restauracji esencji chińskości.

Przywódca Państwa Środka nie ukrywał swego podziwu dla na poły mitycznego Qin Shihuanga, założyciela dynastii Qin, nazywanego też Pierwszym Cesarzem⁴²⁵. Shihuang zakończył Epokę Walczących Królestw i w 221 r. p. n. e. zjednoczył państwo. Był postacią kontrowersyjną: palił starożytne księgi, z sadyzmem tłamsił wszelkie bunty, prześladował ludzi wiernych dawnej tradycji. W pierwszej stolicy wysiłkiem mięśni setek tysięcy przymusowych robotników, wznosił w rzeczywistej skali pałace zwyciężonych królów i książąt, zbudował Wielki Mur oraz grobowiec ze słynną terakotową armią⁴²⁶. Był pierwowzorem władcy - tyrana, którego mimo stosowania sadystycznej przemocy, otaczano czcią należną twórcy scentralizowanego państwa.

Sam Mao twierdził w przepływie szczerości, że rządzenie krajem wymagało połączenia metod zalecanych przez Marksa ze zdecydowaniem Qin Shihuanga⁴²⁷. Biografowie Pierwszego Towarzysza zgodnie wskazują, że oprócz inicjowania megalomańskich projektów (np. Wielkiego Skoku), łączyła go z historycznym cesarzem jeszcze jedna cecha - bezwzględność. Na wzór pradawnego władcy i tak samo jak on całkowicie świadomie, siał w kraju terror. I chociaż trudno obarczać Zedonga wyłączną

⁴²³ Ibidem, s.14.

⁴²⁴ H. Kissinger, op. cit., s.107.

⁴²⁵ Jak zauważa Waldemar Jan Dziak, przewodniczący Mao lubił być porównywany nie tylko z Pierwszym Cesarzem, ale również Zhu Yuanzhangiem (Hongwu) – założycielem dynastii Ming, z którym dzielił chłop-
skie pochodzenie oraz „rewolucyjne” usposobienie. Więcej na ten temat: W.J. Dziak, *U źródeł rewolucji kulturalnej. Szkice do biografii Mao*, [w:] „Jednostka i społeczeństwo w Azji Wschodniej”, red. A.W. Jelonek, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007, s.77-78.

⁴²⁶ M. Jacoby, op. cit., s.229.

⁴²⁷ H. Kissinger, op. cit., s.105.

odpowiedzialnością za dokonywane ludobójstwa, zachęcał towarzyszy do epatowania przemocą. „Mao chciał, żeby egzekucje wywierały jak najsilniejsze wrażenie, dlatego przeprowadzano je publicznie. [...] W samym Pekinie odbyło się około trzydziestu tysięcy wieców, na których skazywano oskarżonych i przeprowadzano egzekucje. Wzięło w nich udział niemal trzy miliony czterysta tysięcy ludzi”⁴²⁸. I dalej: „Mao chciał, żeby jak najwięcej ludzi - zarówno dorosłych, jak i dzieci - było świadkami przemocy i egzekucji. Zamierzał zastraszyć i odczłowieczyć całe społeczeństwo, a w dążeniu do tego posunął się znacznie dalej niż Hitler i Stalin, którzy swoich najgorszych zbrodni nie popełniali publicznie”⁴²⁹.

Mao nie chciał być bohaterem-opiekunem. Pragnął się ustrzec przed wizerunkiem dobrodusznego patrona. Bliżej mu było do tyрана, heroicznego cesarza-nauczyciela, który brutalnymi metodami ustanawiał nowy polityczny ład. Chciał być wychowawcą, srogim, a nawet bezwzględny twórcą nowego społeczeństwa. Okrutnym ojcem przekształconego zgodnie z maoistowskimi ideałami, chińskiego narodu. „Terror odgrywał swoją rolę, leczy przynajmniej na początku, Przewodniczący domagał się posłuszeństwa jako Ojciec Narodu, który po wielu latach niepokoju przywrócił tak upragniony przez wszystkich porządek”⁴³⁰. Na tym polegała kolejna różnica pomiędzy nim, a Stalinem. Europejski tyran nigdy nie desygnował własnoręcznym podpisem wyroków śmierci. Dbał, aby wizerunek opiekuna narodowego nie ucierpiał, nie został skalany niegodnymi bohatera czynami. Machina propagandowa oddzielała wodza od eksterminacji dokonywanych w jego imieniu. Mao nie odżegnywał się od zbrodni. Sam napędzał machinę terroru, wychodząc z założenia, że wyłącznie w ten sposób można zaprowadzić harmonię. Nie był jednak typem oszalałego sadysty. Eksterminację uważał za ostateczną formę rozrachunku z wrogami systemu. Dał tego wyraz podczas jednego ze spotkań KC KPCh: „Każdy może stać się porządnym człowiekiem. Kонтrewolucjonista lub – dajmy na to – szpieg musi być obdarzony jakimś specyficznym talentem. Gdyby nie to, jak mógłby być kонтrewolucjonistą czy szpiegiem, czy też elementem prawicowym? Dlaczego więc

⁴²⁸ J. Chang, J. Halliday, *Mao*, tłum. P. Amsterdamski, Albatros, Warszawa 2007, s.325.

⁴²⁹ *Ibidem*, s.326.

⁴³⁰ J. Fenby, *op. cit.*, s.496.

nie mielibyśmy stworzyć im szansy rehabilitacji by zrobić z ich zdolności właściwy użytek?”⁴³¹.

Ideą do którego zmierzał Przewodniczący Mao była utopijna wizja państwa jako „Wielkiej Jedni”, „Wielkiej Wspólnoty” bądź też „Wielkiej Harmonii” (da tong)⁴³², idei przypisywanej wybitnemu filozofowi, wnukowi Konfucjusza, Zi Si (483-402 r. p.n.e.). W maoistowskiej wersji „Wielka Harmonia” miała być ostatnim etapem transformacji chińskiego społeczeństwa, realizowanym przez państwo⁴³³. Aby jednak osiągnąć ten stan, należało przygotować się na długie lata wyrzeczeń i cierpień⁴³⁴.

Mit Mao Zedonga ulegał transformacji i w nowej odsłonie powrócił w latach 90. Po masakrze na Placu Niebiańskiego Spokoju i wskutek następującego później kryzysu społecznego, kult bohaterskiego Mao nabrał „demokratycznego” charakteru. Sztandarowe hasło Zedonga, czyli rządzić po „linii mas”, korespondowało z postulatami protestujących studentów oraz popierających ich obywateli. Termin „demokracja” (*minzhu*) rozumiano wówczas dosłownie jako „lud-gospodarzem” i sugerowało rządy zgodnie z wolą narodu. Po brutalnej akcji wojska w Chińczykach zrodziło się przekonanie, że wola ta przestała być dla KPCh istotna, a Towarzysz Mao nigdy nie dopuściłby do gwałtu na narodzie. Tym samym bohater przemienił się ze srogiego cesarza-edukatora, w swoście rozumianego chińskiego demokratę - obrońcę ludu. „Postrzegano go bowiem wtedy przede wszystkim jako uczciwego aż do bólu przywódcę narodu, który wprowadził Chiny na drogę modernizacji i przywracania ich wielkości”⁴³⁵. Mit Mao zyskał w tym czasie patriotyczny wydźwięk, wpisując się stopniowo we wzrastającą, trwającą w zasadzie do dzisiaj, tendencję nacjonalistyczną w społeczeństwie.

Za życia przywódcy, heroiczny mit pomagał Zedongowi przekształcać państwo w gigantyczny zakład wychowawczy. Sam Mao dzięki przypisywanym mu nadzwyczajnym mocom, wielkiej cnocie, Mandatowi Niebios oraz bezwzględności

⁴³¹ L. Zhisui, *Prywatne życie Przewodniczącego Mao*, [za:] W.J. Dziak, „U źródeł rewolucji kulturalnej...”, op. cit., s.80-81.

⁴³² K. Gawlikowski, *Zmiany stosunku do Mao...*, op. cit., s.17.

⁴³³ M. Dargas, *Koncepcja Tongbian jako klucz do zrozumienia sposobu postrzegania świata przez Chińczyków*, [w:] „Gdańskie Studia Azji Wschodniej”, nr 5/2014, s.51-52.

⁴³⁴ W oficjalnej doktrynie rozwój gospodarczy społeczeństwa chińskiego osiągnął obecnie poziom *xiaokang* - „małego pokoju”, „mniejszego dobrobytu”. Kierownictwo KPCh informuje, że w sto lat po założeniu partii, Chiny osiągnął wyższy poziom *xiaokang* (2021 r.), a w sto lat po założeniu Chińskiej Republiki Ludowej wypracowany zostanie *da tong* (2049 r.).

⁴³⁵ K. Gawlikowski, *Zmiany stosunku do Mao...*, op. cit., s.36.

typowej dla herosa ustanawiającego nowe reguły życia, jawił się jako postać utrzymująca porządek w kraju. Cześć otaczająca „czerwonego cesarza” sięgnęła apogeum w okresie „Rewolucji Kulturalnej”, i chociaż po jego śmierci zaczęła zanikać, w szczytowym momencie Mao był dla Chińczyków quasi boskim herosem, niemalże świeckim bóstwem⁴³⁶.

W utwierdzaniu się mitycznego wizerunku Towarzysza, pomagały wydarzenia w kraju oraz sprawnie działająca machina propagandowa. Przed śmiercią wodza na terenie Mandżurii spadł na ziemię olbrzymi meteoryt. Kilka miesięcy później jedną z prowincji nawiedziło straszliwe trzęsienie ziemi, w którym zginęło pół miliona Chińczyków. Tragedie zdawały się zapowiadać rychłe odejście Zedonga w zaświaty. W końcu bohater narodowy zmarł 9 września, czyli dziewiątego dnia dziewiątego miesiąca, których suma daje cesarską liczbę 81. I chociaż najprawdopodobniej stronnicy Mao przyczynili się do wyboru odpowiedniej daty zgonu, to społeczeństwo utwierdziło się w przekonaniu, że wartę na tym świecie zakończył bohater zupełnie wyjątkowy: „Był mitem i historią chińskiej partii, armii i samej ChRL. Był mędrcom-cesarzem, a zarazem szefem sprawiedliwych bandytów-buntowników, którzy obalili zdemoralizowaną dynastię. Był wodzem-bohaterem i chytrym strategiem. Zapewniał integrację społeczną i nadawał sens otaczającemu światu odbieranemu jako groźny i wrogi. Ustanawiał porządek społeczny i określał pozycję narodu w świecie. Stał się on dla Chińczyków w istocie postacią spoza czasu i przestrzeni. Reprezentował to, co niezmiennie, świat wartości nieprzemijających, stawszy się punktem odniesienia dla historii i jej znaczenia”⁴³⁷. Potencjał symboliczny tkwiący w bohaterskim micie Mao posłuży w nieodległej przyszłości jego partyjnym towarzyszom do stworzenia nowego, silnie oddziałującego mitu - mitu założycielskiego odrodzonych Chin.

5.2. Mit wroga

Zachodni model myślenia zakłada operowanie jasno zdefiniowanymi przeciwnościami. Chociaż nie można odmówić sensowności koncepcji dualistycznej, to często zafałszowuje ona rzeczywisty obraz diskutowanego zagadnienia. Aby zrozumieć istotę mitu wroga warto na krótką chwilę porzucić myślenie wyrażone zakreślonymi opozycjami.

⁴³⁶ D. Leese, *The Mao Cult as Communicative Space*, [w:] „Totalitarian Movements and Political Religions”, nr 8/2007, s.633.

⁴³⁷ *Ibidem*, s.18.

Zazwyczaj pomiędzy siłami dobra i zła stawiamy znak przeciwieństwa. Obie potęgi zwierają się ze sobą w nieustających zmaganiach, lecz ostatecznie wierzymy w tajemnicę dobra, które zwycięża. Opozycja Światła i Ciemności jest tak głęboko zakorzeniona w naszej świadomości i tak oczywista, że jej zaprzeczenie równe jest skruszeniu fundamentów istniejącego porządku świata (przynajmniej dla mieszkańców świata zachodniego).

Pełnia mitycznej opowieści o wrogu zrozumiana może być wyłącznie wtedy, gdy spojrzymy na nią jako integralny, konstytutywny element heroicznego mitu, nie zaś jako jego zaprzeczenie. Bohater będąc upostaciowieniem dobra nie jest wyłącznie prostą negacją wroga. Istnienie herosa w micie ma sens tylko wtedy, gdy udowadnia swoją wyjątkowość. Tym samym esencja bohaterstwa wypełnia się w symbiozie ze swoją antytezą. Heros potrzebuje wroga, jest uzależniony od przeciwstawnej mocy. Aby powstał świat, musi wpierw zostać wydobyty z mroku. Aby mogła zapanować harmonia, niezbędny jest chaos. Aby zwycięski rycerz mógł powrócić w chwale do swego królestwa, musi wcześniej odnaleźć i pokonać smoka. Najgłębszy sekret mitu bohaterskiego skrywa się w tym, że tak samo jak przeciwnika, heros potrzebuje wroga jako sprzymierzeńca. Bez wroga bowiem, bohater nie istnieje.

Związek herosa i wroga najlepiej odwzorowują elementy myślenia korelatywnego, typowego dla dalekowschodniej tradycji filozoficznej. W przeciwieństwie do dualistycznego sposobu wynikania, dążącego do jednoznaczności, myślenie korelatywne zakłada łączenie zjawisk, dynamiczne postrzeganie rzeczywistości, która nigdy nie jest stała i niezmienna. Wyrażeniem tej zasady pozostaje idea *tongbian* – „ciągłości poprzez zmianę”, zasadzająca się w podstawach systemu prawnego, nauce, filozofii oraz życiu codziennym Chin czy Japonii⁴³⁸. *Tongbian* głosi, że postrzeganie świata zależne jest od synchronizacji różnorodnych elementów otoczenia, ich poziomów. Słowem, świat składa się z dynamicznych, zmiennych zależności. Zmienność najlepiej wyraża esencja idei „ciągłości poprzez zmianę”, ponieważ ruch świadczy o związku pomiędzy dwoma obiektami (istotami, zdarzeniami, siłami), które w stosunku do siebie nigdy nie są zupełnie sprzeczne⁴³⁹. Znanym na Zachodzie odwzorowaniem tej koncepcji jest zasada *yin-yang*. Głosi ona, że kosmos składa się z trzech ogniw (tzw. triada mocy – *san cai*).

⁴³⁸ M. Dargas, *Koncepcja tongbian...*, op. cit., s.47-48.

⁴³⁹ Ibidem, s.48.

Niebo uosabia męski pierwiastek *yang*, ziemia identyfikowana jest z żeńskim pierwiastkiem *yin*, a człowiek jest połączeniem obu. Zasada *yin-yang* zasadniczo różni się od „dualizmu antagonistycznego” cywilizacji Zachodniej, gdzie walczą ze sobą dobro i zło, harmonia i chaos, Bóg i Szatan. W azjatyckim rozumieniu przemiany świata określa „dualizm komplementarny”. *Yin* i *Yang* są siłami uzupełniającymi się wzajemnie. Wyłącznie razem potrafią tworzyć życie i je zakończyć. Tylko wspólnie tworzą pełnię, całość chwilową ale i ostateczną⁴⁴⁰.

Mimo, że rzadko zdajemy sobie z tego sprawę, doskonały stan *Yin* reprezentują przeróżne motywy Zachodniej kultury: „Faust jest doskonały w zakresie wiedzy; Hiob jest doskonały pod względem dobroci i pomyślności; Adam i Ewa są doskonali w swej niewinności i beztroście; dziewice: Małgorzata, Danae i wszystkie inne, są doskonałe w swej czystości i pięknie. We Wszechświecie astronoma Słońce, doskonała kula, wędruje swym torem nietknięte i całe”⁴⁴¹. Każda z tych doskonałości czeka na swoje *Yang* - czynnik, wchodzący z nimi w reakcję, impuls zaburzający stan idealny: „[...] krytyka, który by pobudził umysł na powrót do myślenia przez sugerowanie wątpliwości; adwersarza, który by na nowo rozbudził w sercu uczucia rozpacz, niezadowolenia, strachu czy antypatii. Taka jest rola węża w Księdze Rodzaju, szatana w Księdze Hioba, Mefistofelesa w *Fauście*, boskich kochanków w mitach opowiadających o dziewicach”⁴⁴². Wróg – przeciwstawny element, wprawia herosa w twórczą aktywność. Dopiero zetknięcie bohatera i nieprzyjaciela wprowadza w narrację ruch, niezbędny dla jej zakończenia.

Mitologiczna opowieść o heroizmie zyskuje pełen wymiar dopiero, gdy uzmysłowimy sobie rolę jaką ma w niej do odegrania wróg. Nie sposób zrozumieć zwycięstwa bohatera bez poświęcenia wroga. Nordycki bóg piorunów Thor zdobył atrybut swej potęgi - młot Mjöllnir dzięki przebiegłemu i zepsutemu Lokiemu. Temu samemu bóstwu, Thor zawdzięcza dokonywanie bohaterskich czynów, z których najważniejszym była bitwa stoczona w czasie Ragnarök, ostatecznego rozrachunku olbrzymów z bogami. Broniąc ludzkości gromowładny heros zabił wówczas węża Jormunganda – potomka Lokiego. I chociaż sam zginął od trującej mgły,

⁴⁴⁰ K. Gawlikowski, *Księga mistrza Suna: Sunzi. Studia traktatu i przekład tekstu z klasycznego języka chińskiego z objaśnieniami*, ISP PAN, <http://www.isppan.waw.pl/subpage/cbap/sunzi/rozd1-konfucjanska.pdf>, [17.10.2016r.].

⁴⁴¹ A.J. Toynbee, *Stadium historii*, tłum. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000, s.71.

⁴⁴² *Ibidem*, s. 71.

wydobywającej się z nozdrzy stwora, to ochronił przed zagładą Midgard - siedzibę ludzi⁴⁴³.

Ozyrys - pierwszy władca Egiptu - rozpoczął złotą erę istnienia ludzkości. Po krótkim okresie rządów padł ofiarą podstępного brata Seta. Powodowany zazdrością Set, utopił w Nilu sarkofag z zamkniętym wewnątrz Ozyrysem. Oplakujący bohatera ludzie i jego żona Izyda wskresili ukochanego władcę. Zaprzysięgły wróg Set ponownie zgładził Ozyrysa. Tym razem aby mieć pewność osiągnięcia swego celu, poćwiartował ciało brata i rozrzucił po całym świecie. Jednak Ozyrys i tym razem zmartwychwstał. Nie jako śmiertelnik, ale istota boska. Przekroczył tym samym granicę między porządkiem ziemskim i niebiańskim. Zwyciężył Seta i pokonał śmierć⁴⁴⁴.

W obu przypadkach wróg przyczynia się walnie do zwycięstwa bohatera. Stanowi element mitu, bez którego nie byłoby tryumfującego herosa. Nie przez przypadek wroga i bohatera łączą często zaskakująco bliskie więzi. Loki i Set byli braćmi Thora oraz Ozyrysa, Hera pragnąca śmierci Herkulesa była żoną jego ojca Zeusa, zaś Starkadr wnukiem olbrzyma spokrewnionego z Thorem. Wydaje się, że pokrewieństwo mitologicznych przeciwieństw podkreśla fundamentalną symbiozę bohatera z wrogiem oraz tożsame źródło pochodzenia sił przez nich reprezentowanych.

W klasycznych mitologiach przeciwnik herosa występował pod trzema postaciami. Skrywał się we wnętrzu mitycznego bohatera, jako jego ponure alter ego. Przemieniał się w towarzysza, przybierając rolę *trickstera* - boga, ducha, człowieka bądź zwierzęcia działającego wbrew ustalonemu porządkowi, przez co wkiął bohatera w kłopoty⁴⁴⁵. W trzeciej odsłonie wróg przyodziewał jednoznaczną naturę, demoniczną i obcej istoty. Niezależnie od kształtu, wróg poprzez swoje istnienie określał zadania jakie wypełniał bohater⁴⁴⁶. Tym samym nieprzyjaciel nadawał znaczenie misji herosa.

Nierozerwalny związek łączący herosa i wroga widoczny jest doskonale w przestrzeni politycznej. Politycy potrzebują wyrazistych przeciwników, w kontrze do których realizują własne zamierzenia. Kiedy wykluczmy ideologiczną otoczkę z politycznej rywalizacji, z łatwością dostrzeżemy, że polityka sprowadza się jedynie do

⁴⁴³ A. Szrejter, *Mitologia germańska. Opowieści o bogach mroźnej Północy*, L&L, Gdańsk 2006, s.179.

⁴⁴⁴ G. J. Bellinger, *Leksykon mitologii. Mity ludów i narodów świata*, tłum. J. Szymańska-Kumaniecka, MUZA SA, Warszawa 2003, s.305-306.

⁴⁴⁵ A. Struzik, *Trickster-definicje, stan badań, rekonesans*, [w:] „Roczniki Humanistyczne”, nr 4/2013, s.242-245.

⁴⁴⁶ M. Zowczak, op. cit., s.251.

permanentnego konfliktu. W leżący u podstaw polityczności mityczny motyw walki ładu i chaosu, wprost idealnie wpisuje się wizja skonfliktowanego bohatera i wroga. „Wszyscy demagodzy, polityczni, czy religijni postępują zgodnie z receptą, że trzeba znaleźć diabła, by społeczeństwo od niego uwolnić”⁴⁴⁷. Rolę antychrysta odgrywać może zarówno jednostka, jak i grupa. Po jednej stronie prawica, po drugiej lewica. Liberalna wizja świata przeciwko konserwatywnej. Demokracja w opozycji do totalitaryzmu. Zeświecczona rzeczywistość na przekór zdogmatyzowanej. W każdym z tych przypadku niezbędni są wyraziści bohaterowie i ich wrogowie. Nawet jeśli różnice pomiędzy politycznymi stronnictwami pozostają pozorne (jak ma to zazwyczaj miejsce w demokracji parlamentarnej), każda strona przedstawia siebie jako prawomocnego obrońcę porządku. Adwersarza kreuje natomiast na tego, który w najlepszym przypadku psuje ład, a w najgorszym materializuje chaos.

Zagadnienie wrogości wpisuje się doskonale w politykę również dlatego, że stanowi wynik kryterium dyferencjacji swój-obcy. Klarownie zarysowany podział między stronami, zmierza w kierunku manichejskim, gdzie swojemu nadaje się heroicznych cech, zaś obcego wyraźnie demonizuje⁴⁴⁸. Podobny schemat towarzyszy codziennemu życiu politycznemu, w którym rywal przemienia się w przeciwnika i przyjmuje status wroga. „Wrogość izoluje konkurujące grupy, wyostre mechanizmy stereotypizacji, rodzi negatywne uprzedzenia, a co najważniejsze ma skłonność do eskalacji. Tu także na (w domniemaniu wrogie) działania oponentów druga strona odpowiada bardziej radykalnie”⁴⁴⁹. Motyw wroga nakłada się na zakorzenioną w psychice potrzebę określania siebie w opozycji do obcego. Nie sposób ustrzec się przed tym procesem, gdyż strach przed nieznanym jest elementarnym doświadczeniem socjalizacji. Ważne osoby - rodzice, rówieśnicy, autorytety - ukazują dorastającemu dziecku obiekty nadające się do eksternalizacji - utożsamienia z negatywnymi emocjami. Wskazują kogo i czego należy się bać⁴⁵⁰. Uprzedzenia względem jednych, wzmacniają więzi względem drugich, a nic tak nie jednoczy, jak spójna wizja obcego, przybranego w mityczne szaty wroga politycznego.

⁴⁴⁷ Ch. Graf von Krokow, op. cit., s.31.

⁴⁴⁸ J. Ziółkowski, *Wróg polityczny*, INP UW, <http://www.teoriapolityki.pl/app/download/19896397/Wr%C3%B3g+polityczny.docx>, [18.10.2016 r.].

⁴⁴⁹ Ibidem.

⁴⁵⁰ R.S. Robins, J.M. Post, *Paranoja polityczna. Psychologia nienawiści*, tłum. H. Jankowska, Książka i Wiedza, Warszawa 2007, s.117-123.

Konstytutywnym elementem sceny politycznej jest potrzeba wynajdowania przeciwnika. Niezależnie od systemu politycznego, mityczny wróg musi istnieć. Każdy polityk przedstawia siebie jako bohatera pozytywnego. Nieprzyjaciela określa natomiast mianem zła wcielonego lub sugeruje, że jest tego zła poplecznikiem. Obie strony często zapominają, że zawdzięczają sobie nawzajem przetrwanie na scenie politycznej. Bez wroga i bohatera nie byłoby opowieści o zwycięstwie. W tym przypadku dostrzec można wyraźnie działanie mechanizmu *tongbian* - niejednokrotnie klęska polityczna stanowi tylko preludium przyszłego zwycięstwa. Ciągła zmienność polityki, napędza zamianę pozycji politycznego bohatera i jego wroga. Aby cykl ten mógł trwać, wróg wymaga sprecyzowania i wskazania.

Warto w tym miejscu zastanowić się kiedy figurze politycznego wroga zaczęto przypisywać coraz bardziej demoniczne oblicza? Innymi słowy, w jaki sposób i od jakiego momentu doszło do tego, że trzy prymarne formy postrzegania nieprzyjacielskiego etosu, sprowadzono do odhumanizowanej wizji potwora?

Wraz z narodzinami państw narodowych i wskutek rewolucji oświeceniowej, zrodziła się potrzeba wskrzeszenia demonicznego wroga. Pragmatyczna *hostilitas* (łac. wrogość) ustąpiła miejsca wrogości zideologizowanej, zaprawionej nienawiścią. *Hostilitas* bliskie było makiawelicznej koncepcji racji stanu oraz interesów państwa. Zakładało sięganie po środki konieczne do realizacji politycznego celu, a co istotniejsze, akceptowało margines działań moralnie nieczystych wraz z uznaniem pesymistycznej natury człowieka (wroga), sięgającego po podobne co druga strona narzędzia władzy. Tym samym pokusa wartościowania i moralnego oceniania przeciwnika, dopóki sam nie dawał ku temu powodów, była niewielka. Racjonalistyczna tradycja myślenia politycznego kategoriami racji stanu, skutecznie napór mitu politycznego powstrzymywała⁴⁵¹. Wróg w takiej odsłonie bliski był wizji *trickstera* – istoty moralnie dwuznacznej, chwilowego sojusznika, który rzecz jasna prędzej czy później zdradzał, ale przez fakt krótkotrwałego sojuszu, zachowywał ludzkie cechy. Nie sposób przecież było zasiadać do negocjacyjnego stołu z demonem? Trudno byłoby też nie narazić na skalanie własnego heroizmu, wskutek planowania przymierza z demonicznymi mocami.

⁴⁵¹ E. Cassirer, *Mit państwa...*, op. cit., s.150-184.

Wskutek konfesjonalizacji i teologizacji polityki oraz w wyniku wyświęcenia narodu i państwa, wróg przybrał kształt odmienny. Przeobraził się w istotę lucyferyczną. Nie bez znaczenia pozostawały oświeceniowe ideały, zastępujące zdrowy rozsądek oraz rację stanu, wiarą w rozum, suwerenność i nieomylność ludu – idee tyleż abstrakcyjne, co wieloznaczne. Polityczni demagodzy zyskali dzięki temu doskonałe paliwo społecznej manipulacji. Od tego momentu język propagandy bazujący na mitologicznych obrazach zbiorowej wyobraźni, począł sączyć zabójczy jad, każąc traktować przeciwnika jako odhumanizowaną bestię. „Był to bowiem pierwszy tak groźny precedens w dziejach cywilizowanych państw Zachodu i wprowadził do języka polityki często wykorzystywaną strategię oczerniania wroga, zanim przypuści się nań atak”⁴⁵².

Chociaż powroty barbarzyństwa w dziejach ludzkości są zjawiskami powtarzalnymi, to w zasadniczym punkcie świat nowożytny wyznaczył nowe standardy. Doszło w nim do skażenia elementarnych zasad, w myśl których demagogia polityczna zastąpiła fakty⁴⁵³. W warunkach XX-wiecznego politycznego populizmu, wróg zajął centralne, choć niejednoznaczne, miejsce na podium sceny politycznej. Z jednej strony nieprzyjacielowi przypisano cechy świadczące o jego inteligencji i skrywanym potencjale: przebiegłość, spryt, siłę, wytrzymałość, determinację. Z drugiej zaś, wroga obdarzono najwyższą pogardą. Osiągnięto ten cel stosunkowo łatwo. Wystarczy odebrać mu prawo do udziału w człowieczeństwie: „dystans między najniższą istotą ludzką nazywaną jeszcze tym mianem a naszą rasą jest większy niż między najniższego rodzaju człowiekiem a najwyższej rozwiniętą małpą” – głosiła jedna z wielu tez nazistowskiej propagandy, definiując istotę procesu dehumanizacji⁴⁵⁴.

Wróg jako mityczna bestia zyskała zasadnicze znaczenie w skrajnych, dwudziestowiecznych ideologiach oraz utopijnych wizjach społecznych. Szybko odkryto potencjał skrywany przez wzbudzającego przerażenie antagonistę. Jako zagrożenie zewnętrzne wykorzystaly go ruchy narodowowyzwoleńcze oraz nacjonalistyczne, nadając często demoniczne cechy sąsiadującym narodom. Z kolei systemy totalitarne posłużyły się wrogiem aby legitymizować władzę. Znamienne przy tym pozostaje, że nieprzyjaciel tak samo jak mit, najczęściej bywał (i nadal bywa)

⁴⁵² W. Buchner, *Wizerunek wroga w kulturze politycznej*, [w:] „Studia Humanistyczne AGH”, nr 15(1)/2016, s.32.

⁴⁵³ T. Delpesch, *Powrót barbarzyństwa w XXI wieku*, tłum. W. Dłuski, NADIR, Warszawa 2008, s.89-106.

⁴⁵⁴ *Die Reden am Reichsparteitag*, [za:] T. Delpesch, op. cit., s.75-76.

„zmiennokształtny”. Jest jednocześnie ukrytym wewnątrz grupy obcym szpiegiem i dybiącym na bezpieczeństwo narodu zewnętrznym zagrożeniem.

Propagandziści polityczni dostrzegli w micie wroga jeszcze jedno zastosowanie – znakomitą ofiarę świeckich rytuałów. Ofiara stanowi centrum symbolicznego świata polityki, ponieważ konkretyzuje sens politycznego ładu⁴⁵⁵. Przecistawiając się wrogowi i składając go na ołtarzu wspólnej sprawy, dochodzi do pogodzenia poróżnionej wewnętrznie grupy. Co więcej, wróg jako ofiara daje okazję do uwolnienia niekontrolowanej przemocy, daje ujście społecznemu niezadowoleniu. Wydobywa z ludzi to, co zazwyczaj skrywane i wstydlive. Nieprzyjacielska ofiara ulega „społecznej śmierci”. Traci ludzkie przymioty i staje się obiektem oskarżenia – społeczeństwo koncentrując agresję na ofierze, odmawia jej prawa do współczucia⁴⁵⁶. Zrodzona w ten sposób przemoc traci bezprawny charakter, gdyż powiązana z ofiarą, nabiera sakralnego charakteru. Gwałt na przeciwniku zostaje czemuś lub komuś dedykowany - wyższemu dobru, ideałom, bohaterowi - przywódcy, wspólnocie, przodkom. Tym samym dokuczliwe poczucie winy natychmiast znika.

Figura ofiary odpowiada zapotrzebowaniu na społeczne usprawiedliwienie kryzysowych czasów. Gdy dochodzi do załamania systemu politycznego lub w wyniku napiętrzenia różnorodnych problemów, niezbędne staje się wskazanie politycznie odpowiedzialnych za aktualny stan rzeczy⁴⁵⁷. Obarczenie odpowiedzialnością jednostkę lub grupę, ich stygmatyzacja, równa się nadaniu „kozłom ofiarnym” podwójnie negatywnego statusu: winowajcy, którego należy poświęcić w imię społeczeństwa (ofiara) oraz działającego celowo destruktora (wróg). „Po przekroczeniu pewnego progu siły wiary, kozioł ofiarny jawi się już nie tylko jako bierny receptor sił zła, ale jako wszechmocny manipulator”⁴⁵⁸. Pozbawienie życia wroga jest więc nie tylko obowiązkiem mitycznego bohatera, walczącego z siłami zła. Stanowi warunek odkupienia i przetrwania wspólnoty. Aby powstrzymać chaos, należy wpieryw poświęcić życie wroga. Nie może więc dziwić kluczowe znaczenie nieprzyjaciela w polityce, zarówno jako symbolu zła, ale również niezbędnego remedium na społeczne bolączki. „Sens symboliczny [ofiary – przyp. aut.] może być niekiedy głęboko ukryty, ale to nie

⁴⁵⁵ S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy...*, op. cit., s.179.

⁴⁵⁶ M.S. Hiebert, *Theorizing Destruction: Reflections on the State of Comparative Genocide Theory*, [w:] "Genocide Studies and Prevention: An International Journal", nr 3/2008, s.328-329.

⁴⁵⁷ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987, s.28-51.

⁴⁵⁸ Ibidem, s.53.

znaczy, że go nie ma. Słowo „poświęcenie” jest jednym z częściej pojawiających się określeń języka polityki. Tam, gdzie jest poświęcenie, jest zawsze ofiara”⁴⁵⁹.

5.2.1. „Imperium Zła”

8 marca 1983 roku prezydent Stanów Zjednoczonych Ameryki Ronald Reagan rozpoczął najważniejsze w całej swojej politycznej karierze przemówienie. Nie przez przypadek wygłaszał je na dorocznej konwencji Narodowego Stowarzyszenia Ewangelików w Orlando, przy udziale wielebnych ojców duchownych. Trudno o bardziej doniosłe miejsce wypełnione nabożnym skupieniem. W takich chwilach polityczne deklaracje nabierają wyjątkowego znaczenia. Konserwatywny polityk rozpoczął od spraw krajowych, nieustannie podkreślając wyjątkowość ojczyzny oraz oddanie jej mieszkańców religijnym wartościom. Zgodnie z jego wizją Ameryka była krajem, w którym fundamentem wszelkich ideałów było „przywiązanie do wolności i swobód jednostki, które mają się dobrze tylko wtedy, gdy Boże błogosławieństwo jest gorliwie wyczekiwane i pokornie przyjmowane”⁴⁶⁰. Republikanin powoływał się na autorytety Williama Penna, Thomasa Jeffersona oraz Georga Washingtona, którzy w zbiorowej świadomości Amerykanów pełnili od wieków rolę niekwestionowanych herosów, twórców niepodległej ojczyzny i darczyńców obywatelskich swobód.

Z każdym zdaniem wypowiedzianym przez Reagana, amerykańskie imperium zyskiwało na wielkości. Polityk przekonywał, że „Ameryka jest w trakcie duchowego przebudzenia i moralnej odnowy. I zgodnie z biblijną zasadą mówię dzisiaj: Tak, pozwólmy sprawiedliwości płynąć niczym rzeka, i prawości – jak nigdy nie wysychającemu strumieniowi”⁴⁶¹. Mimo, że USA było państwem powszechnej szlachetności, krajem pobłogosławionym przez Boga i z gruntu dobrym, to – przekonywał dalej prezydent – nie można zapominać, „że życie na ziemi oznacza zmaganie się z tym, co filozofowie nazwaliby fenomenologią zła, a teologowie określiliby doktryną grzechu”⁴⁶². Ronald Reagan nawiązywał wprost do mitologicznych zmagania dobra ze złem. Prezydent podkreślał, że jego kraj ma do spełnienia dziejową misję – USA musi strzec prawości. Na postawione retorycznie pytanie przed kim Ameryka broniła doniosłych ideałów, stwierdzał: „Módlmy się o ocalenie wszystkich

⁴⁵⁹ S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy...*, op. cit., s.180.

⁴⁶⁰ R. Reagan, *Przemówienie prezydenckie na dorocznej konwencji Narodowego Stowarzyszenia Ewangelistów w Orlando na Florydzie*, <http://www.kapitalizm.republika.pl/imperium.html> [26.10.2016 r.].

⁴⁶¹ Ibidem.

⁴⁶² Ibidem.

tych, którzy żyją w ciemności totalitaryzmu – módlmy się, aby odkryli radość bliskości Boga. Ale zanim to nastąpi, miejmy świadomość, że ci, co głoszą supremację państwa, oznajmniają jego omnipotencję nad człowiekiem i przewidują swoją ostateczną dominację nad wszystkimi narodami świata, stanowią kwintesencję zła współczesnego świata”⁴⁶³. I dalej: „C.S. Lewis napisał w swoich niezapomnianych „Listach starego diabła do młodego”: Największe zło nie jest obecnie dokonywane w tych ponurych norach zbrodni, które lubił przedstawiać Dickens. Nie jest nawet dokonywane w obozach koncentracyjnych oraz obozach pracy. W nich widoczny jest jedynie końcowy rezultat. Jego poczęcie i zarządzanie nim [...] następuje w czystych, wyłożonych dywanami, ogrzewanych i dobrze oświetlonych gabinetach, przez spokojnych ludzi, w białych kołnierzykach, z dobrze przyciętymi paznokciami i gładko ogolonymi policzkami, którzy nie potrzebują podnosić głosu”⁴⁶⁴.

W końcu z ust prezydenta padła historyczna deklaracja: „Wierzę, że komunizm jest tylko kolejnym smutnym i dziwacznym rozdziałem w historii ludzkości, którego ostatecznie karty zapisywane są być może właśnie teraz. Wierzę w to, ponieważ źródło naszych sił w wyprawie po wolność człowieka ma charakter nie materialny, lecz duchowy. A ponieważ źródło to nie ma ograniczeń, to musi zatrwazać i ostatecznie zatriumfować nad tymi, którzy chcieliby zniewolić swoich bliźnich”⁴⁶⁵. W ten sposób Ronald Reagan rozpoczął ostateczną krucjatę przeciwko Związkowi Radzieckiemu. Wsparty autorytetem Ojców Założycieli oraz Boga, wypowiedział finalną wojnę wcielonemu złu - komunizmowi.

Podejście Ronalda Reagana do komunizmu można określić mianem *esencjalistycznego*, według którego pomiędzy Związkiem Radzieckim, a systemem totalitarnym należało stawiać bezwzględny znak równości. Według tej koncepcji ZSRR kierowało się wojowniczą ideologią i agresywnymi impulsami, przekładającymi się na ekspansjonistyczne dążenia. Powstrzymanie takiego państwa było możliwe wyłącznie poprzez całkowite unieszkodliwienie, nawet za cenę bezpośredniej konfrontacji⁴⁶⁶.

W powojennych latach w USA z podejściem *esencjalistycznym* konkurowały dwa inne, święjące triumfy w następujących po sobie prezydenckich kadencjach.

⁴⁶³ Ibidem.

⁴⁶⁴ Ibidem.

⁴⁶⁵ Ibidem.

⁴⁶⁶ R. Pipes, *Rosja, komunizm, świat*, tłum. A. Nowak, Sz. Czarnik, ARCANA, Kraków 2002, s.101.

Stanowisko *mechanistyczne* dostrzegało wprawdzie zagrożenie płynące z sowieckiej polityki imperialnej, ale dążyło do konsensusu opartego na założeniu, że na Kremlu podejmowano pragmatyczne decyzje. W związku z tym działania przeciwnika można było obejmować systemem kar (powstrzymywanie) oraz nagród (wymiana handlowa), wpływającymi na jego zachowanie⁴⁶⁷. Współistnienie z takim państwem jakkolwiek uciążliwe, nie było niemożliwe i przynosiło pod wieloma względami korzyści. Koncepcja *mechanistyczna* odrzucała funkcjonowanie w świecie skrajnie zakreślonych opozycji pomiędzy rywalizującymi stronami, co powodowało, że trudno było przedstawiać wroga w jednoznacznie negatywnym kontekście.

Trzecie stanowisko *interakcjonistyczne* całkowicie odrzucało stawianie przeciwnika w nieprzychylnym świetle, gdyż pomijało kwestie ideologicznych różnic. Agresywne posunięcia ZSRR stanowiły konsekwencję poczynań Zachodu w toczącej się Zimnej Wojnie. USA wraz ze swoimi sprzymierzeńcami powinni zmierzać do redukcji napięć oraz niwelowania potencjalnych konfliktów w dwustronnych relacjach, co doprowadzić miało do większego zrozumienia i trwałej koegzystencji⁴⁶⁸.

Konsekwencją podejścia *interakcjonistycznego* była zmiana (szczególnie od lat 60.) dominującego paradygmatu w sowietologii, gdy pojęcie totalitaryzmu w stosunku do ZSRR zastąpiła idea rewizjonizmu. Wynikiem tego było systematyczne spychanie zwolenników prowadzenia twardej polityki względem Moskwy na margines, określając ich zideologizowanymi, nieobiektywnymi, a ostatecznie szkodzącymi interesom USA tzw. *cold warriors*⁴⁶⁹.

Ronald Reagan od początku politycznej kariery reprezentował stanowisko *esencjalistyczne*, co przez lata lokowało go na obrzeżu wielkiej polityki. Osobiste doświadczenia jeszcze z lat 40., gdy będąc aktorem angażował się w tzw. „Bitwę o Hollywood”, utwierdziły go w przekonaniu, że komunizm stanowił realne zagrożenie dla wielkości Ameryki. W 1946 roku kalifornijscy komuniści doszli do wniosku, że nie będą w stanie propagować komunizmu wśród Amerykanów, jeśli nie uzyskają dostępu do środków masowego przekazu. Przy wsparciu zrekrutowanych aktorów, reżyserów i scenarzystów organizowali serię paraliżujących „fabrykę snów” strajków, zmierzając

⁴⁶⁷ M. Du Vall, *Neokonserwatyzm w Stanach Zjednoczonych. Od Żywoego Centrum do epoki Reagana*, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2011, s.145.

⁴⁶⁸ Ibidem, s.145.

⁴⁶⁹ A. Nowak, op. cit., s.259.

do opanowania wszystkich związków zawodowych Hollywood. Wydarzenia obserwował Reagan, który jako ceniony aktor włączył się do negocjacji z ramienia Gildii Aktorów Filmowych (SAG). Szybko zdał sobie sprawę z rzeczywistych intencji organizatorów protestów i doprowadził do odmowy poparcia strajków przez swój związek. Tym samym padł ofiarą wściekłej krytyki. Komuniści grozili śmiercią jemu i jego rodzinie. Reagan przekonany był jednak o słuszności swojego postępowania. „Napiętnował ich [komunistów- przyp. aut.] działania, ujawniał ich groźby, skierowane do tych, którzy nie chcieli się do nich przyłączyć, podkreślał, iż politykę amerykańskich komunistów cechuje podobnie jak politykę wszystkich komunistów na świecie - wykorzystywanie czyjegoś strachu”⁴⁷⁰. Podjęta w Kalifornii walka z komunistami stanie się kredo jego życiowej misji.

Polityka *détente* utrzymywała się w USA przez dekadę. Gabinety Richarda Nixona, Geralda Forda oraz Jimmiego Cartera stosowały ostrożną, zdaniem Reagana błędną, strategię względem ZSRR. W opinii liberałów amerykańskich ważniejsze od rozrachunku z sowietami było utrzymywanie zimnego rozejmu, a więc przeciwdziałanie konfliktowi atomowemu. Ameryka przechodziła w tym czasie głęboki kryzys tożsamości. Zarówno z polityki, jak i życia codziennego Amerykanów zniknęło głęboko zakorzenione w narodowej świadomości, poczucie misji.

Zanim jeszcze w XVII wieku pierwsi pielgrzymi zeszli z pokładu Mayflower w Nowej Anglii, podpisali przymierze, które w nieodległej przyszłości miało legnąć u podstaw swoistego amerykańskiego posłannictwa, kierowanego do ludów świata. Głęboka wiara purytanów, że - zgodnie z Listem do Efezjan - każda ludzka zbiorowość ma dobrowolne prawo do zrzeszania i zawierania świętego przymierza z Bogiem, ustanowili wizję przyszłego państwa oraz wspólnoty politycznej, w oparciu o religijne przekonania oraz zestaw mitów i utopijnych treści. Założenie Ameryki było być aktem ustanowienia „Nowego Izraela”, owocem „umowy” człowieka z Bogiem: „W imię Boga (...) my, niżej podpisani (...) dla chwały Bożej, dla propagowania wiary chrześcijańskiej i dla honoru naszego króla i ojczyzny (...), za wzajemną i uroczystą zgodą, przed obliczem Boga i wobec siebie wzajemnie, niniejszym sprzymierzamy się oraz zrzeszamy ze sobą w społeczeństwo polityczne (...)”⁴⁷¹. Tym samym zarówno

⁴⁷⁰ M. Du Vall, op. cit., s.131.

⁴⁷¹ P. Earl-Steele, *Chrześcijański syjonizm*, [w:] „Znak”, nr 698-699/2013, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6982013philip-earl-steelechrzescijanski-syjonizm/> [29.10/2016 r.].

amerykańskie państwo, jak i społeczeństwo zyskać miały szczególne umiłowanie Boga, ale też zostało obarczone przez Niego szczególnymi obowiązkami.

Naczelną powinnością Ameryki stała się obrona wartości zapisanych w jej późniejszej Konstytucji: wolności osobistej, jednostkowej niezależności oraz republikanizmu. Z biegiem lat posłannictwo amerykańskiej demokracji wzbogaciły mity pogranicza i Nowego Rzymu. Pierwszy z nich implikował w zbiorowej świadomości potrzebę przesuwania granic, pokonywania przeszkód i własnych ułomności, skłaniając do patrzenia w przyszłość⁴⁷². Drugi nawiązywał wprost do imperialnych ambicji i zamierzeń⁴⁷³. W konsekwencji tego, uważano, że jeśli wyznawanym przez Amerykanów wartościom zagrażało niebezpieczeństwo, to umiłowany naród Boga zobligowany był do ich obrony. W ten sposób powstała idea „wojny sprawiedliwej” - konfliktu usprawiedliwiającego amerykańskie interwencje zbrojne oraz pretekst do zrywania z kultywowanym okresowo izolacjonizmem. „Imperium ma gwarantować pokój, jednak aby było to możliwe, prowadzi wojny sprawiedliwe. Stąd orzeł, który znajduje się na awersie pieczęci [Wielka Pieczęć Stanów Zjednoczonych - nieformalne godło i symbol federalnej władzy - przyp. aut.], dzierży strzały, co symbolizuje zdolność do prowadzenia wojny, i gałązkę oliwną - symbol pokoju”⁴⁷⁴. Jeśli pokój był zagrożony, a porządek świata zaburzały moce zła, Stany Zjednoczone interweniowały. Państwo nie mogło zawieść swoich obywateli, sprzymierzeńców oraz Boga. A skoro cele były szlachetne, to opatrność boża sprzyjała i Ameryka jako zbiorowy heros, stawała do starcia z mocami ciemności.

W takim kontekście społeczeństwo amerykańskie informowano o zaangażowaniu w I wojnę światową. Jeszcze bardziej widoczne było ideologiczne posłannictwo w rozrachunku z nazistami. Ówczesny prezydent Franklin Delano Roosevelt stwierdził wówczas, że Stany Zjednoczone są wielkim arsenałem demokracji, a udział w wojnie to krucjata na rzecz wolności. Definiując zaś na konferencji w Casablance wroga, mówił o Niemczech jako demonicznym bycie, a samych Niemców sugerował „wykastrować lub sprawić, żeby nie mogli płodzić ludzi, którzy będą chcieli kontynuować tradycję ekspansji”.

⁴⁷² M. Żychlińska, *Ameryka. Imperium z rysą*, [w:] „Res Publica Nowa”, nr 2(220)/2015, s.81.

⁴⁷³ Ibidem, s.81.

⁴⁷⁴ Ibidem, s.82.

Prócz religii i mitów, amerykańskie poczucie posłannictwa ubogacały utopijne koncepcje, w które wplatanio rozliczne mitologiczne motywy: „[...] dzieje kolonii nie oparły się przeróbkom mitologizacyjnym, polegającym na wkomponowaniu misji Ameryki w dzieje świata - a szczególną pożywką do takich rozważań było utworzenie republiki”⁴⁷⁵. Trzy mity, „Nowego Jeruzalem”, „Nowego Izraela” oraz millenarystyczna koncepcja wkładu Ameryki w dzieje świata, stanowiły fundament narodowej tożsamości. Mity w szybkim tempie traciły purytański charakter i wchłonięte zostały przez wykształcające się amerykańskie społeczeństwo⁴⁷⁶. Utopizm wzbogacony mitami, określił obraz Ameryki jako terra nova nieobciążoną „pierworodnym grzechem” Europy. Tworzył bożą ojczyznę dobra, raj i miejsce dla wybranych. „To kraj, który był pozbawiony ciężaru historii, kiedy powstawał - bardzo silnego i bardzo obciążającego w Europie, zarówno wspólnotowo, jak i indywidualnie”⁴⁷⁷. Amerykański mesjanizm stał się konsekwencją przekonań o wyjątkowej pozycji kraju oraz ustroju republikańskiego, które uczyniły z USA mocarstwo stojące na straży prawości.

Amerykańska misja z czasów rewolucji przeradzała się stopniowo w tzw. *exceptionalism* - element doktryny politycznej oraz swoiste przekonanie o odrębności i wyjątkowości Stanów Zjednoczonych. Według tego poglądu USA różniły się od innych państw jasno zdefiniowaną misją, której nadrzędnym celem było propagowanie amerykańskiego modelu wolności i demokracji⁴⁷⁸. W oczach Amerykanów *exceptionalism* nie był równoznaczny zwykłemu poczuciu wyższości względem innych, lecz dążył do tego, aby „model USA naśladowany był przez resztę świata, ponieważ warunki w których zrodziły się Stany Zjednoczone nie mogły być powtórzone gdzie indziej”⁴⁷⁹. Przekonanie o politycznej powinności wzmacniało przeświadczenie, że zakończenie obu wojen światowych było możliwe wyłącznie dzięki zaangażowaniu Stanów Zjednoczonych. Tym samym uważano powszechnie, że ratując od zguby Europę, zgodnie z mottem zapisanym w Wielkiej Pieczęci (*novus ordo seclorum*), zaprowadzali nowy porządek świata.

⁴⁷⁵ T. Żyro, *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, PWN, Warszawa 1994, s.10.

⁴⁷⁶ Ibidem, s.15.

⁴⁷⁷ M. Żychlińska, op. cit., s81.

⁴⁷⁸ M. Romański, *Amerykański exceptionalism - wizja, mit czy rzeczywistość?*, [w:] „Historia i Polityka”, nr 11(18)/2014, s.32-33.

⁴⁷⁹ I. Tyrrell, *What is American exceptionalism?*, <https://iantyrrell.wordpress.com/papers-and-comments/> [31.10.2016 r.].

Pierwsze rysy na bohaterskim wizerunku Stanów Zjednoczonych pojawiły się w konsekwencji wojny koreańskiej. W tym czasie w zbiorowej świadomości obecne było przekonanie, że USA wojen nie przegrywa⁴⁸⁰. Konflikt koreański, przez który przewinęło się ok 2,5 mln żołnierzy amerykańskich, należał do tych wojen, które z całą pewnością nie były zwycięskie. Administracja federalna starała się przemilczać wojnę, aby Amerykanie szybko o niej zapomnieli. Trzy lata regularnych walk oraz śmierć tysięcy żołnierzy, wieńczył stan zawieszenia trwający w zasadzie do dzisiaj, a którego dobitnym potwierdzeniem była blisko dwustuczterdziestokilometrowa granica na 38 równoleżniku pośrodku Półwyspu Koreańskiego. Trudno też określić wojnę z lat 1950-53 mianem wojny sprawiedliwej. Władzom państwowym udało się jednak przedstawić zmagania w Korei, jako element posłannictwa, batalii z „czerwonym” wrogiem. Wojna pod auspicjami ONZ, a więc jako zjednoczony front sił demokratycznych przeciwko komunistom, mieścił się jeszcze w amerykańskim *exceptionalismie*.

Kolejny konflikt, w który uwikłało się mocarstwo, skutecznie zrujnował mit amerykańskiego posłannictwa. Obowiązkowy pobór do wojska oraz obecność kamer telewizyjnych podczas wojny w Wietnamie, ukazały przepaść pomiędzy wyobrażanymi ideałami Amerykanów, a wojenną rzeczywistością. Młodzi mężczyźni wychowywani na kulcie tzw. *The Great Generation* – podziwu dla weteranów II wojny światowej, zaciągali się do armii, aby podobnie jak ich dziadkowie, mieć swój udział w chwalebnej walce przeciwko złu. Szybko jednak wracali do kraju okaleczeni psychicznie i fizycznie. Status konfliktu był nieokreślony. Nikt wojny nie wypowiedział, a przez to pojawiły się głosy, że była niezgodna z Konstytucją i stanowiła prywatną inicjatywę prezydentów, a nie przejaw woli narodu. Z czasem pojawiły się kolejne trudności. Trwał impas na linii frontu. Nie było sposobu zmierzenia postępów kampanii wojennej, a więc trudno było o sukcesy niezbędne do legitymizowania działań zbrojnych w dalekim kraju. Sprzyjało to sytuacji, w której miernikiem zwycięstwa stawała się liczba zabitych komunistów. W konsekwencji mnożyły się nadużycia i zbrodnie wojenne⁴⁸¹. Ostateczny upadek idei wietnamskiej wojny sprawiedliwej, przyniósł poranek 16 marca 1968 roku. Tego dnia Amerykanie dowiedzieli się z telewizyjnych

⁴⁸⁰ M. Żychlińska, op. cit., s.82.

⁴⁸¹ Ibidem, s.83.

relacji, że „amerykańscy chłopcy”, dzielna armia demokratycznej potęgi, dokonała rzezi cywilów mieszkających w wiosce Mý Lai. Mit wojny sprawiedliwej upadł.

Jeszcze w trakcie wojny wietnamskiej Ameryka zmagala się z problemami: walką o prawa dla mniejszości rasowych, etnicznych i seksualnych, pogłębiającym się kryzysem gospodarczym oraz serią niepowodzeń w polityce zagranicznej. Społeczeństwo było podzielone jak nigdy wcześniej. Tocząca się wojna tylko pogłębiała podziały. Młodzi Amerykanie nie chcieli brać udziału w zagranicznych konfliktach, których sensu nie rozumieli. Dodatkowo, radzieccy komuniści notorycznie łamali ustalane zasady globalnej gry, przez co wizerunek USA jako sprawnego Strażnika Demokracji tracił blask. Amerykańskie mocarstwo gubiło stopniowo pewność siebie; ulatywało przekonanie o uosabianiu sił dobra. Państwo wkraczało w etap wycofania i ostrożnego trwania. Misja dziejowa zanikała z politycznej optyki.

W ideową pustkę wkroczył Ronald Reagan. Obiecywał Amerykanom odświeżony mit batalii dobra ze złem, z wyrazistymi reprezentantami przeciwstawnych mocy – demokratycznym bohaterem oraz sowieckim wrogiem. Mityczne ujęcie, przydatne w medialnej prezentacji, oparło się jednocześnie na silnych akademickich fundamentach. Reagan wraz ze zwolennikami podejścia *esencjalistycznego* zyskał sojusznika w osobie Richarda Pipesa – poważanego amerykańskiego historyka i sowietologa. Uczony zauważył, że Związek Radziecki nastawiony był na permanentną konfrontację z Zachodem. Ekspansja aż do ostatecznej wygranej wpisywała się w istotę komunizmu, a więc dotychczasowa polityka „mirror-imaging” oznaczająca, że ZSRR napędza identyczna logika co USA, była wielkim nieporozumieniem⁴⁸². Tym samym nie sposób było zrównać moralnie postępowanie demokratycznego i komunistycznego mocarstwa. Dychotomię pomiędzy państwami wsparła Jeane Kirkpatrick – politolożka z Georgetown University - która weszła do ścisłego kręgu doradców 40. prezydenta Stanów Zjednoczonych. Badaczka w szeroko dyskutowanym artykule pt. *Dictatorship & Double Standards* przekonywała, że pomiędzy rządami komunistycznymi, a innymi istniejącymi autorytarnymi rządami, istnieją fundamentalne różnice. W tej sytuacji USA nie powinny mieć żadnych oporów przed wspieraniem pomniejszych dyktatur, dla urzeczywistnienia wyższego dobra, jakim było zniszczenie komunistycznego

⁴⁸² A. Nowak, op. cit., s.259-260.

imperium⁴⁸³. Izolowani przez lata zwolennicy kursu kolizyjnego z ZSRR, zyskiwali coraz szersze poparcie społeczne.

Ronald Reagan łącząc osobiste przekonania, niezgodę na totalitaryzm oraz wyczuwając społeczne nastroje, rozpoczął „krucjatę” na rzecz pokoju. Łączył prosty archetypowy przekaz starcia sił Światłości z Ciemnością z politycznymi interesami USA, zmierzającymi do ustanowienia nowego światowego ładu. W kampaniach wyborczych posługiwał się wymownymi hasłami: „Pokoju i Wolności” (*Peace and Freedom*) oraz „Pokoju poprzez Siłę” (*Peace through Strength*). W wygłaszanych przemówieniach tchnął w amerykańskie posłannictwo nową moc. Jednoznacznie wskazywał narodowi i reszcie świata, kim był bohater na miarę współczesnych wyzwań, a kim wróg tłamszący elementarne ludzkie prawa. „Reagan jak najbardziej serio traktował misję Ameryki jako „miasta na wzgórzu”, które znów powinno stać się świetlanym wzorem dla świata. Istotą tego wzoru było wcielenie w życie modelu społeczeństwa demokratycznego, opartego na prawach jednostki, wynikających z kolei z samego prawa naturalnego, ufundowanego najgłębiej w Bogu. Z tej perspektywy – system sowiecki był antywzorem, depreczując takie zasady demokracji, jak prawa człowieka i jego naturalne potrzeby: zabezpieczenia własności, wolności słowa i religii”⁴⁸⁴.

W lansowanej przez administrację prezydencką micie wroga, Związek Radziecki przybierał straszliwe oblicze: wojowniczego, barbarzyńskiego imperium zmierzającego do niepochamowanej ekspansji. Wrogowi przypisywano cechy znane z mitologicznych opowieści o demonach: żądzę zniewalania, brutalną siłę i krwiożerczą agresję, łamanie wszelkich praw i standardów, burzenie porządku, zabijanie w imię egoistycznych ambicji. Potwierdzeniem tego stały się historyczne wydarzenia: interwencje zbrojne ZSRR na Węgrzech, w Czechosłowacji, Afganistanie oraz wprowadzony w Polsce stan wojenny.

Przeciwnieństwem nieprzejednanego wroga stała się Ameryka ze swoimi ideałami, poczuciem misji oraz wsparciem, okazywanym przez sprzymierzeńców. Dotychczasowa polityka zagraniczna uległa transformacji. Skoro wróg zmierzał do

⁴⁸³ J. Kirkpatrick, *Dictatorship & Double Standards*, http://reagan.convio.net/site/DocServer/ReaganMoments-Dictatorships_and_Double_Standards_-_Jeane.pdf?docID=1823, [02.11.2016 r.].

⁴⁸⁴ A. Nowak, op. cit., s.261.

ekspansji, to jedyną słuszną ścieżką walki z nim było ofensywne działanie. Należało wprawdzie wyzwolić spod panowania Sowietów narody w bezpośrednim sąsiedztwie, tj. kraje Europy Środkowo-Wschodniej oraz tzw. Trzeciego Świata. W dalszej kolejności wyzwoleniu miał ulec rdzeń imperium, czyli sami Rosjanie. Amerykańska administracja próbowała udowodnić, że nie tyle obywatele Związku Radzieckiego byli źli, co komunistyczni władarze, ukryci za murami Kremla, a więc konfrontacyjna polityka nie miała być wymierzona w człowieka radzieckiego, lecz reprezentantów zbrodniczego reżimu.

Nie przez przypadek Ronald Reagan wzywał na świadka toczącej się batalii samego Boga, twierdząc, że jedynie przy Jego wsparciu i błogosławieństwie możliwe było pokonanie ZSRR. Przez amerykańskiego prezydenta przemawiała nie tylko autentyczna i głęboka wiara, lecz również wymowa symbolicznego zjednoczenia Boskich sił, przeciwko ateistycznemu nieprzyjacielowi. Obok ewangelika w jednym szeregu do walki z komunizmem stanął kapłan dobra – głowa kościoła katolickiego Jan Paweł II. Tym samym moce Dobra zjednoczyły się w wspólnej sprawie.

Kampanię opartą na mitycznym motywie starcia z sowieckim złem, wsparła ówczesna kultura masowa. W 1977, 1980 oraz 1983 roku na ekranach amerykańskich kin pojawił się kasowy przebój, seria filmów „Gwiezdne Wojny”. W pracach koncepcyjnych przeboju Georga Lucasa o galaktycznej batalii sił dobra i zła, zaangażował się wybitny mitolog Joseph Campbell, który podsuwał reżyserowi wątki z różnorodnych mitologii⁴⁸⁵. Amerykanie odczytywali toczącą się na ekranie wojnę jako alegoryczną opowieść o zmaganiach USA z ZSRR. W tym świetle oczywisty stawał się fakt, kto reprezentował ciemną stronę mocy, a kto bohaterów rebeliantów. Nie przez przypadek Reagan nadał planowi budowy nowego systemu obrony rakietowej USA, nazwę „gwiezdnych wojen”. Prezydent sugerował, że wojna z sowieckim imperium zła miała charakter totalny, tak samo jak broń, chroniąca obywateli przed atomowym zagrożeniem⁴⁸⁶. Skoro konfrontacja z wrogiem rozgrywała się nawet w kosmosie, to musiała być „arcybatalią”, która miała zaważyć na losach świata.

⁴⁸⁵ J. Campbell, B. Moyers, *Potęga mitu...*, op. cit., s.11.

⁴⁸⁶ *Geneza i koncepcja budowy amerykańskiego systemu obrony przeciwraкетowej*, Biuro Bezpieczeństwa Narodowego, [w:] „Biblioteka Bezpieczeństwa Narodowego”, nr 1(12), s.20, <https://www.bbn.gov.pl/pl/prace-biura/publikacje/inne-wydawnictwa/biblioteka-bezpieczenst/tom-1/794,Polska-w-amerykanskim-systemie-obrony-przeciwraкетowej.html>, [02.11.2016 r.].

12 czerwca 1987 roku Ronald Reagan stanął przed murem berlińskim – symbolem podzielonej Europy i świata. Doskonale zdawał sobie sprawę, że Związek Radziecki trząsał się już w posadach. Wypowiedziana komunistom wojna dobiegała powoli końca. Gospodarka centralnie sterowana nie podolała rozpoczętej rywalizacji. Afgańscy mudżahedini przeganiali radziecką armię. W Polsce dojrzewały rewolucyjne nastroje. Imperium zła rozliczało się powoli z własnym złem. Pewien zbliżającego się triumfu prezydent, w obecności berlińczyków napominał ostatniego przywódcę KPZR: „*Panie Gorbaczow otwórz tę bramę! Panie Gorbaczow zniszcz ten mur! [...] Tak, w całej Europie ten mur upadnie. Ponieważ nie może przewyciężyć wiary; nie może powstrzymać prawdy. Ten mur nie może przewyciężyć wolności*”⁴⁸⁷.

5.3. Mit środka świata

Pierwszy władca z doliny Jarlung zsunął się z niebios po boskim sznurze *dmu*. Kiedy Njatri Cenpo dotknął stopą ziemi, przepędził wszystkie demony nękające ludzi i pogodził zwaśnionych przywódców tybetańskich plemion. Sznur *dmu* widzieli nieliczni, a ci, którym dane było go ujrzeć nie byli pewni, czy miał kształt łańcucha, kolumny, tęczy⁴⁸⁸, czy świetlistej linii łączącej ziemię i niebios. Poprzez sznur ludzi wiązała z bogami wyjątkowa więź. Póki istniał, póty można było liczyć na boską ochronę. Zerwanie sznura oznaczało odcięcie od niebiańskiej pomocy. Gdy Njatri Cenpo zaprowadził ład na świecie, powrócił na świętą górę Jarlha Szampo, skąd początek brał *dmu*. Boski władca ogłosił, że środek świata znajduje się tam, gdzie *dmu* wzbija się w niebiosy i istnieć będzie po kres czasów. Od tego dnia pielgrzymi przybywają na świętą górę aby składać bogom ofiary, zaś nowożeńcy podczas zaślubin zaplatają ręce sznurem dla przyszłej pomyślności⁴⁸⁹.

Święty jesion Yggdrasill podtrzymujący wszystkie ze światów, a było ich przynajmniej dziewięć, zapewniał ład wszechświata. Jego pień przechodził przez centrum Midgardu - siedziby ludzi. Koroną sięgał Asgardu - królestwa bogów, zaś korzeniami dotykał Niflheimu - domeny wiecznych lodów i pustki. Yggdrasill nie przestawał się zielenić dopóki istniała równowaga pomiędzy światami. Kiedy jednak

⁴⁸⁷ R. Reagan, *Tear Down this Wall*, “The History Place. Great Speeches Collection”, <http://www.historyplace.com/speeches/reagan-tear-down.htm> [02.11.2016 r.].

⁴⁸⁸ Tęcza jest często spotykanym, szczególnie w mitologiach Dalekiego Wschodu, symbolem łączności nieba z ziemią, harmonii, możliwości doświadczania przeżyć pozazmysłowych. Symbol ten pojawia się w opowieściach o początku, trwaniu oraz kresu mikro- i makrokosmosu. Więcej na ten temat: J. Grela, *Tybetański mitologem tęczy*, [w:] „Mit w badaniach religioznawców”, red. J. Drabina, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s.83-90.

⁴⁸⁹ N. Goraj, *Mitologie świata. Tybetańczycy*, New Media Concept, Warszawa 2007, s.103-104.

zatrząsał się pod naciskiem nieszczęść i zła, nadciągnęła otchłań. Oś świata zapadła się, a wraz z nią zniknęły wszystkie żywe istoty⁴⁹⁰.

Mity opowiadające dzieje tybetańskiego boga Njatri Cenpo i sznura *dmu* oraz nordycka historia Yggdrasilla, to tylko dwa z wielu przykładów wyrażających pragnienie odnalezienia, ustanowienia i otoczenia opieką miejsca, będącego centrum świata. Idea *axis mundi* - środka świata, kosmicznego pała, świętej góry lub znajdującej się pośrodku wszechświata świątyni, stanowiły wyraz przekonania, że istniało miejsce styku dwóch wymiarów: boskiego i ziemskiego. Sfer tyleż mitycznych, co magicznych, które dzięki centralnemu ułożeniu, epatowały wyjątkową mocą.

Każda wspólnota poszukiwała własnego centrum, a kiedy je odnajdowała, ustanawiała sercem własnego mikro-kosmosu. Wokół niego toczyło się życie codzienne. W jego wnętrzu dokonywano najważniejszych obrzędów i wygłaszano doniosłe proroctwa. Miejsce takie miało szczególne znaczenie nie tyle ze względu na położenie geograficzne, co przez fakt metafizycznego przywiązania ludzi wierzących, że żyją na styku dwóch porządków⁴⁹¹. Nawet jeśli osiedlenie na jakimś obszarze wiązało się z jego wywalczeniem, okiełznaniem otaczającej natury i wielopokoleniowym wysiłkiem wznoszenia miast i wsi, kluczowa pozostawała wiara, że to konkretne miejsce (przynajmniej dla danej wspólnoty, społeczeństwa bądź narodu) było świętym centrum świata. Jego wyznaczenie wiązało się z aktem kreacji. Stanowiło domenę pod wieloma względami nieprzeciętną. „Osiedlenie się w jakimś miejscu, przysposobienie go i zamieszkanie w nim to działania zakładające pewien egzystencjalny wybór, wybór uniwersum, które chce się „stworzyć” i dzięki temu wziąć na siebie”⁴⁹².

Do przyjęcia chrześcijaństwa ludy celtyckie i germańskie wierzyły, że sklepienie niebieskie podtrzymywał *Irmínsul* (słup Irmina). Kronikarz Rudolf z Fuldy zapisał, że *Irmínsul* stanowił „kolumnę wszechświata, która niejako dźwiga wszystko”. Król Franków Karol Wielki podczas toczonej z Sasami wojny, aby złamać opór niepokornych wojowników, nakazał odnalezienie i spalenie *Irmínsula*. Świątynia *Templo Mayor* w *Tenōchtitlān* – stolicy imperium azteckiego, była wyobrażeniem świętej góry, wertykalnym i horyzontalnym centrum kosmosu, reprezentującym

⁴⁹⁰ A. Szrejter, op. cit., s.62.

⁴⁹¹ A. Siewierska-Chmaj, *Mit polityczny jako fundament...*, op. cit. s.48.

⁴⁹² M. Eliade, *Sacrum a profanum...*, op. cit. s.33.

porządek wszechświata. Znajdowała się w miejscu uważanym przez Azteków za „pępek świata” - źródło wszelkiego życia⁴⁹³. Z kolei majańskie malowidła ze świątyni *Las Pinturas* w Gwatemali, opowiadały o narodzinach pierwszego człowieka. Uwiecznienie pięciu niemowląt w centrum fresku oraz po jednym w rogach malowidła, określało kosmologiczny plan kierunków świata i centralne położenie świątyni, będącej łącznikiem z boskim wymiarem. Wystarczyło wkroczyć w środek sanktuarium bogactwórcy *Kinebahan* („Oczy i Usta Słońca”), aby wejść w bezpośredni kontakt z bóstwami⁴⁹⁴.

Jakkolwiek przekonanie o mitycznym centrum świata uległo z czasem przemianie, to żywa pozostaje wiara, że uświęcony „środek”, stanowi fakt społeczny. Dzieje się tak, ponieważ „w gruncie rzeczy znaczenia, których nośnikami są konkretne lokalizacje, stanowią konstrukty społeczne - wytworzone za sprawą kulturowego konsensusu albo hegemonii”⁴⁹⁵. Cechy przypisywane jakiemuś miejscu, są w zasadzie analogią charakterystyk przypisywanych temu miejscu w micie⁴⁹⁶. Oznacza to, że uznając daną lokalizację za mityczne centrum świata, materializujemy je jako takie. Pałac, świątynia, kamień, miasto bądź państwo, przekształcają się w kolektywnej jaźni w rzeczywisty środek świata, promieniujący świętymi mocami. Niezależnie od absurdalności takiego przekonania, wiara w istnienie serca świata aktualizuje się nieprzerwanie i wciąż na nowo.

Kiedy ludzie już zakotwiczą się w jakimś miejscu, zawsze starają się je oswoić, nadać mu głębsze znaczenie, wypełnić zrozumiałymi symbolami⁴⁹⁷. Przestrzeń symboliczna zapewnia oparcie, stanowi „punkt stały” i objawia się jako święte terytorium. Pozwala zorientować się w chaotycznej jednorodności otoczenia, a przez to ustanowić świat⁴⁹⁸. Wiara w przebywanie w centrum świata przywraca sens istnienia oraz wyznacza podstawową orientację pomiędzy ziemią świętą, a nieczystą: „Przestrzeń, która nie zostanie uporządkowana na wzór przestrzeni świętej (przez

⁴⁹³ E.M. Moctezuma, *Archeology & Symbolism in Aztec Mexico: The Templo Mayor of Tenochtitlan*, [w:] „Journal of the American Academy of Religion”, nr 4(53)/1985, s.797.

⁴⁹⁴ R. Grønfeldt Winther, *World Navels*, [w:] „Cartouche”, nr 89/2014, s.19.

⁴⁹⁵ I.C. Schick, *Seksualność Orientu. Przestrzeń i Eros*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s.61.

⁴⁹⁶ N.J. Entrikin, *The Betweenness of Places: Towards a Geography of Modernity*, [za:] I.C. Schick, op. cit., s.61.

⁴⁹⁷ B. Jałowiecki, *Miejsce, przestrzeń obszar*, [w:] „Przegląd Socjologiczny”, t. LX (2-3)/2011, s.12.

⁴⁹⁸ K. Rembowska, *Zapomniany wymiar czasoprzestrzeni. Wprowadzenie*, [w:] „Space-Society-Economy”, nr 7/2005, s.4-5.

np. poświęcenie) stanowi *orbis exterior*⁴⁹⁹. Tym samym powstaje granica dzieląca własną, uświęconą krainę od terytoriów zewnętrznych, gorszych gatunkowo, nieznanych, a przez to mniej szanowanych.

Dla Izraelitów wyrazem istnienia magicznej świętej przestrzeni, pozostaje góra Garizim w Palestynie - pierwsze święte miejsce w Ziemi Obiecanej, w którym Abraham wznosił ołtarz, zaś Jozue odnowił przymierze ze Stwórcą. W Al Kaabie muzułmanie dostrzegają centrum swojego kosmosu, zaś chrześcijanie w Golgocie upatrują nie tylko tła Męki Pańskiej, ale też punkt centralny, gdyż „tam jest środek świata, tam w dzień przesilenia letniego blask słońca pada pionowo z nieba”⁵⁰⁰.

Przywiązanie do centrum świata wraz z jego wyobrażeniami oraz skrywanym potencjałem emocjonalnym, wpisują się idealnie w zestaw narzędzi politycznej manipulacji. Osiedlenie się na jakimś terytorium oznacza ustanowienie centrum wszechświata⁵⁰¹. Nasze centrum - stolica, świątynia czy wyznaczone granicami terytorium, przekształca się automatycznie w punkt lub obszar centralny, miejsce od którego wyznacza się odległości, określa innych mianem pobratymców lub barbarzyńców, rozpoczyna eksplorowanie nieznanych lądów. Powrót do serca – domu rodzinnego, miasta, ojczyzny, to powrót do źródeł, schronienia przynoszącego ukojenie, pozwalającego wyleczyć rany powstające w wyniku codziennych trudów życia.

Posiadanie *axis mundi* oznaczało przez wieki rozporządzanie potężnym symbolem władzy. Rządzący dysponujący wyobrażeniem centrum, zarządzali symbolicznie całym światem. Wzrost potęgi napędzał wzrost ambicji. Z tego względu wielcy suwerenowie pragnęli, aby świat brał swój początek od ich pałacu, stolicy, państwa. Nie mogli obierać za siedzibę miejsca przyziemnego, gdyż oznaczałoby to zgodę na panowanie nie odróżniające się niczym od władzy dzierżonej przez zwykłych wasali. Miejsce musiało mieć konotacje z niebem, odwiedzających napawać przerażeniem i szacunkiem. Nic mocniej nie oddziaływało na psychikę niż świadomość, że wkraczało się do miejsca z którego zaczynał się świat. Nic bardziej nie spełniało mocarstwowych ambicji, aniżeli poczucie, że zaludniało się jego serce.

⁴⁹⁹ Ibidem, s.5.

⁵⁰⁰ M. Eliade, *Sacrum a profanum...*, op. cit., s.39.

⁵⁰¹ A. Siewierska-Chmaj, *Mit polityczny jako fundament...*, op. cit., s.49.

„Syndrom omfalosa” od najdawniejszych czasów wyrażał przekonanie ludzi o ich boskim powołaniu do życia w centrum wszechświata⁵⁰². Przekonanie takie było w gruncie rzeczy zjawiskiem destrukcyjnym, pojawiającym się w każdym królestwie bądź imperium. „Coś dziwnego, psychologicznie korodującego i obezwładniającego dzieje się z czasem z imperialnymi stolicami. Pojawia się w momencie, gdy wytwarza się przekonanie o stolicy jako źródle i punkcie centralnym znanej rzeczywistości – nic nie jest ważniejsze, niż to co dzieje się w centrum, żadna idea nie ustępuje przekonaniu o wyjątkowości elity zamieszkującej centrum. To przekonanie przesycało imperialny Rzym i przesyca współczesny Waszyngton”⁵⁰³. Spełnianie politycznych ambicji rozszerzania granic, zdobywania politycznych wpływów, a w konsekwencji, budowania silnego bytu politycznego, od wieków miało w sobie coś z eksperymentu z tworzenia świata⁵⁰⁴. W jego centrum znajdowała się metropolia promieniująca władzą na imperialne terytoria, docierając ostatecznie nawet na peryferia znanego świata.

Rzymianie zapożyczając od Greków pojęcie *oikumene* namaścili sobie nie tylko na panów „całego zamieszkanego świata”, w sercu którego leżał Rzym. Zakreślili również przestrzeń wewnątrz której żyli jeszcze ludzie, a poza którą bytowały istoty ludzi już tylko przypominające⁵⁰⁵. Za równie prawdziwe co stwierdzenie, że wszystkie drogi prowadziły do Rzymu, uznać można sformułowanie, że w czasach świetności, wszystkie one brały w Rzymie początek. Wyrazem głębokiego przekonania o stolicy imperium jako „pępku” cywilizowanego świata, pozostają dwa wymowne symbole. Pierwszy z nich, *Umbilicus Urbis Romae* zwany też *Mundusem* był okrągłym, niewielkich rozmiarów postumentem, wyznaczającym centrum imperialnego Rzymu oraz miejscem kontaktu żywych ze zmarłymi. Drugi wzniesiony na Forum Romanum jako *Miliarium Aureum* symbolizował punkt rozgałęzienia imperialnych dróg oraz rzymskich posiadłości. Dawał wyobrażony początek ówczesnemu światu w ogóle. Po upadku imperium rzymskiego, symboliczna wymowa Rzymu jako mitycznego punktu centralnego, pozostała żywa w Zachodniej tradycji. Kolejne mocarstwa wskrzeszały bądź nawiązywały do idei „odrodzonego” Rzymu, chcąc przejąć pamięć o antycznej

⁵⁰² S.Y. Edgerton Jr., *From Mental Matrix to Mappamundi to Christian Empire: The Heritage of Ptolemaic Cartography in the Renaissance*, [za:] R. Grønfeldt Winther, *World Navels...*, op. cit., s.18.

⁵⁰³ C. Murphy, *Are We Rome? The Fall of an Empire and the Fate of America*, Houghton Mifflin Company, New York 2007, s.43.

⁵⁰⁴ E. Voegeline, *World-Empire and the Unity of Mankind*, [w:] “The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 11: Published Essays, 1953-1965”, University of Missouri Press, Columbia 2000, s. 144-145, <https://portalconservador.com/livros/Eric-Voegelin-Published-Essays-1953-1965.pdf>, [02.11.2016 r.].

⁵⁰⁵ R. Grønfeldt Winther, *World Navels...*, op. cit., s.15.

potędze oraz roli jedyne go światowego dominatora, z własną stolicą usytuowaną na styku nieba i ziemi.

W XVI wieku ihumen Filoteusz z Pskowa zapoczątkował ideę Moskwy jako Trzeciego Rzymu, przyozdabiając mitologiczny motyw w historyczną narrację. Tym samym prawosławny mnich „zapłodnił” rosyjskie umysły mesjanizmem, tworząc jeden z głównych archetypów narodowego nacjonalizmu⁵⁰⁶. Koncepcja Trzeciego Rzymu utrzymywała, że po upadku Konstantynopola (Drugiego Rzymu), Bóg namaścił Ziemię Ruską na spadkobierczynię Bizancjum, wyznaczając mieszkańców tych ziem do obrony „prawdziwego”, prawosławnego chrześcijaństwa. Gdy Iwan III Groźny kilka lat po klęsce wschodniego imperium, ożenił się z Zofią Paleolog - siostrzenicą ostatniego bizantyjskiego władcy, prócz symbolu dwugłowego orła otrzymał w wianie potwierdzenie, że to właśnie Moskwa była nowym centrum, jeśli nie świata, to przynajmniej wyznawców chrześcijaństwa obrządku wschodniego. „Fakty te dały podstawę do twierdzenia, iż Bóg nagrodził Świętą Ruś i powierzył jej obronę jedynej prawowiernej religii chrześcijańskiej - Prawosławia, czyniąc z Moskwy Trzeci Rzym. Od tej pory zadaniem Moskwy miałyby być doprowadzenie ludzkości do Królestwa Bożego na Ziemi”⁵⁰⁷.

Amerykańscy purytanie z „miasta na wzgórzu” pragnęli ustanowić Nowy Rzym - postępowe oraz wolne od europejskich uprzedzeń centrum świata. W tej wersji rzymski mit wypełniały ideały modelowego republikańskiego ustroju, antycznej bojowości ducha oraz czystej surowości obyczajów⁵⁰⁸. Przekonanie o związku *Imperium Romanum* z Ameryką jako sercem demokratycznego świata, pojawiło się stosunkowo wcześnie: „Wydaje się, że chęć nawiązania do tradycji rzymskiej to także ukryta jeszcze tęsknota za wielkością. Amerykanie w czasie rewolucji są już niemal przekonani, że trzynaście kolonii może wyrzucić równie decydujący wpływ na losy świata jak Rzym”⁵⁰⁹. Skrywane ambicje w niedalekiej przyszłości wyewoluują w przeświadczenie, że antyczny Rzym otworzył cykl dziejów imperialnych potęg domknięty przez ostatnie, prawdziwe, amerykańskie mocarstwo. Potwierdzenie

⁵⁰⁶ A. de Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1995, s.9.

⁵⁰⁷ Ibidem, s. 9.

⁵⁰⁸ T. Żyro, op. cit., s.41.

⁵⁰⁹ Ibidem, s.41.

żywołności idei USA jako Nowego Rzymu będzie jeszcze wielokrotnie podejmowane⁵¹⁰.

Przekonanie o reprezentowaniu środka świata towarzyszyło konkwistadorom zmierzającym w imieniu Królestwa Hiszpanii do urzeczywistnienia w Ameryce *respublica christiana*⁵¹¹. W czasach gdy Madryt z powodzeniem uchodził za stolicę chrześcijańskiego świata, we wschodniej bramie wjazdowej do stolicy (*Puerta del Sol*), umieszczono tablicę z wyrytym napisem *Kilómetro 0*, aby nikt wkraczający do miasta nie miał wątpliwości gdzie bije imperialne serce chrześcijaństwa. W czasach największej świetności, na polecenie króla Filipa II Habsburga, 50 km od punktu centralnego wzniesiono królewski kompleks *El Escorial*. Zespół pałacowo-klasztorny wraz z otaczającymi terenami, chociaż kształtem przypominał ruszt (na cześć męczeńskiej śmierci św. Wawrzyńca), to pierwotnie stanowił kartograficzną matrycę dla wzrastającego imperium. Siedziba miała być architektonicznym symbolem władzy, rozciągającej się od Półwyspu Iberyjskiego, przez Atlantyk, aż po terytoria Nowego Świata. Nie trudno zatem wyobrazić sobie jak król Filip II stojąc w jednej z komnat *Escorialu* myślał o sobie jak o panu władającym z „pępka świata”⁵¹².

Pojęcie imperium ma różną semantykę w różnych krajach i cywilizacjach, i z tego względu należy ostrożnie je badać. Szczególnie, gdy mowa o imperiach XIX-wiecznych, kiedy każde niemal ze znaczących państw europejskich, zmierzało do ustanowienia własnych kolonii⁵¹³. Z podobną ostrożnością warto spojrzeć na ewolucję mitu o środku świata. O ile w przeszłości centrum miało być fizycznie istniejącym punktem, znajdującym odzwierciedlenie na mapach świata, o tyle *axis mundi* nowożytnych państw, a szczególnie imperiów, materializowało się w odmienny sposób. Chociaż geografia nadal odrywała istotną rolę, to nie tyle stolica stanowiła centrum, co manifestowana przynależność do kultury, tradycji oraz określonego sposobu życia.

Wraz z nastaniem epoki państw narodowych, doszło do „liberalizacji” politycznego kosmosu. Każde państwo, niezależnie od wielkości i międzynarodowego statusu, poczęło dążyć do ustanawiania na swoim terytorium „prywatnego” serca

⁵¹⁰ P. Bender, *Ameryka - Nowy Rzym. Historia równoległa dwóch imperiów*, tłum. A. Krzemińska, D. Krzemiński, Sic!, Warszawa 2004, s.230.

⁵¹¹ A. Colás, *Imperium*, tłum. J. Dobrowolski, Sic!, Warszawa 2008, s.47-48.

⁵¹² R. Grønfeldt Winther, op. cit., s.18.

⁵¹³ J. Osterhammel, *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, tłum. I. Drozdowska-Broering i in., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013, s.532-533.

świata. Stolice wraz z historycznie ważnymi lokalizacjami, stały się konstelacjami narodowych *axis mundi* – miejscami połączonymi i epatującymi wyjątkowymi mocami. Od tego momentu omfalos rozlokował się tam, gdzie wyobrażenia wspólnoty o ojcowiznie i ziemi przodków, zetknęły się z przekonaniem o wspólnotowej wyjątkowości - wierze w nadanie ziemi przez Boga, bogów lub Opatrzność, w początkach istnienia ludzkości.

5.3.1. Pax Britannica

Imperium Brytyjskie nie zawdzięczało istnienia żadnemu aktowi założycielskiemu. Nie narastało wokół Londynu jako serca potęgi. Nie sposób też nadać prawdzie historycznej oficjalnego statusu, wedle którego pierwsze zamorskie podboje Wielkiej Brytanii, a więc początek drogi ku imperium, było zwykłym zbiegiem okoliczności i udziałem garstki piratów królowej Elżbiety I⁵¹⁴. Mocarstwo nie wyłoniło się z mroków historii w akcie stworzenia, nie powołał go też do życia Stwórca. Formowało się w bólach i mozole przez stulecia, napędzane prywatną inicjatywą, niejednokrotnie wbrew Londynowi oraz interesom państwa⁵¹⁵. Jeszcze u progu XIX wieku mało kto dostrzegał ścisły związek pomiędzy „macierzą”, a rozproszonymi po świecie posiadłościami Korony⁵¹⁶. Podobnie nie sposób łatwo wyznaczyć brytyjskiego *axis mundi*. Owszem, Londyn uchodził za stolicę jeśli nie poważanego, to przynajmniej wzbudzającego lęk pierwszego, prawdziwego supermocarstwa. Nie to jednak stanowiło istotę bijącego serca brytyjskiej potęgi. Podstawą była szeroko rozumiana brytyjskość - poczucie przynależności do określonego i ściśle naśladowanego, wyspiarskiego stylu życia. Symboliczne centrum imperium wyrażał zestaw symboli, nostalgicznym obrazów oraz mitów, których jednoznaczne zlokalizowanie byłoby niemożliwe.

W centrum XIX-wiecznego świata znajdowała się wizja Albionu wraz z angielskim wzorcowym obywatelem. Imperializm utożsamiany dotąd głównie z przedsięwzięciami gospodarczymi, ustąpił miejsca brytyjskiemu paternalizmowi. Według wiktoriańskiej na poły mitycznej interpretacji historii, Anglicy mieli być potomkami miłujących wolność i swobodę Anglosasów, walczących od wieków

⁵¹⁴ N. Ferguson, *Imperium. Jak Wielka Brytania zbudowała nowoczesny świat*, tłum. B. Wilga, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, s.27-38.

⁵¹⁵ T. Lloyd, *Dzieje Imperium Brytyjskiego*, tłum. A. Klingofer, BELLONA, Warszawa 2012, s.99-135.

⁵¹⁶ J. Osterhammel, op. cit., s.533.

z tyranią i despotyzmem⁵¹⁷. Wzniesione imperium było nagrodą od Opatrzności za zachowanie wierności protestantyzmowi oraz ofiarną pracą na rzecz królestwa. Tym samym Wielka Brytania miała skupiać w sobie to, co najlepsze: chrześcijaństwo, handel i cywilizację (*christianity, commerce and civilization*). Przekonanie o szczególnej pozycji państwa, najlepiej oddawały słowa powszechnie znanej pieśni *Land of Hope and Glory*, autorstwa Arthura C. Bensona: „[...] tę ziemię nadziei i chwały Bóg uczynił potężną i może uczynić jeszcze mocarniejszą”⁵¹⁸.

W XIX wieku pod pojęciem „cywilizacji” kryło się przekonanie o wyjątkowej pozycji białej rasy. Na drabinie ewolucyjnej biali stali nieco poniżej aniołów, ale znacznie wyżej ludów pozaeuropejskich⁵¹⁹. Anglicy przemodelowali tę ideę uznając, że najwyższą pozycję zajmowali oni, poniżej lokowali się Niemcy, dalej Francuzi i inne narody romańskie, na końcu zaś Słowianie. Rzecz jasna wszyscy Europejczycy mieścili się na wyższym poziomie rozwoju, aniżeli Azjaci, czy Afrykanie. Wiara w cywilizacyjną przewagę utwierdzał mit o życiu w centrum świata, godząc zaś interesy handlowe z etyką pracy i religią, powstało poczucie misji. Imperium brytyjskie wypełniało dziejową powinność szerzenia cywilizacji duchowej i materialnej.

Do pewnego stopnia wiara w brytyjski środek świata była konsekwencją warunków naturalnych. Ze względu na wyspiarski charakter państwa, Brytyjczycy uważali, że *axis mundi* to bardziej stan umysłu, metafizyczne przywiązanie do określonych wartości, niż bezpośredni związek z ziemią, miejscem fizycznie istniejącym, którego z czasem zaczęło coraz bardziej na wyspach brakować⁵²⁰.

Z portów w Plymouth, Southampton oraz Dover wyruszali w świat nieustraszeni bohaterowie powieści przygodowo-dydaktycznych. W dużym stopniu dzięki nim, serce imperium brytyjskiego zyskało archetypowego bohatera. Nie przez przypadek najwybitniejsi znawcy kultury anglosaskiej uważają, że prawdziwym „kołem zamachowym imperium”, była proza⁵²¹. Modelowy powieściowy Brytyjczyk odznaczał

⁵¹⁷ I. Sakowicz, *Epoka wiktoriańska*, [w:] „Imperium brytyjskie. Od kolonizacji Ameryki po referendum szkockie”, „Polityka”, Warszawa 2014, s.73.

⁵¹⁸ Ibidem, s.73.

⁵¹⁹ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Dialog, Warszawa 2003, s.29-35.

⁵²⁰ D. Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s.14-15.

⁵²¹ W. Lipoński, *Brzemie białego człowieka*, [w:] „Imperium brytyjskie. Od kolonizacji Ameryki po referendum szkockie”, „Polityka”, Warszawa 2014, s. 83.

się odwagą, przedsiębiorczością oraz dbaniem o interesy macierzy.⁵²². Poczet literackich herosów wzbogacały postacie historyczne: James Cook, William Wilberforce, Walter Raleigh, David Livingstone czy Horatio Nelson. Zmarły pod Trafalgarem admirał miał zresztą swój udział w powrocie bohaterskiego mitu do angielskiej i kontynentalnej świadomości. Twórcy historii heroicznej - Thomasowi Carlyle'owi - nie kto inny lecz właśnie Nelson, posłużył za inspirację do napisania zmitologizowanej historii ludzkości: „Życie i śmierć Nelsona zainspirowała go [Carlyle'a – przyp. aut.] do napisania jednego z ważniejszych dzieł europejskiej humanistyki XIX wieku, czyli <<O bohaterach, czynieniu bohaterów i roli bohatera w historii>>”⁵²³.

Istotę brytyjskiego *axis mundi* wypełniała wyimaginowana kraina idealna z melancholijnych obrazów Williama Turnera, w której królowała swoboda, niezależność i prywatna przedsiębiorczość. Znajdował tu miejsce agresywny kapitalizm oraz społeczny darwinizm z doniosłą rolą Anglików jako krzewicieli kultury - ludzi pełnych ogłady, determinacji i heroizmu. Wyimaginowanym sercem mocarstwa był też niepowtarzalny nigdzie indziej system polityczny, wraz z królową Wiktorią, która była „[...] pracowita, uparta, tak porywcza w życiu prywatnym, jak niewzruszona w publicznym, niestrudzenie płodna i zadziwiająco długowieczna”⁵²⁴. Jej pomniki wznosiły się w każdym zakątku imperium, portrety zdobiły urzędy oraz prywatne domy, podobizny pojawiały się na znaczkach, monetach i medalach, zaś imię do dzisiaj noszą szczyty górskie, rzeki, miasta i jeziora. Jakby wraz z czczeniem królowej, dokonywało się przeniesienie brytyjskiego *axis mundi* w najdalsze zakątki podbitych terytoriów.

25 czerwca 1850 roku w Izbie Gmin rozchodził się doniosły głos premiera Palmerstona. Po pięciu godzinach płomiennej przemowy stwierdził, że na wzór *Imperium Romanum* w którym obywatel wypowiadający słowa *civis Romanus sum*, mógł bez przeszkód i strachu o własne życie podróżować po znanym świecie, Korona winna ochraniać Brytyjczyków, przebywających w każdym miejscu globu, aby „czujne oko i silne ramię Anglii chroniło go od niesprawiedliwości i zła”. Tym samym *Pax*

⁵²² Ibidem, s.84.

⁵²³ Ibidem, s.85.

⁵²⁴ N. Ferguson, *Imperium...*, op. cit, s.204.

Britannica zastąpiło *Pax Romana*, zataczając koło imperialnej historii. „Syndrom omfalosa” budził się na nowo...

5.4. Mit odnowy

Świat podobnie jak człowiek starzeje się i aby zyskać nowe, życiodajne siły, wymaga sukcesywnego odnawiania – chociażby wyłącznie symbolicznego. Przekonanie takie towarzyszyło człowiekowi od najdawniejszych czasów. Według mitycznej logiki ludzka historia żądała domykania minionego czasu i rytualnego otwierania nowego okresu. Niezależnie od tego, czy następującą epokę ujmemy w klamrę kalendarza juliańskiego, nazwiemy imieniem panującego rodu bądź cesarza, czy stworzymy zupełnie nową jednostkę miary (jak uczynili to XVIII-wieczni francuscy rewolucjoniści czy dzisiejsi północni Koreańczycy), każdy cykl upływającego czasu, wymagał domknięcia oraz symbolicznego wkroczenia w odświeżoną rzeczywistość. Przeświadczenie, że to co działo się jeszcze wczoraj, a co nie ma kontynuacji dzisiaj, stanowiło od wieków pokusę trudną do odrzucenia.

Żadnej kulturze czy religii nie są obce cykliczne rytuały odnawiania. Japońskie *Setsubun* przypadające na 3 lutego, jest obrzędem rozrzucania prażonych ziaren soi w nadziei na przyciągnięcie szczęścia i wygnanie zła z domostwa na cały długi rok. Spowiedź chrześcijańska zamyka czas grzechów, a ich odpuszczenie odnawia ducha i istotę człowieczeństwa. Pożegnanie starego i przywitanie nowego roku rodzi nadzieję, że kolejnych dwanaście miesięcy będzie bardziej przychylnych, aniżeli te, które przeminęły.

Mit odnowy zawiera w sobie element podstawowej mitycznej prawdy, według której rewitalizacja świata stanowi ontologiczną konieczność w toczącej się walce dobra ze złem. Regeneracja jest niezbędna aby dokonać ucieczki przed Chaosem. Świat zyskuje dzięki temu czas na głębszy oddech w nieustannych zmaganiach z Ciemnością. Kompletuje utracone siły, koncentruje się i rozpoczyna walkę na nowo.

Za sprawą dychotomii dobra i zła, mit odnowy skrywają istotny polityczny potencjał. Koniec jednej epoki i początek nowej, rzadko w historii ludzkości ogłaszali kapłani. Najczęściej tego typu deklaracje były udziałem władców. To na nich spoczywał obowiązek odnawiania świata⁵²⁵. Uczestnictwo panującego w aktach regeneracji streszczało więzi łączące pierwiastek ludzki z boskim, porządek polityczny

⁵²⁵ A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce...*, op. cit., s.193.

z kosmicznym oraz historię z kultem⁵²⁶. Przejmując władzę rządzący deklarowali kres zepsutej przeszłości, której uczestnikami byli poprzedni rządzący. Zapowiadali jednocześnie nową epokę – bardziej sprawiedliwą, troskliwszą, zaludnioną kompetentnymi i gotowymi do poświęceń biurokratami.

Historia Cesarskich Chin ujęta w 219 oficjalnych tomach, opisujących panowanie kolejnych dynastii, idealnie odwzorowuje mityczne cykle politycznej odnowy. Początek i kres panowania dynastycznego odzwierciedlał osobny cykl historyczno-kosmiczny⁵²⁷. Każda kolejna epoka następująca po upadku wcześniej rządzących, stanowiła nowy rozdział nie tylko w losach państwa lecz również całego wszechświata – wyznaczał moment rewitalizacji życia w ogóle. Założyciel dynastii był szlachetnym mężem wezwany przez Niebiosa do przejęcia władzy i odnowienia cesarstwa. Wprowadzał upragniony przez wszystkich porządek, zaś swoim synom pozostawiał królestwo dobrobytu – spokojną krainę, zarządzaną przez sprawną administrację. Władzę obejmował po ostatnim przedstawicielu poprzedniego rodu, archetypie okrutnego tyrana i rozpustnika, który doprowadził kraj do ruiny. Schyłek epoki politycznej naznaczały makabryczne zbrodnie. Rządzącego przyozdabiano w szaty kanibala, jego żony oraz konkubiny z lubością mordowały ostatnich sprawiedliwych ministrów, zaś państwo trawiły klęski głodu i wojny⁵²⁸. Proces upadku i odnowy odrysowywany w klasycznej historiozofii, trwał przez cały okres istnienia Cesarskich Chin i pod wieloma względami trwa w Państwie Środka do dzisiaj.

Kosmiczna cykliczność zmiany władzy z zamierzchłej przeszłości Chin, nie różni się specjalnie od heglowskiego programu logicznego i teorii dziejów, w myśl których państwo jest konsekwencją cyklów - zakończonych i zachodzących po sobie zmian politycznych. Jeden organizm państwowy zastępuje kolejny, lepiej odpowiadający warunkom historycznym, doskonalszy w swojej konstrukcji od poprzedniego⁵²⁹.

Współcześnie niewielu polityków potrafi powstrzymać się przed pokusą takiego prezentowania świata. Najczęściej kadencję rządów poprzedników charakteryzuje zmarnowany czas, wypełniony błędnymi decyzjami i katastrofalnymi posunięciami.

⁵²⁶ P. Ricoeur, op. cit., s.182.

⁵²⁷ D. Rogacz, *Chińskie konstruowanie historii*, [w:] „Filo – Sofija”, nr 28/2015, s.86.

⁵²⁸ Ibidem, s.89.

⁵²⁹ P. Szymaniec, *Heglowski model nowoczesnego państwa*, [w:] „Studia Erasmiانا Wratlaviensia”, nr 2/2008, s.21-40.

Jednocześnie przejście władzy stanowi akt odnowy państwa. Oto stajemy w punkcie zerowym, w momencie rozrachunku z przeszłością, stawiając sobie nowe cele – budowę lepszego politycznego ładu. Często towarzyszy temu deklaracja o potrzebie powrotu do wzorców z zamierzchłej przeszłości. Powrotu do czasów chwały i potęgi narodu oraz państwa. Aby mogło do tego dojść, niezbędne jest jednak rytualne rozstanie z zużyтым światem. Z tego względu mit spełnia ważną rolę w politycznej grze.

XX wiek wielokrotnie udowadniał, że współczesny świat w mocno zsekularyzowanej formie zachował nadzieję na nadejście nowych czasów, odnowionej codzienności zapoczątkowywanej przez jednostkę, klasę społeczną lub partię polityczną. Mit odnowy przerodził się tym samym w narzędzie rewolucyjnych przeobrażeń⁵³⁰.

W wydanym po raz pierwszy w 1947 roku szkicu filozoficznym „Dialektyka Oświecenia” Max Horkheimer oraz Theodor W. Adorno poddali w wątpliwość przekonanie o jednoznacznie pozytywnym znaczeniu epoki Oświecenia. Jako pierwsi zauważyli, że kult rozumu spowodował zawężenie doświadczenia do samych tylko zmysłów, przez co powiódł ludzkość do regresu. W skutek odrzucenia emocjonalności oraz przeżyć metafizycznych, doszło do nieodwracalnego zaburzenia porządku społecznego⁵³¹. „Oświecenie – rozumiane najszerzej jako postęp myśli – zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem. Lecz oto w pełni oświecona ziemia stoi pod znakiem triumfującego nieszczęścia”⁵³². Pragnienie rozumowego wyjaśniania wszelkich zawłości świata oraz degradacja jego tajemnic do modany, naukowej wartości, wywołało nieprzewidywalne konsekwencje.

Deklarowane pokonanie tego co poza Rozumem, a więc i chęć wykluczenia mitu z ludzkiego życia, nie powiodło się. Złoty wiek wraz ze swymi ideałami zastąpił jedynie stare mity nowymi: „Człowiekowi wydaje się, iż wyzwoli się od lęku, gdy nie będzie już nic nieznanego. To przeświadczenie wytycza drogę demitologizacji. Oświecenie zrównuje to, co ożywione, z tym, co nieożywione – tak jak mit zrównywał to, co nieożywione, z tym co ożywione – oświecenie to zradykalizowany, mityczny

⁵³⁰ A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce...*, op. cit., s. 194.

⁵³¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 52.

⁵³² *Ibidem*, s. 19.

strach”⁵³³. I dalej: „W mitach wszystko, cokolwiek się zdarza, musi pokutować za to, że się zdarzyło. Tak samo w oświeceniu: fakt zostaje unicestwiony, zaledwie się wydarzył. [...] Zasada immanencji, uznania każdego wydarzenia za powtórzenie, którą to zasadę oświecenie reprezentuje przeciwko wyobraźni mitycznej, jest zasadą samego mitu”⁵³⁴. Mit przetrwał oświeceniową rewolucję i trwa w najlepsze, paradoksalnie ugruntowany przez wiek rozumu.

Na ołtarzu Poznania miejsce Stwórcy zastąpił człowiek, co doprowadziło do rewolucyjnych przemian. „Porządkujący umysł równy jest stwórczemu bogu, gdyż tak samo sprawuje władzę nad naturą. Jeśli człowiek jest istotą na obraz i podobieństwo boże, to zasadą tego podobieństwa jest suwerenne panowanie nad tym, co istnieje, władcze spojrzenie, zwierzchność”⁵³⁵. Od momentu oświeceniowych zmian, stosunki międzyludzkie przestały się rządzić wyższymi prawami. Zaprzestano normowania relacji społecznych zgodnie z zasadami narzucanymi przez metafizykę. Zaczęły bazować na fundamencie ludzkiej świadomości, w oparciu o zasadę równości oraz prawo naturalne. W świecie cywilizowanym, to równość musi rządzić nagrodą i karą. A stąd już tylko krok do obalania istniejącego porządku. „Przedtem fetysze podlegały zasadzie równości. Teraz sama równość staje się fetyszem. Przepaska na oczach bogini sprawiedliwości oznacza nie tylko, że w prawo nie wolno ingerować, ale ponadto - że nie wyrasta ono z wolności”⁵³⁶.

Odkrycie uprzywilejowanej pozycji człowieka spowodowało kres jego „wygnania w nieskończonym świecie”. Religię monoteistyczną zastąpiła w znacznym stopniu wiara w religię naturalną i chociaż nie pomogła człowiekowi rozwikłać tajemnic metafizycznych, to przyniosła obietnicę ważniejszą – przywróciła godność etyczną. „Nie jest ona bowiem zależna od wiary dogmatycznej ani od żadnego objawienia zewnętrznego. Polega wyłącznie na woli moralnej - na wartości, którą człowiek przypisuje samemu sobie”⁵³⁷. Rzecz w tym, że przewyciężenie mitu okazało się pozorne, zaś „przewartościowanie” człowieka, zrównanie jego statusu z boskim (lub jak kto woli, umniejszenie boskiemu majestatowi), sprowadziło na niego klątwę, wpychając w ramiona społecznego chaosu.

⁵³³ Ibidem, s.32.

⁵³⁴ Ibidem s.27-28.

⁵³⁵ Ibidem, s.25.

⁵³⁶ Ibidem, s.33.

⁵³⁷ E. Cassirer, *Mit państwa...*, op. cit., s.192.

Oświeceniowe ideały, zapewniały człowieka o sensie istnienia, celowości ludzkiej egzystencji. Boga zastąpiło co prawda przekonanie o racjonalnym planie nieingerującej w działanie kosmicznego mechanizmu Najwyższej Istoty, lecz nawet w tej wersji nie sposób było wyobrazić sobie wszechświata wyzbytego siły wprawiającej wszystko w ruch. Wyśmiewane przez filozofów starotestamentowe rajske ogrody, przeniesiono na koncepcje przyszłego utopijnego społeczeństwa. Przemienienie fundamentalistycznej tęsknoty za rajem utraconym w obietnicę ustanowienia Edenu na ziemi, rozbudziło pragnienie przyśpieszenia eschatologicznych rozstrzygnięć. Pokorne oczekiwanie na Sąd Ostateczny, zastąpiła wiara w aktywne kształtowanie teraźniejszości. „Lecz skoro teraźniejszość jest lepsza od przeszłości, to przyszłość jest lepsza od teraźniejszości. Pod koniec XVIII wieku to przekonanie było tak silne, że zamieniło się w religijne niemal oczekiwanie na radykalną przemianę świata. [...] Doktryna postępu zamieniła się w mit rewolucji”⁵³⁸.

Z dzisiejszej perspektywy trudne do wyobrażenia jest to, jak wiele światłych umysłów Europy przywiązywało kluczową wagę do jednej tylko ludzkiej zdolności - zdolności rozumowania. „Można by sądzić, że naiwność tej miary musi oznaczać dążenie do upadku - i upadek epoki racjonalizmu istotnie nastąpił, w postaci strasznych lat rewolucji”⁵³⁹. Po intensywnym oświeceniowym rozwoju „[...] ocknęliśmy się nagle pośród umysłowego i kulturowego zamętu; coraz bardziej lękamy się mając przed sobą świat tracący swe religijne dziedzictwo, zaś lęk nasz jest odpowiednio uzasadniony. Utracone mity zdaje się w mniejszym stopniu zastępować oświecona racjonalność, w większym zaś ich przerażające świeckie karykatury bądź substytuty”⁵⁴⁰. Nie sposób nie dostrzec w rewolucyjnych przemianach Oświecenia podłego zamiennika, wynaturzonego surogata doczesnej mądrości.

5.4.1. Faszystowskie rewolucje i odrodzona Rzesza

Rewolucyjne zmiany stanowią punkt kulminacyjny procesu, na który składa się szereg kryzysów: społecznych, gospodarczych, ekonomicznych, politycznych i moralnych⁵⁴¹. Rewolucja nie jest niczym innym, jak zjawiskiem odnowy, radykalnej co prawda, ale typowo ludzkiej potrzeby zmiany kryzysowego stanu rzeczy, odświeżenia

⁵³⁸ A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce...*, op. cit., s.196.

⁵³⁹ N. Davies, *Europa*, tłum. E. Tabakowska, ZNAK, Kraków 2003, s.619.

⁵⁴⁰ L. Kołakowski, *Złudzenie demitologizacji*, [w:] „Aletheia”, nr 1/1987, s.32.

⁵⁴¹ P. Sztompka, *Dynamika ruchu odnowy w świetle teorii zachowania zbiorowego*, [w:] „Studia Socjologiczne”, nr 1(200)/2011, s.304.

zużytej rzeczywistości⁵⁴². Jednym z najbardziej istotnych procesów dokonujących się w obrębie ruchu odnowy, pozostaje wytworzenie się zbiorowej świadomości⁵⁴³. Na ten obszar największy wpływ wywierają mity. Spośród najważniejszych wymiarów krystalizowania się świadomości społecznej, trzy procesy odgrywają rolę kluczową. Po pierwsze, dochodzi do ewolucji *świadomości negatywnej* (sprzeciwu, buntu, krytyki) w kierunku *świadomości pozytywnej* (określenia nowych ideałów, upragnionych wartości, zarysowanych celów). Mity odnowy i ich rewolucyjne wersje, stymulują potrzebę definitywnego zamknięcia zepsutej przeszłości i przejścia w fazę pozytywnych działań, kolektywnej pracy na rzecz urzeczywistnienia nowego porządku. Po drugie, *świadomość latentna*, odznaczająca się spontanicznymi, rozproszonymi emocjami, przechodzi w fazę *świadomości jawnej*, tj. w stan, w którym to przeciwko czemu się walczy i to, za czym się opowiada, zaczyna przybierać spójny charakter. W tym stadium mity polityczne służą wyartykułowaniu żądań, podbudowaniu społecznego entuzjazmu. Zbiorowość dostrzega efekty swojego działania, a mity będące swoistą przepowiednią, zaczynają się materializować. I w końcu po trzecie, następuje ewolucja postulatów w kierunku ideowego programu⁵⁴⁴.

Oświeceniowe przemiany dały początek porewolucyjnym ideologiom, które w XIX i XX wieku odmieniły oblicze Europy i świata. Jedną z nich był faszyzm - ideologia czerpiąca z dokonań Oświecenia, kontestująca jednocześnie kierunek przemian społeczno-politycznych, następujących w jego wyniku⁵⁴⁵. W faszyzmie odnajdziemy szereg przykładów politycznych mitów - czy to pod postacią mitycznych motywów, czy w rytuałach będących „wypowiedzeniami” samych mitów. „Radykalne polityczne zmiany muszą mieć silne poparcie, jeżeli mają być zinstytucjonalizowane, a to wymaga, aby ludzie pozbyli się utrwalonych już zwyczajów i uznawanych uprzednio koncepcji świata”⁵⁴⁶. Większość rytuałów obecnych w faszyzmie miało charakter buntowniczy, a występujący w nich mit rewolucji, służył podbudowie wizji świata zgodnego z radykalnym światopoglądem.

Mitologiczna analiza faszyzmu nastrocza dwie zasadnicze trudności. Pojawiają się wątpliwości czy można postrzegać faszyzm jako spójną ideologię. W przeciwień-

⁵⁴² Ibidem, s.304-306.

⁵⁴³ Ibidem, s.314.

⁵⁴⁴ Ibidem, s.313-314.

⁵⁴⁵ A. Heywood, op. cit., ss.119-156,221-245.

⁵⁴⁶ D.I. Kertzer, op. cit., s.217.

stwie do komunizmu wyrosłego z marksistowskiego zaplecza, faszystom brakowało spójnej ideowej bazy. Adolf Hitler opisywał swoje poglądy jako *Weltanschauung* – światopogląd, będący zbiorem niepowiązanych koncepcji, niemal religijną postawą względem świata, która wymagała oddania i wiary, a nie intelektualnego zrozumienia⁵⁴⁷. „Faszyzm można więc trafniej opisać nie jako ideologię, lecz ruch polityczny czy nawet religię polityczną”⁵⁴⁸.

Niespójność ideologiczna faszyzmu, świadczy na korzyść mitów politycznych w nim zawartych. Dzięki temu treści mityczne były mniej uchwytnie, a więc ich wpływ na zbiorowość tym większy. Dodatkowe spoiwo, wzmacniające wpływ mitów w faszystowskich ideologiach, tworzyła kultura. Idealizm, antybolszewizm, irracjonalizm, autorytaryzm – wszystkie te elementy obecne w oficjalnej kulturze narodowej, wzmacniały zmitologizowany przekaz⁵⁴⁹.

Inna sprawa, że faszyzm był tak złożonym zjawiskiem, że wskazanie jednoznacznego minimum, kwintesencję faszyzmu, jest niemal niemożliwe. Możliwe jest natomiast wytypowanie związków, łączących faszyzm z nazizmem oraz ustrojami faszystującymi.

Do wspólnych motywów tworzących strukturalny rdzeń faszyzmu, należało kilka „zjawisk”. *Antyracjonalizm*, czyli zestaw koncepcji sprzeciwiających się uniwersalizmowi rozumu, podkreślających znaczenie instynktownych czy pozaracjonalnych motywatorów ludzkiego działania („woli mocy”, „siły życiowej” <<*elan vital*>>, czy mitów). *Nieustająca walka* wyrosła z darwinowskiej koncepcji doboru naturalnego, w myśl której wyłącznie silne jednostki miały prawo żyć. *Elitaryzm przywództwa*, cechujący się ścisłą hierarchią społeczną, na czele której stał charyzmatyczny przywódca. *Socjalizm* rozumiany jako podporządkowanie gospodarki celom narzuconym przez elitę rządzącą, czyli rodzaj centralnego planowania. I w końcu *ultranacjonalizm* kształtujący wizję rzeczywistości, w której jeden naród zajmował naczelne miejsce w świecie wielu narodów⁵⁵⁰. Wspólnym mianownikiem systemów pokrewnych faszyzmowi był narzucony (również siłą) państwowy światopogląd oraz kult wódza⁵⁵¹. Nie sposób nie zauwa-

⁵⁴⁷ A. Heywood, op. cit., s.224.

⁵⁴⁸ Ibidem, s.224.

⁵⁴⁹ Cz. Madajczyk, *Kultura europejska a faszyzm. Szkice*, Ossolineum, Warszawa 1979, s.48-90.

⁵⁵⁰ D. Heywood, op. cit., s.221-234.

⁵⁵¹ M. Marszał, *Faszyzm i jego oblicza*, [w:] „*Varia Doctrinalia*”, red. Ł. Machaja, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wrocław 2012, s.31.

żyć w wymienionych elementach obecności mitologii, jak choćby zasadę mitu zasadzającą się w zbiorowej wyobraźni, będącej pozaintelektualnym motorem napędowym kolektywnego działania.

U podstaw światopoglądu nazistowskiego, obok kultu Adolfa Hitlera oraz skrajnego antysemityzmu, zasadzał się mit rewolucji jako forma radykalnej odnowy świata. W narodowosocjalistycznym kalendarzu dni świątecznych, na próżno było szukać dnia kończącego rok. Na uwagę zasługiwał jedynie 30 stycznia, czyli Dzień Przejęcia Władzy wyznaczający, obok urodzin wodza oraz Dnia Poległych Ruchu, najistotniejsze święto z punktu widzenia władzy⁵⁵². Trudno o bardziej wymowny symbol odnowy. Według narodowych socjalistów, przejście władzy kończyło rządy „nieudolnych” demokratów i znosiło znienawidzony system weimarski. Obchody przypadające na drugą połowę stycznia, miały namacalnie dowodzić zwycięstwa rewolucji.

Wyznawców nazizmu przepełniało przekonanie o odnowicielskim potencjale, kryjącym się w naczelnym symbolu systemu, w tym w swastyce – znaku rozpoznawczym ruchu. „W kręgach nazistowskich od samego początku swastyka była interpretowana jako pierwotny znak solarny [...] Połączenie Słońca z odnową, wiosną i naturalnymi cyklami życiowymi doskonale pasowało do witalności, dynamizmu i charakteru nazizmu, a zarazem kojarzyło się z pierwiastkiem ognia”⁵⁵³. W rocznicę nieudanego puczu monachijskiego, ustanowionego jako Dzień Poległych Ruchu, wódz występował przed tłumami z zakrwawioną flagą w dłoni. Czcząc pamięć poległych rewolucjonistów, Hitler dotykał nowe sztandary, napełniając niosących je ludzi odnowicielską mocą. Zgromadzony tłum na każdy gest Führera, odpowiadał trzykrotnym okrzykiem „Niemcy, obudźcie się!”⁵⁵⁴.

Każdemu nazistowskiemu rytuałowi, towarzyszyły płomienie. Szerokie wykorzystywanie ognia w masowych rytuałach, symbolizowało zerwanie ze starym porządkiem i zapowiedź nowego ładu⁵⁵⁵. Podczas wieców i rocznicowych świąt tysiące członków Hitlerjugend maszerowało z zapalonymi pochodniami. W państwowych pogańskich uroczystościach ślubnych, małżonkowie przysięgali przed ołtarzem, na którym

⁵⁵² A. Kmak-Pamirska, *Elementy „religijne” w ideologii i obrzędach narodowosocjalistycznych Trzeciej Rzeczy*, [w:] „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, nr 2(34)/2012, s.24.

⁵⁵³ R. Sala Rose, *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, tłum. Z. Jakubowska, A. Rurarz, Sic!, Warszawa 2006, s.233.

⁵⁵⁴ I. Kertzer, op. cit., s.234.

⁵⁵⁵ A. Kmak-Pamirska, op. cit., s.29.

palilo się naczynie ze „świętym ogniem”. Młodzież przystępująca do rytuału przyjęcia w szeregi paramilitarnych bojówek, przeskakiwała przez ogniska na znak odwagi i męstwa. Ogień - symbol zniszczenia i odrodzenia- zyskiwał rewolucyjną wymowę: oto stary porządek spłonął tak, jak w lutową noc 1933 roku ogień strawił Reichstag i nastąpił upragniony czas narodowosocjalistycznej odnowy.

Wszystkie te symboliczne i rytualne nawiązania wywodziły się z samego centrum kultu, w którym obecne było pragnienie urzeczywistnienia Tysiącletniej Rzeszy. Z tej perspektywy jasne staje się określanie nazizmu mianem „millenarystycznej herezji dnia ostatecznego”⁵⁵⁶. Trzecia Rzesza miała urzeczywistnić chiliastyczną wiarę w mit ziemi obiecanej, nieodległego nadejścia tysiącletniego okresu szczęśliwości rasy panów. Paradoks zapowiadanego przez nazistów raju polegał na tym, że pomysł pochodził od cysterskiego mnicha Gioacchino da Fiore, który na przełomie XII/XIII wieku zapowiadał nadejście Trzeciego Imperium. Według niego istnienie Trójcy Świętej wskazywało, że po Wieku Ojca (Stary Testament), nastąpił Wiek Syna (Nowy Testament), a po nim nadejdzie Wiek Ducha Świętego, w którym narodzi się człowiek potrafiący żyć w powszechnym pokoju, wolności i miłości⁵⁵⁷. Była to więc idea wywodząca się rodem z zaciekle przez nazistów zwalczanego chrześcijaństwa.

W dobie Oświecenia mit uległ sekularyzacji i zgodnie z kanonem epoki odzwierciedlał przekonanie, że człowiek przy użyciu własnych sił, zbuduje świetlaną przyszłość. „Hegel w swojej *Filozofii historii*, nie wymieniając nawet *explicite* da Fiore, uczynił pierwszy krok ku nacjonalizacji mitu, twierdząc, że Trzecie Imperium rozpoczęło się wraz z protestancką reformą Lutra. W ten sposób Trzecie Imperium albo Trzecia Rzesza stały się powiązane z ideą Niemiec”⁵⁵⁸. 1 Września 1933 roku Adolf Hitler oficjalnie ogłosił, że państwo niemieckie przekształciło się w III Rzeszę, nawiązując tym samym do całego potencjału kryjącego się w millenarystycznym micie. Zapowiedział jednocześnie, że „Królestwo nasze jest właśnie z tego świata”, werbalizując przekonanie o dziejowym przymusie ustanowienia przez naród niemiecki *lebensraum* – przestrzeni życiowej aryjczyków.

Praktycznym urzeczywistnieniem idealnej krainy tysiącletniej rzeszy była koncepcja *Neue Europa* – strategicznego planu podboju Europy przez nazistów i uczynienia

⁵⁵⁶ M. Burleigh, *Trzecia Rzesza, Nowa historia*, tłum. G. Siwek, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s.30-31.

⁵⁵⁷ R. Sala Rose, op. cit., s.246.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, s. 247.

z Europy Środkowej i Wschodniej niemieckiej kolonii osadniczej⁵⁵⁹. Podwaliny pod projekt położono jeszcze przed rewolucją narodowosocjalistyczną. Największy wkład wnosili pseudonaukowe teorie walki ras, powstałe w oparciu o volkizm - masowy ruch ideologiczny o zabarwieniu filozoficzno-religijnym⁵⁶⁰. Wśród zlepek idei rasi-stowskich, neopogańskich kultów czy nacjonalistycznych koncepcji, znalazły się postu-laty, bazujące na odwiecznym konflikcie rasowym między Germanami i Słowianami. Rzecz jasna Niemcy reprezentowały wszystko to, co wiązało się z cywilizacją, postę-pem i szeroko rozumianym Dobrem, zaś Polacy, Rumuni, Rosjanie, czy Jugosłowianie stanowili „element” hamujący rozwój i reprezentujący siły Zła. Naukowe uzasadnienie tego poglądu dostarczył niemiecki geograf Friedrich Ratzel, któremu Rudolf Kjellen - szwedzki polityk i naukowiec - nadał geopolityczny wymiar⁵⁶¹. Ratzel uważał, że dąże-nie do powiększania państwa przez historyczne i dynamiczne narody było podstawo-wym prawem natury. Wspólnoty ożywione „poczuciem przestrzeni” (*raumsinn*), uzy-skiwały niezbędną do rozwoju „przestrzeń życiową”. Geograf twierdził, że Niemcy wy-pelniały w ten sposób własne przeznaczenie. Wszelkie środki wykorzystane do urze-czywistnienia tego celu, nie powinny być oceniane z moralnego punktu widzenia, gdyż „geograficzną sprawiedliwością” oraz swoistą kulminacją historii, było niemieckie pa-nowanie nad Starym Kontynentem⁵⁶².

Rasową wyższość i przekonanie o potrzebie urzeczywistnienia niemieckiego ra-ju bardzo szybko wzbogacił mit wroga. Klasyk niemieckiego rasizmu, zniemczony An-glik, Houston Stewart Chamberlain w swojej książce „Podstawy XIX wieku”⁵⁶³ wyłożył osobliwą teorię europejskiej cywilizacji, w której Żydzi odegrali rolę ofiarnego kozła. Według Chamberlaina Grecy dali cywilizacji europejskiej filozofię, poezję i sztukę. Rzymianie obdarowali potomność zasadami prawa oraz wzorem imperialnego państwa. Żydzi pośrednio przez judaizm zapoczątkowali chrześcijaństwo. Natomiast Teutoni (Germanie oraz Celtowie) mieli być „duszą” kultury europejskiej. Powyższe elementy składały się na nowoczesną cywilizację. Jednakże stale groziło jej niebezpieczeństwo ze

⁵⁵⁹ S. Musiał, *Historyczne i ideologiczno-polityczne źródła nazistowskiego projektu „Neue Europa” i jego realizacja w Europie Środkowo-Wschodniej*, [w:] „Collectanea Theologica”, nr 2(73)/2003, s.27-29.

⁵⁶⁰ P. Szuppe, *Ideologia i mistyka volkistowska u źródeł nazizmu*, [w:] „Collectanea Theologica”, nr 2(73)/2003, s.79.

⁵⁶¹ Ibidem, s.30.

⁵⁶² Ibidem, s.30.

⁵⁶³ Wydana w 1899 roku książka Chamberlaina aż do ukazania się „Mein Kampf” Hitlera była najszerzej znaną wykładnią rasizmu w Niemczech. Anglik cieszył się dużą popularnością oraz szacunkiem wśród nazistów o czym świadczy fakt, że w 1927 roku odwiedził go na łożu śmierci Hitler, aby ucałować Anglika w dłoń i złożyć przedśmiertny hołd.

strony zdolnych lecz destrukcyjnie działających Żydów. W tej sytuacji przetrwanie Europy zależęć miało od wyniku śmiertelnego starcia Teutonów z Żydami. Chamberlain nadawał konfliktowi, podobnie jak Retzel, ontologiczny wymiar i „[...] utożsamiał z walką Dobra ze Złem, gdyż - jak twierdził - Bóg rozwijał się w rasie niemieckiej, a diabeł w żydowskiej. Jedynie eksterminacja Żydów - konkludował - jest warunkiem przetrwania rasy i cywilizacji teutońskiej”⁵⁶⁴.

Wizja rewolucyjnej arkadii dla Niemców, która legła u podstaw nazistowskiego światopoglądu i przyszłej strategii politycznej, dojrzewała przez lata w formie kolonialnych eksperymentów w Afryce. I chociaż w roli wroga zamiast Żydów, wystąpili rdzenni mieszkańcy dzisiejszej Namibii, to właśnie w Afryce Południowo-Zachodniej przyszłe elity III Rzeszy doskonaliły się w „sztuce” eksterminacji. Utwierdzały się też w przekonaniu o swojej rasowej doskonałości⁵⁶⁵.

5.5. Mit pochodzenia

Większość mitów przekonuje, że pochodzenie człowieka nie jest dziełem przypadku. Już w najdawniejszych przekazach mitologicznych był tworem jeśli nie skończonym, to przynajmniej celowym. Niedoskonałym, ułomnym i kruchym, lecz jednocześnie niebiańskim *magnum opus*. Człowiek będąc rezultatem działania tyleż sprawczej, co tajemniczej siły, zyskał też wyjątkowy rodowód. W tradycji judeochrześcijańskiej jego pochodzenie miało jednoznaczną naturę; był dziełem boskim, gdyż akt kreacji odbył się na kształt i podobieństwo Boga.

Nie tylko *Stary Testament* poświadcza niebiańskie pochodzenie ludzkości. W *Enuma Elis* – babilońskim eposie o stworzeniu świata – bóg Marduk po pokonaniu w śmiertelnym boju Tiamat (kobiecy odpowiednik chaosu), postanowił własnoręcznie uformować człowieka. Po otrzymaniu zgody od innych bogów, Marduk ulepił z boskiej krwi pierwszych ludzi, potwierdzając ich ponadprzeciętną proveniencję⁵⁶⁶.

Świadectwo bliskiego związku z bogami potwierdzają mity Azji Środkowej. Zamieszkujący Syberię Ewenkowie swoje powstanie łączyli z Ulgenem i Erlikiem - bogami stwórcami. Pierwszy z nich nadał kształt ludzkiej istocie, ale w żaden sposób nie potrafił tchnąć weń życia. Dopiero poproszony o wsparcie Erlik, postanowił

⁵⁶⁴ S. Musiał, po. cit., s.31.

⁵⁶⁵ D. Olusoga, C.W. Erichsen, *Zbrodnia kajzera*, tłum. P. Tarczyński, Wielka Literatura, Warszawa 2012, s.309-476.

⁵⁶⁶ *Enuma Elis i inne teksty mezopotamskie*, tłum. A. Lange, Armoryka, Sandomierz 2010, s.16-36.

przyłożyć się do aktu stworzenia. Zerwał łodygę dzięgielu, uformował z niej tutkę i wdmuchnął człowiekowi duszę przez usta. Tym samym obdarował ludzi częścią własnej boskości.

Wywodzący się z Sumatry z okolic jeziora Toba mit oralny udowadnia, że człowiek nie był ani efektem działania słowa żywego, ani wynikiem współpracy kosmicznych sił ale owocem niebiańskiego romansu. Początkowo na ziemi panował mrok, a powierzchnię globu wypełniały nieprzeniknione i wzburzone oceaniczne wody. W tak nieprzyjazny świat wkroczyła bogini Sideak Parujar - wnuczka wielkiego stwórcy wszechświata Mula Jadi Na Bolon. Niebiańska istota wolała samotną, ziemską tułaczkę, aniżeli trwanie u boku zazdrosnego i okrutnego męża. Kiedy Sideak Parujar przemierzała planetę, poczęła opłakiwać swój los. Spadające na powierzchnię oceanu łzy, uruchomiły cudowne przemiany: w pierw ciemność ustąpiła światłości, a zaraz potem z głębin wynurzył się ląd. Bogini postanowiła osiąść na jednej z tysięcy bezimiennych wysepek. Wkrótce na ziemię zstąpił jej mąż. Gdy bezskutecznie poszukiwał żony, zrozumiał jak bardzo ją dotychczas krzywdził. Odmienione serce powiodło go ku ukochanej, a wewnętrzna przemiana przeobraziła straszliwe dotąd oblicze. Wzięli ponownie ślub i niedługo potem urodziło im się dwoje bliźniąt - chłopiec i dziewczynka. Kiedy dzieci dorosły, boscy rodziciele powrócili w niebiosa, zaś rodzeństwo dało początek całej ludzkości. Pierwsi ich potomkowie osiedlili się pod wulkanem Pusut Buhit, zakładając istniejącą do dzisiaj wioskę Si Anjur Mulamula. W ten oto sposób początek człowiekowi dali bogowie - prarodzice i założyciele indonezyjskiego plemienia Batak znad jeziora Toba⁵⁶⁷.

Mityczne koneksje z bogami sprzyjały pojawieniu się koncepcji Człowieka – Mikrokosmosu. Istoty wyjątkowej ze względu na odzwierciedlanie stworzonego przez kosmiczne moce wszechświata w pomniejszonej skali. „Ma głowę okrągłą na wzór sfery niebieskiej, para oczu odpowiada dwóm głównym ciałom niebieskim, siedem otworów w głowie przypomina siedem harmonii niebieskich. Pierś poruszana oddechem i kaszlem to jakby powietrze wstrząsane wiatrami i gromem. Brzuch przyjmuje wszelkie ciecze tak, jak morze naturalne cieciki. Nogi podtrzymują ciężar ciała analogicznie do ziemi. Wzrok ludzki jest z ognia niebieskiego, słuch z wyższego powietrza, węch zaś z jego części niższej; smak z wody, zmysł dotyku z ziemi. Kości

⁵⁶⁷ Legenda spisana przez autora podczas pobytu na wyspie Samosir w Indonezji.

człowieka mają udział w twardości kamieni, nogi w sile drzew, włosy w pięknie traw, zmysły w czujności zwierząt”⁵⁶⁸. Koncepcja ta odsłaniała przekonanie, że protoplasta człowieka, a pośrednio cały rodzaj ludzki, brał udział nie tylko we własnym stworzeniu ale współuczestniczył również w całościowym akcie kreacji. Człowiek miał odzwierciedlać fragment większej całości, stanowić nierozzerwalną część Kosmosu, czego wyrazem pozostaje łacińska sentencja *Homo est micrososmus, id est minor mundi* (Człowiek jest mikrokosmosem, zwierciadłem świata).

Wszechświat pojmowany w taki sposób, chociaż wewnętrznie zróżnicowany i chaotyczny, był całością zależną od współgrających ze sobą elementów. Człowiek odzwierciedlał potęgę wszechświata. Działy na niego te same siły, co na całe uniwersum. Koncepcja Człowieka – Mikrokosmosu obecna była przez wieki w wielu nurtach filozoficznych i religijnych. Stanowiła element kodeksów etycznych, wchodziła w skład prądów kulturowych, a nawet znajdowała odzwierciedlenie w organizacji instytucji państwa. Idei tej towarzyszyło przekonanie o istnieniu trzech poziomów bytu: mikrokosmosu (człowiek), mezokosmosu (przestrzeń geograficzna) oraz makrokosmosu (wszechświat i jego metafizyczna struktura). Na wszystkich trzech poziomach obecny był ten sam porządek, definiujący istotę ludzką jako składnik Kosmosu oraz część kosmicznego bytu⁵⁶⁹.

Człowiek od najdawniejszych czasów wierzył w związek z mocami wszechświata. Szczególny status pierwszego człowieka znajduje potwierdzenie w imieniu nadanym mu przez chrześcijańskiego Boga. Adam to nawiązanie do czterech kierunków świata, odtworzonych z pierwszych liter ich greckich nazw – **Anatole, Disis, Arcos, Mesembria**^{570 571}.

Mity pochodzenia nawiązują do kosmogonii. Wikłają człowieka w żywioł kreacyjnych potęg, wplatając go w elementarny mitologiczny motyw – starcia światłości z ciemnością. Ludzkość wciągnięta została w bój antagonistycznych sił, a mity pochodzenia w szczególny sposób kontynuują opowieść o stworzeniu.

⁵⁶⁸ R. Tomicki, *Ludowe mity o stworzeniu człowieka*, [w:] „Etnografia Polska”, nr 2(24)/1980, s.52.

⁵⁶⁹ R. P.B. Singh, P. S. Rana, *Kashi and Cosmos: Spatial Manifestation and the Five Pilgrimage Journeys of Banaras*, [w:] “International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage”, nr 6/2016, s.1.

⁵⁷⁰ R. Tomicki, *Ludowe mity o stworzeniu człowieka...*, op. cit., s.52.

⁵⁷¹ Chociaż z dzisiejszego punktu widzenia, koncepcja „kosmicznego człowieka” wydawać się może absurdalna, to elementy geografii sakralnej oraz przekonania o związkach łączących człowieka z wszechświatem, są nadal obecne nie tylko wśród *homo religiosus*, ale też w zyskujących na popularności ideach „świadomości ekologicznej”, „etyki środowiskowej”, czy „świadomości uniwersalnej”.

„Wszystkie mity pochodzenia opisują i uzasadniają jakiś „nowy początek” – nowy w tym sensie, że nie trwający od zarania Świata. Są one kontynuacją i uzupełnieniem mitu kosmogonicznego: opowiadają, w jaki sposób Świat został zmieniony, wzbogacony lub zubożony”⁵⁷².

Zgodnie z mitologicznymi narracjami, bezpośrednio po stworzeniu człowieka, rozpoczął się krótki okres niezmaconej niczym szczęśliwości. Ludzie żyli w raju – miejscu dla wybranych, krainie obfitości, do której przystępu nie miały śmierć i ból. „Na tym błogosławionym obszarze bujność natury łączyła się z obfitością wody, z pięknymi zapachami, z wiosenną łagodnością klimatu, kiedy nie znano cierpienia, a ludzie żyli w zgodzie ze zwierzętami”⁵⁷³.

Mityczne opowieści o wyspach szczęśliwych wyrażały w istocie wiarę w ideę złotego wieku - minionego czasu wspólnego obcowania ludzi i bogów, erę nieśmiertelności będącej udziałem przodków. I chociaż była to jedynie iluzja, fanatyczna wręcz ufność w geograficzne istnienie Edenu, rozpalać miała ludzką wyobraźnię jeszcze przez długie wieki⁵⁷⁴.

Pragnienie dotarcia do niebiańskich ogrodów popychało do mniej lub bardziej trafnych prób ich umiejscowienia i przywrócenia światu. Biskup Epifaniusz z Salaminy, a w ślad za nim niezliczone rzesze naśladowców, wskazywał, że „[...] raj jest miejscem z którego Tygrys, Eufrat i inne rzeki wypływają, aby pojawić się tutaj [...], zaś Adam nie mógł zostać wygnany z nieba, lecz z tego raju leżącego na Wschodzie”⁵⁷⁵. Brunetto Latini, mistrz Dantego Alighieri, przekonywał, że raj przodków leży w Indiach, zaś francuski podróżnik Jourdain de Séverac zapewniał w swych pamiętnikach, że prawdziwa wyspa obfitości znajdowała się na Cejlonie, skąd wypływać miało źródło nieśmiertelności.

Motorem napędowym pierwszych odkryć geograficznych była w równym stopniu co żądza zdobycia bogactwa, żarliwa wiara w istnienie *terra mystica*, królestwa Afrodyty, mającego w cudowny sposób ukazać się swym odkrywcom⁵⁷⁶. Gdy Krzysztof Kolumb dotarł do brzegów dzisiejszej Wenezueli, zanotował: „Wszystko to dostarcza

⁵⁷² M. Eliade, *Aspekty mitu...*, op. cit., s.27.

⁵⁷³ J. Delumeau, *Historia raju*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1996, s.10.

⁵⁷⁴ J. Prokopiuk, *Mit Raju*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, nr 48/1994, s.5.

⁵⁷⁵ Epifaniusz, *Panarion*, [za:] J. Delumeau, op. cit., s.20.

⁵⁷⁶ P. Herrmann, *Pokażcie mi testament Adama*, tłum. K. Rapaczyński, PIW, Warszawa 1961, s.15.

nam wyraźnych wskazówek, że raj jest blisko. [...] Niezmiernie łagodna temperatura również skłania do tego, aby tak myśleć. A jeżeli ta rzeka [Orinoko-przyp. red.] wcale nie wypływa z raju, wyda się to niechybnie czymś jeszcze dziwniejszym, nie sądzę bowiem, żeby na całym świecie można było zobaczyć rzekę równie szeroką i równie głęboką⁵⁷⁷. I chociaż wszelkie próby dotarcia do raju spełzły na niczym, to wizja mitycznej ziemi praojców oraz matecznika ludzi, pozostała żywa w wyobraźni kolejnych pokoleń.

Europejskie Oświecenie słowami swego wybitnego prekursora Johna Milтона, zapowiadało uwolnienie człowieka z jego rajskich fantasmagorii. Mityczny raj miał zostać bezpowrotnie utracony, a opowieści o cudownej ziemi przodków, skapitulować przed racjonalnym Rozumem. Cios ostateczny próbował zadać Immanuel Kant przekonując, że tęsknota za rajem była jedynie wytworem wyobraźni, dziecięcym pragnieniem życia spędzanego na marzeniach i niewinnych igraszkach. Filozof z Królewca zapewniał, że wyjście z ziemskiego raju, to „po prostu przejście ze stanu prymitywizmu tworu czysto zwierzęcego w stan tworu ludzkiego”⁵⁷⁸. Słowem, ludzkość miała ewoluować z barbarzyńskości ku cywilizacji, a edeńskie fantazje były podszeptami prymitywizmu, skrytego głęboko w człowieczej duszy.

Jednakże i w tym przypadku rozumowe dociekania nie potrafiły stłamsić potrzeby mitu, a pewność z jaką dowodzono, że nie ma „najmniejszego śladu na horyzoncie, najlżejszej blizny wskazującej na ruiny jakiegoś złotego wieku albo na to, że wyzuto nas z jakiegoś lepszego świata”⁵⁷⁹, ustąpiły przed ludzkimi pragnieniami. Tym razem potrzeba odnalezienia świętej ziemi przodków, a tym samym szacownego rodowodu, powróciły ze zdwojoną siłą w nowej, narodowej odsłonie. Od tego momentu nie opowiadano już uniwersalistycznej, mitycznej opowieści o początku ludzkości, obejmującej zasięgiem cały ludzki rodzaj⁵⁸⁰. Rajska kraina skurczyła się do rozmiarów prehistorycznej ziemi, zajmowanej przez domniemanych przodków danego narodu.

⁵⁷⁷ C. Colomb, *Oeuvres*, [za:] J. Delumeau, op. cit., s.54.

⁵⁷⁸ E. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, [za:] T. Kroński, „Kant”, *Wiedza Powszechna*, Warszawa 1966, s.193.

⁵⁷⁹ T. de Chardin, *Comment je crois*, [za:] J. Delumeau, op. cit., s.213.

⁵⁸⁰ Niektóre narody w swoich mitach genealogicznych wywodzą pochodzenie całej ludzkości od siebie. Z tym, że ma to być „dowód” na zajmowanie doniosłego miejsca w hierarchii narodów, a nie próba stworzenia mitu ogólnoludzkiego. Wymownym tego przykładem jest jedna z wersji mitu pochodzenia Węgrów. Pierwotną siedzibą narodu miał być chrześcijański raj, zaś biblijny Adam pierwszym Węgrem. Wniosek taki wyciągnięto z etymologii węgierskiego, archaicznego zapisu słowa *adám* - dałem. Węgier miał podarować Bogu zebro z którego powstała kobieta, a „przy okazji” cała ludzkość.

Wyspa szczęśliwości stała się substytutem Edenu w pomniejszonej skali, ograniczonej jedynie do rozmiarów zamieszkiwanego przez dane plemię terytorium. Wizja mitycznej „złotej krainy” dziadów, stanowiła jednocześnie wystarczająco urzekającą pokusę, aby na nowo zapłodnić umysły wiarą w szacowny, quasi-rajski i mityczny rodowód człowieka.

Mity pochodzenia stanowią podstawę grupowej identyfikacji, dostarczają potwierdzenia wyjątkowej genezy oraz tworzą przekonanie o wspólnych korzeniach, sięgających w głąb historii (a często też prehistorii). Opowieści o wspólnym rodowodzie podtrzymują również poczucie „plemiennej” przynależności członków określonej społeczności (najczęściej grupy etnicznej)⁵⁸¹.

Istotną rolę w procesie wytwarzania społecznych więzi, odgrywa pamięć zbiorowa. „Pamięć zbiorowa <<żywi się>> wiedzą historyczną, wykorzystując ją jednak selektywnie jako tworzywo do budowania pożądanых obrazów przeszłości, wedle własnych zasad, niemających wiele wspólnego z krytyką historyczną”⁵⁸². Tworzące fundament kolektywnej jaźni mity pochodzenia, powstają na bazie selektywnie dobieranych „wycinków” przeszłości, łączonych w mitycznej narracji. Każdy tego typu mit tworzy bezpośrednią nić pomiędzy współcześnie żyjącymi, a przodkami, określanymi mianem protoplastów zbiorowości. Z punktu widzenia prawdy historycznej, związek taki ma najczęściej charakter wyłącznie deklaracyjny i jest wynikiem sprawnej mistyfikacji⁵⁸³. W tym celu wykorzystywane są informacje prawdziwe oraz historyczne fakty, wymieszane z domniemaniami, przekonaniami lub zwyczajną fikcją. Zazwyczaj do spreparowania takiej opowieści, służy za tworzywo jakieś plemię, które poprzez mitologizację przenosi na potomnych chwałę minionych, wybitnych czynów oraz co istotniejsze, dowodzi historycznego prawa do zamieszkiwania określonego terytorium.

⁵⁸¹ Najlepszym bodaj wyrażeniem określającym poczucie wspólnotowości o którym mowa, jest zaproponowana przez Benedicta Andersona „wspólnota wyobrażona” - podzielenie i kulturowanie poglądu o łączących ludzi związkach niezależnie od tego, że większość z nich nie pozostaje w bezpośrednich relacjach, nie wiedzą o swoim istnieniu ale pomimo tego są gotowi do poświęceń w imię dobra ogółu. Wspólnotę taką (naród lub etnię) definiują również: ograniczony i skończony charakter, suwerenność lub dążenie do jej uzyskania oraz poczucie wspólnotowości, czyli głęboki, poziomy układ solidarności.

⁵⁸² R. Zenderowski, *Dynamika pamięci zbiorowej i jej determinanty*, [w:] „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, nr 28/2011, s.153.

⁵⁸³ H. Samsonowicz, *Mity w świadomości historycznej Polaków*, [w:] „Oblicza polskości”, red. A. Kłoskowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990, s.152.

W trakcie formowania się wspólnot narodowych, wpraw na terenie Europy, później zaś w pozostałych rejonach świata, wytworzyło się ogólnie podzielane przekonanie, że udowodnienie własnej „historyczności”, równoznaczne było dowodowi na prawo do zasiedlania krainy (tworząc tym samym przymus uznania przez innych roszczeń do samostanowienia). Naród z mityczną opowieścią o swoich historycznych korzeniach miał prawo istnieć, ten zaś bez przekonującej narracji genealogicznej, prawa takiego był wyzbyty. W tym znaczeniu mity pochodzenia stanowią, również współcześnie, element historii narratywistycznej, w której nie tyle fakty mają kluczowe znaczenie, co ich bieżąca (polityczna) rola i interpretacje nadawane przeszłości⁵⁸⁴. W praktyce historiograficznej mity spajają wszystkie elementy dotyczące przeszłości, nadając jej całościowego sensu i wyjątkowej koherencji⁵⁸⁵.

Potrzeba ustanawiania związków pomiędzy wspólnotą, a chwalebą historią leży w naturze człowieka. Wyraża silne pragnienie przynależności nie tyle do grupy, co wspólnoty w jakimś sensie wyjątkowej, wyróżniającej się, odnoszącej sukcesy oraz podejmującej walkę w imię subiektywnie pojmowanego dobra wspólnego. W celu budowania zrębów tożsamości grupowej, wykorzystywane są mity pochodzenia, stanowiące podstawę iluzji „wielkiej historii”⁵⁸⁶. Przy czym wielkość takiej historii odnosi się najczęściej do opiewania „długiego trwania”, tj. podkreślania historycznej ciągłości zbiorowości⁵⁸⁷. Symptomatyczny pozostaje fakt, że im mniejsze poczucie współdzielonej tożsamości grupowej oraz wzrastająca obawa o jej stabilność, tym intensywniejsze zabiegi mitotwórcze, zmierzające do potwierdzania chwalebnej przeszłości⁵⁸⁸.

W mitach pochodzenia do często wykorzystywanego motywu, należy opieranie rodowodu narodu (bądź grupy etnicznej⁵⁸⁹) na starożytnych cywilizacjach Egiptu, Indii,

⁵⁸⁴ K. Rosner, *Współczesne stanowiska narratywistyczne w filozofii historii a problem relatywizmu?* [w:] „Pamiętnik Literacki”, nr 4/1994, s.30.

⁵⁸⁵ A. Stępiak, *Mity w wiązaniu narracji historycznej*, [w:] „Klio”, nr 3(34)/2015, s.7.

⁵⁸⁶ M. Rekść, *Mit wielkiej historii i jego rola w kształtowaniu tożsamości narodowej*, [w:] „Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa”, red. E. Ponczka, A. Sepkowski, M. Rekść, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015, s.66.

⁵⁸⁷ „Wielkość historii” może odnosić się do czasów nieodległych ale obfitujących w ważne (z punktu widzenia wspólnoty) wydarzenia, rzutujące na kondycję świata. W tym kontekście Stany Zjednoczone Ameryki przedstawiane są w mitach pochodzenia jako pierwsza prawdziwa demokracja, będąca „miałem na wzgórzu” promieniującym przykładem demokratycznych cnót na cały glob.

⁵⁸⁸ P. Gathercole, D. Lowenthal, *The Politics of the Past*, Routledge, London/New York 1990, s.35

⁵⁸⁹ Chociaż mity pochodzenia dotyczą przede wszystkim wspólnot powstających w procesie narodotwórczym, to nie można zapominać, że mity takie mogą również odnosić się do grup etnicznych, którym

Babilonii, czy Sumeru. Związek taki dowodzi linearnego, trwającego wieki trwania (nie wspominając o możliwości powoływania się na dokonania tychże cywilizacji). Obok zagarniania starożytnych źródeł cywilizacyjnych, twórcy mitów genealogicznych przywłaszczają sobie plemienną przynależność, wybierając najczęściej taką, którą w jakiś sposób można dopasować do własnych dziejów oraz potrzeb. Pojawiający się w mitach pochodzenia przodkowie, to powszechnie znane plemiona Hunów, Celtów, Sarmatów, Gotów, Traków, Frygijszyków, a nawet ginący w mrokach historii protoplaści indoeuropejskich, Ariowie⁵⁹⁰.

Czeczeni wywodzą pochodzenie od Hurytów - ludu pierwotnie zasiedlającego terytoria Mezopotamii, współtwórców cywilizacji w dorzeczu Tygrysu i Eufratu. Będąc w swoim czasie jedną z dominujących sił na Bliskim Wschodzie, rzekomi protoplaści Czczeni mieli utrzymywać partnerskie stosunki nawet ze starożytnymi władcami Egiptu. Po przegranej wojnie z Hetytami, niedobitki huruckie miały przenieść się na tereny Kaukazu, dając początek czeczeńskiej historii. Inna wersja mitu pochodzenia głosi, że Czczeni pochodzą od indyjskiej kasty wojowników - kszatrijów. W indyjskim systemie społeczno-religijnym jedną z istotniejszych warn (stanów) był stan wojowników, z których wywodzili się rządzący królestwami radżowie (władcy)⁵⁹¹.

nie udało się ustanowić własnej państwowości (np. Baskowie, Katalończycy). Przykładem tego są Romowie i ich bogata mitologia genealogiczna. Wersja „etymologiczna” mitu pochodzenia głosi, że słowo „Cyganie” lub „Tsiganes”, „Zigeune” oraz „Zinkali” wywodzi się z języka greckiego. Wspólnota miała powstać w oparciu o bizantyjską sektę religijną Athinganoi (Nietykalnych), wędrującą po Bizancjum. W średniowiecznych księgach Romowie nazywani byli Egipcjanami lub Faraonami (najprawdopodobniej ze względu na kolor skóry i informacje pochodzące od samych zainteresowanych, którzy wyjaśniali, że pochodzą z „Małego Egiptu” - terenów dzisiejszej Turcji). Niekiedy też pojawia się mit, w którym Romowie własne pochodzenie wywodzą wprost z rajskich ogrodów, do których Bóg wezwał wszystkie ludy świata. Kiedy podczas spotkania Stwórcy obdarował narody ziemią, zjawili się spóźnieni Cyganie. Przez spóźnienie zostali ukarani wielowiekową tułaczką i obarczeni obowiązkiem głoszenia Słowa Bożego. W tej wersji Romowie na podobieństwo Żydów zyskują status narodu wybranego. Więcej na ten temat: *Amare Roma. Nasi Romowie*, red. J. Kunikowski, Miejski Ośrodek Kultury w Kowarach, Kowary 2010, s.8-22, N. Georgieva, *Rola mitu we współczesnych procesach emancypacji kulturalnej bułgarskich Romów*, [w:] „Studia Romologica”, nr 3/2010, s.119-140, K. Trumpener, *The Time of the Gypsies: A „People without History” in the Narratives of the West*, [w:] „Critical Inquiry”, nr 4(18)/1992, s.843-884.

⁵⁹⁰ Stefan Arvidsson przekonuje, że indo-europejska mitologia, w której naczelną rolę zajmuje motyw Ariów, legła u podstaw wielu nowożytnych ideologii, oddziałując ostatecznie również na obszar wiedzy i nauki. S. Arvidsson, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, The University of Chicago Press, Chicago 2006, s.53.

⁵⁹¹ Hymn *Ofiara Pracźlowieka (Puruszasuka)* w ostatniej, dziesiątej księdze „Rygwedy” zawiera informację o tym, że cztery stany społeczeństwa aryjskiego, narodziły się z różnych części ciała człowieka kosmicznego (Puruszy). Z ust powstali bramini (uczeni, kapłani), ramion kszatrijowie (wojownicy, politycy, urzędnicy), bioder wajsjowie (rolnicy, kupcy, bankierzy, handlowcy), a z nóg śudrowie (posługiwacze). Kszatrijowie, a jak wskazuje czeczeński mit genealogiczny pośrednio sami Czczeni, byli obecni przy narodzinach wszechświata i w tym sensie mit pochodzenia stanowi kontynuację kosmogonii. Na marginesie warto wspomnieć o ciekawym poglądzie na temat podziału kastowego, wyrażanego przez Stefana

Według czeczeńskiego mitu kasta kszatrijów stała się zbyt liczna, w wyniku czego pragnący chwały wojownicy wszczynali kolejne wojny, doprowadzając świat na skraj przepaści. Wówczas bóg Wisznu wywołał trwające przez dziewięć pokoleń bratobójcze walki pomiędzy wojownikami. Wyczerpani i zdziśiatkowani konfliktem kszatrijowie opuścili Indie. Jedna ich grupa dotarła do Egiptu, druga zaś schroniła się na Kaukazie, powołując do życia równie wojowniczych Czeczenów⁵⁹².

Główny macedoński mit genealogiczny sięga czasów starożytnych i stanowi odpowiedź na tendencje sąsiadujących z nimi Serbów, Bułgarów, Albańczyków oraz Greków, podnoszących roszczenia terytorialne względem Skopje, a nawet odbierających Macedończykom prawa do odrębności kulturowej⁵⁹³. Macedoński mit podkreśla odmiennność względem sąsiadujących nacji, dostarczając dowodów wielowiekowej obecności na zajmowanych przez siebie ziemiach. Początek narodowi miała dać antyczna dynastia Argeadów, której najsłynniejszymi przedstawicielami byli Filip II oraz jego syn Aleksander Macedoński (Wielki). Macedończycy dowodzą, iż nieprzerwanie żyją na zajmowanych ziemiach od ok. 1000 r. p.n.e. oraz, że łączą ich autentyczne związki krwi z wielkim macedońskim wodzem, który był prawdziwym Hellenem (w przeciwieństwie do Greków)⁵⁹⁴. Tocząca się z Grecją rywalizacja o prawo do mitu aleksandryjskiego, wytworzyła potrzebę wzbogacenia genealogii, alternatywną wersją opowieści o pochodzeniu. W tym przypadku za przodków Macedończyków posłużyli Pelazgowie - neolityczne plemię władające językiem protosłowiańskim. Dowodząc związków z Pelazgami, Macedończycy twierdzą, że są potomkami praojców wszystkich ludów posługujących się prasłowiańskim, a więc reprezentują najstarszy europejski „naród”, posiadający własną państwowość jeszcze w epoce neolitu⁵⁹⁵.

Kurowskiego. Badacz przekonuje, że kastowość dotyczy wszystkich społeczeństw świata (w tym Polski), gdyż zasadniczo dzieli ona ludzi, na takich, którzy: a) rozkazują, b) posiadają, c) robią oraz d) wiedzą. Na tej podstawie zidentyfikować można cztery wyróżniki stratyfikacyjne: a) władza, b) bogactwo, c) praca oraz d) wiedza. W tym świetle nawet tak zdawałoby się odległy sposób definiowania przestrzeni społecznej, okazuje się w rzeczywistości zaskakująco bliski cywilizacji zachodniej. Więcej na ten temat: S. Kurowski, *Teoria kratosów*, Wydawnictwo Liberta, Warszawa 1983, s.9-20.

⁵⁹² G. Sadułajew, *Jestem Czeczenem*, tłum. K. Rawska-Górecka, W. Górecki, Czarne, Wołowiec 2011, s.36.

⁵⁹³ M. Rekść, *Mity narodowe i ich rola w kreowaniu polityki na przykładzie państw byłej Jugosławii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2013, s.176-183.

⁵⁹⁴ A. Mikołajczyk, Z. Stamatowski, *Antyczna tożsamość Macedonii - między nacjonalizmem a uniwersalizmem*, [w:] „Wokół Macedonii: siła kultury - kultura siły”, red. B. Zieliński, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2002, s.114-115.

⁵⁹⁵ M. Rekść, *Mity narodowe i ich rola...*, op. cit., s.187.

Twórcy ukraińskich mitów genealogicznych ze względu na funkcjonowanie pomiędzy nawiązującymi do etosu słowiańskiego Polakami oraz Rosjanami, podkreślając swoją niezależność, sięgnęli po rodowód niesłowiański. Za praojców posłużyli Scytowie - koczowniczy lud pochodzenia irańskiego, który miał zamieszkać na terenach dzisiejszej Ukrainy jeszcze przed pojawieniem się Słowian⁵⁹⁶. Twórcy „scytyjskiego” mitu nie porzucali wyłącznie na etnogenezie, doszukując się korzeni również w Biblii. Według tego podania Ukraińcy są potomkami ludu Magog, wywodzącego się od biblijnego Kaina. Magog toczyli zaciekle walki z ludem Gog - dzikimi i bezlitosnymi mieszkańcami stepów, dzięki czemu narodowy mit pochodzenia wyniósł Ukraińców na piedestał starożytnych obrońców cywilizacji chrześcijańskiej (na długo przed sąsiadami)⁵⁹⁷. Problem z wywodzeniem pochodzenia od Magog polega jednak na tym, że samo biblijne źródło przypisuje im niechlubną rolę tych, którzy wraz z Gogami mają pod przywództwem Szatana w dniu Sądu Ostatecznego walczyć przeciw Królestwu Bożemu⁵⁹⁸.

Łączenie w mitach genealogicznych „plemiennego” pochodzenia z wątkami religijnymi jest często pojawiającym się zabiegiem. Poprzez powiązanie własnej historii z motywami sakralnymi, powstaje kompozycja podnosząca status opowieści do świętej historii.

W przypadku krajów chrześcijańskich, twórcy mitów genealogicznych sięgają najczęściej po postacie biblijne z Jezusem Chrystusem i Pawłem Apostołem na czele oraz motyw narodu wybranego jako przedmurza chrześcijaństwa. „Tego typu mityzacje, odrzucane przez ludzi nauki, niezwykle łatwo zagnieżdżają się w świadomości zbiorowej, nie roszcząc sobie pretensji do bycia „prawdami”. Nie muszą brzmieć wiarygodnie, bo są adresowane do jednostek zagubionych w niestabilnej rzeczywistości, poszukujących duchowego remedium, zdolnego uciszyć traumy

⁵⁹⁶ Wykorzystanie Scytów jako bezpośrednich potomków Ukraińców jest zabiegiem sprytnie przekalkulowanym, gdyż trudno jednoznacznie odrzucić bądź potwierdzić tezę o ich pierwszeństwie na ziemiach Europy Środkowo-Wschodniej. Część badaczy utożsamia Scytów ze Słowianami, co potęguje trudności w ustaleniu historycznego pierwszeństwa.

⁵⁹⁷ Problem z ustaleniem prawdziwości istnienia ludu Magog, prócz tego, że jest to przekonanie oparte na wierze w prawdziwość skądinąd literackiego dzieła, wiąże się z tym, że nie sposób ustalić czy Magog, podobnie jak Gog to postać biblijna, lud, nazwa miasta, czy kraina. W Księdze Ezechiela Gog jest apokaliptycznym, przybywającym z północy władcą krainy Meszek i Tubal, który niszczy Izrael, a później zostaje pokonany przez samego Boga. Magog z kolei ma być postacią biblijną, synem Jafeta - symbolicznym praprzodkiem ludów Północy (Indoeuropejczyków).

⁵⁹⁸ M. Puszczynski, *Mityczna i starożytna Ukraina*, <http://www.nawschod.eu/mityczna-i-starozytna-ukraina/>, [24.02.2017r.].

teraźniejszości”⁵⁹⁹. W skrajnie nacjonalistycznej wersji religijnego mitu pochodzenia, wspomniani Macedończycy mieli skolonizować Ziemię Świętą, narzucając miejscowej ludności własny język, czego świadectwa można rzekomo odnaleźć jeszcze współcześnie. Szczególnie zagorzali wyznawcy religijnego mitu wierzą, że językiem staromacedońskim posługiwała się Święta Rodzina. Nie brakuje również przekonanych o tym, że Biblię napisano po macedońsku, przedstawione w niej wydarzenia nie działy się w Izraelu, a na terenach dzisiejsze Macedonii oraz że Maria Magdalena była macedońskiego pochodzenia^{600, 601}.

Niejednokrotnie religijne motywy stanowią nie tyle osobliwy dodatek do mitów genealogicznych, co tworzą ich esencję, przekształcając się w religijne mity pochodzenia. W tym przypadku podstawą świadomości wspólnotowej są mitologiczne opowieści o ściśle religijnym charakterze, łączące się w jedno z elementami historycznymi. Najlepszym tego przykładem pozostają Żydzi, dla których państwo Izrael jest spełnioną przez Boga obietnicą, zaś sam naród postrzega siebie w kategoriach szczególnie umiłowanego przez Stwórcę⁶⁰².

W krajach muzułmańskich religijny charakter mitów pochodzenia, a pisząc dokładniej etos religijnej wspólnoty (*ummy*), stał się z ideą wspólnoty narodowej, poddając w wątpliwość siłę oddziaływania mitów genealogicznych (np. w Pakistanie i Bangladeszu). W niektórych przypadkach udało się z sukcesem połączyć oba motywy, czego przykładem jest Arabia Saudyjska. Poczucie tożsamości wspólnotowej Saudyjczyków, składa się z religijnej wiary (jej ultrakonserwatywnej, wahabbistycznej wersji) oraz lojalności wobec rządzącej dynastii, tworząc szczególnego rodzaju

⁵⁹⁹ M. Rekść, *Mit wielkiej historii...*, op. cit., s.77.

⁶⁰⁰ Ibidem, s. 78.

⁶⁰¹ Religijne mity chociaż często brzmią absurdalnie, zachowują szczególną żywotność. Jeden z nich przytacza wybitny religioznawca Robert L. Wilken. Otóż w trwającym w Watykanie w latach 1869-70 soborze, większość biorących udział w obradach biskupów wyraziła swoje oburzenie i zaprotestowała na sugestie historyków określających planowane wprowadzenie dogmatu o nieomyślności papieskiej jako instytucjonalny mit, którego nie sposób obronić w świetle nie tylko historii ale również aktualnie obowiązujących aksjomatów katolickich. Żadne dowody nie były w stanie przekonać hierarchów argumentujących, że historyczne źródła ustępują miejsca „konstrukcji przeszłości” przyjętej w ich wspólnocie oraz znaczeniu nadawanemu papieskiej nieomyślności, bazującej na apostołskiej spuściźnie i „kolektywnej pamięci katolików”. Więcej na ten temat: R.L. Wilken, *The Myth of Christian Beginings*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2009, s.11.

⁶⁰² A. Shapira, O. Wiskind-Elper, *Politics and Collective Memory: The Debate over the “New Historians” in Israel*, [w:] “History and Memory”, nr 1(7)/1995, s.9-40.

nacjonalizm⁶⁰³. Oba elementy uzupełniają się wzajemnie. Islam poprzez podporządkowanych monarchii ulemów konstytuuje panowanie rodu Saudów. Władcy podtrzymują z kolei społeczne przekonanie o staniu na straży „czystości” właściwego islamu (restrykcyjnie przestrzegając *Tahwid* - dogmat jedyności Boga, wyłącznego stwórcy świata), otaczając opieką święte miasto muzułmanów – Mekkę. Dom panujący posługuje się mityczną narracją, w której troska o święte miasto, ma być świadectwem boskiej przychylności dla sprawujących rządy i oznaką szczególnego błogosławieństwa Bożego dla narodu.

Saudyjski mit genealogiczny sięga XVIII wieku i osoby założyciela rodu Saudów Muhammada ibn Sauda. Według mitu, protoplastę monarchii powołał sam Bóg, aby wypełnił misję uratowania prawdziwego islamu przed zakusami wrogów⁶⁰⁴. Polecenie wypełnił, czym zasłużył na nagrodę od Allacha. Jego potomkowie początkiem XX wieku objęli władaniem większość Półwyspu Arabskiego, odbierając Imperium Osmańskiemu „Matkę miast” - Mekkę⁶⁰⁵. Tym samym Saudowie mieli dowiesć pozostałym muzułmanom przychylności Boga dla ich supremacji. Z mitem genealogicznym łączy się przekonanie Saudyjczyków, że monarchia, a więc i państwo saudyjskie, prócz wyznawania najbliższej ideałowi wersji islamu, czerpie ze wzorców złotej ery religii z czasów proroka Mahometa⁶⁰⁶. Podstawę mitu pochodzenia nie pełni w tym przypadku żadne historyczne plemię, gdyż trudno byłoby uznać etniczną przynależność do Arabów jako kluczowy czynnik konstruujący tożsamość wspólnotową (tym bardziej, że słowo „Arab” pierwotnie oznaczało tyle, co „koczownik”, a ważniejsza od semickiego pochodzenia była na tym terenie przynależność plemienna). Z tego względu religia stała się podstawą saudyjskiego mitu pochodzenia oraz esencją narodowej tożsamości.

⁶⁰³ J. Nevo, *Religion and National Identity in Saudi Arabia*, [w:] „Middle Eastern Studies”, nr 3(34)/1998, s.35.

⁶⁰⁴ W tym punkcie mit pokrywa się z historycznymi wydarzeniami, gdyż ibn Saud będąc emirem (przywódcą) władającym z miasta Dirija, przyjął uciekającego przed nieprzyjaciółmi religijnego reformatora Muhammada ibn Abd al-Wahhabiego, twórcę wahhabizmu, objął go opieką i wraz z nim ustanowił pierwsze saudyjskie państwo. Więcej na ten temat: T.R. McHale, *A Prospect of Saudi Arabia*, [w:] „International Affairs”, nr 4(56)/1980, s.624-627.

⁶⁰⁵ Zarządzając Mekką, Saudowie dysponują jednocześnie najważniejszym symbolem islamu i dodatkowym atutem w tworzeniu wizji rodziny panującej jako współczesnych obrońców wiary. Dodatkowo z Kaabą - czarnym kamieniem znajdującym się w centralnej świątyni miasta - łączy się jeden z ważniejszych islamskich mitów w ogóle. Fundamenty pod Kaabę położyć miał sam Adam po opuszczeniu raju. Pomógł mu w tym Archanioł Gabriel, który swym skrzydłem otworzył ogromną jamę. Aniołowie wrzucali do niej bloki skalne z gór Libanu, Synaju, Dżudi i Hira, aż zapełnili dziurę. Wtedy Allah wysłał z raju namiot z czerwonego hiacyntu, w którym zamieszkał Adam - pierwszy człowiek na ziemi.

⁶⁰⁶ M.S. Doran, *The Saudi Paradox*, [w:] „Foreign Affairs”, nr 1(83)/2004, s.36.

Starożytnemu pochodzeniu towarzyszy w mitach genealogicznych opowieść o wielowiekowej państwowości. Z reguły kres istnieniu historycznego państwa przynosi zewnętrzny wróg, w brutalny sposób przerywający „złoty wiek”. Nie sposób w tym miejscu nie dostrzec związków z fabułą mitu o rajskich ogrodach. Podobnie jak wygnanie Adama i Ewy z Edenu kończyło życie w stanie szczęśliwości, tak przodków w mitach pochodzenia dotykała tragiczna w skutkach utrata ojczyzny.

Państwo w takich wizjach było początkowo krainą mlekiem i miodem płynącą. Obfitowała w przepelnione zwierzyną lasy. Ludzi żyli wówczas w niezmaconej zgodzie, świadomych wspólnego pochodzenia oraz dzierzzonej potęgi. Zawsze jednak świat ten niszczyli najeźdźcy. Nieprzejednani wrogowie gwałtem odbierali ziemię, a wspólnotę skazywali na niewolę, bądź tułaczkę. Tak, jak rajscy rodzice po wypędzeniu z raju uprawiali w pocie czoła i znoju nieurodzajną ziemię, tak dzięki wytrwałości oraz poświęceniu, utracone czasowo państwo, udawało się na nowo odtworzyć dla przyszłych pokoleń. Przywrócona ojczyzna stanowiła z jednej strony powód do niezaprzeczalnej dumy, lecz z drugiej, twór taki, chociaż upragniony, zawsze miał formę zdeformowaną i ułomną w stosunku do swego pierwowzoru sprzed wieków.

W mitach genealogicznych rola nieprzyjaciela przypada najczęściej współczesnym oponentom, np. sąsiadom roszczącym sobie prawo do zajmowanego przez naród terytorium. „W przypadku konfliktu interesów, kiedy te same ziemie stają się obiektem pożądania przez kilka narodów, każdy z nich posługuje się argumentacjami historycznymi. Historia jest po naszej stronie - powiadają dysponenti władzy symbolicznej, w co bezrefleksyjnie chce wierzyć człowiek mityczny, myślący o wielkości, spełnieniu”⁶⁰⁷.

Azerowie chcąc podnieść symbolicznie status młodego państwa, ulokowanego pomiędzy regionalnymi potęgami - Rosją, Iranem i Turcją - podkreślają historyczne związki z Albanią Kaukaską. Istniejące na terenie Kaukazu Południowego królestwo, miało powstać już w IV w. p.n.e.⁶⁰⁸. Obowiązujący do niedawna oficjalny nurt myśli historycznej zakładał, że naród azerbejdżański wyłonił się z ludności tureckojęzycznej, budującej tożsamość w opozycji do sąsiadów. Azerowie są szytami podobnie jak Irańczycy ale posługują się językiem tureckim, zaś sami Turcy są sunnitami, co

⁶⁰⁷ M. Rekść, *Mit wielkiej historii...*, op. cit., 68.

⁶⁰⁸ Jedyną, wywodzącą się wprost od Albanów Kaukaskich współczesną grupą etniczną żyjącą na obszarze Azerbejdżanu są Udini (Udyni), zajmujący szczególne miejsce w polityce społecznej władz.

w konsekwencji powoduje, że ludność dzisiejszego Azerbejdżanu nie uznaje się za bliżej skoligaconą z żadnym z turecko-perskiej dwójki (szczególnie, że w grę wchodzi kwestie religijne).

W toczącym się wyścigu o pierwszeństwo na Kaukazie, azerbejdżańscy historycy sięgnęli po Albanų Kaukaską ze stolicą w Qəbələ, którą próbowały bez powodzenia podbić już rzymskie legiony. Dzieje Albanów i ich królestwa giną w mrokach historii, jednak nie ma to większego znaczenia dla miejscowych dysponentów symboli. Najważniejszy pozostaje fakt, że zgodnie z mityczną narracją Albanowie ustanowili pierwszy organizm państwowy na Zakaukaziu. Brak wiarygodnych źródeł jednoznacznie potwierdzających ten fakt, działa na korzyść „wyznawców” mitu. Jeśli nie zachowały się żadne albańskie rękopisy, to zgodnie z logiką wyznawców mitu oznacza, że zostały zniszczone przez najeźdźców arabskich i ormiańskich⁶⁰⁹. Azerska opowieści założycielska głosi, że Albanowie stworzyli własny język oraz posiadali bogate zbiory literackie, które w podstępny sposób zagarnęli Ormianie. Najeźdźcy przetłumaczyli księgi, włączyli do własnej tradycji, po czym we współpracy z Arabami zniszczyli wszelkie ślady albańskiej, chrześcijańskiej kultury⁶¹⁰. Azerski mit pochodzenia głosi ostatecznie, że Albanowie niechętni Ormianom przejęli po tureckich przybyszach nową wiarę i język, co oznacza, że dzisiejsi Azerowie pozostają w prostej linii sturczonymi Albanami i posiadają wszelkie prawa do tego, aby uważać się za autochtonów na Kaukazie.

Genealogia oparta na wywodzeniu pochodzenia od sławnych plemion, związków z postaciami religijnymi oraz dostarczaniu dowodów własnej tradycji państwowej, sprowadza się ostatecznie do elementarnego motywu mitologicznego, czyli walki dobra ze złem. Mity genealogiczne stanowią modelowe „konstytutywne wydarzenie dziejowe, akt „legitymizacji”, który dopiero nadaje sens legalności zwykłemu porządkowi”⁶¹¹. Władcą danego terytorium, jego niekwestionowanym suwerenem zostaje ten, kto w *nomotycznym* akcie ujarzma pierwotnie szalejące żywioły, narzuca własną wolę naturze, poskromia ją, zasiedla, wykorzystuje dla dobra społeczności oraz broni jej przed zakusami wrogów. Tym samym wspólnota przemienia

⁶⁰⁹ W. Górecki, *Toast za przodków*, Czarne, Wołowiec 2010, s.62.

⁶¹⁰ N. Dudwick, *The Case of the Caucasian Albanians: Ethnohistory and Ethnic Politics*, [w:] „Cahiers du Monde russe et soviétique”, nr 2/3 (31)/1999, s.379-380.

⁶¹¹ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde in Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humboldt, Berlin 1974, s.42 [za:] A. Lipszyc, Mit i terytorium, „Przegląd Polityczny” nr 136/ 2016, s.121.

się w *katechona* - zbiorowego herosa, biorącego w posiadanie daną ziemię, czyli *de facto* powstrzymującego szalejące na niej siły Chaosu. W tym kontekście mity pochodzenia spełniają rolę świętej opowieści o kontynuowaniu stwarzania świata, zyskując status sakralnego *nomosu* - wyjątkowego uprawomocnienia przynależności ziemi do określonej grupy, gdyż tak stanowi „prawda” mitu. Mity takie kontynuują opowieść o stworzeniu również dlatego, że relacjonują dzieje rajskiej domeny przodków po wygnaniu z niej i powtórny, najczęściej symboliczny jej odzyskaniu. Przybliżają proces jej wzrastania, upadania, ewolucji ze stanu idealnego, okresu „złotego wieku” po współczesną zdegradowaną rzeczywistość, tworząc chwalebny mito-historyczny opowieść o pochodzeniu.

5.5.1. Niezwyciężona kraina wolności

Czarnogórski mit pochodzenia sprowadza się do trzech alternatywnych względem siebie modeli - serbskiego, chorwackiego oraz internalnego⁶¹². W każdym z nich odnaleźć można jeden z motywów typowych dla opowieści genealogicznych (przywoływanie wielkich przodków, tradycję własnej wielowiekowej państwowości oraz komponent religijny).

W wersji serbskiej czarnogórskiego mitu pochodzenia, początkiem istnienia Czarnogórców miało być inne, zmitologizowane wydarzenie, lokujące się w centrum serbskiej mitologii politycznej, tj. bitwa z Imperium Osmańskim na Kosowym Polu. Batalia rozegrana w 1389 r. stała się punktem zwrotnym w serbskiej historii oraz przyczynkiem budowanej stulecia później wspólnotowej tożsamości narodu serbskiego⁶¹³. W bitwie pomiędzy Turkami a zjednoczonymi pod przewodnictwem Serbów zaciągami słowiańskimi, starli się przedstawiciele dwóch całkowicie odrębnych światów. W trakcie bitwy śmierć poniósł zarówno przywódca chrześcijańskiej koalicji, książę Lazar I Hrebeljanović (pojmany i stracony), jak również otomański sułtan Murad I. Na przekór prawdzie historycznej, zgodnie z którą żadne z wojsk nie odniosło zwycięstwa, zaś status bitwy na Kosowym Polu jako kluczowej w toczony ówczesnie wojnie, daleki był od rzeczywistości⁶¹⁴, kosowski mit akcentował tragiczny wymiar starcia, będącego

⁶¹² M. Rekść, *Mity narodowe i ich rola...*, op. cit., s.164.

⁶¹³ M. Kobierecka, *Mit kosowski we współczesnej serbskiej myśli nacjonalistycznej*, [w:] „Refleksje”, nr 7/2013, s.64-71.

⁶¹⁴ Znacznie bardziej brzemiennej w skutkach była bitwa nad rzeką Maricą, podczas której wielokrotnie mniej liczne oddziały tureckie pod osłoną nocy zaskoczyły zjednoczone siły chrześcijańskich władców bałkańskich (Bułgarii, Serbii, Bośni, Węgier i Wołoszczyzny), dokonując masakry rycerstwa i zabijając Króla Serbii Wukaszyna i jego brata. Zwycięstwo otworzyło Osmanom drogę do podboju Macedonii oraz

w oczach Serbów klęską, rozpoczynającą długi okres upadku i upadającej, tureckiej niewoli⁶¹⁵.

Według twórców genealogicznego mitu Czarnogóry, niedobitki chrześcijan ścigane przez muzułmańskie zaciągi, schroniły się przed wrogami w niedostępnych górach dzisiejszej Czarnogóry, skąd kontynuowały walkę. Według tej narracji Czarnogórcy są potomkami serbskiej arystokracji, kwiatem przegranego lecz walecznego serbskiego rycerstwa. „Wyznawcy” mitu sugerowali, jakoby przed XIV w. terytoria czarnogórskiego państwa pozostawały zupełnie wyludnione, co jest oczywistą nieprawdą, gdyż obszary te zajęte były już stulecia wcześniej przez regionalne, górskie plemiona.

Obraz Czarnogóry jako niepodległej krainy bojowników o wolność, wpisał się z czasem, szczególnie za sprawą epoki romantyzmu, w melancholijną wizję niepokornej nacji, z sukcesem przeciwstawiającej się najeźdźcy ze Wschodu. „Kraj ten nie bogaty ani w ogromne przestrzenie, ani cywilizację, wytrzymał dumnie, jak się rzekło wyżej, tysiączne na jego wolność pokuszenia, a z przewrotów politycznych, mimo niewyrównanych stosunków Europy, wyszedł zwycięzko i niepodległe, przyświecając dziś światu wzorem odwagi, miłości ojczyzny i cnoty obywatelskiej, piętrząc się wysokim górami jak pomnik wolności, jako przyszłości zapowiedź. Po nieszczęśliwej kossowskiej bitwie, ze wszystkich Słowian ten jeden tylko naród skrył się w góry, gotów do odporu, nie zachwiany, w męztwie i umiłowaniu kraju dziwnie potężny i czysty” [pisownia oryginalna – przyp. aut.]⁶¹⁶. Pozostawiając otwartą kwestię poczucia etnicznej przynależności u schyłku XIV w., przypisywanie serbskiego pochodzenia niespecjalnie kontestowano we współczesnej Czarnogórze (część badaczy prezentując zmitologizowane

dalszych bałkańskich terytoriów. Więcej na temat rzeczywistego przebiegu i znaczenia bitwy na Kosowym Polu: I. Czamańska, J. Leśny, *Bitwa na Kosowym Polu 1389*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2015.

⁶¹⁵ Mit Kosowego Pola ulega ciągłej aktualizacji. Za przykład niech posłuży napisana w latach 50. przez serbskiego biskupa Mikołaja (Nikola Velimirovića) nazywanego również „filarem serbskiej duchowości”, dwunastogłoskowa pieśń *Oficjum ku czci św. męczenników serbskich, którzy zginęli od czasów Lazara do dziś*, w której mit kosowski stanowi punkt wyjścia do rozważań nad wielowiekowymi prześladowaniami Serbów poczynając od Turków, a skończywszy na Ustaszach. Mit funkcjonuje też z powodzeniem jako polityczne narzędzie roszczeń do terytoriów Kosowa i przeniknął do kultury popularnej (muzyka, literatura).

⁶¹⁶ K. Pieńkowski, *Czarnogóra pod względem geograficznym, statystycznym i historycznym*, Drukarnia E. Winarza, Lwów 1869, s.1-2.

początki państwowości, pisało o kraju jako „serbskiej Sparcie” lub „drugiej Serbii”⁶¹⁷ ⁶¹⁸.

Plemienny wymiar mitu genealogicznego miał też alternatywne wersje. W najbardziej nacjonalistycznej odsłonie, serbskie korzenie zastąpiły antyczne konotacje z Ilirami. Wypierając z Bałkanów odmienne etnie, Ilirowie mieli zakładać liczne, aczkolwiek nietrwałe państewka. Z czasem klanowe rozbitcie przyczyniło się do klęski w walce z Rzymianami, co poskutkowało przyłączeniem się Ilirów do rzymskich legionów i zdobyciem statusu walecznych, najemnych wojowników. Mit genealogiczny głosił, że wypchnięci przez przybywających na Bałkany z terenów dzisiejszej południowej Polski Słowian, Ilirowie schronili się na obszarach Czarnogóry. Konsekwencją iliryjskiego pochodzenia była odmienność od Serbów, których protoplastami mieli być Trakowie⁶¹⁹.

W „wersji liberalnej” mitu genealogicznego, kwestia pochodzenia etnicznego zanikła, zastąpiona wielokulturowym pochodzeniem. Czarnogórcy mieli być potomkami wymieszanych ze sobą etnicznych żywiołów iliryjskiego, romańskiego oraz słowiańskiego.

Podkreślając historyczne trwanie, Czarnogórcy powołują się na tradycję powstałego w IX w. n.e. księstwa Duklja (Dioclea) oraz jej następczyni, królestwa Zety⁶²⁰. Księstwo było pierwszą serbską dziedziną, której początki giną w mrokach historii. Pewne jest, że wczesne państwo pozostawało wasalem Cesarstwa Bizantyjskiego, w pełni podporządkowanym potężnemu patronowi. Czarnogórskie pretensje do tradycji Duklji wynikają z faktu, że historyczne księstwo obejmowało zasięgiem południowowschodnie tereny dzisiejszej Czarnogóry. Datowane na X w.

⁶¹⁷ S. Pavlović, *Who are Montenegrins? Statehood, Identity and Civic Society*, [w:] „Montenegro in Transition. Problems of Identity and Statehood”, red. F. Bieber, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2003, s.84.

⁶¹⁸ Brak dzisiaj wyraźnego oprostowywania przez Czarnogórców związków z Serbią (choć widoczne początkiem lat 90. i 2000.), wynika z faktu współdzielonej państwowości obu narodów w ramach istniejącej na przestrzeni lat Jugosławii, a szczególnie po wystąpieniu z federacji kolejno Słowenii, Chorwacji oraz Macedonii i utworzeniu przez oba państwa tzw. „trzeciej Jugosławii” czyli Federalnej Republiki Jugosławii. Związki te sięgają głęboko w tradycję, kulturę, język, a nawet współdzielone postacie historyczne, co zachęciło rodzimych socjologów (np. S. Darmanovicia oraz E. Roberts) do utworzenia osobnego pojęcia wyrażającego stan współdzielonej przez Czarnogórców tożsamości – *homo duplex*, tzn. ofiar podwójnej świadomości narodowej.

⁶¹⁹ M. Rekić, *Mity narodowe i ich rola...*, op. cit., s.173.

⁶²⁰ S. Cross, P. Komnenich, *Ethnonational Identity, Security and the Implosion of Yugoslavia: The Case of Montenegro and the Relationship with Serbia*, [w:] „Nationalities Papers”, nr 1(33)/2015, s.16.

kroniki *De administrando Imperio* spisane przez cesarza Konstantyna Porfirogenetę, co prawda wspominają o serbskim oraz chorwackim zasiedleniu krain okalających terytoria Czarnogóry, tj. Paganie, Zahumle oraz Trawunię, ale nie odnotowują informacji o zajęciu samej Duklji, co miało potwierdzać istnienie etnicznie odmiennego bytu państwowego⁶²¹. Duklję od XI w. zaczęto nazywać Zetą, zaś od wieku XIV, przybrało nazwę Czarnogóry^{622 623}.

Wierzący w długą, aczkolwiek wątpliwą tradycję państwową Czarnogórcy, chętnie podkreślają inny fakt, który ma przesłaniać wszelkie kontrowersje wokół tradycji państwowej. Swoisty „złoty wiek” Czarnogóry miały w przewrotny sposób zainicjować turecki najazd Bałkanów. Według narodowej narracji od tego momentu rozpoczęła się trwająca 500 lat era czarnogórskiego państwa, chroniącego przed islamskim najeźdźcą wszystko to, co stanowiło kwintesencję prawdziwej serbskości, tj. honor (*cast*), męstwo (*junastvo*), uczciwość (*postenost*) oraz wiarę chrześcijańską (hrišćanską verę)⁶²⁴. Centrum oporu stanowiła ówczesna stolica królestwa, serce państwowości oraz główny ośrodek kultu religijnego – Cetynia (Cetinje). W oczach Czarnogórców miasto pełniło rolę mitycznego Małego Syjonu – umiłowanego przez Boga grodu, w którym Stwórca zjednoczy się pewnego dnia z wiernymi o czystych sercach⁶²⁵. Mityczna narracja w oczywisty sposób podbudowywała tłący się w górskich plemionach opór przeciw islamizacji Czarnogóry oraz uwznioślała opowieść o kraju „najczystszej serbskości” (*najčistiji srpskeji*) - swoistego górzystego obozu wojskowego, którego mieszkańcy strzegli dla potomności ducha wschodniego prawosławia przed zakusami mrocznej hordy spod znaku półksiężyca.

Widoczne powyżej związki polityki z religią w krajach prawosławnych, sięgały czasów Cesarstwa Bizantyjskiego i w przeciwieństwie do katolicyzmu, w którym zgodnie ze słowami Jezusa Chrystusa doszło do rozdzielenia obu porządków („Wówczas Jezus rzekł do nich: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu

⁶²¹ D. Lazarević, *The Invention of the Balkan Identities: Finding the Founding Fathers and the Myths of Origin – The Montenegrin Case*, [w:] „Serbian Studies: Journal of the North American Society of Serbian Studies”, nr 2(25)/2011, s.182-183.

⁶²² T. Wasilewski, W. Felczak, *Historia Jugosławii od XVIII wieku*, Ossolineum, Wrocław 1985, s.62-63.

⁶²³ Symboliczną manifestacją przywiązania do zrewitalizowanej historii, w której znalazło się miejsce dla jednoznacznie czarnogórskiej Duklji, było ustanowienie w latach 90. przez rząd na czele którego stał prezydent i wielokrotny premier kraju Milo Djukanović, Docleańskiej Akademii Nauki i Sztuki (*Docelean Academy of Science and Arts*), promującej alternatywną w stosunku do pro-serbskiej wersję historii regionu.

⁶²⁴ Ibidem, s.13-15.

⁶²⁵ S. Pavlović, op. cit., s.95.

to, co należy do Boga⁶²⁶), na Bałkanach relacje kościół-państwo, a tym samym wiara – polityka, pozostawały na przestrzeni wieków (i nadal pozostają) szczególnie bliskie⁶²⁷. Najbardziej celnie (choć w uwspółcześnionej formie) mariaż religijno-polityczny oddaje bizantyjska zasada symfonii – przenikania się obu instytucji oraz przekonania, że świat ziemski jest odbiciem świata niebiańskiego⁶²⁸. Z tego względu nie sposób oddzielić mitologii politycznej występującej w prawosławnym kręgu religijnym, od szeroko rozumianej wiary. „Prawosławne chrześcijaństwo wschodnie rozwinęło samoistnie relacje z mitami politycznymi, podkreślając mistyczny wymiar codziennego życia, postrzeganego jako nieustająca walka między dobrem a złem, duchem i ciałem. Zgodnie z prawosławiem, wyczekiwany powrót Chrystusa – założyciela religii oraz jedyne go modelu politycznego winnego naśladowania przez wiernych – jest rdzeniem ewolucyjnym narodu. Religijni liderzy twierdzili, że Kościół jest założycielem narodu, instytucją nierozzerwalnie związaną z jego polityczną ewolucją⁶²⁹. I dalej: „Według Kościoła, aby odnaleźć właściwą drogę rządzenia ludem, przywódcy religijni i polityczni powinni naśladować Królestwo Boże, przekształcając swoje społeczeństwa na wzór pierwszych wspólnot chrześcijańskich⁶³⁰. W związku z tym, analiza bałkańskich mitów założycielskich musi uwzględniać z jednej strony teologiczną koncepcję narodu, a z drugiej polityczny potencjał drzemiący w wierze.

Religijny charakter mitu genealogicznego Czarnogóry opiera się na motywowanym duchowo etosie walki niewielkiej chrześcijańskiej nacji z islamskim najeźdźcą. Czarnogórcy w tej narracji sięgają do podzielanego przez inne narody, motywu bycia swoistą zaporą chrześcijańską przed zalewem barbarzyństwa ze Wschodu. Mit wzbogacał dodatkowy heroiczny komponent. Przez fakt, iż otaczające narody zostały zniewolone przez państwo osmańskie, Czarnogóra przeistoczyła się w pamięci zbiorowej swoich mieszkańców w ostatni bastion chrześcijańskiego oporu. A skoro kraj zachował niezależność, oznaczało to, że Czarnogórcy zajmowali w sercu Boga wyjątkowe miejsce. Krzewiciele mitu zapominali jednocześnie, że ze

⁶²⁶ 22 Mt, 20:21, [w:] „Pismo Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia”, Pallottinum, Poznań 2014.

⁶²⁷ Więcej na ten temat: V. Perica, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002.

⁶²⁸ A. Chryń, *Zasada symfonii – relacja kościoła i państwa w prawosławiu*, [w:] „Studia Warmińskie”, t. XL/2003, s.129.

⁶²⁹ L.N. Leustean, *Orthodoxy and Political Myths in Balkan National Identities*, [w:] “National Identities”, nr 4(10)/2008, s.421-422.

⁶³⁰ Ibidem, s.502.

strategicznego punktu widzenia ówczesne królestwo nie stanowiło atrakcyjnego łupu (za wyjątkiem portu w Bar/Antibarus nad Morzem Adriatyckim). Górzyste, nieprzyjazne terytoria, górale wprawieni w rozlicznych plemiennych bojach i krwawych zemstach (*krvna osveta*) oraz brak rozwiniętych szlaków komunikacyjnych, skutecznie powstrzymywały Turków przed wzmożoną inwazją. Dyskusyjne pozostaje na ile zaporą dla islamu byli sami Czarnogórcy, a na ile uwarunkowania przyrodnicze i geopolityczne (tym bardziej, że Cetynia bywała przez Osmanów kilkakrotnie plądrowana, a ostatni władca Zety, Stefan II Crnojević przyjął status wasala otomańskiego, stojącego na czele tzw. sandżaku Czarnogóry).

Religijna osnowa mitu pochodzenia, pomijając niewygodne fakty historyczne, stawiała swych najważniejszych władców w jednej linii ze świętymi⁶³¹. W tym przypadku nie tyle Jezus Chrystus dał początek Czarnogórcom oraz ich państwowości (choć boleśnie doświadczał naród i wystawiał go na ciężką wojenną próbę), co bohaterscy monarchowie zyskujący z czasem sakralny status.

W panteonie cnotliwych czarnogórskich przywódców, szczególne miejsce zajmują dwie postacie: legendarny władca Duklji Jan Włodzimierz (Jovan Vladimir) oraz jego nowożytny odpowiednik, niekwestionowany heros narodowy Petar II Petrović – Njegoš (Vladika Danilo). Pierwszy funkcjonuje w zbiorowej pamięci Czarnogórców jako archetyp pobożnego, sprawiedliwego i miłującego pokój władcy, który zasłużył sobie na miano „świętego króla” (choć nigdy nie doczekał koronacji). Przez ufność pokładaną w chrześcijańskiej przysiędze, spotkała go straszliwa śmierć z rąk zdradzieckiego bułgarskiego cara Iwana Władysława (Ivana Vladislava). Obawiając się rywala, rosnącego w siłę władcę Duklji, Iwan zaprosił na swój dwór Jana, gwarantując mu nietykalność potwierdzoną pisemną przysięgą (poświęconą przez bułgarskiego patriarchę Dawida). 22 maja 1016 roku krótko po przybyciu do stolicy Bułgarii, Jana Włodzimierza ścięto. Wydarzenie to stało się początkiem mitu świętego władcy. Po śmierci władcy, Serbska Cerkiew Prawosławna wyniosła go na ołtarze jako pierwszego słowiańskiego monarchę w historii⁶³².

⁶³¹ Tradycja wyświęcania władców w prawosławiu miała na przestrzeni wieków powszechny charakter.

⁶³² D. Lazarević, *The Invention of the Balkan Identities...*, op. cit., s.184.

Mit pobożnego króla wzmocniła pośmiertna historia zemsty Jana Włodzimierza. Zgodnie z najstarszą serbską kroniką *Latopisem Popa Duklanina*⁶³³, dwa lata po zamordowaniu czarnogórskiego władcy, car Iwan podczas biesiady w obozie wojskowym pod miastem Dracz, został śmiertelnie raniony przez nieznanego rycerza. Wojownik przypominał do złudzenia zamordowanego władcy⁶³⁴.

Zdecydowanie najważniejszym bohaterem w kolektywnej pamięci Czarnogórców jest Petar II Petrović – Njegoš - władca i biskup Czarnogóry, jej reformator oraz bohater narodowy, twórca współczesnego czarnogórskiego nacjonalizmu. Ostatni absolutystyczny władca kraju nazywany często poetą - wojownikiem, dzięki swojej twórczości literackiej oraz aktywności politycznej, jak nikt inny przyczynił się do ukształtowania dzisiejszej tożsamości narodowej Czarnogórców.

Władca Czarnogóry stworzył podwaliny pod mitologiczną opowieść o Czarnogórcach jako chrześcijańskich powstańcach walczących o wolność. Narracja ta zagościła na stałe w świadomości mieszkańców kraju, wykraczając z czasem daleko poza jej granice⁶³⁵. W wydanym w 1847 roku eposie *Górski Wieniec*, Njegoš skoncentrował w jednym utworze literackim rozproszone dotychczas tradycje mitologizujące bitwę na Kosowym Polu (cerkiewną, oralną, historiograficzną), tworząc z niej spójną mito-logiczną całość⁶³⁶. Narodowy epos skoncentrowany jest na niemożliwym do pogodzenia w obrębie jednego narodu, współzyciu wyznawców dwóch skonfliktowanych wyznań: islamu oraz chrześcijaństwa. Punkt wyjścia fabuły stanowi przegrana, kosowska bitwa oraz następująca w jej efekcie turecka supremacja na Bałkanach. Turcy, a pisząc ogólniej, wszyscy muzułmanie, przyrównywani są w poemacie do sił piekielnych, którym odpór mogą dać wyłącznie ostatni wolni chrześcijanie - Czarnogórcy. Finalna scena *Górskiego Wieńca* rozgrywa się w Nowy Rok, kiedy mieszkańcy Cetyni niszczą domy muzułmanów (poturczeńców), zabijając tych, którzy sprzeciwiają się konwersji na prawosławie.

⁶³³ Większość historyków (prócz tych zorientowanych jednoznacznie nacjonalistycznie), uważa *Latopis Popa Duklanina* nie tyle za kronikę, co dzieło literackie. Postacie historyczne, których życie dzieli niekiedy wiele lat, w latopisie występują często obok siebie, a zdarzenia przybierają fantazyjny charakter.

⁶³⁴ D. Lazarević, *The Invention of the Balkan Identities...*, op. cit., s.184.

⁶³⁵ Petar II Petrović-Njegoš był gorliwym wyznawcą panslawizmu oraz idei serbskości ponad podziałami. Często podkreślał, że relacje łączące Czarnogórę i Serbię miały charakter rodzinny. Czarnogóra miała być siostrą Serbii - najbliższą krewną, a ich związek ufundowany na wspólnocie krwi i ducha.

⁶³⁶ A.F. Kola, *Mito-logika pamięci, czyli o Kosowie w Górskim wieńcu Petara II Njegoša raz jeszcze (pasaże strukturalistyczno-konstruktywistyczne)*, [w:] „Litteraria Copernicana”, nr 3(19)/2016, s.155.

Njegoš zdając sobie sprawę z potencjału drzemiącego w kosowskim micie, podjął zakończoną sukcesem próbę zbudowania ponadplemiennej czarnogórskiej tożsamości, w oparciu o motyw wiary i walki. W narodowym eposie modelowy Czarnogórzec odwzorowywał ideał wojownika za wiarę, bohaterskiego straceńca dla którego granica poświęcenia wyznaczała jedynie śmierć w boju⁶³⁷. Historyczne wydarzenia stanowią pretekst do snucia mitologicznej opowieści. Według Njegoša, pochodzenie Czarnogórców nie musiało sięgać w głąb historii, lecz z powodzeniem wznosiło się na fundamencie istniejących realiów politycznych oraz religijnych podziałach. Wpisane w ojczysty epos mitologiczne uzasadnienie zabijania innowierców jako akt oczyszczenia oraz otwarcia nowego początku, zainicjowało budowę współczesnej czarnogórskiej tożsamości⁶³⁸. W jej centrum znalazł się wymykający jednoznacznym ocenom Petar II Petrović – Njegoš - biskup, polityk, narodowy heros i święty⁶³⁹.

5.6. Narracje założycielskie

Pragnienie odnalezienia bohatera, posiadania wroga, wiary w państwo narodowe jako serce świata, rytualne odnawianie rzeczywistości, czy pochodzenie, dające poczucie kolektywnej wyższości – wszystkie tego rodzaju mity polityczne, wyrażają elementarną, psychiczną potrzebę zachowania ładu w chaotycznym świecie. Jest to świat, w którym porządek wyobrażony zapewnić mogą jedynie umitycznione narracje. Aby jednak porządek taki ustanowić, niezbędne staje się wyznaczenie jego początku, wskazanie aktu założycielskiego, nakreślenie źródła. Niezbędna staje się opowieść o genezie.

Wszelkie powstające od XIX wieku państwa narodowe – podstawa współczesnego międzynarodowego ładu politycznego – aby trwale zaistnieć, musiały stworzyć mniej lub bardziej precyzyjnie zarysowaną narrację o początku. Bez aktu założycielskiego, żadna wspólnota nie jest w stanie sprawnie funkcjonować. Nie sposób bowiem wyobrazić sobie życia w przestrzeni wyzbytej zdefiniowanego początku, zawieszzonego w niebycie, nieposiadającego boskiego, kosmicznego lub choćby ustanowionego przez człowieka, punktu zerowego, od którego wzięła bieg historia.

⁶³⁷ S. Cross, P. Komnenich, *Ethnonational Identity...*, op. cit., s.12.

⁶³⁸ S. Pavlović, op. cit., s.99.

⁶³⁹ Dramatycznym epilogiem kreacji politycznych mitów Njegoša będzie w przyszłości konflikt pomiędzy Serbami i Albańczykami o Kosowo.

Potrzeba wyznaczania początków, ukorzenia rzeczywistości, skrywa jednak elementarną nielogiczność. Człowiek przejawia tendencję do mieszania rodowodu z wyjaśnianiem⁶⁴⁰. Opowiadając historie, lokujemy zdarzenia w nich występujące, w określonym czasie i przestrzeni. Wydaje nam się, że każde zjawisko musi mieć swoją genezę tak, jak człowiek posiada rodziców. Za podejściem takim kryje się przekonanie, iż otaczający świat nie bierze się z próżni, a wyznaczając jego źródła, automatycznie dziedziczona zostaje „substancja” po przeszłości. „Istotny jest tutaj mechanizm: podanie genezy – usytuowanie zjawiska w świecie, może oznaczać jego wyjaśnienie bądź legitymizację. Także jeżeli chcemy udowodnić „nieprawomocność” istnienia jakiegoś zjawiska – dajmy na to religii – uderzamy w genezę”⁶⁴¹. Państwo narodowe wypracowując opowieść o swoim stworzeniu, jednocześnie wyjaśniło i legitymizowało swoje istnienie.

Dawne mity opowiadały o stworzeniu świata przez boskie moce. W świecie tym człowiek pozostawał nieświadomy swojego miejsca oraz odgrywanej roli. Mity współczesne legitymizują zaprowadzanie porządku wyobrazonego w otaczającej rzeczywistości, której esencję stanowi sam człowiek. Jedne i drugie mity niezależnie od kontekstu, zakorzeniają idee, będące wynikiem chęci przełamywania chaosu. Wyrażają sprzeciw wobec bezcelowości istnienia. Przywoływanie genezy w politycznych mitach założycielskich, służy więc sytuowaniu danego zjawiska w znanej człowiekowi przestrzeni, nadawaniu mu sensu (nie w sensie intelektualnym lecz ściśle mitycznym)⁶⁴².

Mity założycielskie lokując się u podstaw opowieści o współcześnie istniejących państwach narodowych (a pisząc ściślej, wyobrażonej idei o państwie i narodzie), włączają jednostkę w intersubiektywny porządek wyobrażony. Opowieści takie czynią człowieka przedstawicielem określonej nacji, uczestnikiem konkretnej kultury, żarliwym wyznawcą narodowej religii, istotą gotową do poświęceń w imię ojczyzny.

Mity fundacyjne wyjaśniają tak jednostce, jak i wspólnocie, skąd się wzięli, kim są i dokąd zmierzają lub zmierzać powinni. Nie jest przy tym istotna prawdziwość opowieści, lecz wiara w narodziny i trwanie narodu, oraz przekonanie o własnym

⁶⁴⁰ W. Werner, *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, s.7.

⁶⁴¹ W. Werner, *Idea genezy...*, op. cit., s.40.

⁶⁴² Ibidem, s.44.

miejsu w wykreowanej historii. „Jeśli człowiek <<widzi>> swoją genezę w historii swojego państwa, to już w znacznym stopniu utożsamiał się z nim, gdyż struktura mityczna powoduje, iż utożsamiamy się ze swoją genezą”⁶⁴³.

Mity założycielskie to zestaw opowieści o materializującym się wciąż na nowo czasie początków. Jest to czas pierwotny i święty, moment w którym, z punktu widzenia wierzących w mit, historia rozpoczyna swój bieg i wypełnia się treścią. Dopiero z chwilą pojawienia się na historycznej scenie mitologicznych przodków danej nacji, czas nabiera namacalnego znaczenia i zyskuje na jakości. Dzięki kształtowanej przez pokolenia opowieści o stworzeniu, ufundowaniu narodu i państwa, rzeczywistość zyskuje elementarny sens. Mit założycielski staje się archetypem, metaforą fundamentalną wzrastającej tożsamości narodowej. Od tego momentu można określać swoje i zbiorowości miejsce w świecie. W opozycji do innych, na przekór nieprzychylnemu losowi, dzięki poświęceniu jednostki lub wskutek kolektywnego wysiłku, historię wypełniają znaczenia, symbole, metaforyczne narracje.

Ze względu na fakt, że opowieść założycielska jest ukierunkowana na autentyczny początek (przynajmniej dla danej wspólnoty) oraz przenika do źródeł czasu, spełnia funkcję poznawczą, „ponieważ w niej zawierają się „archetypy” tego, co istnieje - „pierwotny” świat przyrody, „pierwotni” ludzie, sytuacje, *etc*”⁶⁴⁴. Narracja założycielska i reguły życia w niej zawarte, nie reprezentują jednak zwykłej, przyziemnej przeszłości, ponieważ historia taka nigdy się nie „starzeje”. Nie traci na autentyczności, pozostaje nieprzerwanie aktualna, ciągle prawdziwa, rzeczywista i wypełniona głębokim sensem.

Siła mitów założycielskich prócz wyrażania pragnienia postrzegania świata przez pryzmat zdarzeń początkowych oraz jako ochrona przed naporem mocy nieprzewidywalnego świata, bierze się z silnego związku ze sferą sacrum. Każdy akt fundacyjny, zawiera silny sakralny element. Niezależnie od tego, czy będzie to wspólnota plemienna, religijna, czy narodowa, jej narodziny to etap wyjściowy nowego, zawsze lepszego początku. W jej twórcach rozpoznaje się autentycznych kreatorów. Wypowiadanie mitu założycielskiego jest w istocie przytaczaniem tajemnicy

⁶⁴³ Ibidem, s.47.

⁶⁴⁴ W. Panchenko, *Mit i czas społeczny*, [w:] „Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej”, red. W. Charchalis, B. Trocha, Pracownia Mitopoetyki i Filozofii Literatury Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015, s.44.

stworzenia. „Jakaś rzecz ma „początek”, dlatego że została stworzona, to znaczy dlatego, że w Świecie w sposób bezpośredni przejawiała się pewna siła – miało miejsce pewne zdarzenie. Jednym słowem, początek pewnej rzeczy zdaje sprawę z jej stworzenia”⁶⁴⁵.

Najbardziej wymownym przykładem politycznych mitów założycielskich, pozostają dziś opowieści kryjące się za powstaniem państw narodowych. Każde współcześnie istniejące państwo, posiada przynajmniej jedną opowieść fundacyjną, akceptowaną przez większość lub dominującą mniejszość obywateli. Przedstawione w pierwszej części pracy, a będące moim zdaniem, najczęściej wykorzystywane w politycznej rywalizacji mity, z powodzeniem przybierają formę opowieści założycielskich. Zarówno bohater, jak i wróg, *axis mundi* i odnowa oraz opowieść o pochodzeniu, służyły od chwili ustanowienia pierwszych państw narodowych, za mito-historyczną, świętą opowieść założycielską. Były też elementem ideologicznej podbudowy więzi, łączącej wspólnotę wyobrażoną z instytucją państwa. Każdy ze zdefiniowanych mitów, przybiera formę opowieści założycielskiej również dlatego, że opowiadają o wydarzeniach mających miejsce u zarania dziejów, *in principio*, w okresie zdarzeń początkowych.⁶⁴⁶

Atrakcyjność narracji założycielskich wynika też z ich wyjaśniającego potencjału. Mity fundacyjne stanowią wygodny pretekst do urzeczywistniania politycznych roszczeń i ambicji. Tłumaczą zasadność pretensji do zajmowanej przez innych ziemi, odbierania prawa do historyczności wrogom lub zagarniania tradycji sąsiadów. „Niemał każdy mit może być potencjalnie groźny, dotyczy to także mitu

⁶⁴⁵ M. Eliade, *Aspekty mitu...*, op. cit., s.43.

⁶⁴⁶ W nowożytnej historiografii dochodzi do starcia dwóch przeciwstawnych koncepcji pojmowania zjawisk historycznych, w których istotą jest odmienne ujmowanie genezy. Historiografia narodowa określa jednostkę jako przedstawiciela konkretnej nacji, kultury, obywatela jasno zdefiniowanego państwa. W tym przypadku świadomość wspólnotowa, budowana jest w opozycji do wroga, w podziwie dla rodzimych bohaterów, uwielbienia dla postaci chroniących świętą ziemię przodków (*axis mundi*). Z tego względu historiografia tradycyjna zajmuje naczelne miejsce w państwowych programach edukacyjnych. Z drugiej strony funkcjonuje historiografia nieklasyczna, promująca odmienną wizję genezy. W tym ujęciu korzenie jednostki postrzegane są w odniesieniu do globalnych procesów: ekonomicznych, religijnych, społecznych. W ujęciu takim szeroko rozumiany początek (narodu, państwa, religii), jest wypadkową wielu różnych (często przypadkowych) czynników, spośród których nie sposób wskazać przesłanek najważniejszych. Tego typu wizja ludzkiej historii, pomniejsza rolę państw narodowych, a jednostka postrzegana jest w niej jako element szerszego systemu – świata. Więcej na ten temat: W. Werner, *Kult początków...*, op. cit., s.188-191.

początku - jeśli dowodzimy praw do jakiegoś obszaru, posługując się argumentami natury mitologicznej, ogranicza to możliwość dyskusji do minimum”⁶⁴⁷.

Istotą zrozumienia własnej natury nie jest analiza danych, zbieranie informacji i logiczne ich przetwarzanie, gdyż „dla naszego zrozumienia siebie i określenia naszego historycznego położenia naprawdę liczą się wciąż tkane ze słów <<historie – opowieści>>”⁶⁴⁸. Trudno wyobrazić sobie historie bardziej atrakcyjne niż te, dotyczące początków narodowej i państwowej wspólnoty. Trudno wyobrazić sobie do tego lepsze narzędzie, niż instytucje medialne i media masowe.

5.7. Podsumowanie

Bohaterski mit stanowi jeden z najbardziej rozpoznawalnych motywów mitologicznych świata. Ze względu na cały rezerwuar cech, kryjących się pod nim znaczeń oraz wzbudzany powszechnie podziw, heros skrywa w sobie silny, polityczny potencjał.

Nowożytny świat zachowując tęsknotę za heroicznym przywódcą politycznym, dokonał uproszczenia klasycznego mitu. Niedoskonałości bohatera ustąpiły miejsca zdecydowaniu i jednoznacznej potędze. Opowieść polityczna o ponadprzeciętnej jednostce, zaczęła wyrażać wolę uświęconego narodu i państwa.

Dzięki mitowi, bohatera politycznego złączyła ze wspólnotą bliska więź, oparta na bezwzględnym posłuszeństwie, wynikającym z posiadanych przez wybitną jednostkę umiejętności oraz wiedzy (lub przekonaniu, że takie przymioty są w jej posiadaniu).

Z władzą budowaną na micie heroicznym wiąże się jednak jedna, zasadnicza słabość. Przywódca polityczny musi nieustannie wystawiać swoją „moc” na nieustanne próby, dostarczając dowodów na wciąż posiadaną siłę.

Postrzeganie mitu wroga zgodnie z przyjętą na Zachodzie koncepcją dualistyczną, prowadzi często do błędnych wniosków. Nieprzyjaciel stanowi konstytutywny element opowieści o bohaterskich czynach. Nie jest zwyczajnym zaprzeczeniem mitu o herosie, a równorzędną, uzupełniającą go opowieścią. Dopiero połączenie obydwu – mitu bohatera i wroga, tworzy kompletną całość.

Związek wroga i bohatera doskonale widać w przestrzeni politycznej. Każdy polityk potrzebuje wyrazistego nieprzyjaciela, w opozycji do którego realizował będzie

⁶⁴⁷ A. Siewierska-Chmaj, *Mity w polityce...*, op. cit., s.135.

⁶⁴⁸ S. Klemczak, *Szaleństwo prób zdefiniowania mitu...*, op. cit. s.63.

polityczne cele. Gdy wyłączymy z polityki ideologiczną otoczkę, dostrzeżemy, że sprowadza się ona do nieskomplikowanej reguły – permanentnego konfliktu.

Wraz z narodzinami państw narodowych, doszło do zmiany w sposobie postrzegania wroga. Dotychczasowe ujęcie wrogości w polityce, bliskie makiawelicznej koncepcji racji stanu i interesom państwa, zastąpiła oświeceniowa wiara w tyleż abstrakcyjne, co wieloznaczne ideały. Pokusa wartościowania i oceniania przeciwnika przez pryzmat np. w imię suwerenności narodu, dało politycznym demagogom nowe możliwości manipulowania społeczną jaźnią.

Nieprzyjaciel znajduje jeszcze jedno zastosowanie w polityce. Staje się ofiarą świeckich rytuałów. Dzięki jego figurze, społeczeństwo uwolni się od sporów wewnętrznych, gdyż składanie nieprzyjaciela na ołtarzu kolektywnej sprawy, godzi wewnętrzne animozje.

O ile w systemach totalitarnych wokół wroga koncentruje się całość oficjalnej narracji, nieustannie mobilizującej społeczeństwo, o tyle w demokracji mit wroga powraca cyklicznie zgodnie z wyborczym kalendarzem lub zgodnie z bieżącymi interesami. Wróg w tym przypadku stanowi element politycznej rozgrywki, którego nie tyle należy unicestwić (jak ma to miejsce w systemach niedemokratycznych), co osłabić (na okres kolejnych lat sprawowania rządów przez wygrany obóz polityczny).

Mit środka świata odwzorowuje ludzkie pragnienie odnalezienia, ustanowienia oraz objęcia opieką miejsca, będącego centrum świata. Opowieści takie wyrażają wiarę w istnienie terytorium łączącego dwa wymiary: ziemski z boskim.

Wyobrażenia o centrum świata skrywają w sobie emocjonalny potencjał, a przez to wpisują się w zestaw narzędzi wykorzystywanych w politycznej manipulacji. Nasz dom, świątynia, stolica i kraj, to w istocie wyobrażone „serce”, którego należy bronić przed zakusami obcych, rywali, przeciwników.

W okresie istnienia największych imperiów (*Pax Romana*, *Pax Sinica*), a szczególnie w wieku XIX (*Pax Britannica*), mit środka świata uległ przemianie i z fizycznie istniejącego punktu, przeistoczył się w wyimaginowany punkt centralny. Chociaż geografia nadal odgrywała istotną rolę, ważniejsza stała się manifestowana przynależność do określonej kultury, sposobu życia, wyznawania podzielanych przez wspólnotę wartości.

Wraz z narodzinami państw narodowych doszło do „liberalizacji” centrum świata. Każde państwo oraz wspólnota posiadająca ambicje ustanowienia własnego państwa, dążyły do stworzenia na swoim terytorium własnego, narodowego serca świata. Świat przemienił się w swoistą konstelację pomniejszych *axis mundi*. Od tego momentu ludzie są przekonani, że to ich terytorium zamknięte w ściśle określonych granicach, winno być jedynym, prawdziwym, posiadającym magiczną moc punktem centralnym.

Czy będzie to cykliczność historii w chińskim wydaniu, czy heglowskie ujęcie dziejów ludzkości, odnowa stanowi elementarny składnik wyobrażonego porządku, w którym każdy rozdział historii, kończy się moralnym i fizycznym upadkiem, zastępowanym przez jakościowo lepszą wizję świata. Możliwość domykania zepsutej przeszłości i kreślenie obiecującej przyszłości, wpisuje się w szeroko rozumianą rywalizację polityczną.

Pokusa rewitalizacji świata społecznego powoduje, że niewielu polityków potrafi powstrzymać się przed wykorzystaniem mitu odnowy do prowadzonej polityki. Możliwość kreowania rządów poprzedników jako okresu zaprzepaszczonych szans, czasu zmarnowanego i wypełnionego licznymi błędami, przy jednoczesnej obietnicy rozrachunku z przeszłością i wkroczenia w okres odnowiony powoduje, że mit odnowy nieustannie powraca jako narzędzie politycznej manipulacji.

Mit pochodzenia stanowi wyraz ludzkiego pragnienia wyznaczenia własnych korzeni, wskazywania związków z przeszłością, a tym samym udowadniania, że trwanie człowieka nie jest jedynie dziełem przypadku, a konsekwencją działania przeszłych pokoleń.

W świecie nowożytnym wraz z narodzinami państw narodowych, mit pochodzenia pomimo wielokrotnie podejmowanych prób jego zgładzenia, przetrwał przybierając nową formę. Nie doszukiwano się szacownego rodowodu w związkach z niebiańskimi istotami. Rajska domena skurczyła się do rozmiarów prehistorycznej ziemi przodków.

Tworząc związki z przeszłością, opowieść genealogiczna kreuje podstawę grupowej identyfikacji, dostarcza wspólnocie wyjątkowego poczucia dumy, płynącego

z kolektywnej historii. Opowieści takie wzbogacają, a często tworzą od podstaw wspólnotową tożsamość, przez co znajdują szerokie zastosowanie w polityce.

Politycznie wykorzystywane opowieści genealogiczne można rozpatrywać przez pryzmat trzech zasadniczych motywów: wywodzenia pochodzenia od sławnych plecion, ustanawiania związków z postaciami religijnymi lub posiadającymi religijny status oraz dostarczania dowodów własnej tradycji państwowej, sięgającej głęboko w historię. Każdy współcześnie istniejący naród, szczególnie taki, który powołał do życia własne państwo, sięga po cały zestaw mitów pochodzenia.

Wszystkie mity polityczne wyrażają głęboko zakorzenioną w psychice potrzebę życia w harmonijnym świecie. Świat taki tworzy porządek wyobrażony, konstruowany w oparciu o mityczne narracje. Aby jednak porządek wyobrażony ustanowić, niezbędna staje się opowieść założycielska.

Wszystkie powstające od XIX wieku państwa narodowe wytwarzały własną, umitycznioną opowieść fundacyjną. Bez aktu założycielskiego, żadna wspólnota nie jest w stanie sprawnie funkcjonować. Dzieje się tak dlatego, gdyż dla człowieka geneza równoznaczna jest z wyjaśnianiem. Opowieść założycielska tłumaczy gdzie jest miejsce człowieka jako jednostki i wspólnoty, przez co daje mu poczucie ochrony przed chaosem świata.

Każdy rodzaj mitów założycielskich (bohatera, wroga, środka świata, odnowy i pochodzenia) sprawdza się w roli mitu założycielskiego. Narracje takie prócz służenia podbudowie więzi łączących wspólnotę i zawierającego w sobie potencjału wyjaśniającego, stanowią wygodny pretekst urzeczywistniania politycznych roszczeń. Trudno wyobrazić sobie narracje bardziej atrakcyjne, aniżeli te, dotyczące początków państwa i narodu. Trudno wyobrazić sobie lepsze narzędzia do upowszechniania takich opowieści, niż instytucje medialne i media masowe.

CZEŚĆ II. MEDIA MASOWE A POPULARYZACJA MITÓW ZAŁOŻYCIELSKICH W AZJI POŁUDNIOWO-WSCHODNIEJ

I. NARÓD, MIT I MEDIA MASOWE W AZJI POŁUDNIOWO-WSCHODNIEJ

1.1. Specyfika regionu a procesy państwowotwórcze

Po raz pierwszy terminu „Azja Południowo-Wschodnia” użyto w czasie II wojny światowej na określenie rejonu świata, w którym alianci toczyli walkę z wojskami japońskimi⁶⁴⁹. Zastosowana generalizacja, sugerująca istnienie względnie zintegrowanej przestrzeni geograficznej, jakkolwiek mylna i dalece upraszczająca, znalazła odzwierciedlenie w powszechnej świadomości międzynarodowej opinii publicznej⁶⁵⁰. Po zakończeniu wojny, dotychczasowe europocentryczne terminy (np. „Dalekie Indie”, „Azja Monsunowa”, czy „Indochiny”) ze względu na kolonialne konotacje, wyparły określenia ściśle geograficzne: Azja Wschodnia (a pisząc dokładniej Północno-Wschodnia), Zachodnia, Południowa i Południowo-Wschodnia⁶⁵¹.

Do Azji Południowo-Wschodniej zaliczane są kraje na wschód od dawnych Indii Brytyjskich, czyli od Birmy (Myanmaru⁶⁵²) na zachodzie, aż do Filipin na wschodzie oraz na południe i południowy wschód od Chin. Obecnie wszystkie dziesięć państw (Birma, Tajlandia, Laos, Kambodża, Malesja, Singapur, Indonezja, Brunei Darussalam, Wietnam oraz Filipiny) należy do Stowarzyszenia Narodów Azji Południowo-Wschodniej (*Association of South-East Asian Nations*), obejmując zasięgiem ok. 4,5 mln km² ziem, zlokalizowanych mniej więcej po połowie na stałym lądzie oraz kilku tysiącach wysp⁶⁵³. Część lądowa usytuowana jest na Półwyspie Indochińskim (Półwyspie Indo-pacyficznym), z którego wydzielono jako osobny „wyspiarski” region,

⁶⁴⁹ M. Osborne, *Southeast Asia. An Introductory History*, Allen&Unwin, Sydney 2004, s.4-5.

⁶⁵⁰ D.K. Emmerson, „*Southeast Asia*: What's in a Name?”, [w:] „*Journal of Southeast Asian Studies*”, nr 15/1984, s.1-9.

⁶⁵¹ K. Gawlikowski, *Azja Południowo-Wschodnia jako region historyczno-kulturowy (I)*, [w:] „*Azja i Pacyfik*”, nr 5/2002, s.9, W. van Schendel, *Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Jumping Scale in Southeast Asia*, [w:] „*Environment and Planning D: Society and Space*”, nr 20/2002, s.649-653.

⁶⁵² W czerwcu 1989 roku junta wojskowa wprowadziła nowe nazewnictwo geograficzne i administracyjne. Dotychczasową, tradycyjną nazwę „Birma” zastąpiła „Unia Myanmar”, zaś stolica kraju (choć już nieaktualna) przenieśli się z Rangun w Yangon. Uzasadnieniem wprowadzonych zmian było rzekome dążenie do zniesienia kolonialnych przeżytków i wprowadzenie rodzimej terminologii. Nowa nazwa kraju nawiązywała do ludu Mranma, który ustanowił pierwsze państwo birmańskie w XI w. n.e. W rzeczywistości zmiany były pokłosiem brutalnej polityki „unaradawiania” wieloetnicznej ludności kraju, zmierzającej do wprowadzenia ściśle etnicznego modelu tożsamości narodowej, opartej na dominującej etni – Bamarach. Więcej na ten temat: L. Dittmer, *Burma vs. Myanmar: What's in a Name?*, [w:] „*Burma or Myanmar? The Struggle for National Identity*”, red. L. Dittmer, World Scientific, Singapore 2010, s.1-20.

⁶⁵³ K. Gawlikowski, *Azja Południowo-Wschodnia jako...*, op. cit., s.10.

Półwysp Malajski (ze względu na odrębność przyrodniczo-klimatyczną oraz tradycję kulturową, językową i historyczną).

Region zamykają od południa wulkaniczne Wyspy Sundajskie z czterema wielkimi formacjami: Sumatrą, Jawą, Borneo i Celebesem (Sulawesi), oraz kilkoma mniejszymi (m.in. Bali, Lombokiem i Floresem). Wschód domykają i oddzielają od pacyficznych głębin Filipiny, spośród których największe wyspy to Luzon, Mindanao, Samar, Negros i Palawan. Północną granicę Azji Południowo-Wschodniej wyznaczają trudne do przebycia wschodnie Himalaje, skąd biorą początek największe rzeki regionu: Irawadi, Salwin, Menam (Chao Praya), Mekong oraz Rzeka Czerwona (Song Hong)⁶⁵⁴. Biegnące z północy na południe w części kontynentalnej łańcuchy górskie, które jak na strefę równikową pozostają stosunkowo wysokie (do 3 tys. m. n.p.m.), przecinają ląd na wiele, przez długie stulecia odseparowanych od siebie, krain. W przeszłości głównymi szlakami komunikacyjnymi stałego lądu pozostawały doliny największych rzek, rozplywające się niczym rozcapierzone palce dłoni po całym Półwyspie Indochińskim – od Zatoki Bengalskiej, przez Zatokę Tajlandzką, po Morze Południowochińskie.

Trzy czwarte regionu zajmują morza, a zaledwie jedną czwartą ziemię. Doliny i delty rzek oferują żyzne gleby, najczęściej wulkanicznego pochodzenia, co jak na klimat tropikalny należy do rzadkości (ze względu na obfite deszcze w porze monsunowej wymywające składniki mineralne). Występuje tutaj blisko 45 tys. gatunków roślin, z czego setki odmian palm i bambusów prócz tego, że dostarczały pożywienia, służyły i często nadal służą jako jeden z głównych materiałów budowlanych. W części kontynentalnej, zalewowe w większości pola ryżowe, zapewniały przez wieki główny składnik diety, a w połączeniu ze sprzyjającymi warunkami klimatycznymi, tworzyły specyficzny ekosystem ze stosunkowo wysokimi, kilkukrotnymi w ciągu roku zbiorami^{655 656}.

⁶⁵⁴ A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680. Volume One: The Lands below the Winds*, Yale University Press, New Haven and London 1988, s.1-3.

⁶⁵⁵ L.M. Hanks, *Rice and Man. Agricultural Ecology in Southeast Asia*, University of Hawaii Press, Honolulu 1972, s.16-68.

⁶⁵⁶ Ryż jest najstarszą, najbardziej „zmitologizowaną” i symboliczną rośliną w Azji Południowo-Wschodniej. Pojawia się często w regionalnych mitach pochodzenia, uosabiając zdrowie, płodność oraz powodzenie. Więcej na temat związku pomiędzy mitologią, pożywieniem i pokrewieństwem: M. Janowski, *Introduction: Feeding the Right Food: the Flow of Life and the Construction of Kinship in Southeast Asia*, [w:] „Kinship and Food in Southeast Asia”, red. M. Janowski, F. Kerlogue, NIAS PRESS, Copenhagen 2007, s.1-23.

Woda oraz lasy dominujące w topografii Azji Południowo-Wschodniej wytworzyły warunki, w których zdecydowanie łatwiej było docierać oraz penetrować terytoria leżące w bezpośredniej bliskości mórz i rzek, aniżeli na rozległych, górzystych i gęsto zalesionych łądach. W porze deszczowej, czyli w przybliżeniu od marca do października, w ciągu jednego miesiąca spada tutaj tyle deszczu, ile przez cały rok w Europie, a poziom rzek waha się nawet do 10 metrów. Włączając w to brak całorocznych tras handlowych, dziką zwierzynę oraz tropikalne choroby, północ regionu pozostawała przez stulecia odseparowana i relatywnie wolna od masowych migracji ludności i inwazji z Centralnej Azji (przed czym nie uchroniły się pozbawione tak licznych oraz trudnych do pokonania naturalnych barier Indie, Chiny, a nawet odległa Europa)⁶⁵⁷.

Z kolei regularna linia brzegowa południa z powszechnie występującymi zatokami zapewniającymi ochronę podróżnym sprawiły, iż wyspiarska Azja Południowo-Wschodnia pozostawała otwarta na zewnętrzne wpływy: morskich handlarzy oraz podróżników docierających najczęściej z Indii i świata arabskiego (od XV w. również z Morza Śródziemnego), zatrzymujących się na dłużej lub zmierzających na wschód, do Chin i Japonii⁶⁵⁸.

Istotny wpływ na wzmożony ruch oceaniczny miał klimat, który przyczynił się do tego, że przez setki lat wody Oceanu Indyjskiego wraz z oblewającymi region morzami, wprawdzie zapewniały mieszkańcom bogactwo, a następnie sprowadziły na nich upadek. Wiejące od maja do sierpnia monsuny południowo-zachodnie oraz od grudnia do marca północno-wschodnie, zachęcały do eksploracji akwenów, a przewidywalne kierunki wiejących wiatrów, czyniły żeglugę względnie łatwą do zaplanowania⁶⁵⁹. Błędem byłoby jednak sądzić, iż pora sucha i deszczowa wraz z występującymi w strefie równikowej ciepłymi monsunami, odwzorowują typowe dla całego regionu warunki klimatyczne. W zależności od ukształtowania terenu, na obszarze Azji Południowo-Wschodniej odnajdziemy strefy podrównikową, zwrotnikową, podzwrotnikową, a nawet umiarkowaną. Na płaskowyżach osłoniętych od morza (północna Tajlandia i Birma, część filipińskich wysp) występuje klimat półpustynny z roślinnością typową dla sawanny. Charakterystyczna pozostaje wysoka wilgotność

⁶⁵⁷ Jedynym starożytnym szlakiem lądowym łączącym dwa regiony, była trasa pomiędzy północną Birmą, a chińską prowincją Yunnan.

⁶⁵⁸ A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce...*, op. cit., s.2.

⁶⁵⁹ D.S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów*, tłum. H. Jankowska, MUZA, Warszawa 2010, s.103-123.

powietrza, sięgająca nawet 100%. Występowanie prądów morskich i wysokich łańcuchów górskich sprzyja różnicowaniu temperatur. Podczas gdy w styczniu w okolicach Mandalej (północna Birma) temperatura sięga 34-36°C, w stolicy Wietnamu Hanoi, ze względu na zimne masy powietrza docierające znad morza i północnych Chin, temperatura nie przekracza 7-8°C przy wilgotności sięgającej 98%⁶⁶⁰.

Zróżnicowanie geograficzno-klimatyczne będące jedną z cech charakterystycznych Azji Południowo-Wschodniej, w znacznym stopniu zdeterminowało zachodzące tu procesy historyczne oraz występujące w ich konsekwencji, podziały etniczne, kulturowe oraz polityczne.

Mnożące się bariery naturalne wraz z uwarunkowaniami klimatycznymi, ograniczały mobilność mieszkańców. Nieliczne i trudne do przebycia szlaki lądowe, posiadały znaczenie wyłącznie lokalne. Od wieków przeważał transport wodny, zarówno rzeczny, jak i morski. „Dwie wsie leżące w odległości zaledwie 50 km, mogły nawet nie wiedzieć nawzajem o swoim istnieniu, jeśli dzieliły je góry i dżungle. Natomiast osady oddalone o 200 km, ale położone w jednej dolinie rzecznej, na płaskowyżu, czy na wybrzeżu – mogły utrzymywać dość ożywione związki, podobnie jak porty leżące na wybrzeżu lądu i wyspy oddzielone od siebie dystansem nawet 1000 km”⁶⁶¹. Jeszcze w XIX wieku część górskich terytoriów stałego lądu wraz z zamieszkującą ją ludnością, stanowiły zagadkę dla mieszkańców wybrzeży i wysp. „Wyspiarski” charakter miały relacje łączące nie tylko królestwa powstające na wyspach, ale też stałego lądu. Utrzymujące ożywione kontakty dwory monarsze Półwyspu Indochińskiego, komunikowały się ze sobą pokonując szlaki morskie, nie zaś trasy lądowe.

Władcy królestwa Sukhothai – pierwszego państwa tajskiego, istniejącego między XIII, a XV w. n.e., chcąc wysłać poselstwo do zajmującego ówczesnie rozległą dolinę u ujścia Rzeki Czerwonej, królestwa Wietnamu – musieli wyposażyć wysłanników na długą, trwającą wiele tygodni wyprawę. Trasa poselstwa przebiegała wpiertw do ujścia Menamu w Zatoce Tajlandzkiej, następnie wzdłuż linii brzegowej Półwyspu Indochińskiego (krótko na południowy wschód, następnie długo ku północy),

⁶⁶⁰ K. Gawlikowski, *Azja Południowo-Wschodnia jako...*, *op. cit.*, s.13.

⁶⁶¹ *Ibidem*, s.14.

aż do zachodniej części Zatoki Tonkińskiej, by w ostatnim etapie podróży, podążać Rzeką Czerwoną do Thang Long (dzisiejszego Hanoi). Dystans lądowy liczący w prostej linii nieco ponad 700 km., przemieniał się w ekspedycję, która musiała przebyć blisko 3 tys. km. Z kolei wspomniani cesarze Wietnamu dla utrzymania kontaktu z którymś z królestw birmańskich, zmuszeni byli posyłać misje pokonujące ponad 5 tys. km. w jedną stronę, czyli odległość dzielącą w przybliżeniu Lizbonę i Teheran.

Koszty organizacji długich i niekiedy ryzykownych wypraw morskich (ze względu na grasujących piratów oraz występujące miejscowo mielizny, tajfuny i fale tsunami), stanowiły i tak mniejsze wyzwanie, aniżeli trud wytyczania niepewnych, szybko zanikających lądowych szlaków. W wyniku tego powstała paradoksalna sytuacja, w której mieszkańcy odległych lecz dobrze skomunikowanych morzami regionów, byli sobie bliżsi od przedstawicieli tej samej grupy etnicznej, przedzielonej fragmentem tropikalnego lasu.

Zróznicowaną mozaikę etniczną Azji Południowo-Wschodniej odzwierciedlał od najdawniejszych czasów jej językowy pluralizm. Występujące tutaj języki należą do pięciu głównych „rodzin”: austronezyjskiej, austroazjatyckiej, tajskiej (chińsko-tybetańskiej), wietnamskiej oraz birmańskiej (tybeto-birmańskiej)⁶⁶². Językami austronezyjskimi posługuje się blisko połowa dzisiejszych mieszkańców regionu, zamieszkujących głównie wyspiarskie terytoria, a więc Indonezję, Malezję, Brunei Darussalam oraz Filipiny.⁶⁶³ Językami z tej grupy operują również nieliczne społeczności półwyspu (np. lud Czamów zasiedlający część terytoriów środkowego Wietnamu – obszaru dawnego królestwa Czampy).

Należące do grupy austroazjatyckiej języki mon-khmerskie, obejmują zasięgiem mieszkańców Kambodży, południowo-zachodniej Tajlandii oraz birmańską deltę rzeki Irawadi (lud Monów). Posługują się nimi też mieszkańcy chińskiej prowincji Yunnan, indyjskiego Assamu, Półwyspu Malajskiego oraz niewielkie zbiorowości etniczne

⁶⁶² A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce...*, op. cit., s.4-10.

⁶⁶³ Dysproporcja w rozkładzie liczby osób posługujących się danym językiem, wynika z nierównomiernego rozmieszczenia ludności. Według najnowszych danych spośród ok 650 mln. mieszkańców Azji Południowo-Wschodniej (<http://www.worldometers.info>), w wymienionych powyżej krajach żyje ok. 400 mln. ludzi, a więc nieco ponad 60% ogółu. Więcej na ten temat: K. Klecha-Tylec, *Azja Północno- i Południowo-Wschodnia – Zestawienie porównawcze subregionów Azji Wschodniej*, [w:] „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach”, nr 319/2017, s.85-86.

wyżyn i gór Laosu oraz Wietnamu⁶⁶⁴. Szacunkowe dane wskazują na blisko sto pięćdziesiąt języków zaliczanych do podgrupy mońskiej i khmerskiej.

Języki tajskie reprezentowane głównie przez trzy narody Półwyspu Indochińskiego, tj. Tajów, Laotańczyków oraz Szanów⁶⁶⁵, narodziły się na obszarze dzisiejszych południowych Chin, skąd przywędrowały między X a XIII w. n.e. wraz z migrującą do Azji Południowo-Wschodniej ludnością⁶⁶⁶. Pokrewnymi do tajskiego językami operuje około sto mniejszych grup etnicznych, rozsianych po całym półwyspie⁶⁶⁷.

Rodzinę języków tybeto-birmańskich reprezentują mieszkańcy Birmy (języki birmański, cziński, kareński wraz z dialektami), zaś ostatnią dużą rodzinę języków Azji Południowo-Wschodniej, obejmują języki wietnamskie (vietskie). Władają nimi Wietnamczycy oraz górskie wspólnoty etniczne, zamieszkujące północne terytoria Wietnamu i południe Chin. Problem z językami vietskimi polega na tym, iż dzielone z Tajami i Chińczykami tony używane w mowie, skłaniają badaczy do przyporządkowywania ich do grupy chińsko-tybetańskiej, zaś leksykalne podobieństwa z językami mon-khmerskimi, zachęcają do włączania w zakres austroazjatyckiej rodziny językowej⁶⁶⁸.

Azja Południowo-Wschodnia wraz z mnogością języków występujących na jej obszarze (ok. 2 tys.), uznawana jest za najbardziej urozmaicony pod tym względem rejon świata. Wraz z bogactwem językowym, na przestrzeni wieków rozwijało się na jej terytorium głębokie poczucie odrębności kulturowej oraz religijnej, nie tylko pomiędzy grupami etnicznymi, ale również, a może przede wszystkim, wedle podziałów terytorialnych (wioskowych, konfederacji miast i regionów). Z wyzwaniem tym zmierzyć się musieli przyszli budowniczości państw narodowych, dla których

⁶⁶⁴ *A New History of Southeast Asia*, red. M.C. Ricklefs, B. Lockhart, A. Lau, P. Reyes, M. Aung-Thwin, Palgrave-McMillan, Hampshire 2010, s.2.

⁶⁶⁵ Chociaż Szanowie mieszkający w większości na terytorium dzisiejszej Birmy, nie stworzyli wspólnie własnego państwa, to nie sposób nie zaliczyć ich w poczet odrębnych narodów (podobnie zresztą jak Karenów). Księstwa Szanów pomiędzy XIII, a XVI w. niepodzielnie rządziły Górną Birmą, a ostatecznie zostały zlikwidowane dopiero w II poł. XX w. Szanowie posiadają silnie wykształconą tożsamość narodową i poczucie odrębności od reszty ludów zamieszkujących w granicach Myanmaru.

⁶⁶⁶ *A New History of Southeast Asia...*, op. cit., s.50-54.

⁶⁶⁷ Jednymi z najtrudniejszych do nauczenia się językami świata pozostają te, zaliczane do grupy miao-yao (hmong-mien), należące do rodziny tajskiej (chińsko-tybetańskiej). Posługujący się niektórymi dialektami hmong-mien np. Biali Hmongowie, operują aż ośmioma tonami! Dla porównania, w chińskim mandaryńskim jest ich cztery, tajskim pięć, a wietnamskim sześć.

⁶⁶⁸ A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce...*, op. cit., s.3.

uformowanie narodów z tak zróżnicowanej ludności, okazywało się często zadaniem ponad siły.

Poczucie odrębności poszczególnych wspólnot pogłębiała struktura gospodarcza, z którą od starożytności do Azji Południowo-Wschodniej docierały nowe nurty kulturowe, trendy religijne oraz nieznane wcześniej formy organizacji politycznej.

Portugalski podróżnik Tomé Pires, autor traktatu *Suma Orientale* – pierwszego, europejskiego opisu Archipelagu Malajskiego zanotował, iż „każdy kto jest panem cieśniny Malakka, ściska w swych dłoniach gardziel Wenecji”⁶⁶⁹. Słowa Portugalczyka, chociaż zanotowane początkiem XVI w., w pełni oddawały znaczenie handlowe, jakie wyspiarska Azja Południowo-Wschodnia odgrywała od wczesnego średniowiecza, aż do czasów późnych europejskich podbojów⁶⁷⁰. Posługując się teorią systemów-światów, stosunkowo łatwo wyjaśnić przyczyny, dla których Półwysep Malajski z Cieśniną Malakka oraz częścią dzisiejszych wysp indonezyjskich (szczególnie Sumatrą, Jawą oraz Molukami), tworzyły newralgiczne punkty na ówczesnej mapie gospodarczej świata.

Średniowieczny handel morski na Oceanie Indyjskim dzielił się na trzy zasadnicze strefy terytorialne. Pierwsza obejmowała Morze Arabskie od wybrzeży wschodniej Afryki z Mogadiszu, Półwypsem Arabskim z Dżuddą od północnego wschodu oraz Cieśniną Ormuz z miastem o tej samej nazwie od północy, sięgając aż po zachodnie wybrzeże Półwyspu Indyjskiego z portami w Kalikacie oraz Kollam. Druga strefa obejmowała Zatokę Bengalską od wschodniego wybrzeża dzisiejszych Indii z portami w Madrasie i Kalkucie, po Cieśninę Malakka. Do trzeciej zaliczała się Azja Południowo-Wschodnia wraz z Morzem Południowochińskim i największymi ówczasie portami Chin – Kantonem oraz Quanzhou (Zaytun)⁶⁷¹. Na styku stref lokowały się obszary przez które przebiegało najwięcej morskich szlaków handlowych i gdzie najczęściej spotykali się podróżni, przemierzający ocean w obu kierunkach.

⁶⁶⁹ J.L. Abu-Lughod, *Europa na peryferiach...*, op. cit., s.456.

⁶⁷⁰ Nie oznacza to, że kontynentalna Azja Południowo-Wschodnia stanowiła w tym czasie gospodarczą i geopolityczną pustkę. Pierwsze znane historykom królestwo regionalne powstało na stałym lądzie. Istniejące od I w. n.e. państwo Funan utraciło swoje gospodarcze wpływy dopiero z chwilą, gdy szlaki morskie zaczęły przebiegać wzdłuż wysp, a nie Półwyspu Indochińskiego (a pisząc dokładniej przez Przesmyk Kra). Niemalże znaczenie gospodarcze posiadały też cztery imperia regionalne – birmańskie, khmerskiego Angkoru oraz królestwa Arakanu i Czampa.

⁶⁷¹ K.N. Chaudhuri, *Trade and Civilisation in the Indian Ocean*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s.9-33.

Pomiędzy strefą pierwszą i drugą terytorium takim była południowa część Półwyspu Indyjskiego oraz Cejlon, zaś pomiędzy strefą drugą i trzecią, Cieśnina Malakka z gęstą siecią portów w Malakce, Aceh, Johorze, Palembangu, Banten, Mataramie, Makassarze, Brunei oraz Ternacie.

Nim w XIV wieku za panowania dynastii Ming, chińską flotę handlową wycofano z morskich szlaków, a Państwo Środka zamknęło swoje porty dla przybyszy z Zachodu, wyspiarskie królestwa Azji Południowo-Wschodniej korzystały na pośrednictwie z tą, największą ówczynie gospodarką świata⁶⁷².⁶⁷³ Już władcy powstałego w VII w., a zlokalizowanego na Sumatrze regionalnego imperium Śriwidżaja, dzięki oddaniu się w wasalne poddaństwo cesarzom Chin, zyskali monopol na dostarczanie na dalekowschodnie rynki artykułów pochodzących z południowych Indii, dóbr importowanych z Bliskiego Wschodu oraz rodzimych towarów.⁶⁷⁴ Docierający z Zachodu Arabowie, Persowie oraz Indusi w oczekiwaniu na przyjazne wiatry, zasilali cudzoziemskie dzielnice portowych miast, stopniowo zakładając rodziny i osiadając na stałe. Prócz dogodnej dla handlu lokalizacji, region oferował transportowane z głębi Półwyspu Malajskiego cynę, rzadkie gatunki drewna i kamforę. Z wnętrza Sumatry do miast wybrzeża docierały produkty żywiczne oraz złoto. Z Moluków natomiast sprowadzano cenione powszechnie przyprawy⁶⁷⁵.

Rozmiary handlu, intensywność kontaktów oraz powstałe z czasem zależności gospodarcze powodowały, iż wyspiarską Azję Południowo-Wschodnią traktowano jako naturalne przedłużenie rodzimych rynków indyjskich i arabskich. Chińczycy postrzegali region jako własne „Południowe Morze” (*Nanyang*). Indusi i Persowie zaś, widzieli w niej przyjazną „krajną leżącą pomiędzy wiatrami”. Oba określenia wyrażały zażyłość relacji łączących poszczególne, chociaż geograficznie odległe, to gospodarczo bliskie królestwa. Nie sposób zatem nie zgodzić się z poglądem, że to w średniowiecznej Azji

⁶⁷² I. Morris, *Dlaczego Zachód rządzi...* op. cit., s.455-511.

⁶⁷³ O ożywionych kontaktach polityczno-gospodarczych pomiędzy Cesarstwem Chin i królestwami wyspiarskiej części Azji Południowo-Wschodniej więcej: A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680. Volume Two: Expansion and Crisis*, Yale University Press, New Haven and London 1993, s.204-208.

⁶⁷⁴ Prowadzony z chińskim dworem cesarskim handel trybutarny, pozostawał dla królestwa Śriwidżaja głównym źródłem dochodów, aż do upadku w XIV wieku. Jak kolosalne zyski przynosiło pośrednictwo handlowe niech świadczy fakt, iż – jak podają źródła – jedna z danin wysłana do stolicy Państwa Środka składała się z 38 ton pieprzu. Przyprawy dla zdobycia której w nieodległej przyszłości europejscy handlarze ryzykować będą życiem.

⁶⁷⁵ F. Braudel, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV-XVIII wiek. Czas świata. Tom III*, tłum. J. i J. Strzeleccy, PIW, Warszawa 1992, s.490-495.

Południowo-Wschodniej poczęły wzrastać załączki pierwszych, prawdziwie globalnych procesów (nie tylko gospodarczych)⁶⁷⁶.

1.2. Znaczenie zróżnicowanych wpływów cywilizacyjnych

Fernand Braudel w *Gramatyce Cywilizacji* zauważa, że wyjątkowość krajów Azji Południowo-Wschodniej wynikała z faktu, iż wszystkie „mimo, że bardzo od siebie oddalone, historycznie leżą w zasięgu dwóch tych samych ludzkich oceanów, Chin i Indii, których promieniowanie wykracza daleko poza ich własny obszar”⁶⁷⁷. Obie cywilizacje wywarły niezaprzeczalny wpływ na specyfikę tej części świata. Należy jednak do tych oddziaływań przyłożyć odpowiednią miarę, pamiętając, że oba kręgi dopiero w połączeniu z „miejscowymi” uwarunkowaniami uformowały to, czym Azja Południowo-Wschodnia była kiedyś i pozostaje współcześnie, a nie jak chcieliby tego niektórzy, została na tych wpływach ufundowana⁶⁷⁸. Gloryfikowanie oddziaływań zewnętrznych potęg, utwierdził w XIX i XX w. kolonialny dyskurs naukowy. Działo się tak dlatego, że w interesie zachodnich potęg pozostawała wizja Azji Południowo-Wschodniej wzrastającej nie na własnym dorobku, a na zdobyczach „podarowanych” jej przez innych. Dzięki prowadzonej w ten sposób narracji historycznej, znacznie łatwiej było wyjaśniać własną, imperialną aktywność oraz praktykowany systemowo ucisk⁶⁷⁹.

Prócz wyżej wskazanych, dwa jeszcze nad wyraz prężne i wpływowe kręgi cywilizacyjne, rzutowały na kształt Azji Południowo-Wschodniej. Od XIV wieku w wyspiarskiej części zagościła na stałe cywilizacja islamska. Wiek później na dziejową scenę wkroczyli Europejczycy, stopniowo i coraz wyraźniej zaznaczając swoją obecność, aż do punktu finalnego, kiedy pod postacią rozwiniętego kolonializmu, zdominowali XIX-wieczną rzeczywistość tej części świata⁶⁸⁰.

⁶⁷⁶ K. Gawlikowski, *Azja Południowo-Wschodnia jako...*, *op. cit.*, s.16.

⁶⁷⁷ F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s.285.

⁶⁷⁸ Chociaż pogląd o kluczowym wpływie cywilizacji chińskiej i indyjskiej na kształt Azji Południowo-Wschodniej ustąpił współcześnie miejsca bardziej wyważonym analizom, to minione pokolenia badaczy przyczyniły się do obiegowej, stereotypowej opinii jakoby region stanowił mniej bądź bardziej uporządkowany zbiór obcych wpływów cywilizacyjnych (np. do grona najważniejszych admiratorów dogłębnej „indianizacji” Azji Południowo-Wschodniej należeli: G. Coedés, K.A. Nilakanta Sastri, R.C. Majumdar, czy A. Toussaint).

⁶⁷⁹ C.J. Reynolds, *A New Look at Old Southeast Asia*, [w:] „The Journal of Asian Studies”, nr 54/1995, s.422-423, A. Loomba, *Kolonializm/postkolonializm*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s.73-85.

⁶⁸⁰ Umowną datą początku „ery europejskiej” w Azji Południowo-Wschodniej pozostaje rok 1511, w którym Portugalczycy zdobyli Malakkę. Rzecz jasna przybysze z Europy byli w regionie obecni wcze-

Chociaż nie sposób wyznaczyć dokładnego momentu, od którego poszczególne cywilizacje zaczęły przenikać na terytoria Azji Południowo-Wschodniej, z sukcesem można wskazać tę, która oddziaływała najdłużej. Cywilizacja chińska, która wtargnęła do północnego i środkowego Wietnamu (historyczny Tonkin i Annam), pozostawała tutaj w formie „prekolonialnych” rządów przez tysiąc lat (od ok. 111 r. p.n.e. do 939 r. n.e.)⁶⁸¹. Oprócz oczywistych pozostałości w architekturze, najbardziej istotne skutki „sinizacji” objęły system wierzeń i wartości kulturowych, organizacji państwa oraz specyficznego sposobu myślenia i postrzegania świata.

Na wzór chiński centrum wierzeń Wietnamczyków aż do rewolucyjnych przemian XX wieku, stanowiły tzw. trzy nauki (*sanjiao*): konfucjanizm (*rujiao*) – system filozoficzny określający miejsce człowieka w hierarchii społecznej oraz jego obowiązki względem rodziny i społeczeństwa, taoizm (*daojiao*) – kompleksowy zbiór rytuałów i praktyk religijnych, zmierzających do ustanowienia harmonii pomiędzy jednostką, a kosmicznymi siłami oraz buddyzm (*fojiao*)⁶⁸² – nauka moralna mająca umożliwić człowiekowi osiągnięcie oświecenia (*nirvany*)⁶⁸³. O ile taoizm i konfucjanizm w połączeniu z rodzimymi, wietnamskimi kultami przeniknęły w głąb świadomości społecznej, o tyle buddyzm (z wyjątkiem sekty *thien* – odpowiednika

śniej, lecz ich znaczenie pozostawało niewielkie i zaznaczało się w większości sporadycznymi napaściami na statki handlowe. Traktowani byli jako problematyczni lecz niewiele znaczący intruzi. Sytuacja zmieniła się diametralnie z chwilą zdobycia najważniejszego portu Półwyspu Malajskiego i opanowaniem Cieśniny Malakka.

⁶⁸¹ Cywilizacja chińska jako jedna z dwóch w całej historii Azji Południowo-Wschodniej, rozprzestrzeniła się w wyniku podbojów. Zarówno cywilizacja indyjska, jak i islamska przenikały na skutek dobrowolnej adaptacji kulturowo-religijnej wraz z rozwojem gospodarczym. Drugą cywilizacją szerzoną przy użyciu „muszkietu i armaty”, była cywilizacja zachodnia.

⁶⁸² Do Wietnamu dotarł buddyzm mahāyāna (tzw. „Wielki Wóz” lub „Droga *bodhisattwów*”), wyróżniająca się większą tolerancją w sferze dyscypliny, głębszą mistyką oraz zmierzający do urzeczywistnienia ideału świeckiego *bodhisattvy*-przykładu życzliwości i współczucia, nieskończenie opóźniającego własne wyzwolenie z doczesności, aby pomóc w wyzwoleniu innym. Z kolei buddyzm therāvada (tzw. „Mały Wóz” lub „Droga Starszych”), mniej dogmatyczny, stosujący krytyczne metody badawcze w poznaniu istoty buddyzmu oraz odkrycia wyzwalającej z cierpienia prawdy, praktykowany jest do dzisiaj w Tajlandii, Laosie, Kambodży oraz Birmie. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych t.2*, tłum. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2008, s.174-191. Więcej na temat buddyzmu w Azji Południowo-Wschodniej: A. Bureau, W. Schubring, Ch. von Fürer-Haimendorf, *Buddyzm-dżinizm-religie ludów pierwotnych*, tłum. J. Marzęcki, ANTYK, Kęty 2003, s.202-212.

⁶⁸³ Więcej na temat chińskich nauk (*sanjiao yijiao*): K. Kosior, *Summum bonum religii chińskiej*, [w:] „Estetyka i krytyka. Rozumienie wartości w kulturach Wschodu”, red. M. Ruchel, A. Augustyniak, B. Cichy, K. Kłeczek-Semerjak, nr 22/2011, s.323-328.

japońskiego mistycznego buddyzmu zen), nie wywarł większego wpływu, ulegając z czasem pełnej degradacji⁶⁸⁴.

Królestwo Wietnamu od cywilizacji chińskiej przejęło również ideę scentralizowanej organizacji władzy politycznej oraz przyswoiło modele administracyjny i wojskowy. Wzorując się na chińskiej tradycji historiograficznej, wietnamska elita intelektualna pozostawiła spisane i stosunkowo bogate – na tle sąsiadów – świadectwa własnej przeszłości. Rzutowały one na „historycznym” zorientowaniu ludności, czerpiącej wzorce cnoty nie tyle z religii, co doświadczeń minionych pokoleń⁶⁸⁵. Choć w X w. Wietnamczycy wyzwolili się z „okresu północnej dominacji” (*thời Bắc thuộc*), to przez kolejne tysiąc lat, aż do okresu francuskiego panowania, dzielali wraz z Japończykami i Koreańczykami, definiowane na chińską modłę, standardy „kultury” oraz „ucywilizowania”^{686, 687}.

Zasięg oddziaływania najwcześniej pojawiającej się cywilizacji indyjskiej, objął niemal całą Azję Południowo-Wschodnią. Jej ślady pozostają widoczne chociażby w sanskryckich naleciałościach językowych, rytach religijnych (hinduistyczne zapożyczenia wierzeń deistycznych, szczególnie związanych z Wisznu, Śiwą i Brahmą)⁶⁸⁸ oraz wpływach architektonicznych (np. majestatyczne budowle khmerskiego Angkoru, imponujący indonezyjski Borobudur, czy stolica pierwszego birmańskiego imperium w Pagan). Co jednak szczególnie istotne, to oddziaływania religijno-polityczne, które wraz z wpływami indyjskimi dotarły do regionu. Choć nie

⁶⁸⁴ M. Pietrasiak, *System ról i zachowań społecznych w Wietnamie. Podstawy religijne i cywilizacyjne*, [w:] „Jednostka i społeczeństwo w Azji Wschodniej...”, op. cit., s.156-167.

⁶⁸⁵ H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie-Chiny-Tybet-Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s.207-218.

⁶⁸⁶ A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce...*, op. cit., s.35.

⁶⁸⁷ Nie sposób nie wspomnieć o znaczeniu diaspory chińskiej, która od najdawniejszych czasów, aż po współczesność, masowo migrowała z Chin do wszystkich niemal zakątków Azji Południowo-Wschodniej. Chińska mniejszość, dzięki kulturowemu etosowi pracy oraz umiejętności szybkiej asymilacji, zyskała z czasem wysoką pozycję społeczną, odgrywając istotną rolę gospodarczą i polityczną w zamieszkiwanych państwach. Dla przykładu, spośród dziesięciu najbogatszych rodzin Azji w 2017 roku, pochodzące z Tajlandii familie Chearavanont (4 miejsce) i Chirathivat (10 miejsce), z Malezji Kwek (7 miejsce) oraz z Filipin Sy (9 miejsce), posiadają chińskie korzenie lub bezpośrednio, w pierwszym pokoleniu migrowali z Chin. Więcej na temat współczesnej diaspory chińskiej w regionie: M. Stuart-Fox, *A Short History of China and Southeast Asia: Tribute, Trade and Influence*, Allen&Unwin, Sydney 2003, s.128-223, L. Suryadinata, *Ethnic Chinese in Southeast Asia: Overseas Chinese, Chinese Overseas or Southeast Asians?*, [w:] „Ethnic Chinese as Southeast Asians”, red. L. Suryadinata, T. Chee Beng, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 1997, s.1-32.

⁶⁸⁸ Do dzisiaj na indonezyjskiej wyspie Bali hinduizm pozostaje wyznaniem dominującym. Pamiętać również należy, że buddyzm therāvada pojawił się w Azji Południowo-Wschodniej za pośrednictwem Sri Lanki wraz z oddziaływaniem cywilizacji indyjskiej.

sposób wskazać bezpośredniego związku pomiędzy współczesnością a okresem „indianizacji” (sanskrytyzacji) Azji Południowo-Wschodniej, to w formie przededefiniowanej wspartej następującymi po sobie okresami historycznymi, wpływy te stanowią istotny element obowiązującej również współcześnie „kultury politycznej”⁶⁸⁹.

Indyjska koncepcja organizacji życia społeczno-politycznego opierała się na dwóch zasadniczych filarach: hinduistyczno-buddyjskiej kosmologii wyrażanej w mitach i wierzeniach religijnych oraz relacjach łączących władcę z poddanymi, a pisząc ściślej, statusie posiadanym w hierarchii władzy oraz obowiązków i przywilejów z tego wynikających⁶⁹⁰. Rozprzestrzeniający się od wybrzeży Półwyspu Indyjskiego, aż po najdalsze regiony imperium Angkoru oraz królestwa Jawy „sanskrycki kosmopolityzm”, cechowała przynależność do potrafiącej się swobodnie porozumieć elity intelektualnej. Czerpała ona wzorce z bogatego dorobku kulturowego Indii, a pod wpływem nowych prądów filozoficznych, intensywnie „modernizowała” istniejące królestwa. W wyniku tych procesów zarówno król, jak i jego siedziba zyskiwali boskie cechy. Absolutystyczna i charyzmatyczna emanacja władcy, wyznaczała zakres jego potęgi i promieniowała z symbolicznego „serca” królestwa, sięgając tam, gdzie kultywowano relacje zależności pomiędzy zasiadającym na tronie patronem, a zastępami jego „klientów”. Jak się miało okazać, chociaż przyjęta w okresie intensywnej indianizacji wizja państwa ustąpiła do końca XIII w. miejsca nowym formom organizacji politycznej, to specyficzna „filozofia” rządzenia, polegająca na rozbudowanej sieci zależności między protektorem a jego interesariuszami, przetrwała w szeroko rozumianej przestrzeni politycznej do czasów najnowszych^{691 692}.

⁶⁸⁹ T. Day, *Fluid Iron: State Formation in Southeast Asia*, University of Hawaii Press, Honolulu 2002, s.99-103.

⁶⁹⁰ A. Vandenbosch, R. Butwell, *The Changing Face of Southeast Asia*, Kentucky Paperbacks, Lexington, 1967, s.5-7.

⁶⁹¹ T. Day, *Fluid Iron: State Formation...*, op. cit., s.90-165.

⁶⁹² Mieszkańcy Azji Południowo-Wschodniej wraz z przyjęciem wpływów cywilizacji indyjskiej, przyswoili sobie część jej tradycji literackiej oraz elementy specyficznego światopoglądu. Sanskrycki utwór *Ramajana* zyskał w większości krajów status narodowego eposu (tajski *Ramakien*, khmerski *Ramakerti*, laotański *Phra Lak Phra Ram*, indonezyjski *Ramayana Kakawin* czy malezyjski *Hikayat Seri Rama*). *Ramajana* obfituje w mitologiczne postaci oraz szczególnego rodzaju metaforykę. Hajime Nakamura zauważa, że ten rodzaj wrażliwości wiąże się z wyczuleniem na metaforyczne porównania oraz metafizyczno-logiczne rozumowanie, wypełnione głęboką poetyką, fatalizmem oraz mistycyzmem. Wydaje się, że ten sposób myślenia przeniknął do przestrzeni politycznej, w której mitologia stała się istotnym narzędziem mobilizacji zróżnicowanej pod wieloma względami ludności. Więcej na temat indyjskiego światopoglądu: H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu...*, op. cit., s.135-155.

„Religie księgi” a wraz z nimi nowe wpływy cywilizacyjne, dotarły do Azji Południowo-Wschodniej już w pierwszym tysiącleciu naszej ery, gdy do portów największych miast przybywali podróżnicy i kupcy z bliższego i dalszego zachodu. Podczas gdy chrześcijaństwo odegrało ważniejszą rolę na wschodnich krańcach regionu (Filipiny oraz Timor Wschodni pozostają jedynymi w większości chrześcijańskimi krajami tej części świata), cywilizacja islamska na przełomie XIII i XIV wieku zaczęła się masowo rozprzestrzeniać po obszarze Cieśniny Malakka⁶⁹³.

Popularyzacja islamu w Azji Południowo-Wschodniej stanowi idealny przykład połączenia interesów gospodarczych ze zmysłem politycznym ówczesnych władców, dostrzegających zalety przyjmowania tego samego wyznania, co przemierzający „korzenny szlak” majętni, indyjscy i arabscy muzułmanie⁶⁹⁴. Nie przez przypadek następujący pomiędzy 1400 a 1650 r. wzrost znaczenia cywilizacji islamu, wyznaczył nowy etap rozwoju organizmów państwowych⁶⁹⁵. Handlowe społeczności zachodniej Sumatry, Jawy oraz Półwyspu Malajskiego, uwolniwszy się z dotychczasowych politycznych zależności, zapoczątkowały nowy model organizacji gospodarczo stabilnych portowych miast-państw, które do chwili podboju przez europejskich kolonizatorów, dominowały na wyspach Azji Południowo-Wschodniej⁶⁹⁶.

Charakter XV-wiecznej islamskiej ekspansji, sprzyjał dokonującej się dynamicznie konwersji. Mniej doktrynalna i upolityczniona od ówczesnego chrześcijaństwa religia, akceptująca lokalny, zróżnicowany duchowy koloryt oraz dająca możliwość uzyskania potencjalnych profitów wynikających z przynależności do

⁶⁹³ Do dzisiaj trwa ożywiona dyskusja nad kierunkiem z którego islam dotarł do Azji Południowo-Wschodniej. Część badaczy uważa, że religia przybyła wraz z pierwszymi arabskimi kupcami. Inni sądzą, że transfer religijny możliwy był jedynie dzięki pośrednictwu Półwyspu Indyjskiego. Nie brakuje badaczy wskazujących na Egipt, jako miejsce z którego przywędrowała. Więcej na ten temat: J.H. Meuleman, *The History of Islam in Southeast Asia: Some Questions and Debates*, [w:] „Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century”, red. K.S. Nathan, M.H. Kamali, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2005, s.22-32.

⁶⁹⁴ Pierwszym królestwem muzułmańskim w Azji Południowo-Wschodniej był Sułtanat Pasai (Samudera), powstały w XIII w. w północnej części Sumatry. Jej założycielem był Merah Silu, który po konwersji na islam przyjął imię Malik ul Salih. Co ciekawe, około 1400 r. do władzy w Malakce doszła pierwsza muzułmańska dynastia, której władcy tytułowali się oficjalnie „sułtanami”. Protoplasta rodu Parameswara, w 1409 r. (lub 1414r.) przeszedł na islam, przybrał imię Muhammada Iskandar Shaha i poślubił córkę władcy Pasai.

⁶⁹⁵ S. Al Qurtuby, *Southeast Asia: History, Modernity, and Religious Change*, [w:] „AL ALBAB-Borneo Journal of Religious Studies (BJRS)”, nr 2/2013, s.150-153.

⁶⁹⁶ A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680. Volume Two...*, op. cit., s. 204, V. Lieberman, *Strange Parallels. Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830. Volume 2: Mainland Mirrors: Europe, Japan, China, South Asia and the Islands*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s.802-809.

ummy - społeczności wiernych, kontrolujących międzynarodowy handel - powodowały, że w pierw rządzący, a w ślad za nimi masy poddanych przyjmowały islam^{697, 698}.

Współcześnie wpływ islamu pozostaje najbardziej zauważalny w południowej części Azji Południowo-Wschodniej. Zarówno Malezja, jak i Indonezja (najlicniejszy kraj muzułmański świata) oraz Brunei Darussalam, należąc do cywilizacji islamskiej, zachowały jej wyraziste wpływy tak w kulturze, jak i przestrzeni politycznej. Jednocześnie należy pamiętać, że będąca podstawą cywilizacji religia, z czasem przesiąknięta naleciałościami hinduistycznymi, sufickimi oraz animistycznymi, tworząc heterogeniczną, niepowtarzalną nigdzie indziej całość⁶⁹⁹.

Nawet pobieżne przyglądnięcie się zróżnicowaniu Azji Południowo-Wschodniej udowadnia, że budowanie w takich warunkach państw narodowych (wraz z nieodległym i ważkim w skutkach wpływem kolonializmu), wiązało się z wieloma, najczęściej nieprzewidywalnymi trudnościami. Pomimo tego, wielobarwność oraz swoisty kosmopolityzm ludności, świadczyły przez wieki o jego sile. Na przekór różnicom geograficznym, językowym, etnicznym, a ostatecznie również cywilizacyjnym, społeczeństwa Azji Południowo-Wschodniej wykazywały zaskakująco wiele podobieństw. Spośród nich najważniejsze dotyczyły podzielanych wartości: dominacji wspólnotowości nad indywidualizmem, tradycyjnej apoteozie rodziny i kręgu najbliższych znajomych, gloryfikacji harmonii i konsensusu, a w przestrzeni politycznej braku tradycji demokratycznych i rządów prawa oraz znaczenia złożonej sieci relacji międzyludzkich i współzależności pomiędzy rywalizującymi o wpływy koteriami^{700, 701}.

⁶⁹⁷ Ibidem, s.132-161.

⁶⁹⁸ Przyjmując islam wybierano wzorzec kulturowy równości religijnej, odmienny od dziedziczonego przez pokolenia rozróżnienia na kasty i hierarchie społeczne. Z tego względu rządzący przyswajali nową religię nie tylko dla celów handlowych, lecz również z obawy przed utratą kontroli nad rządzoną ludnością. Tak postępowali np. władcy z wnętrza Jawy, gdzie islam szybko się rozprzestrzenił wśród chłopów. A zatem nie zawsze i nie wszędzie elita władzy dawała przykład konwersji. Często działało się na odwrót. Więcej na ten temat: E.R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, tłum.: W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s.265-266.

⁶⁹⁹ A. Skowron-Nalborczyk, *Islam w Azji Południowo-Wschodniej. Indonezja, Malezja, Singapur*, [w:] „ZNAK”, nr 646/2009, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/6462008agata-skowron-nalborczykislam-w-azji-poludniowo-wschodniej-indonezja-malezja-singapur/> [01.12.2017 r.].

⁷⁰⁰ K. Gawlikowski, *Procesy okcydentalizacji Chin oraz innych krajów Azji Wschodniej i ich stosunek do cywilizacji zachodniej*, [w:] „Wietnamczycy: systemy wartości – stereotypy Zachodu”, red. A.W. Jelonek, Scholar, Warszawa 2004, s.31.

⁷⁰¹ W społeczeństwach zorganizowanych pionowo (hierarchicznie), idea równych praw obywatelskich oraz autonomii jednostki pozostają pojęciami obcymi, gdyż są sprzeczne z historyczną tradycją. Systemy polityczne tego typu funkcjonują w oparciu o współpracę niewielkich grup, kontrolujących się wzajemnie i powstrzymujących zachowania odbiegające od przyjętych powszechnie standardów. Więcej na ten

Wszystkie te cechy znalazły odzwierciedlenie w tworzonych w przyszłości mitach fundacyjnych państw narodowych.

1.3. Azjatyckie nacjonalizmy

Bogactwo kulturowe i religijne przedkolonialnej Azji Południowo-Wschodniej oraz zmiany gospodarcze, polityczne i społeczne, które nastąpiły w wyniku interakcji z europejskimi potęgami kolonialnymi spowodowały, iż kształtujący się tutaj nacjonalizm, zachował pod wieloma względami wyjątkowy charakter⁷⁰². Podobnie formowanie tożsamości narodowych oraz projekty budowania narodowych państw, przebiegały w zdecydowanie bardziej skomplikowanych warunkach, aniżeli gdziekolwiek indziej na świecie. Zachodzące tutaj procesy należy zatem rozumieć jako zjawiska zainicjowane przez zewnętrzne, obce wpływy, długotrwałe oraz realizowane na kilku płaszczyznach jednocześnie, które znacząco przyspieszyły po wyzwoleniu z kolonialnych zależności.

Chociaż zręby współcześnie rozumianej narodowej tożsamości, zaczęły się kształtować w Azji Południowo-Wschodniej w połowie XIX wieku (pionierami w tym względzie byli nacjonaści filipińscy), to budowanie suwerennych państw, z mniej lub bardziej świadomą swojej odrębności ludnością, przypadło na erę zapoczątkowaną wraz z końcem II wojny światowej. Po cyklu intensywnych, narodowych przebudzeń (1900-1941), okres wykuwania niezawisłości państwowej obejmował zakończenie wojennych zmagania i ich geopolityczne następstwa (1945-1955), dekadę konfliktów wewnętrznych (1955-1965), okres względnej stabilizacji (1965-1975) oraz trwający jeszcze długo po 1975 roku, etap konsolidacji teoretycznie narodowych bytów politycznych⁷⁰³.

Nie sposób wskazać jednego, dominującego typu nacjonalizmu, który odegrał w regionie kluczową rolę. W przeciwieństwie do Europy, gdzie funkcję taką pełnił nacjonalizm obywatelsko-terytorialny lub etniczny, w Azji Południowo-Wschodniej inna była skala ważności rozmaitych mechanizmów narodotwórczych. Odmienna pozostawała też natura historycznych prawidłowości, zgodnie z którymi przebiegał proces wzrastania narodów. „Projekcja doświadczeń europejskich na warunki azjatyckie

temat: M. Kosmala-Kozłowska, *Dwie cywilizacje. Dwa systemy wartości. Dwie wizje praw człowieka*, [w:] „Jednostka i społeczeństwo...”, op. cit., s.33-36.

⁷⁰² N. Tarling, *The Establishment of the Colonial Régimes*, [w:] „The Cambridge History of Southeast Asia. Volume Two: The Nineteenth and Twentieth Centuries”, red. N. Tarling, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s.197. s.75-76.

⁷⁰³ Periodyzacja zaproponowana za C.J. Christie, *Southeast Asia in the Twentieth Century. A Reader*, I.B. Tauris Publishers, London&New York 1998.

(czy afrykańskie) bardzo często prowadzi na żałosne manowce, albowiem terminy wypracowane przez naukę zachodnią z reguły nie są adekwatne do treści stosunków w krajach kręgu pozaeuropejskiego, nie pasują do tamtejszych sytuacji ekonomicznych i społecznych, nie odzwierciedlają tamtejszych ścieżek myślenia i reagowania na rzeczywistość, nie uwzględniają pełnego kontekstu różnic kulturowych”⁷⁰⁴.

W Azji Południowo-Wschodniej przynajmniej cztery, wzajemnie się uzupełniające rodzaje nacjonalizmów, doprowadziły finalnie do narodzin nowoczesnych, narodowych państw azjatyckich. Były to nacjonalizm antyimperialistyczny, etniczny (etnokulturowy), kolektywny nacjonalizm terytorialno-obywatelski, oraz oficjalny nacjonalizm państwowy⁷⁰⁵.

Najważniejszą rolę w rozbudzeniu narodowej świadomości, odegrał nacjonalizm antyimperialistyczny (antykolonialny). Wszelkie ruchy nacjonalistyczne wzrastały na pluralistycznej, wieloetnicznej i wieloideologicznej solidarności, kierowanej przeciwko potęgom europejskim (a od lat 30. XX w. również przeciw imperializmowi japońskiemu)⁷⁰⁶. Ten rodzaj nacjonalizmu, w większości obcy doświadczeniom europejskim, znalazł odzwierciedlenie w każdym nowopowstałym systemie politycznym (od filipińskiej demokracji prezydenckiej, przez indonezyjski miękki autorytaryzm, po wietnamski autorytaryzm twardy)⁷⁰⁷. Obok ruchów *stricte*

⁷⁰⁴ W. Gieżyński, *Indonezyjska droga do narodu*, [w:] „Postacie narodów a współczesności”, red. K. Gawlikowski, PIW, Warszawa 1984, s.356-357.

⁷⁰⁵ Podstawową typologię nacjonalizmów azjatyckich zaczerpnąłem od Steina Tønnessona i Hansa Antlöva. Badacze wymieniają trzy odrębne formy azjatyckiego nacjonalizmu, tj. etno-nacjonalizm (*ethno-nationalism*), nacjonalizm państwowy (*official nationalism*) oraz nacjonalizm pluralistyczny (*plural nationalism*), czyli taki, który w dużym uproszczeniu, zainicjowały zrywy antykolonialne. Więcej na ten temat: S. Tønnesson, H. Antlöv, *Asia in Theories of Nationalism and National Identity*, [w:] „Asian Form of the Nation”, red. S. Tønnesson, H. Antlöv, Curzon, Richmond 1996, s.20-22.

⁷⁰⁶ A.W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm i budowa państwa...*, op. cit., s.26.

⁷⁰⁷ Jedynie narody Europy Środkowowschodniej, których doświadczenia z czasów zaborów, lat okupacji nazistowskiej i sowieckiej zależności, a jak wskazują niektórzy badacze również współcześnie, można (do pewnego stopnia i daleko upraszczając) porównać do tego, na czym polegała i jakie skutki wywoływała zależność kolonialna. Dodatkowo, nacjonalizmy Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej wykazywały podobieństwa z tymi, występującymi w państwach narodowych Europy Centralnej (Środkowowschodniej) w tym przynajmniej względnie, że jedno i drugie charakteryzowały dynamiczne narodowe przebudzenia, a nie procesy modernizacyjne. I. Farkas, *The Japanese Nation Building in European Comparison*, [w:] „ACTA ASIATICA VARSOVIENSIA”, nr 26/2013, s.7-9. Więcej na ten temat związków kolonializmu z krajami Europy Środkowo-Wschodniej: B. Bakula, *Polska i kolonialna przeszłość dzisiaj*, [w:] „Nowa Krytyka”, nr 26-27/2011, s.148-157, T. Zarycki, *Polska i jej regiony a debata postkolonialna*, [w:] „Oblicze polityczne regionów Polski”, red. M. Dajnowicz, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania, Białystok 2008, s.39-42, M. Popow, *Postcolonial Central Europe. Between Domination and Subordination. The Example of Poland*, [w:] „The KULT. Journal of Nordic Postcolonial Studies at Roskilde University”, nr 12/2015, s.96-118.

antykolonialnych, np. filipińskiego czy birmańskiego, po dialektykę antyimperialną sięgały organizacje nacjonalistyczne, których członkowie nigdy bezpośrednio nie doświadczyli, lub doświadczyli w ograniczonym stopniu, skutków kolonialnych rządów (np. Tajowie i Japończycy)⁷⁰⁸. Jego atrakcyjność polegała na nieskomplikowanym, głęboko mitologicznym i manichejskim podziale świata na dwie wyraźnie opozycyjne siły – złego obcego, narzucającego zniewalającą dominację oraz uciśnionego dobrego, próbującego zrzucić jarzmo niewolnictwa za wszelką cenę.

Czarno-biały podział rzeczywistości sprzyjał wykorzystaniu nastrojów antykolonialnych do jednoczenia oporu przeciwko najeźdźcom. Z tego względu całkowicie odległe od siebie stowarzyszenia i organizacje, potrafiły łączyć okresowo siły. Tak było chociażby w przypadku Wietnamu, gdzie patriotyzm Phan Bôi Châu – pioniera XX-wiecznego wietnamskiego „panazjatyckiego” nacjonalizmu – ukształtowanego pod wpływem idei europejskiego Oświecenia oraz tradycyjnej myśli konfucjańskiej, łączył się z ufundowanym na marksistowsko-leninowskim gruncie, projektem narodowyzwoleńczej rewolty Ho Chi Minh’a⁷⁰⁹. Podobnie w przypadku Filipin, gdzie liberalizm ilustrado Jose Rizala korespondował z millenaryzmem chrześcijańskim Andresa Bonifacio⁷¹⁰. Wszędzie w regionie nadrzędny cel pozbycia się kolonizatorów, łagodził różnice światopoglądowe i ideologiczne, tworząc z nacjonalizmu antyimperialistycznego wyjściową oś kształtowania narodów⁷¹¹.

Według niektórych badaczy nacjonalizm antykolonialny miał być czymś więcej, aniżeli tylko katalizatorem rozbudzania narodowej tożsamości. Odgrywać miał kluczową rolę w późniejszych przekształceniach, zmierzających do powstawania w połowie lat 50. XX wieku, mniej lub bardziej suwerennych państw narodowych⁷¹². W tym celu wykorzystywano: 1) odwróconą hierarchię rasową późnego imperializmu, na szczycie której znajdowali się Europejczycy, pośrodku sprowadzani z zewnątrz Azjaci, a na samym dole „tubylcze”, miejscowe etnie, 2) ideę scalonego granicami „świętego” terytorium, wewnątrz którego rozwijała się wolna od animozji etnicznych narodowa wspólnota, 3) radykalny program modernizacyjny, zwalczający

⁷⁰⁸ A. Reid, *Imperial Alchemy. Nationalism and Political Identity in Southeast Asia*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s.8.

⁷⁰⁹ W.J. Duiker, *Phan Boi Chau: Asian Revolutionary in a Changing World*, [w:] „The Journal of Asian Studies”, nr 31/1971, s.77-88.

⁷¹⁰ L.E.J. Ruiz, *Nationalisms in Southeast Asia...*, op. cit., s.81.

⁷¹¹ A.W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm i budowa państwa...*, op. cit., s.35.

⁷¹² A. Reid, *Imperial Alchemy...*, op. cit., s.9.

podtrzymywane przez kolonializm tradycyjne monarchie i feudalne zależności, 4) projekt samowystarczalności ekonomicznej, narodowego języka oraz powszechnej edukacji oraz 5) idealizowanie i mitologizowanie przedkolonialnej historii, będącej emanacją narodowego ducha⁷¹³.

Nacjonalizm antyimperialny wspierały też importowane z Zachodu ideologie, szczególnie marksizm-leninizm⁷¹⁴. Adaptowanie myśli Marksa i Lenina z obietnicą rychłego upadku kapitalizmu (utożsamianego z kolonialnym porządkiem), transnarodową więzią łączącą wyzyskiwane masy, znoszeniem hierarchicznej dyskryminacji oraz wyzwoleniem spod imperialnego ucisku burżuazji, pozyskiwało wśród miejscowych społeczności rzesze zwolenników. Wzmacniało też dążenia narodowyzwoleńcze, czyniąc z Azji Południowo-Wschodniej arenę wzmożonej, zimnowojennej rywalizacji⁷¹⁵.

Słabość nacjonalizmu antyimperialistycznego polegała na tym, że „paliwo” jakiego dostarczał politycznej retoryce konsolidowania narodu i niezależnej władzy, wystarczało na stosunkowo krótki okres. Emocjonalne argumenty kierowane przeciwko obcym, chociaż szybko i intensywnie rozniecały społeczny entuzjazm, w równie ekspresowym tempie ogień ten wypalały. Działo się tak szczególnie w niepodległych już państwach, w których retoryka antykolonialna wyjaśniać miała olbrzymie ustępstwa czynione na rzecz interesów międzynarodowych⁷¹⁶. Nie sposób było również przekonująco tłumaczyć erę kolonializmu typowo wewnętrznymi problemami: tarć między grupami interesów, podziałami religijnymi, wykluczeniem określonych wspólnot z życia publicznego lub nadawaniu im podległego statusu.

Zmagania z kolonializmem praktycznie zawsze obejmowały wątki etniczne⁷¹⁷. Antyimperializmowi towarzyszył więc, rzadziej go zastępując, nacjonalizm etniczny. Nacjonalizm taki wiązał się nierozzerwalnie z politycznie niepoprawnym w cywilizacji zachodniej terminem „rasa”. W większości języków azjatyckich słowo „rasa” określało nie tyle przynależność narodową, co uczestnictwo w ponadnarodowych grupach etnicznych, związkach cywilizacyjnych czy wspólnotach rasowych. Co więcej, języki regionalne nie rozróżniały subtelności wynikających ze znaczenia przenoszonych

⁷¹³ Ibidem, s.9.

⁷¹⁴ J. Bertrand, *Political Change in Southeast Asia*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s.16-17.

⁷¹⁵ C.J. Christie, *Ideology and Revolution in Southeast Asia 1900-1980. Political Ideas of the Anti-Colonial Era*, Curzon, Richmond 2001, s.24-44.

⁷¹⁶ A. Loomba, *Kolonializm...*, op. cit., s.216.

⁷¹⁷ L.E.J. Ruiz, *Nationalisms in Southeast Asia...*, op. cit., s.81.

z Europy terminów. Chińskie *minzu*, koreańskie *min-jok*, tajskie *chat*, filipińskie *bayan* czy malezyjskie i indonezyjskie *bangsa*, chociaż dokooptowane do modernistycznych definicji narodu, były rozmaicie tłumaczone. Najczęściej rozumiano je jako wierność i poświęcenie dla dobra szerszej wspólnoty, aniżeli wąsko pojmowanego narodu⁷¹⁸. Wzmocnienie znaczenia „rasowości”, nastąpiło wraz ze wzrostem popularności społecznego darwinizmu, który twórczo wykorzystały kolonialne rządy. Wprowadzając rasowy podział pracy, stworzono fałszywe przeświadczenie, że z przynależności takiej, wynikała naturalna nierówność ekonomiczna i społeczna⁷¹⁹.⁷²⁰

Stosunkowo niewielka część elit rządzących Azji Południowo-Wschodniej definiowało państwo narodowe wyłącznie w oparciu o rdzeń rasowo-etniczny (etniczno-religijny⁷²¹), i w tym sensie nacjonalizm taki rzadko postrzega się jako fundament, na którym wznoszono pierwsze, suwerenne byty polityczne⁷²². W wersji azjatyckiej, nacjonalizm etnokulturowy oznaczał współuczestniczenie w jednej, dominującej tradycji i historii, identyfikowanie jednostek w oparciu o kolektywną nazwę, partycypowanie w określonej kulturze (szczególnie wyznawanej religii i władanym języku) oraz poprzez przywiązanie do terytorium (przynajmniej jednego ze świętych miejsc oraz bardziej rasowego centrum, aniżeli administracyjnych granic państwa)⁷²³. Uzupełniały go nieodzowne i podzielane przez grupę mity pochodzenia, opowieści o więzach pokrewieństwa i ekskluzywność będąca następstwem krewniaczych małżeństw, rasowej segregacji, czy projektowanych na zewnątrz grupy stereotypów i uprzedzeń⁷²⁴.

⁷¹⁸ A. Reid, *Imperial Alchemy...*, op. cit., s.6-7.

⁷¹⁹ D.P.S. Goh, *From Colonial Pluralism to Postcolonial Multiculturalism: Race, State Formation and the Question of Cultural Diversity in Malaya and Singapore*, [w:] „Sociology Compass”, nr 1-2/2007, s.237.

⁷²⁰ O tym, jak głęboko zakorzeniona pozostawała „rasowość” w państwach regionu, niech świadczy przykład Filipin. Nazwa państwa wiąże się pośrednio z hiszpańską koncepcją „czystej krwi”, przywiezioną do Azji z macierzy. Początkowo terminem *filipino* określano Hiszpana urodzonego na wyspach. Słowo przejęli następnie *ilustrados* – umiejący czytać i pisać potomkowie mieszanych małżeństw, którzy utożsamiali się z hiszpańską kulturą i gardzili tubylczymi tradycjami. Z czasem nazwę rozciągnięto na cały naród, ostatecznie nadając ją państwu. Więcej na ten temat: K. Gawlikowski, *Kraje Azji Południowo-Wschodniej w epoce demokratycznych przemian*, [w:] „Azja Wschodnia na przełomie XX i XXI wieku”, TRIO, Warszawa 2004, s.299.

⁷²¹ S. Tønnesson, H. Antlöv, op. cit., s.20.

⁷²² D. Brown, *Contending Nationalisms in Southeast Asia*, [w:] „Asia Research Centre Working Paper”, nr 117/2005, s.3.

⁷²³ A. Reid, *Imperial Alchemy...*, op. cit., s.7.

⁷²⁴ L.E.J. Ruiz, *Nationalisms in Southeast Asia...*, op. cit., s.81, L. Sabaratnam, *Motifs, Metaphors and Mythomoteurs: Some Reflections on Medieval South Asia Ethnicity*, [w:] „Nations and Nationalism”, nr 3/1997, s.397-402.

Nacjonalizm etniczny naznaczały istotne ograniczenia, najczęściej wzmacniające społeczne animozje. Obierany kurs etniczny albo ulegał wyraźnemu zaostrzeniu jak w przypadku Birmy, przynosząc dekady wojennego chaosu, albo łagodniał wskutek dołączania doń bardziej terytorialno-obywatelskich elementów. Przykładem takiej ewolucji pozostaje Indonezja, która po nieudanych próbach zbudowania instytucji państwa w oparciu o etnicznych Jawajczyków, zdecydowała się na model bazujący na elicie arystokratycznej *priyayi* oraz grupie wywodzącej się z religijnych i reformistycznych kręgów muzułmańskich *santri*⁷²⁵. Oba, niekiedy współpracujące, a innym razem ścierające się ze sobą środowiska, stworzyły podwaliny pod państwo bardziej terytorialne, scementowane islamem (oraz narodowym językiem *Bahasa Indonesia*)⁷²⁶. Indonezjczykom udało się również wypracować narodową ideologię „Pięciu Zasad” (*Pancasila*)⁷²⁷, syntetyzującą rzekomo indonezyjską osobowość oraz poczucie narodowej tożsamości, materializującej się w hasle „jedność w różnorodności” (*Bhinneka Tunggal Ika*)^{728, 729}.

Stosunkowo rzadko pojawiające się w Azji Południowo-Wschodniej wybuchy etnicznej agresji, niekoniecznie wynikały z przeistaczania się nacjonalizmu etnicznego w jego bardziej terytorialno-obywatelską formę. Fenomen ten polegał raczej na wdrażaniu mniej radykalnych, skrojonych zgodnie z ograniczeniami państw, możliwościami zastosowania etnicznej polityki. Zamiast wykorzeniania mniejszości, dokonywania ich eksterminacji lub masowego wypędzania, podejmowano próby zarządzania etnicznością, manipulowania nią i adaptowania do oficjalnego nacjonalizmu państwowego⁷³⁰. Względna odporność na etniczne wstrząsy

⁷²⁵ N. Laskowska, *Indonezja*, TRIO, Warszawa 2012, s.49-64.

⁷²⁶ K. Wiciarz, *Islam i rozwój nacjonalizmu indonezyjskiego*, [w:] „Nacjonalizm i religia”, red. M. Pycińska, K. Wiciarz, UNUM, Kraków 2013, s.304-313.

⁷²⁷ Nazwa *Pancasila* (sansk. *pañca śila*), czyli „pięć zasad” została zaproponowana przez Sukarno, określając reguły obowiązujące w oficjalnej ideologii założycielskiej Indonezji: 1) Nacjonalizm, 2) Internacjonalizm/Humanizm (rozumiany nie jako opozycja do nacjonalizmu ale świadomość przynależności do wielkiej rodziny wolnych narodów, 3) Reprezentatywny rząd, 4) Sprawiedliwość społeczna, 5) Wiara w jednego Boga.

⁷²⁸ E. Aspinall, M.T. Berger, *The Breake-Up of Indonesia? Nationalisms after Decolonization and the Limits of the Nation-State in Post-Cold War Southeast Asia*, [w:] „Third World Quarterly”, nr 22/2001, s.1007.

⁷²⁹ Indonezja jest przykładem kraju o najbardziej „obywatelskim” charakterze (oczywiście jak na standardy Azji Południowo-Wschodniej). Nie zmienia to faktu, że Jawajczycy zachowali największe wpływy w strategicznych sferach konsolidującego się państwa, tj. armii oraz państwowej administracji. Badacz współczesnej historii Indonezji Łukasz Bonczol sugeruje nawet, że erę „Nowego Ładu” można wręcz określić mianem „jawajskiego imperium”. Więcej na ten temat: Ł. Bonczol, *Zrozumieć Indonezję. Nowy Ład generała Suharto*, Dialog, Warszawa 2012, s.221-230.

⁷³⁰ D. Brown, *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*, Routledge, London&New York 1994, s.28.

(z wyłączeniem Birmy oraz incydentalnych erupcji rasowej nienawiści w pozostałych państwach), wynikała z połączenia demokratycznej legitymizacji władzy, z biurokratyczno-autorytarną kontrolą polityczną. To z kolei wymagało szeroko zakrojonego projektu ukonstytuowania aparatu państwa (również mitologicznego) i zastosowania odpowiedniej strategii zarządzania różnorodnością⁷³¹.

Kolejne ograniczenia dla szerzenia się nacjonalizmu etnicznego wyznaczyły rządy kolonialne, umacniające panowanie poprzez zawieranie sojuszy z mniejszościami. Dokonywana w tym czasie kategoryzacja ludzi, tworzyła zarzewia przyszłych konfliktów (do bólu praktyczne zastosowanie miała zasada *divide et imperia*). W taki sposób postępowali np. Brytyjczycy w Birmie, faworyzujący górskie plemiona Karenów oraz Indusów sprowadzanych w roli szeregowych pracowników administracji. Gdy wyzwalał się spod imperialnej kontroli młode państwa wykorzystywały etniczny nacjonalizm do budowy własnego autorytetu, automatycznie napotykały opozycyjne mniejszości, broniące posiadanego statusu, nabytej podmiotowości politycznej lub na nowo odkrytej odrębności etnicznej (ale też religijnej i kulturowej).

Dodatkowe ograniczenia dla nacjonalizmu etnicznego i modelu takiego państwa, wynikały z nieprzystających do siebie granic rasowej, rodowej, językowej i religijnej z wytyczanymi w dobie formowania się współczesnych państwowości granicami terytorialnymi. W czasie kolonialnych rządów, powszechnie praktykowano dowolne dzielenie przejmowanych terytoriów, bez uwzględniania jakichkolwiek regionalnych kontekstów⁷³². Przeprowadzanie akcji „parcelacyjnych” doprowadziło do sytuacji, w której związane bliskimi więziami społeczności, rozdzielano (rozdzierano), zmieniając ich dotychczasową przynależność. „Podziały terytorialne wytworzone przez kolonializm w Azji Południowo-Wschodniej, nie zbiegały się z rdzennymi jednostkami politycznymi, ani grupami identyfikującymi się wspólnymi mitami pochodzenia i podzielanym kulturowo zapleczem. Granice dzieliły nierzadko grupy narodowe i praktycznie zawsze obejmowały wspólnoty bez takiej identyfikacji. W konsekwencji nacjonalizm oparty na wspólnej tożsamości kulturowej i antykolonializm, który kształtował się w odmien-

⁷³¹ D. Brown prezentuje pięć głównych modeli zarządzania etnicznością w Azji Południowo-Wschodniej: 1) birmański etnokratyzm, 2) singapurski korporacjonizm, 3) indonezyjski komunalizm etniczny, 4) tajski wewnętrzny kolonializm, 5) malezyjską klasowość. Więcej na ten temat: D. Brown, *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia...*, op. cit., s.28-29.

⁷³² A.W. Jelonek, M.M. Ishak, *Kwestie etniczne i aspiracje narodowe, a polityka budowy „zjednoczonego narodu Malezji*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr 5/2002, s.40-41.

nych państwach kolonialnych, pozostawał często względem siebie odrębny, a nawet sprzeczny⁷³³. Większość, jeśli nie wszystkie państwa, próbowały konstruować pokolonialną suwerenność, posługując się starymi, imperialnymi granicami, niezależnie od tego, czy były dziedziczone po imperiach europejskich, czy stanowiły spuściznę rodzimych monarchii⁷³⁴. Rezygnowanie z dawnych granic na rzecz zamykania się w ramach państwa narodowego, przychodziło im ze szczególnym trudem, zaś próby posługiwania się nacjonalizmem etnicznym jako zasadniczą podbudową ideową państwa, trafiając na podzielone etnicznie i rasowo wspólnoty, trudności te pogłębiało⁷³⁵.

Narodom konstruowanym na wyraźnym antykolonializmie i występującym sporadycznie rdzeniu etnicznym, towarzyszył specyficznie pojmowany nacjonalizm terytorialno-obywatelski⁷³⁶. Koncepcja państwa będącego wspólnotą ludzi zjednoczonych pod hasłem jedności terytorialnej, której łącznikiem pozostawało przywiązanie do zamieszkiwanej ziemi, stanowiła ideę atrakcyjną przynajmniej z trzech względów.

Po pierwsze, dzięki tak ujmowanemu nacjonalizmowi, wielokulturowe i wielorasowe społeczeństwa, nie wykazujące żadnego wspólnego obszaru kolektywnej identyfikacji, znajdowały łączący większość mianownik. Zważywszy na fakt, iż ruchy nacjonalistyczne wzrastały na przenoszonych z Europy wzorcach zarządzania, hierarchicznym autorytecie władzy oraz scentralizowanej biurokracji, nacjonalizm terytorialny („nacjonalizm bez narodu”), wydawał się naturalnym kierunkiem zmian, teoretycznie stosunkowo łatwym do urzeczywistnienia w nowych realiach politycznych⁷³⁷.

Po drugie, wizja obywatelskiego narodu, równoważyła zawsze trudny do kontrolowania, żywioł etniczny. Chociaż w niektórych przypadkach język nacjonalizmu obywatelskiego wykorzystywano do kamuflowania etnicznej dominacji (np. od zamieszek etnicznych 1969 roku w Malezji, gdy za pomocą nowej ideologii narodowej *Rukunegara* oraz polityki rozwoju gospodarczego *New Economic Policy*, mających

⁷³³ P. Kratoska, B. Batson, *Nationalism and Modernist Reform*, [w:] „The Cambridge History of Southeast Asia...”, op. cit., s.256.

⁷³⁴ A.W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm i budowa państwa...*, op. cit., s.25.

⁷³⁵ Nie oznacza to, że nacjonalizm etniczny nie występował regionalnie. Muzułmanie w południowej Tajlandii i południowych Filipinach, Malajowie w Malajach Brytyjskich oraz nie będące Bramanami i budystami ludy zamieszkujące Birmę, to tylko nieliczne przykłady silnie etnicznych nacjonalizmów, z wyraźnymi politycznymi aspiracjami.

⁷³⁶ D. Brown, *Contending Nationalisms in Southeast Asia...*, op. cit., s.9.

⁷³⁷ P. Kratoska, B. Batson, *Nationalism and Modernist Reform...*, op. cit., s.255-256.

teoretycznie służyć stworzeniu obywatelskiego narodu *Bangsa Malaysia*, a w istocie wykorzystanego do zakamuflowanej etnicznej narracji)⁷³⁸, nawet w takich przypadkach był czymś więcej, niż tylko zabiegiem propagandowym. Łagodził pojawiające się animozje etniczne, zapewniając, że instytucja państwa była potencjalnym rozjemcą, motorem napędowym rozwoju oraz gwarantem podstawowych praw mniejszości⁷³⁹.

Po trzecie, państwo jako organizacja polityczna, na bazie nacjonalizmu terytorialnego łatwo wykazywała potrzebę istnienia silnych struktur scentralizowanych rządów, które miały scalać podzielone klasowo, rasowo, religijnie, czy kastowo społeczności. Wizja taka umacniała symbolicznie instytucję nadrzędnej władzy, sprzyjając jej szybszej petryfikacji i włączaniu w globalny system gospodarczo-polityczny.

Nacjonalizm terytorialny cechował głównie te państwa, które w czasach kolonialnych nie ustanowiły żadnych głębszych związków formalnych z rodzimymi dynastiami panującymi, i które po wyzwoleniu zniosły lub przekształciły wcześniej istniejący, feudalny porządek polityczny (np. Indonezja i Filipiny). Poprzez wyraźne zerwanie więzów z przeszłością, państwa narodowe fundowane na nacjonalizmie terytorialno-obywatelskim, borykały się z trudnościami w uzasadnianiu własnego istnienia przy pomocy mitów historycznych. Znacznie trudniej przychodziło im wytworzenie przekonującej, zmitologizowanej narracji obejmującej cały naród, aniżeli krajom o zabarwionym etnicznością nacjonalizmie, czy w jego państwowej odmianie⁷⁴⁰.

Główna cecha azjatyckiego nacjonalizmu terytorialno-obywatelskiego, odróżniająca go jednocześnie od europejskiego odpowiednika, polegała na kolektywistyczno-autorytarnym dopełnieniu, wyrażającym się daleko posuniętym interwencjonizmem państwowym oraz przedkładaniem „dobra” ogólnego nad wolność jednostki. Oznaczało to w praktyce, iż „obywatelskość” ograniczała naczelną, tyleż podniosłą, co niedoprecyzowaną zasadą wspólnego interesu, który miał być zapewniany nawet kosztem roszczeń mniejszości (nie wspominając o pojedynczych obywatelach). Nacjonalizm taki służył kreowaniu odpowiedniej narracji, ukazującej instytucję państwa jako rozporządzającej silnym mandatem społecznym. Z tego punktu widzenia trudno

⁷³⁸ A. Liszewska, *Założenia i praktyka polityki etnicznej Malezji i Singapuru*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr 15/2012, s.85-89.

⁷³⁹ D. Brown, *Contending Nationalisms in Southeast Asia...*, op. cit., s.9.

⁷⁴⁰ S. Tønnesson, H. Antlöv, op. cit., s.20.

wyznaczyć wyraźną granicę pomiędzy nacjonalizmem terytorialno-obywatelskim, a szeroko pojmowanym oficjalnym nacjonalizmem państwowym.

Autorytatywno-wspólnotowy charakter nacjonalizmu terytorialnego, wynikał z tradycji cywilizacyjnych i kulturowych, wyrażających się brakiem zrozumienia dla idei obywatelskich w ich europejskim znaczeniu. Dla wykształcenia się poczucia obywatelskości, a tym samym uformowania społeczeństwa obywatelskiego, niezbędne pozostaje utrzymywanie pozytywnych relacji pomiędzy zachowaniem szacunku względem grupy/respektowaniem istniejących zasad społecznych (*civility*), kapitałem społecznym (*social capital*) oraz społeczeństwem obywatelskim (*civil society*)⁷⁴¹. Każde społeczeństwo posiada i rozporządza zbiorem zasad, zapewniających porządek społeczny. Kapitał społeczny rozumiany jako krytyczny poziom zaufania umożliwiającego wspólne działanie, opiera się na przestrzeganiu istniejących zasad i stanowi fundament rozwoju demokratycznej kultury politycznej. Z kolei społeczeństwo obywatelskie składa się z różnych grup interesu, działających w ramach przyjętych zasad, aktywniejszy skumulowany w zbiorowości kapitał społeczny⁷⁴².

W Azji Południowo-Wschodniej, chociaż normy i zasady pozostawały od najdawniejszych czasów nad wyraz rozbudowane i szeroko praktykowane, nie miały nigdy pozytywnego charakteru. Zarówno związki osobowe (w rodzinie czy wśród przyjaciół), jak i bezosobowe (w pracy, urzędach oraz miejscach publicznych), niemal zawsze cechowała ścisła hierarchiczność⁷⁴³. Okazywanie szacunku sobie nawzajem i autorytetom oraz stosowanie się do obowiązujących norm, nie zmierzało do ustanawiania relacji opartych na równości podmiotów (kwintesencji obywatelskości), lecz do formalizmu i poprawności⁷⁴⁴. Z tego względu oczekujących równego traktowania, postrzegano jako niewinnie naiwnych. „Azjaci zakładają, że ci, którzy

⁷⁴¹ L.W. Pye, *Civility, Social Capital, and Civil Society: Three Powerful Concepts for Explaining Asia*, [w:] „Journal of Interdisciplinary History”, nr 4(29)/1999, s.764.

⁷⁴² Idea aktywnego udziału w życiu politycznym będącym przejawem obywatelskości, pozostawała przez długie stulecia koncepcją obecną jedynie w cywilizacji Zachodniej (za sprawą tradycji grecko-rzymskiej oraz judeochrześcijańskiej). Angażowanie się w sprawy publiczne i swego rodzaju zacięcie polityczne, były nieznanne w innych kręgach cywilizacyjnych. „Nie są oni [Europejczycy-przyp. aut.] w stanie wyobrazić sobie, że w odmiennym kręgu kulturowym takie zainteresowania i pasje nie występują, a jeśli już zostały rozbudzone wśród zokcydentalizowanej elity, mogą mieć niewielkie reperkusje społeczne. W tym ostatnim przypadku ograniczają się one jedynie do wąskich, pozostających pod wpływem Zachodu elit, podczas gdy wśród zwykłych ludzi brakuje demokratycznych aspiracji i gotowości do udziału w życiu publicznym”. K. Gawlikowski, *Konfucjański model państwa...*, op. cit., s.16.

⁷⁴³ L.W. Pye, *Civility, Social Capital, and Civil Society...*, op.cit., s. 767.

⁷⁴⁴ S. Min, *Balancing in a Hierarchical System: Pre-Colonial Southeast Asia and the Tribute System*, [w:] „Waseda Global Forum”, nr 8/2011, s.241-252.

posiadają władzę, wykorzystują w pełni jej zalety, czy to pełniąc rolę liderów, czy poniżając słabszych dla utrzymania ich na swoim miejscu w strukturze społecznej”⁷⁴⁵.

Wszystkie azjatyckie kultury praktykując rytuały uprzejmości/ogłady w relacjach nadrzędności – podrzędności (patronażu), gloryfikowały godność przełożonego. Honor, duma, czy dostojeństwo w kulturach tego typu, stanowiły wyraz rozporządanej władzy. Próba kontestacji, podważenia statusu sprawujących rządy lub zawierania z nimi spojusz partnerskich, zawsze oznaczało jawną prowokację. Efektem politycznym takiego stanu rzeczy było wzmocnienie autorytarnych norm, stojących w sprzeczności z obywatelskością⁷⁴⁶. Nacjonalizm terytorialno-obywatelski, oznaczał w praktyce wspólnotę ludzi zamieszkujących określoną ziemię, a nie wsparte intelektualnym i emocjonalnym zapleczem, więzi łączące równych sobie obywateli.⁷⁴⁷

Dodatkowe trudności dla rozwoju nacjonalizmu terytorialno-obywatelskiego wynikały z procesów historycznych, dzielących niejednokrotnie mieszkańców tego samego kraju. Jeszcze długo po zjednoczeniu w 1975 roku Wietnamu Północnego i Południowego, różnice związane z przynależnością do dwóch wrogich sobie obozów ideologicznych, implikowały integracyjne dylematy. Wśród nich najważniejsze dotyczyły rozbieżnego wartościowania oraz odmiennego interpretowania minionych wydarzeń. Różnice te wzbudzały potencjalne konflikty społeczne, skutecznie utrudniając stworzenie spójnej tożsamości obywatelskiej^{748 749}.

⁷⁴⁵ L.W. Pye, *Civility, Social Capital, and Civil Society...*, op. cit., s.767.

⁷⁴⁶ L.W. Pye, *International Relations in Asia: Culture, Nation, and State*, The Sigur Center for Asian Studies, Washington 1998, s.14-15.

⁷⁴⁷ Niewielkie zintegrowanie społeczeństw Azji Południowo-Wschodniej, najlepiej oddają słowa Sun Jat-sen'a – chińskiego polityka i rewolucjonisty, twórcy Kuomintangu. Zapytany o to, czym są Chiny, odpowiedział, że są „niczym talerz piasku”. W ten sposób dał wyraz przekonaniu, że społeczeństwo chińskie wykazywało niewielkie zainteresowanie integracją poza relacjami rodzinnymi i klanowymi. Jego pogląd z powodzeniem można przenieść na grunt Azji Południowo-Wschodniej, przy czym należy wyraźnie zaznaczyć, że brak istnienia społeczeństw obywatelskich w początkach narodzin państw narodowych, nie oznacza, iż ten stan rzeczy nie uległ zmianie. Co więcej, nie sposób przyłożyć jednej miary do wszystkich państw Azji Południowo-Wschodniej. Więcej na temat skomplikowanej natury zagadnienia: L.H. Guan, *Introduction: Civil Society in Southeast Asia*, [w:] „Civil Society in Southeast Asia”, red. L.H. Guan, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2004, s.10-13, G. Rodan, *Civil Society and Other Political Possibilities in Southeast Asia*, [w:] „Journal of Contemporary Asia”, nr 2(27)/1999, s.156-178.

⁷⁴⁸ D.A. Ralston, N. van Thang, N.C. Napier, *A Comparative Study of the Work Values of North and South Vietnamese Managers*, [w:] „Journal of International Business Studies”, nr 30/1999, s. 661-671.

⁷⁴⁹ Podczas badań terenowych prowadzonych w Wietnamie, usłyszałem historię potwierdzającą głęboki rozdźwięk społeczny, związany z historią najnowszą kraju. Jeden z przewodników wycieczek po Deltie Mekongu opowiadał o powtarzających się sukcesywnie kłótniach pomiędzy Wietnamczykami z północy i południa. W trakcie kończących wycieczki uroczystych kolacji, sownie zresztą zakrapianych alkoholem, toczone między uczestnikami dyskusje, przeradzały się niejednokrotnie w regularne bójki. Wietnam-

Przeważająca większość powstających państw narodowych, u swego zarania wyraźnie autorytarnych, roztaczało wizję ludu połączonego zamieszkiwanym terytorium, z unikalną zbiorową tożsamością jako dorobkiem formowanym ponad podziałami. Zgodnie z oficjalną narracją, państwo będąc dobrem wszystkich obywateli, wyradzało się z artefaktu kolonialnego, transformowało i dostosowywało do potrzeb współczesności. Na drodze narodowyzwoleńczych zrywów, kolektywnego poświęcenia oraz nacjonalistycznego fermentu, wyewoluowało w nowoczesne państwo narodowe, o rzekomo wyraźnie dominującym oficjalnym nacjonalizmie państwowym.

Uformowaną na takim fundamencie narodową unikatowość, należało według tej narracji bronić przed zagrożeniami zewnętrznymi, wewnętrznymi niepokojami, indywidualnymi roszczeniami oraz „egoistycznymi” żądaniami mniejszości. Naród i państwo przedstawiano w kategoriach monistycznych, jako jeden organizm (choć zróżnicowany), w którym żyjący ludzie podzielali określone cele i dążenia (upostaciowieniem takiego państwa pozostawał Singapur w pierwszych latach istnienia⁷⁵⁰). „Ten rodzaj kolektywistycznego nacjonalizmu, służył zatem uzasadnianiu roszczeń mających autorytarne inklinacje rządów, kreujących siebie na jedynych wyrazicieli woli zjednoczonego narodu”⁷⁵¹.

Oficjalny nacjonalizm państwowy, czyli taki, który wiązał ludność nie tyle z zamieszkiwanym terytorium, przynależnością etniczną, rasową, czy religijną, lecz z aparatem administracji państwowej jako ostatecznym rozjemcą, a którego mieszkańcy odcinali się od kolonialnej przeszłości, stał się na długo wyidealizowaną formą oficjalnie propagowanego (bądź deklarowanego) nacjonalizmu⁷⁵². Państwowy nacjonalizm miał integrować wieloetniczne, a nawet „wielonacjonalistyczne” (*multi-*

czyści południowi zarzucali ziomkom z północy napaść i masowe morderstwa, zaś mieszkańcy północy uważali swoich krajan z południa za zdrajców i „pachołki” obcych rządów. Warto dodać, że według autora tych słów, podobne sceny mają również miejsce współcześnie.

⁷⁵⁰ Lee Kuan Yew - twórca singapurskiego państwa, w maju 1965 roku podczas debaty z Ja'afarem Albarrem – ówczesnym sekretarzem generalnym UMNO (największej malezyjskiej partii politycznej) - przeciwstawił się podziałowi społeczeństwa ze względu na rasę i wynikających z tego szerszych praw obywatelskich, postulując zrównanie wszystkich mniejszości w posiadanych prawach i obowiązkach względem silnej, obojętnej rasowo, etnicznie i religijnie, władzy centralnej.

⁷⁵¹ D. Brown, *Contending Nationalisms in Southeast Asia...*, op. cit., s.9.

⁷⁵² Tønnesson i Antlöv określają taki nacjonalizm mianem *pluralistycznego*, dodając, że charakteryzowała go również rezygnacja z dążeń terytorialnych, związanych z erą kolonialną. Więcej w: S. Tønnesson, H. Antlöv, op. cit., s.20-22.

national) państwa w zjednoczone narody⁷⁵³. Jego wyjątkowy charakter, wytworzony w odmiennych od doświadczeń europejskich okolicznościach, nieprzystającej do świata zachodniego tradycji historycznej oraz niezrozumiałej dla zewnętrznego obserwatora przestrzeni religijnej powodowały, iż wznoszone na nim systemy polityczne, poddawano przez lata wzmożonej krytyce, jako różnorakie formy autorytaryzmów (tzw. *competitive authoritarianisms*)⁷⁵⁴.

Nacjonalizm państwowy w Azji Południowo-Wschodniej, prócz wspomaganie przyspieszonej unifikacji terytorialnych granic państwa oraz dostosowywania do narzuconych z zewnątrz warunków gospodarczych i politycznych, rościł sobie prawo nieograniczonego żadnymi „demokratycznymi” zasadami, możliwościami użycia siły w imię zachowania kolektywnej spójności, rozumianej jako dbanie o wewnętrzną harmonię.⁷⁵⁵ Z tego względu wiele rządów zachowywało bliskie związki ze strukturami armii, włączając wojsko do administracji rządowej lub budując instytucje państwa na zmilitaryzowanym gruncie (Birma, Indonezja, Tajlandia, Wietnam, Kambodża, Laos, Filipiny). Szeroka autonomia armii, nie do pomyślenia w krajach europejskich, jakkolwiek wielokrotnie wykorzystywana była do przejmowania władzy, gwarantowała też stabilizację oraz paradoksalnie, przyczyniała się do utrzymania tempa modernizacji⁷⁵⁶.

Powszechnie deklarowany model nacjonalizmu państwowego, spajający inne występujące równolegle nacjonalizmy, sprzyjał wizji silnej, a niekiedy brutalnej władzy zwierzchniej. Zarówno w państwie formułującym się poprzez serię federalnych i konsocjonalnych kompromisów (Malezja), jak i wzrastających na konsekwentnie prowadzonej wewnętrznej kolonizacji peryferyjnych obszarów dawnych królestw (Tajlandia, Indonezja, Wietnam), niezbędny stawał się aparat administracji, posiadający

⁷⁵³ L. Suryadinata, *The Making of Southeast Asian Nations. State, Ethnicity, Indigenism and Citizenship*, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., Singapore 2015, s.23.

⁷⁵⁴ W.F. Case, Can the „Halfway House” Stand? *Semidemocracy and Elite Theory in Three Southeast Asia Countries*, [w:] „Comparative Politics”, nr 28/1996, s.437-443.

⁷⁵⁵ Kulturowany przez długie lata pogląd (głównie antropologiczny) głosił, jakby przemoc stanowiła nieodłączny element tradycji kulturowej regionu. Podejściem takim tłumaczono brutalność rządzących w stosunku do określonych grup społecznych/politycznych. Niezależnie od tego, że współcześnie, stanowisko to ulega zmianie, postulat surowej władzy zyskał nowe wyjaśnienie, bazujące na różnicach cywilizacyjnych i „wartościach azjatyckich”. Więcej o tzw. kulturze przemocy w regionie: M.M. Steedly, *The State of Culture Theory in the Anthropology of Southeast Asia*, [w:] „Annual Review of Anthropology”, nr 28/1999, s.444-446.

⁷⁵⁶ L.W. Pye, *Armies in the Process of Political Modernization*, [w:] „European Journal of Sociology”, nr 2/1961, s.82-92.

autorytet wynikający z dzierzonej siły i możliwości jej zastosowania⁷⁵⁷. Podbudową ideową takiego stanowiska, stawała się więc multietniczna wspólnota narodowa, w imieniu której władza występowała.

Podobnie jak w przypadku pozostałych nacjonalizmów, również oficjalny nacjonalizm państwowy cechowały istotne ograniczenia. W odróżnieniu od Azji Północno-Wschodniej, gdzie tradycja państwowa pozostawała żywa od tysięcy (Chiny), w Azji Południowo-Wschodniej organizację państwa cechowała chroniczna wręcz słabość (z wyjątkiem Wietnamu).⁷⁵⁸ Zarówno królestwa lądowe, jak i te powstające na wyspach, nigdy nie wypracowały zbiurokratyzowanego państwa, będącego jednocześnie źródłem skodyfikowanego prawa i zaczątkiem większej cywilizacji⁷⁵⁹. Ich siła wywodziła się z osobowej charyzmy władcy, jego umiejętności konsolidowania struktur państwa, sprawowania rytuałów władzy oraz podzielanego przez ludność poczucia pokrewieństwa i wiary w ponadnaturalne pochodzenie oraz zdolności monarchy⁷⁶⁰.

Barierę ustanawiania scentralizowanych rządów, wyznaczały również uwarunkowania przyrodnicze, utrudniające rozwój większych formacji państwowych. Tropikalne choroby, trudna do zagospodarowania ziemia oraz uciążliwy klimat, znacząco ograniczały możliwości wypracowywania nadwyżek pożywienia i budowania sieci komunikacyjnych, będących podstawą bardziej rozbudowanego, centralistycznego aparatu władzy^{761 762}.

⁷⁵⁷ A.W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm i budowa państwa...*, op. cit., s.25.

⁷⁵⁸ Tradycje czegoś, co można by określić mianem przednowoczesnego, oficjalnego nacjonalizmu państwowego, pojawiły się w Azji Wschodniej na długo przed ich właściwą, XX-wieczną erą. W cesarskich Chinach, a w ślad za nimi w królestwie Wietnamu, przyjmowano kolektywną identyfikację ludności z aktualnie panującą dynastią, stosując szeroko akceptowalną formułę „ludu Han”, „ludu Tang”, czy „ludu Qing”. Władcy Wietnamu rekrutowali urzędników w długim procesie egzaminów, tworząc względnie sprawnie działającą i dobrze zintegrowaną, państwową biurokrację, a w literaturze z okresu XV-wiecznej walki z chińską dominacją, wietnamskich cesarzy utożsamiano z ideałami „wietnamkości”, tworząc z nich moralne autorytety, winne naśladowania przez wszystkich poddanych.

⁷⁵⁹ A. Reid, *Imperial Alchemy...*, s.18.

⁷⁶⁰ C. Geertz, *Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power*, [w:] „Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology”, red. C. Geertz, BasicBooks Inc., New York 1983, s.121-146, L.W. Pye, M.W. Pye, *Asian Power and Politics. The Cultural Dimensions of Authority*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 1985, s.39-51.

⁷⁶¹ D.L. Landes, *Bogactwo i nędza narodów...*, op. cit., s.21-35.

⁷⁶² O kluczowym znaczeniu uwarunkowań naturalnych we wzrastaniu imperiów regionalnych niech świadczy fakt, że najpotężniejsze królestwa w Azji Południowo-Wschodniej, rodziły się w deltach największych rzek. Imperium Birmańskie powstało w rozlewisku Irawadi, Cesarstwo Wietnamu w delcie Rzeki Czerwonej, Syjam rozwijał się wokół Chao Praya, zaś Imperium Khmerskie zależne było od wód

Niezależnie od pojawiających się trudności, procesy konsolidacyjne zachodzące pomiędzy XIV, a I poł. XIX w. w lądowej części Azji Południowo-Wschodniej, wskazywały na długotrwałe, choć powolne, scalanie się państw i samoczynne wykształcanie władzy zwierzchniej. Z dwudziestu trzech królestw istniejących ok. 1340 roku, dziewięciu/dziesięciu w 1540 roku, początkiem wieku XIX istniały już tylko trzy, znaczące ośrodki administracji państwowej, tj. Birma, Syjam (Tajlandia) oraz Wietnam⁷⁶³. Naturalny porządek wypracowywania rodzimego modelu państwa, przerwały potęgi kolonialne. Każdy z kolonialistów wprowadził przenoszone z macierzy formy scentralizowanego panowania. Portugalczycy, Holendrzy, Hiszpanie, Francuzi i Brytyjczycy zaimplementowali swoje, a więc obce wzorce rządów. Pojawiła się nowa władza, którą chociaż odrzucały dotychczasowe elity dynastyczne, rodzące się etnonacjonalizmy oraz ruchy antykolonialne, okazała się nad wyraz sprawna we wdrażaniu swoich porządków politycznych.

Ułomność XX-wiecznego oficjalnego nacjonalizmu państwowego, wynikała więc z faktu, iż wzrastał w oparciu o obce wzorce. Próby nawiązywania do rodzimych form historycznych z epoki przedkolonialnej, odsłaniały słabości minionych, feudalnych monarchii. Równie istotne znaczenie miało istnienie silnych struktur rodowych i plemiennych, blokujących funkcjonowanie scentralizowanej władzy. Identyfikacja jednostek żyjących w granicach odległego (administracyjnie i geograficznie, a także mentalnie) państwa, przebiegała głównie wzdłuż linii pokrewieństwa wspólnoty zamieszkania. Narzucaną ze stolicy władzę określano często jako „obcą”, a nawet „wrogą”⁷⁶⁴. Ostatecznie większość Azjatów musiała uznać rządy kolonialne i „dostosowała się do nowoczesnych możliwości oferowanych przez szersze światy, do których teraz weszli. Nowe państwa były użyteczne, a przede wszystkim zostały zidentyfikowane jako „nowoczesne” przez grupy wykształcone, chociaż pozostawały w większości obce i odległe – takie, jakie miały być w zamyśle [kolonizatorów – przyp. aut.]”⁷⁶⁵.

Potencjalne niedoskonałości nacjonalizmu terytorialno-obywatelskiego, wyczerpująca się stopniowo, chociaż długo obecna, formuła nacjonalizmu

Mekongu. Nawet potęga morska sumatrzeńskiej Śriwidżaji powstała w oparciu o lądowe zaplecze, połączone z wybrzeżem rzeką, którą transportowano pożywienie, drewno oraz ludzi. Więcej w: F. Fernández-Armesto, *Cywilizacje*, PWN, Warszawa 2007, s.275-277.

⁷⁶³ V. Lieberman, *Strange Parallels. Southeast Asia in Global Context...*, op. cit., s.22.

⁷⁶⁴ K. Gawlikowski, *Konfucjański model państwa...*, op. cit., s.26.

⁷⁶⁵ A. Reid, *Imperial Alchemy...*, op. cit., s.22.

antyimperialistycznego, rzadko samodzielnie występująca, a przede wszystkim wykluczająca zasada nacjonalizmu etnicznego oraz płytko zakorzeniona tradycja oficjalnego nacjonalizmu państwowego, funkcjonując jako osobne ideologie nacjonalistyczne, nie potrafiły sprostać potrzebom kształtujących się intensywnie, niepodległych i co najważniejsze wieloetnicznych państw Azji Południowo-Wschodniej. Dopiero łącząc się w większą całość, tworząc relatywnie spójną konstrukcję ideową w oparciu o odmiennie i wobodnie ze sobą „mieszane” nacjonalizmy, chociaż w dalszym ciągu wykazywały ograniczenia, zapewniły zaplecze niezbędne do ufundowania na ich gruncie wiarygodnych opowieści o państwie narodowym – jego powstaniu bądź odnowie i potrzebie trwania.

Być może najbliższy właściwego określenia natury tutejszego nacjonalizmu, pozostaje Anthony Reid, który sugeruje zupełnie nowy rodzaj azjatyckiego nacjonalizmu. Nacjonalizm OSH (*Outrage at State Humiliation*) miał napędzać emocjonalne odreagowanie upokorzeń z czasów kolonialnych. Nie nawiązywał do idei antyimperialistycznych, gdyż odnosił się do państw niepodległych, które jednak nie spełniały ambicji i aspiracji swoich obywateli. Nie był też nacjonalizmem państwowym, gdyż opierał się na ciągłych kompromisach na rzecz mniejszości etnicznych, prowadząc do nieustannej destabilizacji organów państwa. Odbiegał również od nacjonalizmu etnicznego, ponieważ koncentrował się na upokorzeniu państwa jako organizacji politycznej, a nie grup etnicznych w nim funkcjonujących⁷⁶⁶.

Niezależnie od zastosowanej klasyfikacji, w każdym z występujących nacjonalizmów, odnaleźć można nawiązania do mitów historycznych, tak z czasów kolonialnych, kiedy zniewolone narody miały wykuwać w walce własny, niepowtarzalny charakter, jak i sprzed dominacji imperialnych potęg, gdy rzekomo wolne, silne i suwerenne królestwa, przeżywały swoje „złote wieki”. Trudności w jednoznacznym zakwalifikowaniu istniejących w Azji Południowo-Wschodniej nacjonalizmów oznacza również, że kształtujące się tutaj mity założycielskie, czerpały z wielu różnych źródeł. Prócz historii, sięgały po motywy religijne, etniczne, rasowe oraz bogatą, uformowaną na przecięciu wielkich cywilizacji, literaturę i sztukę. Tym samym każde z nowopowstałych państw, ułożyło niepowtarzalną opowieść o swojej genezie lub odrodzeniu.

⁷⁶⁶ Ibidem, s.10-11.

1.4. Mitologia fundacyjna w państwach regionu

Zgodnie z niektórymi opiniami, wytwarzanie mitów narodowych i państwowych w Azji Południowo-Wschodniej obarczał ciężar przeszłości, związany z kolektywnym bólem oraz wstydem, spowodowanymi kolonialnymi rządami. Według takiej wykładni, obca władza zablokowała lub znacznie ograniczyła twórcze właściwości kolektywnej wyobraźni społeczeństw, co miało negatywnie oddziaływać na ich umiejętności mitotwórcze⁷⁶⁷. Problem z konstruowaniem mitów narodowych pogłębiać miał fakt, iż opowieści tego rodzaju zawsze łączyły się z mitami legitymizującymi rządy niepodległych państw, których przez dekady brakowało w większości krajów azjatyckich. W efekcie tego miało dojść do paraliżu społecznej wyobraźni, spowalniającej polityczne przeobrażenia⁷⁶⁸.

Chociaż nie sposób odmówić racji twierdzeniu o negatywnym wpływie kolonializmu, paradoksalnie, to właśnie on przyczynił się do aktywizacji zbiorowej świadomości oraz budowania podstaw tożsamości narodowej w społeczeństwach Azji Południowo-Wschodniej. Działo się tak, ponieważ ludność podlegająca różnym formom kolonialnych rządów, nie potrafiła się mu przeciwstawić za pośrednictwem silnych i jednolitych struktur społecznych (jak było chociażby w przypadku Japonii, Chin, czy Indii). Jedyna możliwa do zastosowania strategia stawiania oporu, polegała na przejmowaniu politycznych i kulturowych koncepcji z Europy i ich twórczego przekształcania. Z tego względu po II wojnie światowej nacjonalizmy organizujące się w opozycji do władz kolonialnych, przebiegały jednocześnie w zgodzie z europejskimi koncepcjami państwa⁷⁶⁹.

Pomimo swojego rozdrobnienia i z uwzględnieniem specyficznych warunków, wszystkie występujące tutaj nacjonalizmy, łączyła wspólna cecha. Powodowała ona, że pierwotnie przetransferowany z Europy nacjonalizm, trafiał na podatny grunt. Wypełniające nacjonalizmy mity nadawały treściom głoszonym przez rozwijające się ruchy narodowe głębszego sensu, przez co nabierały bardziej przekonującego charakteru i zyskiwały szeroką akceptację.

⁷⁶⁷ L.W. Pye, *Memory, Imagination, and National Myths*, [w:] „Remembering and Forgetting: The Legacy of War and Peace in East Asia”, red. G.W. Gong, P. West, Center of Strategic and International Studies, Washington 1996, s.22-23.

⁷⁶⁸ Ibidem, s.23.

⁷⁶⁹ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do cywilizacji...*, op. cit., s.271.

Nacjonalizmy, chociaż w pierwszym rzędzie odwoływały się w Azji do rzeczywistości religijnych, klanowych, klasowych i etnicznych, niekiedy także *stricte* narodowych, okazały się odpowiednimi narzędziami ideologizacji ruchów, poszukujących poczucia wspólnotowości w idealizowanej tradycji historycznej^{770 771}. Chodziło głównie o taką tradycję, która pobudzała braterstwo i rozpaliała dumę wynikającą z przynależności do wspólnoty narodowej. Przywódcy niepodległościowi uświadamiali sobie z czasem to, co najlepiej wyraził Sukarno, gdy w grudniu 1930 roku stanął przed sądem w Bandungu, oskarżony przez holenderskie władze o działalność wywrotową. Późniejszy pierwszy prezydent niepodległej Indonezji stwierdził, że istnieje jedna autentyczna formuła służąca budowaniu patriotyzmu: „Po pierwsze, przypominamy naszemu narodowi, że miał wspaniałą przeszłość, po drugie, podsycamy w narodzie świadomość, że czas teraźniejszy jest ciemnością, a po trzecie, pokazujemy mu obiecującą, czystą i świetlaną przyszłość – oraz jak do niej dojść”⁷⁷². W jednym zdaniu, wtedy jeszcze indonezyjski opozycjonista, zawarł uniwersalną formułę budowania zrębów bogatej w mity narracji historycznej wielonarodowych państw regionu.

Niezależnie od tego, w jakich proporcjach „mieszano” poszczególne nacjonalizmy, aby walce niepodległościowej oraz formowanemu później państwu nadać spójności, wszędzie wynajdywano zmitologizowaną narrację fundacyjną, od której zaczynała bieg chwalebna historia. W ustanawianym w ten sposób kontinuum czasowym, dzieje narodu otwierała wspaniała przeszłość potężnych i mocarnych królestw.

Indonezyjczycy po wiekach upokorzeń dowiadywali się, że na ich wyspach istniały niegdyś, w okresie „złotego wieku”, imperia Śriwidżaja i Majapahit. Ich wpływy sięgać miały od Madagaskaru na zachodzie, przez Persję na północy, po Chiny na wschodzie; że królestwa Kediri i Mataram tętniły kulturotwórczą mocą, przyjmowaną przez ludy świata; że w czasach swej świetności Majapahit pod wodzą kanclerza Gajah Mada prócz tego, że zjednoczyło pod swoim przywództwem niemal

⁷⁷⁰ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii...*, op. cit., s.328.

⁷⁷¹ Nacjonalizm dokonał też ideologizacji religii, która przynajmniej do uzyskiwania niepodległości przez kolejne narody, działała na korzyść definiowania politycznych roszczeń emancypacyjnych.

⁷⁷² W. Giełżyński, *Indonezyjska droga...*, op. cit., s.367.

cały indonezyjski archipelag, to jeszcze wyzwoliło się spod rodzimego feudalizmu (czyli w tym samym mniej więcej czasie, co ówczesna Europa)⁷⁷³.

Tajowie uczyli się z podręczników, że dzięki etnicznej i religijnej spójności, oraz geniuszowi kolejnych władców dynastii panującej, utworzono dumne, a co najistotniejsze, wolne od kolonialnej zależności, państwo narodowe. Z chlubą odkrywali na kartach przyprowadzonej szowinizmem historii, zwycięski pochód króla Naresuana, który przepędził birmańską armię z ziem Syjamu (w tym legendarny pojedynek pomiędzy nim, a birmańskim księciem Mingyi Swa), wkroczył do stolicy Kambodży, ochronił Chiang Mai przed najazdem Laotańczyków, aby ostatecznie złamać potęgę imperium birmańskiego, podbić jego stolicę w Pegu i doprowadzić do załamania, potężnego niegdyś królestwa⁷⁷⁴.

Podobnie uczynili etniczni Birmańczycy, opiewający rządy króla Anawrathy – twórcy królestwa Paganu z XI wieku. Władca uważany współcześnie za ojca – założyciela narodu, gdyż zgodnie z oficjalną wykładnią stworzył I Imperium Birmańskie, przeciwstawił się naporowi Khmerów, rozpowszechnił buddyzm therawada oraz poskromił i podporządkował liczne mniejszości etniczne. Jego dokonania jako jednoczyciela ziem birmańskich polegać miały na tym, że ustanawiając pierwsze historycznie birmańskie państwo, dał świadectwo siły etnicznego żywiołu Bamarów⁷⁷⁵.

Jeśli nawet „złoty wiek” nie nawiązywał bezpośrednio do chwalebnych, militarnych dziejów, gloryfikowano istniejące ówczesne kultury, czy pisząc szerzej, roztaczano wizję przeżywanego w przeszłości renesansu kulturowego wraz

⁷⁷³ Ibidem, s.367.

⁷⁷⁴ Na kanwie animozji pomiędzy Tajami i Birmańczykami, powstała bogata tradycja literacko-kronikarska, sięgająca często po mit wroga jako środek wzmacniający sąsiedzką niechęć. Zarówno w tradycyjnie historycznych, jak i współczesnych podaniach o stosunkach tajsko-birmańskich, ugruntował się stereotypowy obraz wrogów oraz przypisanych im negatywnych cech narodowych. Więcej na ten temat: S. Chutintaranond, *The Image of the Burmese Enemy in Thai Perceptions and Historical Writings*, [w:] „Journal of the Siam Society”, nr 80/1992, s.89-103.

⁷⁷⁵ Historyczność Anawrathy potwierdzają kamienne inskrypcje, opisujące jego życie i rządy. Część dziedzictwa założyciela dynastii Paganu opiewa jednak w domyśle i legendy, działające zresztą na korzyść samego mitu założycielskiego Birmy. Dla przykładu, szanowany przez lud lecz niekochany Anawratha, posiadał licznych przeciwników. Pewnego dnia wskutek spisku nieprzyjaciół, władcę zwabiono w pułapkę na przedmieściach stolicy, schwytano i bezlitośnie zamordowano. Ciało króla porzucono w taki sposób, aby nigdy nie zostało odnalezione. Według podania Anawrathę ugodził śmiertelnie jeden z natów (duch z wierzeń animistycznych Birmy) pod postacią dzikiego bawołu, a zaraz po tym, jego ciało rozkradła zgraja demonów.

z opowieściami o literackich herosach⁷⁷⁶. Tak było w przypadku Malajów, gdzie rozdrobnienie polityczne półwyspu działało na niekorzyść ustanawiania spójnej opowieści fundacyjnej. Jądem narracji założycielskiej uczyniono islam oraz fundamentalne zmiany zachodzące wraz z przyjęciem religii (od rządów sułtanów Muhammada Shaha <<1424-1444>> i jego syna Muzaffara Shaha <<1445-1459>>)⁷⁷⁷. W opowieściach tych okres dobrobytu przypadał od XV do XVII wieku. Wówczas miała się uformować „malajskość”, a raczej XX-wieczne przekonanie o tym, że już w przedkolonialnych dziejach, istniały zręby malajskiej tożsamości narodowej. W oczach nacjonalistów Malajowie przeżywali wówczas najlepsze dla siebie czasy: dwory władców kwitły, a w ślad za nimi islamska kultura. Gospodarka dynamicznie wzrastała, co jednocześnie poprawiało byt poddanych. Do słynących ze swego bogactwa portów handlowych docierały produkty z całej Azji, a nawet świata⁷⁷⁸. Słowem, trzy wieki historii ludzkości należeć miały do „Malezyjczyków”.

W opowieściach z tego okresu, przewijał się wykorzystany przez późniejszą, niepodległościową elitę intelektualną Malezji, ideał fanatycznego i ofiarnego bohaterstwa. Kluczem do zrozumienia opiewanego wzoru heroizmu, stanowił termin *amok* (*mengamok*). Chociaż współcześnie amokiem określa się zachowanie psychopatologiczne, w świecie malezyjskim oznaczał szeroko praktykowaną od XV wieku taktykę samobójczego ataku na nieprzyjaciela. Wśród regularnych formacji wojskowych wojownicy amok rozpoczynali niejednokrotnie szarże na wrogów, ubrani w białe szaty symbolizujące gotowość do poświęcenia⁷⁷⁹. „Wśród tych rycerzy znajdują się *amocos*, mężczyźni, którzy postanawiają umrzeć i wykonują taki rozkaz bez chwili zawachania”⁷⁸⁰. „Kroniki Sultanatu Malezji” (*Sejarah Melayu*) opisują jedną ze zwycięskich bitew stoczonych z przybywającymi z północy Tajami. Starcie wygrano bez rozlewu krwi. Wystarczyła manifestacja fanatyzmu wojowników amok, aby przeciwnik stracił zapał do boju.

⁷⁷⁶ Malezyjskie „złote wieki” wpisują się w model proponowany przez Anthony’ego D. Smitha, zgodnie z którym istnieje więcej niż jedna wersja „złotego wieku”. Niekoniecznie musi wiązać się z potęgą polityczną czy militarną ekspansją, ale równie dobrze opiewać minioną siłę ekonomiczną lub kulturotwórczą. Więcej na ten temat: A.D. Smith, *The „Golden Age” and National Renewal*, [w:] „Myth and Nationhood”, red. G. Hisking, G. Schöpflin, Routledge, New York 1997, s.42.

⁷⁷⁷ *Where Monsoons Meet. A People’s History of Malaya*, red. Musimgrafik, Strategic Information and Research Development Centre, Petaling Jaya 2007, s.11.

⁷⁷⁸ A. Milner, *The Malays*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2008, s.16.

⁷⁷⁹ A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce...vol. I*, op. cit., s.125.

⁷⁸⁰ T. Pires, *The Suma Orientale of Tomé Pires*, [za:] A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce...vol. I*, op. cit., s.125.

Dopełnienie historii o malezyjskim bohaterstwie, stanowiła saga o Hang Tuah (*Hikayat Hang Tuah*) - najbardziej rozpoznawalnym bohaterze literackim (kulturowym) Malezji, którego popularność utrzymuje się niezmiennie od chwili, gdy pojawił się po raz pierwszy w XV-wiecznym poemacie. Postać herosa i historia jego życia, skupiła w sobie niczym w soczewce najważniejsze przymioty „malezyjskości”, stając się motywem przywoływanym przez walczących o wyzwolenie spod kolonialnego ucisku⁷⁸¹. „Dla wielu pokoleń jest [Hang Tuah-przyp. aut.] wzorem - zarówno dla młodych, jak i starszych. Młodzi chłopcy inscenizują walki i walczą mieczami *keri*, nazywając siebie Hang Tuah, Hang Jebat, Hang Kasturi, Hang Lekri i Hang Lekiu [imiona towarzyszy broni Hang Tuah-przyp. aut.]. Z kolei starsi mężczyźni i kobiety debatuja o jego roli w historii Malakki. Krótko mówiąc tak, jak Hang Tuah był obecny w umysłach Malajów przez co najmniej sześć ostatnich wieków, tak pamięć o nim nadal pozostaje niezwykle żywa, jako symbol poświęcenia, waleczności, patriotyzmu, i co równie istotne, jako symbol istnienia Malajów”⁷⁸².⁷⁸³ Siła mitu o Hang Tuah powróciła w czasie wyzwania się spod brytyjskiej dominacji, gdy rzekomo wypowiedziane przez niego słowa *Takkan Melayu Hilang di Dunia* („Malajowie nigdy nie zniknął z ziemi”), posłużyły za hasło wykrzykiwane przez protestujących nacjonalistów.

Zgodnie ze słowami Sukarno, po okresie rozkwitu następował czas upadku, rozpoczynający się w Azji Południowo-Wschodniej wraz z kolonialnymi podbojami. Datą symboliczną, zwiastującą początek „czasu mroku” (przynajmniej w przypadku Malezji i Indonezji) było podbicie Malakki przez Portugalczyków w 1511 roku. Gdy Europejczycy z Półwyspu Iberyjskiego zatknęli flagi na murach obronnych malakkańskiej twierdzy, rozpoczął się powolny, lecz cykliczny i niechlubny upadek całej Azji Południowo-Wschodniej. Od tej chwili najeźdźcy rozprzestrzeniać się mieli

⁷⁸¹ N. Taslim, *The Making of the Medieval Malay Hero Hang Tuah: Stories Behind the Epic Scene*, [w:] „Malay Literature”, nr 2/2012, s.170-172.

⁷⁸² M. Salleh, *The Epic of Hang Tuah: An Introduction*, [w:] „Hikayat Hang Tuah”, Malaysian National Institute of Translation, Kuala Lumpur 2008, s.1.

⁷⁸³ W eposie o Hang Tuah doszukać się można pokrewieństwa z legendami arturiańskimi. Podobnie jak Król Artur otrzymał swój Excalibur od Pani Jeziora, tak Hang Tuah wywalczył w pojedynku Kris Taming Sari posiadający magiczne moce. Ciekawostka związana z mieczem polega na tym, że zgodnie z malajskimi podaniami miał zostać wykuty ze świętej dla muzułmanów skały Al-Kaby. Historia o Hang Tuah dostarcza też wiedzy o najważniejszej cnotce bohatera, jaką jest najwyższe poświęcenie w imię lojalności. W finałowej opowieści eposu, Hang Tuah staje do walki z przyjacielem Hang Jebat i zabija go po trwającym cztery dni pojedynku. Czyni to na prośbę sułtana, któremu przysięgał oddanie.

niczym obca zaraza, podbijając, mordując oraz rozkradając tysiącletni dorobek tutejszych nacji.

Chociaż przez długie dziesięciolecia kolonialne rządy brutalnie uciskały ludy Azji, według większości nacjonalistycznych wykładni, władza obcych od samego początku miała jedynie tymczasowy charakter. Uważano, że podobnie jak każda ziemską władza, kolonialne porządki przeminą, co wzmacniała wiara w cykliczność czasu oraz pewność, że ówczesny upadek niechybnie rozjaśni ponowna chwala. Paradoksalnie kres imperialnej supremacji, rozpoczął zwycięski pochód Japończyków i przejęcie przez nich władzy po wybuchu II wojny światowej – dyktat obcych, zastąpiła tyrania rodzima.

Utożsamiając europejskie imperia z mitycznym złem, a czasy jego istnienia z ogólnym regresem cywilizacyjnym, niechętnie dostrzegano znaczące osiągnięcia kolonializmu w dwóch przynajmniej kwestiach: wykreowania pozytywnej w gruncie rzeczy kategorii azjatyckiego „przeciętnego człowieka” oraz mimowolnego wcielenia się kolonizatorów w rolę kozła ofiarnego (tzw. pierwszej ofiary) emancypujących się narodów Azji Południowo-Wschodniej.

W wyniku kolonialnych rządów dezintegracji uległ wcześniej istniejący porządek społeczny. Zastąpiła go sprowadzona ze Starego Kontynentu idea modelowego obywatela, czyli nieznana dotychczas w tej formie wersja „człowieka przeciętnego”, z którym z czasem zaczęli się utożsamiać członkowie odmiennych dotąd grup etnicznych i religijnych tej części świata. „Człowiek przeciętny” stanowił produkt zachodniej koncepcji narodu, który twórczo przetworzony przez elity intelektualne Azji, posłużył za matrycę zgodnie z którą formowano nowe lojalności – do narodu i państwa, a nie jak dotychczas do klanu, grupy interesu, czy lokalnej społeczności. Tym samym uznać można kolonializm oraz procesy zachodzące niejako przy jego okazji, za mechanizm przeistaczania imperialnego ucisku w generatory społecznych zmian (choć w dalszym ciągu obciążonych obcym rodowodem).

Ruchy walczące z imperialnym wyzyskiem, wytworzyły na bazie manichejskiego, głęboko mitycznego podziału świata, wyrazisty obraz wroga, którego należało uśmiercić lub wypędzić z rodzimej ziemi, aby przywrócić dziejową sprawiedliwość. Wyznaczano w ten sposób cel niezbędny do integrowania i wypracowywania kolektywnej tożsamości. Na pozostałościach po tak pojmowanym

nieprzyjacielu (głównie kolonialnym), można było wznosić nowy (odnowiony) gmach niezależnej państwowości, z opowieściami o heroicznej walce, skrojonymi na miarę wyzwolonych wspólnot i zgodnie z ich interesami, zastępami bohaterów i męczenników, symbolami okupionymi krwią oraz miejscami zbiorowego kultu. Wszystko to posłużyło układaniu sakralizowanych, fundacyjnych opowieści o narodzie i państwie.

W tym kontekście kolonialisci jawili się nie tylko jako reprezentanci wcielonego zła, będącego elementem opowieści założycielskich, ale również jako zbiorowa ofiara założycielska, której złożenie na ołtarzu walki narodowowyzwoleńczej, stanowiło niezbędny warunek zakończenia okresu mroku, odcięcia się od upadającej przeszłości na rzecz świetlanej przyszłości⁷⁸⁴. Rytualna ofiara była istotna, ponieważ głęboka penetracja dokonywana przez imperializm, przymuszała do sięgania po pozostawioną przez najeźdźców spuściznę. Nowe państwa narodowe wzrastały w granicach wyznaczonych kolonialną praktyką, instytucje państwa konsolidowano na europejskich wzorcach, narody zaś budowano opierając się w większości o europejskie ideały. Symboliczne odzyskanie honoru i godności, czy to poprzez narodową rewolucję (Filipiny, Wietnam/Laos, Indonezja), czy na drodze ewolucji (Malezja, Singapur, Birma, Kambodża, Tajlandia), pozwalało odciąć się od bolesnej przeszłości i przyswoić część kolonialnego dziedzictwa jako własnego.

Trzeci element układanych mitów założycielskich, stanowiła obietnica lepszego jutra; okres wytęsknionej, pomyślnej, a przede wszystkim niepodległej przyszłości. Niezależnie od napotykaných trudności, wywalczenie suwerenności oznaczało automatycznie materializację nagrody. Jak miało się wkrótce okazać, słodycz samostanowienia, szybko zastępowała gorycz rozczarowania, wynikająca z ciężaru teoretycznie pełnej niezależności. O tym jednak opowieści założycielskie skwapliwie milczały.

W zależności od warunków historycznych, religijnych i etnicznych, w poszczególnych państwach pokolonialnych, położono odmienny nacisk na poszczególne motywy, wykorzystywane w tworzeniu opowieści fundacyjnych.

⁷⁸⁴ Więcej o figurze i następstwach składania w mitach założycielskich koła ofiarnego (pierwszej ofiary): M-L. von Franz, *Creation Myth. Revised Edition*, Shambhala Publications Inc., Boulder 1995, https://books.google.pl/books?id=XkhEDgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summar_y_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [22.05.2018r.],

W krajach, które wywalczyły niezależność aktywnym, militarnym oporem, mitologia założycielska koncentrowała się wokół mitu bohaterskiego i ojców założycieli narodowego państwa. Tak było w przypadku Indonezji (triada Sukarno-Hatta-Soebardjo), Filipin (duet Rizal-Bonifacio), Wietnamu (Ho Chi Minh) oraz Laosu (duet Phomvihhan-Souphanouvong).

Gdy państwa podążały śladem etnicznie wywalczonej niepodległości, prędzej czy później pojawiały się tendencje do takiego stylizowania opowieści założycielskiej, aby zaszczyt zapoczątkowywania biegu historii, przypadał w udziale dominującej etni. Tak postąpiono w Tajlandii, gdzie na drodze wewnętrznej kolonizacji uznano, że Tajowie ustanowili własny *axis mundi* wszechświata, promieniujący na peryferie nowożytnego państwa.

Etnicznie lecz z akcentem położonym na uświęcony rodowód i zgodnie z regułami mitu pochodzenia, swój mit fundacyjny wypracowywali Birmańczycy. Nieporadne, powojenne próby utworzenia federacyjnego państwa, zakończyła bezlitosna wojskowa dyktatura oraz wizja państwa stworzonego przez dumnych przodków Bamarów. W micie założycielskim znalazło się miejsce wyłącznie dla etnicznych Birmańczyków oraz zaanektowanego przez nich dziedzictwa ludów Mon i Pyu. Wszystkie pozostałe mniejszości musiały przyjąć podlejszy status lub zniknąć - nie tylko z kart historii.

Założycielski potencjał mitu odnowy wykorzystali twórcy młodej, singapurskiej państwowości. Odcinając się od historii, która w znakomitej większości wyzbyta była chwalebnych czynów (być może z wyjątkiem kilku epizodów z II wojny światowej) oraz stosunkowo obca (brytyjskie dziedzictwo kolonialne), wykorzystano niespotykaną w większości państw współczesnych narrację zjednoczeniową opartą na obietnicy osiągnięcia nieodległego dobrobytu gospodarczego. Dla realizacji tego celu, mobilizowano nieustannie obywateli kraju kolejnymi kampaniami społecznymi, rewitalizującymi i wychowującymi naród zgodnie z potrzebami rządzących.

Mity fundacyjne państw narodowych Azji Południowo-Wschodniej od chwili powstania, funkcjonowały jako konstelacje przeplatających się motywów, ewoluując, uzupełniając się i przekształcając zgodnie z politycznymi wymogami i potrzebami chwili. Autorytarne u swego zarania rządu, z czasem przekształcały równie autorytarne opowieści założycielskie w narracje bardziej liberalne. I odwrotnie, początkowo

pluralistyczne opowieści fundacyjne, przeistaczały się w monohistorie. Wybitnie etnicznym założycielskim mitom pochodzenia, towarzyszyły genetycznie z nimi związane opowieści o środku świata. Założycielski potencjał bohatera równoważył jego zły odpowiednik pod postacią personalnego wroga lub nieprzyjacielskich mocy. Nie sposób tym samym wskazać jednej, opartej na niezmiennym micie opowieści założycielskiej. Można natomiast wskazać taką, która dominowała w chwili, gdy państwa narodowe wyzwalały się spod kolonialnej władzy i formowały swój rdzeń tożsamościowy.

1.5. Medialne przekązniki mitów założycielskich w Azji Południowo-Wschodniej

Większość z państw powstałych po II wojnie światowej w Azji Południowo-Wschodniej, miała charakter wieloetniczny i wielorasowy, zaś ich przywódcy mierzyli się z wyzwaniem integracyjnym wyraźnie podzielonych społeczeństw. Integracja była jednym z głównych zadań wymagających szybkiej realizacji. W przeszłości, gdy państwa tej części świata pozostawały pod całkowitą kolonialną zależnością (z wyjątkiem Tajlandii), jakiegokolwiek idee, a tym bardziej formy działalności zjednoczeniowej, stały w jawnej sprzeczności z interesami kolonizatorów. W związku z powyższym, mieszkańcy kolonii byli aktywnie zachęceni do myślenia wzdłuż linii podziałów etnicznych, religijnych, klasowych oraz kastowych. Dopiero w późnym etapie wywalczenia niezależności i bezpośrednio po uzyskaniu niepodległości, integracja społeczna stała się palącym problemem, wymagającym systemowego rozwiązania przez nowe władze centralne⁷⁸⁵. Proces budowania tak narodu wieloetnicznego, jak i państwa wielonarodowego dla większości z nowopowstałych bytów politycznych, stanowił eksperyment z niemożliwym do przewidzenia skutkiem.

Wznoszenie państwa na kolonialnych pozostałościach nie było zadaniem łatwym. Głębokie podziały społeczne, wyeksploatowane zasoby, niedostoswane do współczesnych realiów systemy prawne, wyniszczana sukcesywnie tradycja i rodzima kultura oraz niechęć niektórych środowisk do ojczystej już władzy, traktowanej jako obca i opresyjna, skutecznie komplikowały konsolidację. Z tego względu nowe rządy ani nie były w stanie, ani też nie chciały zupełnie odcinać się od kolonialnych pozostałości. Nawet w społeczeństwach w których obcą władzę obalono na drodze rewolucji (np. Filipiny), część imperialnych relikwów pozostawiano celowo, utrwalając w niepod-

⁷⁸⁵ L. Suryadinata, op. cit., s.18.

ległych systemach politycznych. Ślady imperialnej przeszłości obecne były np. w polityce rasowej, uprawianej przez wyzwolone elity polityczne. W dobie kolonialnej supremacji dyskryminacja rasowa dotyczyła głównie ludność miejscową, lokowaną na drabinie społecznej znacznie poniżej białych kolonialistów i wyraźnie niżej sprowadzanych zza granicy pracowników kontraktowych z Indii lub Chin. Po wyzwoleniu dominującą pozycję zyskała ludność tubylcza, zaś jej miejsce zajęły prześladowane nadal populacje „nierdzenne”⁷⁸⁶. Podobnie było w przypadku posiadanego obywatelstwa, mającego być teoretycznie dobrem uniwersalnym, a faktycznie jeszcze stosunkowo niedawno stanowiło element dyskryminacyjnej polityki społecznej.

Chociaż nieśmiałe próby budowania narodów rozumiane jako stopniowe odkrywanie wieloetnicznej tożsamości, przekraczającej granice kastowe, religijne i klasowe, podejmowano przed uzyskaniem formalnej niepodległości, to zazwyczaj zbiegały się w czasie z konstruowaniem nowych państw. W warunkach Azji Południowo-Wschodniej od samego początku stawiano zasadne pytanie o strategię, jaką należało zastosować do projektu budowy narodów i państw. W związku z tym, że jednym z głównych wyznaczników prowadzonej polityki było dążenie do stworzenia nowoczesnych bytów politycznych dostosowanych do zachodnich wzorców (przynajmniej w warstwie deklaratywnej), nigdy nie zaprzestawano działań zmierzających do integracji narodowej, będącej niezbędnym warunkiem utworzenia współczesnego państwa (choć sposób integrowania ulegał często dramatycznym zwrotom jak choćby w przypadku Birmy, gdzie ideę wieloetnicznego narodu zastąpił etniczny szowinizm).

Projekty osiągnięcia „jedności narodowej” różniły się od siebie znacząco w poszczególnych przypadkach. Obowiązywała jednak ogólna zgoda przynajmniej w jednej kwestii. Aby stworzyć względnie zintegrowane państwo wielonarodowe, należało wypracować wspólną bądź odgórnie narzuconą lecz spójną przestrzeń kulturową, zapewniającą podstawową identyfikację tożsamościową ludności. Biorąc pod uwagę, że kultura, a pisząc ściślej wartości leżące u jej podstaw, wywierają przemożny wpływ nie tylko na poglądy i przekonania, ale również na działania, poprzez wykształcenie „kultury narodowej”, teoretycznie realna stawała się wizja harmonijnego, pokolonialnego państwa wielonarodowego.

⁷⁸⁶ Czego nie można powiedzieć o autochtonach, którzy mimo, że posiadali status ludności rdzennej, byli przez długie lata wyrzucani poza nawias społeczny (np. Orang Asli w Malezji czy mniejszości etniczne w Birmy).

Kultura narodowa, chociaż w przypadku Azji Południowo-Wschodniej należałoby raczej mówić o koncepcji kultury państwowej, oznaczała wytwarzanie (a często narzucanie) ogólnego zbioru symboli, postaw i wartości, pozwalających identyfikować się ludności ze sobą nawzajem oraz z instytucją państwa. Głównymi składnikami tworzącymi taką przestrzeń był język, religia, (ograniczona) suwerenność terytorialna oraz administracyjna unifikacja ludności (np. poprzez nadawanie obywatelstwa, obowiązkowy udział w spisach ludności, nakaz przyjmowania imion i nazwisk zgodnie z europejskim modelem oraz opanowywanie ściśle wyselekcjonowanego przez władzę kanonu sztuki i tradycji)⁷⁸⁷. Elementy kształtowania azjatyckich kultur państwowych, przynajmniej w części pokrywały się z tymi, występującymi w Europie. Należy jednak zaznaczyć, że zarówno język, jak i religia, chociaż wykorzystywane w tym samym celu co w świecie zachodnim, unifikowały kulturowo w odmienny sposób.

Koncepcję kultury państwowej, czyli takiej, którą próbowała formować nowa rządząca elita na bazie istniejących nacjonalizmów oraz zgodnie z własnymi interesami, oznaczało wykształcenie wewnątrznie spójnego uniwersum kulturowego, chociaż siłą rzeczy różnorodnego przez swój wieloetniczny i wieloreligijny charakter. Upowszechnianie, czy jak sugeruje część badaczy, programowanie umysłów obywateli, dokonywało się tożsamymi z Europą ścieżkami, tj. poprzez państwowy język, system edukacji oraz środki masowego przekazu (przy czym siła oddziaływania każdego z tych czynników cechowała odmienna dynamika).

Promowaną przez aparat administracyjny kulturę nowopowstałych państw, wzbogacały od samego początku mity założycielskie. Z jednej strony służyły legitymizowaniu istnienia państwa jako takiego, a z drugiej uwiarygadniały funkcjonowanie kulturowej odrębności narodów, których odmiennosc pozostawała w niektórych przypadkach dyskusyjna (jak choćby pomiędzy mieszkańcami Półwyspu Malezyjskiego oraz Sumatry i Jawy, tworzącymi przez setki lat wspólny obszar identyfikacji kulturowo-politycznej, a którzy po II wojnie światowej przeistoczyć się mieli w osobne narody malezyjski i indonezyjski).

Na bazie kultury rodzimej, wytwarzała się stopniowo narodowa identyfikacja, nieustannie poddawana próbom przez rywalizujące ze sobą lojalności rodowe, klasowe, etniczne i religijne. Niemniej jednak w ślad za poczuciem przynależności do wspólnoty

⁷⁸⁷ A. Reid, *Imperial Alchemy...*, op. cit., s.26-37.

narodowej, wykształcały się symboliczne obrzeża zbiorowości, przeradzające się w świadomość istnienia granic między swoimi i obcymi (do czego wydatnie przyczynił się promowany przez władze mit wroga – pokolonialnego, wewnętrznego czy sąsiadującego tuż za granicami państwa). Poczucie odrębności implikowało szereg działań niesymbolicznych, bazujących na konflikcie interesów, pragnieniu ekspansji, poczuciu zagrożenia zewnętrzną i wewnętrzną przemocą. Ostatecznie, formowanie narodów i państw wielonarodowych w Azji Południowo-Wschodniej chociaż zmierzało do ujednolicenia kulturowego, ze względu na uwarunkowania geograficzne, historyczne oraz demograficzne, nigdy nie zakończyło się całkowitym sukcesem.

Media masowe oraz instytucje medialne Azji Południowo-Wschodniej były jednym (choć nie najważniejszym) z narzędzi upowszechniania mitów założycielskich (narodowych i państwowych), transferowanych w obrębie szerszego projektu kulturowego ujednolicania społeczeństwa. Ważniejszą rolę w tym procesie odegrała powszechna edukacja, łącząca podzielone dotychczas społeczności spójną wizją pisanej na nowo historii i lojalności do instytucji państwa. W przeciwieństwie do Europy, gdzie media wywarły kluczowy wpływ na pojawienie się nacjonalizmów i intensyfikację procesów emancypacyjnych (co najbardziej trafnie wyraził Benedict Anderson formułując pojęcie „kapitalistycznego drukarstwa”), masowe czytelnictwo książek, gazet i czasopism oraz późniejsze wykorzystanie innych mediów masowych w procesie narodowo- i państwowotwórczym, obarczało w Azji kilka istotnych ograniczeń.

Pierwsze dotyczyło częściowo odmiennego mechanizmu działania języków w budowaniu świadomości narodowej. Podobieństwo z Europą polegało na tym, że uprzywilejowane języki rdzenia (dominującej etni lub miejskiej elity) szybciej upowszechniały się w wersji drukowanej, spychając na margines konkurujące z nimi dialekty i mowy. Jednakże w przeciwieństwie do Zachodu oraz Dalekiego Wschodu, tradycja drukarska była w Azji Południowo-Wschodniej krótka i płytko zakorzeniona. Drukowane książki dotarły tu najpierw w języku chińskim, a od XVI w. w alfabecie łaćńskim. Jedne i drugie pozostawały tak odległe konwencją i strukturą od znanych odrębnie sporządzanych manuskryptów indyjskich (sanskryckich) i arabskich, iż nie wzbudziły większego zainteresowania warstw wykształconych.

Kiedy od XIX wieku pozycję niekwestionowanych monopolistów na rynku drukarskim zajęli chrześcijańscy misjonarze, drukowanie książek odbywało się praktycznie

wyłącznie w językach romańskich. Nawet gdy powielano teksty w dialektach rodzimych, czyniono to w oparciu o zromanizowane transkrypcje. Działania takie nie przyczyniały się do umacniania pozycji języków narodowych. Za przykład mogą służyć Filipiny. Pierwsza drukowana książka w romańskim przekładzie języka tagalskiego (*tagalogu*), pojawiła się już w 1593 roku. Była nią *Doctrina Christiana* – elementarz religijny przeznaczony do propagowania chrześcijaństwa wśród ludności Archipelagu Filipińskiego. Dokonywana przy jej użyciu ekspansja religijna (i kulturowa) wpierw na Cebu, później na Luzonie, co prawda doprowadziła do unifikacji językowej rozproszonej ludności wysp, lecz w oparciu o obce wzorce językowe i hiszpańską kulturę. Lokalne elity posiadające umiejętności pisania i czytania w alfabecie łacińskim, częściej sięgały po lektury hiszpańskie, aniżeli w macierzystych językach. Porozumiewanie się bowiem mową kolonizatora stawało się wyrazem aspiracji i formą awansu społecznego, znajomość zaś tagalskiego w powszechnej opinii świadczyła o zacofaniu i ciemnocie. Popularyzacja druku romańskiego prowadziła więc do skutku odwrotnego, aniżeli w Europie – zamiast jednoczyć w oparciu o własną kulturę ludność miejscową, pogłębiała jej polaryzację przez wykorzystywanie obcych wzorców.

W XVII wieku francuski misjonarz Alexander de Rhodes stworzył zromanizowany system zapisu języka wietnamskiego (*quoc ngu*), który upowszechniał się w formie drukowanych tekstów religijnych. Aż do lat 20. XX w., gdy zapis wykorzystano jako powszechnie używany standardowy język wietnamski, jego rola sprowadzała się do służenia za narzędzie propagandy religijnej i politycznej najeźdźców. W podobnym okresie holenderscy misjonarze rozwinęli zromanizowany język malajski do zapisu drukowanej Biblii (1758 r.), którą rozpowszechniano wśród katolickiej konstyтуanty w Batawii i na Molukach (wcześniej, w 1677 r. wydrukowano pierwszy malajskoholenderski słownik, co udowadnia, że ważniejsze od krzewienia wiary dla protestanckich kupców z Niderlandów była sprawna komunikacja w biznesie)⁷⁸⁸. Aż do początków XX wieku, gdy romański zapis języka malajskiego stał się nośnikiem nowej wieloetnicznej kultury miejskiej i załączkiem narodowej tożsamości, prawie dla całej ludności malajskiej (z wyjątkiem miejscowych Chińczyków i urodzonych w miastach Malajów), był językiem obcym lub w najlepszym przypadku środkiem komunikacji między różnojęzycznymi grupami.

⁷⁸⁸ M. Anuar, *Early Malay Printing in Singapore*, Biblioasia, <http://www.nlb.gov.sg/biblioasia/2017/10/07/early-malay-printing-in-singapore/#sthash.TLxTzvSK.dpbs>, [07.12.2018r.].

Gdyby przykładać europejską normę do języka jako środka kształtowania wspólnoty narodowej (w tym przypadku etno-narodowej), byłoby to możliwe jedynie w dwóch przypadkach – Tajlandii i Birmy. Chociaż przed aneksją dokonaną przez Wielką Brytanię tradycja pisana nie była w Birmie szczególnie rozwinięta, to przez wieki zyskiwała na sile do tego stopnia, że w chwili wchłonięcia królestwa przez Brytyjczyków, stopień alfabetyzacji był tutaj wyższy, aniżeli w kolonialnej macierzy⁷⁸⁹. Zarówno Tajowie, jak i Birmańczycy zaczęli drukować w rodzimych językach w połowie XIX wieku, w dużej mierze dzięki pomocy europejskich misjonarzy, którzy udostępniając europejską technologię druku, liczyli na przychylność miejscowych elit⁷⁹⁰. Zachowanie historycznej ciągłości języka tajskiego i birmańskiego dzięki drukowi spowodowało, że w XX wieku odegrały one rolę podobną, co języki europejskie u zarania nacjonalizmów na Starym Kontynencie.

W początkach XX wieku na rynku wydawniczym zachowały się jedynie trzy języki regionalne, opierające się romańskiej penetracji. Alfabetami jawajskim, sundajskim oraz arabskim zapisem *bahasa* operowały na tyle liczne wspólnoty, że z mniejszym lub większym powodzeniem możliwe było toczenie walki o ich przetrwanie. Każdy z macierzystych języków podlegał jednak ciągłej marginalizacji, wpierw przez władze kolonialne, później zaś własne rządy centralne, upatrujące w odrębnościach językowych zarzewia potencjalnych konfliktów społecznych.

Wpływ druku na kształtowanie się tożsamości narodowych w Azji Południowo-Wschodniej był mniejszy aniżeli w przypadku Europy i Azji Północno-Wschodniej głównie dlatego, że funkcjonował tutaj znacznie krócej. Kiedy już dotarł, wsparł nacjonalizmy wyspiarskie, wznoszone na wieloetniczym, antyimperialistycznym gruncie (ale w językach hiszpańskim, niderlandzkim, angielskim i zromanizowanym malajskim). Posługiwanie się i drukowanie w kilku europejskich *lingua franca* powodowało również taki skutek, że setki funkcjonujących tutaj wspólnot językowych i dialektycznych, izolowało się jeszcze bardziej, komplikując zjednoczeniowe dążenia po zakończeniu II wojny światowej.

⁷⁸⁹ A. Ruiz-Falqués, *Notes on Printing Press and Pali Literature in Burma*, [w:] „Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies”, nr 21/2017, s.364.

⁷⁹⁰ H. Ginsburg, *The Beginnings of Thai Book Production: Rare Thai Books at the British Library*, British Library, <https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2014/06/the-beginnings-of-thai-book-production-rare-thai-books-at-the-british-library.html>, [07.01.2019r.].

Rozpowszechnianie druku pod auspicjami imperialnymi, nie zaś państwowymi, implikowało kolejne istotne ograniczenia dla masowego czytelnictwa. Pierwsze wydawane gazety i czasopisma były własnością przedsiębiorców kolonialnych lub zokcydentalizowanych elit. Punkt widzenia reprezentowany w mediach drukowanych przynajmniej początkowo pokrywał się z optyką władz kolonialnych. Nawet jeśli tak nie było (co w początkach XX w. zdarzało się niezwykle rzadko), wpływ mediów zachodnich na treść informacji zamieszczanych w koloniach był tak duży, że „odmienny” głos czasopism płynący z podległych posiadłości, pozostawał wtórny i zdecydowanie mniej słyszalny niż periodyków pochodzących z rdzenia imperiów. Doniesienia medialne o zdarzeniach w koloniach wykorzystywano zazwyczaj dla interesów imperiów lub gry politycznej, toczonej w europejskich stolicach. Przetworzone w ten sposób informacje trafiały ponownie do prasy wydawanej w koloniach, lecz już „wzbogacone” odpowiednim kontekstem⁷⁹¹.

Wszystkie treści, szczególnie czasopism zależnych bądź skoligaconych z władzami, mniej lub bardziej bezpośrednio pełniły rolę tub propagandowych. Zjawisko było wynikiem nie tylko celowych zabiegów redaktorów i wydawców, lecz również odpowiadało nastrojom przełomu wieków, gdy przynajmniej część środowiska dziennikarskiego sławiła misję cywilizowania podległych ludów, niesienia zacofanym społecznościom dobrodziejstw zachodniego świata oraz krzewienia religii chrześcijańskiej jako jedynej formy zbawienia duszy.

Najmniej podatne agitacji kolonialnej pozostawały gazety, wydawane przez wspólnoty religijne i etniczne, traktujące prasę jako formę zacieśniania wewnętrznych relacji i informowania żyjących gdzie indziej pobratymców o aktualnych wydarzeniach dotyczących codziennego życia wspólnoty. Pierwszym tego rodzaju wydawnictwem w Malajach Brytyjskich był *Chinese Monthly Magazine*, który pojawił się sześćdziesiąt jeden lat przed pierwszym periodykiem wydawanym po malajsku. *Jawi Peranakkan* (którego tytuł dosłownie oznaczał „Lokalnie Urodzeni Muzułmanie”) był pierwszym przedsięwzięciem wydawniczym singapurskich muzułmanów indyjskiego pochodzenia. Czasopismo kierowano do potomków mieszanych małżeństw malajsko-indyjskich⁷⁹². Przez swój lokalny status i pozornie niewielki zakres oddziaływania, periodyki takie

⁷⁹¹ F.A. Noor, *How „Fake News” Was a Tool of Nineteenth Century Colonialism and Conquest*, [w:] „Media Asia”, nr 2(44)/2018, s.88-89.

⁷⁹² J.A. Lent, *Malaysia’s National Language Mass Media: History and Present Status*, [w:] „South East Asian Studies”, nr 4(15)/1978, s.598-599.

posiadały względną autonomię i były wolne od ingerencji władz kolonialnych. Nie oznacza to wcale, że ich realny wpływ pozostawał marginalny. *Jawi Peranakan* dostosowywał tradycyjny język malajski do wyzwań współczesności. Gazeta zaznajamiała czytelników z nowym słownictwem, wywodzącym się z języka angielskiego. Wymóg taki pojawił się, gdy zaczęto relacjonować wydarzenia z brytyjskiej kolonii lub gdy „tłumaczono” szerszemu odbiorcy treść oficjalnych powiadomień rządowych. Kopie czasopisma przekazywano też szkołom, w których służyło jako „podręczniki” do nauki rdzennej mowy⁷⁹³. Podobną funkcję pełniły czasopisma lokalne wydawane w innych koloniach, w których dokonywał się dynamiczny rozwój prasy (w samych Malajach pomiędzy rokiem 1876 a 1941 pojawiły się 162 różne tytuły czasopism, gazet i periodyków w języku malajskim, 8 w języku angielskim przeznaczonych dla Malajów lub przez Malajów tworzonych oraz 3 w mieszanym angielsko-malajskim)⁷⁹⁴.

Media od samego początku podlegały kontroli cenzury - prewencyjnej, instytucjonalnej, prawnej lub represyjnej, co znacznie ograniczało wpływ mediów masowych na społeczeństwo. W zależności od ustroju politycznego macierzy oraz stylu sprawowania władzy w koloniach, cenzura przybierała odmienne formy, różniła się skalą represji i intensywnością. Niemniej jednak kontrola prasy i książek, a z czasem teatru, kina i radia była ważnym narzędziem sprawowania rządów, służącym utrzymywaniu porządku publicznego i powstrzymywaniu rozpowszechniania się „zgubnych” treści⁷⁹⁵.

W przejętych po wojnie hiszpańsko-amerykańskiej Filipinach, nowa administracja amerykańska oficjalnie odżegnywała się od obowiązującej wcześniej opresyjnej cenzury. Teoretycznie filipińskie media działały bez większych przeszkód. Praktycznie współtworzone i narzucane przez Amerykanów prawo, pozwalało pociągać do odpowiedzialności periodyki w oparciu o przepisy dotyczące zniesławienia, które również skutecznie co w epoce hiszpańskiej dominacji, knebłowały mediom usta⁷⁹⁶.

⁷⁹³ *Jawi Peranakan – The First Malay Newspaper is Published*, HistorySG, <http://eresources.nlb.gov.sg/history/events/4942ebac-41d6-4eb8-abcb-cdece539bbea>, [07.12.2018r.].

⁷⁹⁴ P. Lim Pui Huen, *Newspapers Published in the Malaysia Ares*, [w:] „Malaysia’s National...”, op. cit., s.598.

⁷⁹⁵ D. Newman, *British Colonial Censorship Regimes: Hong Kong, Straits Settlements and Shanghai International Settlement, 1916-1941*, [w:] „Silencing Cinema. Film Censorship Around the World”, red. B. Biltereyst, R. Vande Winkle, Plagrave –McMillan, New York 2013, s.167.

⁷⁹⁶ G. Caro, *Filipino Press between Two Empires: El Renacimiento, a Newspaper with Too Much Alma Filipina*, [w:] „Southeast Asian Studies”, nr 3(49)/2011, s.396-407.

Wydawany od początku XX wieku *El Renacimiento* był niezależną gazetą, uważaną za głos stosunkowo wolny od integracji władzy, dzięki ochronie roztaczanej przez wpływowych przedsiębiorców i obszarników. Kiedy w 1908 roku dziennik opublikował artykuł zatytułowany *Aves de Rapiña* (Drapieżne ptaki) w którym skrytykowano wykorzystywanie stanowiska amerykańskiego Sekretarza Spraw Wewnętrznych na Filipinach do osiągnięcia osobistych korzyści, w ruch wprowadzono machinę odsłaniającą obowiązującą w kraju cenzurę opresyjną. Pełniący urząd sekretarza Dean C. Worcester oskarżył o zniesławienie autora publikacji, redaktora prowadzącego gazetę oraz wydawcę. Wszyscy trzej zostali skazani przez sąd pierwszej instancji na karę więzienia od 6 miesięcy do roku pozbawienia wolności i wypłacenia na rzecz poszkodowanego astronomicznych na ówczesne czasy kwot odszkodowania. Wyrok utrzymał zarówno Sąd Najwyższy Filipin, jak i ... Sąd Najwyższy USA. Choć gubernator generalny Filipin Francis B. Harrison ostatecznie ułaskawił skazanych w 1914 roku (znosząc dla oskarżonych kary więzienia), *El Renacimiento* nie przetrwało batalii z władzą i w trakcie przeciągających się rozpraw sądowych upadło.

Podczas gdy filipińska „cenzura prawna” zachowywała przynajmniej pozory legalizmu, cenzura praktykowana przez imperia europejskie, funkcjonowała często bezwzględnie i zgodnie z arbitralnymi postanowieniami urzędników kolonialnych lub w rytm wytycznych przysyłanych z macierzy.

Brytyjska cenzura w Azji Południowo-Wschodniej funkcjonowała zgodnie z dwoma odmiennymi systemami nadzoru. Jeden dotyczył Birmy, której ostatnie formalnie niezależne terytoria włączono po trzeciej wojnie brytyjsko-birmańskiej pod zarząd Indii Brytyjskich, upokarzając w ten sposób Birmańczyków podległością w stosunku do Hindusów. Drugi obejmował posiadłości Półwyspu Malajskiego. Bezprecedensowa i stosunkowo brutalna polityka cenzurowania birmańskich mediów, stojąca w jawnej sprzeczności z ideałami ojczyzny wolności słowa, wynikała z długotrwałego konfliktu pomiędzy Koroną, a dynastią panującą dotychczas w Birnie. Cenzura stanowiła element polityki dyskryminacyjnej wymierzonej w Birmańczyków, uważanych przez kolonialistów za „krmębrnych” i „wrogo nastawionych”. II wojna birmańska zapoczątkowała proces ustawodawczy, który miał stłumić krytykę brytyjskiego rządu w lokalnych gazetach (*Vernacular Press Act* z 1878 r.). Wprowadzono też prawo skazujące za zdradę wszystkich zawierających mniej lub bardziej formalne stowarzyszenia (*Unlawful Associations Act* z 1908 r.) oraz próbujących zdobywać oraz rozpowszechnić

niać informacje uznawane przez władze za tajemnice państwowe (*The Official Secrets Act* z 1923 r.). Równocześnie ograniczano dostęp do technologii, służącej sprawniejszej wymianie informacji. W tym celu zakazano Birmańczykom posiadania telegrafów bez wcześniej otrzymanej oficjalnej zgody. Niezależnie od nakładanych restrykcji, zarówno prasa oficjalna, jak i drugiego obiegu rozwijały się stosunkowo dynamicznie. W 1911 roku wydawano 44 czasopisma i gazety codzienne. Dziesięć lat później liczba ta wzrosła już do 103, a pod koniec lat 30. wszystkich gazet i czasopism pojawiało się w Birmie ponad 200⁷⁹⁷.

Cenzura w Malajach Brytyjskich miała mniej agresywny charakter, głównie ze względu na rzadziej wybuchające niepokoje społeczne. Należy przy tym zaznaczyć, że represje sukcesywnie wzmagano aż do początku konfliktów z Japończykami końcem lat 30. XX w., gdy próbowano zjednać sobie miejscową ludność w oporze przeciwko cesarskiej armii.

O ile zokcydentalizowani Malajowie mogli zawiązywać spółki z obywatelami Brytyjskimi, formalnie partycypując w zakładaniu nowych tytułów prasowych i czerpiąc z nich zyski, o tyle we francuskich Indochinach czy holenderskich Indiach Wschodnich, praktyka taka była przez długi czas całkowicie zakazana. Wszystkie prowadzone do francuskich posiadłości kolonialnych maszyny drukarskie, musiały być licencjonowane przez organy administracji publicznej, podobnie jak papier. Od 1815 roku Generalny Gubernator Indii Wschodnich dysponował bezwzględny prawem blokowania oraz cenzurowania każdej publikacji wydawanej w Archipelagu Indonezyjskim. Każdego kto kontestował to prawo, można było wydaląć z kraju lub uwięzić bez wyroku sądu. Z czasem cenzurę w posiadłościach francuskich zaczęto przestrzegać mniej restrykcyjnie, podczas gdy Holendrzy zaostrzali ją coraz bardziej⁷⁹⁸. W przypadku Holenderskich Indii Wschodnich proceder ten wzmógł się po 1906 roku, gdy paradoksalnie dekretem królewskim zniesiono dotychczas obowiązujące ograniczenia w swobodnym wyrażaniu opinii. Niepokoje społeczne, które wybuchały w następstwie

⁷⁹⁷ Ch. Ikeya, *The Modern Burmese Woman and the Politics of Fashion in Colonial Burma*, [w:] „The Journal of Asian Studies”, nr 67/2008, s.1279.

⁷⁹⁸ N. Yamamoto, *Print Power and Censorship in Colonial Indonesia, 1914-1942*, Cornell University, <https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/33591/ny24.pdf?sequence=1Apr>, [07.01.2019r.].

rozluźnienia kontroli prasy spowodowały, iż niezbędne stało się wprowadzenie nowych, jeszcze ostrzejszych restrykcji, niż przed ogłoszeniem królewskiej „woli”⁷⁹⁹.

Kolonialna cenzura, chociaż znacznie ograniczała wolność słowa i rozwój mediów masowych, pozostawała też nieszczelna, zaś gąszcz sprzecznych oraz niedoprecyzowanych regulacji prawnych tworzył sposobności do jej oszukiwania i pozyskiwania informacji z rzetelnych, niezmanipulowanych źródeł. Przykładem tego może być prasa dostarczana z macierzy dla urzędników państwowych oraz „prawomyślnych” elit miejscowych oraz gazety wydawane w językach imperialnych potęg przez kolonialnych dziennikarzy na miejscu w koloniach. Prasa francusko- i angielskojęzyczna pozostawały w dużej mierze wolne od ingerencji cenzury. Chociaż ograniczano nakład takich periodyków, a czasopisma sprowadzane z metropolii ostrożnie dystrybuowano, to wykształcona elita miejscowa miała do niej dostęp, przez co pozostawała względnie dobrze poinformowana o wydarzeniach ze świata. Wraz z rozwojem technologii, historycznymi zawirowaniami wojennymi z początku XX w. oraz przemianami społecznymi, blokowanie lub kontrolowanie przepływu informacji, stawało się coraz trudniejsze.

Swoboda jaką dysponowali dziennikarze pochodzący z metropolii powodowała, że administracja kolonialna rozporządzała ograniczonymi możliwościami nacisku na treść pisanych i publikowanych przez nich artykułów. Możliwości te zmniejszyły się jeszcze bardziej, gdy zyskująca na popularności masowa turystyka do „orientalnych” rubieży imperiów, stawała się popularną rozrywką wśród pisarzy, naukowców oraz wszelkiej maści poszukiwaczy przygód. Spośród nich przynajmniej niewielka część przekazywała czytelnikom odbrazowany obraz kolonialnego świata, rzeczywisty kształt stosunków obowiązujących między urzędnikami a podległymi im ludami oraz skutki kultywowanego w najlepsze rasizmu.

Głównym obok cenzury ograniczeniem rozprzestrzeniania się mediów masowych w Azji Południowo-Wschodniej był wysoki współczynnik analfabetyzmu, wynikający z odmiennego niż w Europie systemu edukacji, który dodatkowo pozostawał zdecydowanie anachroniczny w stosunku do potrzeb. Odmienność systemu polegała na tym, że nauczanie dzieci należało do prerogatyw duchowieństwa, w czym przy dużym uproszczeniu przypominał sytuację sprzed epoki Oświecenia na Starym Kontynencie.

⁷⁹⁹ H.M.J. Maier, *Forms of Censorship in the Dutch Indies: The Marginalization of Chinese-Malay Literature*, [w:] „Indonesia. The Role of the Indonesian Chinese in Shaping Modern Indonesian Life”, nr 50/1991, s.67-81.

Niezależnie od kręgu religijnego, tj. buddyjskiego (Birma, Tajlandia, Kambodża i Laos), muzułmańskiego (Malaje i Archipelag Indonezyjski), konfucjańskiego (Wietnam), czy katolickiego (Filipiny), szkoły podlegały bezpośredniej zwierzchności klasztorów, medres, kościołów lub świątyń. Duchowieństwo będące najlepiej wykształconą warstwą społeczną, uczyło stosunkowo wąskiego zakresu wiedzy – zasad religijnych, podstaw pisania i czytania, zaś w lepiej rozwiniętych ośrodkach, matematyki⁸⁰⁰. Wyjątkiem była wąska elita (najczęściej rządząca), mająca dostęp do „etatowych” nauczycieli zagranicznych, a przez to wyższego poziomu edukacji. W krajach buddyjskich obowiązkowa edukacja dla dzieci pochodzących z rodów królewskich i książęcych, obejmowała okresowe pobieranie nauki w wybranym klasztorze buddyjskim, gdzie kładziono nacisk na szerszą edukację. Mimo tego, poziom nauki sprzed okresu wznoszenia współczesnych państw, pozostawiał wiele do życzenia i był wyraźnie zacofany w stosunku do modelu zachodniego.

Zasadnicze zmiany systemu edukacji wprowadzano albo bezpośrednio pod wpływem rządów kolonialnych albo pod presją przyspieszonej modernizacji, wynikającej z obawy przed ekspansją europejskich potęg. Drugi przypadek dotyczył Tajlandii, w której chociaż tradycja buddyjskiej edukacji sięgała czasów XIII-wiecznego Królestwa Sukhothai, to ewolucyjne zmiany systemu nauczania zapoczątkował dopiero król Chulalongkorn w 1872 roku, gdy postanowił otworzyć w Bangkoku pierwszą, całkowicie świecką szkołę wzorowaną na europejskich standardach⁸⁰¹. W znakomitej większości jednak, modernizacja systemu edukacji następowała pod dyktando kolonialistów. Przemiany takie nie miały w sobie niczego z altruizmu oświeconych, europejskich liberałów, a wynikały z chłodnej kalkulacji imperialnych interesów. Aby skutecznie zarządzać podległymi terytoriami, administracja kolonialna potrzebowała stałego lecz ograniczonego oraz lojalnego źródła wykształconych pracowników wywodzących się z miejscowej ludności.

Wczesny model kształcenia służył za narzędzie wykorzeniania tradycyjnych tożsamości. Tak postępowali Portugalczycy na Goa, Hiszpanie na Filipinach, czy Holen-

⁸⁰⁰ T. Clayton, *Restriction or Resistance? French Colonial Educational Development in Cambodia*, [w:] „Education Policy Analysis Archives”, nr 3(19)/1995, s.1-2.

⁸⁰¹ Na osobną wzmiankę zasługuje również wielowiekowa tradycja samodoskonalenia poprzez edukację, występująca w konfucjańskim Wietnamie. Na wzór Chin, w Cesarstwie Wietnamu obowiązywały zasady powszechnego naboru na stanowiska administracyjne, do którego mógł przystąpić każdy, kto posiadał stosowne wykształcenie i zdał wymagające egzaminy państwowe. Bez znaczenia pozostawało pochodzenie kandydata oraz jego osobiste lub rodzinne koligacje.

drzy w Indonezji. Z czasem zaczęto mimo wszystko i nieco przy okazji innych procesów, przenosić sprawdzone europejskie modele kształcenia (rzecz jasna w okrojonej formie). Odseparowano duchowieństwo od nauczania, wprowadzono system egzaminów, ocen i dyplomów oraz ustalono kalendarz szkolny. Zastosowano trójdzielny system edukacji – powstawały szkoły podstawowe, średnie, a początkiem XX wieku, pojawiły się załączki przyszłych uniwersytetów⁸⁰² (na Malajach w 1905 roku ufundowano *King Edward VII College of Medicine*, a w 1928r. *Raffle's Collage* – instytucje, które w nieodległej przyszłości miały posłużyć powstaniu pierwszego malajskiego uniwersytetu; z kolei powstałe w XIX-wiecznej Birmie *The Government College* i *Judson College* przekształcono w 1920 roku w Uniwersytet Ranguński).

Niezależnie od różnic pomiędzy koloniami, wszędzie dominował wzorzec kulturowy imperium. Nauczano w języku metropolii, promowano kolonialny styl życia, wartości, sposób bycia i myślenia. Wszystko po to, aby ukształtować poddanych użytecznych i wiernych władzy (w mniejszym stopniu) lub schornicznie zacofanych i całkowicie zależnych od zarządzających koloniami (w większym stopniu)⁸⁰³.

Pomimo dokonującego się postępu w edukowaniu, zdobycie solidnego wykształcenia przez autochtonów utrudniano systemowo. Wykonywanie przez ludność miejscową zawodów prawniczych, lekarskich bądź inżynierskich, uważano za potencjalne zagrożenie dla stabilności rządów imperialnych. Z tego względu wykształcona, rodzima elita intelektualna pozostawała stosunkowo nieliczna, słaba i zdominowana przez środowiska biznesowe. Do 1918 roku Francuzi odmawiali stworzenia elementarnego systemu edukacji prawniczej w Wietnamie, a Holendrzy jeszcze do wybuchu II wojny światowej ściśle reglamentowali ilość studentów wysyłanych na studia do Europy⁸⁰⁴.

Największy zarzut jaki można poczynić w stosunku do kolonialnego modelu edukacji polegał na tym, że całkowicie świadomie przeciwdziałano bądź celowo opóźniano stworzenie powszechnego systemu edukacji, który obejmował większość społeczeństwa. Sieć szkół pozostawała słabo rozwinięta, przez co znakomita większość dzie-

⁸⁰² Jedynym wyjątkiem były Filipiny, gdzie już w 1611 roku założono Santo Tomás College przekształcony później w uniwersytet i najważniejszy do dzisiaj ośrodek intelektualny Archipelagu.

⁸⁰³ S. Shukla, *From Pre-Colonial to Post-Colonial: Educational Transitions in Southeast Asia*, [w:] „Economic and Political Weekly”, nr 22(31)/1996, s.1345-1346.

⁸⁰⁴ G.P. Kelly, *Colonial Schools in Vietnam, 1918 to 1938*, [w:] „Proceeding of the Meeting of the French Colonial Historical Society”, nr 2/1977, s.96.

ci i młodzieży (szczególnie spoza największych miast) nie mogła nabyć podstawowych umiejętności czytania i pisania. W okresie największego prosperity we francuskich Indochinach, istniało zaledwie 2322 szkoły podstawowe dla pierwszych trzech lat nauki oraz nieco ponad 630 dla roczników kończących edukację na podstawowym poziomie. Czytać i pisać potrafiło w tym czasie zaledwie 2 proc. całej populacji. W tak zorganizowanym społeczeństwie, 95 proc. Wietnamczyków pozostawało chronicznymi analfabetami⁸⁰⁵.

Pod rządami innych imperiów europejskich sytuacja przedstawiała się niewiele lepiej. Ustępujący z Indii Brytyjczycy pozostawili 16 proc. populacji subkontynentu w jakimś stopniu piśmiennymi, przy czym przynajmniej część z nich była alfabetami – znali alfabet angielski lub/i któryś spośród najpopularniejszych języków miejscowych, jednak sylabizowali słowa nie rozumiejąc, bądź rozumiejąc w ograniczonym stopniu to, co czytali⁸⁰⁶. Bardzo ostrożnie szacując do końca 1918 r. nie więcej niż 10 proc. Birmańczyków i Malajów potrafiło pisać⁸⁰⁷. Holenderskie władze jeszcze w 1938 roku odmawiały wsparcia programu upowszechniania standardowego języka indonezyjskiego – bahasa indonesia. W schyłkowym okresie istnienia kolonii, zaledwie 6,5 proc. Europejczyków potrafiło pisać i czytać, tzn. „umiało sporządzić ze słuchu nieskomplikowaną notatkę”⁸⁰⁸.

W takiej sytuacji wpływ mediów masowych na ruchy narodowyzwoleńcze ograniczał się praktycznie wyłącznie do wąskiej elity intelektualnej. Z tego względu prasa i książki nie miały szans odegrać tak doniosłej roli w upowszechnianiu się nacjonalizmów azjatyckich, jak miało to miejsce w Europie. Należy też wziąć pod uwagę głębsze efekty wywoływane przez kolonialną spuściznę. Rządy obcych imperiów ukształtowały nie tylko masy poddanych niewykształconych i żyjących w ciasnych „gorsetach” intelektualnych, lecz również ugruntowały formę relacji pomiędzy władzą a poddanymi. Media miały być włączone w szeroko aprobowany system patronażu,

⁸⁰⁵ Q.K. Nguyen, Q.Ch. Nguyen, *Education in Vietnam: Development History, Challenges and Solutions*, [w:] „An African Exploration of the East Asia Education Experience”, red. B. Fredriksen, T.J. Peng, Tje World Bank, Washington 2008, s.110-111.

⁸⁰⁶ S. Tharoor, „But What About the Railways...?” *The Myth of Britain's Gifts in India*, [w:] „The Guardian”, https://www.theguardian.com/world/2017/mar/08/india-britain-empire-railways-myths-gifts?fbclid=IwAR1Q1EYFPmT5yO0sMd65x_zUktvle4gzkXtL5jw_5fuM7uhTewDw7zuXqd8, [08.01.2019r.].

⁸⁰⁷ *Education for All. Literacy for Life. EFA Global Monitoring Report 2006*, UNESCO Publishing, Paris 2005, s.192.

⁸⁰⁸ P. Lowenberg, *Writing and Literacy in Indonesia*, [w:] „Studies in the Linguistic Science”, nr 30/2000, s.139-140.

w którym w sposób oczywisty zakazana była wolność słowa, zaś media służyć miały „swoim” grupom interesu, jednocześnie zwalczając grupy obce.

Po części ze względu na tradycję i odmienność kulturową, a po części przez uwarunkowania historyczne i polityczne, media masowe w Azji Południowo-Wschodnie nigdy nie doświadczyły niezależności rozumianej na zachodnią modłę. Dzieląc okres rozwoju mediów na trzy zasadnicze etapy: erę przedkolonialną, kolonialną oraz względnej politycznej niezależności po II wojnie światowej, bodaj największa autonomia dla mediów przypadła na okres zmierzchu imperiów, czyli mniej więcej od końca lat 20. XX wieku do uzyskania niepodległości przez kolejne kolonie. Rozluźniająca się władza kolonialna i jednoczący się opór przeciwko obcym rządóm, wytworzył wówczas krótkotrwałą przestrzeń dla stosunkowo niezależnej myśli, znajdującej upust w nieposłusznych kolonialistóm mediach. Przy czym przestrzeń taka pozostawała wyraźnie zróżnicowana w poszczególnych koloniach.

Historyczne i polityczne zawirowania w regionie spowodowały, że część społeczeństw nie miała nawet pobieżnych szans zapoznania się z tym, czym była wolna prasa i jakie niosła ze sobą szanse oraz zagrożenia. Rozwój mediów masowych w Wietnamie, Kambodży i Laosie przypadł na burzliwy okres pomiędzy kolonializmem, brutalną japońską okupacją i wojną domową, co spowodowało, że żadne z istniejących wówczas rządów nie zaprzętało sobie głowy ustanawianiem wolnych mediów. Wstąpienie wymienionych krajów do obozu komunistycznego, jedynie przypieczętowało los istniejących w nich mediów⁸⁰⁹.

Cenzura na terytoriach zależnych od Brytyjczyków (Birna, Malaje) przemieniła się w system licencji oraz ściśle przestrzeganych regulacji prawnych, które czyniły media zależnymi od dobrej bądź złej woli rządzących⁸¹⁰. W Birmie po zakończeniu II wojny światowej trwającą krócej niż 20 lat względną niezależność, zatrzymała nacjonalizacja mediów z 1968 roku. W Tajlandii złoty okres wolności przypadł na krótkie panowanie króla Ramy VI (Vajiravudha) między 1910 a 1925 rokiem, gdy ograniczoną krytykę mediów tolerowano, a nawet do niej zachęcano⁸¹¹. Z kolei restrykcyjnie przestrzegany

⁸⁰⁹ J.A. Lent, *A Reluctant Revolution among Asian Newspapers*, [w:] „The Asian Newspaper’s Reluctant Revolution”, red. J.A. Lent, Iowa State University Press, Ames 1971, s.2.

⁸¹⁰ J.A. Lent, *Malaysia’s National Language Mass Media: History and Present Status*, [w:] „South East Asian Studies”, nr 4(15)/1978, s.598-606.

⁸¹¹ S. Wongtheerathorn, *The History of Journalism in Thailand with the Theories of the Press*, https://www.east.spu.ac.th/journal/booksearch/upload/89-A68p47_55.pdf, [11.01.2019r.].

zakaz krytykowania organów państwa kolonialnego w Holenderskich Indiach Wschodnich skutkowało tym, że wraz z przejęciem władzy przez rodzimych nacjonalistów, cenzura zaczęła z tożsamą bezwzględnością działać w drugą stronę – zamykano krytyczne tytuły wydawane przez Holendrów, zaś „obcych” autorów i wydawców wydalano z kraju. Z czasem ostrze ograniczeń skierowano przeciwko rodzimemu środowisku intelektualnemu⁸¹².

Brak tradycji wolnościowych stanowił w dużej mierze kontynuację praktyk, rozwijających się za czasów kolonialnej cenzury. Nowe elity rządzące doskonale zdawały sobie sprawę z tego, jak potężnym orężem w zwalczaniu niepopularnych rządów mogą być media. Do niedawna była to jedna z form oporu, po którą same sięgały w walce z okupantem. Poza tym niewykształcone społeczeństwa niespecjalnie domagały się wolności mediów, zainteresowane realizacją pilniejszych potrzeb ekonomicznych.

Należy jednak zaznaczyć, że kontrolowanie mediów miało w Azji Południowo-Wschodniej długą tradycję, która narodziła się na długo przed pojawieniem się kolonializmu. Pierwsze biuletyny informacyjne oraz regularnie pojawiające się gazety sprzed ery imperialnej, powstawały z inicjatywy rodzimych władców lub były przez nich nadzorowane. To oni decydowali kto, ile i co powinien wiedzieć. Zazdrośnie strzegąc sieci informatorów, udostępniano szerszemu odbiorcy jedynie wycinek posiadanych informacji. Te docierały do ludu zazwyczaj w formie sztuk teatralnych, piosenek lub poematów, rzadziej natomiast jako gazety, czasopisma lub książki⁸¹³. Władze kolonialne kontynuowały ten trend, wiedząc z europejskiego doświadczenia, że nawet ograniczona wolność słowa może być źródłem poważnych problemów.

W przypadku Azji Południowo-Wschodniej to nie media masowe przysłużyły się powstawaniu nacjonalizmów lecz odwrotnie, w większości państw media masowe były nacjonalizmów produktem. Bez wątpienia koniec II wojny światowej przyniósł ludności w jakimś sensie wolność polityczną, przy czym samostanowienie nie oznaczało automatycznej swobody medialnej. Nie w rozumieniu świata zachodniego. Już końcem lat 40. XX wieku, gdy ilość wydawanych tytułów lawinowo wzrastała, a kontrola mediów siłą rzeczy nieco się rozluźniła (przynajmniej w wyspiarskiej części regionu), zaczęto zadawać sobie pytania o rolę jaką media powinny odgrywać. Szybko docho-

⁸¹² J.M. van der Kroef, *The Press in Indonesia: By-Product of Nationalism*, [w:] „Journalism Quarterly”, nr 31/1954, s.342-344.

⁸¹³ J.A. Lent, *A Reluctant Revolution...*, op. cit., s.17.

dzono do wniosku, że zachodni, pluralistyczny model dziennikarstwa może przynieść więcej kłopotów, niż potencjalnych korzyści. „<<Demokracja>> jak „miłość” jest terminem elastycznym. Brytyjski system różni się od francuskiego, jak piwo od wina. Dlatego państwa azjatyckie nie muszą się niepokoić, jeśli formy i instytucje przez nie ustanawiane różnią się od zachodniego wzorca. Gazety, które postrzegają swoją rolę jako oddzielne ośrodki władzy, mogą prowadzić do niebezpiecznej sytuacji, w której strategię przetrwania i postępu będą w dużym niebezpieczeństwie. Mogą zostać nieumyślnie zakłócone, jeśli nie zniszczone. Gdyby gazety azjatyckie miały grać równoległe lub niezależne role od rządów, tylko myliłyby i komplikowały sytuację ponad wytrzymałość”⁸¹⁴. Opinie takie zyskiwały masową popularność w powojennych realiach politycznych.

Wolność prasy istotna z punktu widzenia intelektualnego fermentu, w czasach walki o wyzwolenie i bezpośrednio po jej wywalczeniu, nie była najważniejsza. Brak niezależności mediów nie przeszkadzał też w sprawnym upowszechnianiu mitów fundacyjnych. W pierwszej kolejności mity tworzone przez elity intelektualne miały posłużyć integrowaniu społeczeństw. Ruch w tym kierunku zapoczątkowali Filipińczycy ze swoją rodzimą literaturą, rozpowszechnianą w trzech wersjach językowych oraz zakazywaną przez kolonialistów prasą drugiego obiegu. Ich śladami podążyły inne społeczeństwa wywołując falę, która począwszy od początku XX wieku rozlewała się coraz gwałtowniej na całą Azję Południowo-Wschodnią. Tworzeniem mitów założycielskich, chociaż w pełni zajęły się tym dopiero aparaty niezależnych państw, zainicjowały elity intelektualne w poszczególnych koloniach, poszukujące alternatywy dla kolonializmu i pustki tożsamościowej, będącej jego efektem. Równoległe z realizacją celów integracyjnych skupionych jeśli nie na stworzeniu narodowej tożsamości, to przynajmniej narodowej jedności, zaczęto upowszechniać narracje motywujące do ustanawiania własnego państwa. Nie sposób przy tym oddzielić jedności narodowej od postulatu stworzenia (wielo)narodowego państwa. Obie narracje współistniały. Warunkiem zjednoczenia miało być wywalczenie własnej, niezależnej przestrzeni państwowej. Skrajnym przykładem tego był Wietnam Północny, który do zjednoczenia w 1975 roku nieustannie przekonywał własnych obywateli i obserwatorów na arenie międzynarodowej, że

⁸¹⁴ E. Corea, *Should Newspapers in Asia be Freed*, [w:] „Media Asia”, nr 2/1974, s.7.

jedność Wietnamczyków możliwa będzie tylko wtedy, gdy zjednoczone zostaną podzielone ziemie historycznego Wietnamu (rzecz jasna pod auspicjami komunistów)⁸¹⁵.

Po uzyskiwaniu niepodległości mity założycielskie posłużyły realizacji dwóch celów. Pierwszym było motywowanie sensu istnienia słabych i wyraźnie podzielonych wewnątrz państw pokolonialnych (oprócz Tajlandii). Drugi cel dotyczył przeciwdziałaniu tendencjom separatystycznym, pojawiającym się na obrzeżach państw. W tym przypadku ważniejszą od mediów rolę odegrała państwowa administracja wraz z jej stopniowo kształtującymi się instytucjami medialnymi oraz „narodowa” edukacja. Jakkolwiek warunkiem rozpowszechniania mitów założycielskich było włączenie przejmowanych po kolonizatorach mediów oraz rozwój własnych środków masowej komunikacji, ich restrukturyzacja oraz przeistoczenie w kanały wspierające promocję punktu widzenia władzy, środowisk narodowych oraz wąskiej elity intelektualnej. Jak łatwo sobie uzmysłowić interesy pretendujących do przejęcia władzy pozostawały najczęściej rozbieżne, co dodatkowo komplikowało rozwój systemów medialnych tej części świata.

1.6. Podsumowanie

Termin Azja Południowo-Wschodnia, sugerujący istnienie względnie zintegrowanej przestrzeni geograficznej, jakkolwiek mylny i dalece upraszczający, znalazł odzwierciedlenie w powszechnej świadomości międzynarodowej opinii publicznej. Różnorodność geograficzna, klimatyczna, kulturowa, etniczna i historyczna spowodowały, iż region ten przez długie stulecia pozostawał podzielony oraz dalece zróżnicowany. Podziały wzmógł czas kolonialnej dominacji, wskutek czego następująca po wyzwoleniu odbudowa jedności narodowej oraz spójnej państwowości, stanowiły wyjątkowo trudne do urzeczywistnienia wyzwanie.

Nie sposób wskazać jednego, dominującego typu nacjonalizmu, który odegrał kluczową rolę. W przeciwieństwie do Europy, gdzie funkcję taką pełnił nacjonalizm obywatelsko-terytorialny oraz etniczny, w Azji Południowo-Wschodniej inna była skala ważności rozmaitych mechanizmów narodotwórczych. Przynajmniej cztery, wzajemnie się uzupełniające rodzaje nacjonalizmów, doprowadziły do narodzin nowoczesnych państw. Były to nacjonalizm antyimperialistyczny, etniczny (etnokulturowy),

⁸¹⁵ Współczesnym tego przykładem są Chiny i Tajwan. Chińscy decydenci od lat głoszą doktrynę zgodnie z którą szeroko rozumiana chińskość Chin osiągnięta zostanie w pełni dopiero wtedy, gdy zbuntowana wyspa wróci do macierzy.

kolektywny nacjonalizm terytorialno-obywatelski oraz oficjalny nacjonalizm państwowy.

Najważniejszą rolę w rozbudzaniu narodowych tożsamości, odegrał nacjonalizm antyimperialistyczny (antykolonialny). Opierał się na manichejskim podziale rzeczywistości. Z jednej strony znajdowali się zli, odpowiedzialni za wszelkie zło kolonialistów oraz dobra, uciskana ludność miejscowa. Mimo licznych słabości, nacjonalizm antyimperialistyczny rozpoczął ruch w kierunku wyzwolenia się ludności spod obcej dominacji.

Zmagania z kolonializmem praktycznie zawsze obejmowały wątki etniczne i rasowe. Nacjonalizm taki najczęściej uzupełniał opór antykolonialny dodatkowymi znaczeniami, przekraczającymi sztuczny podział imperialnych granic. Nacjonalizm etniczny oznaczał współuczestniczenie w jednej, dominującej tradycji i historii, identyfikowanie jednostek w oparciu o kolektywną nazwę, partycypowanie w określonej kulturze. Wypełniały go nieodzowne mity pochodzenia, opowieści o więzach pokrewieństwa i ekskluzywność będąca następstwem krewniaczych małżeństw, rasowej segregacji lub projektowanych na zewnątrz wspólnoty stereotypów i uprzedzeń.

Narodom azjatyckim towarzyszył też specyficznym pojmowany nacjonalizm terytorialno-obywatelski. Główna cecha odróżniająca go od europejskiego odpowiednika, polegała na kolektywistyczno-autorytarnym dopełnieniu, wyrażającym się gotowością do daleko posuniętego interwencjonizmu państwowego oraz przedkładaniem „dobra” ogólnego nad wolność i prawa autonomicznych jednostek.

Czwarty typ azjatyckiego nacjonalizmu miał zabarwienie państwowe. Był rodzajem strategii integracyjnej społeczeństw, polegającej na upowszechnianiu doktryny w myśl której naród i państwo postrzegano w kategoriach monistycznych. Państwo stanowiło jeden organizm (choć różnicowany), w którym żyjący ludzie podzielali określone cele i dążenia. Nacjonalizm ten wiązał obywateli z aparatem administracji publicznej, będącym z jednej strony ostatecznym rozjemcą, a z drugim gwarantem społecznej harmonii.

Pomimo swojego rozdrobnienia i z uwzględnieniem specyficznych warunków, wszystkie występujące w regionie rodzaje nacjonalizmu, łączyła wspólna cecha. Powodowała ona, że pierwotnie przetransferowana z Europy postawa nacjonalistyczna, trafia-

ła na podatny grunt. Wypełniające nacjonalizmy fundacyjne mity, nadawały treściom głoszonym przez rozwijające się ruchy narodowe głębszego i bardziej przekonującego sensu.

Niezależnie od tego w jakich proporcjach mieszano poszczególne nacjonalizmy, wszędzie wynajdywano narrację założycielską bogatą w mity, od której zaczynała bieg chwalebna historia. W ustanawianym w ten sposób kontinuum czasowym, dzieje narodu otwierał „złoty wiek” potężnych i mocarnych królestw. Gdy brak było „dowodów” na imperialną potęgę z zamierzchłej przeszłości, gloryfikowano dorobek kulturowy ludów bądź produkowano historyczne „fakty”.

Narracje założycielskie wypełniali jednoznaczni bohaterowie oraz wrogowie, po czasie chwały, następował okres upadającego upadku i nadziei na lepsze jutro. W zależności od strategii nacjonalistycznej, przyjmowanej przez poszczególne elity, mity założycielskie ubierane były w odmienne szaty. Zawsze jednak pojawiały się podobne motywy mitologiczne.

Mity fundacyjne państw narodowych Azji Południowo-Wschodniej od chwili ich powstania, funkcjonowały jako konstelacje przeplatających się tematów, ewoluując, uzupełniając się i przekształcając zgodnie z politycznymi wymogami oraz potrzebami chwili. Autorytarne u swego zarania rządy, z czasem przekształcały równie autorytarne opowieści założycielskie w narracje bardziej liberalne. I odwrotnie, początkowo pluralistyczne narracje fundacyjne, przeistaczały się w monohistorie.

Złożoność pokolonialnych społeczeństw oraz mnogość problemów, wymagających pilnego rozwiązania powodowały, że młode państwa azjatyckie musiały poszukiwać niestandardowych rozwiązań, które często nie odpowiadały zewnętrznym obserwatorom i nie były zrozumiałe przez resztę świata.

Projekt budowania jedności narodowej polegał na stworzeniu skoncentrowanej lecz siłą rzeczy niejednolitej przestrzeni kulturowej wieloetnicznych i wieloreligijnych państw. Do tego celu wykorzystano mity założycielskie, promowane przez system edukacji, media masowe, ujednolicony język oraz szeroko rozumianą przemoc państwową.

Media masowe były narzędziami upowszechniania mitów założycielskich, lecz w przeciwieństwie do Europy, odegrały tutaj znacznie mniejszą rolę w upowszechnianiu nacjonalizmów i budowie wielonarodowych państw. Spośród wielu czynników po-

wodujących taki stan rzeczy, do najważniejszych należały: odmienny mechanizm działania języków „narodowych”, zmniejszona rola masowego druku, kolonialna cenzura, wadliwy system edukacji oraz rodzima tradycja.

Chociaż media masowe oddziaływały w Azji Południowo-Wschodniej przede wszystkim na wąskie, miejscowe elity intelektualne, to nie zmienia to faktu, iż przyczyniły się do upowszechniania mitów założycielskich i stworzenia spójnych opowieści założycielskich. Odgrywały przy tym rolę nie tyle kreatorów, co kanałów przekazujących i wspierających rozpowszechnianie założycielskich narracji o państwie i narodzie.

II. ZAŁOŻYCIELSKA MOC MITU WROGA

2.1. Kolonializm – charakterystyka ogólna

W powszechnej opinii, kolonializm zwykło się odnosić głównie do aktywności mocarstw europejskich, jako nieodłączny element imperialnej ekspansji Hiszpanii i Portugalii, a w późniejszym okresie również Holandii, Francji, Wielkiej Brytanii oraz kilku mniejszych państw Starego Kontynentu. Przekonanie to powstało w oparciu o dominującą w nauce interpretację nowoczesności jako produktu czysto europejskiego. W wykładni takiej, rozpoczęta w XVIII wieku modernizacja, miała być procesem linearnego dochodzenia do świadomości Europy, która następnie podjęła próbę dyskusyjnego cywilizowania innych części świata. Produktem ubocznym procesu, jego ciemnym obliczem miał się stać kolonializm⁸¹⁶.

W przypadku Azji Południowo-Wschodniej pierwsze quasi-kolonialne rządy ustanowiły nie mocarstwa zamorskie, lecz potęga rodzima – Chiny. Blisko tysiącletnie chińskie panowanie nad królestwem Wietnamu, na długo poprzedziło europejskie porządki zaprowadzane w XIX wieku⁸¹⁷. Kolonialną aktywność „uprawiali” tutaj też Stany Zjednoczone Ameryki na Filipinach (będąc prekursorem nowych form, tym razem neokolonialnego uzależnienia) oraz ekspansjonistyczne Cesarstwo Wielkiej Japonii, które okazało się równie, jeśli nie bardziej brutalne w działaniu od Europejczyków. I chociaż pozbywając się czasowo obcych władców z regionu, Japonia przyspieszyła upadek kolonializmu, to za sprawą masakr w Singapurze i Kalagon oraz pomniejszych aktów ludobójstwa, sprowokowaniu klęski głodu w Wietnamie,

⁸¹⁶ M. F. Gawrycki, A. Szeptycki, *Podporządkowanie-niedorozwój-wyobcowanie. Postkolonializm a stosunki międzynarodowe*, WUW, Warszawa 2011, s.15.

⁸¹⁷ Chińskie zwierzchnictwo nad Wietnamem nie sposób określić mianem „klasycznego” kolonializmu, rozumianego na kształt jego nowożytnej formy. Niemniej jednak zaprowadzane przez Chińczyków „porządki” pod wieloma względami miały kolonialny charakter: władzę rodzimą zastępowali urzędnicy, prawnicy i wojskowi sprowadzani z Chin. Ówczesne królestwo Nam Viet włączono do imperium chińskiego jako nową prowincję pod nazwą Chiao Chi. Prowadzono intensywną politykę osadniczą, zastępując ludność wietnamską przybyszami z Państwa Środka. Przymusowej sinizacji poddawano elity wietnamskie w nadziei na wykształcenie wiernych cesarzowi biurokratów. Wybuchające bunty (szczególnie dowodzone przez siostry Trung w 40-43 r.n.e., Trieu Thi Trinh’a w 248 r., Ly Bona w 544 r., Mai Thuc Loana w 722 r. oraz Ngo Quyena w 938 r.) tłamszono z pełną bezwzględnością, zaś nakładane obciążenia fiskalne i gospodarcze, służyły eksploatacji Wietnamczyków. Cały ustanowiony przez Chiny system miał więc charakter wyzysku centrum-peryferie, wniknął głęboko w strukturę społeczną, polityczną, religijną oraz gospodarczą Wietnamu. „Chińczycy nie tylko napisali i zdominowali historię Wietnamczyków; uczestniczyli w ich tworzeniu, kończąc faktyczny proces historycznego formowania wietnamskości”. J. Buttinger, *The Smaller Dragon. A Political History of Vietnam*, Atlantic Books, New York&London 1958, s.77. Więcej na temat skomplikowanego okresu braku wietnamskiej państwowości: A. Najman, *Wietnamczycy – naród podwójnie urodzony*, [w:] „Postacie narodów a współczesność”, red. K. Gawlikowski, PIW, Warszawa 1984, s.269-271.

bezlitosnego eksploatowania podbitych terytoriów oraz opresyjnych metod zarządzania żandarmerii wojskowej Kempeitai, obecność japońska w Azji Południowo-Wschodniej zachowywała wszelkie znamiona kolonialnego ucisku⁸¹⁸.

Prócz utożsamiania kolonializmu jedynie z europejskością, jeszcze jedno błędne przekonanie utrwaliło się po zmierzchu epoki kolonialnej. Przyjęło się ogólnie akceptować fakt, że okres całej, niejednokrotnie trwającej setki lat, obecności europejskiej w Azji, zachowywał charakter kolonialny. Innymi słowy, kolonializm narodzić się miał z chwilą, gdy pierwszy podróżnik przybywający z Europy, postawił stopę na kontynencie azjatyckim⁸¹⁹.

W rzeczywistości kolonializm stanowił punkt finalny długiego procesu historycznego, na który składało się kilka zasadniczych etapów (od docierania do nowego miejsca, przez kontakt z ludnością miejscową i realizację zakładanych, najczęściej ekonomicznych celów, po brutalne utrwalanie obecności oraz całkowite zdominowanie lokalnych społeczeństw i zasobów środowiska naturalnego)⁸²⁰. Rzecz jasna punktem wyjścia kolonializmu pozostawała ekspansja, lecz nie stanowiła ona żadnego novum w historii ludzkości. Ekspansja będąca naturalnym następstwem dynamicznie rozwijających się społeczeństw, towarzyszyła cywilizacjom od najdawniejszych czasów. Stanowiła wyraz skumulowanej agresji i dynamiki, poszukujących ujścia poza obszar rodzimej przestrzeni – kulturowej, społecznej, biologicznej i geograficznej.

⁸¹⁸ A. Gordon, *Nowożytna historia Japonii*, tłum. I. Merklejn, PIW, Warszawa 2010, s.281-309. Więcej o japońskim kolonializmie: *Taiwan Under Japanese Colonial Rule, 1895-1945. History, Culture, Memory*, red. L. Ping-Hui, D. Der-Wei Wang, Columbia University Press, New York 2006. Więcej o zmaganiach aliantów z Japończykami podczas II wojny światowej: D. Webster, *Druga Birmańska. Wojna w Azji Południowo-Wschodniej 1941-1945*, tłum. M. Baranowski, Bellona, Warszawa 2006 oraz M. Felton, *Rzeź na morzu. Zbrodnie Cesarskiej Marynarki Wojennej Japonii*, J. Lang, Replika, Zakrzewo 2009.

⁸¹⁹ Tezę taką wysuwają m.in. P. Ziltener oraz D. Kúnzler w artykule *Impacts of Colonialism – A Research Survey*, opublikowanym w „Journal of World-System Research”. Badacze twierdzą, że pojawienie się europejskich „graczy” w Azji zachwiało istniejącą tam równowagą polityczną i ekonomiczną, i w związku z tym kolonializm należy rozpatrywać od wczesnej obecności zamorskich przybyszy. Na podstawie przeprowadzonych przez uczonych obliczeń, Malezja pozostawała kolonią przez 452 lata, Indonezja 343, Filipiny 381, a Tajlandia (jako semi-kolonia) 83 lata. Pozostawiając na uboczu ocenę takich obliczeń przez same skolonizowane ludy, stanowisku temu przeczą strategie kolonizacyjne mocarstw europejskich, trudności jakie napotykali kolonialiści na drodze do ustanowienia eksploatacyjnego systemu oraz logika podpowiadająca, że przybycie, a nawet poznanie miejscowych ludów (stojących niejednokrotnie na wyższym poziomie rozwoju aniżeli ówczesni Europejczycy), nie oznaczało automatycznie narodzin kolonializmu. Więcej o „długotrwałym kolonializmie”: P. Ziltener, D. Kúnzler, *Impacts of Colonialism – A Research Survey*, [w:] „Journal of World-System Research”, nr 19/2013, s.290-311.

⁸²⁰ J. Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji*, Czytelnik, Warszawa 1986, s.47-202.

Wyłaniający się w początkach XIX wieku „właściwy” kolonializm, najprościej określić rodzajem ekspansji, zmierzającej do przekształcenia posiadanej przewagi oraz sprawowanej dotychczas kontroli, w całkowitą i niepodważalną władzę zwierzchnią. Kolonią stawało się terytorium podporządkowane ekonomicznie i politycznie, położone poza granicami własnego państwa i najczęściej, poza zasięgiem rodzimej cywilizacji⁸²¹. Właściwością ekspansji kolonialnej pozostawało dążenie do narzucenia zależności całej strukturze społeczeństwa podporządkowywanego, w sposób wykluczający jakąkolwiek autonomię. „Nie jest to wykorzystywanie istniejącego społeczeństwa, ale eksploatacja, czyli przejście kontroli nad mechanizmem sterowania zachowaniami systemu”⁸²².

Dopiero następująca od II połowy XIX wieku do I połowy wieku XX obecność europejska w Azji Południowo-Wschodniej, miała charakter kolonialny, będąc modelem gospodarczo-politycznym jednocześnie finalnym i schyłkowym. Finalnym, gdyż w takiej odsłonie doprowadził do zniszczenia istniejących struktur społecznych i ekonomicznych. Rabunkowy aparat podatkowy, obcy system prawny oraz narzucona administracja, utworzyły nową rzeczywistość na zdominowanych terytoriach. „Oznaczało to, że rabunek i eksploatacja naruszyły lokalne struktury gospodarcze, przez co ograniczyły możliwości produkcyjne, nowy system prawny i podatkowy zachwiał dotychczasową równowagę społeczną, a przewaga militarna i nowa organizacja administracyjna pozwoliły na ostateczne podporządkowanie interesów kolonii interesom metropolii”⁸²³. Schyłkowość kolonialnego modelu polegała zaś na tym, że wraz z zuchwałą pewnością o trwałości narzuconych rządów, do eksploatowanych społeczeństw zaczęły docierać rewolucyjne idee zachodniego świata, które poprzez uboczny produkt kolonialnej modernizacji (np. stopniowo rozwijającą się instytucję edukacji i współczesnych mediów, gospodarki wolnorynkowej oraz wzrostu długości i jakości życia), doprowadziły do rozwoju nacjonalizmów, buntu, a ostatecznie, upadku systemu wyzysku⁸²⁴.

⁸²¹ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do cywilizacji...*, op. cit., s.241.

⁸²² Ibidem, s.242.

⁸²³ W. Mazurczak, *Kolonializm i wojna. Brytyjskie imperium kolonialne w czasie II wojny światowej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999, s.36.

⁸²⁴ Felipe Fernández-Armesto twierdzi, że upadek imperializmu w równym stopniu, co za przyczyną walczących o niepodległość ludów, dokonał się wewnątrz cywilizacji zachodniej i nie chodzi o transfer europejskich idei, czy modernizacyjnych procesów. Uczony zauważa, że pewność swych racji towarzysząca kolonialnym elitom, poczęła zanikać za sprawą „nowej nauki”, która odkryła zdarzenia przypadkowe w statycznych i wydających się niezmiennymi, układach myślenia. Najlepiej – twierdzi Armesto – proces ten uwidacznia rozwój antropologii. Wzmacniająca początkowo zachodnią supremację antropo-

Jakkolwiek kolonializm odcisnął wyraźne piętno na wszelkich aspektach ludzkiego życia, począwszy od religijności, przez gospodarkę i politykę, na seksualności skończywszy⁸²⁵, kolonialne rządy przybierały odmienne formy, zależne od kursu politycznego wyznaczanego w macierzy, interesów ekonomicznych realizowanych na podbitych terytoriach oraz zaplecza kulturowego, reprezentowanego przez poszczególne mocarstwa. Konsekwencją tego był styl zarządzania koloniami, przybierający postać rządów bezpośrednich lub pośrednich.

Pierwszą preferowała Francja, wychodząc z założenia, że republika pozostawała jedna i niepodzielna. Tym samym kolonialne Indochiny były jej integralną częścią, którą należało w pełni zasymilować. Francuski model zakładał wykształcenie miejscowej elity na metropolitalną modłę, mającą budować podstawy „postępowej” władzy kolonialnej. Werbowani kompradorzy, pochodzili głównie z etnicznych Wietnamczyków (Kinh), których uważano za bardziej pojętych i inteligentniejszych, aniżeli Khmerowie, czy Laotańczycy. Z kolei pośrednie zarządzanie koloniami, typowe dla Brytyjczyków oraz Holendrów, zakładało wykorzystywanie obecnych na miejscu, tradycyjnych instytucji władzy. System taki obejmowała pełna, ustanawiana na każdym szczeblu, kontrola metropolii (za sprawą sprawujących realną władzę rezydentów przy monarszych dworach, oficerów politycznych pełniących funkcje doradcze przy mniej znaczących przywódcach plemiennych oraz w miastach, szeregowych nadzorców będących jednocześnie inspektorami, poborcami podatkowymi i kierownikami administracji terytorialnej, nie wspominając o kontyngentach wojskowych, niwelujących wszelkie zarzewia nieposłuszeństwa).

Dwóm preferowanym modelom zarządzania, odpowiadały przynajmniej trzy odmienne projekty cywilizacyjne. Dwa europejskie, tj. iberyjski i anglosaski oraz japoński. Pierwszy opierał się na działaniu inkluzyjnym, zmierzającym do uformowania od podstaw nowego społeczeństwa za sprawą dobrowolnego lub siłowego włączenia doń miejscowej ludności. Penetrującym filipińskie wyspy konkwistadorom

logia, w ostatecznym rozrachunku podkopała jej fundamenty poprzez odkrycie samowystarczalności odmiennych kultur i uznanie ich mądrości za równie wartościowe. „Obecnie supremacja białych byłaby niemożliwa – nie w czasach, gdy paryżanka kuca, by urodzić tak jak aborygenki z Australii, a profesor kalifornijskiego college’u konsultuje się z szamanem Yaqui”. F. Fernández-Armesto, *Milenium. Historia ostatniego tysiąclecia*, Zysk i S-ka, Poznań 1999, s.435-436.

⁸²⁵ Dogłębna i fascynująca analiza orientalnej seksualności, która miała zasadniczy wpływ na europejskie wizje zamorskich krain: I.C. Schick, *Seksualność Orientu. Przestrzeń i Eros*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2012, s.95-205.

towarzyszyli chrześcijańscy mnisi, którzy oferowali miejscowym wybór: konwersja, wypędzenie (przynajmniej początkowo) lub śmierć. Hiszpańska misja cywilizacyjna okazała się na tyle skuteczna, że pomimo przeprowadzonej z powodzeniem końcem XIX wieku rewolty narodowowyzwoleńczej, część hiszpańskiej spuścizny pozostała nienaruszona, wpisując się na stałe w filipińską codzienność (np. religię, architekturę czy kulinaria).

Drugi, anglosaski i typowo eksploatacyjny projekt, opierał się na idei użyteczności. Tubylców postrzegano przedmiotowo, oceniając ich przydatność do realizacji planowanych przedsięwzięć ekonomicznych. W takiej optyce pozostawało niewiele miejsca na dywagacje dotyczące dobrej bądź złej natury „dzikusa”. Póki był przydatny, póty należało go utrzymywać przy życiu. Chociaż z czasem brutalna kalkulacja zysków i strat, wynikająca z sensowności utrzymywania quasi-niewolniczego, feudalnego systemu kolonialnego, ustąpiła miejsca imperialnemu paternalizmowi, instrumentalne wykorzystanie podporządkowanych ludów nie uległo zasadniczej zmianie, aż do chwili całkowitego rozkładu kolonialnego systemu.

Trzeci projekt, planowany docelowo jako japońska Strefa Wspólnego Dobrobytu Wielkiej Azji Wschodniej, chociaż nie doczekał się całkowitej realizacji, w najpełniejszym, typowo kolonialnym kształcie, rozwinął się na Tajwanie i w Korei, zaś szczytkowo zaistniał w części Sachalinu i Chin, koloniach europejskich Azji Południowo-Wschodniej oraz niektórych wyspach Pacyfiku. W oficjalnej japońskiej ideologii imperialnej, mieszkańcy kolonii mieli się z czasem przeistoczyć w Japończyków, przy czym funkcjonujący system zakładał w praktyce nierówność wynikającą z miejsca urodzenia. Dla pochodzących z rodzimych wysp Japończyków, zarezerwowano pełnię praw gospodarczych i politycznych, zaś mieszkańcy kolonii musieli się zadowolić statusem cesarskich obywateli drugiej, a nawet trzeciej kategorii (Japończycy niejednokrotnie z nieskrywaną pogardą traktowali własnych pobratymców urodzonych poza rodzimym archipelagiem oraz ludy nie wchodzące w najbliższy krąg cywilizacyjny)⁸²⁶. W odróżnieniu od kolonializmu europejskiego, japońska ekspansja ze względu na ograniczony zasięg i czas, nie dzieliła tak wyraźnie rasowo, zaś kultura Kraju Wschodzącego Słońca nie pozostawała zarezerwowana wyłącznie dla

⁸²⁶ T. Fujitani, *Race of Empire: Koreans as Japanese and Japanese as Americans during World War II*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2011, s. 35-40.

kolonialistów i nielicznej, kolaborującej z władzą ludności⁸²⁷. Wręcz przeciwnie, proliferacja języka, mediów oraz kultury, zmierzały do unicestwienia rodzimych tradycji, zastępując je jednolitym obszarem kulturowym, w którym wzorce wyznaczała centrala w Tokio⁸²⁸. W wymiarze gospodarczym nadrabiające zapóźnienia modernizacyjne cesarstwo, nie zdążyło ustanowić klasycznej dla kolonializmu korelacji centrum – peryferie, chociaż narzucając własny model nowoczesności oraz czerpiąc w pełni z zasobów podporządkowanych terenów, bezsprzecznie zmierzało do utworzenia takiej właśnie zależności.

Istotnym wyznacznikiem stosowanego ucisku imperialnego, a w konsekwencji kształtu stosunków ze skolonizowanymi, było położenie geograficzne podbijanych królestw. Im bardziej znaczące geopolitycznie terytorium, tym poszczególne fazy ekspansji przebiegały dynamiczniej, lokowane w podbój środki i energia wzrastały, a oczekiwania szybkiego zwrotu z poczynionych „inwestycji” rosły.

Niefortunne położenie ostatniego imperium birmańskiego w sąsiedztwie Indii Brytyjskich oraz korzyści jakich upatrywali angielscy inwestorzy w żyznych ziemiach rozlewiska rzeki Irawadi, wydatnie przyczyniły się do jego upadku⁸²⁹. Rozłożona na ponad sześćdziesiąt lat klęska Birmy, ukazywała bezlitosne oblicze brytyjskiej ekspansji, przymuszającej przegranego do przyjmowania poniżających warunków kapitulacji. Kończący pierwszą wojnę brytyjsko-birmańską traktat z Yandbao zobowiązywał dwór w Ava (ówczesnej stolicy królestwa), do przekazania Brytyjczykom władzy nad trzema prowincjami, przyjęcia brytyjskiego rezydenta przy władcy (kończącego *de facto* z suwerennością), podpisania niekorzystnego układu handlowego oraz zapłacenia odszkodowania w niewyobrażalnej wówczas kwocie miliona funtów szterlingów w czterech ratach, z czego dwie pierwsze miały być

⁸²⁷ Chociaż japoński rasizm miał odmienny charakter od europejskiego, to na uwagę zasługuje fakt, iż Japończycy podobnie jak Indusi, wynaleźli we własnym społeczeństwie kastę „niedotykalnych” zwanych *Burakumin* – etnicznie japońską ale pochodzącą od „nieczystych” przodków. *Burakumin* przeznaczeni byli do prac uważanych powszechnie za poniżające, czyli uboju zwierząt, usuwania nieczystości czy transportu zwłok. Nawet współcześnie potomkowie japońskich pariasów są niechętnie zatrudniani w większych firmach, odrzucani przez kolegów w szkołach oraz rzadko kiedy żenią się z kimś spoza swojej społeczności. Więcej na ten temat: G. Sorman, *W oczekiwaniu barbarzyńców*, tłum. M. Miszalski, ARCADA, Kraków 1997, s.107-110.

⁸²⁸ H. Kublin, *The Evolution of Japanese Colonialism*, [w:] „Comparative Studies in Society and History”, nr 2/1959, s.80.

⁸²⁹ *A New History of Southeast Asia...*, op. cit., s.168-175.

przekazane w odstępie zaledwie stu dni⁸³⁰. Z kolei w wyniku trzeciej i ostatniej wojny, króla Thibaw Mina zmuszono do abdykacji (a w społeczeństwie w którym króla uważano za *cakravartin* <<władcę świata>> oraz *boddhisatwę* <<inkarnację Buddy>>, zdarzenie takie było tragedią nie do wyobrażenia), dożywotnio zesłano wraz z rodziną do indyjskiego miasta Ratanapuri, jego tron wystawiono jako orientalną osobliwość w londyńskim British Museum, zaś całość ziem włączono do Indii Brytyjskich, co stanowiło wyjątkowe upokorzenie dla dumnych i uważających się za rasowo lepszych od Indusów, Birmańczyków⁸³¹.

Niejednokrotnie błędnie oceniane przez kolonizatorów znaczenie strategiczne terytoriów w połączeniu z niezaspokojonymi ambicjami, stanowiły asumpt przyszłego upadku. Upokorzona niepowodzeniami w Azji Południowej Francja, zwróciła wzrok ku Półwypowi Indochińskiemu, gdzie zamierzała stworzyć przyczółek dla przyszłej, azjatyckiej ekspansji. Pretekstem do zbrojnej interwencji stała się dyskryminacyjna polityka cesarstwa Wietnamu, wymierzona w katolickich misjonarzy z Francji oraz Hiszpanii. Rozpoczęta w 1858 roku karna ekspedycja wojskowa, mająca teoretycznie wspomóc prześladowanych kapłanów, w praktyce stanowiła pierwszy akt zaplanowanej ekspansji. Zdobycie rok później Sajgonu oraz delty Mekongu, a następnie objęcie francuskim protektoratem Kambodży, dało początek trwającemu dwie dekady, stopniowemu podporządkowywaniu Indochin nowej władzy. Francuzi koncentrowali ekspansjonistyczne ambicje głównie wokół rozległego, otoczonego żyznymi gruntami Mekongu, gdyż jak podpowiadała im intuicja, rzeka prócz przepływania przez nieodkryte i nieskolonizowane dotychczas terytoria, prowadzić musiała do chińskiej prowincji Yunnan, czym otwierałaby podwoje do penetracji Państwa Środka. Jak się okazało w późnych latach 80. XIX wieku, rzeka na wysokości północnego Laosu nie nadawała się do żeglugi i marzenia o łatwej drodze z Morza Południowochińskiego na północ przysły⁸³².

⁸³⁰ Pierwsza wojna brytyjsko-birmańska zyskała symboliczne znaczenie jako początek tzw. „epoki dyplomacji kanonierek”. Początkiem 1925 roku w górze rzeki Irrawadi kanonierka „Diana” rozgromiła królewską flotę statków *prau* – jednostek wiosłowych, w skład których wchodziłi świetnie wyszkoleni, zawodowi wiosłarze (do stu na jednym pokładzie) oraz załoga doświadczonych żołnierzy. Podczas bitwy rzecznej, tradycyjne królewskie łodzie zostały doszczętnie zniszczone przez jeden europejski statek, co miało konsekwencje w znacznym obniżeniu morale birmańskich oddziałów, biorących udział w wojnie. Więcej na ten temat: P. Johnson, *Narodziny nowoczesności*, tłum. M. Iwańska, MARABUT, Gdańsk 1995, s.865-870.

⁸³¹ M. Lubina, *Birma*, TRIO, Warszawa 2004, s.61.

⁸³² *A New History of Southeast Asia...*, op. cit., s.181.

Z błogosławieństwa położenia skorzystał natomiast Syjam, dzięki czemu nie podzielił losu sąsiadów. Państwo za sprawą dogodnego usytuowania oraz roztropnej polityki prowadzonej przez dwór królewski (szczególnie za rządów króla Mongkuta i jego następcy Chulalongkorna), ustrzegło się przed kolonialną aneksją. Królestwo rozgraniczające ziemie brytyjskie w Indiach od francuskich posiadłości w Indochinach, chociaż kilkakrotnie upokarzane (np. w wyniku traktatu handlowego Bowringa <<*Bowring Treaty*>> przyznającego Brytyjczykom szereg przywilejów ekonomicznych⁸³³, czy incydentu pod Paknam <<*Paknam Incident*>>, gdy na skutek blokady rzeki Chao Praya, Francuzi zyskali kosztem Syjamu nowe terytoria), pozostało niepodległe, pełniąc funkcję terytorium buforowego pomiędzy rywalizującymi ze sobą mocarstwami europejskimi.

Niezależnie od formy sprawowanych rządów oraz sposobu dochodzenia do dominującej pozycji, mocarstwa kolonialne wskutek uformowanej na przełomie wieków XIX i XX politycznej filozofii imperializmu oraz towarzyszącej temu paternalistycznej postawie, przyczyniły się do odkrycia w sobie nieprzejeźdźnych, zmitologizowanych wrogów miejscowych ludów, służąc jednocześnie za podstawowy element założycielskich opowieści o zachodnim złu, wyzwajających się narodach i ich niepodległościowych dążeniach.

W sensie zawężonym, towarzyszącym ekspansji kolonialnej, imperializm określał tendencję do formowania i stopniowego rozszerzania granic europejskich mocarstw⁸³⁴. Nadawał ekspansji pozytywnego znaczenia, jako polityce rozwiązywania różnych wewnętrznych problemów metropolii poprzez kształtowanie podległości kolonii⁸³⁵. Mocarstwa kolonialne zyskiwały status imperium po spełnieniu dwóch elementarnych kryteriów. Po pierwsze, musiały sprawować władzę nad kilkunastoma ludami, posiadającymi własną tożsamość kulturową i terytorium. Po drugie zaś, granice impe-

⁸³³ Zawarty w 1855 roku *Bowring Treaty* zyskał w historiografii tajskiej symboliczną wymowę. Data zawarcia układu handlowego wyznacza kres tradycyjnej, przednowoczesnej historii kraju, rozpoczynając czasy nowożytne.

⁸³⁴ Najszerzej aprobowane wyjaśnienie przyczyn pojawienia się współczesnego imperializmu, opiera się na determinizmie ekonomicznym: a) w świecie kapitalistycznym wzmożło się współzawodnictwo, prowadzące do eliminacji małych i powstawania dużych przedsiębiorstw, b) w wielkich przedsiębiorstwach nastąpiła szybka akumulacja kapitału, a ponieważ masy ludności nie nadążały z nabywaniem oferowanych produktów i zmniejszyła się stopa zysków, dlatego c) w miarę nagromadzenia kapitału i niesprzedanych produktów, kapitaliści sięgnęli po imperializm jako sposób uzyskania kontroli na nowych obszarach zbytu i inwestycji z posiadanych nadwyżek. Więcej: R. Cameron, L. Neal, *Historia gospodarcza świata...*, op. cit., s.340-343.

⁸³⁵ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do cywilizacji...*, op. cit., s.247.

riów nie mogły pozostawać wyznaczone raz na zawsze, wykazując się ciągłą gotowością do poszerzania i absorbowania kolejnych ludów, nie zmieniając przy tym struktury i tożsamości rdzenia samego imperium⁸³⁶. Na przełomie wieków XIX i XX, największe ówczesnie funkcjonujące w Azji Południowo-Wschodniej Imperium Brytyjskie, obejmowało obszar ponad 33 mln km² oraz 435 mln ludzi. Kolejne, drugie co do wielkości Imperium Francuskie liczyło 10,5 mln km² z 53 mln poddanych. Na znacznie odleglejszym miejscu plasowała się Holandia z 1,9 mln km² i 48 mln podwładnych⁸³⁷. Hiszpańskie imperium od dawna należało już do minionej bezpowrotnie epoki, zastąpione przez USA, które rozporządzało wówczas posiadłościami nie tylko na Filipinach, ale też w Ameryce Środkowej i na Karaibach.

Fakt panowania nad rozległymi przestrzeniami, wzbudzał przekonanie o rozporządzaniu granicami mentalnymi świata. Metropolia stanowiła terytorium wewnętrzne, z którego przynajmniej w mniemaniu jej mieszkańców, pochodziło wszystko co najlepsze. Z kolei tereny zewnętrzne, podległe kolonialnej administracji, winne były przyjmować całe „dobrodziejstwo” dostarczane z centrum⁸³⁸. Utrwalała się tym samym zależność pomiędzy „cywilizującym” jądrem, a „dzikimi” peryferiami świata, co wpływało jednocześnie na stosunek rządzących do rządzonych.

Imperialnej pogoni za nowymi zdobyczami, towarzyszyć zaczęła końcem XIX wieku idea cywilizacyjnej misji (*mission civilisatrice*)⁸³⁹. Jeszcze niespełna sto lat wcześniej, wzrastające w siłę mocarstwa kolonialne (szczególnie o protestanckiej proweniencji), odrzucały myśl o szerzeniu jakiegokolwiek misji w przekonaniu, że zagrażałoby to ich interesom ekonomicznym⁸⁴⁰. Zaburzenie równowagi wojskowej, gospodarczej i kulturalnej na rzecz Europy, doprowadziło do sytuacji, w której mieszkańcy mocarstw europejskich, uwierzyli w swoją wyjątkowość oraz wynikające z tego dziejowe zadanie do wypełnienia.

Przekonanie takie zasadało się na ciągu imperatywnych osądów. Pierwszy wiązał się z przeświadczeniem, że cywilizacja europejska stanowiła najwyższe stadium

⁸³⁶ Y. N. Harari, *Od zwierząt do bogów...*, op. cit., s.233-234.

⁸³⁷ M. F. Gawrycki, A. Szeptycki, ..., op. cit. s.25.

⁸³⁸ A. Colás, *Imperium*, tłum. J. Dobrowolski, Sic!, Warszawa 2008, s.30-31.

⁸³⁹ W zależności od potęgi imperialnej, tzw. misję cywilizacyjną określano i definiowano na różne sposoby. Dla przykładu, Brytyjczycy uważali, że obciążało ich niełatwe „brzemie białego człowieka”, zaś dla Holendrów oznaczało to szerzenie „ogólnego wzorca człowieczeństwa” (*algemeen menselijk patron*), który sami reprezentowali.

⁸⁴⁰ J. Osterhammel, op. cit., s.1094-1095.

ludzkiego rozwoju, przewyższające wszystkie inne. Drugi głosił, że owa wyższość nakładała na Stary Kontynent przymus rozwijania i cywilizowania zacofanych, prymitywnych i barbarzyńskich kultur. Trzeci zaświadczał, że zacofane światy winny z wdzięcznością podążać ścieżką wytyczoną przez Europę. A jeśli nie chciały czynić tego dobrowolnie, to zgodnie z czwartym poglądem, należało je unowocześnić przy użyciu siły. Piąte twierdzenie czyniło z ofiar misji cywilizacyjnej niezbędny rytualny wkład, składany na ołtarzu nowoczesności. „Bez trudu dawali się zatem „cywilizować” nie tylko barbarzyńcy i innowiercy, lecz również flora, fauna i krajobrazy. Karczujący lasy osadnik, myśliwy polujący na grubą zwierzynę i regulator rzek byli emblematycznymi postaciami takiego wszechogarniającego cywilizowania planety. Ich wielkimi rywalami, których trzeba było pokonać, były przyroda i chaos, tradycje oraz duchy i upiory wszelkiego rodzaju <<przesądu>>”⁸⁴¹. Konsekwencją takiego podejścia był zupełny brak poczucia winy za wyrządzane krzywdy, gdyż według szóstego poglądu, zacofane ludy były same sobie winne, opierając się nieuniknionej i w gruncie rzeczy dobrodziejskiej modernizacji. Ostatni, siódmy osąd rozpowszechniał przekonanie według którego zbawcza nowoczesność nawet jeśli przyczyniała się do cierpienia nierozwiniętych, zniewolonych ras, to była to nieunikniona i konieczna cena cywilizacyjnego skoku^{842 843}.

Poczucie wyższości wynikające z szerzenia misji cywilizacyjnej, kontrastowało z kwestionującym możliwość edukowania rasizmem, chociaż podobnie jak kolonialne posłannictwo, segregację rasową szeroko w Azji Południowo-Wschodniej akceptowano (i to nie tylko przez mocarstwa europejskie). O ile misja cywilizacyjna związana z kulturą (modernizacja przebiegać miała w oparciu o importowane z metropolii kulturowe wzorce), dokonywała podziału wzdłuż zależności pomiędzy kolonialnym

⁸⁴¹ Ibidem, s.1095.

⁸⁴² M. F. Gawrycki, A. Szeptycki,..., op. cit. s.17.

⁸⁴³ Przytoczone powyżej argumenty za szerzeniem tzw. misji cywilizacyjnej, wpisują się w długą, trwającą przynajmniej od początku XV wieku debatę nad słusznością zwalczania przez Europejczyków „barbarzyństwa” na podbijanych terytoriach. Pierwszym bodaj zwolennikiem „cywilizowania” pod przymusem był hiszpański teolog i kronikarz Juan Ginés de Sepulveda. Do przekonywania o słuszności swoich poglądów używał czterech argumentów, wpisujących się w znacznie późniejsze próby wyjaśniania stosowania gwałtu i przemocy jako środka humanizującego: 1) tubylcy to barbarzyńcy i prostacy całkowicie niezdolni do nauczenia się czegokolwiek prócz czynności mechanicznych, pełni okrucieństwa i skorzy do występku, a zatem lepiej, aby ktoś inny nimi rządził, 2) tubylcy winni przyjąć narzuconą władzę jako zadośćuczynienie i jarzmo za czynione w przeszłości zbrodnie, 3) kolonizatorzy przez prawo boskie i naturalne są zobowiązani do powstrzymywania ciemnoty i krzywdy dokonywanej przez ludy miejscowe oraz 4) panowanie (hiszpańskie) ułatwia ewangelizację, wychowywanie oraz edukowanie ciemne masy autochtonów. I. Wallerstein, *Europejski Uniwersalizm. Retoryka władzy*, tłum. A. Ostolski, Scholar, Warszawa 2007, s.19.

wychowawcą-zarządcą, a zazwyczaj określanym jako mało pojętym tubylcem-uczniem, o tyle rasizm zakładał różnice wynikające z rzekomo biologicznych możliwości ras, jednoznacznie negatywnie rzutując na jakość relacji z ludnością podporządkowywaną. W konsekwencji tego, czym innym było poczucie wyższości bazujące na wierze w reprezentowanie stojącej na wyższym poziomie rozwoju cywilizacji, a czym innym pogarda do człowieka mająca się wywodzić z mechanizmów działania przyrody.

Imperialne posłannictwo mogło napędzać, i niejednokrotnie napędzało pozytywne zmiany w koloniach. W jego następstwie podwyższano jakość życia, upowszechniano medycynę, czy rozwijano edukację. Joseph Chamberlain, brytyjski sekretarz do spraw kolonii w latach 1895-1903 i zdeklarowany orędownik cywilizacyjnej służby, uważał imperializm za rodzaj globalnego odpowiednika akcji sprzątnięcia slumsów. Wychodził z założenia, że Imperium Brytyjskie stanowiło dobrodziejstwo dla wszystkich, a zwłaszcza dla zapomnianych przez Boga „mieszkańców slumsów” oraz „pogan” z krajów, które miały znacznie mniej szczęścia, niż jego ojczyzna⁸⁴⁴. Wierzący w misję imperialiści, przekazywali więc coś więcej aniżeli nakaz politycznego posłuszeństwa. W ograniczonym stopniu i z typowo imperialnym zadaniem, redystrybuowali dokonania rodzimej cywilizacji (niezależnie od tego, że w pierwszym rządzie służyło to ich interesom)⁸⁴⁵.

Z gruntu ekskluzyjny, negatywny charakter rasizmu, świętujący największe tryumfy pomiędzy 1860, a 1945 rokiem, czyli w szczytowym okresie imperialnej supremacji, przyjmował w koloniach Azji Południowo-Wschodniej dwie postacie: represyjną i wyzyskującą. Warto podkreślić, że nie występował tutaj na szeroką skalę rasizm eksterminacyjny⁸⁴⁶.

Rasizm jako taki, wykorzystano pierwotnie do utworzenia hierarchii rasowej, wyznaczającej status zajmowany w skolonizowanych społeczeństwach. Mocarstwa europejskie dokonały w tym względzie radykalnych przeobrażeń, umieszczając siebie na najwyższym szczeblu ewolucyjnego porządku. Miejsce chociaż odległe, to bezpośrednio poniżej, zajęli Azjaci pochodzący z innych podbitych wcześniej

⁸⁴⁴ N. Davies, *Wyspy*, tłum. E. Tabakowska, ZNAK, Kraków 2012, s.634.

⁸⁴⁵ N. Ferguson, *Imperium...*, op. cit., s.148-202.

⁸⁴⁶ Czego nie można powiedzieć np. o Niemieckiej Afryce Południowo-Zachodniej (dzisiejsza Namibia), która stanowiła pierwszy, niemiecki eksperyment eksterminacyjny, oparty o skrajny rasizm. Było to również preludium do przyszłej tragedii narodu żydowskiego i piekła, które rozpętała III Rzesza w Europie.

terytoriów (np. Indusi w posiadłościach brytyjskich czy Wietnamczycy we francuskich protektoratach Kambodży i Laosu), których wykorzystywano do zarządzania koloniami. Ludy miejscowe spychano natomiast na najniższą pozycję⁸⁴⁷. Utrata statusu „gospodarza” na własnych ziemiach, z jednej strony wybitnie upokarzała, a z drugiej wzmacniała nienawiść do obcych „panów”.

Rasizm represyjny służył wyraźnemu oddzieleniu uprzywilejowanej „białej rasy” od wszystkich innych oraz wyznaczaniu granicy pomiędzy klasą rządzącą a ludem. Tym samym poddawano nadzorowi moralne pogranicze europejskiej i azjatyckiej wspólnoty. Przeciwdziałano w ten sposób wzbudzającej trwogę kolonialnych rasistów, hybrydyzacji (metyzacji)⁸⁴⁸. Wyzyskująca wersja rasizmu, brała pod uwagę ekonomiczną kalkulację z której jasno wynikało, iż w interesie kolonizatorów pozostawało utrzymywanie we względnie dobrej kondycji ludność pracującą na rzecz metropolii oraz pokaźnej liczby prywatnych inwestorów. Obie odmiany rasizmu wraz z upływem czasu usztywniały się, nasilając zjawisko segregacji i dyskryminacji. Zaostrzający się nacisk rasowy imperiów, pociągnął za sobą intensyfikację oporu antykolonialnego oraz zwiększające się żądania grup nie mających dostępu lub mających ograniczony dostęp, do owoców systemu imperialnego⁸⁴⁹.

Zanim jednak do tego doszło, apologeti rasowości poszukiwali ostatecznego potwierdzenia własnych konfabulacji. Początkowo sięgnęli do religii. Według tego scenariusza, boski plan zakładał, iż mieszkańcy Azji Południowo-Wschodniej podobnie jak wszyscy inni Azjaci, Afrykanie i rdzenni Amerykanie, jedynie opiekowali się zajmowanymi terenami do nadejścia białych. Kiedy pojawiła się wyższa rasa, chętna objąć w posiadanie nowe terytoria, ludność o odmiennym kolorze skóry albo nie była już potrzebna i zaczynała stopniowo „zanikać”, albo zyskiwała wątpliwe szczęście służenia swoim ciemniejszym. Każdy, kto wzbraniał się przed przyjęciem roli

⁸⁴⁷ Kategoryzująca, rasowa hierarchia społeczna występowała również w koloniach japońskich, przy czym stosunek Japończyków do rasowości nie był jednoznaczny. Z jednej strony uważali się za członków nadrzędnej rasy, a z drugiej imperializm Kraju Kwitnącej Wiśni legitymizowało hasło „jedno pismo – jeden naród”, co należało rozumieć, że skolonizowana ludność z czasem miała odkryć swoją japońskość (Koreańczyków zmuszano do zmiany nazwisk na brzmiące bardziej japońsko oraz do mówienia w języku najeźdźców).

⁸⁴⁸ A. Stoler, *Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia*, [w:] „Comparative Studies in Society and History”, nr 34/1992, s.521.

⁸⁴⁹ A.L. Stoler, *Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule*, [w:] „Comparative Studies in Society and History”, nr 31/1989, s.137.

posłusznego sługi, musiał się liczyć z najgorszym.⁸⁵⁰ Inne, równie często występujące do połowy XIX wieku świadectwo białej supremacji, miało pochodzić wprost z Biblii. Według tej narracji dwaj spośród trzech synów Noego, Sem i Cham zapoczątkowali „skażone” grzechami ludy, które zasiedliły Afrykę oraz Bliski i Daleki Wschód. Potomków obu cechować miał brak zdolności logicznego myślenia, ogólna słabość charakteru oraz zepsucie, a tym samym skazani byli na podporządkowanie się dziedzicom Jafeta – jedyne go prawego syna Noego i protoplasty ludów Północy (Europejczyków).⁸⁵¹

W drugiej połowie XIX stulecia religijne motywacje ustąpiły miejsca społecznemu darwinizmowi. Wydana po raz pierwszy w 1859 roku książkę *O powstawaniu gatunków*, a szczególnie zawartą w niej teorię doboru naturalnego i wynikającego z niej wyścigu o przetrwanie, wykorzystali imperialni rasiści. Od tego momentu los azjatyckich „dzikusów”, ciemnych ras tego świata, podlegać miał prawom selekcji naturalnej głoszącej, iż tryumf białej rasy stanowił dowód na jej najlepsze biologiczne przystosowanie, a więc to ona miała prawo objąć w posiadanie cały glob, zaś „rasy żółte” powinny z pokorą przyjąć swój pośledni status⁸⁵².

⁸⁵⁰ To, co czekało niepokornych tubylców najlepiej ujął ówczesny brytyjski teolog i fanatyczny rasista, Frederic Farrar: „<<nierokujące nadziei dzikusy>>, niemogące przyjąć cywilizacji, skazane są na wymieranie tak samo nieuchronnie i namacalnie, jak pod wpływem promieni słonecznych znika śnieg”. D. Olu-soga, C.W. Erichsen, *Zbrodnia kajzera...*, op. cit., s.99. Warto również wspomnieć o największym „dokonaniu” Farrara, jakim był szeroko akceptowany przez rasistowskie elity, podział ras na trzy grupy: ucywilizowaną (rasy aryjska i semicka), częściowo ucywilizowaną (np. Chińczycy) i najobszerniejsza, dzika, w zakres której wchodziły wszystkie skolonizowane nacje.

⁸⁵¹ Dokładnie taką samą, „biblijną” motywacją posłużył się „ojciec ideologii rasistowskiej” Arthur Gobineau w swoim „Eseju o nierówności ras” (*Essai sur l'inégalité des races humaines*). Atrakcyjność religijnej teorii rasizmu polegała na przybieraniu przez nią postaci empirycznej argumentacji, tzn. przyczyna miała charakter nadprzyrodzony, ale skutki miały być jak najbardziej „naturalne”. Dla przykładu, Bóg stworzył białego człowieka w miejscu, gdzie panowały umiarkowane warunki klimatyczne (w pasie klimatycznym od Europy do Mezopotamii), czyli tam, gdzie powstały najbardziej korzystne warunki wypracowania rozwiniętej cywilizacji. Oznaczało to, że Bóg predestynował „białego” do rządzenia innymi, mniej uprzywilejowanymi rasami. Chociaż tego typu retoryka może się dzisiaj wydawać absurdalna, w wielu kontekstach rasizm religijny nadal z powodzeniem funkcjonuje. Najlepszym tego przykładem jest ekspansjonizm izraelski, głoszący prawo Żydów do rozporządzania całą Palestyną jako żydowską „ziemią biblijną”.

⁸⁵² Posądzony o sympatyzowanie z rasistami Karol Darwin, nigdy wprost nie wypowiedział się na ten temat. Co więcej, nawoływał do walki z niewolnictwem, a w swojej publicystycznej działalności twierdził, że „społeczeństwa cywilizowane” to takie, w których dobroczynność oraz rozwinięta polityka opieki społecznej dbają o najbiedniejszych, nie pozwalając im egzystować w ubóstwie, umierać z głodu czy za przyczyną uleczalnych chorób. Paradoks „zwichniętej” logiki doboru naturalnego, wyznawanego przez XIX-wiecznych higienistów, nad wyraz trafnie ujmuje Maciej Zaremba Bielawski, zauważając, że „w momencie, kiedy człowiekowi zdaje się, że odkrył nieuchronne prawo rozwoju, okazuje się, że przestało działać jak należy i trzeba mu dopomóc”. M. Zaremba Bielawski, *Higieniści. Z dziejów eugeniki*, tłum. W. Chudoba, Czarne, Wołowiec 2011, s.48.

Rasowe koncepcje oraz idea misji cywilizacyjnej, chociaż od chwili „wynalezienia” znajdowały się w stanie ciągłego napięcia, zazębiały się przynajmniej w jednym punkcie – jasno zdefiniowanej, wyobrażonej wizji Azjaty, która posłużyła zdominowanej ludności do stworzenia wizji kolonialnego wroga.

2.2. Kolonizator jako przepis na uniwersalnego wroga

W dyskursie kolonialnym „człowieka Orientu” najczęściej określano przymiotnikami, które dezawuowały jego wartość jako pełnowartościowej istoty ludzkiej. Tym samym miał być leniwy i agresywny, chciwy i rozwiązły, prymitywny i głupi, naiwny oraz irracjonalny⁸⁵³. O ile azjatyckiego mężczyznę odznaczać miała całkowita pasywność, wymagająca kierowania każdym jego działaniem, o tyle kobietę odmalowywano często jako bardziej realne zagrożenie. Przez swoją emocjonalność, niestałość, ale też lubieżność i seksualność, pozostawała zła oraz skora do deprawowania imperialnych urzędników. Rzadko natomiast określano Azjatów terminami „dzicy” lub „barbarzyńscy”, gdyż określenia takie rezerwowano dla ludów mniej rozwiniętych cywilizacyjnie, takich jak australijscy Aborygeni, nowozelandzcy Maorysi, czy Afrykańczycy żyjący w sercu Afryki. Nawet zapatrzeni w swoją potęgę europejscy imperialiści, pozostawali świadomi faktu, że zniewolone wojnami opiumowymi półkolonialne Chiny jeszcze do niedawna reprezentowały jedyną potęgę polityczną i gospodarczą świata (nie wspominając o dorównującej, a nawet przewyższającej myśl europejską filozofii)⁸⁵⁴, zaś sukcesywnie odkrywane w Azji Południowo-Wschodniej ślady minionych imperiów, przeczyły opiniom o „niedorozwiniętych” ludach Orientu⁸⁵⁵.

Nie przeszkadzało to jednak w odrysowywaniu obrazu Azjaty jako postaci zepsutej, a nawet odrażającej, gdyż w opinii kolonizatorów wszyscy byli jak „Chińczycy z dużych miast, o ile nam wiadomo, są wszystkożerni i skłonni do

⁸⁵³ A. Loomba, *Kolonializm...*, op. cit., s.122.

⁸⁵⁴ K. Gawlikowski, *W Państwie Środka*, [w:] „Obrazy świata białych”, red. A. Zajązkowski, PIW, Warszawa 1973, s.76-77.

⁸⁵⁵ Wszystkie azjatyckie wysoko rozwinięte społeczeństwa włączono do jednego zbioru i określono terminem „strefy wysokiej cywilizacji”, która mimo wszystko pozostawała jakościowo gorsza względem swojej europejskiej odpowiedniczki. Dlaczego? Tylko cywilizacja europejska sięgająca korzeniami do starożytnej Grecji i Rzymu oraz chrześcijańskiej spuścizny, mogła wydać z siebie „nowoczesność”. Poza-europejskie wysokie cywilizacje musiały zawierać w sobie jakiś defekt, powstrzymujący rozwój (choć nie do końca było wiadomo jaki). „W odróżnieniu od cywilizacji europejskiej, uznawanej za naturalnie związanej z postępem, pozostałe wysokie cywilizacje musiały być w swoich trajektoriach w pewien sposób zamrożone, a zatem niezdolne do przekształcenia się w jakąś wersję nowoczesności bez udziału zewnętrznej (tj. europejskiej) siły”. I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm...*, op. cit., s.47-48.

kopulowania ze wszystkimi. Są ludźmi wyróżniającymi się, jeśli chodzi o rozpustę, a ich systematyczność w uprawianiu sodomii z kaczkami, kozami i innymi zwierzętami równać się może jedynie ich skłonności do pederastii”⁸⁵⁶. Przesyconą patologiczną seksualnością wizję Azjaty, powszechnie akceptowano w dyskursie kolonialnym. Jego rzekomo wrodzony i nieograniczony popęd seksualny, łączono z gorącym klimatem oraz wynikającym z tego okresowym otępieniem oraz nudą. Dodatkowych dowodów na rzekomą nadpobudliwość seksualną, upatrywano w poligamii oraz małżeństwach nieletnich, praktykach w żaden sposób nie przystających do obyczajowości europejskiej⁸⁵⁷.

Wraz z uzyskiwaniem niepodważalnej dominacji nad ujarzmionymi ludami, obraz tubylca w coraz większym stopniu stawał się karykaturalnym odbiciem, wynaturzonym zaprzeczeniem tego, co reprezentowali sobą Anglicy, Francuzi, czy Holendrzy. Azjata jawił się jako emocjonalna negacja imperialisty. Zniewalała go wrodzona słabość, uczuciowość oraz rzecz jasna, zdeprawowanie moralne. Tłumaczono, że był to efekt setek lat doboru naturalnego kształtującego ułomne, nieeuropejskie rasy. Przekonanie takie tworzyło w wyobraźni Europejczyków przeświadczenie, że nie tylko ludzie, ale cały wschodni świat reprezentował coś dalekiego, nieznanego i w gruncie rzeczy strasznego. „Gdy siły kolonialne zaczęły utożsamiać się z porządkiem, racjonalnością i mocą, wtedy kolonizowany Wschód zaczął być postrzegany jako chaotyczny, irracjonalny i osłabiony. Mówiąc terminami psychologicznymi, Wschód stał się szyfrem podświadomości Zachodu i przechowalnią wszystkiego, co było ciemne, niepoznane, kobiece, zmysłowe, skazane na zagładę”⁸⁵⁸. Co więcej, podejście takie w równym stopniu, co umniejszało statusowi Azjaty, podnosiło prestiż imperialnej ekspansji. Posługując się opozycyjnymi kategoriami wartościującymi ludzi i ich kulturowy dorobek, możliwe było kultywowanie przekonania, jakoby europejskie wzorce oraz systemy wartości, stanowiły esencję uniwersalnej ludzkiej tożsamości⁸⁵⁹.

⁸⁵⁶ R. Burton, *A Plain and Literal Translation of the Arabian Nights' Entertainments, Now Entitled The Book of Thousand Nights and a Night*, [za:] I.C. Schick, *Seksualność Orientu...*, op. cit., s.143.

⁸⁵⁷ I.C. Schick, *Seksualność Orientu...*, op. cit., s.150.

⁸⁵⁸ S. Batchelor, *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London 1994, [za:] A. Beinorius, *Orientalizm i dyskurs postkolonialny: kilka problemów metodologicznych*, [w:] „Porównania”, nr 12/2013, s.12.

⁸⁵⁹ L.D. Wurgaft, *Identity in World History: A Postmodern Perspective*, [w:] „History and Theory”, nr 34/1995, s.80.

Kategorie płci i seksualności odgrywały w dyskursie kolonialnym kluczową rolę⁸⁶⁰. Deprawacja cielesna charakteryzująca Azjatę, implikowała w oczach imperialistów szereg jego cech dystynktywnych: dekadentki sposób życia i bycia, skłonność do patologii, nienasyconą żądzę wpływającą na brak „męskich” cech umysłu, zaprzątniętego zaspokajaniem zwierzęcych instynktów. Obraz uzupełniały imaginacje o „azjatyckim despotyzmie”, cechującym nie tylko regionalnych władców, ale też mającym być powszechnie akceptowalnym modelem stosunków rodzinnych. Z tego względu wedle imperialnej logiki, należało wyzwolić uciskane ludy spod bezlitosnej władzy rodzimych panów oraz wyplenić niepochamowaną brutalność, drzemiącą w samych tubylcach. Nie chodziło przy tym o zrozumienie przyczyn funkcjonującej w Azji ideologii państwowotwórczej, charakteryzującej się silnymi cechami religijno-mitologicznymi, otaczającymi porządek społeczny oraz kultem władcy jako emanacji państwa i tego konsekwencji⁸⁶¹. Wyobrażenia o azjatyckim despotyzmie dostarczały kolejnych „dowodów” na zaprowadzanie brutalnych porządków. Despotyzm w wersji orientalnej definiować miała przemoc granicząca z sadyzmem. Społeczeństwo despotyczne jawiło się pod postacią łańcucha domowych despotów, którzy panowali niepodzielnie nad poddanymi im „ludami” złożonymi kobiet, dzieci i niewolników. Mężczyzna pozostawał panem życia i śmierci, dla którego zadawanie cierpienia nie stanowiło najmniejszego problemu. Wyrządzanie krzywdy miało mu sprawiać seksualną wręcz przyjemność, a znęcanie się nad najbliższymi, stanowić formę codziennej rozrywki⁸⁶².

⁸⁶⁰ I.C. Schick, *Seksualność Orientu...*, op. cit., s.177.

⁸⁶¹ J. Bratkiewicz, *Tradycjonalizm, kolektywizm, despotyzm. Kontynuacyjne ujęcie ewolucji historyczno-politycznej (ze szczególnym uwzględnieniem Rosji)*, ISP PAN, Warszawa 1991, s.117-118.

⁸⁶² Wizja ociekającego krwią azjatyckiego despotyzmu, podobnie jak erotycznie zabarwione wyobrażenia o Oriencie, były wynikiem niewiedzy i fascynacji Europejczyków, zaczytujących się w różnego rodzaju „pamiętnikach” z podróży na Wschód, wątpliwych „wspomnieniach” odwiedzających Orient oraz powieściach, pojawiających się licznie na zachodnim rynku wydawniczym. Klasycznym w tym względzie przykładem pozostaje wydana po raz pierwszy w 1899 roku powieść „Ogród udręczeń” Octave’a Mirbeau, stanowiąca zestawienie wyrafinowanych estetycznie tortur charakteryzujących cesarskie Chiny. Rzecz jasna ich prawdziwość pozostaje dalece wątpliwa, a ulokowanie autorskich fantazji w Państwie Środka, stanowiło typowe, post-baudelairovskie zawłaszczenie pozaeuropejskiej kultury jako ekranu, na który europejscy autorzy bezkarnie rzutowali swoje sadystyczne fantazje. Osobną kwestią pozostaje fakt, iż kultywowana od stuleci chińska „sztuka tortur” z zachodniej perspektywy mogła rzeczywiście szokować. Za wymowny przykład może posłużyć obrosłe już legendami *lingczy*, czyli kara tysiąca cięć, polegająca na powolnym odcinaniu fragmentów ciała i zadawaniu ofierze jak najdłużej trwającego bólu. Więcej na ten temat: T. Brook, J. Bourgon, G. Blue, *Historia chińskich tortur*, tłum. I. Stąpor, Bellona, Warszawa 2010, s.81-139.

Nie zawsze odmalowywano człowieka Wschodu w tak jednoznacznie negatywnym świetle, chociaż modelowe uprzedzenia pozostawały widoczne nawet w bardziej stonowanych przedstawieniach. Obraz Malajów z końca XIX i początku XX wieku, zarysowany przez ówczesnych brytyjskich rezydentów – Franka Sewttenhama oraz sir Hugh Clifforda stanowił dowód na imperialną wyższość oraz paternalistyczną pretensjonalność połączoną z zaciekawieniem i ograniczonym szacunkiem. Z jednej strony Malaj był silny, dobrze zbudowany, zdolny do intensywnego wysiłku. Rysy jego twarzy pozostawały przyjemne dla oka, spojrzenie zaś miał błyskotliwe. Był zdrowy, czysty, mocno stał na nogach, zręcznie posługiwał się bronią. „Był tak odważny, jak większość mężczyzn, a wokół niego nie było niewolników, co zaskakiwało na Wschodzie”⁸⁶³. Z drugiej strony pozytywne zaskoczenia, uzupełniał cały katalog stereotypowych wad przypisywanych Azjatom, spośród których na pierwszy plan wysuwało się kręactwo, zamiłowanie do hazardu, popęd seksualny, uzależnienie od opium, skłonność do rabunku, gwałtu i morderstwa, a „wiodącą cechą malajską każdej klasy była niechęć do pracy”⁸⁶⁴.

Motyw lenistwa prócz popularnego rozpasania seksualnego, dotyczył wszystkich nacji Azji Południowo-Wschodniej, definiowanych z pozycji kolonizatorów. Rzekoma indolencja stanowiła produkt XIX-wiecznej koncepcji pracy i zachodniego modelu kapitalizmu.⁸⁶⁵ „Każdy rodzaj pracy, który nie był zgodny z tą koncepcją, został odrzucony jako odchylenie. Społeczność, która nie przyjęła entuzjastycznie i chętnie tej idei, została uznana za beczelną”⁸⁶⁶. Wyróżniano przy tym nacje bardziej lub mniej leniwe. Wietnamczycy, chociaż chętni do nauki i sumienni w wykonywaniu poleceń,

⁸⁶³ F.A. Swettenham, *The Real Malay*, London 1906, [za:] S.H. Alatas, „The Myth of the Lazy Native”, Frank Cass, London 1977, s.43.

⁸⁶⁴ Ibidem, s.44.

⁸⁶⁵ Mowa o „zachodnim modelu kapitalizmu”, a nie o „kapitalizmie” jako takim, gdyż ten niekoniecznie pozostaje zjawiskiem przynależnym wyłącznie Zachodowi. Chociaż zwykło się uważać, że jest najważniejszym wkładem cywilizacji zachodniej w historię nowożytną, A.G. Frank wskazuje, że jako rzekomy wytwór Europy pojawił się w konsekwencji europocentrycznej wizji świata - napisanej na nowo historii, która rozwijała się w Europie od połowy XIX wieku, aby następnie narzucić się całemu światu. „Podobny status mają jego [Marsa – przyp. aut.] obserwacje na temat „kapitalistycznego sposobu produkcji”, który został rzekomo wynaleziony przez Europejczyków i który jest odpowiedzialny za trwający od tamtego czasu globalny rozwój Europy i Zachodu. Wszystkie te zjawiska były o wiele bardziej funkcją światowego gospodarczego, zwłaszcza azjatyckiego, rozwoju, niż jakiegokolwiek domniemanej „wyjątkowości” Europy czy kapitalizmu, który od tamtego momentu stał się motywem wiodącym wszystkich teorii społecznych na temat <<Narodzin Zachodu>>”. A.G. Frank, *ReOrientacja historii światowej i teorii społecznej. Wykład z cyklu: Wertheim Lecture*, 1998, <http://www.turowski.uni.wroc.pl/frank-reorient.htm> [24.04.2018r.].

⁸⁶⁶ S.H. Alatas, *The Myth of the Lazy Native...*, op. cit., s.70.

nie wykazywali zdaniem Francuzów umiejętności organizacyjnych - cechy zarezerwowanej wyłącznie dla białych zarządców. „Wrodzona” wytrzymałość Birmańczyków predestynowała ich do intensywnej pracy fizycznej, jednak zgodnie z wykładnią brytyjską, musieli być stale nadzorowani, gdyż wykazywali się nieustającą „knańbrnością”⁸⁶⁷. Prócz Malajów leniwi z natury mieli też być Jawajczycy oraz Filipińczycy. Wizja azjatyckiego próżniactwa służyła za jedno z całego zestawu narzędzi symbolicznego upokarzania, pogłębiania przepaści pomiędzy rządzącymi białymi, a rządzonymi tubylcami, którzy z czasem mieli uwierzyć we własną, najczęściej intelektualną, ułomność^{868, 869}.

Zmitologizowany obraz Azjaty stanowił modelową antytezę racjonalnego, nowoczesnego oraz prawego Europejczyka, odzwierciedlał jego mroczne imaginacje, obawy i przesady o nieznanym świecie. Rzadko natomiast przybierał formę klasycznego mitu wroga. Wynikało to z faktu, iż posiadana przewaga technologiczna (a szczególnie militarna) oraz eksploatacyjna forma zarządzania koloniami Azji Południowo-Wschodniej, narzucały określoną optykę na miejscową ludność. Ktoś, kto pozostawał permanentnie zdominowany, nie przedstawiał „wartości” reprezentowanej przez autentycznego wroga. Kolonialna maszyna propagandowa wzdardała tubylcami, lecz nie w sposób jaki rezerwowano dla „prawdziwego” antagonisty. Narracja oparta na wyobrażeniu o mitologicznym wrogu, rodziła się z przekonania, że stanowił realne lub prawdopodobne niebezpieczeństwo. Dehumanizacja nieprzyjaciela ułatwiała jego zabijanie w chwili zagrożenia lub w sytuacji, gdy wykorzystywano jego figurę do

⁸⁶⁷ Michał Lubina zauważa, że administracja brytyjska od pierwszego do ostatniego dnia swojej obecności w Birmie, nie potrafiła uzyskać społecznego poparcia dla swojego istnienia, a struktura władzy kolonialnej opierała się na środkach przymusu oraz siłach zbrojnych, dbających o porządek i przeciwdziałających społecznym niepokojom. Więcej na ten temat: M. Lubina, *Birma: centrum kontra peryferie...*, op. cit., s.60-69. Chociaż Brytyjczycy traktowali birmański opór jako wyraz rasowej niesubordynacji, w rzeczywistości wiązało się to z długą tradycją birmańskich buntów na czele których stali *minlaung* („przyszli królowie”). Rewolty związane z *minlaung* stanowiły połączenie idei buddyjsko-birmańskich i wiary w siły magiczno-duchowe, wyznawane przez Birmańczyków. Były więc czymś więcej, aniżeli wybuchem niezrozumiałej przez kolonizatorów agresji. Więcej na ten temat: S. Prager, *The Coming of the „future King”: Burmese Minlaung Expectations Before and During the Second World War*, [w:] „Journal of Burma Studies”, nr 8/2003, s.1-32.

⁸⁶⁸ Ch. Hirschman, *The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology*, [w:] „Sociological Forum”, nr 1/1986, s.342-346.

⁸⁶⁹ Należy przy tym zaznaczyć, że wyznaczony w czasach kolonialnych podział na nacje pracowite (i czerpiące korzyści z kolonialnego systemu) oraz leniwe (rzadziej odrzucające owoce gospodarki imperialnej, a częściej od nich odcięte), zaważył na późniejszych stosunkach etnicznych w obrębie tworzących się narodów. Ogólnie aprobowane przekonanie o chińskich i indyjskich emigrantach jako grupach uprzywilejowanych w czasach kolonialnych, zrodziło szereg stereotypów, które kończyły się pogromami mniejszości w niepodległych już państwach.

politycznej rywalizacji lub w czasie rewolucyjnych przeobrażeń społecznych. Wzgarda żywna do podbitych ludów, brała się natomiast z przekonania, że były mniej rozwiniętymi, rasowo gorszymi istotami, które co najwyżej sprawiały problemy natury „wychowawczej”, a zatem nie potrafiły zagrozić bytowi podbijających. Tym bardziej, że kolonializm ze swojej natury wykluczał możliwość wyrządzenia krzywdy sercu metropolii. Prawdziwie mitycznych wrogów Europejczycy upatrywali w sąsiadach na Starym Kontynencie. Podejścia tego nie zmieniły chociażby wojny burskie, Wielki Bunt 1857 roku w Indiach, czy powstania Hotentotów i Sipajów. Wydarzenia te, chociaż wstrząsały imperialnymi stolicami i przynosiły na krótko zmiany bieżącej polityki, w dłuższej perspektywie nie wpływały na lekceważący stosunek imperialistów do mieszkańców eksploatowanych terytoriów.

Działania kolonizatorów w Azji Południowo-Wschodniej, obrosły w późnej opoce imperialnej w szczególnego rodzaju uzasadnienie. Połączenie ekonomicznej supremacji z cywilizacyjną misyjnością i nierównością ras, nabrało w retoryce kolonialnej (przynajmniej w przypadku Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych Ameryki) wymiaru mitologicznego, analogicznie do tego, który przyświecał kulturowemu bohaterowi z klasycznych mitów⁸⁷⁰. Na podobieństwo herosa, kolonialiści odmalowywali swoje zaangażowanie jako nadludzki wysiłek, podejmowany dla dobra społeczności (własnej oraz tej, którą „zarządzali”). Zwalczali więc wschodni chaos oraz zaprowadzali ład tam, gdzie dotychczas panowała anarchia, ciemnota i zacofanie. „Cywilizowanie” było służbą, powinnością i poświęceniem, odkrywaniem nowych ludów i głoszeniem im słowa bożego, walką z handlem ludźmi, ujarzmianiem ziemi i czynieniem jej poddaną⁸⁷¹, zwalczaniem tubylczych wojen oraz wszelkich przejawów orientalnego okrucieństwa⁸⁷².

Chwalebna bohaterskość imperialistów, kontrastowała z wyobrazeniami podporządkowanych ludów, dla których kolonializm reprezentował w większości faktyczne zło tego świata. Nie mając najmniejszych szans w rywalizacji gospodarczej

⁸⁷⁰ J.D. Bass, R. Cherwitz, *Imperial Mission and Manifest Destiny: A Case of Political Myth in Rhetorical Discourse*, [w:] „The Southern Speech Communication Journal”, nr 43/1978, s.221.

⁸⁷¹ Fascynujący obraz tego, w jaki sposób Europejczycy tworzyli w czasach kolonialnych „Neo-Europę”, czyli przeszczepiali ze znanej sobie rzeczywistości zasady gospodarowania ziemią oraz przenosili do innych stref klimatycznych przydatne rośliny i organizmy, przedstawia Alfred W. Crosby. Badacz dla określenia tego procesu używa terminu „imperializm ekologiczny”, który miał mieć dla współczesności brzemienne skutki (co najmniej równie ważne co imperializm ekonomiczny i polityczny). Więcej na ten temat: A.W. Crosby, *Imperializm ekologiczny*, tłum. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1999.

⁸⁷² J.D. Bass, R. Cherwitz, *Imperial Mission...*, op. cit., s.222.

oraz militarnej, miejscowe elity rozpoczęły walkę z kolonializmem na jedynym, dającym szansę powodzenia polu ideologicznym⁸⁷³.

Nacjonalizm jako ruch polityczny czerpał ze wzorców zachodnich, był więc pod tym względem zjawiskiem odtwórczym. Natomiast jako konstrukt kulturowy, oryginalny i rodzimy, pozwolił skolonizowanym społeczeństwom stworzyć autonomię, wewnątrz której montowano własną, opozycyjną tożsamość⁸⁷⁴. Sformowanie jeśli nie wolnej to przynajmniej „ujarzmionej” pokolonialnej przestrzeni, umożliwiło podzielenie rzeczywistości na dwie osobne, chociaż wpływające na siebie, domeny. Pierwsza, zewnętrzna i materialna, składała się z ekonomii, zarządzania państwem, nauki i technologii, a niepodzielną władzę sprawowali nad nią koloniałści wraz ze swymi poplecznikami. Drugą, wewnętrzną, duchową i zarezerwowaną dla intymnych relacji rodzinnych, wypełniała religia, mity i obyczaje. Pozostawała w większości wolna od imperialnego wpływu i stanowiła esencję rodzącej się kultury narodowej⁸⁷⁵. Im bardziej skolonizowane ludy naśladowały zachodnie wzorce z pierwszej sfery, tym wzrastała potrzeba chronienia drugiej. Szeroko rozumiany nacjonalizm antykolonialny rozwijał się zatem w przeświadczeniu, że nie był imitacją kontestatorskich ruchów docierających z Zachodu, lecz definiowaniem odmienności w opozycji do zachodniego rozumienia swobody, prawdy, ludzkiej godności czy wolności.

Wypracowane na tak przygotowanym gruncie ideologicznym rozróżnienie, dawało podstawę do pogłębiania każdej pojawiającej się odrębności pomiędzy społeczeństwami azjatyckimi, a kolonizatorami. Pozwalało również kreować obraz imperialisty jako narzędzia zła, którego sposób myślenia potwierdzał jego zepsucie. Umysłowość mitologicznego, imperialnego wroga wyzbyta była jakiegokolwiek sensownej duchowości. Pozostawała sprawna niczym maszyna do liczenia. Potrafiła osiągać sukcesy gospodarcze i militarne, wdrażać zakrojone na szeroką skalę projekty technologiczne, lecz w zetknięciu z autentyczną duchowością, pięknem czy cierpieniem, pozostawała ślepa

⁸⁷³ Gwoli sprawiedliwości należy dodać, że kolonializm jako proces, a koloniałści jako plenipotenci imperialnego zła, prócz wzbudzania szczerej nienawiści, częstokroć fascynowali. Ambivalentna postawa względem kolonialistów dotyczyła niemal wszystkich kolonii Azji Południowo-Wschodniej. Dla przykładu, w Indonezji jeszcze długo po wywalczeniu niepodległości w dobrym tonie było posługiwanie się językiem holenderskim (pomimo oficjalnego zakazu), zaś sam Sukarno zapisywał nazwisko przez „oe”, a nie „u”, przez co doprowadzał do pasji najbardziej zagorzałych nacjonalistów.

⁸⁷⁴ A. Loomba, *Kolonializm...*, op. cit., s.199.

⁸⁷⁵ P. Chatterjee, *Nationalist Thought and Colonial World. A Derivative Discourse*, ZED BOOKS LTD, London 1986, s.1-35.

oraz nieporadna⁸⁷⁶. „Machina handlu i polityki Zachodu usilnie produkuje sumiennie prasowane bele ludzi, bardzo pożytecznych, mających wysoką wartość rynkową – ściśniętych żelaznymi obręczami, poznaczonych i posegregowanych z naukową dokładnością i precyzją...W tym człowieku, tak po mistrzowsku jednostajnie oheblowanym, z tak silną domieszką zapachu fabrykatu mechanicznego, sam Stwórca z trudem rozpoznałby to, co przeznaczonym było na siedzibę ducha – istotę, stworzoną na Jego obraz i podobieństwo...”⁸⁷⁷. Umysłowość uwięziona w takim ciele, jawiła się przez to jako znacznie ograniczona. Pozwalała odnaleźć szybką drogę do osiągnięcia zakładanych celów, lecz stawała się całkowicie bezużyteczna, gdy chodziło o odnalezienie celów słusznych, wartych ludzkiego wysiłku. Człowiek Zachodu wydawał się zatem nadmier- nie aktywnym krętaczem, nieustannie dobierającym właściwe środki do niewłaściwych zamierzeń⁸⁷⁸. Zachwalana przez niego pragmatyka, ucywilizowanie czy modernizacja, przemieniały się w owoce „zwichniętego”, myślącego materialnymi kategoriami obce- go.

Nie oznaczało to jednak, że nowoczesność należało odrzucić, zważywszy, że stanowiła o sile kolonizatorów. Z typowym dla społeczeństw Azji Południowo- Wschodniej relatywizmem, głoszone prawdę w myśl której należało absorbować zdobycze zachodniego świata po to, aby wykorzystać je w walce z imperialnym zniewoleniem oraz dla polepszenia losu własnych narodów. Istotny przy tym pozostawał sposób wchłaniania obcych osiągnięć. Przyswajanie nowoczesności miało odbywać się tak, aby wypełniał ją rodzimy koloryt, dostosowana była do miejscowych potrzeb oraz własnych warunków kulturowych. Sprzyjała temu wizja dobrego, uduchowionego „Wschodu”, przeciwstawiającego się złemu, „materialistycznemu” Zachodowi⁸⁷⁹. Typowo mityczny, manichejski obraz świata, w którym skolonizowane społeczeństwa cierpiały ucisk zamorskich potęg, wzbogacała i jednocześnie uszlachetniała świadomość, że chociaż Azja nie wypracowała cywilizacji technicznej, to stworzyła cywilizację moralną. Stosując zaś wysokie standardy życia społecznego

⁸⁷⁶ I. Buruma, A. Margalit, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, tłum. A. Lipszyc, UNIVERSITAS, Kraków 2005, s.79.

⁸⁷⁷ R. Tagore, *Nacjonalizm*, tłum. W. Skoraczewski, OGNIWO, Warszawa 1922, s.5-6.

⁸⁷⁸ I. Buruma, A. Margalit, *Okcydentalizm...*, op. cit., s.80.

⁸⁷⁹ Mitologiczne siły dobra rzadko kiedy przebierano w „szaty” ogólnej, panazjatyckiej narracji. Każdy lud walczący z kolonialnym uciskiem, sięgał po własne zaplecze kulturowe, nawiązując do rodzimej tradycji. Dla przykładu, w Indonezji szczególnie zasłużonych, poważanych i aktywnych opozycjonistów nazywano *Ratu Adil*, w których widziano wcielenia „sprawiedliwych władców” sprzed wieków.

i indywidualnego, można było nadać imputowanym z zewnątrz „wynałazkom”, bardziej azjatycki charakter.

Część elit intelektualnych odrzucała ideę uduchowionego Wschodu, wychodząc z założenia, że to właśnie „orientalna dusza” i krótkowzroczność wynikająca z zapatrzenia we własną tradycję, sprowadziły na Azję Południowo-Wschodnią tragedię imperialnego ucisku. Z drugiej strony, organizacje religijne działające szczególnie w Indonezji (*Sarekat Islam, Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama*) oraz Malesji (*Kaum Muda*), brały czynny udział w rozwijaniu ruchów prowołnościowych i antykolonialnych. Ich aktywność sprowadzała się głównie do ewolucyjnej pracy u podstaw - podnoszenia poziomu edukacji oraz statusu rodzimej kultury, rozbudzających stopniowo świadomość narodową⁸⁸⁰.

Mniej religijne, a bardziej radykalne pomysły przełamywania zachodniej dominacji, realizowały się poprzez wdrażanie doktryn rewolucyjnych, w tym przede wszystkim marksizmu. Komunizm przysposobiony do warunków regionalnych, zyskał szybko rzeszę zwolenników. Jego atrakcyjność wynikała z kilku względów, spośród których kluczowa pozostawała wizja imperializmu (jako ostatniego stadium kapitalizmu), utożsamianego z władzą kolonialną i przepowiednią jego nieodległego upadku (czego wyrazem w Azji Południowo-Wschodniej było postrzeganie Rewolucji Październikowej jako z gruntu antyimperialistyczną walkę o wolność ludu)⁸⁸¹. Komunizm oferujący koherentną i spójną ideologię, wymowny obraz wroga oraz obietnicę wyzwolenia, pociągał ludzi z różnych klas społecznych, grup etnicznych oraz narodowości o odmiennych doświadczeniach historycznych. Propozycja gruntownych zmian, a co się z tym wiązało, ukarania za wyrządzone zło, przemawiała do świadomości szerokich, zniewolonych społeczeństw. Współgrało też z typowo ludzkim przekonaniem, że każdą krzywdę powinno się sprawiedliwie rozliczyć. „Koncentracja marksizmu na tym, jak zmieniać świat, zamiast żyć w świecie takim, jakim był, odwoływała się do wyobraźni upośledzonych społecznie mas pod wpływem

⁸⁸⁰ N. Laskowska, *Indonezja...*, op. cit., s.52-55, A.W. Jelonek, E. Trojnar, *Malesja*, TRIO, Warszawa 2009, s.46-50.

⁸⁸¹ Do ustanowienia zależności pomiędzy imperializmem, a kapitalizmem i komunistyczną przepowiednią upadku „systemu wyzysku” największy wkład wnieśli R. Hilferding, R. Luksemburg, K. Kautsky, M. Bucharin i W.I. Lenin.

kolonializmu”⁸⁸². W regionalnej propagandzie komunistycznej, imperializm stanowił mityczny mechanizm zniewolenia, upadek którego jawił się historyczną koniecznością, wymagającą wsparcia rewolucyjnym, aktywnym i co istotne, zbrojnym czynem⁸⁸³. Z tego względu wszystkie regionalne partie komunistyczne, poczynając od *Birmańskiej Partii Komunistycznej*, przez zdominowaną przez Chińczyków malajską *MCP*, skończywszy na wietnamskiej *Lidze na Rzecz Niepodległości Wietnamu (Viet Minh)*, stawiały pierwotnie na uniwersalny motyw walki z kolonializmem, nadając swoim politycznym dążeniom, nacjonalistyczno-rewolucyjne zabarwienie⁸⁸⁴. Dopiero z czasem wdrażany z pełną determinacją komunizm, przybierał formę nie tyle koncepcji i praktyki utopijnego społeczeństwa, co narzędzia totalitarnej władzy. Odmalowując na początkowym etapie komunistyczne posłannictwo w czarno-białych barwach starcia dobra ze złem, łatwiej było pozyskiwać niezbędne do przetrwania wsparcie, w tym przypadku niewydukowanych mieszkańców wsi. Credo brzmiało więc w każdym przypadku mniej więcej podobnie: „Karmieni bogatymi łupami kolonii i półkolonii na Wschodzie, a także w innych częściach świata, imperialiści stali się wystarczająco silni, aby uciskać ludy pracujące w ich własnych krajach, rzucając ich także w bezrobocie, głód i ucisk. [...] Ruch nacjonalistyczny i ruch demokratyczny ludu w koloniach i półkoloniach nigdy nie przestanie istnieć przed całkowitym zwycięstwem. Ich zmagania są całkowicie sprawiedliwe. Powinny zwyciężyć!”⁸⁸⁵.

Umitycznienie imperializmu jako procesu ucisku i zniewolenia oraz uczynienie go jednoznacznie wrogą siłą, stało się czymś na kształt wyobrażonej platformy porozumienia ponad podziałami mieszkańców regionu. Odmienne grupy etniczne i klasy społeczne, wcześniej nie posiadające wspólnych interesów, poprzez utożsamienie kolonizatorów z Chaosem i Złem, odkryły łączące większość cele. „Pod rządami kolonialnymi różne grupy etniczne zaczęły się poznawać i odkrywać swoje wspólne doświadczenia i przeznaczenie”⁸⁸⁶. Przeznaczenie odczytywano jednoznacznie, a koncentrowało się wokół uzyskania narodowej suwerenności. W tym sensie

⁸⁸² S.D. Gupta, *Marxism, Modernity, and Revolution: The Asian Experience*, [w:] „The Dynamics of Transculturality”, red. A. Flüchter, J. Schöttli, Springer, Cham- Heidelberg-New York-Dordrecht-London 2015, s.28.

⁸⁸³ L.W. Pye, *Communism in Southeast Asia*, [w:] „Journal of International Affairs”, nr 10/1956, s.78-79.

⁸⁸⁴ A.J. Stockwell, *Southeast Asia in War and Peace: The End of European Colonial Empires*, [w:] „The Cambridge of Southeast Asia...”, op. cit., s.338.

⁸⁸⁵ *New China News Agency (NCNA)*, Peking 1949, [za:] M. Sacks, *The Strategy of Communism in Southeast Asia*, [w:] „Pacific Affairs”, nr 3(23)/1950, s.232-233.

⁸⁸⁶ L. Suryadinata, *The Making of Southeast Asian Nations...*, op. cit., s.32.

kolonialna moc mitu wroga posłużyła za opowieść założycielską przyszłych państw narodowych. Niezależnie od odmiennych ścieżek obieranych na drodze do uzyskania pełnej niepodległości, narody azjatyckie posługiwały się oporem antykolonialnym (rzeczywistym bądź wyobrażonym), jako przewodnim motywem zjednoczeniowej opowieści. Na gruncie wypędzonego imperialnego zła, wzrastała idea zwycięskiego państwa narodowego. Nim jednak do tego doszło, mityczny wróg musiał stracić część symbolicznej władzy, roztaczanej nad umysłami eksploatowanych społeczeństw.

Pierwsze pęknięcia na wizerunku niezwycięzonych kolonizatorów, pojawiły się wraz z rozwojem wydarzeń podczas I wojny światowej w Europie. Jedność imperialnego świata, podobnie jak kultywowany przez dziesięciolecia mit zachodniej wyższości, były w istocie kruche i nad wyraz dyskusyjne. Okazało się bowiem, że mocarstwa w rzeczywistości bezlitośnie się zwalczały, napędzane ambicjami, nienawiścią, żądzą krwi i militarną technologią. Posyłały na rzeź setki tysięcy własnych synów, co przeczyło poczuciu moralnej i jakiegokolwiek innej, wyższości. W wyniku tego, „upowszechniać się zaczęło przekonanie, że choć postęp techniczny Zachodu był ogromny, rezultaty jego są złe, a konsekwencje dla życia społecznego tragiczne”^{887 888}.

Obraz niepokonanego imperialisty runął ostatecznie wraz z japońską inwazją na Azję Południowo-Wschodnią w grudniu 1941 roku. Nadejście armii cesarskiej przyniosło brzemiennie skutki nie tylko ze względu na późniejsze geopolityczne konsekwencje, ale również dlatego, że wpłynęło na zmianę paradygmatów myślowych wyzyskiwanych dotąd nacji. Błyskawiczny podbój dokonany przez jeden z azjatyckich narodów udowodnił, że Azjaci potrafili rzucić wyzwanie imperialistom i wyjść z niego zwycięską ręką. Brytyjczycy, reprezentanci dumnej Korony, oddali singapurski port – twierdzę rzekomo nie do zdobycia – jeśli nie bez walki, to znacznie szybciej, aniżeli pozwalały na to okoliczności⁸⁸⁹. Francuskie Indochiny na mocy porozumienia kolaborującego z Niemcami rządu Vichy, stały się *de facto* japońską semi-kolonią, a sami Francuzi, japońskimi sprzymierzeńcami⁸⁹⁰. Holendrów wspieranych przez Brytyjczyków, Amerykanów i Australijczyków, a całkowicie pozbawionych pomocy ze

⁸⁸⁷ K. Gawlikowski, *W państwie środka...*, op. cit., s.116.

⁸⁸⁸ Znamienny przy tym pozostaje fakt, że przekonania o zepsutym świecie Zachodu, współgrały z nasilającymi się w owym czasie na Starym Kontynencie nastrojami dekadencjami i przeświadczeniu o schyłku cywilizacji.

⁸⁸⁹ C.M. Turnbull, *A History of Modern Singapore. 1819-2005*, NUS Press, Singapore 2009, s.174-192, K. Kubiak, *Singapur. Twierdza, której nie było*, Książka i Wiedza, Warszawa 2009, s.215-233.

⁸⁹⁰ *A New History of Southeast Asia...*, op. cit., s.300.

strony mieszkańców Archipelagu, szybko pokonano, kończąc holenderskie rządy w kolonii⁸⁹¹.

Z powojennych ustaleń Międzynarodowego Trybunału Wojskowego dla Dalekiego Wschodu wynikało, że spośród około 350 tys. więźniów wojennych, którzy przetrwali pierwsze miesiące japońskiej okupacji, ponad 130 tys. stanowili Brytyjczycy, Holendrzy, Australijczycy, Amerykanie, Kanadyjczycy oraz Nowozelandczycy. Ponad 35 tys. z nich zginęło w trakcie przetrzymywania w obozach internowania, w konsekwencji wykonywanych kar śmierci i stosowanych tortur, co stanowiło blisko 30% początkowego stanu osobowego⁸⁹².⁸⁹³ Tubylcy obserwujący niedolę swych niedawnych „panów”, zamkniętych za drutami kolczastymi, odartych z dotychczasowej godności, pogardzanych i złamanych fizycznie oraz psychicznie, nie dostrzegali w nich już dumnych, przedwojennych władców. Mit niezwyciężonego wroga bezpowrotnie przemijał.

Japońska okupacja Azji Południowo-Wschodniej przyniosła, prócz obalenia mitu niepokonanego imperialisty oraz destrukcji państwa kolonialnego w dotychczasowym kształcie, brzemiennej w skutki wymianę politycznych elit. Dotychczasowych, w większości skompromitowanych, ugodowych i skorych do kolaboracji z kolonialistami liderów, zastąpili nowi, radykalni nacjonaści, zdeterminowani w walce o niepodległość. Niedawne żądania poprawy bytu oraz udziału w ekonomicznych korzyściach, płynących z kolonialnej gospodarki, zastąpiły postulaty pełnej niepodległości. Paradoksalnie, to właśnie Japończycy, jakkolwiek z czasem uznani za kolejnych okupantów i nowych kolonizatorów, przyczynili się do „mentalnej rewolucji”, w wyniku której zaostreniu uległ kurs antykolonialnego oporu.

Rozpoczynając wojenną inwazję pod hasłem „Azji dla Azjatów”, Japończycy postrzegani jako krzewiciele doktryny panazjatyckiej, wzbudzali autentyczną sympatię

⁸⁹¹ Chociaż po wojnie Holendrzy próbowali przywrócić swoje rządy w Indonezji, to po trwających cztery lata walkach, pod naciskiem ONZ i międzynarodowej opinii publicznej, 27 grudnia 1949 roku przekazano formalnie władzę krajowcom. Co ciekawe, po poddaniu w marcu 1942 roku Holenderskich Indii Wschodnich Japończykom, rozpoczął się okres „holenderskiego holokaustu” na wyspach. Spośród 80 tys. wziętych do niewoli holenderskich cywilów, 60 tys. stanowiły kobiety i dzieci. Warunki w jakich przetrzymywano cywilów oraz stosowana przez strażników przemoc, spowodowały śmierć odpowiednio 40% mężczyzn, 13% kobiet oraz 10% dzieci.

⁸⁹² Y. Tanaka, *Hidden Horrors. Japanese War Crime in World War II [II ed.]*, Rowman&Littlefield, London 2018, s.2-3.

⁸⁹³ Dla porównania, spośród ok 230 tys. więźniów internowanych przez nazistowskie Niemcy oraz faszystowskie Włochy, w trakcie przetrzymywania w obozach zginęło ok. 9300 osób, czyli 4% osadzonych. Innymi słowy, śmiertelność jeńców wojennych pod okupacją japońską była co najmniej siedmiokrotnie wyższa.

ludności, wyzwalanej spod kolonialnej dominacji⁸⁹⁴. Na zajmowanych terytoriach prócz internowania kolonialistów (co samo przez się wywoływało społeczny entuzjazm), powoływano do życia terenową administrację. Miejscowi biurokraci, chociaż w okupacyjnej hierarchii władzy zajmowali niewiele znaczące stanowiska, uczyli się samodzielnego decydowania, a nie jak dotychczas, wykonywania poleceń. Japończycy zezwalali na demonstrowanie wewnętrznych oznak suwerenności (wywieszania flag, śpiewania hymnów), co było szczególnie istotne w społeczeństwach słabo jeszcze zintegrowanych ideami narodowymi. W czasie japońskich rządów powstawały organizacje, których kadry w mniejszym lub większym stopniu, odegrały rolę w późniejszym czynie wyzwolicielskim (np. członkowie indonezyjskiej partii *Masyumi* i *Jawa Hokokai*, *Birmańskiej Armii Narodowej*, *Komitetu Niepodległości Filipin*, czy malajskiej formacji paramilitarnej *Keibodan*). Pomimo nasilającego się z czasem japońskiego terroru, rozkwiwały też rodzime kultury, niepowstrzymywane już kolonialnymi zakazami, a w większości tolerowane przez Japończyków.

Japońskie rządy różniły się, często diametralnie, w zależności od rejonu i etapu wojny toczony na coraz to nowszych frontach⁸⁹⁵. Niekiedy relacje z okupantem układały się poprawnie, innym razem represje dokonywane rękami tajnej policji, pozostawiały głębokie ślady w tkance społecznej. Generalnie rzecz ujmując, japońską chęć współpracy napędzały interesy Cesarstwa, upatrującego we wspieranych nacjonalizmach, możliwości łatwiejszego kontrolowania okupowanych terytoriów. W skrajnych przypadkach mieszkańców traktowano niczym zużywające się ekspresowo narzędzia (szczególnie Chińczyków, Koreańczyków i Filipińczyków). Niemniej jednak, gdy miejscowe elity realizowały swoje interesy podporządkowując się japońskiemu zwierzchnictwu (uznając kult cesarza, uczestnicząc w masowych obchodach rocznicowych przenoszonych z cesarskiego kalendarza oraz w zajęciach językowych *nippon-go*, pracując na rzecz armii cesarskiej oraz spełniając zapotrzebowania materiałowe okupanta), uzyskiwały dostęp do środków oraz możliwości rozwijania ruchów narodowościowych, które wcześniej pozostawały całkowicie zakazane.

⁸⁹⁴ Zdarzało się, że przybycie armii cesarskiej odczytywano jako spełnienie pradawnej przepowiedni. Gdy w lutym i marcu 1942 roku Japończycy wylądowali na Sumatrze i Jawie, witano ich z zaciekawieniem i nadzieją. Tym bardziej, że dokonywać się miała w ten sposób przepowiednia jawajskiego króla Jayabaya. Mianowicie, po długim okresie zniewolenia przez białą rasę, Archipelag mieli nawiedzić na sto dni przedstawiciele żółtej rasy, po czym nastąpić miał okres wolności i chwały.

⁸⁹⁵ Los mieszkańców sprzymierzonej z Japonią Tajlandii oraz kolaborującej Birmy był znacznie lepszy, aniżeli sceptycznie nastawionych Malajów i Indonezyjczyków, czy jawnie dyskryminowanych Filipińczyków i Wietnamczyków.

Realna i wciąż żywa była natomiast pamięć o białych kolonialistach, zaś pytania o przyszłość poszczególnych kolonii, pojawiały się tym częściej, im dotkliwsze porażki ponosili Japończycy i im szybciej wycofywali się z zajmowanych terenów. Z punktu widzenia walczących o niepodległość nacjonalistów, najważniejsze pozostawały fakty, a te od połowy 1943 roku świadczyły na ich korzyść. 1 sierpnia Birma pod wodzą Führera (*Adipadi*) Ba Maw zyskała teoretyczną „niezależność”, co zapoczątkowało serię wydarzeń zwieńczonych końcem brytyjskiej supremacji. We wrześniu tego samego roku powstała Centralna Rada Doradcza na Jawie, na czele której stanął przyszły prezydent niepodległej Indonezji Achmed Sukarno; w Malezji ustanowiono Malajską Radę Konsultacyjną, zaś 25 października Jose P. Laurela „wybrano” na prezydenta Drugiej Republiki Filipińskiej. W tym samym czasie Japonia „wynagrodziła” sprzymierzoną Tajlandię czterema malajskimi prowincjami i ziemiami odebranymi jej za czasów francuskich podbojów w Indochinach (oraz dwiema prowincjami birmańskimi). W marcu 1944 roku administrację Indochin odebrano Francuzom i nominalnie przekazano Wietnamczykom, restaurując jednocześnie monarchię dynastii Nguyễn pod wodzą cesarza Bao Daia, zaś w październiku tego samego roku japoński premier Koiso Kuniaki zapewnił Indonezję o przyznaniu jej niepodległości, co ostatecznie zmaterializowało się 17 sierpnia 1945 roku⁸⁹⁶. Powrót Azji Południowo-Wschodniej do kształtu sprzed II wojny światowej, był już niemożliwy. Symboliczna moc europejskich potęg kolonialnych, rozciągana dotychczas nad ludnością miejscową, utraciła swój wpływ. Epoka kolonialna dobiegała końca.

Gdyby nie arogancja i polityczna ślepota Japończyków, możliwe, że mieszkańcy Azji Południowo-Wschodniej poparliby znacznie szerszym frontem zaprowadzane przez nich porządki. Biorąc pod uwagę wybór pomiędzy kolonializmem, a militarną okupacją, każde wyjście pozostawało w tej sytuacji złe, zaś sztuka polegała na wyborze mniejszego zła. „Jeśli się patrzy przez pryzmat abstrakcyjnie pojmowanego patriotyzmu – podejrzana była tak samo postawa tych, co zadeklarowali się po stronie japońskiej, jak i tych, co z Japończykami walczyli, czyli obiektywnie stali po stronie kolonializmu”⁸⁹⁷. Nie ulega wątpliwości, że pierwsza faza dekolonizacji (tzw. etap azjatycki) doprowadziła do nieodwracalnych zmian, zarówno w wymiarze politycznym jak i psychologicznym.

⁸⁹⁶ A.J. Stockwell, *Southeast Asia in War...*, op. cit., s.334-335.

⁸⁹⁷ W. Giełżyński, op. cit., s.375.

Podjęmowane po klęsce Japonii decyzje o powrocie do utraconych kolonii, nie były już dla Europejczyków tak łatwe i oczywiste. Istnienie rozbudowanych, lokalnych instytucji oraz otrzymanej od Japonii niepodległości, traktowano jako fakty nieodwracalne, zupełnie zmieniające powojenny układ sił. Najszybciej zdały sobie z tego sprawę i zaakceptowały Stany Zjednoczone Ameryki i Wielka Brytania, trudniej przyszło to Holendrom, najtrudniej zaś Francuzom⁸⁹⁸. Następująca po sobie, uznawana stopniowo przez ONZ niepodległość Filipin, Birmy, Indonezji, Kambodży, Malezji, a w końcu i zjednoczonego Wietnamu oraz Laosu, zakończyła okres bezpośredniego, kolonialnego ucisku. Nie oznaczało to jednak, że zmitologizowany, imperialny wróg zniknął na zawsze. Przeciwnie rodził się w odmienionej formie, tym razem pod postacią nieformalnego imperium wolnego handlu (Informal Empire of Free-Trade) oraz imperializmu kulturowego globalizujących się mediów masowych. Oba zjawiska posłużyły wprawnym politycznym ideologom państw pokolonialnych do redefiniowania założycielskich mitów i celów ideologicznych, obieranych przez młode republiki.

2.3. Od kolonialnej dominacji do globalnego uzależnienia – medialny wizerunek wroga w teorii rasizmu kulturowego

Koniec kolonializmu rozłożył się w Azji Południowo-Wschodniej na długie lata, niejednokrotnie wypełnione dramatycznymi wydarzeniami (od uzyskania niepodległości przez Filipiny w 1946 roku, aż po zjednoczenie Wietnamu w wyniku krwawej wojny domowej w 1975 roku). Zasadniczego znaczenia w zrozumieniu zachodzących w regionie zmian, a szczególnie nowej roli (po)kolonialnego wroga, nabrało w tym kontekście zjawisko zacofania.

Zacofanie miało na dłuższy czas podzielić świat na jego trzy równoległe istniejące wersje i posłużyć do rywalizacji ideologicznej zarówno na arenie międzynarodowej, jak i wewnątrz nowopowstających państw. „To pojęcie stało się kluczem do zrozumienia każdej rzeczywistości i miało wyrażać opóźnienie w rozwoju krajów i społeczeństw podporządkowanych w stosunku do metropolii, a ogólniej – do Zachodu”⁸⁹⁹. Pierwszy i Drugi Świat, definiowane kategoriami ich systemów produkcji i reprezentowane przez rozpadające się potęgi kolonialne lub aspirujące państwa socjalistyczne, skupiały w swoich rękach bogactwo uzyskane na skutek postępu lub przejęcia. Trzeci,

⁸⁹⁸ W. Mazurczak, *Kolonializm-Dekolonizacja-Postkolonializm. Rozważania o istocie i periodyzacji*, [w:] „Przegląd Politologiczny”, nr 3/2016, s.138.

⁸⁹⁹ J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii...*, op. cit., s.302.

charakteryzujący się zacofaniem wywołującym biedę, reprezentowały społeczeństwa kolonialne, borykające się z nędzą i jej następstwami⁹⁰⁰. Zacofanie stało się w nich wygodnym narzędziem politycznej dialektyki, a co się z tym wiązało, możliwości wykorzystywania dziedzictwa kolonialnego, jako wyjaśnienia wszelkich niepowodzeń oraz klęsk ponoszonych przez nowe narody i państwa narodowe. Mało istotny pozostawał przy tym prawdziwy wymiar zacofania, będącego skutkiem imperialnej eksploatacji (i istniejących równolegle wewnętrznych konfliktów klasowych, kastowych, religijnych, regionalnych, czy genderowych), a znacznie ważniejszy, efekt psychologiczny jaki wywoływało. W narracji takiej niedostatek był niechlubną spuścizną po czasach kolonialnych, które poprzez dziesięciolecia wyzysku, doprowadziły do ruiny ludność skolonizowaną. Wyciągano stąd bezpośredni wniosek, iż rozwój Zachodu był wynikiem grabieży i wykorzystywania Wschodu. W społeczeństwach kolonialnych na skutek popularności jaką zyskały tego typu hasła, uwierzono wpierw, że wyzwolenie się spod obcej dominacji doprowadzić miało automatycznie do przełamania zacofania. To, rzecz jasna nie nastąpiło.

Po II wojnie światowej uznano zacofanie problemem ściśle ekonomicznym, którego rozwiązanie zależało od wprowadzenia szeregu zmian gospodarczych (bez dostrzegania odmiennych warunków kulturowych i specyfiki politycznej poszczególnych państw), które doradzali i często dostarczali eksperci niedawnych potęg kolonialnych (sic!). W wyniku tego pojawiły się dwie metody przewycięzania problemów ekonomicznych peryferii ówczesnego świata: modernizacyjna oraz rewolucyjna. Jak się miało wkrótce okazać, ani jedna, ani druga propozycja nie spełniła pokładanych weń nadziei. Drogę rewolucyjną wybrały Wietnam, Kambodża, Laos, a z czasem również Birma. Ścieżką bardziej modernizacyjną podążyły Tajlandia, Malezja, Indonezja, Filipiny oraz Singapur^{901 902}.

Drugim, obok zacofania zjawiskiem pomocnym w zrozumieniu ewolucji kolonialnego mitu wroga w jego powojennej formie, był globalny ład polityczny

⁹⁰⁰ Ibidem, s. 302.

⁹⁰¹ W systemach rewolucyjnych nie brakowało wątków modernizacyjnych, i odwrotnie, modernizacyjne programy bywały ubierane w rewolucyjną dialektykę.

⁹⁰² Nie sposób nie dostrzec też trzeciej ścieżki, którą próbowały podążać Birma oraz przez pewien okres Indonezja, materializująca się w Ruchu Państw Niezaangażowanych. Nie była to co prawda próba odpowiedzi na dylematy ekonomiczne, a raczej chęć mniej lub bardziej deklaratywnego oderwania się od ówczesnej zimnowojennej rywalizacji, lecz jako dążenie pokolonialnych państw do odnalezienia odpowiedzi na wyzwania współczesności, pozostaje warte odnotowania.

z systemem teoretycznie suwerennych państw, do grona którego aspirowały kraje pokolonialne. Suwerenność, tak jak ją definiowano na Zachodzie już od XVI wieku, była roszczeniem dotyczącym nie tyle państwa, co systemu międzypaństwowego i miała podwójny, wewnętrzny i zewnętrzny charakter. Suwerenność wewnętrzna oznaczała, że w obrębie swoich granic (które musiały być jasno określone i uznawane przez inne byty polityczne) państwo mogło prowadzić taką politykę, jaką uznawało za najbardziej właściwą oraz stanowić takie prawa, jakie uważało za konieczne. Każda jednostka, grupa bądź instytucja funkcjonująca w obrębie państwa, winna była posłuszeństwo obowiązującemu prawu. Suwerenność zewnętrzna polegała z kolei na stwierdzeniu, że żadne państwo nie miało prawa posługiwać się jakąkolwiek formą władzy, w granicach innego państwa, gdyż działanie takie naruszałoby jego suwerenność. System międzypaństwowy wieńczyła deklaracja, w myśl której wszystkie strony uznawały wzajemne roszczenia suwerenności⁹⁰³. Tyle teoria.

W praktyce żadne nowożytne państwo nigdy nie posiadało pełnej suwerenności wewnętrznej, gdyż zawsze znajdowały się grupy kontestujące prawo aktualnie sprawujących rządy, do posiadanej władzy. „Żadne państwo nigdy nie było też rzeczywiście suwerenne zewnętrznie, gdyż ingerencja jednego państwa w sprawy innego jest na porządku dziennym, a także dlatego, że cały korpus prawa międzynarodowego (choć to wąła trzcina) stanowi szereg ograniczeń zewnętrznej suwerenności”⁹⁰⁴.

Wielokrotnie po zakończeniu II wojny światowej okazywało się, że suwerenność miała też charakter hierarchiczny, co oznaczało, że podważenie suwerenności np. Francji lub Stanów Zjednoczonych Ameryki było znacznie trudniejsze, a w zasadzie niemożliwe, w przeciwieństwie do szeregu nowych państw pokolonialnych, których niezależność raz po raz naruszano, często z pogwałceniem jakichkolwiek reguł międzynarodowych. Udowodniano tym samym, że w obrębie hierarchii systemu globalnego, istniały państwa stojące na niższym szczeblu, aniżeli podmioty cywilizacji zachodniej. Sytuacja taka sprzyjała wytworzeniu przekonania, że chociaż kolonializm przeminął, to nie tylko globalny system ekonomiczny w dalszym ciągu dyskryminował słabszych, lecz również, że w wymiarze politycznym, na arenie międzynarodowej istniały byty gorszej jakości. W wyniku tego upowszechniał się

⁹⁰³ I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy...*, op. cit., s.90.

⁹⁰⁴ Ibidem, s.90.

szeroko aprobowany w społeczeństwach Trzeciego Świata syndrom oblężonej twierdzy, wewnątrz której żyły narody przekonane o nieustannym nękanii przez świat zewnętrzny. Prześladowania takie, nie mające jednoznacznego kształtu oraz trudne do zdefiniowania, były w swej istocie, rozmiarach i odbiorze, typowo mitologiczne.

Równie kluczowa pozostawała nowa forma rasizmu, której podstawa uległa przemianie w wyniku wojennych doświadczeń. Od tragedii do której doprowadził nazizm, niewielu nawoływało głośno do segregacji rasowej i dzielenia ras na lepsze lub gorsze (być może z wyjątkiem południa USA oraz RPA). XX-wieczny rasizm zaakceptować musiał dwa anty-biologiczno-rasistowskie założenia, przyjmowane do niedawna jako oczywiste. Pierwszy z nich głosił, że dominacja Europejczyków, a pisząc szerzej cywilizacji Zachodniej, nie wynikała z cech biologicznych, oraz, że mieszkańcy innych rejonów świata mogliby się cieszyć szybkim tempem rozwoju pod warunkiem wdrożenia określonych programów gospodarczych⁹⁰⁵. „Jednocześnie chodziło o to, aby wykazać społeczeństwom nie-europejskim, że choć posiadają one te same zdolności naturalne, co Europejczycy, to jednak nigdy nie osiągnął wysokiego poziomu rozwoju gospodarczego, jeśli dobrowolnie nie zaakceptują faktu dominacji państw i firm europejskich – czyli neokolonializmu”⁹⁰⁶. Teoria taka musiała też w racjonalny sposób tłumaczyć zacofanie Trzeciego Świata, jak i widoczne naruszanie suwerenności państw kolonialnych.

Odpowiedzią na te zapotrzebowania stał się rasizm kulturowy, który zasadniczo polegał na wymianie pojęcia „rasa” na „kultura”; język antropologii biologicznej zastąpił język antropologii kulturowej. Od tego momentu zacofania nie tłumaczono już biologiczną nierównością w rozwoju ras, ale dziedzictwem kulturowym, które ułatwiało lub utrudniało rozkwit poszczególnych narodów. W tak zarysowanym świecie, miejsce naczelne nadal zajmowali mieszkańcy Zachodu wraz z wartościami przez siebie reprezentowanymi, przy czym wyjaśnienia takiego stanu rzeczy nie upatrywano w religii i biologii, a „historii tunelowej” świata. „Przyczynowość historyczna występuje tylko w Europie i jej rzekomej ojczyźnie kulturowej – Bliskim Wschodzie (przykłady: narodziły się rolnictwa, miast, państw, nauki, demokracji, feudalizmu, własności prywatnej,

⁹⁰⁵ J.M. Blaut, *Teoria rasizmu kulturowego*, [w:] „Lewą Nogą”, nr 15/2003, s.140.

⁹⁰⁶ *Ibidem*, s.140.

odkryć, kapitału, przemysłu itd.). Świat nie-europejski uczestniczy w historii głównie jako adresat dyfuzji europejskiej”⁹⁰⁷.

Wyższość Europejczyków polegać miała na ich gwałtowniejszym ewoluowaniu kulturowym, dzięki czemu doszli do znacznie szybszego rozwoju cywilizacyjnego, aniżeli inne kręgi. Kluczowego znaczenia nabierał w tym poglądzie „kulturowy racjonalizm” Europy, rzekomo sprzyjający rozwojowi technologii oraz przemianom społecznym (szczególnie narodzinom nowoczesnego państwa, klas społecznych i kształtu rodziny)⁹⁰⁸. „Historyczna ewolucja rasizmu, lub raczej jego ideologiczne uzasadnienia, przebiegały zatem od mitów religijnych, poprzez mity naukowe ku pewnym mitom społecznym”⁹⁰⁹ ⁹¹⁰.

Zacofanie miało tłumaczyć w równej mierze globalną aktywność niedawnych potęg kolonialnych, co niedorozwój kulturowy emancypujących się narodów. Nieprzestrzeganie ich suwerenności, było konsekwencją przekonania, że jedyny udany przepis na dobrobyt państwowy pochodził z Pierwszego Świata („liberalnej demokracji” i jej różnych wcieleń) w kontrze do propozycji wysuwanych przez Drugi Świat (komunizmu z jego narodowymi odśłonami). Ingerowanie w sprawy wewnętrzne państw kolonialnych, stanowiło zatem wyraz chęci imperialnej dominacji i tego samego co w erze kolonializmu, przekonania jakoby „biały” wiedział więcej i lepiej. Sytuacja taka sprzyjała wykorzystywaniu mitycznej figury wroga, tym bardziej, że rzeczywistość zdawała się potwierdzać przeczucia o istnieniu i działaniu nieprzyjaznych sił, wymierzonych w kolonialne społeczeństwa.

Formułujące się w pokolonialnych państwach doktryny medialne, pozostawały wyczulone na obce wpływy kulturowe. Zachodnią kulturę, a szczególnie promowany przez niedawne potęgi imperialne zachodni model funkcjonowania mediów narodowych, traktowano jako nowy sposób uzależnienia oraz całkowicie obcy twór niemożliwy do zastosowania w wysoce niestabilnych systemach politycznych. Potwierdzenie tych obaw dostarczała zimnowojenna rywalizacja. Zasadnicze zainteresowanie zagranicznych korespondentów relacjonujących przebieg konfliktów pomiędzy pokolonial-

⁹⁰⁷ Ibidem, s.142.

⁹⁰⁸ J.M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, New York/London 1993, s.94-135.

⁹⁰⁹ T. Mincer, *Glokalność rasizmu*, [w:] „Kultura-Historia-Globalizacja”, nr 12/2012, s.135.

⁹¹⁰ Więcej o mitach w historii cywilizacji Zachodniej w: R.J.C. Young, *White Mythologies. Writing History and the West. 2nd ed.*, Routledge, London & New York 2004.

nymi władzami, a bojówkami komunistycznymi działającymi w Birmie, Malezji, Indochinach i na Filipinach w latach 40. i 50. XX wieku, wiązało się z poszukiwaniem odpowiedzi na jedno tylko pytanie: jak bardzo liderzy walczących stron byli prozachodni lub prosowieccy. Niewielu interesowały uwarunkowania lokalne czy to, jaki był interes społeczeństw wciąganych w powojenną grę mocarstw. Kiedy liderzy państw rozwijających się potępiali „jednokierunkowy” strumień wiadomości, mieli na myśli medialny imperializm Zachodu, wykluczający lub wyraźnie ograniczający światowy wydzźwięk reprezentowanego przez nich punktu widzenia⁹¹¹.⁹¹²

Odpowiedzią na szereg obaw związanych z mediami masowymi, odpowiednim sposobem ich ulokowania w przestrzeni publicznej i ustrzeżenia się przed rozprzestrzenianiem zachodnich wzorców kulturowych, stało się poszukiwanie odrębnej doktryny medialnej. Rzecz jasna państwa, które ostatecznie przystąpiły do obozu komunistycznego (Kambodża, Laos oraz Wietnam), szybko zaimplementowały niedemokratyczny model, wykluczający jakąkolwiek niezależność mediów bądź poszukiwanie własnej, „medialnej” ścieżki. Jednak nawet kraje oficjalnie popierające „wolny świat” (Filipiny, Tajlandia, Malezja, Indonezja) oraz teoretycznie niezaangażowane (Birma), w różnym co prawda stopniu, lecz odrzucały niezależność mediów i postulaty posługiwania się modelem wolnościowym mediów, próbując wypracować systemy odpowiadające ich wewnętrznej specyfice.

W efekcie tego wytworzono medialną doktrynę rozwoju, wzrastającą w oparciu o odmienne od zachodniego wzorce i paradygmaty, ograniczone fundusze, zapóźnioną infrastrukturę technologiczną oraz stosunkowo niewielką liczbę słabo wykształconych odbiorców, którzy dopiero mieli się stać konsumentami mediów. Nadrzędnym zadaniem stawianym przed formułującymi się mediami, dotyczył realizacji celów narodowych, tj. integracji społecznej, wychowywaniu obywateli lojalnych wobec władzy centralnej, reprezentowania interesu państwa, solidaryzowania się z innymi narodami i krajami postkolonialnymi oraz promowania ideologicznej linii władzy. Medialna doktryna rozwoju zakładała też, że administracja państwowa mogła swobodnie lokować zasoby

⁹¹¹ N.K. Aggarwala, *Media, News and People: A Third World View*, [w:] „Media Asia”, nr 5/1978, s.79.

⁹¹² Z tego punktu widzenia medialny wzorzec państwa komunistycznego posiadał tę niewątpliwą zaletę, iż pozostawiał w rękach władzy całkowitą kontrolę nad masowymi środkami przekazu i produkowaną przez nie treścią.

finansowe przeznaczane na media, wpływać na ich swobodę oraz ograniczać wolności dziennikarskie na rzecz społecznego ładu i zachowania jedności⁹¹³.

Punktem wyjścia modelu rozwojowego była więc kontestacja imperializmu kulturowego narzucanego przez Pierwszy i Drugi Świata oraz wskazywanie, że tak naprawdę była to nowa forma rasizm, tym razem dezawuującego rodzimą kulturę w miejsce pochodzenia rasowego. Zgodnie z wykładnią imperializmu kulturowego, to powojenne zjawisko w jakiś sposób dotykało pięciu sfer: ekonomii, polityki, potencjału militarnego, kultury oraz komunikacji. Imperializm medialny obejmował dwa ostatnie elementy.

Spółeczeństwa azjatyckie, a w zasadzie elita nowych państw, tworząc własne systemy medialne spostrzegła, że zmuszona jest bazować na infrastrukturze, narzędziach technologicznych oraz normach i zasadach organizowania mediów pochodzących ze świata zachodniego lub obozu sowieckiego. Ich zdaniem wytwarzała się w ten sposób relacja „podległości” przypominająca czasy kolonialne. W nowej wersji dostęp do technologii informacyjnych oznaczał pomoc opartą na zależności ekspert-laik ze wszystkimi tego konsekwencjami. Przystosowanie technologii (rozumianych jako kanałów dystrybucji informacji) przymuszało też do przyjmowania określonej formy, a niekiedy treści przekazów. „Kiedy patrzy się na telewizję, wyraźnie widać współzależność między komunikacją, a kulturowym imperializmem. Przeniesienie amerykańskiej technologii telewizyjnej, sprzętu i systemów może być postrzegane jako imperializm komunikacyjny, a eksportowanie treści telewizyjnych, czy to nowości, filmów, programów rozrywkowych czy reklamy komercyjnej, jako kulturowy imperializm”⁹¹⁴.

Odrzucanie imperializmu kulturowego mediów masowych było do pewnego stopnia strategią prowadzenia wewnętrznej polityki, w której integralność narodowa zależała od kultywowania własnej unikatowości. Jednocześnie było coś charakterystycznego w azjatyckim podkreśleniu zasadniczych różnic pomiędzy Zachodem i Azją. Zachód był totalizacją „nie-Wschodu”, który inwestował w wartości moralne w pochodzie ku modernizacji. „Ponieważ środki masowego przekazu były zdominowane przez Zachód i zjednoczone ze wszystkimi uwodzicielskimi mocami jakie potrafiły zgromadzić, wówczas ich wpływ na społeczności azjatyckie wymagał ostrożności i lę-

⁹¹³ E. Corea, op. cit., s.10-11.

⁹¹⁴ O.S. Mercado, E.B. Buck, *Media Imperialism in Philippine Television*, [w:] „Media Asia”, nr 8/1981, s.94.

ku. Szczególnie istotną kwestią były mass media gdzie wątpliwości dotyczące ich wartości pedagogicznej, mieszały się z zastrzeżeniami o zachodnim zanieczyszczeniu kulturowym. Środki masowego przekazu były złe, gdyż pochodziły z Zachodu”⁹¹⁵. Odczuwany strach przed takim wrogiem, prócz wyczulenia na nowe formy kolonialnego (neokolonialnego) uzależnienia, wiązał się z narzucaniem (najczęściej obcych) standardów zewnętrznego świata, którym odgórnie i bez konsultacji z wszystkimi zainteresowanymi stronami, nadawano globalny zasięg i status; stąd kryształizująca się z czasem idea „azjatyckich wartości” i powracająca analogia pomiędzy imperializmem z końca XIX wieku, gospodarczo-politycznym dyktatem amerykańskiego i sowieckiego imperium II połowy XX w., a pozimnowojennym „imperializmem praw człowieka”^{916 917}.

Propaganda medialna azjatyckich państw pokolonialnych, podążających zarówno rewolucyjną, jak i modernizacyjną ścieżką rozwoju, szeroko wykorzystywała obraz mitycznego wroga, jako tego, który powstrzymywał lub przynajmniej opóźniał pochod ku lepszej, najczęściej świetlanej przyszłości (lub takiej, dla której wzorzec dostarczały czasy przedkolonialne). Postać nieprzyjaciela, pomimo systemowych różnic pomiędzy odmiennymi formami rządów, przybierała zaskakująco podobne oblicza. W obu przypadkach nowy wróg miał postać globalnych procesów, które próbowano narzucać wyzwolonym narodom. W wizji rewolucyjnej nieprzyjaciela reprezentowali burżuazyjni imperialiści z USA na czele oraz ich wewnętrzni poplecznicy. W wersji modernizacyjnej, wróg przybierał postać zmanipulowanych przez obcych, krajowych mniejszości (przede wszystkim Chińczyków) lub spisków międzynarodowych instytucji (ONZ, WTO, Banku Światowego, systemu medialnego), chcących za pośrednictwem przemocy ekonomicznej, presji militarnej oraz „odurzeniu” kulturowymi zapożyczeniami, narzucać nowe „standardy cywilizacyjne”. Symptomatyczne pozostawało to, że mityczny

⁹¹⁵ Y. Souchou, *The Predicament of Modernity: Mass Media and the Making of the West in Southeast Asia*, [w:] „Asian Journal of Communication”, nr 4/1994, s.34.

⁹¹⁶ A. Colás, *Imperium...*, op. cit., s.198. O „wartościach azjatyckich” jako odpowiedzi na strach przed westernizacją i neokolonialnym podporządkowaniem więcej: M. Hill, „Asian values” as reverse *Orientalism: Singapore*, [w:] „Asia Pacific Viewpoint”, nr 41/2000, s.184-188.

⁹¹⁷ Obawa przed nowymi formami neokolonialnego uzależnienia oraz interwencjonizmu nie wzięły się w Azji Południowo-Wschodniej znikąd. Niechlubnymi prekursorami tego typu działalności, o czym niechętnie pamiętamy, pozostają Amerykanie i Brytyjczycy. Tuż po II wojnie światowej, nie kto inny, a Brytyjczycy wspomagali Holendrów w walce o indonezyjską kolonię, zaś Amerykanie aktywnie działali na polu „walki z komunizmem” w regionie, łamiąc międzynarodowe traktaty. Jeszcze bardziej interesujące jest to, że USA końcem XIX wieku zastępując w roli kolonizatora Hiszpanię na Filipinach, wprowadziły kolonializm na zupełnie nowy pułap, z neokolonialnym sposobem wyzyskiwania i teoretycznym krzewieniem demokracji na czele. Więcej na ten temat: *A New History of Southeast Asia...*, op. cit., s.223-227.

wróg lub wrogie siły działające na wyzwolone społeczeństwa, najczęściej pochodziły ze świata „białego człowieka” lub były przez ten świat przenoszone niczym zakaźne choroby w inne rejony.

Obraz mitycznego wrogiego świata napędzanego przez siły niezależne i znacznie potężniejsze od nowych państw azjatyckich, nie był jak mogłoby się wydawać, specyfiką głównie autorytarnych i komunistycznych bytów. Znajdował zastosowanie w całym rejonie Azji Południowo-Wschodniej, służąc za jeden z politycznych wytrychów do społecznej świadomości i wyobraźni (niezależnie od rzeczywistego stopnia i siły neokolonialnego uzależnienia⁹¹⁸). Świat taki zasiedlały koterie wpływowych państw narodowych, złożonych z triady Europa Zachodnia – USA – Japonia (a do upadku komunizmu również ZSRR – Chiny – Wietnam), instytucji ekonomicznych w stylu G7, organów współpracy politycznej z posiadającymi prawo weta członkami Rady Bezpieczeństwa ONZ, paktów wojskowych na wzór NATO i Układu Warszawskiego, czy w końcu trudnymi do jednoznacznego zakwalifikowania medialnymi tworamii techniczno-informacyjno-kulturowymi takimi, jak Hollywood, CNN, Reuters, czy AFP. Wszelkie niepowodzenia wewnętrzne i zewnętrzne, wyjaśnić można było prostą formułą działania wrogich „czynników”, zapuszczających swe korzenie w kolonialnej przeszłości krajów. „Dominacja neokolonialna jest egzekwowana poprzez pogarszające się warunki handlu i <<programy oszczędnościowe>>, za pomocą których Bank Światowy oraz Międzynarodowy Fundusz Walutowy, często z aktywnym współdziałaniem elit Trzeciego Świata, narzucają rolę, której kraje Pierwszego Świata nigdy by nie tolerowały”⁹¹⁹.⁹²⁰ Niezależnie od tego, jak absurdalnie brzmią powyższe słowa, sformułowania tego typu

⁹¹⁸ Więcej o przebiegu procesu kolonializm-neokolonializm oraz realnych skutkach, które wywołał we współczesnym świecie: J. Sowa, *Ciesz się późny wnuku. Kolonializm, globalizacja i demokracja radykalna*, Korporacja Ha!art, Kraków 2008, s.161-220.

⁹¹⁹ E. Shohat, R. Stam, *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*, Routledge, London&New York 1994, s.17.

⁹²⁰ Termin „Trzeci Świat”, który współcześnie odrzucono, wyparty przez bardziej poprawne politycznie „nierozwinięte Południe” i „kraje rozwijające się”, uległ w czasie największej popularności swoistej mityzacji. Poprzez utożsamienie sformułowania z niedorozwojem, zacofaniem, opóźnieniem nie tylko współczesnym, ale też z dziejów przedkolonialnych, wyposażono „Trzeci Świat” w wersję historii, tłumaczącą przyczyny jego późniejszego stanu niedorozwoju. Co więcej, z terminem wiąże się jeszcze jedno zjawisko, które określić można roboczo mianem „syndromu Kolumba”. Tak, jak w przypadku Ameryki dotarcie statków genueńskiego podróżnika, funkcjonuje w powszechnej opinii jako mit założycielski Starego Kontynentu (nie przez przypadek mówimy „odkrycie Ameryki” sugerując, że przed 1492 rokiem kontynent w zasadzie nie istniał, wynaleziony dopiero przez Europejczyków; perspektywa mieszkających w Ameryce Indian była w tym względzie zgoła odmienna, jednak „odkrywając” Amerykę dokonano umniejszenia znaczeniu indiańskiej tradycji w historii), tak historię Azji Południowo-Wschodniej w szczególności, a „Trzeciego Świata” w ogólności, wyposażono w wersję, w której prawdziwie istotne dzieje rozpoczęły się z chwilą „odkrycia” przez białego człowieka.

pozostawały przez dłuższy czas mantrą, tłumaczącą zacofanie, wybuchy społecznego niezadowolenia oraz dyplomatyczne porażki ponoszone na arenie międzynarodowej przez suwerenne państwa Azji Południowo-Wschodniej.

Chociaż od wyzwolenia się z kolonialnej zależności, imperialny mit wroga nie służył już opowieściom założycielskim *sensu stricto*, to pomagał cementować formujące się wciąż narody, przez co w dalszym ciągu spełniał założycielską funkcję. Dla przykładu, Indonezyjskie władze w pierwszych latach po uzyskaniu niepodległości upatrywały wrogich, zewnętrznych ingerencji w holenderskich spiskach, mających chronić interesy byłej kolonii. Ich miejsce zastąpiło z czasem CIA wspierające różnego rodzaju separatystów. I chociaż nie sposób zaprzeczyć, że zakulisowe próby ingerowania w sprawy wewnętrzne państwa nie miały miejsca, to Sukarno szybko zorientował się, jak bardzo przydatny pozostawał mityczny, przepoczwarzony i nośny medialnie wróg. „Później zabrakło już tak spektakularnych okazji sycenia nacjonalistycznych uniesień (i łagodzenia napięć społecznych, wywoływanych trudnościami gospodarczymi), przeto obsesję zagrożenia trzeba było karmić chudsza strawą”⁹²¹. Wpierw Indonezja demonstracyjnie wypisała się z ONZ, oskarżając organizację o służbę globalnemu imperializmowi. Z czasem zagrożenie mitologicznym imperializmem, tym razem w typowo kulturowej formie, miało paść ze strony Indii, gdy jeden z tamtejszych uczonych stwierdził, że sztuka jawajska posiadała indyjski rodowód⁹²².

Nowy wymiar mitu kolonialnego wroga, rozpowszechniany ochoczo przez media państw pokolonialnych, rozpoczął trwający jeszcze długo po zakończeniu II wojny światowej i wywalczeniu niepodległości, okres projektowania w społecznej świadomości mieszkańców mitycznego niebezpieczeństwa (zachodniego, amerykańskiego, kapitalistycznego, komunistycznego, globalnego, ale też rodzimego i egzystującego tuż przy granicach państwa). Działo się to przy świadomym udziale miejscowych elit, wykorzystujących technologie medialne dla własnych,

⁹²¹ W. Giełżyński, op. cit., s.382.

⁹²² Z czasem mobilizacyjna siła mitu wroga przejawiała się w polityce *konfrontasi*, wymierzonej we wspieraną przez Wielką Brytanię, Australię i Nową Zelandię Malezję. Chociaż konflikt miał podłoże raczej pragmatyczne, a dotyczył przyszłość północnej części wyspy Borneo, to retoryka neokolonialnego uzależnienia oraz niejednoznaczna wizja zewnętrznego niebezpieczeństwa wymierzonego w Indonezję, czerpały z motywu mitycznego nieprzyjaciela. Więcej na temat genezy konfliktu: M. Kończal, *Geneza konfrontasi: główne przyczyny indonezyjsko-malezyjskiego konfliktu zbrojnego o przyszłość wyspy Borneo w latach 1963-1966*, [w:] „Historia i Polityka”, nr 13/2015, s.97-106.

partykularnych korzyści politycznych⁹²³. Podsyćanie nacjonalistycznych nastrojów, w tym szczególnie poczucia ciągłego zagrożenia zewnętrznym neokolonialnym niebezpieczeństwem, w paradoksalny sposób napędzało samospełniające się proroctwo orientalizmu, zdiagnozowane w pierw przez Anouara Abdel-Maleka, a później twórczo rozwiniętego przez Edwarda W. Saída.

System samoobrony Azjatów polegający na wychwalaniu azjatyckich wartości moralnych i własnego dorobku kulturowego, współgrał ze strategią imperializmu i rasizmu kulturowego. Człowiek Zachodu uczynił ze skolonizowanego kogoś gorszego i innego, a jako obiekt doświadczalnego, „naukowego” zainteresowania, wykorzystał do stworzenia antytezy europejskiego wzorca transcendentnego. „Tak więc mamy *homo Sinicus*, *homo Africanus*, *homo Arabicus* (czemu nie *homo Aegypticus*?), podczas gdy człowiekiem – „normalnym” człowiekiem – jest człowiek europejski okresu historycznego datującego się od starożytnej Grecji”⁹²⁴. Długoletnia kolonialna zależność, potrafiła nie tylko pokierować Orientem w sensie osobnego świata, ale przy użyciu szeregu mitów (również politycznych), wytworzyć Orient – politycznie, militarnie, gospodarczo, ideologicznie, naukowo czy w końcu medialnie. „Począwszy – oczywiście w przybliżeniu – od końca osiemnastego wieku, orientalizm można analizować jako zbiór instytucji zajmujących się Orientem, czyli wypowiadających się na jego temat, wyrażających autorytatywne poglądy, opisujących go, nauczających o nim, zasiedlających go i rządzących nim. Krótko mówiąc, orientalizm to zachodni sposób dominowania, restrukturyzowania i posiadania władzy nad Orientem”⁹²⁵. Według mieszkańców suwerennych państw regionu, orientalizm obejmował również media i dlatego należało je traktować z rezerwą.

Formalnie wyzwolony spod silnej zależności obywatel niepodległego już państwa kolonialnego, uwięził samego siebie w wyobrażeniach narzuconych przez niedawne potęgi imperialne, wzmocnionych jeszcze instynktem obrony rodzimych wartości, ujętych w hasło separowania się od zepsutego świata. Wskutek gwałtownych i niezrozumiałych zmian modernizacyjnych, niedawny kolonialny wróg, przybrał teraz formę odpowiadającą pojęciom trudno uchwytnym i obcym: zadłużenia *per capita*,

⁹²³ S.B. Banerjee, S. Linstead, *Globalization, Multiculturalism and Other Fiction: Colonialism for the New Millenium?*, [w:] „Organization”, nr 8/2001, s.683-722.

⁹²⁴ A. Abdel-Malek, *Orientalism in Crisis*, 1963, [za:] I. Wallerstein, „Europejski Uniwersalizm...”, op. cit., s.49.

⁹²⁵ E.W. Said, *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005, s.31.

globalizacji, produktu krajowego brutto, zachodniej demokracji, standardowego wzrostu gospodarczego, poziomu ubóstwa, westernizacji, wolności mediów; wszystko to, co nie było zrozumiałe, nie dawało się wyjaśnić prostym rozróżnieniem na dobre i złe oraz w zgodzie z postulatami ludności, urosło szybko do rangi nowych, mitycznych sił zepsutej i bezlitosnej współczesności Europejczyka, czy szerzej, człowieka Zachodu. „To fakt, który można potwierdzić w dowolny sposób. Jego faktyczność nie jest czymś żywym tylko w pamięci kolektywnej, ale także w wieloznacznych zmianach, do których doprowadził, narzucił lub zainspirował zarówno w obiektywnej rzeczywistości skolonizowanych terytoriów, jak i świadomości podbitych ludzi. Europejskie rządy i zasada kolonialna pozostawiły swoje ślady, aby wszyscy mogli je wyraźnie zobaczyć. Można również powiedzieć, że od początku rozprzestrzeniania Europa mogła być przeklinana lub podziwiana, Europa była tam i nadal tam jest”⁹²⁶.

2.4. Podsumowanie

W powszechnej opinii kolonializm traktowany jest jako produkt czysto europejski, który narodził się wraz z rozpoczętą w XVIII wieku nowoczesnością. W Azji Południowo-Wschodniej procesy przypominające swym kształtem kolonializm, zainicjowały Chiny na długo przed XIX-wiecznymi potęgami europejskimi. W ekspansji kolonialnej, brały też udział Stany Zjednoczone Ameryki oraz Cesarstwo Japonii.

Często występujący błąd w rozumieniu kolonializmu dotyczy okresu jego trwania. Wbrew pogładowi, jakoby kolonializm rozpoczął się wraz z pojawieniem na danym obszarze pierwszych europejskich podróżników, kolonializm stanowił finalny produkt długiego procesu historycznego, którego wynikiem było narzucenie zależności całej strukturze społeczeństwa podporządkowanego oraz jego ekstremalna eksploatacja.

Dopiero następująca od II połowy XIX do I połowy XX w. obecność europejska w Azji Południowo-Wschodniej, nosiła znamiona „właściwego” kolonializmu. Ustanowiony w oparciu o kolonializm model gospodarczo-polityczny był jednocześnie finalny oraz schyłkowy. Jego finalność polegała na doprowadzeniu w podporządkowanych społeczeństwach do zniszczenia istniejących dotychczas struktur ekonomicznych i społecz-

⁹²⁶ T. Abdullah, *Asia and European Colonialism*, [w:] „Asia Europe Journal”, nr 1/2003, s.65.

nych. Schyłkowość oznaczała, że wraz z pewnością o trwałości kolonialnego porządku, rozpoczął się jego stopniowy rozkład.

Kolonialne rządy przybierały odmienne formy, czego przejawem były dwa style zarządzania koloniami – bezpośredni i pośredni. Modelom administrowania, towarzyszyły przynajmniej trzy odmienne projekty cywilizacyjne. Pierwszy, inkluzyjny zmierzał do uformowania od podstaw zupełnie nowego społeczeństwa. Drugi, eksploatacyjny opierał się na idei użyteczności autochtonów i przedmiotowego ich wykorzystania. Trzeci zakładał przeistoczenie skolonizowanych społeczeństw na modłę kolonizujących, przy wyraźnym kategoryzowaniu i hierarchizowaniu ludności pochodzącej z macierzy i spoza niej.

Uformowana na przełomie wieku XIX i XX polityka kolonialna, oparta na filozofii imperialnej oraz jawnym rasizmie, przyczyniły się wydatnie do odkrycia w europejskich zdobywcach nieprzejednanych, zmitologizowanych wrogów miejscowych ludów. W sensie zawężonym, imperializm określał tendencję do organizowania i stopniowego rozszerzania granic europejskich potęg. W sensie rozszerzonym, imperialna dominacja miała wnikać głęboko w tkankę społeczną, formując w podległych koloniach przekonanie o niezwyciężonej sile agresorów oraz przeświadczenie, że wszystko co najlepsze pochodzić mogło wyłącznie z metropolii.

Imperializmowi towarzyszyła od końca XIX wieku idea cywilizacyjnej misji, mająca wyjaśniać powody kolonialnego ucisku oraz podbudowująca ideologicznie wiarę Europejczyków we własną wyjątkowość i wynikające z tego dziejowe zadanie do wykonania. Z posłannictwem modernizacyjnym kontrastował agresywny rasizm, wyznaczający społeczeństwom kolonialnym znacznie niższą pozycję, aniżeli „białym panom”.

Mimo, że misja cywilizacyjna oraz imperialny rasizm, pozostawały ze sobą w jawnej sprzeczności, ząbebiały się przynajmniej w jednym punkcie – jasno zdefiniowanej, zmitologizowanej wizji Azjaty. W wyobrażeniach takich „człowiek Orientu” pozostawał zepsuty i odrażający, podatny seksualnemu rozpasaniu i kultywujący różnego rodzaju zboczenia, zaś cechą konstytutywną wszystkich azjatyckich społeczeństw, miało być chroniczne leniwo.

Przewaga technologiczna imperiów pozostawała na tyle niedościgniona, iż dawała pewność niewzruszonego panowania nad ludnością skolonizowaną, w wyniku czego pogarda żywiona do Azjatów brała się z przekonania, że byli mniej rozwiniętymi, rasowo gorszymi istotami, które co najwyżej sprawiały problemy natury „wychowawczej”.

Ruch w odwrotną stronę, tworzący obraz kolonizatorów jako nieprzejednanych, zmitologizowanych wrogów, pozostawał szeroko aprobowany we wszelkiego rodzaju azjatyckich organizacjach nacjonalistycznych, walczących o suwerenną niepodległość. Stworzenie przestrzeni dla tego typu wyobrażeń było możliwe dzięki podzieleniu rzeczywistości na dwie domeny: zewnętrzną i materialną zarezerwowaną dla technologii, ekonomii, zarządzania państwem oraz wypełnioną aktywnością kolonizatorów i ich popleczników, oraz wewnętrzną i duchową, w której znalazło się miejsce dla tradycji, mitów i obyczajów, nad którymi pieczę roztaczały intymne związki rodzinne i szczątki przedkolonialnej organizacji społecznej.

Wykreowany obraz kolonizatora/imperialisty opierał się w głównej mierze na przekonaniu, iż pozostawał znacznie ograniczony przez materialistyczne dążenia, a przez to zepsuty, nikczemny, zakłamaný i osiagający zakładane cele wszelkimi dostępnymi środkami. Tym samym dokonano manichejskiego podziału świata na zły, materialistyczny Zachód oraz dobry, uduchowiony Wschód, cechujący się dodatkowo wysokimi standardami moralnymi.

Uczynienie imperialistów nieprzejednanymi wrogami, nie oznaczało jednocześnie automatycznego odrzucenia nowoczesności. Z typowym dla Azji Południowo-Wschodniej relatywizmem, aprobowano działania zmierzające do przyswojenia i dostosowania zdobyczy zachodniego świata po to, aby skutecznie je wykorzystać do polepszenia własnego bytu i wywalczenia niepodległości.

Utworzenie wizji imperializmu jako mitycznego zagrożenia stało się czymś na kształt platformy porozumienia i współpracy podzielonych klasowo, religijnie, kastowo i etnicznie społeczności kolonialnych, stanowiąc pierwszy krok w kierunku pełnej niezależności. Nim do tego doszło, kolonizatorzy musieli utracić część z posiadanej dotąd symbolicznej przewagi. Okazję do tego dostarczyły głównie wydarzenia II wojny światowej.

Błyskawiczna wygrana Cesarstwa Japonii oraz sposób, w jaki potraktowano niedawnych panów, załamały obraz niezwycięzonych Europejczyków. Zaprowadzane przez Japończyków porządki, chociaż szybko przerodziły się w ucisk quasi-kolonialny, diametralnie zmieniły sytuację w byłych koloniach, a uzyskana szybko autonomia spowodowały, że powrót do kształtu Azji Południowo-Wschodniej sprzed wojny, był już niemożliwy. Mitologiczna moc kolonializmu załamywała się bezpowrotnie.

Powojenny obraz mitycznego wroga uległ zmianie wraz z nowymi formami rasizmu. Tym razem do tego celu, obok imperializmu ekonomicznego i politycznego, posłużył szeroko aprobowany przez świat zachodni, imperializm oraz rasizm kulturowy. W tak zarysowanym świecie, miejsce naczelne nadal zajmowali mieszkańcy Zachodu wraz z wartościami przez siebie reprezentowanymi, przy czym wyjaśnienia takiego stanu rzeczy nie upatrywano w religii i biologii, lecz rzekomo dynamiczniejszym rozwoju kulturowym.

Formułujące się po II wojnie światowej doktryny medialne w krajach pokolonialnych, pozostawały wyraźnie wyczulone na kulturowy imperializm, którego elementem był zachodni model funkcjonowania mediów masowych. Z tego względu żadne z państw Azji Południowo-Wschodniej nie było zainteresowane implementowaniem wzorców zewnętrznych, szczególnie pochodzących od niedawnych imperialnych potęg.

Wszystkie państwa regionu poszukiwały własnej doktryny medialnej, która odpowiadałaby ich wewnętrznej specyfice i zewnętrznym warunkom historycznym. W ten sposób powstała medialna doktryna rozwoju. Wzrastała w oparciu o specyficznie azjatyckie paradygmaty, ograniczone fundusze, zapóźnioną infrastrukturę technologiczną oraz stosunkowo niewielką liczbę słabo wykształconych odbiorców, którzy dopiero mieli się przeistoczyć w konsumentów mediów. Nadrzędnym zadaniem stawianym przed formułującymi się mediami w doktrynie rozwoju, dotyczył realizacji celów narodowych, tj. integracji społecznej, wychowywaniu obywateli lojalnych wobec władzy centralnej, reprezentowania interesu państwa, solidaryzowania się z innymi narodami i krajami postkolonialnymi oraz promowania ideologicznej linii władzy.

Odrzucanie imperializmu kulturowego stanowił z jednej strony strategię polityczną, a z drugiej był podyktowany autentycznym odrzuceniem obcych wzorców kulturowych, które zagrażały wartościom moralnym Azjatów. Mass mediom

rozumianym jako produkt obcy, zarzucano wątpliwą użyteczność pedagogiczną, przez co miały być złe z natury.

Niemniej jednak media wykorzystano do misji ujednoczenia tkanki narodowej nowopowstałych państw, jako środki służące promocji nowych mitów założycielskich. Mit wroga powrócił pod postacią niebezpiecznych procesów, międzynarodowych instytucji oraz kulturowych zapożyczeń, rugujących własną kulturę. Podsycanie nacjonalistycznych nastrojów, w tym szczególnie poczucia ciągłego zagrożenia zewnętrznym nekolonialnym niebezpieczeństwem, w paradoksalny sposób napędzało samospełniające się proroctwo orientalizmu.

Człowiek Zachodu uczynił ze skolonizowanego kogoś gorszego i innego, a jako obiekt doświadczalnego, „naukowego” zainteresowania, wykorzystał do stworzenia antytezy europejskiego wzorca transcendentnego. Podejście takie funkcjonujące wewnątrz kulturowego imperializmu, współgrało z systemem samoobrony kulturowej Azjatów. Tym samym formalnie wyzwolony spod silnej zależności obywatel niepodległego już państwa pokolonialnego, uwięził siebie w wyobrazeniach narzuconych przez niedawne potęgi imperialne, wzmocnione jeszcze instynktem obrony rodzimych wartości. Wskutek gwałtownych i niezrozumiałych zmian modernizacyjnych, niedawny kolonialny wróg, przybrał teraz formę odpowiadającą pojęciom trudno uchwytnym i obcym, co wzmagало tylko w azjatyckich państwach poczucie wykluczenia i zależności od niezależnych sił zewnętrznego świata.

III. FUNDACYJNY POTENCJAŁ BOHATERA

3.1. Bohaterski etos a budowa państwa narodowego – mityczno-medialna opowieść o „mistrzu dwóch światów”

W bohaterskich mitach założycielskich, mitologizacji ulegała, albo odległa przeszłość będąca zaczątkiem narodzin narodu i/lub państwa, albo dynamicznie zmieniająca się teraźniejszość, w której radykalne przemiany (np. poprzez rewolucyjną odnowę) zapoczątkowały *de facto* nowy rozdział historii. W obu przypadkach poddawanie jakiegokolwiek weryfikacji głównych postaci występujących w mitach założycielskich, skazane było na porażkę. W pierwszym bowiem przypadku, mit sięgał korzeniami do czasów, w których fakty historyczne mieszały się z fikcją lub zwykłymi domysłami (co zresztą działało na korzyść samego mitu). W drugim zaś, emocje oraz interesy polityczne, społeczne, a niekiedy również ekonomiczne towarzyszące aktualnym wydarzeniom, skutecznie utrudniały zdroworozsądkową analizę mitu (nie mówiąc o krytycznej ocenie jego treści).

Atrakcyjność założycielskich mitów heroicznych wynikała z kilku względów. Po pierwsze, powtarzający się schemat i przewidywalna konstrukcja, czyniły z nich narracje łatwe w reinterpretowaniu zgodnie ze zmiennymi potrzebami politycznymi. Jednocześnie przejrzysta forma mitów oraz ich pozorna logiczność powodowały, że przekształcały się w wyraziste i komunikatywne opowieści medialne, przez co stawały się tworzywem, chętnie przez media wykorzystywanym.

Po drugie, życie każdego założycielskiego bohatera występującego w mitach, układało się w spójną wędrówkę, której punktem finalnym było wyzwolenie wspólnoty z ucisku (Indonezja, Wietnam/Laos, Birma, Malezja), ustanowienie nowego ładu (Tajlandia, Kambodża) lub poświęcenie życia dla szeroko pojmowanego dobra narodowego (Filipiny, Singapur). Opis wyprawy bohatera dzielił się na obrazowe etapy wewnętrznych przemian, wypełnianych chwalebными czynami (zgodnie ze wzorem spotykanym w obrzędach przejścia: oddzielenie – inicjacja – powrót)⁹²⁷. Każde wyzwanie podejmowane podczas wędrówki, przybliżało bohatera do ostatecznej rozgrywki ze złem, reprezentowanym przez potężnego wroga (w przypadku Azji Południowo-Wschodniej - imperialne potęgi Francji, Wielkiej Brytanii, Holandii czy Japonii). Co istotne, wszelkie przeciwności pojawiające się w mitycznej narracji, budowały z jednej strony chwałę herosa, z drugiej zaś służyły odnajdywaniu autentycznej tożsamości narodu, traktujące-

⁹²⁷ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy...*, op. cit., s.27.

go mit jako element świeckiej religii. Tak skonstruowane opowieści o zmaganiach z wrogiem (przybierającym ostatecznie postać kozła ofiarnego nowopowstającego państwa lub konsolidującego się narodu) powodowały, iż mit stawał się przejrzysty i łatwy do przyswojenia przez tych, do których był kierowany.

Po trzecie, heroiczna postawa bohatera pozwalała na identyfikowanie się z nim. Będąc ojcem-założycielem, heros wyrażał najważniejsze narodowe cnoty. Można go przyrównać w tym przypadku do soczewki, w której każdy członek wspólnoty narodowej mógł oglądać siebie jako uczestnika historycznych, inicjacyjnych wydarzeń oraz odnajdować w sobie lepszą część własnej natury. Innymi słowy, wyjątkowość zalet herosa założycielskiego promieniowała na każdego członka zbiorowości, stając się kanonem cnót narodowych. Zestaw rodzimych przymiotów prezentował się podobnie w każdym kraju, zaś pojawiające się różnice dotyczyły zazwyczaj kolejności wymienianych zalet: waleczności, siły, szlachetności, gotowości do poświęcenia, gościnności, pokory względem losu/hierarchii społecznej, sprawiedliwości czy honoru.

Po czwarte, założycielska siła bohaterskiego mitu zawierała się też w jego szczególnej, wewnętrznej etyce. Stawianie oporu obcej dominacji kolonialnej stanowiło swoisty rytuał wyzwolenia, którego konsekwencją było znoszenie istniejącego porządku społecznego (również w sensie moralnym). Walka o wolność niosła za sobą najwyższą ofiarę z ludzkiego życia oraz wymuszała postępowanie sprzeczne z ogólnie obowiązującymi zasadami, przez co musiała zyskiwać oparcie w jakimś głębszym, etycznym uzasadnieniu. Bohater założycielski służył więc za wzór do naśladowania, usprawiedliwiający popełniany gwałt w imię wyższych wartości (zabijanie wroga było walką z mitycznym złem, odbieranie majątków kolonizatorom dziejową sprawiedliwością, a piętnowanie sprzymierzeńców imperialistów karą za sprzeniewierzenie się własnej wspólnocie pochodzenia lub wyznania). Etyka drzemiąca w politycznych mitach założycielskich głosiła, że dla dobra „swoich” i na podobieństwo fundacyjnego bohatera, można popełniać czyny moralnie dwuznaczne, które finalnie stanowiły środek do realizacji najwyższych celów.

Po piąte, atrakcyjności heroicznemu mitowi nadawał występujący w nim czas. Jego elastyczna jakość pozwalała łączyć to, co w narracji bezpowrotnie minione z tym, co się aktualnie działo. „Czas mitologii, a także wielu tradycyjnych religii, ma swoje specyficzne jakości, a określone w nim immanentnie epoki wyznaczają ramy możli-

wych wydarzeń”⁹²⁸. Mitologiczny czas nie miał odniesień do przeszłości ani przyszłości, lecz był postrzegany jako potencjalność, powracająca za każdym razem, gdy opowiadano mit początków bądź odgrywano go w rytuałach politycznych. Ożywał (i nadal ożywa) w narodowych inscenizacjach towarzyszących świętom rocznicowym, dniom pamięci lub w momentach kryzysowych (granicznych) życia wspólnoty.

Po szóste, chociaż bohater założycielski rodził się pośród zwykłych śmiertelników, to jawił się jako „mistrz dwóch światów” – był łącznikiem między wymiarem codziennego życia, a sferą czynności i zdarzeń wyjątkowych. Posiadał zdolności bardziej rozwinięte od innych (odwagę, inteligencję, spryt, przenikliwość, osobistą charyzmę), pozwalające na łamanie obowiązujących reguł. Jego ponadprzeciętne dokonania świadczyły, iż funkcjonował na styku dwóch przestrzeni – ziemskiej i nadnaturalnej. Nie chodzi przy tym o niezwykłość w sensie metafizycznym (mimo, że bohatera narracja założycielska niejednokrotnie czyniła z niego istotę bliską bogom), lecz o wyjątkowość pochodzącą z wnętrza herosa. Poprzez swoją wytrwałość, upór, odporność na wieloletnią niedolę oraz wiarę w obronę ścieżkę, mistrz dwóch światów przynosił narodowi pokój, wyzwalał z niewoli, dokonywał niezbędnych zmian, a co najistotniejsze, inicjował czas nowego początku i jakościowo lepszej przyszłości.

Przykład Azji Południowo-Wschodniej udowodniał, że najczęściej potrzeba chwili czyniła z danej, często wybitnej jednostki, założycielskiego i jednocześnie mitycznego bohatera. W każdym przypadku media i instytucje medialne służyły do kreowania i promowania wizerunku herosów. Odpowiadały na zapotrzebowanie społeczeństwa, poszukującego nowej, pokolonialnej tożsamości. Każde z formujących się państw narodowych regionu, u swego zarania wyraźnie autorytarnych, posługiwało się mediami, powszechnym szkolnictwem, muzeami, bibliotekami czy archiwami przechowującymi spuściznę po poprzednikach, w równie autorytarny sposób. Media stanowiły narzędzie upowszechniania mitów politycznych nowej świadomości narodowej, w której każdorazowo występował deficyt założycielskich bohaterów. Co prawda nie było w mediach miejsca na szersze dyskusje o kształcie mitycznych narracji (gdyż najczęściej narzucały je wąskie elity rządzące lub ograniczali przedstawiciele starego porządku), lecz nie można nie zauważyć, że swoboda w tym względzie kształtowała się odmiennie w zależności od kolonii (późniejszych państwach pokolonialnych) oraz zmie-

⁹²⁸ Ł. Trzeciński, *Mit bohatera...*, op. cit., s.122.

niających się dynamicznie czasach. To, co było dopuszczalne na Filipinach za czasów amerykańskiej supremacji, gdy oficjalne władze sprzyjały wynoszeniu na narodowe ołtarze postaci José Rizala, było nie do pomyślenia w ówczesnym Wietnamie, gdzie z pełną premedytacją zwalczano pamięć o narodowych herosach. Nacjonalistyczne publikacje z okresu tzw. etycznej polityki w Holenderskich Indiach Wschodnich z początku XX wieku, gloryfikujące historycznych bohaterów, jeszcze kilka lat wcześniej nie miałyby szans się ukazać w najmniejszym choćby nakładzie.

Gdy walczący o niepodległość rewolucjoniści ustanawiali suwerenne państwa okazywało się często, że mediom odbierano postulowaną wcześniej autonomię (również w wymiarze kształtowania polityki symbolicznej). Zamiast bezstronności, oczekiwano od nich lojalności. Ożywiona debata publiczna ustępowała miejsca przymusowi mniej lub bardziej oficjalnej współpracy z państwem lub zakazowi działalności. Tam, gdzie ideologia komunistyczna legła u podstaw instytucji państwa, media dostały się w ręce państwowej propagandy. Tam, gdzie komunizm zwalczano, stało się...dokładnie to samo. Należy jednak zauważyć, że brak swobody działania mediów masowych, służył kreacji spójnych mitów założycielskich (bohaterskich i wszystkich innych). Pluralizm polityczny oraz swoboda wypowiedzi nie służyły bowiem budowie spójnej narracji mitologicznej (szczególnie w pokolonialnej rzeczywistości). Kwestią otwartą pozostaje przy tym efektywność autorytarnej strategii angażowania mediów w budowaniu mitologii politycznej nowych państw, chociaż patrząc z perspektywy czasu, w większości przypadków okazała się skuteczna.

Przyglądając się poszczególnym bohaterskim mitom założycielskim w Azji Południowo-Wschodniej, łatwo dostrzec pewną prawidłowość związaną z ich rodzajami. Z jednej strony mamy do czynienia ze specyficznym urodzajem herosów o odmiennym pochodzeniu etnicznym, reprezentujących różne religie oraz wywodzących się z odmiennych klas społecznych. Wspólnie tworzyli wewnątrznie złożoną i bogatą narodową mitologię heroiczną. Z drugiej zaś strony funkcjonuje wyraźnie ograniczony i ściśle zawężony zbiór postaci założycielskich, do grona którego zaliczano herosów odpowiadających wąsko zdefiniowanym kryteriom. W pierwszym przypadku mowa o narodach wieloetnicznych (Indonezja, Filipiny, Singapur), w których element wielokulturowy odgrywał istotną rolę i gdzie zróżnicowanie społeczeństwa wymuszało poszukiwanie symbolicznych konsensusów. W drugim mowa o narodach z dominującym etnicznym żywiołem (Tajlandia, Kambodża, w mniejszym stopniu Malezja), wielonarodowej toż-

samości zastępowanej odgórnie narzucaną narracją państwową (Birma) lub uwarunkowaniami ideologicznymi (Wietnam, Laos).

Indonezja po krwawym etapie wyzwalania się spod holenderskiej dominacji pomiędzy 1945 a 1949 rokiem, budowała własną tożsamość wokół zdefiniowanej lata wcześniej koncepcji. Od Indonezyjskiego Kongresu Młodych z 1928 roku pracowano nad tym, ażeby cały zróżnicowany region składający się z ponad 17 tys. wysp i ludności władającej blisko 740 językami, zjednoczyć w obrębie wspólnej indonezyjskiej tożsamości, jednego i niepodzielnego indonezyjskiego kraju oraz dominującego, relatywnie niefaworyzującego nikogo języka (*bahasa indonesia*)⁹²⁹. O ile doktrynalne przełożenie powyższej koncepcji znalazło odzwierciedlenie w tzw. „Pięciu Zasadach” (*Pancasila*) przedstawionych po raz pierwszy przez Sukarno w 1945 roku, o tyle kwestia wypracowywania politycznej mitologii założycielskiej zjednoczonego państwa, pozostawała przez długi czas wysoce problematyczna⁹³⁰. Strategia promowania jednej postaci historycznej lub budowania wokół żyjącej jednostki narracji o założycielskim herosie narodu i/lub państwa, było zbyt ryzykowne. Wiązałoby się z protestami różnych środowisk, które i tak czuły się wykluczone bądź izolowane w tworzeniu zrębów narodowej tożsamości (szczególnie wspólnoty religijnie, geograficznie, kulturalnie i fiskalnie zewnętrzne względem politycznego centrum)⁹³¹. Nawet w rdzeniu państwowym pod pojęciem nacjonalizmu indonezyjskiego kryło się wiele znaczeń, a jego siła rozkładała się nierównomiernie. Na jednym biegunie lokowała się Jawa, gdzie idea narodowa dość wcześnie spłynęła od elit ku masom, przez Sumatrę, gdzie nacjonalizm łączył się z religijnym (muzułmańskim) dyskursem, aż po wycofaną, sceptyczną a nawet wrogą narodowowyzwoleńczym dążeniom wschodnią Indonezję (np. Ambon)⁹³². W związku z tym bohaterski mit założycielski od samego początku kreowano na przekonaniu o kolektywnym oporze Indonezyjczyków, rozpoczętym już pod koniec XVIII wieku⁹³³. Co więcej, chociaż panteon założycielski miał swój rdzeń składający się z trzech ojców-założycieli wyzwolonej Indonezji (Sukarno/Hatta/Soepomo z dominującą rolą pierwszego), dla utrzymania kruchej jedności państwa, znaleziono miejsce dla reprezentan-

⁹²⁹ Mowa o *sumaph muda* (tzw. przysiędze młodych), której *credo* brzmiało „jeden kraj, jeden język, jeden naród”.

⁹³⁰ L. Suryadinata, *The Making of Southeast...*, op. cit., s.141.

⁹³¹ M. Siuta, *Polityka etniczna w Indonezji*, [w:] „Odcienie Indonezji”, red. R. Lesner-Szwarc, Oficyna Wydawnicza Kucharski, Toruń 2014, s.225-228.

⁹³² Ł. Bonczol, *Zrozumieć Indonezję...*, op. cit., s.46.

⁹³³ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200 (4th edition)*, Palgrave Macmillan, New York 2008, s.248.

tów różnych środowisk, religii, regionów oraz światopoglądów, sięgając po sprawdzony zabieg idealizacji przeszłości^{934 935}.

Mit oparto na narracji głoszącej, iż naczelną cnotą narodową (obok poczucia „jedności w różnorodności”) było umiłowanie wolności i niezgoda na kolonialną przemoc (motyw ten stanowił powszechny standard w mitach założycielskich nowoczesnych państw regionu). Dlatego od chwili gdy Holendrzy narzucili niewolniczy system całemu archipelagowi, rozpocząć się miała długa walka o niezależność, wyznaczaną kolejnymi buntami i wojnami antykolonialnymi⁹³⁶. Pomijano przy tym fakt, iż system kolonialny wprowadzono przy udziale zwalczających się namiętnie monarchów, próbujących wikłać Holendrów w konflikty o dostęp do zysków z morskiego handlu (co ci skwapliwie wykorzystali, poznając niuanse lokalnych przymierzy i animozji pomocnych w późniejszych podbojach). Nie wspominając już o promowaniu w narracji założycielskiej nieistniejącej do XX wieku koncepcji „indonezyjskości”⁹³⁷. Ważniejsze było jednak zręczne wplatanie historycznych przywódców kolejnych rebelii w opowieść o formującym się państwie (wielo)narodowym⁹³⁸. Tym samym dwudziestowieczni nacjonaliści wykreowali bohaterów, spośród których przynajmniej kilku miało swój udział w ufundowaniu tego, co miało się składać na szeroko rozumianą indonezyjskość (np. muzułmański książę Diponegoro, komandor Gajah Mada, imam Tuanku Bonjol, dowódca wojskowi Robert W. Mongisidi i Thomas Matulesy)⁹³⁹.

Łącznikiem z przeszłością, a jednocześnie sercem mitu założycielskiego uczyniono grupę sześćdziesięciu ośmiu *Bapak bangsa Indonesia* (Ojców Indonezyjczyków)

⁹³⁴ C. Geertz, *Afterword: The Politics of Meaning*, [w:] „Culture and Politics in Indonesia”, red. C. Holt, Equinox Publishing, Singapore 2007, s.319-335.

⁹³⁵ Liczne grupy etniczne zamieszkujące poszczególne wyspy archipelagu, na przestrzeni długich stuleci wypracowały własne, etniczne mity założycielskie. Wartym w tym względzie uwagi jest przykład Minangkabau – grupy etnicznej z wyżyn środkowej Sumatry. Prawdopodobnie pod wpływem holenderskich i angielskich misjonarzy jeden z tradycyjnych mitów fundacyjnych głosił, iż Minangkabau byli potomkami najmłodszego syna Aleksandra Wielkiego. Więcej na ten temat: P.E. de Josselin de Jong, *Ruler and Realm: Political Myths in Western Indonesia*, [w:] „Medelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen”, nr 43/1980, s.12-13.

⁹³⁶ A. Reid, *Writing the History of Independent Indonesia*, [w:] „Nation-Building. Five...”, op. cit., s.71-74.

⁹³⁷ Pierwszym, który zaproponował nazwę „Indonezja” był szkot James Logan, wydawca „Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia”, który w latach 50. XIX w., użył wyrażenia dla zastąpienia dłuższego i nieco mylnego „Archipelagu Indyjskiego”.

⁹³⁸ A.Reid, *Writing the History of Independent Indonesia*, [w:] „Nation-Building...”, op. cit., s.72.

⁹³⁹ Istotne jest również to, co kryje się za nazwiskami wspomnianych bohaterów założycielskich. Nie przez przypadek niemal każdy z nich wywodził się z innej wyspy: dwóch pierwszych z Jawy, kolejni zaś z Sumatry, Celebesu oraz Ambonu.

ze wspomnianymi wcześniej Sukarno, Hattą i Soepomo na czele⁹⁴⁰. Oficjalna narracja głosiła, iż każdy z nich wniósł unikalny wkład w stworzenie państwa. Bez ich poświęcenia okupionego latami powstańczej walki, więziennymi perypetiami, służbą dla niepodległej Indonezji, zjednoczenie kraju miało być niemożliwe. Wszyscy mieli się nawzajem uzupełniać. Sukarno jako wytrawny mówca porywał za sobą tłumy, zaś Hatta wraz z Soepomo tworzyli intelektualne zaplecze niepodległościowego ruchu. Podobnie jak w przypadku herosów historycznych, i w tym przypadku pomijano najbardziej niewygodne fakty: współpracę z japońskim okupantem, animozje pomiędzy rewolucjonistami, czy zachowawczą politykę względem ogłoszenia pełnej niepodległości w 1945 roku⁹⁴¹.

Po przeciwnej stronie mitologicznego spektrum, lokowała się chociażby Tajlandia z etnicznie zdeterminowanym projektem budowy tożsamości narodowej Tajów. Przez długie dziesięciolecia to, co kryło się pod pojęciem „tajskości”, przechodziło kilka istotnych transformacji. Od pierwszych reform społecznych zapoczątkowanych przez króla Mongkuta (Ramę IV), przez sformowanie wspólnoty rasowej (*chat*) oraz nadanie idei narodowej wyraźnie etnicznego charakteru za rządów Chulalongkorna (Ramy V) i rozwinięcie programu tajskiego nacjonalizmu przez Vajiravudha (Ramę VI), po powojenny hipernacjonalizm Luanga Wichitwathakana⁹⁴².

⁹⁴⁰ Grono trzech najważniejszych Ojców Indonezyjczyków zasilł z czasem Tan-Malaka – przywódca indonezyjskiego ruchu komunistycznego, którego po latach zrehabilitowano i dodano do narracji założycielskiej jako tego, który wyrażał najbardziej radykalne żądania ludności. O Tan-Malaku zapomniano na długie lata, ponieważ padł ofiarą zawirowań historycznych. Po pierwsze, zginął z rąk rewolucjonistów popierających Sukarno, co nie pasowało do wcześniejszego mitu założycielskiego. Po drugie zaś, reprezentował środowisko komunistów, na którym w latach 1965-66 dokonano masowego ludobójstwa. Szacunkowe dane mówią o blisko pół miliona ofiar czystek prowadzonych przez wojsko oraz oddziały paramilitarne. Z tego względu kultywowanie pamięci o nim stanowiło istotny problem.

⁹⁴¹ Skomplikowana historia Indonezji powodowała, że dopiero w 1959 roku ustanowiono najwyższe odznaczenie państwowe *Gelar Pahlawan Nasional Indonesia* (Bohater Narodowy Indonezji). Wśród kryteriów zgodnie z którymi nadawano godność, dominowały odniesienia do walki zbrojnej z kolonizatorem. Motyw czynnego oporu powracał czterokrotnie w siedmiu zaledwie punktach, wyznaczających heroiczne standardy. Zgodnie z nimi bój należało toczyć całe życie i przejawiać się musiał w czynach bezprecedensowych. Bohaterskość obostrzono dodatkowo nieco zaskakującym zastrzeżeniem. Mianowicie, heros nie mógł się nigdy układać z wrogiem. W tym stwierdzeniu najpełniej uwidaczniał się kolonialny kontekst w odniesieniu do którego, realizował się ideał indonezyjskiego heroizmu. Nie kto inny, ale Holendrzy wielokrotnie łamali opór tuziemców nie tylko brutalną siłą, ale też iluzorycznymi obietnicami oraz nieustannymi próbami podzielenia antyimperialistycznego frontu narodowego wyzwolenia. Prawdziwy mityczny bohater miał być nie tylko silny fizycznie, ale też, a może przede wszystkim, prezentować niezłomny charakter w starciu z (kolonialnym) złem.

⁹⁴² C.J. Reynolds, *Nation and State in Histories of Nation-Building, with Special Reference to Thailand*, [w:] „Nation-Building. Five...”, op. cit., s.26-27.

Budując tajską tożsamość narodową, bazowano na etnicznym rdzeniu i inkluzywnej świadomości, które definiowano w oparciu o religię, język oraz wierność rodzinie królewskiej. Każda odmienna od dominującego żywiołu tajskiego grupa etniczna, funkcjonująca w granicach Tajlandii (wcześniej Królestwa Syjamu), przyjmując język tajski za swoją główną mowę, uznając wyższość buddyzmu nad własnymi wierzeniami, podporządkowując się zwierzchności władzy królewskiej stawała się częścią składową narodu tajskiego⁹⁴³. Szczególnie istotną rolę odgrywała w tym przypadku historia oraz ustanawiane na jej podstawie mity polityczne, uzasadniające długowieczność i prawdziwość etnicznego pochodzenia Tajów. Wymyślony na takim podglebiu bohaterski mit założycielski, musiał jednak spełniać kilka warunków: wyznaczać bezpośrednią i niepodważalną łączność historycznych Tajów z ich współcześnie żyjącymi potomkami, potwierdzać prawo tajskiej rasy do zajmowanej ziemi, usuwać w cień dorobek innych grup etnicznych egzystujących od wieków na tym samym terenie oraz wynosić na narodowe sztandary postać, która w żaden sposób nie mogła zagrażać supremacji aktualnie rządzącej monarchii. Odpowiedzią na te zapotrzebowania stała się narracja o XVIII-wiecznym władcy królestwa Ayutthaya Naresuanie Wielkim i jego dziedzictwie, rzekomo kontynuowanym przez kolejnych tajskich władców.

Chociaż Ajuythaja nie było pierwszym historycznym królestwem o tajskim rodowodzie (miano to należało do królestwa Sukhothai z XIII wieku, którego stolicę skądinąd zakładali khmerscy osadnicy), to dopiero istniejąca blisko 416 lat Ajuythaja, miała odegrać fundamentalną rolę w stworzeniu tajskiej koncepcji państwa, wypracowaniu niepowtarzalnej, rodzimej kultury oraz nadaniu strukturze społecznej tajskiego charakteru⁹⁴⁴. Rytm rozwojowi królestwa nadawali kolejni monarchowie, a szczególnie XVI-wieczny król Naresuan, funkcjonujący w zbiorowej pamięci współczesnego narodu jako wyzwoliciel spod brutalnej birmańskiej okupacji⁹⁴⁵.⁹⁴⁶ „Udało mu się wywalczyć wol-

⁹⁴³ M.D. Barr, Z. Skrbis, *Constructing Singapore. Elitism, Ethnicity and the National Building Project*, NIAP PRESS, Copenhagen 2008, s.4-5.

⁹⁴⁴ W rzeczywistości pierwsi władcy Ajuythai czerpali z bogatego dorobku bardziej rozwiniętych sąsiadów (np. ideę boskości władcy <<devaraja>> zaczerpnięto wprost od Khmerów, zaś pismo tajskie bazowało na skryptach indyjskich, monskich i khmerskich).

⁹⁴⁵ C.J. Reynolds, *Nation and State...*, op. cit., s.29.

⁹⁴⁶ Nie sposób oddzielić od założycielskiego mitu bohatera innego jeszcze mitu – wroga. Głównym „obcym” Tajów pozostawali od zawsze Birmańczycy, w opozycji do których budowano własną odrębność.

ność od Birmańczyków i Monów [...] dzięki oparciu się na narodzie, który był wobec niego lojalny i darzył go zaufaniem”⁹⁴⁷.

Podobnie jak w przypadku wszystkich innych bohaterów narodowych, oficjalna narracja o Naresuanie ukazywała jego drogę ku chwale, przebiegającą od młodszych lat spędzonych w izolacji jako zakładnik władcy Pegu, przez lata nauki i administrowania królewskimi posiadłościami ojca, po stawienie czynnego oporu birmańskiej agresji, zakończonej niepodważalnym zwycięstwem. Punkt finalny mitu założycielskiego o Naresuanie stanowiła opowieść o pojedynku z birmańskim księciem Mingyi Swa. Wygrana w boju wyzwolić miała naród spod wrogiej dominacji, zapoczątkowując okres tajskiej świetności. Domniemana walka (nie istnieją żadne jednoznaczne dowody świadczące o jej autentyczności) na stałe wpisała się w główny nurt historii kraju jako moment inicjujący narodową emancypację⁹⁴⁸.

Naresuan nie był pierwszym, wychwalanym przez potomnych tajskim władcą, lecz w rozumieniu rodzimych nacjonalistów jako pierwszy nadawał się na wyniesienie na narodowe sztandary. Odniósł bowiem serię zwycięstw nad teoretycznie silniejszymi wrogami, zjednoczył podzielone dotychczas terytoria rzekomo przynależne Tajom oraz poszerzył posiadłości królestwa do rozmiarów, których nigdy wcześniej, ani nigdy później żaden inny władca nie potrafił scalić. Jego założycielski potencjał miał się również objawiać i tym, że wpisywał się w ciąg niewielu monarchów, uważanych za twórców wielkości narodu tajskiego sprzed rządów dynastii Chakri (począwszy od żyjących przed nim legendarnym Si Intharathicie, Ram Khamhaengu, Lithaiu i Uthongu oraz rządzących po nim Ekathotsarotcie, Naraiu, Suriyenthathibodocie i Taksinie). Kolejny historyczny akapit chwalebego bohaterskiego mitu założycielskiego Tajlandii, zapisać mieli już władcy z dynastii Chakri. Dynastii władającej krajem do dzisiaj.

⁹⁴⁷ *Bangkok Times* [za:] A.W. Jelonek, „Wielokulturowość, separatyzm i...”, op. cit., s.134.

⁹⁴⁸ W 2014 roku założycielski mit o Naresuanie powrócił w dość zaskakującej formie. Tajski naukowiec i historyk Sulak Sivarasaka poddał w wątpliwość autentyczność monarszego pojedynku sprzed wieków. Historyk stwierdził, że pojedynek na bojowych stoniach, w którym miał wziąć udział Naresuan to jedynie fikcja kronikarsko-literacka. Tym samym naraził się na ataki ze strony rodzimych nacjonalistów. Dwóch generałów rządzącej w kraju junty wojskowej powołując się na artykuł 112 krajowego kodeksu karnego ze słynnym *lese majeste* (paragrafem dotyczącym obrazy majestatu władcy), oskarżyło badacza o sprzeniewierzenie się prawdziwej historii kraju. Sprawa Sulaka zyskała ogólnokrajowy rozgłos, a fakt, że absurdalne oskarżenie nie zostało odrzucone z urzędu, świadczy o sile oraz wpływie mitycznych narracji na społeczeństwo. Więcej na ten temat: *Separating History from National Myth*, „The Nation”, <http://www.nationmultimedia.com/detail/opinion/30329016>, [03.03.2019].

Niezależnie od rodzaju i specyfiki bohaterskich mitów założycielskich, w przypadku każdego państwa pokolonialnego Azji Południowo-Wschodniej istniał jeden, mniej bądź bardziej wyrazisty mityczny bohater, wpisujący się w poczet założycielskiej narodowo-państwowej mitologii politycznej.

3.2. Zjednoczeniowy mit Ho Chi Minha i wietnamskie media czasu narodowej unifikacji

Dla zrozumienia roli Ho Chi Minha w integracji Wietnamu oraz jako najważniejszego mitu założycielskiego w bogatej konstelacji mitów politycznych powstałych po zjednoczeniu kraju w 1975 roku, niezbędne jest poczynienie dwóch wstępnych uwag. Pierwsza z nich dotyczy charakteru Wietnamczyków, a pisząc ściślej czterech elementarnych przekonań określających kolektywną tożsamość ludności przed komunistycznej ery, ułatwiających zakorzenianie mitologicznych narracji w powojennej wietnamskiej świadomości.

Pierwsze powszechnie podzielane przekonanie głosiło, iż prawdziwe szczęście społeczne materializowało się przez stulecia jedynie poprzez walkę zbrojną⁹⁴⁹. Pogląd taki pojawił się wskutek historycznych doświadczeń. W ciągu dwudziestu wieków wietnamskiej historii, ludność broniła swojej niezależności przed zewnętrznymi najeźdźcami dwadzieścia cztery razy, obalając kolejno okupacyjne reżimy (głównie chińskie, ale też mongolskie oraz bezpośrednio sąsiadujących królestw np. Angkoru, Czampy czy Funanu). W rezultacie uznano, że Wietnamczycy od najdawniejszych czasów należeli do wąskiej grupy ponadprzeciętnie wytrwałych i walecznych nacji, zamieszkujących tę część świata.

Drugi pogląd dotyczył organizacji życia społecznego i wiary w prymat swoistego komunalizmu wietnamskiej codzienności. Powszechnie sądzono, że bliskie relacje łączące dzieci z szeroko pojmowaną rodziną, ale też wyznawanie „duchowego” pokrewieństwa w obrębie wioski i regionu, tworzyły zręby późniejszej, głęboko przeżywanej świadomości narodowej. Zwolennicy takiej opinii podkreślali, że dowodów na to dostarczał specyficzny charakter języka wietnamskiego. Aż do okresu francuskiej dominacji, nie istniały w nim słowa podkreślające indywidualistyczną autonomię jednostki. Znaczenia kryjące się pod zachodnimi wyrażeniami „ja” lub „moje” (*toi* lub *vua*) były znacznie mniej sugestywne moralnie i określały przywiązanie bądź oddanie innej oso-

⁹⁴⁹ N. Khắc Viện, *Viet Nam. A Long History*, The Gioi Publisher, Hanoi 2014, s.35.

bie, a tłumacząc dosłownie oznaczały „służyć” lub „poddawać się woli”. Wietnamska psychologia społeczna, świadomość rodzinna i narodowa miały więc pozostawać ze sobą w ścisłym związku.

Trzecie, głęboko mitologiczne przekonanie odnosiło się do wspólnoty pochodzenia i również znajdowało odzwierciedlenie w mowie. Wietnamczyków łączyło ogólnie podzielane przekonanie, że zgodnie z tradycyjnym mitem założycielskim, swój początek brali ze związku legendarnego smoka oraz nieśmiertelnej kobiety. Wyrazili w ten sposób przywiązanie do literackiej (i w znacznym stopniu zsinizowanej) tradycji kultury wietnamskiej. Jeszcze do początków XX stulecia gdy mieszkańcy Wietnamu mówili o sobie jako o „rodakach”, używali terminu oznaczającego dosłownie „z tego samego łona” (chińskie *dong bao*), nawiązując pośrednio do mitologicznego rodowodu^{950 951}.

Po czwarte w końcu, naród wietnamski od najniższego szczebla drabiny społecznej (wspólnot wioskowych), kultywował zwyczaj celebrowania pamięci o historycznych bohaterach. Narodowym herosom wznoszono ołtarze, organizowano na ich cześć uroczyste biesiady i festiwale muzyczne, czczono w zawodach recytatorskich. Do grona najwybitniejszych bohaterów zaliczano głównie historycznych władców oraz przywódców buntów przeciwko okupującym kraj najeźdźcom. Większość sławionych archetypów wietnamskiego bohaterstwa, wywodziło się z tysiącletniej epeji wojennego oporu przeciw Cesarstwu Chin. Co ciekawe, w biografii historycznych herosów walczących o niepodległość, komuniści wplatali wątki patriotyczne stylizowane na proletariacką modłę, zagarniając dla siebie najbardziej wyraziste symbole z przeszłości. Nie dostrzegali przy tym żadnej sprzeczności w fakcie, że wielu z rodzimych herosów było jednocześnie modelowymi wręcz uzurpatorami bądź bezwzględnyimi tyranami. Najchętniej czczonymi ikonami narodowego bohaterstwa byli: 1) generał Ngô Quyén - założyciel dynastii Ngô, wojskowy strateg, który jako pierwszy użył technicznego forte-

⁹⁵⁰ A. Woodside, *Ideology and Integration in Post-Colonial Vietnamese Nationalism*, [w:] „Pacific Affairs”, nr 44/1972, s.490.

⁹⁵¹ Tradycyjny mit pochodzenia Wietnamczyków spisano po raz pierwszy w 1492 roku w *Linh Nam Chich Quai* („Zbiór Niezwykłych Opowieści z Linh Nam”). Od dosłownej wiary w mit obecnej wśród większości niewykształconych Wietnamczyków, znacznie ciekawsza była alegoryczna wymowa podania, którą uznawały warstwy wykształcone. Zgodnie z chińską sztuką i symboliką wchłoniętą przez wietnamską kulturę, Wietnamczycy mieli w sobie łączyć dwa, opozycyjne pierwiastki. Smok symbolizował wodę, podczas gdy nieśmiertelna kobieta wyrażała związki z ziemią. Wyciągano stąd wniosek, że idealne wietnamskie społeczeństwo i silne państwo zachowywały witalność jedynie wtedy, gdy łączyły pragmatyzm oraz militarną moc smoka - ojca ze sztuką duchowej doskonałości nieśmiertelnej kobiety - matki.

lu do pokonania silniejszej armii chińskiej, 2) księżę Trán Hung Dao - dowódca wojskowy, trzykrotnie powstrzymujący mongolskie najazdy na ziemie Wietnamu, od którego komuniści mieli zaczerpnąć ideę walki wszystkim, co nadawało się do stawiania czynnego oporu⁹⁵², 3) imperator Nguyén Huë - przywódca rebelii Tay Son, rzekomy twórca strategii wietnamskiej wojny partyzanckiej, 4) Hai Bá Trung (siostry Trung) - przywódczyni pierwszego historycznego zrywu przeciwko chińskiej okupacji i archetypy honorowej, samobójczej śmierci w obliczu wojennej klęski oraz 4) cesarz Lë Loi - założyciel dynastii Lë, wybitny generał, przywódca rewolty przeciw Chińczykom, których ostatecznie przepędził z Wietnamu w XV wieku⁹⁵³. Chociaż do grona najważniejszych herosów zaliczano jeszcze co najmniej kilkanaście innych postaci historycznych, najistotniejszy pozostawał fakt, że dla każdej z nich (a nierzadko kilku jednocześnie), znajdowano miejsce na rodzinnych ołtarzykach obok zmarłych rodziców i dziadków. Tym samym intymny obraz przodków łatwo przeplatał się z ołtarzem bohaterów narodowych⁹⁵⁴.

Złożona kolektywna świadomość Wietnamczyków, na którą nakładały się powyższe ogólnie podzielane i kultywowane z pokolenia na pokolenie przekonania, tworzyła coś na kształt wojenno-poetyckiego etosu kulturowego, z którym społeczeństwo wkroczyło w XX wiek. „Symbolizowały ją miecz i gitara klasyczna jako doskonałe połączenie narodowej waleczności i romantyzmu, wpływających z tej samej wietnamskiej duszy”⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶.

Druga uwaga dotyczy odmiennych perspektyw prezentowania konfliktu indochińskiego. Bez spojrzenia zgodnego z narracją wietnamskich komunistów, nie sposób

⁹⁵² Gdyby wyznaczyć hierarchię heroizmu i popularności przedkomunistycznych bohaterów Wietnamu, to Tran Hung Dao zajmowałby zaszczytne, pierwsze miejsce. Więcej o kulcie księcia Tran: T.H. Ha Hoang, *How the Vietnamese Cult of Heroes Promotes Nationalism in Politics*, [w:] „The Conversation”, <http://theconversation.com/how-the-vietnamese-cult-of-heroes-promotes-nationalism-in-politics-73144>. [03.03.2019r.].

⁹⁵³ Vietminh metodycznie zagarniał dla siebie symbolikę mitów heroicznych, wykorzystując ją do budowania wizerunku „nowego wcielenia historycznych wybawicieli”. Dla przykładu, imionami wspomnianych wyżej postaci nazywano oddziały powstańcze Vietcongu, a niektórzy dowódcy wojskowi przybierali nazwiska wybitnych generałów sprzed wieków.

⁹⁵⁴ A. Woodside, *Ideology and...*, op. cit., s.490.

⁹⁵⁵ Ibidem, s.490.

⁹⁵⁶ O wietnamskim romantyzmie niech świadczy fakt, że do dzisiaj dzieci uczone są w szkołach fragmentu tzw. Wielkiej Proklamacji (*Bình Ngô đại cáo*), krótkiego fragmentu wojennego traktatu autorstwa Nguyen Trai'a – XV-wiecznego urzędnika, doradcy cesarza Le Loi: „Nasi przodkowie dawno ustanowili Wietnam jako niezależną cywilizację z niezależnym narodem. Mamy własne góry i własne rzeki, własne obyczaje i własną tradycję, różniące się od tych w obcym północnym kraju... Czasami bywaliśmy słabi, a czasami potężni, ale nigdy nie cierpieliśmy na brak bohaterstwa”.

zrozumieć symbolicznej roli jaką odegrał Ho Chi Minh w jednoczeniu kraju. Perspektywa ta w znakomitej większości pozostaje obca obserwatorom zewnętrznym, rzutując na sposób postrzegania postaci najważniejszego, narodowego bohatera Wietnamu.

Zgodnie z zachodnią tradycją historyczną, konflikt w Indochinach dzielił się na dwa zasadnicze etapy⁹⁵⁷. Pierwsza wojna indochińska toczyła się od 1946 do 1954 roku i koncentrowała na oporze przeciwko francuskiemu kolonializmowi. Z kolei druga wojna indochińska rozgrywana pomiędzy 1954, a 1975 rokiem stanowiła konsekwencję rywalizacji między komunistyczną Demokratyczną Republiką Wietnamu (Wietnamem Północnym) i jej sympatykami, a Amerykanami i niekomunistycznym rządem Republiki Wietnamu (Wietnamem Południowym). Taka perspektywa była podzielana przez niekomunistycznych nacjonalistów indochińskich oraz większość demokratycznych rządów Zachodu, dla których wojna wyzwolenicza z Francją automatycznie przerodziła się w batalię przeciwko komunistycznemu zagrożeniu w Azji⁹⁵⁸. Wyznawana przez Amerykanów tzw. „teoria domina” oraz późniejsze doktryny wojenne z dążącą do faktycznego zakończenia konfliktu, doktryną „honorowego odwrotu”/„wietnamizacji” (Doktryną Guam) Richarda Nixona, miały być elementem ogólnoswiatowej kampanii wymierzonej w reprezentujące zło totalne Związek Radziecki, maoistowskie Chiny oraz ich wasali⁹⁵⁹.

Zgoła odmienną choć niewyzybytą sensu i równie prawdziwą optykę, reprezentował Wietnam Północny oraz jego sprzymierzeńcy. Narracja demonstrowała konflikt indochiński z lat 1946-1975 jako jedną, trwającą blisko trzydzieści lat rewolucję naro-

⁹⁵⁷ A w zasadzie na trzy. Po pierwszej i drugiej wojnie indochińskiej, nastąpiła jeszcze trzecia, mniej znana wojna indochińska między Wietnamem, a Kambodżą Czerwonych Khmerów i Chinami. Do wojny zaliczono inwazję wietnamską na Kambodżę w grudniu 1978 roku, obalenie zbrodniczych rządów Pol Pota oraz spowodowaną tym inwazją odwetową Chińczyków na północne prowincje Wietnamu w 1979 roku.

⁹⁵⁸ Wśród wpływowych intelektualistów Zachodu, od samego początku (choć stanowili zdecydowaną mniejszość) znajdowali się i tacy, którzy zauważali, że przystąpienie USA do konfliktu wietnamskiego w istocie nie różniło się niczym od bezprawnych agresji dokonywanych wcześniej przez Związek Radziecki np. w Europie Środkowej. Amerykanie nie wypowiedzieli Wietnamczykom Północnym wojny, od samego początku stosowali wątpliwe z humanitarnego punktu widzenia metody walki i wielokrotnie łamali prawo międzynarodowe. W tym świetle amerykańscy dziennikarze i media, które reprezentowali do pewnego stopnia ratowali honor Ameryki jako modelowej, wolnościowej demokracji, za którą chciała uchodzić (przy czym jeszcze długo po ofensywie Tet z 1968 roku media amerykańskie przyczyniały się do dezinformowania społeczeństwa amerykańskiego w zgodzie z linią rządu). Więcej na ten temat w: E.S. Herman, N. Chomsky, *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media*, Patheon Books, New York 1988, s.169-252, L. Ryżewski, *Obraz komunistycznej ofensywy Tet w amerykańskich mediach*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 1(36)/2009, s.45-68.

⁹⁵⁹ Więcej na ten temat: P. Ostaszewski, *Wietnam. Najdłuższy konflikt powojennego świata 1945-1975*, wyd. DiG, Warszawa 2000.

dowowyzwoleńczą (równocześnie promowano też pogląd o bardziej nacjonalistycznym wydźwięku, głoszący iż trzydzieści lat wojny zjednoczeniowej było w istocie ostatnim etapem blisko stu lat konfliktu kolonialnego⁹⁶⁰). Rewolta wyzwolenicza miała być początkowo skierowana przeciwko Francuzom i ich spadkobiercom. Z czasem przerodziła się w opór wymierzony w imperialną i ekspansjonistyczną Amerykę oraz jej wietnamskich popleczników, zmierzających do narzucenia dumnym Wietnamczykom nowego, nekolonialnego jarzma⁹⁶¹. „W rzeczywistości narracja taka sugerowała, iż zdarzeniem zapoczątkowującym „rewolucję” było założenie Komunistycznej Partii Indochin w 1930 roku”⁹⁶², zaś następujące później wydarzenia doprowadziły do ostatecznego zwycięstwa, którym było zjednoczenie Wietnamu pod przewodnictwem kadr partyjnych z Hanoi (milowym krokiem w osiągnięciu tego celu była rzecz jasna Rewolucja Sierpniowa z 1946 roku, po której cesarz Bao Dai przekazał władzę w ręce Viet Minhu). W kontinuum czasowym opowieści, unifikacja kraju stanowiła punkt wyjściowy przyszłego dobrostanu, możliwego do urzeczywistnienia dzięki poświęceniu legendarnego bojownika o wolność - Ho Chi Minha. Gdy komuniści wkroczyli w kwietniu 1975 roku do Sajgonu - stolicy Wietnamu Południowego - powyższa wykładnia historyczna znalazła swoje historyczne domknięcie, stając się jedyną właściwą i powszechnie akceptowalną prawdą na temat przeszłości. Chociaż ustanowione wówczas państwo wietnamskie nie dokonało tak radykalnego zerwania z historią (jak miało to miejsce w przypadku Chin czy Kambodży), to komunistyczna konsolidacja państwa stała się symbolicznym punktem zerowym dziejów, etapem wyjściowym odnowionej historii kraju, potrzebującego nowego mitu założycielskiego.

Niespodziewany sukces ofensywy 1975 roku, zaskoczył elity rządzące Północnym Wietnamem. Chociaż Hanoi nie dysponowało żadnym planem przejęcia władzy nad całym krajem, to zdawano sobie sprawę, że wraz z budową nowych struktur politycznych (którymi można było stosunkowo łatwo zastąpić pogrążoną w chaosie administrację Republiki Wietnamu), należało jak najszybciej rozpocząć walkę o serca i umysły

⁹⁶⁰ W literaturze naukowej umowną datą przejęcia władzy nad Wietnamem przez Francuzów pozostaje 1885 rok, czyli zajęcie ostatniej, wolnej od kolonialnych wpływów części Wietnamu – Tonkinu. Niemniej jednak już w 1862 roku rządząca dynastia Nguyễn zawarła z Francją tzw. umowę sajgońską, przekazując kolonizatorom władzę nad najbogatszą prowincją południa (nazwaną później Kochinchiną). Umowa zakończyła *de facto* pełną niezależność Wietnamu i stała się punktem wyjściowym do szybkiego opanowania całego kraju.

⁹⁶¹ R. Eyerman, T. Madigan, M. Ring, *Cultural Trauma, Collective Memory and the Vietnam War*, [w:] „Croatian Political Science Review”, nr 54/2017, s.20.

⁹⁶² *A New History of Southeast Asia...*, op. cit., s.346.

wszystkich Wietnamczyków⁹⁶³. Jeszcze przed oficjalnym połączeniem obu państw wietnamskich w lipcu 1976 roku oraz potwierdzeniem przeprowadzanych zmian podczas IV Narodowego Kongresu Komunistycznej Partii Wietnamu w grudniu tego samego roku, przyjęto główne założenia ideologiczne. Konsolidacja zmierzała do wypełnienia czterech celów: 1) symbolicznego usunięcia pamięci o pokonanych przeciwnikach, 2) reedukacji ludności, 3) zidentyfikowania i napiętnowania „niepożądanych elementów” społecznych oraz 4) wyciszenia alternatywnych względem socjalizmu form myślenia i wierzenia⁹⁶⁴. Do realizacji powyższych zadań wprzęgnięto system mediów masowych oraz instytucje medialne, za pośrednictwem których promowano prawomyślny obraz nowej rzeczywistości. Co więcej, mający wieloletnie doświadczenie w pracy propagandowej północni komuniści, doskonale zdawali sobie sprawę z faktu, iż budowanie socjalistycznej tożsamości zjednoczonego narodu wyłącznie na terrorze i fizycznej przemocy, nie przyniosłoby trwałego efektu. W związku z tym posłużono się nową mitologią polityczną państwa, wzbogaconą o rewolucyjny kalendarz świąt narodowych oraz zreinterpretowaną historię najnowszą Wietnamczyków. Rzecz jasna z kluczowym wkładem w niepodległościowy czyn Ho Chi Minha oraz partii komunistycznej.

Sprawdzone na północy metody wychowywania modelowego obywatela socjalistycznego, przeszczepiono na południe. Prócz tego wprowadzono powszechną edukację (reedukację), zarówno w szkołach, jak i miejscach pracy oraz wietnamskich domach. Przymusowymi kursami indoktrynacji objęto ponad milion najbardziej „niepewnych elementów” społeczeństwa. W obozach „kadra komunistyczna ostrożnie tłumaczyła swoim słuchaczom popełniane dotychczas błędy myślowe, dostarczając argumentów pod fundamenty nowego społeczeństwa socjalistycznego, wygłaszając liberalne cytaty zaczerpnięte z internacjonalistycznego kanonu marksistowskiego i dzieł Ho Chi Minha”⁹⁶⁵. W wioskach i miastach ustanawiano szereg instytucji medialnych, mających wspomagać proces „nauczania” (np. komisarzy politycznych, stowarzyszenia zawodowe, przenośne jednostki propagandy i indoktrynacji). Komuniści wykazywali się przy

⁹⁶³ Komuniści szybko uczyli się funkcjonować w nowych, zwycięskich dla siebie realiach, a wspomnianej walce o serca i umysły ludności, od pierwszych dni towarzyszył masowy terror. Jedną z powszechnie stosowanych form „dyscyplinowania” Wietnamczyków były powszechne, przymusowe relokacje, które obejmowały miliony obywateli. Więcej na ten temat w: G. Evans, *Internal Colonialism in the Central Highlands of Vietnam*, [w:] „Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia”, nr 2(7)/1992, s.277-288.

⁹⁶⁴ *Vietnam After the War*, Asia Pacific Foundation of Canada, https://asiapacificcurriculum.ca/sites/default/files/2018-10/Vietnam%20after%20the%20War%20-%20Background%20Reading%20-%20FINAL_0.pdf, s.7-9, [12.09.2019r.].

⁹⁶⁵ Ch. Goscha, *The Penguin History of Modern Vietnam*, Penguin UK, London 2016, s.372.

tym typowym dla siebie pragmatyzmem. Tam, gdzie ścisły nadzór nie był możliwy, zamiast rugowania pamięci o przeszłości (z wyjątkiem czasów istnienia Republiki Wietnamu), obowiązujące od pokoleń tradycyjne święta i festiwale (*hoi he*) oraz istniejące dotychczas miejsca kultu przodków i bohaterów narodowych, pozostawiono w nie naruszonym stanie. Dodano natomiast nowe, laickie uroczystości wraz z odświeżonym kanonem komunistycznych herosów. Jednocześnie przeorganizowano życie wspólnot tak, aby wszyscy obowiązkowo uczestniczyli w cyklicznych spotkaniach kolektywów, np. konkursach przesadzania ryżu, akcjach werbunkowych do armii czy pokazach nowoczesnych technik produkcji. „Miano nadzieję, że religijny system dawnych dni świątecznych celebrowanych w wioskowych domach komunalnych powoli zaniknie, zastąpiony bardziej nowoczesną dumą narodową, oczyszczoną z wietnamskich tradycji kulturowych i gloryfikowanego oporu przeciwko obcym najeźdźcom”⁹⁶⁶. To mimo usilnych starań władzy nie nastąpiło, przeradzając się w osobliwy kolaz komunistyczno-nacjonalistycznych kultów oraz „ateistycznych wierzeń”.

Promowana przez media masowe unifikacja narodowa przybrała dwa oblicza. Pierwsze służyło tzw. „ponownemu odkryciu” (*khám phá lại*) wspólnej tożsamości Wietnamczyków⁹⁶⁷. W narracji takiej podkreślano łączące ludność pochodzenie, historię oraz rzekomo ogólnie podzielane cele do zrealizowania w najbliższej przyszłości⁹⁶⁸. Przemilczano też niewygodne i bolesne fakty wraz z otaczającą codziennością, która zaprzeczała przekazowi propagandowych mediów⁹⁶⁹. Drugie oblicze, zdefiniowane ustami ówczesnego głównego szefa propagandy Wietnamu Północnego generała Tran Bach Danga, rozpoczynało politykę tzw. „kulturowego oczyszczenia” (*than loc*), polegającą na podporządkowaniu wszystkich południowowietnamskich mediów kontroli partyjnej propagandzie. Według generała, kultura Wietnamu Południowego była „kultu-

⁹⁶⁶ A. Woodside, *Ideology and Integration...*, op. cit., s.489.

⁹⁶⁷ D. Van Toai, *The Fate of National Liberation Front*, [w:] „Asian Affairs”, nr 8/1981, s.218.

⁹⁶⁸ N. Khắc Viện, op. cit., s.336-337.

⁹⁶⁹ Propaganda komunistyczna konsekwentnie zaklinała rzeczywistość, wmawiając społeczeństwu, że stanowi jedną, wielką „rodzinę”. W rzeczywistości przez długie lata wątpliwe, południowe pochodzenie w najlepszym wypadku blokowało możliwości awansu społecznego, w najgorszym zaś stanowiło podstawę do prześladowań, a nawet śmierci. Różnicę w statusie społecznym streszczały słowa jednego z południowych Wietnamczyków: „Nasze pokolenie pochodzące z południa oskarżono nagle o szereg wykroczeń, tylko dlatego, że nie mieszkaliśmy na północy, nie przywykliśmy do sposobu rozumowania ludu północnego, nie przyjęliśmy ich ideologii. Nasza skóra była tego samego koloru, mówiliśmy tym samym językiem, nasze pochodzenie etniczne i położenie geograficzne były takie same, a jednak byliśmy całkowicie odmienni od nich”. T.T. Vu, *Lost Years: My 1,632 Days in Vietnamese Reeducation Camps*, [w:] „Indochina Research Monograph 3”, Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1988, s.29-30, http://digitalassets.lib.berkeley.edu/ieas/IRM_003.pdf, [13/02.2019r.].

rażą niewolniczą promowaną przez amerykańskich imperialistów w celu zniszczenia rewolucji”⁹⁷⁰. W związku z tym musiała całkowicie zniknąć. Z bibliotek usunięto książki pisane i publikowane w latach istnienia Republiki Wietnamu. Imperialistyczną sztukę niszczone i poddawano rewizji komitetów ludowych. Ludzi kultury związanych w jakikolwiek sposób z poprzednim reżimem, wysyłano do obozów reedukacyjnych (z których wielu nigdy nie powróciło). Odkąd państwo stało się wyłącznym patronem kultury, nauki, sztuki i mediów, zainteresowania warstwy wykształconej podlegały ścisłej kontroli i dyktatowi władzy⁹⁷¹.

Wykluczające się do pewnego stopnia cele medialnej uniformizacji, mogły być efektywnie realizowane i łączone z politycznymi postulatami komunistów. Wszystko za sprawą sprawnie działającego Ministerstwa Propagandy Wietnamu Północnego oraz wprowadzanego sumiennie systemu medialnego, wzorowanego na autorytarnym modelu sowieckim. Warto przy tym pamiętać, że komuniści północnowietnamscy wiedzieli z autopsji, jak duże zagrożenie dla władzy stanowią media oraz, że błędy popełnione w przeszłości, nie mogły się w tym względzie ponownie powtórzyć. Wciąż żywa pozostawała w ich pamięci medialna odwilż, która w latach 1954-58 doprowadziła do niebezpiecznych zamętów wewnątrz partii⁹⁷². Uważano, że jakakolwiek, chociażby krótkotrwała liberalizacja mediów zjednoczonego państwa, przyniosłaby wyłącznie niepotrzebne komplikacje. Co więcej, pluralizm medialny ani nie leżał w naturze elity partyjnej, ani nie służył budowaniu ujednoczonego kanonu nowych mitów politycznych.

Od samego początku media Socjalistycznej Republiki Wietnamu miały reprezentować linię partii, służyć wychowywaniu społeczeństwa socjalistycznego zgodnie z interesami rządzących oraz filtrować informacje, nie zaś dostarczać najnowszych i w miarę obiektywnych wiadomości szerszemu odbiorcy⁹⁷³. Zgodnie z ogłoszoną w 1958 roku wewnętrzną rezolucją partyjną (tzw. Rezolucja nr 60), Komitet Centralny

⁹⁷⁰ J. Green, N.J. Karolides, *Encyclopedia of Censorship. New Edition*, Facts on File Inc., New York 2005, s.636.

⁹⁷¹ S. Libby, *The Art of Censorship in Vietnam*, [w:] „Journal of International Affairs”, nr 65/2011, s.212.

⁹⁷² Mowa o tzw. *Phong Trào Nhân Văn-Giai Phẩm*, ruchu kulturalno-politycznym istniejącym w Wietnamie Północnym w późnych latach 50., który domagał się wolności słowa oraz poszanowania praw człowieka. Po krótkim epizodzie (ograniczonej) swobody działania, jego przedstawiciele usunięto z partii i mediów, wtrącono do więzień i poddano reedukacji. Wydarzenia stały się pretekstem do zacieśnienia cenzury, poddania dziennikarzy autocenzurze (obowiązującej do dzisiaj) oraz zlikwidowania szeregu periodyków.

⁹⁷³ Oficjalny status mediów wietnamskich sprecyzowano dopiero podczas VI Narodowego Kongresu Komunistycznej Partii Wietnamu w 1986 roku, zapoczątkowującego tzw. *Doi Moi* – okres „odnowy”-stopniowej i kontrolowanej liberalizacji życia społecznego, politycznego i gospodarczego na chiński wzór.

Komunistycznej Partii Wietnamu (Północnego) postrzegał media jako „kolektywnego agitatora, propagandystę i organizatora, narzędzie partii do kierowania masami, ostrą broń w walce klasowej przeciwko wrogom i środek budowania nowego życia”⁹⁷⁴. Z tego względu po zjednoczeniu kraju większość z utalentowanych i rojujących dziennikarzy oraz tzw. liderów ludowych z południa, kierowano na przeszkolenie do jedyne- go ośrodka „akademickiego”, kształtującego ludzi mediów, tj. ufundowanej w 1962 roku Centralnej Szkoły Propagandy i Edukacji Komunistycznej Partii Wietnamu. Jedynie absolwenci szkoły mieli szansę na karierę w najwyższych strukturach organizacyj- nych mediów państwowych. Kariera przebiegająca pod nadzorem partii dawała też pewność, iż linia ideologiczna nie ulegnie zachwianiu bądź zepsuciu rewizjonistyczny- mi sentymentami⁹⁷⁵.

Instrumentalne wykorzystanie mediów w Wietnamie (ale też w całej ówczesnej Azji Południowo-Wschodniej) nie powinno dziwić nie tylko ze względu na charakter wprowadzanych w kraju rządów, lecz również na bagaż historycznych doświadczeń. Rozwój mediów wietnamskich przypadał na lata 20. i 30. XX wieku pod czujnym, cen- zorskim okiem francuskich władz kolonialnych. Media od chwili powstania nie były nigdy w Wietnamie prawdziwie wolne, służąc albo walce narodowyzwoleńczej albo prezentowaniu punktu widzenia aktualnie rządzących albo zwalczaniu wrogich stron- nictw politycznych. We wszystkich przypadkach media służyły indoktrynacji społec- zeństwa (a w zasadzie pomagały wąskiej elicie intelektualnej, potrafiącej z mediów masowych korzystać, kontrolować masy ludności niewykształconej).

System medialny pierwotnie obowiązujący na północy, rozszerzono po zjedno- czeniu na obszar całego kraju. Rynek prasowy obejmował dwie ogólnodostępne gazety wydawane w Hanoi, tj. „Nhan Dan” (*Dziennik Ludowy*)⁹⁷⁶ oraz „Quan Doi Nhan Dan” (*Dziennik Armii Ludowej*). Czytelnicy południowowietnamscy mieli przez krótki okres dostęp do czasopism wydawanych przez prywatnych przedsiębiorców (pod warunkiem, że do redakcji dołączał członek partii), jednakże szybko je likwidowano pod pretekstem zewnętrznych i wewnętrznych zagrożeń dla „bezpieczeństwa publicznego” kraju. Po- dobnie jak w Rosji Radzieckiej istniała ograniczona i podlegająca ścisłej reglamentacji

⁹⁷⁴ R. Hiang-Khng Heng, *Media in Vietnam and the Structure of its Management*, [w:] „Mass Media in Vietnam”, red. D. Marr, The Australian National University, Canberra 1998, s.27.

⁹⁷⁵ A. Nguyen, *Journalism Education in Vietnam*, [w:] „Media Asia. An Asian Mass Communication Quar- tely”, nr 35/2008, s.111.

⁹⁷⁶ Wydawany w Hanoi „Dziennik Ludowy” założył w 1946 roku Ho Chi Minh i uznawany jest do dzisiaj za oficjalne medium Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Wietnamu.

prasa segmentowa, kierowana do określonych grup odbiorców: kobiet, młodzieży, klasy pracującej⁹⁷⁷.

Jakakolwiek krytyka na łamach prasy była wykluczona, zaś od pierwszych dni unifikacji szczególnym represjom podlegali ci, którzy ośmielali się podważać oficjalną narrację przebiegu socjalistycznej rewolucji oraz sens zjednoczenia⁹⁷⁸. Do okresu *Doi Moi* rynek prasowy podlegał ręcznemu sterowaniu kadr partyjnych oraz wszechwładzy represyjnej cenzury.

Podobnie było z radiem i telewizją, przy czym na uwagę zasługuje fakt, że wietnamscy komuniści stosunkowo wcześniej zrozumieli potęgę technologii w służbie mediów (a szczególnie radiofonii). Już w 1945 roku stworzyli wówczas pierwszą prokomunistyczną i prorządową rozgłośnię „Głos Wietnamu” (*Đài Tiếng nói Việt Nam*), nadającą nawet w najtrudniejszych dla nich chwilach I wojny indochińskiej. Zasięg oraz wpływ radia pojmował doskonale sam Ho Chi Minh, na którego wyraźne polecenie utworzono rozgłośnię. Przez kolejne lata przyszedł ojciec narodu przemawiał do Wietnamczyków na falach eteru, budując wizerunek wszechobecnego i czuwającego nad Wietnamczykami patrona. Zrozumienie potęgi przekazu radiowego spowodowało, że po wkroczeniu do Sajgonu, armia północnowietnamska na rozkaz kierownictwa partii, przeprowadziła szeroko zakrojoną konfiskatę radiodbiorników. Możliwość ich nabywania pozostawała ściśle nadzorowana przez kolejnych dziesięć lat, a do 1978 roku wszystkie nadające na południu radiostacje podporządkowano formalnie administracji rządowej^{979 980}.

W warunkach pełnej kontroli nad mediami masowymi, instytucjami medialnymi oraz systemem edukacji (i reedukacji), Komunistyczna Partia Wietnamu rozpoczęła

⁹⁷⁷ Przed zjednoczeniem kraju oba państwa wietnamskie brutalnie kontrolowały swoje media, stosując podobne metody cenzorowania i uciszania niewygodnych autorów. Dodatkowo, chociaż Wietnam Północny pomiędzy 1946 a 1954 rokiem działał w warunkach wojennych, wydawał więcej książek (ponad 4 tys. tytułów), aniżeli cała indochińska Unia Francuska (ok. 3 tys. tytułów).

⁹⁷⁸ G. Cain, *Kill One to Warn One Hundred: The Politics of Press Censorship in Vietnam*, [w:] „The International Journal of Press/Politics”, nr 19/2014, s.89.

⁹⁷⁹ J. Wagstaff, *Southeast Asian Media: Patterns of Production and Consumption*, Open Society Foundations, s.109, <https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/production-consumption-20100212.pdf>, [17.02.2019r.].

⁹⁸⁰ W przeciwieństwie do prasy, radio nie wymagało żadnego wcześniejszego przygotowania do korzystania z niego. Dlatego komuniści doceniali ale jednocześnie obawiali się potęgi radiofonii. Poza tym warto pamiętać o „radiowej konkurencji”, panującej na obszarze całego Wietnamu. Oprócz komunistów, na falach krótkich nadawały w 1975 roku wrogie ideologicznie rozgłośnie – Voice of America, Radio Beijing, Radio Australia oraz BBC. Wszystkie były nieprzychylne Komunistycznej Partii Wietnamu. Do dzisiaj 90% słuchaczy w Wietnamie odbiera wyłącznie jeden z sześciu kanałów Radia Głos Wietnamu.

proces wtłaczania w głowy obywateli nowego kanonu mitów politycznych Socjalistycznej Republiki Wietnamu. W ich centrum umiejscowiono jeden niepodważalny symbol – Ho Chi Minha⁹⁸¹.

Uczynienie z Bác Ho (Wujka Ho)⁹⁸² mitu założycielskiego, przebiegało przez proces trwający co najmniej dwadzieścia dziewięć lat. Zainicjował go typowo komunistyczny kult jednostki kontrolowany początkowo przez samego zainteresowanego, przekazując się następnie w kult przejęty przez organy propagandy państwowej, aby ostatecznie przemienić się w pośmiertne zmitologizowanie Ho Chi Minha jako bohatera założycielskiego kraju. Posługując się wydarzeniami historycznymi, pierwszy etap rozpoczął się wraz z Rewolucją Sierpniową i ustanowieniem Demokratycznej Republiki Wietnamu. Trwał mniej więcej do 1960 roku, kiedy podupadający na zdrowiu prezydent, przekazał w ręce młodszych towarzyszy codzienne kierowanie państwem, zbiegające się w czasie z powołaniem do życia Vietcongu (*Việt Cộng*), rozpoczynającego ostatni okres walki o zjednoczony Wietnam⁹⁸³. Umownie rzecz ujmując trzeci i ostatni etap wznoszenia mitycznego wizerunku Ho Chi Minha zapoczątkowała jego śmierć w 1969 roku. Heroiczny mit założycielski wzmocniano przez kolejne lata, a jego apogeum przypadało na okres od 1973 do 1975 roku, kiedy trwały intensywne prace nad wzniesieniem mauzoleum dla dożywotniego prezydenta kraju oraz w obliczu kryzysowych wydarzeń, szczególnie od reform końca lat 80., kiedy nad społeczeństwem zawiśło widmo niepewnego jutra.

⁹⁸¹ Tworzenie nowej mitologii politycznej ułatwiała pustka ideologiczna istniejąca już w czasie krótkotrwałego żywota Wietnamu Południowego. Rządząca krajem kasta polityczna z braćmi Diem na czele, próbowała zaszczerpić ideologię narodotwórczą, którą ochrzczono mianem personalizmu (orientalnego personalizmu/duchowego personalizmu). Jej fundament tworzyło całkowite odrzucenie komunizmu oraz liberalnej demokracji na rzecz duchowej surowości, społecznej solidarności oraz połączenia katolicyzmu i zachodniej filozofii z azjatyckimi wartościami. Zlepek mglistych koncepcji humanistycznych w połączeniu z dyskryminacją w większości buddyjskiego społeczeństwa, spowodowało, że popularność ideologii pozostawała marginalna i umarła równie gwałtownie co jej twórcy. Więcej na ten temat: J.L. Linantud, *Pressure and Protection: Cold War Geopolitics and Nation-Building in South Korea, South Vietnam, Philippines and Thailand*, [w:] „Geopolitics”, nr 13/2008, s.644-646.

⁹⁸² Promowany przez media reżimowe tytuł „Bác Ho”, przetłumaczono na Zachodzie jako „Wujek Ho” i powiązano z symboliczną postacią amerykańskiego „Wujka Sama” (*Uncle Sam*), jako dowód na rodzący się wśród Wietnamczyków dystans do własnej historii oraz charakteryzujący naród groteskowy humor. W rzeczywistości każdy, kto choć trochę poznał Wietnamczyków wie, że historia najnowsza kraju pozostaje tematem tabu i nikt nie odważyłby się żartować z tej zbiorowej traumy. Co więcej przydomek „Bác” wywodził się z późnego języka proto-wietckiego i owszem oznaczał „wujka”, lecz w rozumieniu „starszy brat ojca/matki” czyli „patron/najważniejszy opiekun”.

⁹⁸³ M. Marouda, *The Unending Death of an Immortal: The State Commemoration of Ho Chi Minh in Contemporary Viet Nam*, [w:] „South East Asia Research”, nr 21/2013, s.307.

Ho Chi Minh nadawał się na założycielskiego bohatera nowego państwa z trzech powodów. Po pierwsze, w kampanii ponownego odkrywania wietnamskiej tożsamości z 1975 roku, bazowano na dwóch fundamentalnych paradygmatach historycznych: narodowej niepodległości oraz społecznym pokoju. Propaganda państwowa nie bez racji przekonywała, że jedno i drugie było możliwe wyłącznie przy założeniu, że kraj opuszczały wszystkie obce siły zbrojne. Jak się okazało – twierdzono dalej – jedynymi, którzy potrafili tego dokonać, byli komuniści, a pisząc dokładniej, założyciel partii – Ho Chi Minh. „Nikt, nawet najbardziej zatwardziali antykomuniści, nie mogli zaprzeczyć, że Ho Chi Minh był ojcem założycielem niepodległego Wietnamu, a Komunistyczna Partia Wietnamu architektem zwycięstwa”⁹⁸⁴. Po drugie, nawet jeśli ktoś (szczególnie Wietnamczycy z południa) pałał nienawiścią do Komunistycznej Partii Wietnamu, to trudno było przelewać niechęć automatycznie na Ho Chi Minha. Prezydent zmarł sześć lat przed bolesnym zjednoczeniem kraju, a ustanowiony kult jednostki, wyraźnie separował go od jakichkolwiek niedoskonałości systemu. Ho objawiał się społeczeństwu pod postacią dobrotliwego ascety-mnicha, którego jedyną miłością życia pozostawał Wietnam⁹⁸⁵. Po trzecie, jeszcze podczas wieloletniej aktywności politycznej Ho Chi Minh zadbał o to, aby w swojej biografii (a w zasadzie dwóch autobiografiach, z czego jednej autorstwo Ho poddaje się dzisiaj w wątpliwość), zachowały się wyłącznie chwalebne czyny, a zatarciu uległo mroczne oblicze legendarnego komunisty.

Po zajęciu południa komunistyczne media masowe zrezygnowały z promowania wizerunku Ho jedynie jako bojownika, którego dzieciństwo oraz dojrzałe lata rewolucyjnej aktywności upływały pod znakiem niekończącego się powstańczego boju o socjalistyczne ideały. Nowy wizerunek eksponował Prezydenta (*chủ tịch*) w szatach odpowiedzialnego i zatroskanego o los wszystkich Wietnamczyków patriarchy-męża stanu. W tej odsłonie rzadziej jawił się jako zatwardziały komunista, a bardziej jako zagorzały wietnamski nacjonalista, który niejako przy okazji był komunistą (co do pewnego stopnia było zgodne z prawdą i stanowiło nawiązanie do jego polityki z wczesnych lat 50.)⁹⁸⁶. Wizerunek zapalonego rewolucjonisty zastąpiło oblicze mędrca o nienaganych manierach, ponadprzeciętnej inteligencji, sympatycznym obyciu, tęskniącego za kon-

⁹⁸⁴ N. Khắc Viện, op. cit., s.337.

⁹⁸⁵ „Uncle Ho” Cult on the Rise as Vietnam Celebrates 70th Anniversary, „Vietnam Right Now”, <http://vietnamrightnow.com/2015/09/uncle-ho-cult-on-the-rise-as-vietnam-celebrates-70th-anniversary/>, [04.03.2019r.].

⁹⁸⁶ L. Menand, *What Went Wrong in Vietnam*, „The New Yorker”, <https://www.newyorker.com/magazine/2018/02/26/what-went-wrong-in-vietnam>, [04.03.2019r.].

taktem z ludem dobrotliwego i wyrozumiałego patrona, kochającego wujka⁹⁸⁷. Wygładzenie wizerunku przywódcy nie wpłynęło negatywnie na mit założycielski, a nawet okazało się przydatne w odpowiedniej interpretacji niewygodnych faktów z jego życia.

Ho Chi Minh należał do wąskiego grona komunistycznych rewolucjonistów, o którym świat przez długie dziesięciolecia wiedział niewiele. Przeciężni Wietnamczycy z kolei, zarówno ci z północy, jak i południa, wiedzieli tylko tyle, ile sam zainteresowany ujawniał lub ewentualnie to, co przekazywały reżimowe media. Jeszcze długo po jego śmierci, kolejni biografowie odkrywali nieznane zdarzenia z życia Ho, ukazujące niekiedy całkowicie odmienne oblicze proletariackiego, założycielskiego herosa zjednoczonego Wietnamu.

Jedno nie pozostawiało najmniejszych wątpliwości. Żaden inny komunistyczny bohater Wietnamu, nie nadawał się na założycielski mit tak, jak Ho. Jego życiorys układał się w modelowy wręcz obraz wędrowni mitycznego herosa i nawet przyzwyczajona do przeinaczania rzeczywistości wietnamska propaganda, nie musiała się specjalnie trudzić, aby wymyślić odpowiednią narrację. To, czym zająć się musiała, to odpowiednio intensywne propagowanie życiorysu prezydenta wśród ludu pracującego, co nie przysparzało większych trudności w ustanawianych kolejno reżimach Demokratycznej Republiki Wietnamu i Zjednoczonej Socjalistycznej Republiki Wietnamu.

Podobnie jak w przypadku wielu innych rewolucjonistów, życiorys Ho Chi Minha obfitował w luki, alternatywne wersje tych samych wydarzeń, niedomówienia i przeinaczenia. Wiele spośród nich było autorstwa samego Ho, który pytany kilkakrotnie przez zagranicznych reporterów o swoją przeszłość, zwykł mawiać: „Jestem starym człowiekiem i lubię mieć małe sekrety. Poczekajcie, aż umrę”⁹⁸⁸. Nawet oficjalna data urodzin ulegała wielokrotnie zmianom (w dokumentach pojawiają się daty między 1887 a 1903 rokiem)⁹⁸⁹. Założycielski mit głosił, że Ho Chi Minh urodził się w biednej rodzinie prowincjonalnego nauczyciela jako Nguyen Sinh Cung, zaś samo miejsce narodzin niosło ze sobą symboliczne przesłanie, gdyż prowincja Nghe An w północnej części Annamu, słynęła z tradycji wielowiekowego oporu przeciwko chińskiej okupacji

⁹⁸⁷ M. Marouda, op. cit., s.308.

⁹⁸⁸ Ch. A. Bain, *Calculation and Charisma. The Leadership Style of Ho Chi Minh*, [w:] „The Virginia Quarterly Review”, nr 49/1973, s.347.

⁹⁸⁹ O. Dror, *Establishing Ho Chi Minh Cult: Vietnamese Traditions and Their Transformations*, [w:] „The Journal of Asian Studies”, nr 2/2016, s.448-453.

kraju⁹⁹⁰. Z tego rejonu wywodzili się również liczni działacze ruchu antyfrancuskiego z przełomu XIX i XX wieku.

Zgodnie z oficjalną wykładnią reżimowych mediów, Ho od najmłodszych lat miał doświadczać niesprawiedliwości zepsutego systemu kolonialnego, wspierającego marionetkowe rządy cesarza oraz jego dworu z siedzibą w mieście Hue⁹⁹¹. Wpierw jako młody chłopiec w wyniku powikłań po długiej chorobie stracił matkę oraz brata, zaś kilka lat później, już jako zaangażowany w czyn niepodległościowy młodzieniec (pod zmienionym imieniem Nguyen Tat Thanh, oznaczającym dosłownie „Nguyen który na pewno odniesie sukces”), utracił siostrę i ojca, ukaranych wieloletnim więzieniem za przygotowywanie powstania przeciwko Francuzom. Oficjalny mit głosił, że podczas pobytu w cesarskim mieście dostąpił swoistego ateistycznego oświecenia. W wyniku krwawo stłumionego protestu z 1908 roku, miał podjąć decyzję o „wylimitowaniu niesprawiedliwości i uwolnieniu swych rodaków spod obcej okupacji” oraz „rozpoczęciu długiej podróży w poszukiwaniu najlepszego do tego celu rozwiązania”⁹⁹².

Pomijano niewygodne fakty z wczesnego życia Ho. Mianowicie, jego ojciec Nguyen Sinh Sac zanim podjął się niepodległościowej działalności, przez lata był pnącym się w hierarchii administracyjnej urzędnikiem dworskim, któremu po kilku nieudanych próbach (niezdanych egzaminach państwowych będących faktyczną przyczyną podkreślanej w mitycznej narracji rodzinnej biedy, zmuszającej go do zarobkowania w roli wiejskiego nauczyciela), udało się dostać na służbę przy samym cesarzu⁹⁹³. Co jednak istotniejsze, bohaterskie przebudzenie Ho dokonało się w komfortowych jak na ówczesne czasy okolicznościach, niedostępnych dla większości młodych Wietnamczyków. Będąc synem znamienitego urzędnika, pobierał nauki w słynnej Akademii Narodowej (*Quốc Học*), przeznaczonej dla synów władcy, chłopców pochodzących z rodziny panującej i mandaryńskich domów oraz przyszłych urzędników kolonialnych. O tym

⁹⁹⁰ M. Karwowski, *Ho Chi Minh – życie i działalność (w 120. Rocznice urodzin)*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr 12/2009, s.31.

⁹⁹¹ M.S. Catino, *The Aggressors. Ho Chi Minh, North Vietnam & The Communist Bloc*, Dog Ear Publishing, Indianapolis 2010, s.8.

⁹⁹² M. Marouda, op. cit., s.309.

⁹⁹³ Część badaczy, szczególnie antykomunistycznej proweniencji dodaje, że ojciec Ho nie tylko był ważnym urzędnikiem dynastii Nguyen, ale też pełniąc obowiązki sędziego miał zostać usunięty z urzędu za śmiertelne pobicie więźnia. Jego wewnętrzna przemiana w rewolucjonistę podyktowana miała być nie tyle szczerą chęcią poprawy, co próbą zatarcia hańby po utracie urzędu.

jednak zarówno promujące bohaterski mit media masowe, jak i powstające w Wietnamie oficjalne biografie Ho, zazwyczaj nie wspominały⁹⁹⁴.

Drugi, najdłuższy, właściwy i trwający blisko 30 lat okres bohaterskiej wędrówki Ho Chi Minha, rozpoczął się z chwilą, gdy dojrzewający światopoglądowo bohater po krótkiej podróży po zniewolonym kraju, zjawił się w Sajgonie⁹⁹⁵. To tutaj zaciągnął się na służbę na francuskim liniowcu, dzięki czemu zwiedził świat, nauczył się języków obcych, rozwinął pisarskie i oratorskie talenty. Wyjazd z rodzinnego kraju stał się początkiem międzynarodowej, rewolucyjnej kariery podczas której przyjmował kolejne nazwiska i pseudonimy (Nguyen Ai Quoc <<Nguyen Patriota>>, Vuong <<Zjednoczenie>>, Lien <<Kontakt>> oraz najszerzej znany Ho Chi Minh <<Ten, który Oświeca>>)⁹⁹⁶. Zgodnie z mitem założycielskim był to czas wewnętrznych przemian oraz kolejnych inicjacji i heroicznych wyzwań. Ramię w ramię z innymi uciskanymi tego świata, ciężko pracował fizycznie w Paryżu, Harleemie i Londynie (jako chłopiec kabinowy, kucharz, służący, doker, marynarz trałowca, retuszer fotografii, dziennikarz i wydawca politycznej prasy). Intensywnie angażował się w ruchy antykolonialne i przenikał stopniowo w struktury organizacji komunistycznych w Europie. Łączył pracę przeciętnego proletariusza z publikowaniem w prasie komunistycznej, tworzeniem zaangażowanych politycznie sztuk teatralnych oraz wykonywaniem tajnych misji dla komunistycznego podziemia we Francji i Wielkiej Brytanii⁹⁹⁷. „Dzięki życiu zgodnym z etosem klasy robotniczej, miał w sobie łączyć subiektywne i obiektywne cechy ludzkie, konieczne do odrodzenia i wzniesienia się ponad ograniczenia mylnego, kapitalistycznego myślenia. W ten sposób pokazywano go jako proletariackiego wojownika obdarzonego społecznymi, sentymentalnymi i intelektualnymi podstawami, niezbędnymi do szybkiego i pełnego przyswojenia istoty marksizmu-leninizmu”⁹⁹⁸.

Ostateczne przebudzenie (po młodzieńczym odkryciu powołania do uwolnienia Wietnamczyków z kolonialnej niewoli), stało się punktem wyjścia do serii chwalebnych

⁹⁹⁴ Q.P. Trinh, *From Sen Village to Nha Rong Quay*, The Gioi Publishers, Hanoi 2002, s.47-53.

⁹⁹⁵ Miejsce akcji mitu nie pozostawało bez symbolicznej wymowy. Miasto z którego Ho wyruszał w bohaterską wędrówkę w świat po zjednoczeniu kraju, zyskało nową nazwę Ho Chi Minh City (Miasto Ho Chi Minha).

⁹⁹⁶ Ho Chi Minh w typowo poetycki dla siebie sposób wyjaśniał za życia, że „rewolucjonista ma wiele imion. Jedno o poranku, inne w południe, a jeszcze inne wieczorem”.

⁹⁹⁷ K. Schreiner, *Comparing Aung San and Ho Chi Minh: The Making of a Cult of Personality*, [w:] „University of Saskatchewan Undergraduate Research Journal”, nr 3/2016, s.3.

⁹⁹⁸ T.A. Nguyen, *How Did Ho Chi Minh Become a Proletarian? Reality and Legend*, [w:] „Asian Affairs”, nr 16/1984, s.164.

czynów zgodnych z pełnowymiarowym wzorcem proletariackiego herosa. Gdy Ho odkrył naukowe tezy Marksa i Lenina, miał dojść do przekonania, że była to jedyna słuszna droga wyzwolenia Wietnamu i Azji spod imperialnej władzy obcych. Z pełnym przekonaniem zaangażował się w serię przedsięwzięć, budujących jego rewolucyjną legendę: zakładał Francuską Partię Komunistyczną, jako pierwszy Wietnamczyk wszedł w struktury Kominternu, prowadził konspiracyjną działalność w Tajlandii i Chinach, współtworzył Indochińską Partię Komunistyczną. W końcu po latach powstańczej niedoli, długich miesiącach spędzonych w więzieniach i uporowi charakteryzującego jedynie wybitne jednostki, doprowadził do wyzwolenia części historycznego Wietnamu, obejmując stery prezydenckie Demokratycznej Republiki Wietnamu⁹⁹⁹.

I w tym przypadku mit pomijał całą serię mniej heroicznych zdarzeń: zdrady towarzyszy broni zagrażających dominującej roli Ho¹⁰⁰⁰, zadeklarowaną chęć podjęcia współpracy z kolonialnymi władzami w roli tajnego informatora, skłonności do wygod oraz niezliczonych romansów, przeczących narracji o ascetycznym, wręcz mnisim sposobie bycia. Większość faktów świadczących przeciwko bohaterskiej narracji kultywowanej przez propagandę państwową, nie miało jednak szans dotrzeć do odbiorców w samym Wietnamie. Kiedy stało się to w końcu możliwe, Ho Chi Minh funkcjonował w zbiorowej pamięci Wietnamczyków już jako niekwestionowany mit założycielski współczesnego państwa.

Wierząc w siłę propagandowego przekazu, Ho Chi Minh osobiście zajmował się nadzorem nad mediami, ucząc młodszych towarzyszy sposobu, w jaki należy się nimi umiejętnie posługiwać. Podczas jednego z prowadzonych osobiście kursów dla kadry partyjnej, powiedział: „Praca propagandowa powinna być konkretna i realistyczna. Powinna też być elastyczna, dostosowana do sytuacji i dopasowana do odmiennych grup odbiorców. [...] Nie powinniśmy rozpowszechniać propagandowego przekazu dla samej propagandy i szkolić w jej stosowaniu dla samego szkolenia”¹⁰⁰¹. Uważał, że propagandowe media stanowiły o sile witalnej komunistycznej rewolucji. Prawdopodobnie nigdy niczego nie powiedział, ani nie zrobił bez przeanalizowania efektu propagandowego,

⁹⁹⁹ M. Marouda, op. cit., s.309.

¹⁰⁰⁰ Do dzisiaj trwają spory nad rolą Ho Chi Minha w schwytaniu Phan Boi Chau - w swoim czasie jedyne go rewolucyjnego bohatera Wietnamu, który mógł zagrozić pozycji Ho w strukturach podziemnych organizacji antykolonialnych ówczesnych Indochin.

¹⁰⁰¹ Ch. A. Bain, op. cit., s.351.

jaki mogło to wywołać¹⁰⁰². Chociaż wykorzystywał media do rozpowszechniania własnej legendy, nigdy nie dążył do deifikacji swojego kultu na podobieństwo Stalina i Mao Zedonga¹⁰⁰³. Uczynienie z niego na poły boskiego bohatera założycielskiego, przystrojonego w mityczne szaty, stało się dziełem jego następcy Le Duana, który dostrzegł w pamięci o zmarłym mentorze, szansę na symboliczne zjednoczenie Wietnamu¹⁰⁰⁴.

Oficjalna narracja medialna nie tylko przekonywała Wietnamczyków o kluczowej roli Ho Chi Minha w czynie wyzwolicielskim. Zarówno media, jak i instytucje medialne utwierdzały ludność w przekonaniu, że Wujek Ho nadal czuwał nad powodzeniem narodu, partii i państwa. Wizerunki Ho-opiekuna pojawiały się coraz liczniej na ścianach budynków, piosenki o Ho-rewolucjoniście rozbrzmiewały w radiu, teatry wystawiały sztuki o Ho-partyzancie, a szkoły nauczały o Ho-mężu stanu. Imieniem Prezydenta nazywano miejskie place i ulice. Miejsca gdzie przebywał za życia choćby przez kilka miesięcy, przemieniały się w cele masowych pielgrzymek¹⁰⁰⁵. Kierownictwo partii zaskoczona skalą masowego uwielbienia dla Ho, podjęło w końcu decyzję o „skanalizowaniu” kultu; zbudowano mauzoleum dla zmumifikowanego ciała prezydenta, które miało być z jednej strony pomnikiem pamięci ku czci ojca-założyciela kraju, z drugiej zaś symbolem zjednoczenia narodowego. Wydaje się, że po upływie wielu lat, oba cele udało się zrealizować¹⁰⁰⁶. „Ho Chi Minh był kimś więcej, niż bohaterem, a raczej nie należał do tej dziwacznej kategorii [radzieckich – przyp. aut.] „nowych bohaterów”; szybko stał się figurą mityczną, obiektem prawdziwego kultu. [...] Po śmierci Ho Chi Minh stał się obiektem żarliwej wiary, niemalże religijnej w naturze, jak przystało na prawdziwego komunistycznego lidera. Jedni odnajdywali „Ojca narodu” w kaplicach poświęconych wyłącznie jemu, inni w połączeniu z wiejskimi duchami opiekuńczymi,

¹⁰⁰² Ibidem, s.351.

¹⁰⁰³ Zdawał sobie jednak sprawę, że sława rewolucyjnego bohatera zaczynała przeradzać się w dewocyjny kult, na który miał malejący wpływ. Jeszcze w 1950 roku podczas oficjalnych obchodów urodzin Ho Chi Minha w Wietnamie Północnym, szeroki rozgłos zyskała modlitwa wymyślona przez wielbionego ojca Pham Ba Truoc. Zatytułowana była „Nasz Bóg Ho Chi Minh” i brzmiała: *Oremus pro domino nostro Ho Chi Minh/ Dominus conservet eum et/ Vivificet eum et Beatam/ Faciat eum In terra et/ Non tiodat eum un animan/ Inimicorum ejus!*.

¹⁰⁰⁴ O. Dror, op. cit., s.459-460.

¹⁰⁰⁵ M. Marouda, op. cit., s.307-315.

¹⁰⁰⁶ Wizyta w mauzoleum Ho Chi Minha pozostawia niezatarte wrażenia. Nie wynika to z faktu, iż zwiedzający ma szansę oglądać zmumifikowane ciało Ho, ani z architektonicznego kształtu mauzoleum i jego otoczenia. Uwagę przykuwa nabożna atmosfera miejsca i nieustające zainteresowanie Wietnamczyków, którzy tysiącami, codziennie odwiedzają miejsce spoczynku Ho Chi Minha. Każdego ranka o świcie ustawia się długa kolejka chętnych do złożenia pokłonu przed ojcem założycielem współczesnego Wietnamu.

jeszcze inni widzieli w nim Istotę Najwyższą. Wszystko to współgrało z szeroko rozpowszechnionym w Wietnamie synkretyzmem, gdzie wierzenia i kultury rozwijają się wspólnie”¹⁰⁰⁷.

3.3. Podsumowanie

W bohaterskich mitach założycielskich, mitologizacji ulegała albo odległa przeszłość będąca zaczątkiem narodzin narodu i/lub państwa albo dynamicznie zmieniająca się teraźniejszość, w której radykalne przemiany (np. poprzez rewolucyjną odnowę) zapoczątkowywały nowy rozdział historii.

Atrakcyjność bohaterskich mitów założycielskich wynikała z kilku względów. Po pierwsze, konstrukcja mitów oraz ich przewidywalny schemat powodowały, że narracje takie były nośne medialnie oraz podlegały łatwej reinterpretacji dokonywanej przez nowe elity polityczne krajów regionu.

Po drugie, w opowieściach takich wyraziście przedstawiany bohater założycielski, zmierzał zawsze do realizacji jasno wytyczonego celu – wyzwolenia z ucisku, ustanowienia nowego ładu lub poświęcenia się w imię szeroko pojmowanego dobra wspólnoty. Działania bohatera, przejrzyste i nieskomplikowane w swoim przesłaniu, wyznaczały wyraźną granicę między dobrymi swoimi, a złymi obcymi.

Po trzecie, życie bohatera założycielskiego zachowywało walory trzymającej w napięciu opowieści o pokonywaniu przeciwności losu, rośnięcia w siłę i zwyciężaniu mocniejszego wroga. Wierzący w mit zyskiwali tym samym możliwość utożsamiania się z herosem oraz nadawaniu tożsamości narodowej osobistego wydzwiku. Heroiczna postawa bohatera – ojca założycielskiego, stanowiła wypadkową jego niepowtarzalnych cech charakteru. Wszystkie one promieniowały na całą wspólnotę, zyskując z czasem status cnót narodowych.

Po czwarte, siła bohaterskich mitów zawierała się w ich szczególnej, wewnętrznej etyce. Naśladując bohatera założycielskiego można było zrzucić ze swoich barków odpowiedzialność za niemoralne czyny. Mit wyjaśniał, że w imię dobra narodowego (państwowego) można, a nawet trzeba w wyjątkowych sytuacjach sięgać po gwałt i przemoc.

¹⁰⁰⁷ P. Brocheux, *Ho Chi Minh. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s.177-182.

Po piąte, w mitach założycielskich występował elastyczny czas, który nigdy nie był czasem ostatecznie dokonanym i bezpowrotnie minionym. Przywoływany mit bohaterski poprzez rytuały polityczne ożywał, będąc częścią inscenizacji politycznych dni świątecznych czy rocznic państwowych.

I w końcu po szóste, bohatera założycielskiego prezentowano jako postać z pogranicza świata ludzkiego i metafizycznego. Łączył dwa porządki, inicjujący tym samym czas początku oraz jakościowo lepszą rzeczywistość.

Przykład Azji Południowo-Wschodniej udowadnia, że media masowe służyły głównie jako narzędzia promowania narzucanego przez elitę rządzącą kształtu bohaterskiego mitu założycielskiego. Nie było w nich miejsca na dyskusje nad treścią mitów założycielskich, lecz paradoksalnie model taki - autorytarnej strategii wtłaczania narracji mitycznych w głowy odbiorców, okazywał się z czasem najbardziej skuteczny.

Przyglądając się bohaterskim mitom założycielskim w regionie, łatwo dostrzec prawidłowość związaną z dwoma ich rodzajami. W krajach, które integrowały się w oparciu o mniej lub bardziej wielokulturowy model społeczny, mamy do czynienia z urodzajem herosów fundacyjnych o zróżnicowanym pochodzeniu etnicznym, reprezentujących odmienne środowiska religijne, wywodzących się z różnych klas społecznych. Z drugiej zaś, występuje ściśle określone grono narodowych herosów, których wyjątkowość określały wąsko zdefiniowane kryteria etniczne, ideologiczne lub instytucjonalne.

Najlepszym przykładem wyrazistego herosa założycielskiego pozostaje twórca wietnamskiej państwowości Ho Chi Minh, który do dzisiaj funkcjonuje w zbiorowej świadomości Wietnamczyków, jako jedyny autentyczny twórca współczesnego państwa narodowego. Przez specyficzne warunki polityczno-kulturowe mit założycielski Ho Chi Minha przemienił się (wbrew woli samego prezydenta) w coś na kształt dewocyjno-atelistycznego kultu, udowadniając, że mity mogą ewoluować w niespodziewanym i niemożliwym do przewidzenia kierunku. Sukces założycielskiego mitu Wujka Ho nie byłby możliwy bez zaangażowania mediów i instytucji medialnych, które nadawały postaci narodowego bohatera kształt jednostki ponadprzeciętnej, wybitnej i heroicznej.

IV. PAŃSTWO NARODOWE JAKO SERCE ŚWIATA

4.1. Etnosy promieniujące. Od dominacji etnicznej do dominacji etnicznych instytucji medialnych

Wypracowywanie tożsamości narodowych w krajach Azji Południowo-Wschodniej, opierało się na dwóch głównych scenariuszach. Pierwszy z nich wiązał ludność zamieszkującą dany kraj z dominującą grupą etniczną. Wokół niej konstruowano przestrzeń kulturową oraz dostosowywano do niej całość stosunków politycznych i społecznych. Kryteriami etnicznymi kontrolowano rekrutację do elity rządzącej, promowano kulturę i wartości powszechnie obowiązujące, a instytucje, system prawny oraz strukturę polityczną kraju, wykorzystywano do monopolizacji władzy przez największy segment etniczny. W takim przypadku można mówić o *tożsamości mononarodowej* rozumianej jako dostosowywanie wszelkich występujących odmienności etnicznych do wzorcowego modelu etniczno-rasowego. Synchronizacja odrębności z akceptowalnym wzorcem, przebiegała różnie. W skrajnych przypadkach ujednocianie odbywało się przy użyciu przemocy fizycznej, przybierającej postać regularnego ludobójstwa. Drogą tożsamości mono-narodowej podążyły Birma, Tajlandia oraz Malezja. Z kolei Wietnam, Laos, Kambodża oraz Brunei Darussalam włączały etniczność w szerszy projekt budowy tożsamości narodowej opartej o ideologię lub religię.

Drugi model formowania tożsamości narodowych, zakładał szeroko rozumiany konsensus pomiędzy odmiennymi grupami etnicznymi, religijnymi czy klasowymi. Poszukiwanie porozumienia nie zawsze wynikało z dobrej woli elit rządzących, zdających sobie sprawę z faktu, że etniczna ścieżka osiągnięcia narodowej spójności byłaby nierealna z przyczyn demograficznych lub prowokowałaby przewlekłe konflikty wewnętrzne. Często warunki historyczne i geograficzne odgórnie narzucały konsensualny model wypracowywania narodowych tożsamości. W tym przypadku można mówić o jej *wielonarodowym* charakterze, który nie bez tarć i trudności urzeczywistniał się w przypadku Indonezji, Singapuru oraz Filipin. Składnikami budującymi narodowe porozumienie były najczęściej jednoczący język, religia oraz/lub technokratyczna administracja centralna.

Punktem wyjścia dla wypracowywanych etnicznych tożsamości stawała się silna reprezentacja etni dominującej, której liczebność nigdy nie spadała poniżej 55%. Jedy- nym wyjątkiem, i to dość osobliwym był Laos, który w chwili ogłoszenia pełnej niepod- ległości w 1953 roku zamieszkiwali po połowie Laotańczycy, tworzący rdzeń etniczny

(Lao Loum – Laotańczycy Nizinni skupieni wokół rzeki Mekong i jej dopływów) oraz mniejszości etniczne, których łączną liczbę szacowano od 69 nawet do 112 różnych grup^{1008 1009}.

W zależności od bieżących uwarunkowań i możliwości, poszczególne etniczne państwa narodowe, posługiwały się odmiennymi modelami promowania idei jedności. W każdym jednak przypadku tożsamość narodowa opierała się na kulturze etnicznej – religii dominującej etni, jej języku oraz wypracowywanej z czasem tradycji (własnej, zapożyczanej bądź zagarnianej siłą). Narzucając model tożsamości zgodny ze wzorcem etnicznym, elita rządząca prowadziła politykę promieniowania własną kulturą z historycznego rdzenia ku etnicznie odmiennym peryferiom.

Birma po uzyskaniu niepodległości w 1948 roku podejmowała serię nieudanych prób uformowania narodu wieloetnicznego. Toczące się walki pomiędzy frakcjami politycznymi, wciągnięcie w konflikt zimnowojenny, skomplikowane relacje etniczne oraz nieefektywne rządy władz centralnych, doprowadziły do paraliżu instytucji państwa. Dokonany przez generała Ne Wina zamach stanu w 1962 roku, zakończył definitywnie podejmowane wcześniej projekty budowy pluralistycznego społeczeństwa. Rządząca odtąd junta wojskowa podążała tzw. „birmańską drogą do socjalizmu” – ideologią łączącą w sobie myśl marksistowską i humanistyczną z buddyzmem oraz skrajnie szowinistyczną polityką społeczną wymierzoną w mniejszości (przede wszystkim Karenów, Arakańczyków, Kaczinów, Szanów i Monów). W miejsce ponad-etnicznego porozumienia wkroczyła armia (*Tatmadaw*), ufundowana na etnicznych Bamarach (Birmańczykach) zamieszkujących środkowy bieg rzeki Irawadi. Dyktatura zamknęła kraj na kolejne 26 lat, podczas których toczyła nieustającą wojnę z mniejszościami. Wprowadzany przemocą projekt państwa etnicznie birmańskiego, oznaczał siłowe włączanie we wspólnotę narodową, fizyczną eksterminację lub przymusową emigrację stawiających opór. Gdyby pokusić się o nazwę modelu formowania tożsamości narodowej w przy-

¹⁰⁰⁸ M.C. Tinsman, *Education and Nation-Building in Laos*, [w:] „Comparative Education Review”, nr 3(10)/1966, s.499.

¹⁰⁰⁹ Projekt tworzenia narodu laotańskiego (Le Laos), zapoczątkowali Francuzi podczas blisko stuletniej obecności na tych ziemiach. Dominującą grupą, wokół której formowano naród, uczyniono Laotańczyków Nizinnych. Etnicznymi Laotańczykami była też część ludów zamieszkujących wyżyny i góry (Lao Thueng). Jednakże w przeciwieństwie do mieszkańców dolin, posługiwali się językami mon-khmerskimi. Dzięki bliskości językowej łączącej Laotańczyków Nizinnych z zamieszkującymi w granicach kraju mniejszościami tajskimi, udało uzyskać się etniczną przewagę, sięgającą 70% ogólnej populacji kraju. Więcej na ten temat: S. Ivarsson, *Creating Laos. The Making of a Lao Space between Indochina and Siam, 1860-1945*, NIAS Press, Copenhagen 2008.

padku Myanmaru, można by go określić modelem konfliktowym, tzn. takim, który z zasady zakładał konfrontację militarną i narzucanie wizji etnicznie rozumianej narodowości z centrum ku peryferyjnym mniejszościom, zamieszkującym (w większości) obrzeża kraju.

Z kolei niekiedy brutalną i okresowo szowinistyczną politykę ujednociania narodowego, zastosowała Tajlandia. Prowadzona unifikacja rozpoczęła się wcześniej niż w przypadku Birmy, miała mniej gwałtowny przebieg i pozostawała wolna od kolonialnego brzemienia (przez co okazała się bardziej efektywna). Władze centralne zmierzające do urzeczywistnienia idei narodu tajskiego, od samego początku przyjęły strategię tzw. wewnętrznego kolonializmu (*internal colonialism*). Najogólniej rzecz ujmując kolonializm taki polegał na założeniu, że istniały w granicach państwa peryferyjne wspólnoty o pewnym stopniu autonomii kulturowej i językowej, które byłyby trudne w siłowym „wchłonięciu” bądź zdominowaniu przez etniczne centrum. W tej sytuacji organy państwa realizowały wobec mniejszości strategię do złudzenia przypominającą działania metropolii kolonialnych. Utrzymywano rabunkowy wyzysk ekonomiczny peryferii, pozostający w zgodzie z rynkowym modelem wymiany dóbr. W ślad za rozwojem gospodarczym etnicznego rdzenia państwa, następował powolny, kontrolowany przez administrację centralną postęp regionów peryferyjnych. „W tak pojętym systemie wewnętrznego kolonializmu podstawowym zadaniem państwa staje się zatem konserwowanie niekapitalistycznych sposobów produkcji i organizacji społecznej w regionach peryferyjnych, stanowiących zaplecze dla rozwoju kapitalizmu w regionach rdzeniowych”¹⁰¹⁰. Nie chodziło więc o integrację, lecz przeciwnie, dezintegrację mniejszości etnicznych i ideologiczne uzasadnianie prowadzonej eksploatacji. Tworzenie tajskiej tożsamości i ujednocianie narodowe nie musiało przebiegać od poczucia odrębności etnicznej czy religijnej, po utożsamienie się z tajskością. Wystarczyło, że zakorzeniano w świadomości kontestujących przynależność do narodu, poczucie podległości względem kultury rdzeniowej, wywołując tym samym faktyczne (formalne i nieformalne) poczucie podrzędności wspólnot peryferyjnych.

W świetle dwóch powyższych strategii ściśle etnicznej polityki narodowościowej, naród malezyjski należałoby raczej określić mianem „multi-etnicznym” lub narodu

¹⁰¹⁰ A.W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm...*, op. cit., s.42.

z „malajską przewagą”, formowanego w obrębie demokracji konsocjonalnej¹⁰¹¹. U podstaw systemu polityczno-gospodarczego Malezji legły brytyjskie rządy kolonialne, które ukształtowały wielopartyjny parlamentaryzm, dokonały profesjonalizacji armii oraz zbiurokratyzowały administrację państwową. Jednocześnie prowadzenie eksploatacyjnej gospodarki kolonialnej, wymuszało stały nabór świeżej siły roboczej w postaci tanih pracowników sprowadzanych z Indii i Chin. Brytyjczycy zapoczątkowali w ten sposób politykę rasową, która w istotny sposób wpłynęła na późniejszy projekt budowania państwa narodowego, w którym ścierały się interesy trzech etni – malajskiej, chińskiej oraz indyjskiej¹⁰¹².

Już od pierwszych prób formowania państwa w 1948 roku (jeszcze pod kuratelą brytyjską) zrównywanie praw obywateli nie-Malajskich z *bumiputra* (dosł. z sanskrytu „synowie ziemi” - prawne określenie rdzennych mieszkańców Malezji), wywoływało gwałtowne protesty¹⁰¹³. W efekcie następujących kolejno kryzysów etnicznych, wytworzyła się sytuacja, w której dwa elementy miały mieć kluczowe znaczenie w określeniu tego, czym miał być naród malezyjski, tj. indygenizm oraz islam. Indygenizm określał postulat przyznawania szeregu przywilejów rdzennej ludności malajskiej, wynikających z samego faktu pochodzenia (szczególnie od 1971 roku i wprowadzenia w życie Nowej Polityki Ekonomicznej NEP). Z kolei islam, z którym identyfikowała się rdzenna ludność, zyskał status religii narodowej jako niezbywalny składnik tożsamości obywatelskiej. W ten sposób posiadający w swych rękach władzę polityczną Malajowie, odrzucali wpływy kulturowe, które nie pozostawały w zgodzie z etnicznym i religijnym kryterium określającym tożsamość narodową¹⁰¹⁴. Należy przy tym zaznaczyć, że nienaruszalność malezyjskiego rdzenia etniczno-religijnego interpretowano w taki sposób, aby kultury niemalajskie oraz religie nieislamskie, mogły mimo wszystko funkcjonować (pod warunkiem, że nie wchodziły w konflikt lub kolizję z dominującą religią i etnią). „Etniczność była kamieniem węgielnym państwa malezyjskiego, a ludność przyzwyczajano do myślenia raczej kategoriami etnicznymi, niż „narodowymi” lub „klasowymi”.

¹⁰¹¹ Demokracja konsocjonalna zakłada szeroką autonomię pofragmentowanego np. etnicznie społeczeństwa, funkcjonującego w obrębie jednego bytu politycznego. Model możliwy jest do wprowadzenia w sytuacji, gdy elity polityczne reprezentujące poszczególne segmenty etniczne, posiadają poparcie niezbędne do przestrzegania zawieranych ustaleń oraz wykazują chęć osiągnięcia politycznego porozumienia. Przykładami lepiej bądź gorzej funkcjonującej demokracji konsocjonalnej są: Holandia, Austria, Indie, Sri Lanka, Malezja, Fidżi. Więcej na ten temat: A.W. Jelonek, *Idea demokracji konsocjonalnej w regionie Azji i Pacyfiku*, [w:] „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, nr 1(8)/2010, s.191-192.

¹⁰¹² J. Bertrand, *Political Change...*, op. cit., s.96.

¹⁰¹³ A. Reid, *Imperial Alchemy...*, op. cit., s.102-107.

¹⁰¹⁴ L. Suryadinata, *The Making of Southeast Asian Nations...*, op. cit., s.127.

Struktura polityczna oparta na pochodzeniu etnicznym, stała się więc główną przeszkodą dla rozwoju zjednoczonego narodu malezyjskiego. Co więcej, etniczne sentymenty nigdy w narodzie nie zanikły”¹⁰¹⁵.

Etnicznie zdeterminowana polityka budowania tożsamości narodowych, prowadziła do relatywnie szybkiej monopolizacji mediów masowych przez dominującą w kraju etnię (Malezja) lub ustanawiania systemu mediów masowych w oparciu o etniczny model państwa (Tajlandia, Birma). Media oraz instytucje medialne funkcjonowały jako narzędzia promujące lub krzewiące etnicznie (rasowo) zdeterminowaną kulturę narodową (w tym mitologiczną wizję początków narodu i państwa). Rozwój mediów w każdym z trzech krajów przebiegał odmiennie, prowadząc jednak do tego samego skutku – całkowitego podporządkowania systemu medialnego interesom rządzących.

W przypadku Tajlandii przestrzeń dla funkcjonowania mediów masowych u ich zarania zagwarantował król Mongkut (Rama IV), który dla własnych potrzeb zainicjował w 1858 roku wydawanie rządowego periodyku „Royal Gazette” (*Ratchakitchanubeksa*). Przez kolejne dziesięciolecia media podporządkowywano interesom monarchii absolutnej, zaś paradoks późniejszych czasów polegał na tym, że do zamachu stanu z 1932 w wyniku którego zmieniono dotychczasowy system polityczny, pojawiająca się prasa miała niekiedy większą swobodę działania, aniżeli pod rządami późniejszych, teoretycznie konstytucyjnych reżimów (szczególnie w okresie panowania króla Vajiravudha <<Ramy VI>>, zachęcającego dziennikarzy do krytycznego spojrzenia na funkcjonowanie państwowej administracji)¹⁰¹⁶. Niezależnie jednak od stopnia odgórnie przyznawanej mediom tajskim swobody, nawet krytykując administrację rządową, media promowały szeroko rozumiany (hiper)nacjonalizm tajski (oczywiście w oficjalnej, rządowej wersji).

Przypadek Birmy, przynajmniej w kwestii zaangażowania króla w rozwój mediów masowych, pokrywał się z Tajlandią. Działając w niepomierne trudniejszych realiach, tocząc konflikt z Wielką Brytanią o terytoria północnej Birmy, ówczesnie panujący król Mindon wspierał media masowe, postrzegając w nich narzędzie oporu przeciwko rozprzestrzeniającemu się kolonializmowi brytyjskiemu. Jego przychylność przy-

¹⁰¹⁵ Ibidem, s. 134.

¹⁰¹⁶ J.A. Lent, *A Reluctant Revolution...*, op. cit., s.4-5.

czyniła się do powstania pierwszej, wydawanej w całości po birmańsku gazety „Yadapon Naypyidaw Thadinsa” (1875 r.), w której co ciekawe, dopuszczane były do druku artykuły stawiające władcę w negatywnym świetle¹⁰¹⁷. Nawet po przejściu władzy przez kneblujących wolność słowa Brytyjczyków, media nadal intensywnie się rozwijały, zaś w okresie między 1948 a 1962 rokiem, system medialny Birmy należał do najbardziej wolnych i postępowych w całej Azji. Kres „złotej ery” przyniosły rządy wojskowe, które uchwałą z 1962 roku znacjonalizowały media, nakazując rejestrowanie pras drukarskich oraz istniejących czasopism.

W okresie czternastoletniej, realnej demokratyzacji systemu medialnego Birmy (1948-1962), aprobowano odmienne od etnicznie dominujących oraz niebuddyjskich, narracje polityczne (w tym mity założycielskie). Po 1962 roku mainstreamowe media promowały skrajnie etniczną wizję przeszłości, kultury i tradycji. Do pewnego stopnia pozostaje to zrozumiałe, zważywszy na następujący stopniowo rozkład państwa, za który (przynajmniej z perspektywy rządzących wojskowych), odpowiedzialne były etnicznie odmienne mniejszości. Zaprowadzenie pełnej kontroli nad mediami sprzyjało jednej, skondensowanej opowieści o początkach państwa i etnicznie birmańskich korzeniach narodu.

XX-wieczna historia malajskich mediów masowych przebiegała od okresu istnienia wielu, niskonakładowych i rozproszonych tytułów prasowych, prowadzonych przez inteligentne środowiska trzech największych etni ówczesnej kolonii brytyjskiej, przez stopniowe ograniczanie swobody działania mediów pod rządami imperialnymi (najważniejszym w tym względzie aktem prawnym była „Ustawa o Prasach Drukarskich” <<*The Printing Presses Act*>> z 1948 roku, zapoczątkowująca tradycję koncesjonowania prasy), po pełną kontrolę mediów oraz instytucji medialnych, narzuconą przez rządzącą krajem przez dziesięciolecia wielopartyjną koalicję *Barisan Nasional* (Front Narodowy). Od uzyskania niepodległości w 1957 roku media malezyjskie promowały zakreślaną przez rząd politykę, zmuszając wydawców i dziennikarzy do autocenzury, polegającej na pomijaniu tematów wrażliwych np. korupcji, łamania praw człowieka, konfliktów etnicznych. I w tym przypadku media włączono do szerszej stra-

¹⁰¹⁷ Zasługi króla Mindona dla upowszechniania mediów masowych i swobody ich działania były znacznie większe. Król zagwarantował mediom szeroką wolność działania w wydanym prawie, składającym się z 17 artykułów, które legło u podstaw pierwszego w historii Azji Południowo-Wschodniej, rodzimego prawa prasowego. Królewskie zaangażowanie przyczyniło się do napędzenia rozwoju mediów do tego stopnia, iż stawały z sukcesami opór kolonializmowi przez kolejne dziesięciolecia.

tegi wychowywania obywateli poprzez indoktrynowanie ich w zgodzie z prawomyślną, w większości etnicznie malajską i odpowiadającą religijnym standardom islamu, etyką oraz oficjalnie aprobowaną historią narodową.

Chociaż uogólnienia bywają niebezpieczne, nie sposób nie zauważyć mianownika, łączącego powyższe systemy medialne. Wszystkie można przyporządkować do szerszego zbioru autorytarnych systemów medialnych, które mimo upływu lat i stopniowej/okresowej demokratyzacji, służyły przede wszystkim interesowi władzy. Zgodnie z definicją zarówno tajskie, jak i birmańskie oraz malezyjskie media podlegały ścisłej (mniej lub bardziej subtelnej) kontroli. Towarzyszył temu ogólny brak wolności społecznej w zakresie krytykowania polityki państwa oraz podejmowania tematów, uważanych przez władze za niebezpieczne. Rolą mediów było wychowywanie obywateli w zgodzie z narzucaną odgórnie narracją (w tym dotyczącą etnicznego pochodzenia narodów). Prócz tego, media masowe, wpraw prasa, a z czasem radio i telewizja, działały jako narzędzia propagandowe wąskiej elity władzy. Charakterystyczna pozostawała struktura rynku medialnego. Jedynie w przypadku Birmy nacjonalizacja mediów oznaczała oddanie pełnej kontroli bezpośrednio w ręce rządzących wojskowych. Media malezyjskie i tajskie, działające w rzeczywistości „limitowanych demokracji” (czyli zachowując część mechanizmów demokratycznych, podlegających ręcznemu sterowaniu), teoretycznie od końca II wojny światowej funkcjonowały na wolnym rynku. Faktycznie jednak wielokrotnie je pacyfikowano, poddając różnym regulacjom oraz dyskryminacji. Prywatni właściciele mediów mogli czerpać finansowe korzyści ze swojej działalności, pod warunkiem, że popierali linię ideologiczną rządzących. Widocznym zjawiskiem kształtowania się rynków medialnych w obu państwach była też stopniowa koncentracja i monopolizacja mediów głównego nurtu w rękach przedsiębiorców związanych z elitami władzy.

Z punktu widzenia upowszechniania mitów politycznych, strategia wykorzystania mediów i instytucji medialnych w systemach zdeterminowanych etnicznie, była w każdym przypadku taka sama – wzmacniały siłę oddziaływania etnicznej kultury w rdzeniu, promieniując z centrum ku peryferiom ukształtowanymi odpowiednio narracjami. Media zazwyczaj uzupełniały bardziej restrykcyjne sposoby krzewienia etnicznej tożsamości narodowej (zbrojną eksterminację niezgadających się z punktem widzenia dominującej etni w przypadku Birmy oraz przemoc administracyjną w Tajlandii i Malezji, dążące do wykluczenia i izolacji kontestujących przynależność do narodu).

4.2. Centrum narodowego uniwersum w rozwijającym się systemie instytucji medialnych i mediów masowych Tajlandii

Mit środka stanowił nierozzerwalny element myśli politycznej przednowoczesnych państw azjatyckich. Przez stulecia władców regionu prześladowała wizja ustanowienia własnej stolicy sercem wyobrazonego, kosmicznego uniwersum. Ślady mitycznych opowieści o centrum świata, odnaleźć można na terenie całego niemal kontynentu. Począwszy od Bliskiego Wschodu, gdzie *axis mundi* najprawdopodobniej się narodziło, przez Indie, Chiny i Japonię, na wyspach Pacyfiku skończywszy¹⁰¹⁸. Rozumowanie takie było najczęściej wypadkową kilku czynników: głęboko zakorzenionych praktyk magicznych oraz mitologicznych opowieści łączonych z regionalnymi wpływami - tradycją konfucjańską i legizmem w kręgu cywilizacji chińskiej oraz wpływami hinduistycznymi i buddyjską kosmogonią w Azji Południowej i Południowo-Wschodniej.

Ścieżki rozumienia przestrzeni państwowej, którymi podążały oba wielkie kręgi cywilizacyjne, chociaż w swoich koncepcjach odmienne, finalnie sprowadzały się do podobnych wniosków. W jednym i drugim przypadku naczelną rolę odgrywała stolica z zasiadającym w niej władcą. Istnienie stabilnej siedziby króla lub cesarza gwarantować miało ład w kraju, ale też zapewniać odpór chaosowi na obszarze całego ówczesnie znanego świata. Metafizyczna misja władcy jako poręczyciela porządku, narzucała też określoną optykę pojmowania tego, co kryło się pod pojęciem państwa.

Aż do czasów nowożytnych w stosunkach wewnątrzpaństwowych, dominowały bezpośrednie relacje łączące rządzącego z podporządkowanymi mu wspólnotami. Instytucja patronażu społecznego i politycznego, narzucała sieć oczekiwanych przywilejów oraz bezwzględnie wypełnianych obowiązków. Zarówno chińscy cesarze, jak i władający regionalnymi królestwami monarchowie Azji Południowo-Wschodniej, oferowali poddanym korzyści wynikające z lojalności. Poddaństwo nakładało na panujących przymus zagwarantowania podwładnym ochrony i bezpieczeństwa. W wyniku tego posiadana władza sięgała tam, gdzie poddani dochowywali wierności. „Klienci dodatkowo gwarantowali patronowi realną władzę, której siła była mierzona przede wszystkim liczbą poddanych, pozostających wobec niego [władcy - przyp. aut.] w klientelistycznym uzależnieniu”¹⁰¹⁹. Fakt ten powodował brak istnienia jasno zdefiniowanej kartograficznej siatki odmierzającej obszar państwa; kres władzy

¹⁰¹⁸ R. Heine-Geldern, *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*, [w:] "The Far Eastern Quarterly", nr 1(2)/1942, s.15-16.

¹⁰¹⁹ A.W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm...*, op. cit., s.65.

określały nie tyle przeszkody geograficzne (góry, rzeki, czy pustynie), co deklarowane i często jedynie symboliczne poddaństwo.

Kolejne królestwa istniejące okresowo na obszarze dzisiejszej Tajlandii, pojmowały swoją pozycję przez pryzmat idei religijnych i położenia wyznaczanego tradycyjnymi mitami. Naczelną rolę odgrywała hinduistyczna koncepcja zależności pomiędzy makro- i mikrokosmosem, uniwersum kosmicznym a światem ludzi. Ludzkość funkcjonować miała pod przemożnym wpływem ruchów ciał niebieskich, kierunków świata, astrologii oraz ingerencji boskich mocy. Siły te wywierały kluczowy wpływ na kondycję śmiertelników. Synchronizacja harmonii ziemskiej z boską, oznaczała porządek gwarantowany wyłącznie przez silne państwo. Tym samym polityczno-społeczny ład stanowił odzwierciedlenie ładu panującego w całym kosmosie¹⁰²⁰.

Kluczową (obok hinduizmu) rolę w sposobie postrzegania rzeczywistości, pełnił buddyzm therawada z ideą *traiphum*. Co ciekawe, zarówno w buddyzmie jak i wierzeniach hinduistycznych, koncepcję tę z niewielkimi różnicami szeroko akceptowano, a jej zasięg obejmował nie tylko ziemie zamieszkane przez ludność tajską, ale cały Półwysep Indyjski oraz region Dalekiego Wschodu. Literalnie *traiphum* oznaczało trzy światy, odzwierciedlające wyobrażoną kosmogonię. W oparciu o ideę *traiphum* narodziła się wiara w uświęcone topografie królestw tajskich, wewnątrz których mieścił się *axis mundi* – stolica państwa jako upostaciwienie mitu o świętej górze Meru¹⁰²¹. Zgodnie z wierzeniami świat składać się miał z czterech kontynentów ulokowanych na czterech głównych kierunkach geograficznych. Sercem wszystkiego była zaś święta góra Meru; otaczały ją koncentrycznie ulokowane pasma górskie oraz morza, a za ostatnim łańcuchem szczytów, rozpościerał się ogromny ocean na którym leżał kontynent ludzi – Jambūdvīpa (*Chomphuthawip*) wraz ze wszystkimi znanymi królestwami¹⁰²².

Kolejni tajscy władcy powielali buddyjską przestrzeń *traiphum* oraz urzeczywistniali mit świętej góry Meru w nadziei, że boska kosmogonia przyniesie im chwałę. Stolica państwa miała być idealnym odwzorowaniem świętego środka z pałacem kró-

¹⁰²⁰ R. Heine-Geldern, op. cit., s.15.

¹⁰²¹ T. Winichakul, *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*, University of Hawaii Press, Honolulu 1994, 20-24.

¹⁰²² Ibidem, s.21.

lewskim na szczycie mitycznego wzniesienia. Prowincje kraju nawiązywały do liczb przekazywanych w opowieściach o mitycznej przestrzeni. Wizja stolicy - szczytu góry Meru - znajdowała szereg potwierdzeń w historiografii. Władcy nadawali kosmogoniczną strukturę całym imperiom (nie tylko Syjamu, ale też khmerskiego Angkoru czy birmańskiego Paganu). Stolica koncentrowała w sobie najwyższą moc, dzięki ściśle przestrzeganim zasadom wznoszenia budowli oraz kultywowanym rytuałom. Siedzibę władców dzielono na miasta wewnętrzne i zewnętrzne. Pierwsze przeznaczone wyłącznie dla wybranych, drugie dostępne pospólstwu. Pałac króla lokowano w samym sercu miasta, a jego tron stał w głównej sali na podwyższeniu, symbolizującym szczyt Meru. Rządzący posiadali często cztery żony, tytułowane zgodnie z kierunkami świata, a każdy z nich brał początek z pałacowych komnat. Struktura administracyjna państw opierała się na czterech głównych ministrach, których zarządzaniu podlegała kolejno jedna czwarta pałacu, stolicy i państwa¹⁰²³. Zgodnie z mitem, świętą górę strzegły trzydzieści trzy bóstwa ochronne i w odniesieniu do nich, dzielono terytorium państwa na trzydzieści trzy prowincje. O żywotności mitu *axis mundi* niech świadczy fakt, że jeszcze w osiemnastym wieku, dwóch monarchów tajskich – król Taksin i Rama I Chakri – zapoczątkowując budowę nowożytnego państwa tajskiego, odwoływali się do idei *trai-phum* i mitu o górze Meru w trakcie rewitalizacji królestwa po birmańskich najazdach.

Zgodnie z indo-buddyjskimi wierzeniami, przestrzeganie rytuałów pałacowych rozbudzało i koncentrycznie rozprzestrzeniało pozytywną energię na cały świat¹⁰²⁴. Przy czym świat właściwy, uporządkowany i harmonijny, miał z reguły ograniczony obszar. W jego zasięg wchodziły tylko te ziemie, na których żyli ludzie uznający kuratelę władcy.

Aby w pełni zrozumieć znaczenie stolicy jako centrum świata oraz zakorzenienia w ludzkiej świadomości wiary w mit środka świata, warto pamiętać o ważnym rozróżnieniu. Jedną z najistotniejszych różnic dzielących Europę i Azję, polegała na powodach dla których wznoszono miasta. Budowa metropolii europejskich najczęściej stanowiła konsekwencję przecinania się tras komunikacyjnych i szlaków handlowych. Miasto było owocem rozwoju gospodarczego. W Azji metropolia odgrywała rolę sie-

¹⁰²³ R. Heine-Geldern, op. cit., s. 19-20.

¹⁰²⁴ Wizję rozprzestrzeniającej się mocy z tajskiego centrum ku coraz odleglejszym, barbarzyńskim rubieżom świata, wyłożono po raz pierwszy w traktacie *Trai phum phra ruang* (Trzy Światy Władcy Ruang), skomponowanym w okresie istnienia Królestwa Sukhotai za panowania króla Lithai'a między 1347-68 rokiem. Co ciekawe, magiczną topografię królestw tajskich wyłożoną w traktacie, z powodzeniem stosowano jeszcze do I poł. XIX wieku.

dziby rządzących¹⁰²⁵. Miała być konsekwencją urzeczywistniania woli władcy oraz odzwierciedleniem mityczno-religijnych koncepcji, a nie stanowić naturalne następstwo prowadzonych w tym miejscu interesów gospodarczych. Tym samym długowieczne trwanie miast, wyrażało ich status jako sprawnie działających magiczno-administracyjnych ośrodków siły. To z nich promieniowała moc rządzącego, symbolizując bijące serca większych organizmów państwowych.

O wierze w energię wypływającą z *axis mundi* świadczy przykład króla Taksina. Ustanowiony przez niego reżim miał być kontynuacją minionej potęgi królestwa Ayutthaya. Już samo nawiązanie do przeszłości służyło przeniesieniu historycznej mocy z przeszłego na nowy twór państwowy. Król lokując stolicę w okolicach współczesnego Bangkoku, fundował ją na tych samych zasadach co dawną siedzibę władzy. Miasto powstało na wyspie utworzonej z zamkniętych meandrów rzeki Menam (podobnie jak miało to miejsce wcześniej). Termin Ayutthaya wpisano w oficjalną nazwę nowej stolicy. Resztki zniszczonych zabytków i pomników sprowadzono do Bangkoku i wkomponowano w miejską topografię. Uratowane manuskrypty skompletowano, uzupełniono i włączono do królewskiego prawodawstwa, kronik monarszych oraz praktyk administracyjnych¹⁰²⁶. Wszystko po to, aby nowe królestwo zachowało ciągłość istnienia mitologicznej góry Meru i mocy promieniującej ze stołecznego serca.

Przymusowa i przyśpieszona modernizacja kraju, rozpoczęta pod kolonialną presją w I poł. XIX w., zmusiła rządzących do przeobrażenia idei tego, co rozumiano pod pojęciem państwa ulokowanego w centrum świata oraz roli władcy w nim zasiadającego¹⁰²⁷. Sprowokowało też wcielenie w życie obcej dotychczas koncepcji narodu, rozumianej na wzór europejski. Choć odniesienia do tradycji religijnej przetrwały jako elementy rytuałów królewskich (a w szerszym znaczeniu ceremoniału państwowego), kraj pod rządami kolejnych władców z dynastii Chakri, podążać musiał ścieżką nowoczesności, w znacznej mierze narzuconej przez Zachód.

¹⁰²⁵ W. Olszewski, *Chiny. Zarys kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, s.277.

¹⁰²⁶ Ch. Baker, P. Phongpaichit, *A history of Thailand*, Cambridge University Press, Port Melbourne 2014, s.26.

¹⁰²⁷ Bezpośrednią przyczyną zmian był konflikt z Francją o wschodnie terytoria królestwa. W latach 80. XX wieku jeden z czołowych tajskich historyków Nidhi Eoseewong w artykule pt. *Two Hundred Years of Thai History and Fututre Directions* zasugerował wręcz, że w wyniku sporu z potęgą kolonialną doszło wśród Tajów do drugiego z trzech wielkich „kryzysów tożsamościowych”, będących załączkiem rewolucyjnych przemian społecznych.

Zapoczątkowana przez króla Mongkuta modernizacja, przebiegała od budowy wspólnej przestrzeni politycznej zainicjowanej serią fundamentalnych reform ustrojowych, przez wzmożone unowocześnianie kraju i ujednoczanie przestrzeni religijnej za rządów Chulalongkorna, skończywszy na wykreowaniu wspólnej przestrzeni narodowej przez króla Vajiravudha¹⁰²⁸. Niezależnie od ekspresowego tempa przebudowy królestwa, z dawnych przednowoczesnych czasów pozostało też żywe przekonanie, że środek świata (przynajmniej tajskiego) lokował się w stolicy kraju i geograficznym rdzeniu *Prathet Thai* - Ojczyzny Tajów.

Jeszcze do 1850 roku ludność Tajlandii nie przywiązywała większej wagi do tajskiej (a w zasadzie syjamskiej) tożsamości narodowej. Wcześniej Tajowie utożsamiali się z pochodzeniem zgodnym z kategoriami geograficznymi – wioską (*ban*) lub miastem (*muang*), ewentualnie poczuciem przynależności/poddania względem swojego bezpośredniego patrona¹⁰²⁹. Wprowadzanie kolejnych reform spowodowało, iż monarchia stanęła przed dylematem określenia sposobu zintegrowania społeczeństwa w ramach szerszej wspólnoty narodowej. Rama IV (Mongkut) zainicjował niezbędne przeobrażenia, budując podwaliny pod jeden z trzech najważniejszych elementów późniejszego nacjonalizmu tajskiego – wizję wielkiego władcy (*phramahakasat*), rządzącego zjednoczonym i niepodległym królestwem (*ekkarat*). Doprowadził do zastąpienia dotychczasowej, ekskluzywnej nazwy Królestwa Bangkoku, nową, bardziej ogólną tytulaturą Królestwa Syjamu¹⁰³⁰ oraz sporządził pierwszą wersję „Krótkiej historii Syjamu”, która legła u podstaw historycznej tradycji. Jego syn, Rama V (Chulalongkorn) zastąpił semi-autonomiczną organizację państwa, nowoczesną administracją z podziałem na prowincje (*changwat*) i dystrykty (*amphoe*). Wypromował przystający do zagrożeń i ówczesnych wyzwań model państwa z edukującą się na zachodnią modłę elitą oraz silną i zreformowaną armią. Stworzył również niezbędną do integracji ludności infrastrukturę, dając tym samym swojemu synowi Ramie VI (Vajiravudhowi) możliwości skonsolidowania projektu budowy tajskiej świadomości narodowej¹⁰³¹. Z tej perspekty-

¹⁰²⁸ A.W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm...*, op. cit., s.86-109.

¹⁰²⁹ S. Thananithichot, *Understanding Thai Nationalism and Ethnic Identity*, [w:] „Journal of Asian and African Studies”, nr 46/2011, s.254.

¹⁰³⁰ Nazwa „Syjam” wywodzi się najprawdopodobniej z języka palijskiego (*suvanṇabhūmi*), literalnie oznaczając „Złotą Ziemię” – mityczną krainę do której mieli dotrzeć pierwsi Tajowie w Azji Południowo-Wschodniej. Zgodnie z mitem założycielskim była to rozległa równina nad rozlewiskiem Menamu, czyli samym sercem współczesnej Tajlandii.

¹⁰³¹ P. Nowosad, *Kilka słów o tajskiej tożsamości narodowej*, Centrum Studiów Polska-Azja, <http://www.polska-azja.pl/p-nowosad-kilka-slow-o-tajskiej-tozsamosci-narodowej/>, [29.03.2019r.].

wy nacjonalizm tajski pozostawał zdecydowanie nowoczesnym tworem, zyskującym z czasem coraz bardziej etniczny (rasowy) charakter.

Rama VI wykorzystując historyczną narrację, rodzimą sztukę oraz formowane przez siebie i istniejące już w kraju instytucje medialne, wypromował syjamski (tajski) nacjonalizm oraz ideę tajskiego narodu (*chat thai*)¹⁰³². *Chat* w zamyśle władcy odnosiło się do wspólnego pochodzenia etnicznego Tajów. „Syjam przestawał być tylko państwem (*prathet thai* czy *muang thai*) zamieszkanym przez tajską populację (*chao thai* czy *phonlamuang thai*). Tajowie stawali się odrębnym, świadomym swej tożsamości narodem (*chat thai*)”¹⁰³³. Rdzeniem nacjonalizmu uczyniono triadę naród-religia-monarchia (*chat-satsana-phramahakasat*), która miała od tego momentu występować wspólnie, definiując istotę tajskiej tożsamości. Religia stanowiła moralną formułę, a jej głównym zadaniem było wychowywanie obywateli lojalnych państwu i królowi. Króla postrzegano jako gwaranta istnienia narodu i państwa oraz najważniejszy nośnik tajskości. Był też łącznikiem między państwem a ludnością go zamieszkującą. „Monarcha jest głową państwa, a monarchia jako całość pozostaje cenionym symbolem narodowym, zarówno ze względu na historyczne osiągnięcia, jak i z powodu ucieleśniania narodowej lojalności oraz historycznych cierpień narodu”¹⁰³⁴. Nie bez znaczenia pozostawał boski status samego władcy, który dla większości poddanych był (i nadal jest) żyjącym bogiem, formalną inkarnacją hinduistycznego bóstwa Wisznu¹⁰³⁵. Naród będący trzecim elementem rdzenia świadomości narodowej miał być rozumiany jako „kolektywne ciało złożone z ludzi żyjących w granicach Królestwa Syjamu, przesiąknięte wspólną tożsamością, dążące do wspólnych celów i stawiające interes publiczny ponad własny”¹⁰³⁶. Podstawą tożsamości narodowej stała się mityczna opowieść o rasowej wyjątkowości i antycznym pochodzeniu Tajów, rozwijana przez intelektualne zaplecze monarchii oraz administrację państwową.

¹⁰³² Vajiravudh rozpowszechnił termin „*chat thai*” w rozumieniu narodu tajskiego, wykorzystując do tego sanskryckie *jati*-słowo określające w języku starohinduskim „kastę”, które oznaczało dosłownie „pochodzenie”, „urodzenie” lub „stan”. Początkowo próbowano stosować słowo *chat* w odniesieniu do skutków europejskiej ery nacjonalizmów, lecz Tajowie utożsamiali je z pojęciem państwa, traktując Europejczyków jako jeden naród.

¹⁰³³ A.W. Jelonek, *Wielokulturowość, separatyzm...*, op. cit., s.137.

¹⁰³⁴ C.J. Reynolds, *Nation and State...*, op. cit., s.25.

¹⁰³⁵ M. Lubina, *Śmierć tajskiego boga*, „Nowa Konfederacja”, <https://nowakonfederacja.pl/smierc-tajskiego-boga/>, [29.03.2019r.].

¹⁰³⁶ S. Thananithichot, op. cit., s.258.

Pośród wielu powodów dla których sięgnięto po etniczną identyfikację, najważniejsze dwa dotyczyły zagrożenia ze strony europejskiego kolonializmu oraz wewnętrznej struktury demograficznej Tajlandii.

Geograficznie centralnym punktem toczącej się przez wieki historii Tajlandii, pozostawało rozległe, sprzyjające intensywnej uprawie, rozlewisko rzeki Menam wraz z jej licznymi dopływami. To tutaj powstawały najsilniejsze i najbardziej wpływowe tajskie królestwa Sukhothai, Ayutthaya oraz Bangkoku (późniejszego Syjamu). Rywalizacja o polityczną supremację rozgrywała się w obrębie jednej, tajskiej grupy etnicznej (*Thai, Phu Thai*), która zasiedliła centralną część współczesnej Tajlandii - Nizinę Menamu¹⁰³⁷. Nizina tworzyła rdzeń etniczny i ekonomiczne zaplecze ekspansji zapoczątkowanej na przełomie XIV/XV wieku (wpierw przez Ayutthayę, później zaś Syjam¹⁰³⁸). Kolejne wieki były w większości okresem uciążliwego i prowadzonego ze zmiennym szczęściem, poszerzania wpływów poza nizinę i serce tajskiego terytorium, w trzech kierunkach: północnym (zamieszkanym przez górskie plemiona), północno-wschodnim (pokrywającym się z obszarem Równiny Korat, zajmowanej przez ludność khmerską i laotańską) oraz południowym (część Półwyspu Malajskiego z żyjącą tam ludnością malajską)¹⁰³⁹.

Stabilny rdzeń etniczny wraz z jego ekonomicznym centrum ulokowanym w Bangkoku oraz niestabilne peryferia kraju z wrogą lub/i posiadającą wyraźne poczucie etnicznej odrębności ludnością, pozbawioną jednak konkurencyjnego dla stolicy gospodarczego zaplecza powodowało, iż monarchia mogła sukcesywnie konsolidować władzę nad coraz bardziej odległymi obszarami królestwa. Zewnętrzna presja oraz niezadowolający efekt unifikacji prowadzonej w oparciu o postać króla i język tajski, zakończyły się narzuceniem etnicznej tożsamości narodowej (zyskującej na sile po obaleniu monarchii absolutnej w 1932 roku)¹⁰⁴⁰.

¹⁰³⁷ M. Sobczyński, M. Barwiński, *Geografia polityczna Tajlandii*, [w:] „Azja, Afryka, Ameryka Łacińska. Studia i materiały”, nr 80/2003, s.6-10.

¹⁰³⁸ Zgodnie z chronologią Królestwo Ayutthayi, które upadło po birmańskim najeździe w 1767 r., zastąpiło istniejące zaledwie 15 lat Królestwo Thonburi stworzone przez króla Taksina. Władcę obalił i najprawdopodobniej zamordował pierwszy król z dynastii Chakri, Buddha Yodfa Chulaloke (Rama I). Wynika z tego, że Królestwo Syjamu powstało w efekcie królobójstwa.

¹⁰³⁹ *The Geopolitics of Thailand: A Kingdom of Flux*, STRATFOR, <https://worldview.stratfor.com/article/geopolitics-thailand-kingdom-flux>, [02.04.2019r.].

¹⁰⁴⁰ D. Brown, *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia...*, op. cit., s.166.

Sercem tajskiego uniwersum religijnego oraz kulturalnego, uczyniono grupę etniczną *Tai-kadai*, nazywaną Środkowymi Tajami, Syjamczykami lub po prostu etnicznymi Tajami¹⁰⁴¹. Była to najliczniejsza etnia, żyjąca w granicach ówczesnej Tajlandii, w odniesieniu do której określano standardy tego, czym miała być istota tajskości (np. dialekt tai-kadai/stolicy stał się podstawą oficjalnego języka narodowego). Założycielski mit polityczny *axis mundi* zakorzeniano tym samym w wewnętrznym, geograficzno-demograficznym źródle. Prócz tego, etniczne serce tajskiego świata unifikował jeszcze jeden istotny czynnik – zagrożenia pochodzące spoza granic królestwa.

Zewnątrz niebezpieczeństwo dla tajskiej suwerenności istniało niemal od zawsze, sprowadzając się do presji wywieranej z dwóch kierunków – wschodniego i zachodniego. Od wschodu Tajowie graniczyli i toczyli walki z potężnym niegdyś Królestwem Angkoru, a po jego upadku w XV wieku, zmagali się ze sporadycznym zagrożeniem ze strony Wietnamczyków¹⁰⁴². Zdecydowanie bardziej niestabilne pozostawały zachodnie rubieże królestwa, gdzie nieustannie rywalizowano z Birmańczykami (w zasadzie od okresu rozkwitu Królestwa Paganu w X/XI wieku, aż po kres rządów dynastii Konbaung w XIX wieku)¹⁰⁴³. W zbiorowej pamięci historycznej Tajów, Birmańczycy funkcjonowali jako kolektywny, mityczny wróg, który doprowadził do największej „narodowej” tragedii, jakim było najechanie, splądrowanie, a co najważniejsze, zrównanie z ziemią stolicy Królestwa Ayutthaya w 1767 r.¹⁰⁴⁴.

Ryzyko wynikające z najazdów regionalnych rywali, chociaż zawsze wiązało się z niebezpieczeństwem całkowitego unicestwienia (jak w przypadku wspomnianej Ayutthayi), zazwyczaj oznaczało popadanie w okresową zależność trybutarną tudzież przeciągające się wojny sezonowe (ze względu na niesprzyjający całorocznym konfliktom klimat). Sytuacja uległa dramatycznej zmianie wraz z rozprzestrzenianiem się agresywnej ekspansji kolonialnej Wielkiej Brytanii w Birnie oraz Francji w Wietnamie. Władcy Królestwa Syjamu szybko uświadomili sobie rozmiary technologicznej (a w zasadzie militarnej) przepaści, dzielącej ich od europejskich potęg. Położenie między rywalizującymi ze sobą imperiami dawało szansę na utrzymanie suwerenności (poprzez konsekwentne rozgrywanie między sobą zadeklarowanych wrogów), wzbudzając jednocze-

¹⁰⁴¹ A.W. Jelonek, *Naród i etnoregionalizmy w Tajlandii*, [w:] „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, nr 1(8)/2011, s.116.

¹⁰⁴² *The Geopolitics of Thailand...*, op. cit.

¹⁰⁴³ Pomiędzy XVI a XIX wiekiem Birmańczycy i Tajowie prowadzili co najmniej 20 istotniejszych konfliktów zbrojnych.

¹⁰⁴⁴ S. Chutintaranond, op. cit., s.90-103.

śnie umotywowany strach przed rozbiorem Syjamu na dwie strefy kolonialnych wpływów. Wizja wchłonięcia przez kolonialne imperia, zmotywowała monarchię do wzmożonej modernizacji i przejmowania zachodnich standardów (rzecz jasna w tajskim duchu i z poszanowaniem rodzimych wartości).

Nie inaczej było w kwestii dostosowywania się do zachodniej ideologii nacjonalistycznej, która głosiła, że wyłączne prawo do samostanowienia posiadały narody i państwa, potrafiące udowodnić swoją wielowiekową ciągłość, sięgającą daleko w przeszłość. Odpowiedzią na te zapotrzebowania stała się narracja o starożytnym rodowodzie etnicznych Tajów, niwelująca próby podważania praw monarchii syjamskiej do władania tajskim ludem i ziemią¹⁰⁴⁵.

Budowa etnicznego mitu środka świata rozgrywała się w kilku zasadniczych etapach. Początkowo postarano się o udowodnienie, że ziemie Królestwa Syjamu niemal od zawsze należały do Tajów. Zgodnie z oficjalną narracją historyczną, Tajowie mieli wyemigrować z południowych Chin 4,5 tys. lat temu i dotrzeć do swojego narodowego serca – ziemi przodków, która do tego czasu pozostawała niezamieszkanym „złotym lądem” (mityczną buddyjską krainą szczęśliwości *Savarnabhumi*)¹⁰⁴⁶. Zwyczajnych tajskich chłopów mieli poprowadzić do „ziemi obiecanej” rozkochani w wolności wybitni, wojskowi przywódcy (słowo *tai* oznacza *wolność*). Buddyjską ideę złotej ziemi rozpowszechniał jako pierwszy już król Mongkut, lecz dopiero jego następca, a w zasadzie brat króla Chulalongkorna książę Damrong, nadał mitowi pozory historycznej autentyczności¹⁰⁴⁷. Paradoksalnie ostateczne potwierdzenie starożytnego rodowodu tajskiej rasy dostarczyli nie rodzimi badacze, a jeden z chrześcijańskich misjonarzy. W.C. Dodd w opublikowanym w 1923 roku artykule pod wymownym tytułem „Tajska Rasa: Starsi Bracia Chińczyków” (*The Thai Race: Elder Brother of the Chinese*) prze-

¹⁰⁴⁵ Za rządów króla Mongkuta i Chulalongkorna tajskość określał język. Każdą grupę etniczną posługującą się jakimś dialektem języka tajskiego, uznawano za część narodu. Zmiana nadeszła wraz z agresywnymi roszczeniami Francji do wschodnich terenów Królestwa Syjamu. Francuzi wykorzystali pojęcie „rasy”, aby udowodnić, że Laotańczycy (skądinąd posługujący się dialektem tajskim), zamieszkujący w granicach Syjamu, byli w istocie inną rasą, którą chcieli objąć „ochroną” (francuskim protektoratem).

¹⁰⁴⁶ N. Revire, *Facts and Fiction: The Myth of Suvannabhūmi Through the Thai and Burmese Looking Glass*, [w:] „TRaNS: Trans-Regional and-National Studies of Southeast Asia”, nr6/2018, s.180-186.

¹⁰⁴⁷ Równoległe do założycielskich mitów politycznych, w przestrzeni kulturowej ówczesnej Tajlandii funkcjonowały różne wersje tradycyjnych, buddyjskich mitów o początkach tajskiej rasy. Jeden z nich stanowiący modelowy mit założycielski opowiadał o dwóch boskich istotach - Khun Suang i Nang Sarng. Bóstwa zstąpiły z niebios na ziemię aby przez chwilę odpocząć, lecz urzeczone pięknem natury, zjednoczyły się w miłosnym uścisku, wydając na świat pierwszych Tajów. Więcej na ten temat: M. Ch. Chand, *Thai History? What Thai History?* [w:] „Journal of Siam Society”, nr 79/1991, s.99.

konywał, że Tajowie należeli do wąskiego grona najstarszych ras świata, nieprzerwanie istniejących od starożytności po współczesność.

Najwięcej zasług w tworzeniu fundamentów pod późniejszy tajski nacjonalizm etniczny, przyniosło zakładanie kolejnych instytucji medialnych na zachodnią modłę, które zajmowały się odkrywaniem, a niekiedy wymyślaniem tajskiego rodowodu tradycji historycznych, sztuki i literatury. W 1904 roku powołano do życia Towarzystwo Syjamskie (*Siam Society*), które „zachęcało do badania sztuki, nauki i literatury związanej z Syjmem i sąsiadującymi krajami”¹⁰⁴⁸. Trzydziestu siedmiu zakontraktowanych przez rząd zagranicznych naukowców, promowało tajski dorobek oraz rodzimy punkt widzenia na europejską naukę, którzy jednocześnie swoją pracą mieli tworzyć przeciwwagę dla wpływowego, ufundowanego w 1898 roku w Hanoi, francuskiego ośrodka badań orientalistycznych École Française d’Extrême-Orient (EFEO), służącego wówczas jako ideologiczne zaplecze politycznych przedsięwzięć kolonialnych władz¹⁰⁴⁹. W rok później ustanowiono Królewską Bibliotekę Miejską (prekursorkę Biblioteki Narodowej), w której studiowano historyczne dokumenty oraz tłumaczono starannie wyselekcjonowany kanon literatury europejskiej¹⁰⁵⁰. W 1908 roku nakładem biblioteki wydano po raz pierwszy monarsze kroniki dynastii Chakri, w których wyjaśniano skąd pochodzili Tajowie i dlaczego byli panami zajmowanych przez siebie ziem¹⁰⁵¹. Zwieńczeniem dzieła wynajdowania etnicznego pochodzenia Tajów, było powołanie do życia Towarzystwa Archeologicznego. Jego misja polegała na „wyznaczeniu historycznej linii cywilizacyjnej Syjamu”¹⁰⁵². W inauguracyjnej powstanie towarzystwa mowie, Rama V (przemawiający nie przez przypadek w ruinach miasta Ayutthaya), podkreślał istotność odkrywanych artefaktów, które powinny były dostarczać wiedzy o przeszłości i dowodzić o chwale Królestwa Syjamu.

Część poczynionych wówczas odkryć i publikowanych wyników badań naukowych (inicjowanych przez dynastię panującą i finansowanych z jej funduszy), posłużyło do sformowania głównych okresów historycznych, wyznaczających tajskie epoki arty-

¹⁰⁴⁸ M. Peleggi, *Thailand. The Worldly Kingdom*, REAKTION BOOKS, London 2007, s.157.

¹⁰⁴⁹ C. Clémentin-Ojha, P-Y. Manguin, *A Century in Asia. The History of École Française d’Extrême-Orient 1898-2006*, Editions Didier Millet Pte Ltd, Singapore 2007, s.18-42.

¹⁰⁵⁰ T. Chaochuti, „*The Murderer of Bangkok*”: *The Semi-Colonial Siam and its Early Literary Adaptations*, [w:] „MANUSYA: Journal of Humanities”, nr 18/2009, s.30-41.

¹⁰⁵¹ M. Reeder, *Royal Brother, Ethnic Other: Politicizing Rethnonyms in the Chronicle Compositions of Early Bangkok*, [w:] „Rian Thai: International Journal of Thai Studies”, nr 10/2017, s.65-99.

¹⁰⁵² M. Peleggi, op. cit., s.158.

styczne, które miały w równym stopniu co porządkować wiedzę na temat przeszłości, odpowiadać politycznemu zapotrzebowaniu rządzących.

Rozwój kultury narodowej podzielono na osiem er, obdarzając je nazwami związanych z regionem królestw historycznych: Dvaravati, Śriwidżaja, Lopburi, Chiangsaen, Sukhotai, Uthong, Ayutthaya i Rattanakosin (Bangkok). Pierwsze cztery okresy potraktowano stosunkowo pobieżnie. Po pierwsze ze względu na niewielką ilość materiału badawczego, który nadawał studiom historycznym raczej spekulatywny charakter (szczególnie w przypadku dwóch najbardziej odległych). Po drugie zaś z przyczyn politycznych. Dvaravati ze stolicą w Thaton było państwem założonym przez etnicznych Monów, zaś Śriwidżaja imperium morskim ze stolicą na Sumatrze. Z kolei Lopburi (Królestwo Lavo) zdominowali etniczni Khmerowie, a Chiangsaen nawiązywało do okresu rozwoju sztuki birmańskiej w granicach północnego Królestwa Lanna, które przez długi czas rywalizowało z państwami Niziny Menamu (wchodząc w końcu w orbitę ich wpływów, ludność Lanna określała się mianem *khon muang* – ludem księstw północy, akcentując swoją odrębność)¹⁰⁵³. Erę narodzin „narodu tajskiego” i jego wzrastającej dominacji, wyznaczać miały czasy od powstania Królestwa Sukhothai, „zaznaczając w ten sposób pojawienie się <<narodowego>> i <<klasycznie>> tajskiego stylu w sztuce, nawiązującego do buddyjskiego imaginarium, co miało doprowadzić do pojawienia się tajskiego fenomenu artystycznego w narracji politycznej o przewadze tajskiej rasy”¹⁰⁵⁴. Polityczny mit środka świata zyskiwał tym samym wyraźnie etnicznie tajską tożsamość, wzmocnioną syjamskim konstruktorem kulturowym upowszechnianym przez kolejnych władców, od króla Mongkuta począwszy¹⁰⁵⁵. Dzieje każdego kolejnego królestwa przedstawiano jako inkarnacje i kumulacje szeroko rozumianej tajskości¹⁰⁵⁶.

Odmiernym grupom etnicznym, którym istnieniu nie sposób było zaprzeczyć, narzucono typowo kolonialną zależność, wyznaczając im niższy status w hierarchii społecznej i deprecjonując ich historyczno-kulturowy dorobek. Podczas światowej wystawy w St. Louis w 1904 roku, tajska delegacja zaprezentowała opracowanie „Wielkiej Rasy Tajskiej”. W publikacji wyjaśniano, że naród składał się z trzech elementów: głównego rdzenia etnicznie tajskiego (syjamskiego), Szanów i Laotańczyków, będących

¹⁰⁵³ D.M. Engel, *Rights as Wrongs: Legality and Sacrality in Thailand*, [w:] „Asian Studies Review”, nr 39/2015, s.39-40.

¹⁰⁵⁴ M. Peleggi, op. cit., s.159.

¹⁰⁵⁵ T. Winichakul, *Siam's Colonial Conditions and the Birth of Thai History*, [w:] „Unraveling Myths in Southeast Asian Historiography”, red. V. Grabowsky, Rivers Books, Bangkok 2011, s.33.

¹⁰⁵⁶ T. Winichakul, *Siam Mapped...*, op. cit., s.12-16.

„rasami sąsiadującymi” oraz „obcych”, w skład których zaliczono Khmerów, Malajów i Birmańczyków. Dodawano jednak, że będąca pierwotnie łupem wojennym ludność trzech, obcych ras, asymilowała się stopniowo poprzez mieszane małżeństwa z Syjamkami, przyjmując w końcu język tajski jako własny, a więc i tajską tożsamość narodową¹⁰⁵⁷. W narracji nacjonalistycznej do grona obcych nacji dołączyli początkiem XX wieku Chińczycy (Sino-Tajowie), którzy posłużyli Ramie VI za wrogi element społeczny, konsolidujący ludność kraju¹⁰⁵⁸.

Praca nad formowaniem tajskiego nacjonalizmu (a szczególnie mitów narodowych funkcjonujących w jego obrębie) od początku XX wieku przestawała być zadaniem zarezerwowanym wyłącznie dla absolutystycznej monarchii i jej intelektualnego zaplecza. W okresie przypadającym na intensywny rozwój mediów masowych, czyli między początkiem nowego stulecia a 1932 rokiem, rywalizowały ze sobą oficjalny nacjonalizm królewski (*prawatisat baep rachachatniyom*) oraz jego popularna wersja, rodząca się w konkurencyjnym obozie władzy - młodej, wykształconej biurokracji państwowej, wspieranej przez elity miejskiej klasy średniej. O ile grunt pod etniczny nacjonalizm kładziono już od dziesięcioleci, o tyle wzmocnienie rasowej tożsamości narodowej, następowało od lat 20. XX wieku. Dokonała się wówczas popularyzacja idei rzekomego antycznego proto-tajskiego narodu, rzucając wyzwanie bardziej zrównoważonej narracji kulturowej i rojalistycznej, preferowanej przez dwór (paliwu pod nowe spojrzenie na nacjonalizm dostarczyli intelektualiści wzorujący się na faszyzujących wówczas Japończykach z ich paternalistyczną i autorytarną rolą państwa narodowego)¹⁰⁵⁹. Po obaleniu starego monarchicznego porządku, etniczne *axis mundi* Tajlandii zyskało najpełniejszy wyraz¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵⁷ Ch. Baker, P. Phongpaichit, *A History of Thailand...*, op. cit., s.64.

¹⁰⁵⁸ M. Peleggi, op. cit., s.117.

¹⁰⁵⁹ A. Sturm, *The King's Nation: A Study of the Emergence and Development of Nation and Nationalism in Thailand*, UMI. Dissertation Publishing University of London, London 2006, s.152-157.

¹⁰⁶⁰ Obalenie monarchii absolutnej należy odróżnić od tego, co europejskiemu czytelnikowi przychodzi na myśl upadek *ancien régime'u* we Francji. Zamach stanu z 1932 roku zmienił ustrój z monarchii absolutnej na konstytucyjną, przy czym rola króla, chociaż czasowo ograniczona (szczególnie w okresie rządów marszałka Phibuna Songkhrama między 1938 a 1944 i 1948 a 1957 rokiem), dzięki ponadprzeciętnemu statusowi monarchii oraz zakulisowej rywalizacji między poszczególnymi koteriami władzy, nie zawężyła się jedynie do funkcji reprezentacyjnej. Przeciwnie, chociaż państwo przeobraziło się w nowoczesne i narodowe, to system władzy pozostał nienaruszony. Każdy kolejny gabinet sprawujący władzę w kraju, musiał się liczyć z monarchą, który swoimi wpływami potrafił odsuwać od władzy nieprzychylnych sobie polityków.

W serii 12 edyktów rządowych z lat 1939-42, mit środka świata przekuwano w narodową ideologię z centralnym poglądem o tajskim posłannictwie. Zmieniono nazwę kraju z Królestwa Syjamu na funkcjonującą do dzisiaj Tajlandię (*Prathet Thai*). Urzędowo określono, iż słowo *thai* będzie odnosiło się do wszystkich mieszkańców państwa i miało jednoznacznie etniczne konotacje, a jego graficzny zapis będzie kalką słowa „wolny”. Machina propagandowa na czele której stanął „ideolog tajskiej rasowości” Luang Wichitwathakan, promowała politykę irredentyzmu sugerując, że Tajowie żyjący pod kuratelą kolonialną, powinni być uznani za obywatele wolnego państwa. Inspiracją żądania, prócz sprzyjających realiów wojennych w których brytyjscy i francuscy kolonialści pozostawali w głębokiej defensywie, była wizja ustanowienia „wielkiego imperium tajskiego” (*Maha anachak thai*), w granicach którego znalazłyby się terytoria zamieszkiwane przez Szanów, Laotańczyków i częściowo Khmerów¹⁰⁶¹. Luang Witchit przekonywał na łamach prasy i w audycjach radiowych: „Kiedy obecna wojna [II wojna światowa- przyp. aut.] dobiegnie końca, nie będzie na świecie małych narodów; każde z nich zostanie wchłonięte przez duże narody. Nam, Tajom pozostał jeden wybór: albo stać się prawdziwą Potęgą, albo zostać pochłoniętym przez prawdziwą Potęgę”¹⁰⁶². Choć wraz z zakończeniem II wojny światowej, położono kres ekspansjonistycznym ambicjom ówczesnie rządzących elit politycznych, to tajski nacjonalizm w wyrażnie etnicznej konfiguracji, wpisał się w tożsamość narodową na stałe. Szczególnie w odniesieniu do procesu wewnętrznej kolonizacji, który stworzył dwie kategorie tajskich obywateli.

Pierwsza kategoria obejmowała rzecz jasna etnicznych, „centralnych” Tajów, druga zaś ludność wrogich peryferii. Między nimi lokowały się wspomniane wcześniej nacje pośrednie, teoretycznie zaliczane do szerokiej, tajskiej rodziny (ale tylko wtedy, gdy rządzący widzieli w tym korzyści dla siebie). Podział ten powstał w wyniku konsekwentnie prowadzonego wyzysku ekonomicznego z centrum ku obrzeżom kraju oraz podążającej w ślad za tym, narzucanej siłą hegemonii kulturowej. Narodową kulturę etnicznego centrum, rozpowszechniano przy użyciu trzech narzędzi: aktywności misjonarskiej mnichów buddyjskich, systemu masowej edukacji oraz propagandy rządowej uprawianej m.in. przy pomocy masowych mediów¹⁰⁶³. Co ciekawe, narzucanie kultury rdzenia motywowano potrzebą cywilizowania (*siwilai*) zacofanych ludów państwa,

¹⁰⁶¹ S. Barmé, *Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity*, ISEAS, Singapore 1993, s.149.

¹⁰⁶² S. Saichon, *Chat Thai...*, [za:] Ch. Baker, P. Phongpaichit, *A History of Thailand...*, op. cit., s.131.

¹⁰⁶³ D. Brown, *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia...*, op. cit., s.169.

czym wprost nawiązywano do misji cywilizacyjnej europejskich potęg kolonialnych¹⁰⁶⁴ ¹⁰⁶⁵.

Debata nad kształtem tajskiej tożsamości przeniosła się początkiem XX wieku z monarszych pałaców i gabinetów rządowych do rodzącej się w kraju przestrzeni publicznej. Impulsem zmian były aspiracje poszerzającej się miejskiej klasy średniej, która napędzała rozwój masowego czytelnictwa. Przestrzeń dla prowadzonej aktywnie debaty społecznej pozostawała relatywnie nowym zjawiskiem¹⁰⁶⁶. Lokalna produkcja gazet codziennych oraz czasopism, zaczęła wzrastać dopiero w ostatnim dziesięcioleciu XIX wieku. Między 1901, a 1910 rokiem popularne tytuły prasowe osiągały nakład 5 tys. egzemplarzy, zaś w 1927 roku na rynku prasowym funkcjonowało już blisko 130 tytułów oraz 14 etatowych domów wydawniczych¹⁰⁶⁷. Niemal całość redakcji oraz wydawnictw działało w stolicy kraju, a średni miesięczny nakład wszystkich pojawiających się periodyków wynosił 40 tys. kopii (co jak na ówczesne realia tej części świata stanowiło imponujący wynik)¹⁰⁶⁸. Jednym z nowych i niepokojących dla władzy zjawisk było tzw. „zrzucanie notatek” (*dropping notes*). Do gazet szerokim strumieniem napływały anonimowe skargi Tajów, którzy donosili o spotykającej ludzi niesprawiedliwości oraz krótkie listy wyrażające sprzeciw wobec działań podejmowanych przez

¹⁰⁶⁴ T. Winichakul, *The Quest for „Siwilai”: A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late Nineteenth and Early Twentieth-Century Siam*, [w:] „The Journal of Asian Studies”, nr 3(59)/2000, s.534-537, P. Povotong, *Building Siwilai: Transformation of Architecture and Architectural Practice in Siam during the Reign of Rama V, 1868-1910*, The University of Michigan, Ann Arbor 2011, <https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/84622>, [08.04.2019r.].

¹⁰⁶⁵ Przykładem wytwarzania w społeczeństwie przekonania o wyższości *Tai-kadai* i wynikającej z tego powinności szerzenia misji humanizacyjnej wśród zacofanych ludów królestwa, była aktywność literacka władców. W 1907 roku król Chulalongkorn opublikował sztukę pod wymownym tytułem „Ngo pa” (*Dzikusy z lasów*), opowiadającą o zazdrości i zemście pośród aborygenów z ludu Semang (Orang Semang). Odmalowani z etnograficzną precyzją autochtoni, przedstawieni byli jako ciemnoskórzy, kędzierzawi i skąpo odziani barbarzyńcy, mieszkający na marginesie tajskiego państwa, których bezsprzecznie należało zasymilować.

¹⁰⁶⁶ Pierwsze próby przełamania monopolu monarchii na wiedzę i słowo drukowane, a tym samym zaczątki tworzenia sfery publicznej, podejmowano od połowy XIX wieku. W 1849 roku młody szlachcic Nai Mot Amatayakul wynajął jedną z pras drukarskich chrześcijańskich misjonarzy, aby powielić najstarszy zbiór regulacji prawnych z myślą o jego sprzedaży. Wszystkie teksty prawne należały wówczas do króla i zakazywano ich rozpowszechniania. Obowiązkiem dworu było dokonywanie interpretacji prawa i osądzenia sposobu w jaki należało je stosować. Dostęp szerokiego odbiorcy do królewskiego prawodawstwa interpretowano jako bezpośrednie zagrożenia dla stabilności władzy. W związku z tym cały nakład wydrukowanego kodeksu zarekwirowano, a następnie spalono. Niemniej jednak zdarzenie to uchodzi za początki przemian społecznych, które doprowadziły ostatecznie do upadku monarchii absolutnej. Więcej na ten temat: T. Loos, *Subject Siam. Family, Law and Colonial Modernity in Thailand*, Cornell University Press, Ithaca and London 2006, s.39.

¹⁰⁶⁷ Ch. Baker, P. Phongpaichit, *A History of Thailand...*, op. cit., s.107.

¹⁰⁶⁸ T. Limapichart, *The Emergence of the Siamese Public Sphere: Colonial Modernity, Print Culture and the Practice of Criticism (1860s-1910s)*, [w:] „Southe East Asia Research”, nr 17/2009, s.399.

ząd¹⁰⁶⁹. Zjawisko niepokoiło tym bardziej, że dotychczas jedynie król i jego otoczenie byli wyłącznymi i bezpośrednimi adresatami indywidualnych skarg poddanych, zaś publiczne ujawnianie niezadowolenia zaprzeczało regule kolektywnego porządku społecznego. Proceder publicznej krytyki za pośrednictwem papierowych mediów zyskiwał z czasem na sile, co zmusiło w końcu króla Vajiravudha do uregulowania rynku medialnego królestwa (a w zasadzie ustanowienia cenzury wprowadzoną w 1923 roku „Ustawą o Książkach, Dokumentach i Gazetach” <<*Books, Documents and Newspapers Act*>>)¹⁰⁷⁰. Władca wykorzystał tym samym prasę jako broń do upowszechniania własnej wizji tajskiego nacjonalizmu oraz uciszenia najbardziej krytycznych wobec siebie tytułów (np. wykupując tajskojęzyczną edycję „Bangkok Daily Mail”). Co warte podkreślenia, przez większość „złotego okresu tajskiego dziennikarstwa” przypadającego na panowanie Ramy VI, najbardziej rozpowszechnioną formą odwetu rządzących na pojawiającą się krytykę, była obrona, odpowiedź bądź kpina wyrażana w przychylnych mediach. „Zamiast próbować uciszyć krytyków, rządzący rojaliści i królewscy politycy odpowiadali własnymi słowami. Sfera publiczna Syjamu była areną rywalizujących opinii i walczących głosów”¹⁰⁷¹.

Zainteresowania elity intelektualnej oscylowały głównie wokół modernizacji i jej konsekwencji – zderzenia wartości konserwatywnych z nurtem liberalnej myśli, zakresu osobowej wolności, poprawiania ogólnych warunków życia ludności, właściwego sposobu adaptowania napływających z zewnątrz innowacji oraz wyznaczania kierunku i tempa zachodzących zmian. W mediach drukowanych toczyła się ożywiona debata nad pobudzaniem, podtrzymywaniem i recenzowaniem projektu formowania narodu tajskiego. Zarówno w odniesieniu do tematów *stricte* społecznych, jak i krytycznej analizy tego, co rozumiano pod pojęciem tożsamości narodowej, otwarta krytyka miała jednak swoje wyraźne granice. Pierwszymi ważnymi postaciami życia publicznego, które je przekroczyły i zostały za to ukarane, byli T.W.S. Wannapho (znany też pod pseudonimem Thianwan) oraz K.S.R. Kulap.

Wannapho, kupiec i adwokat niższych klas społecznych, rozpoczął w 1910 roku wydawanie dwóch czasopism „Tun-wiphak photchanakit” oraz „Siriphotchanaphak”.

¹⁰⁶⁹ D. Hutt, *The Rise and Fall of Thailand's Print Media*, „New Baratif”, <https://newnaratif.com/research/the-rise-and-fall-of-thailands-print-media/share/nyyrjryyla/b5af04794ac7478ac23942a99f9b7d4d/>, [09.04.2019r.].

¹⁰⁷⁰ M. Peleggi, op. cit., s.165.

¹⁰⁷¹ D. Hutt, *The Rise and Fall of Thailand's Print Media...*, op. cit.

W swoich artykułach nawoływał do zmian ustrojowych, mających na celu ustanowienie demokracji liberalnej na europejski wzór. Zachęcał autorów z którymi współpracował do otwartej krytyki rządu, próbując w ten sposób wywierać „niedozwoloną” presję w kwestiach społecznych – od żądania objęcia prohibicją hazardu, handlu opium i betelem, przez nakłanianie do wprowadzenia realnej abolicji na niewolnictwo oraz poligamię, po zachęcanie do wprowadzenia systemu demokracji parlamentarnej. Za prowadzoną działalność był wielokrotnie oskarżany o podburzanie ludu do buntu, co w konsekwencji zakończyło się dla niego przerywanymi krótkimi okresami wolności, siedemnastoma latami spędzonymi w więzieniach.

Symptomatyczny w kwestii niepodlegających krytyce granic narodowej tożsamości, pozostawał los K.S.R. Kulapa. Dzięki staraniom rodziny dostał się do elitarnej *Royal Pages Bodyguard Regiment* – wojskowej formacji reprezentacyjnej króla, w której pobierający naukę młodzi mężczyźni mieli tworzyć trzon przyszłej elity zarządzającej państwem¹⁰⁷². Po ukończeniu studiów Kulap podjął pracę dla kilku zagranicznych przedsiębiorstw, zyskując dzięki temu ekonomiczną niezależność, pozwalającą mu na rozwijanie osobistych pasji. Zafascynowany zachodnimi metodami studiów historycznych, dokonywał reinterpretacji przeszłości Syjamu, korygujących błędne założenia innych badaczy¹⁰⁷³. Doceniany przez monarchę, pozostawał przez dłuższy czas pod jego bezpośrednią opieką, dającą mu znacznie więcej swobody w wyrażaniu poglądów, niż większości mu współczesnych badaczy. Będąc wytrawnym znawcą tajskich starodruków, otrzymał dostęp do królewskiej biblioteki, skąd czerpał materiały do kolejnych publikacji (co zresztą przypieczętowało jego późniejszy los). Ze względu na „ekscentryczny” styl pisania, prozachodnie sympatie oraz odbrązowywanie przeszłości, stanowił zagrożenie dla oficjalnej narracji historycznej, uprawianej przez władze. W 1901 roku posądzono go o sfalszowanie źródeł w książce opisującej „niegodne” zachowanie części dawnych rodów monarszych z okresu Królestwa Autthaya, które miały podczas wojny z Birmańczykami, stanąć po stronie agresora (głównego mitycznego wroga narodu). Poddanie w wątpliwość fundamentu historycznej tożsamości narodowej, spowodowało przeciwników Kulapa do uciszenia jego niewygodnego głosu. Postawiony w stan oskarżenia, został poddany przesłuchaniu przez powołaną na tę okazję specjalną

¹⁰⁷² K.K. Mead, *The Rise and Decline of Thai Absolutism*, RoutledgeCurzon, New York 2007, s.69-70.

¹⁰⁷³ C.J. Reynolds, *The Case of K.S.R. Kulap: A Challenge to Royal Historical Writing in Late Nineteenth Century Thailand*, http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/1971/JSS_061_2e_Reynolds_CaseOfKSRKulap.pdf, s.73, [09.04.2019r.].

komisję, która potwierdziła jego winę. Karę więzienia zamieniono na dożywotni zakaz publikowania oraz wydalenie z dworu¹⁰⁷⁴. Sprawa Kulapa posłużyła władzy za przykład, będący ostrzeżeniem dla wszystkich, próbujących poddawać w wątpliwość prawdziwość przeszłości królestwa.

Debata toczona w masowych mediach, chociaż cechowała ją szeroka autonomia i wolność słowa gwarantowane przez króla (wyraźnie ograniczana od rządów pierwszej junty wojskowej marszałka Phibunsongkhrama), obejmowała niemal wyłącznie elity stolicy oraz wyższe warstwy wykształcone etnicznego centrum¹⁰⁷⁵. Pod tym względem od początku system medialny królestwa i późniejszego państwa narodowego, miał charakter wybitnie rdzeniowy, tzn. wszystkie liczące się dzienniki, magazyny oraz książki (a z czasem radio i telewizja), powstawały w stolicy, kontrolowanej przez etnicznych Tajów. Z dyskusji nad istotą tajskości wykluczano tym samym wspólnoty peryferyjne. Mniejszości nie posiadały ani wystarczających środków, ani niezbędnego zaplecza (technologicznego i intelektualnego), aby choćby próbować dotrzeć z własnym przekazem do szerszego odbiorcy. Większość dziennikarzy i intelektualistów w głos których się wówczas wsłuchiwało, nawet gdy polemizowali między sobą nad kwintesencją nacjonalizmu, pozostawali zgodni co do dwóch kwestii: naród miał być etnicznie/rasowo tajski i niepodzielnie zjednoczony (*samakkhi*¹⁰⁷⁶) pod wodzą elity rządzącej Bangkoku (niezależnie od tego, czy była to władza królewska, kolejnych junt wojskowych, czy gabinetów demokratycznych)¹⁰⁷⁷. Przekaz mediów masowych wychodzący poza stolicę, miał promować kulturę etnicznie tajską i punkt widzenia centrum. W sensie bardziej ogólnym, chodziło o krzewienie tzw. cywilizacji tajskiej pośród prostego ludu. Zanim

¹⁰⁷⁴ Komisja badająca „Sprawę Kulapa” w oparciu o problematyczną publikację wysunęła przeciwko niemu trzy zarzuty: fałszerstwa, łączenia kłamstw z prawdą oraz ... łączenia prawdy z kłamstwem. W 1910 roku zrehabilitowano Kulapa twierdząc, że część stawianych mu zarzutów sfabrykowano, a zaginiony rękopis na podstawie którego powstał artykuł, odnalazł się i wszystko wskazywało na to, że opisywał prawdziwe wydarzenia.

¹⁰⁷⁵ Rozwój dziennikarstwa tajskiego definiują trzy okresy: pierwszy do rewolucji 1932 roku obejmował narodziny rynku prasowego oraz kształtowania się przestrzeni publicznej, drugi przypadający na lata 1932-1992 wiązał się z rozwojem technologicznym nowych mediów, ograniczaniem wolności słowa oraz mariażem dziennikarstwa z polityką, trzeci rozpoczynający się „krwawym kryzysem” 1992 roku rozpoczął stopniową liberalizację systemu medialnego i poszerzenie swobody wypowiedzi dziennikarskiej. Więcej na ten temat: S. Wongtheerathorn, *The History of Journalism in Thailand...*, op. cit., s.48-52.

¹⁰⁷⁶ Ideę jedności (*samakkhi*) używano jako jeden z fundamentów definiujących poczucie tajskości. Pierwotnie oznaczało wspólnotę poddanych króla, samoświadomość narodową opartą o język tajski oraz wspólne dążenie do osiągnięcia zakreślonych przez monarchę celów. Pod rządami wojskowych jedność tłumaczono jako moralny obowiązek pracy na rzecz narodu.

¹⁰⁷⁷ K. Zackari, *Violence on the Periphery of the Thai State and Nationhood*, [w:] „State Terror, State Violence: Global Perspectives”, red. B. Koch, Wiesbaden 2006, s.79.

odpowiednio spreparowany przekaz medialny trafiał na obrzeża państwa do „dzikich”, etnicznych peryferii, przebiegał przez cywilizowanych z mniejszą intensywnością farmerów oraz chłopów (*chao ban nok*)¹⁰⁷⁸. Tych, chociaż partycypowali w zwyczajach i wierzeniach narzucanych z miejskiego rdzenia, postrzegano jako niedotrzymujących kroku postępowej nowoczesności. Nadgonienie zapóźnienia, a przede wszystkim pomoc w zrozumieniu przez ludność spoza miast tego, co kryło się pod pojęciem zjednoczonego narodu tajskiego, zapewnić miał system masowej edukacji.

Tradycje nauczania w Tajlandii sięgały XIII-wiecznego Królestwa Sukhotai, w którym dysponentami wiedzy pozostawali niemal wyłącznie mnisi buddyjscy, prowadzący sieć przyklasztornych szkół oraz większych ośrodków nauczania (czegoś na kształt religijnych uniwersytetów). Mnisi byli najlepiej wykształconą warstwą społeczną, co wynikało z odgrywanej przez nich roli. Ogólnie akceptowalny pogląd głosił, że podczas gdy rodzice ofiarowywali dzieciom życie w sensie biologicznym, zgromadzenie buddyjskie nadawało temu życiu sens poprzez naukę. Wysyłanych do klasztorów chłopców uczono podstaw gramatyki palijskiej, sztuk pięknych, zasad prawa, podstaw medycyny, astronomii i astrologii. Nauka czytania i pisania była rozumiana jako akt religijny i forma jednostkowego samodoskonalenia. Zarówno nauczanie, jak i uczenie było więc dobrem społecznym i religijnym zarazem¹⁰⁷⁹. Taki stan rzeczy funkcjonował przez stulecia, aż do rządów wielkiego reformatora – króla Chulalongkorna. Władca zdawał sobie sprawę, że zreformowany system edukacji, który będzie jednocześnie uczył i wychowywał wiernych monarchii oraz państwu obywateli, wydatnie się przyczyni do przetrwania królestwa. Reformy, których bezpośrednim inicjatorem był królewski brat, książę Damrong, miały dostarczyć aparatowi władzy zdolnych i sprawnych biurokratów oraz ugruntować pozycję Bangkoku jako jedyne w kraju, centralnego ośrodka „produkcji” wiedzy (począwszy od 1880 roku powstawały tu kolejno: szkoła Suan Kulap dla królewskich dzieci, Akademia Wojskowa, Szkoła Prawnicza, Królewski Collage oraz Szkoła Szkolenia Służby Cywilnej)¹⁰⁸⁰. Nie mniej istotne powody wprowadzanych reform wiązały się z chęcią ograniczenia wpływów sanghi oraz narzucenia

¹⁰⁷⁸ W. Thongchai, *The Others Within: Travel & Ethno-spatial Differentiation of Siamese subjects 1885-1910*, [w:] „Civility and Savagery: Social Identity in Thai States”, red. A. Turton, Curzon Press, Richmond and Surrey 2000, s.52.

¹⁰⁷⁹ G.W. Fry, H. Bi, *The Evolution of Educational Reform in Thailand: the Thai Educational Paradox*, [w:] „Journal of Educational Administration”, nr 51/2013, s.292.

¹⁰⁸⁰ B. London, *Internal Colonialism in Thailand. Primate City Parasitism Reconsidered*, [w:] „Urban Affairs Quarterly”, nr14/1979, s.504.

jednej, oficjalnej formy nauczania, która unifikowałaby ludność zgodnie z narodową narracją.

Pierwsze próby objęcia ludności całościowym systemem edukacji podejmowano od końca XIX wieku. Jednakże dopiero w 1916 roku ówczesny Minister Instrukcji Publicznych (odpowiednik ministra spraw wewnętrznych) Chao Phraya Thammasakmontri zdał sobie sprawę z przepaści edukacyjnej dzielącej Tajlandię od sąsiadujących z nią kolonii. „Zorientował się, że Brytyjska Birma wydawała około siedmiokrotnie, a Filipiny dwunastokrotnie więcej pieniędzy na edukację, niż Syjam. W tym samym roku Syjam miał 3134 szkoły podstawowe, w których uczyło się 135 162 uczniów, w porównaniu z ponad dwukrotnie większą liczbą szkół i czterokrotnie większą liczbą uczniów w Birmie oraz ponad 4000 szkół podstawowych i czterokrotnie większą liczbą uczniów na Filipinach. Syjam wydawał ledwie 2% swojego budżetu na edukację, w porównaniu do 17% na Filipinach. W 1918 roku odkrył, że zaledwie 10% dzieci w wieku szkolnym uczęszczało na lekcje, w porównaniu z 98,5% w Japonii”¹⁰⁸¹. W obliczu tak przytłaczających danych, rozpoczęto intensywne prace nad wprowadzeniem systemu edukacji, który szybko zniwelowałby opóźnienia.

W 1921 roku weszła w życie ustawa, zgodnie z którą wprowadzano obowiązek szkolny wśród dzieci do 14. roku życia. Rozróznilo trzy rodzaje szkół: rządowe, lokalne (*prachaban*) oraz prywatne (*ratsadom*). Pierwsze w całości finansował rząd i tylko takie placówki miały prawo działać na prowincji. Szkoły lokalne funkcjonowały przy klasztorach buddyjskich, zaś status szkół prywatnych regulowano osobnym aktem (ze względu na podejrzliwy stosunek władz do chińskiej mniejszości, która najchętniej zakładała tego typu placówki dla swoich dzieci). Niezależnie od formy w jakiej działały szkoły, wszystkie obowiązywał narzucany przez państwo kanon przedmiotów, mający „podkreślać lingwistyczną, kulturalną i etniczną jedność ludności”¹⁰⁸².

Nauczycieli, szczególnie pracujących na dalekiej prowincji, już przed ujednoczeniem systemu instruowano, iż powinni zrezygnować z nauczania ściśle zawodowego na rzecz ideologicznie nacechowanych lekcji geografii, historii i wiedzy o społeczeństwie. „W rozdziale <<Etyka>> podstawy programowej nauczyciele mówią, że uczenio-

¹⁰⁸¹ A. Subrahmanyam, *Reinventing Siam: Ideas and Culture in Thailand, 1920-1944*, University of California, Berkeley 2013, s.72.

¹⁰⁸² D. Streckfuss, *An „Ethnic” Reading of „Thai” History in the Twilight of the Century – Old Thai National Model*, [w:] „South East Asia Research”, nr 20/2012, s.317.

wie mają się uczyć odpowiedniego „zachowania godnego prawdziwego Taja”. Na lekcjach historii uczniowie mają się uczyć krótkiej historii Tajów albo narodu tajskiego, <<aby wiedzieli wystarczająco dużo na temat powstania państwa i tego, jak zadbać o bezpieczeństwo narodu>>. Używanie innych języków prócz *tai-kadai* jest w klasie zakazane”¹⁰⁸³.

Stopniowo w podręcznikach historii punkt ideologicznej ciężkości przenosił się z postaci króla na „tajską rasę”, szczególnie od rządów wynalazcy nowoczesnego nacjonalizmu, króla Vajiravudha. Zgodnie z ówczesnie obowiązującą wykładnią, Tajowie mieli przywędrować z Ałtaju do południowych Chin, gdzie w serii toczonych z Chińczykami wojen wywalczyli sobie niezależność, czego zwieńczeniem było założenie potężnego w swoim czasie państwa Nanzhao. Z czasem Tajowie wyemigrowali dalej na południe, docierając na terytoria dzisiejszej Tajlandii. Młodzież dowiadywała się z podręczników, że tajska rasa była rozkochanym w wolności ludem, potrafiącym walczyć w obronie swojej niezależności, a legendarne bohaterstwo pozwalało ustanowić kolejne tajskie królestwa, od Sukothai począwszy. „Jakikolwiek inne królestwa nie lokujące się wzdłuż etnicznie tajskiej linii ewolucyjnej, zostały zmarginalizowane i zepchnięte na peryferia tajskiej historiografii. Odtąd historia była opowieścią o złych, nie-tajskich siłach próbujących ujarzmić Tajów; naród łączyła jedność, gdyż każdy (kto się liczył) dziedziczył etnicznie tajskie pochodzenie”¹⁰⁸⁴. W ten sposób wykładaną historię wzmacniały jeszcze pochwalne mity bohaterskie o władcach, stojących na czele narodu z Naresuanem, Taksinem i Ramą I na czele oraz Bangkokiem jako centrum metafizycznej mocy, promieniującej we wszystkich kierunkach¹⁰⁸⁵.

Proces taifikacji ludności kraju prowadzono konsekwentnie przez kolejne dekady. Dopiero początkiem lat 90. poluzowano nieznacznie etniczną politykę edukacyjną i medialną, oddając w ręce prowincji oraz prywatnych przedsiębiorców więcej autonomii. Zezwolono na wspomnianie o dorobku kulturowym mniejszości z zastrzeżeniem, że będzie to czynione w kontekście rozwoju regionów, a nie funkcjonujących na ich terenie autonomicznych grup. Skolonizowanie mitem środka świata umysłów mieszkańców udało się w stopniu, który gwarantował przetrwanie idei tajskiego narodu.

¹⁰⁸³ *Laksut khru mun, prathom, mathayom...*, [za:] D. Streckfuss, „An „Ethnic” Reading of „Thai” History...”, op. cit., s.309.

¹⁰⁸⁴ D. Streckfuss, *An „Ethnic” Reading of...*, op. cit., s.317.

¹⁰⁸⁵ C.J. Reynolds, *Nation and State...*, op. cit., s.29.

4.3. Podsumowanie

Wypracowywanie tożsamości narodowych w Azji Południowo-Wschodniej opierało się na dwóch głównych scenariuszach. Pierwszy wiązał ludność z dominującą grupą etniczną, tworząc tzw. *tożsamość mononarodową*. Drugi model zakładał szeroko rozumiany konsensus pomiędzy odmiennymi wspólnotami etnicznymi, religijnymi i klasowymi. W tym przypadku można mówić o *tożsamości wielonarodowej*. Pierwszą ścieżką podążyły Birma, Tajlandia oraz Malezja (zaś Wietnam, Laos, Kambodża oraz Brunei Darussalam włączyły etniczność w szerszy projekt budowy tożsamości opartej o ideologię lub/i religię). Z kolei druga ścieżka dotyczyła Indonezji, Singapuru i Filipin.

Punktem wyjścia dla wypracowywania etnicznych tożsamości, stawała się silna reprezentacja etni dominującej, której liczebność nigdy nie spadała poniżej 55% ogólnej populacji ludności kraju. W zależności od bieżących uwarunkowań i możliwości, poszczególne etniczne państwa narodowe, posługiwały się odmiennymi modelami promowania idei jedności. W każdym jednak przypadku tożsamość narodowa opierała się na kulturze etnicznej – religii dominującej etni, jej języku oraz tradycji.

Birma po okresie demokratycznej destabilizacji, podążyła tzw. „birmańską drogą do socjalizmu” – ideologią łączącą w sobie myśl marksistowską, buddyzm oraz skrajnie szowinistyczną politykę społeczną, wymierzoną w mniejszości. Tajlandia postawiła na wewnętrzny kolonializm, którego głównym założeniem było wytworzenie ekonomicznej zależności pomiędzy centrum kraju (stolicą), a peryferiami państwa. Malezja natomiast realizowała politykę formowania narodu „z malajską przewagą”, polegającą na tworzeniu tożsamości wokół ludności rdzennej, lecz w obrębie systemu demokracji konsocjonalnej.

Etnicznie zdeterminowane scenariusze budowania tożsamości narodowych, prowadziły do relatywnie szybkiego monopolizowania mediów masowych przez dominującą w kraju grupę etniczną (Malezja) lub ustanowienia systemu mediów masowych w oparciu o etniczny model państwa (Tajlandia i Birma). Media i instytucje medialne funkcjonujące w takich państwach, pełniły rolę narzędzi promujących oraz krzewiących homogeniczną kulturę narodową. Chociaż w każdym z trzech przypadków rozwój systemów medialnych przebiegał odmiennie, prowadził ostatecznie do tego samego skutku – całkowitego podporządkowania szeroko pojmowanych mediów interesowi elity politycznej.

Podobieństwo dotyczyło też strategii konstruowania narracji założycielskiej w oparciu o mit środka świata. Etniczność stanowiła centrum uniwersum (w sensie geograficznym i symbolicznym), z którego wysyłano przekazy medialne do peryferii. Stolica lub terytoria zamieszkałe przez etnię dominującą prezentowano jako mateczniki i załączki narodów, narzucając jednocześnie standardy i wzorce etniczne, które wyznaczały ideały narodowej tożsamości. Tym samym powstawała klasyczna zależność centrum-peryferie, w której centrum było bijącym sercem państwa, promieniującym państwową mocą, zaś peryferia przestrzenią mającą (przynajmniej teoretycznie) biernie przyjmować wszystko to, co docierało z etnicznego rdzenia. Typowym przykładem projektu tożsamości narodowej budowanej w oparciu o mit środka świata, było Królestwo Syjamu (Tajlandia).

Mit środka świata stanowił nierozzerwalny element myśli politycznej przednowoczesnych państw tajskich, których władcy pragnęli urzeczywistnienia idei stolicy sercem wyobrazonego, kosmicznego porządku. Chociaż z czasem pod wpływem przymusowej modernizacji pierwotna koncepcja uległa przeobrażeniu, pragnienie aby środek świata (przynajmniej tajskiego) lokował się na obszarze geograficznego rdzenia narodu, pozostało żywe.

Począwszy od rządów króla Mongkuta (Ramy IV) przez panowanie wielkiego reformatora Chulalongkorna (Ramy V) oraz wynalazcy tajskiego nacjonalizmu Vajiravudha (Ramy VI), mit środka świata przeobrażał się stopniowo z narracji założycielskiej w formę ideologii etnicznej. W zamyśle jej twórców silny i stabilny ośrodek władzy w stolicy kraju Bangkoku, był też centrum kultury tajskiej, promieniującej na coraz bardziej odległe obszary państwa. W ślad za rozwojem ekonomicznym stolicy i jej późniejszą, gospodarczą ekspansją poza terytoria etni dominującej, postępowała hegemonia kulturowa, narzucająca ludności jeden, akceptowalny przez polityczne elity wzorzec tożsamości narodowej. Wychowywanie obywateli w duchu narzucanych z centrum treści i zasad, realizowano poprzez proces ucywilizowania wpierw ludności prowincji, a następnie „barbarzyńskich” mniejszości.

Zaszczepianie i promowanie etnicznego wzorca narodowego, odbywało się za pomocą systemu powszechnej edukacji oraz mediów i instytucji medialnych. W tym celu elity intelektualne centrum „wymyślały” narracje o pochodzeniu i wielowiekowej spuściźnie Tajów, mające udowodnić ich najwyższy status. Usuwano jednocześnie

w cień dorobek innych grup etnicznych, które kontestowały lub zagrażały oficjalnej narracji historycznej. Podobny los spotykał rdzennych Tajów, którzy ośmielali się krytykować bądź korygować wyimaginowany rodowód rdzenia.

Praca nad formowaniem obywateli wiernych tajskiemu państwu narodowemu, trwała od lat 20. XX wieku, aż do początków lat 90., gdy władze uznały, iż etniczna tożsamość narodu okrzepła na tyle, że nic jej już nie zagrażało. Mit tajskiego środka świata wokół którego budowano narrację o etnicznym pochodzeniu wspólnoty narodowej, przeistoczył się w niepodlegającą krytyce prawdę historyczną.

V. MITOLOGICZNA REWITALIZACJA

5.1. Nieustająca potrzeba odnowy – mit polityczny w mediach jako środek wychowawczy narodu

Przemianom politycznym w nowoczesnych państwach Azji Południowo-Wschodniej towarzyszył w różnej formie mit odnowy. Żadna władza przejmująca stery rządów, nie chciała rezygnować z potencjału, tkwiącego w opowieściach o domykanii zepsutej przeszłości oraz rozpoczynaniu nowej, dającej nadzieję na lepsze jutro przyszłości. Tym bardziej, że procesy narodowo- i państwowotwórcze przypadały na burzliwe czasy końca XIX i początku XX wieku, w których walka o „serca i umysły” obywateli emancypujących się narodów, była równie ważna, co rozwój ekonomiczny młodych państw.

Odnowa przybierała dwie zasadnicze formy: ewolucyjną i rewolucyjną, z czego radykalna rewitalizacja dotknęła niemal wszystkie państwa regionu, co był następstwem zrzucania kolonialnego jarzma i wynajdowania narracji, konstytuujących wysiłek budowania narodów. Kształt mitu odnowy zależał od ścieżki ideologicznej, którą podążały poszczególne państwa. Z jednej strony przybierał formę opowieści o końcu dziejów i narodzinach nowego człowieka na wzór komunistyczny (Wietnam, Laos, Kambodża, Birma). Z drugiej zaś miał mniej gwałtowny charakter z wyraźnym kapitalistycznym obliczem, opowiadając o stopniowej metamorfozie społecznej, zachowującej (częściowo) demokratyczne mechanizmy (Indonezja, Filipiny, Malezja, Singapur, Tajlandia).

Rewolucyjna odnowa urzeczywistniała się w państwach socjalistycznych, które przez fakt, iż były jednocześnie wyraźnie autorytarne, często i chętnie wykorzystywały maszynę propagandową do mobilizowania obywateli. Wietnamscy komuniści ogłosili pierwszą, z całej serii rewolucyjnych rewitalizacji w 1945 roku, gdy w efekcie Rewolucji Sierpniowej przejęli władzę na północy kraju. Zaczęto od odnowy mającej położyć kres długiej, upadłej kolonialnej zależności. „2 sierpnia 1945 roku prezydent Ho Chi Minh uroczystie ogłosił całemu światu narodziny niepodległego i wolnego Wietnamu, podkreślając jednocześnie, że naród jako całość jest zdecydowany bronić niepodległości i wolności, poświęcając życie poszczególnych Wietnamczyków oraz dobrobyt. [...] Ho Chi Minh mawiał <<Niepodległość nie będzie miała znaczenia, jeśli ludzie nie

nauczają się korzystać z wolności i nie docenią własnego szczęścia>>>¹⁰⁸⁶. Druga odnowa opowiadała o zjednoczeniu w 1975 roku. Ogłoszono wówczas scalenie historycznych ziem państwa, co miało być warunkiem przyszłego dobrobytu, o którym opowiedziano przez lata wojennego wysiłku (przynajmniej w Wietnamie Północnym). Trzecia i jak dotąd ostatnia istotna odnowa nadeszła w 1986 roku, gdy podjęto decyzję o stopniowej liberalizacji systemu gospodarczego i poluzowaniu kontroli, ogłaszając początek Doi Moi – Odnowy¹⁰⁸⁷.

Wietnamskie rewitalizacje były raczej elementem propagandowej indoktrynacji, za pośrednictwem których wyjaśniano okresowe wybuchy państwowej przemocy lub mobilizowano do kolektywnego działania ludność kraju. Na tym tle radykalną odnowę wcielaną w życie od 1975 roku przez Czerwonych Khmerów w Kambodży, należy uznać za trwające blisko cztery lata szaleństwo ustanawiania patologicznej, rewolucyjnej autarkii, w której fetysz oczyszczenia stanowił obsesję jej przywódców.

W urzeczywistnianiu utopijnej harmonii Demokratycznej Kampuczy, twórcy systemu nakazali życie zgodne z „awangardowymi zasadami”, sformułowanymi przez ścisłe kierownictwo organizacji: samodzielności, siły, samowystarczalności, kierowania własnym przeznaczeniem, wyzwolenia¹⁰⁸⁸. Pierwszym krokiem w realizacji tej wizji, miała być „odnowa” kraju poprzez jego „oczyszczenie” z tzw. wrogich elementów. Rewitalizacja poprzez „oczyszczenie”, „mycie”, czy „sterylizację” pojawiała się w rewolucyjnej retoryce zaskakująco często, stając się elementem rewolucyjnego mitu założycielskiego. Dla Czerwonych Khmerów „nieczyste” były pieniądze, telefony, nauka – stanowiły zbiór przedmiotów poprzez które działał nieprzyjaciel; wszystko to, co wydawało się władzy zbędne do przetrwania, traktowano niczym wrogie talizmany wypełnione mrocznymi mocami. Aby się uchronić przed wpływem zgubnych sił, należało więc wyeliminować wszelkie ślady nieczystości. Zbrukanych złem ludzi, „śmierdzących” zachodnią kulturą miast, przesiąkniętej kolonialnymi wpływami wiedzy, zepsutej

¹⁰⁸⁶ K. Kuśmierska, *Prezydent Wietnamu wzywa do zachowania jedności narodowej*, Centrum Studiów Polska-Azja, <http://www.polska-azja.pl/prezydent-wietnamu-wzywa-do-zachowania-jednosci-narodowej/>, [12.04.2019r.].

¹⁰⁸⁷ A. Keough, „*Reform or Die*”. *Doi Moi, TPP and the Legitimacy of Power in Vietnam*, [w:] „Journal of Political Inquiry”, nr 13/2016, s.24-31.

¹⁰⁸⁸ *The Party's Four Year Plan to Build Socialism in All Fields, 1977-1980* [za:] F. Travers-Smith, “The Role of Ideology in a Terror State: Democratic Kampuchea, 1975-1978”, University of Bristol, <http://www.bristol.ac.uk/history/media/docs/ug-dissertations/2010travers-smith.pdf> [24.10.2016 r.].

rodziny i skażonej zabobonami religii¹⁰⁸⁹. Fobia sterylności towarzyszyła też dziejom Kambodży, relacjonowanym przez propagandowe media: „Przez tysiące lat kolonialistów, imperialistów i reakcyjni feudałowie nurzali nas w błocie. Teraz, po zwycięstwie, znów pachniemy”¹⁰⁹⁰. Do 1979 roku radykalna odnowa Czerwonych Khmerów pochłonęła ok. 1,5 mln ofiar.

Odnowa w wydaniu birmańskim, jak i w przypadku innych państw regionu, nadciągała falami. Najpierw po wyzwoleniu spod brytyjskiego zwierzchnictwa w 1948 roku, gdy 4 stycznia o godz. 4.20 oficjalnie ogłoszono niepodległość. Godzina proklamowania niezależności nie pozostawała bez znaczenia, gdyż zgodnie z wielowiekową tradycją wiary w astrologiczne przepowiednie, układ gwiazd prezentował się wówczas rządzącym najmniej niekorzystnie¹⁰⁹¹. Niestety nawet pokładanie nadziei w gwiazdach nie zdołało uchronić kraju przed stopniowym staczeniem się w otchłań wojny domowej (najpierw z komunistami i Karenami, a z czasem z innymi grupami etnicznymi). Druga odnowa, która okazała się dla kraju początkiem wieloletniej katastrofy, nastąpiła w 1962 roku. Po zamachu wojskowym dokonany przez generała Ne Wina (a w zasadzie drugim zamachu, który ostatecznie położył kres demokratyzacji), odizolowano kraj od świata zewnętrznego, wprowadzając szereg zmian uwsteczniających państwo. Wprowadzono nowy kodeks moralny, zmierzający do birmańskiej „odnowy” społecznej (zakazano zachodnich tańców, konkursów piękności, zagranicznej muzyki, hazardu), dającą szczególną niechęć inteligencji elity, w których upatrywano „niepewnego elementu” narodowego¹⁰⁹². Przez kolejne lata dokonany zamach stanu prezentowano jako próbę rewitalizowania i ochronienia Birmy przed rozkładem¹⁰⁹³. Stan ten trwał nieprzerwanie przez 26 lat, po których nastąpiła oddolna rewolucja (znana jako rewolucja 8888), która w rezultacie jedynie „przewietrzyła” państwowe struktury władzy. Ostatnia odnowa, tym razem w ewolucyjnej formie trwa nieprzerwanie od 2011 roku do dzisiaj. W jej efekcie wojskowi podzielili się władzą z demokratyczną opozycją.

Najbardziej wyrazistym przykładem politycznych rewitalizacji w bloku państw antykomunistycznych pozostaje Tajlandia, w której pomiędzy 1932 a 2016 rokiem do-

¹⁰⁸⁹ M. Vickery, *Cambodia 1975-1982*, Silkworm Books, Chiang Mai 1999, s.183-201.

¹⁰⁹⁰ R.S. Robins, J.M. Post, *Paranoja polityczna. Psychologia nienawiści*, Książka i Wiedza, Warszawa 2007, s. 313.

¹⁰⁹¹ M. Lubina, *Birma: centrum kontra peryferie...*, op. cit., s.101.

¹⁰⁹² Ibidem, s.151.

¹⁰⁹³ K.S. Devi, *Myanmar under the Military Rule 1962-1988*, [w:] „International Research Journal of Social Science”, nr 10/2013, s.48-49.

konano 13 udanych zamachów stanu (oraz 7 nieudanych)¹⁰⁹⁴. Każda kolejna ekipa przejmująca stery rządów (z reguły wojskowa bądź przez armię wspierana), objaśniała społeczeństwu, że dokonywany przewrót był niezbędnym aktem ochrony integralności państwa. Zawsze też towarzyszyło temu manifestowanie dążenia do rewitalizacji, odnowy administracji państwowej poprzez odsunięcie zepsutej elity od władzy i ogłoszenie nowej konstytucji¹⁰⁹⁵. Zamachy stanów stały się w Tajlandii radykalną i najbardziej efektywną formą rozładowywania napięcia politycznego, narastającego wokół niepopularnych gabinetów. „Duża część klasy średniej w Bangkoku, elita rojalistyczna, grupa działaczy politycznych, ludzie biznesu i ludność środka oraz południa kraju wierzyli, że wojsko przeprowadzało „dobre zamachy stanu”, aby uwolnić kraj od problemów i uratować go od prawdziwego autorytaryzmu”¹⁰⁹⁶.

Z kolei indonezyjskie odnowy określiły symboliczny krąg. Pierwszą antykolonialną i narodową odnowę zadeklarowano w 1945 roku. Nim udało się ją urzeczywistnić, musiały upłynąć cztery lata długiej i uciążliwej wojny z Holendrami, którzy nie chcieli się pogodzić ze zmianami, jakie nastąpiły po zakończeniu II wojny światowej. Zjednoczona Republika Indonezji powstała ostatecznie 27 grudnia 1949 roku i przez krótki okres, trwający zaledwie siedem lat, odnowa materializowała się w warunkach parlamentarnej demokracji. „Podobnie jak ojcowie założyciele Stanów Zjednoczonych pod koniec XVIII wieku, młodzi przywódcy indonezyjscy nie mogli dojść do porozumienia w kwestii najlepszego ustroju politycznego rodzącego się państwa: czy ma być federacją, czy państwem unitarnym z silną władzą centralną. Hatta i Syahrir [Sutan Syahrir – działacz i polityk, przewodniczący Indonezyjskiej Partii Socjalistycznej – przyp. aut.], którzy mieli zostać odpowiednio wiceprezydentem i premierem, pochodzili z Sumatry Zachodniej. Obawiali się, że w państwie unitarnym jawajscy kolonizatorzy zwyczajnie zastąpią holenderskich i narzucą pozostałym wyspom swoją wolę i kulturę”¹⁰⁹⁷. Z kolei późniejszy prezydent kraju Sukarno był przekonany, że utrzymanie integralności kraju zależało wyłącznie od silnej władzy centralnej. Odwoływał się przy tym do mitu środka świata i pragnął nadania „odrodzonej” Indonezji statusu imperium, jak

¹⁰⁹⁴ J. Sombatpoonsiri, *The 2014 Military Coup in Thailand: Implications for Political Conflicts and Resolution*, [w:] „Asian Journal of Peacebuilding”, nr 5/2017, s.136.

¹⁰⁹⁵ Tajlandia należy pod tym względem do wąskiego grona rekordzistów. Od pierwszego zamachu stanu w 1932 roku wprowadzano w kraju ponad 20 konstytucji.

¹⁰⁹⁶ M.K. Connors, K. Hewison, *Introduction: Thailand and the „Good Coup”*, [w:] „Journal of Contemporary Asia”, nr 38/2008, s.3.

¹⁰⁹⁷ E. Pisani, *Indonezja itd. Studium nieprawdopodobnego narodu*, tłum. Adam Pluszka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, s.12-13.

za czasów minionych potęg morskich Śriwidżaja i Madżapahit. Różnice zdań na szczytach władzy oraz następujący szybko rozkład systemu politycznego, doprowadziły w 1957 roku do kolejnej, tym razem autorytarnej odnowy, pod hasłem *Demokracji Sterowanej*, z pełnią władzy skupionej w rękach Sukarno i jego najbliższego otoczenia. Stopniowy upadek gospodarczy z okresu dyktatury, skrywano w serii rewitalizacyjnych przedsięwzięć. Ograniczanie swobód obywatelskich służyć miało zjednoczeniu narodowego ducha w imię walki z mitycznymi wrogami – mniejszością chińską, kapitałem zagranicznym i międzynarodowymi instytucjami¹⁰⁹⁸. Kres rządów Sukarno położyła trzecia odnowa generała Suharto, który w 1965 roku zainicjował projekt rewitalizacyjny pod nazwą „Nowy Porządek” (*Orde Baru*). Rządzący krajem do 1998 roku prezydent, chociaż na podobieństwo poprzedników deklarował szeroką odnowę narodową, w rzeczywistości zaprowadził „porządki” znane pod akronimem KKN – *korupsi, kolusi, nepotisme* (korupcja, zmowa, nepotyzm). W 1998 roku historia zatoczyła koło. W wyniku rewolucji doszło do „Reformasi” – stery rządów przejął B.J. Habibi, rozpoczynając intensywny proces demokratyzacji – ostatniej (jak dotąd) politycznej odnowy w Indonezji¹⁰⁹⁹.

Odnowy nie ominęły też Malezji oraz Filipin. Malezja, której system polityczny kształtował się w oparciu o brytyjskie wzorce demokratyczne, podążyła ewolucyjną ścieżką rozwoju. Chociaż niepodległa Malezja borykała się z wieloma problemami (szczególnie przewlekłym konfliktem z partyzantką komunistyczną), jedyna istotna rewitalizacja, którą przeprowadzono w nawiązaniu do mitu odnowy, nastąpiła w 1969 roku. „Krwawe starcia między Chińczykami a Malajami, które rozpoczęły się w Kuala Lumpur 13 maja 1969 r., stanowią klucz do zrozumienia obecnej sytuacji. Był to wyraźny znak, że konflikt między kontrolującymi gospodarkę Chińczykami a mającymi wpływ na politykę Malajami grozi wybuchem. Dlatego też lata 70. upłynęły pod znakiem dyskryminacji pozytywnej, wyrównującej szanse Malajów”¹¹⁰⁰. Rewitalizacyjna dyskryminacja pozytywna przyniosła lata względnej stabilizacji i ekonomicznego rozwoju.

Filipińczycy jako pierwsi w regionie zapoczątkowali okres wyzwiania się z kolonialnego ucisku, przy czym proces ten trwał stosunkowo długo. Inicjująca współcze-

¹⁰⁹⁸ Ł. Bonczol, *Zrozumieć indonezję...*, op. cit., s.78-80.

¹⁰⁹⁹ J. Bertrand, *Political Change...*, op. cit., s.41.

¹¹⁰⁰ P. Słoń, *Amok*, „ZNAK”, nr 708/2014, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/7082014pawel-slonamok/>, [18.04.2019r.].

sną historię narodu odnowa, nastąpiła w 1898 roku i w świadomości narodowej (przynajmniej klasy wykształconej i nacjonalistycznie dojrzałej) miała znaczenie zupełnie wyjątkowe. Po 327 latach hiszpańskiej dominacji, udało zerwać się z zepsutą przeszłością i zapoczątkować nowy, filipiński początek dziejów. Niestety radość nie trwała długo, a miejsce kolonizatorów hiszpańskich, zajął nekolonializm amerykański, zaś zawarty ponad głowami Filipińczyków *Traktat Paryski*, był dla ludności wysp szokiem (tym bardziej, że potraktowano Filipińczyków jak towar, który za kwotę 20 mln \$ przeszedł z rąk do rąk)¹¹⁰¹. Ogłoszona w 1946 roku niepodległość zapoczątkowała erę niestabilnej, słabej demokracji trwającej aż do 1972 roku, gdy wybrany wcześniej w demokratycznych wyborach na prezydenta kraju Ferdinand Marcos, wprowadził stan wyjątkowy. Przekształcenie rządów quasi-demokratycznych w dyktaturę trudno było jednak prezentować w oparciu o mit odnowy. Co więcej, system funkcjonujący do upadku autorytaryzmu w 1986 roku, faworyzował wąską elitę właścicieli ziemskich, która pozostając w klientelistycznych zależnościach z władzą, dbała o zachowanie stagnacji ekonomicznej i społecznego status quo¹¹⁰². Dopiero wybuch Rewolucji Różańcowej (Rewolucji Siły Ludu) – pokojowego przewrotu o wyraźnie religijnym charakterze, rozpoczął drugą, istotną odnowę na Filipinach, która doprowadziła do prawdziwie demokratycznych przekształceń.

Założycielski mit odnowy wykorzystywany przez polityków do dokonywania zwrotów w bieżącej polityce (subtelnego korygowania kursu bądź radykalnego zrywania z przeszłością), implementowano przy użyciu mediów i instytucji medialnych jako mechanizmów wychowawczych formujących się narodów. Niezależnie od różnic ideologicznych, młode państwa Azji Południowo-Wschodniej zazwyczaj wybierały pośredni kurs między całkowicie wyizolowanymi krajami komunistycznymi, w których krytyka władzy oraz swoboda mediów nie funkcjonowały, a otwartym „rynkem idei” kształtowanym przez modelowe media państw demokratycznych. Ze względu na mnożące się przepaści społeczne – różnice w wykształceniu, majątku, zapleczu etnicznym i wyznawanej religii oraz narosłe wokół kolonialnej przeszłości konflikty ras i klas, większość nowych, niepodległych władz państwowych, posłużyła się mediami do edukowania

¹¹⁰¹ T.K. Deady, *Lessons from a Successful Counterinsurgency: The Philippines, 1899-1902*, [w:] „Parameters”, nr 35/2005, s.54.

¹¹⁰² M. Beeson, *Civil-Military Relations in Indonesia and the Philippines. Will the Thai Coup Prove Contagious?*, [w:] „Armed Forces & Society”, nr 34/2008, s.482.

obywateli. Niekiedy wychowywanie takie przybierało formę nieskomplikowanej propagandy, innym razem miało znacznie bardziej złożony, subtelny i przemyślany charakter.

Przyglądając się rozwojowi suwerennych bytów państwowych w regionie, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że całe systemy medialne i przekaz z nich płynący, miał pomagać w identyfikacji występujących problemów oraz wyjaśnianiu sposobów w jaki należało je rozwiązywać. Wychowywanie miało też inny cel – ugruntowywać polityczne dziedzictwo. Niezależnie od tego jak sztuczne, powielane, błędne by się ono nie wydawało, było własne i jako takie należało upowszechniać wśród narodu. Media miały więc krzewić wypracowywaną z mozolem spuściznę. Nie poddawać jej nieustannej ocenie społecznej, a promować i popularyzować¹¹⁰³.

Aby spełnić te cele, potrzebni byli lojalni władzy obywatele, gotowi do kolektywnego wysiłku i poświęcenia. Należało ich nieustannie mobilizować, utrzymywać w stanie ciągłego napięcia, aby czujność i chęć działania nie zanikały. Dlatego wykorzystywano założycielski mit odnowy i masowe media. „Jeśli młode kraje mają się rozwijać, ludzie w młodych państwach nie mogą sobie pozwolić na naśladowanie mody i fetyszy współczesnego Zachodu. Dziwne demonstracyjne zachowania mężczyzn i kobiet w bogatej Ameryce, oglądane w telewizji i czytane w gazetach, nie mają związku ze społeczną i ekonomiczną sytuacją nowych słabo rozwiniętych krajów. Znaczenie edukacji, potrzeba stabilności i dyscypliny pracy, nabywanie umiejętności i wiedzy specjalistycznej, wystarczająca liczba mężczyzn biegłych w naukach ścisłych i technologii oraz ich zdolność do dostosowywania tej wiedzy do warunków panujących w ich kraju, to czynniki kluczowe dla postępu”¹¹⁰⁴. Słowa wypowiedziane przez Lee Kuan Yew streszczały to, co rządzący większości państw regionu myśleli: wykorzystywać media do propaństwowego czynu. Środkiem do tego stał się mit odnowy, mit który legł u podstaw singapurskiego sukcesu.

5.2. Singapurska obietnica lepszego jutra w państwowym systemie medialnym

Singapurski system polityczny, tworzony stopniowo i nader konsekwentnie, był dziełem jednej organizacji - Partii Akcji Ludowej (PAP), a piszac ściślej jednego czło-

¹¹⁰³ W. Gungwu, *Political Heritage and Nation Building*, [w:] „Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society”, nr 73/2000, s.11-13.

¹¹⁰⁴ K.Y. Lee, *The Mass Media and New Countries*, Przemówienie premiera do Zgromadzenia Międzynarodowego Instytutu Prasy, Helsinki, 9.06.1971, <http://blog.freedomfromthepress.info/the-mass-media-and-new-countries/>, [17.04.2019r.].

wieka, wieloletniego premiera kraju Lee Kuan Yew¹¹⁰⁵. Interesująca pozostaje geneza rządzącej Singapurem od niemal sześćdziesięciu lat partii, która wkraczając na scenę polityczną w 1953 roku tworzyła dość osobliwy twór. „Partia ta, która stała się fundamentem singapurskiego autorytaryzmu, stanowiła dziwną koalicję bardzo egzotycznych sił. Z jednej strony masowe poparcie i struktury zapewniała jej frakcja chińskojęzycznej, radykalnej i w najlepszym razie komunizującej lewicy. Z drugiej, coraz istotniejsze wpływy na kierunek programowy partii zdobywała niewielka grupa wykształconych w Anglii, reprezentujących klasę średnią i coraz bardziej konserwatywnych działaczy”¹¹⁰⁶. Być może ten pierwotny mariaż zupełnie odmiennych środowisk politycznych, przyczynił się do utworzenia sprawnej elity rządzącej państwem-miastem, z jednej strony stawiającej na rozwój agresywnej, wolnorynkowej gospodarki z wyraźnie obcym kapitałem, a z drugiej rozszerzającej zakres społecznego protekcjonizmu.

Po wygranych wyborach w 1959 roku, Partia Akcji Ludowej rozpoczęła systematyczne realizowanie zapowiadanych celów politycznych, sięgając często po niedemokratyczne środki nacisku na przeciwników politycznych. Za pośrednictwem szeregu utrudnień, szybko ograniczono, a właściwie zakończono wolną grę wyborczą, prowadzoną dotychczas przez istniejące w kraju środowiska polityczne (czego zwieńczeniem stała się akcja „Cold Store” w wyniku której wśród masowo aresztowanych przeciwników PAP, znalazło się 111 „prokomunistycznych agitatorów” – dziennikarzy, studentów, działaczy społecznych i związkowych, a w szczególności przedstawicieli elity opozycyjnej Barisan Sosialis (Frontu Socjalistycznego), stanowiącej największe zagrożenie dla ówczesnie rządzących).

Ultra pragmatyczne kierownictwo PAP podporządkowało całość swoich działań jednemu celowi – rozwojowi gospodarczemu¹¹⁰⁷. Wzrost ekonomiczny stał się swoistym *credo* wszelkich poczynań rządu, przeobrażając się z czasem w element założycielskiej retoryki, w której mityzacji ulegała nie tyle przeszłość (gdyż nie sposób było sięgnąć po jakąkolwiek całkowicie własną tradycję historyczną), lecz obietnica

¹¹⁰⁵ Bez wsparcia wielu utalentowanych polityków, plany Lee nie byłyby możliwe do urzeczywistnienia. Do najbliższego grona współpracowników, którzy odcisnęli największe piętno w stworzeniu singapurskiej mitologii założycielskiej należeli S. Rajaratnam, C.V. Devan Nair oraz George Yeo. Dwaj pierwsi należeli do pierwszego pokolenia intelektualistów, formułujących podstawy narodowej mitologii, a których badaczka historii Singapuru Lysa Hong określa mianem „poruczników premiera Lee”. Trzeci należący do młodszego pokolenia establishmentu, z powodzeniem przejął schedę po poprzednikach, kontynuując dzieło kształtowania tożsamości narodowej w zgodzie z potrzebami władzy.

¹¹⁰⁶ A.W. Jelonek, *W stronę nieliberalnej demokracji...*, op. cit., s.48.

¹¹⁰⁷ Ibidem, s.49.

światlanej przyszłości, której efektem miało być przyszłe państwo powszechnego dobrobytu. Drogą prowadzącą do tak roztaczanej wizji miało stać się wspólne, kolektywne poświęcenie, ciężka praca, podporządkowanie się władzy centralnej oraz wypełnianie planów, przez tą władzę zakreślanych.

Lee Kuan Yew intensywnie modernizował kraj, starając się zachowywać równowagę pomiędzy konieczną według niego, polityczną i społeczną dyscypliną, a oczekiwanym przez społeczeństwo poszerzaniem sfery wolności. Dla kontrolowania obu kierunków, niebagatelnego znaczenia nabierała polityka informacyjna oraz kształtowana za jej pośrednictwem polityczna, propaństwowa agitacja, której istotnym składnikiem pozostawał mit ciągłej, narodowej odnowy. Stworzenie jednej, spójnej i przychylniej rządzącym narracji, stało się możliwe dzięki przejściu kontroli nad środkami masowego przekazu.

Aby kontrolować rynek prasy, legislatura uchwałała przepisy, w myśl których licencje na wydawanie określonych tytułów przyznawano uznaniowo. Spółki z branży wydawniczej obarczono obowiązkiem publicznego emitowania trzech procent udziałów, które mogli nabywać zewnątrzni akcjonariusze. Tym samym powstawała pula akcji menedżerskich, przejmowanych przez osoby ściśle związane z rządową administracją. Dzięki temu najwyższe singapurskie władze utrzymywały kontrolę nad wcześniej niezależnymi redakcjami, wpływając na sposób zarządzania przedsiębiorstwami, nie zaś poprzez groźby czy represje kierowane pod adresem niepokornych dziennikarzy¹¹⁰⁸. Jeśli nawet dochodziło do zastraszania pojedynczych osób, dokonywano tego przy zachowaniu zasady „praworządności” i w oparciu o legalnie funkcjonujące instytucje.

Gdy w 1986 roku uchwalono „Ustawę o Czasopismach i Prasie Drukowanej” (*The Newspapers and Printing Press Act*), będącej odpowiedzią na rzekome ingerowanie kilku zagranicznych tytułów prasowych („Time”, „Far Eastern Economic Review”, „Asiaweek” i „Asian Wall Street Journal”) w wewnętrzne sprawy kraju, ogólnym nakazem zapoczątkowano ścisłe reglamentowanie ilości rozpowszechnianych egzemplarzy nieprzychylnych władzy czasopism (np. jedno z najbardziej krytycznych czasopism „Asian Wall Street Journal” rozprowadzано jedynie w 400 egzemplarzach, trafiających wyłącznie „we właściwe ręce”). Istniejąca

¹¹⁰⁸ J. Bertrand, *Political Change in Southeast Asia*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s.112.

od początku lat 80. do 1994 roku Singapore Broadcasting Corporation pozostawała jedynym właścicielem wszystkich stacji radiowych i telewizyjnych w kraju. Nawet po prywatyzacji rynku medialnego, decydujący wpływ na to co, kiedy oraz w jakiej formie słuchali i oglądali Singapurczycy, pozostawało w gestii państwa (a pisząc ściślej grupy medialnej Mediacorp – monopolisty na rynku wewnętrznym).¹¹⁰⁹

Konsolidacja władzy przez PAP, w wyniku której doszło do systemowych zmian i ustanowienia monopartyjnego autorytaryzmu, polegała na trzech zasadniczych ruchach: 1) wspomnianym powyżej przejściu kontroli nad mediami masowymi, ale też uzależnieniu mieszkańców kraju od administracji publicznej w każdym niemal aspekcie, a szczególnie dostępności mieszkań, otrzymywania (lub nie) rent i emerytur, dostępu do opieki zdrowotnej oraz innych usług publicznych, 2) marginalizacji opozycji politycznej za pośrednictwem legalnych instrumentów (np. manipulując okręgami wyborczymi lub zaostrzając kryteria startu w wyborach) oraz 3) promowaniu ideologii przetrwania oraz wzrostu gospodarczego, mających usprawiedliwić bezwzględną dominację partii rządzącej¹¹¹⁰.

Wykorzystanie mitu odnowy wpisywało się idealnie w model ustanowionego z czasem aparatu władzy, który wedle zamysłu jego twórców, miał opierać się na konfucjańskich zasadach dyscypliny i merytokracji. Rdzeniem administracji rządowej uczyniono oficjalnie apolityczny korpus służby cywilnej, w którym awanse poszczególnych członków zależały od sumiennego wypełniania zadań stawianych przez kierownictwo partii i jednocześnie władze państwa. Każde działanie władzy prezentowano społeczeństwu jako kampanię lub misję, zmierzającą do mniej lub bardziej określonego celu. Z kolei każdej kampanii, nadawano jeden z dwóch wydźwięków: a) jako działanie niezbędne dla przetrwania młodego państwa (szczególnie na początkowym etapie istnienia) lub b) akcji podejmowanej po to, aby odnowić (zregenerować) narodowego ducha (co w praktyce sprowadzało się do „wychowywania” obywateli)¹¹¹¹.

¹¹⁰⁹ Monopol został złamany dopiero w 2001 roku, kiedy Singapurski Holding Prasowy przyznał licencję firmie SPH MediaWorks na nadawanie dwóch kanałów tematycznych. Nie wpłynęło to jednak w żaden sposób na bardziej krytyczny obraz władz państwowych, które w każdej chwili mogą odebrać uprzednio przyznane prawo do emisji.

¹¹¹⁰ J. Bertrand, *Political Change...*, op. cit., ss.95, 109-110.

¹¹¹¹ Najlepiej zamysł ten oddają słowa Lee z przesłania do narodu, wypowiedziane 1 maja 1962 r.: „W interesie rządu wyrosłego z nizin jest pozostawanie ich przedstawicielem, po to, żeby mieć pewność, iż odpowiednie remedium zostanie zastosowane na długo przedtem, zanim żal i rozczarowanie przybiorą

Nadrzędne zadanie wyrażane publicznie przez członków PAP od pierwszych dni rządzenia, prócz zapewnienia trwałego wzrostu gospodarczego, polegało na zagwarantowaniu „społecznej harmonii”. Deklarowano przywiązanie do elementarnych zasad konfucjańskiego modelu państwa. Wierność chińskiej tradycji pozostawała jednak zabiegiem wybitnie propagandowym, gdyż prócz moralno-wychowawczych ambicji singapurskiej władzy, paternalistycznego zarządzania zasobami państwa oraz uniwersalizmem władzy, żadnych innych cech charakteryzujących konfucjańskie państwo (pół religijny charakter władzy, izolacjonizm, utożsamianie państwa z cywilizacją, trans-etniczność, oparcie systemu społeczno-politycznego na normach etykiety, a nie na prawie¹¹¹²) w praktyce nie realizowano. „Ironia polegała jednak głównie na tym, że najpoważniejszym źródłem inspiracji ideologicznych nie była bynajmniej klasyczna filozofia konfucjańska, ale...Amerykanie. Konfucjanizm w wydaniu PAP nawiązywał znacznie mniej do doświadczeń państwowości klasycznych Chin czy Japonii, stanowił zaś dowód prawdziwości koncepcji takich amerykańskich socjologów, jak Herman Kahn czy Ezra Vogel, którzy opisywali bliskie relacje łączące polityczny konfucjanizm i modernizację”¹¹¹³.

Propaganda państwowa wraz z aparatem administracji publicznej dbały o roztaczanie wizji elitarniej kadry urzędniczej, której władza na podobieństwo modelowego państwa konfucjańskiego, miała charakter ideologiczno-moralny. W obu przypadkach aparat administracji centralnej przejawiał chęć wpajania zasad etycznych członkom narodu, czy wręcz podejmował się formowania idealnego obywatela¹¹¹⁴. Dla interesu władz, zaczerpywano z kanonu konfucjańskiego to, co w danej chwili było użyteczne, przerabiając następnie przy pomocy mediów masowych i włączając w postulowany ideał obywatelski. „Uczłowieczanie” w klasyce konfucjańskiej

ostrą formę. Niezbędne jest utrzymywanie stałego kontaktu z ludźmi nie tylko po to, żeby znać ich pretensje, ale również po to, aby ich poprowadzić i organizować, aby zaszczepiać w nich cechy przydatne w budowie społeczeństwa”. *Chiny, Stany Zjednoczone i świat w oczach wielkiego mistrza Lee Kuan Yewa*, red. G. Allison, R.D. Blackwill, A. Wyne, tłum. H. Bińczak, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s.132.

¹¹¹² K. Gawlikowski, *Konfucjański model państwa...*, op. cit., ss.48-52, 62-108.

¹¹¹³ A.W. Jelonek, *W stronę neoliberalnej demokracji...*, op. cit., s.52-53.

¹¹¹⁴ Z podejściem takim korespondował wyrażany przez najwyższych przedstawicieli państwa, postulat otaczania ogólnym szacunkiem władzy. Tak wyjaśniał to premier Singapuru w latach 1999-2004 Goh Chok Tong: „Bardzo ważnym elementem jest szacunek dla władzy. Jesteśmy demokracją, ale ponieważ nasi obywatele są konfucjanistami, dlatego szanują władzę. Ze swojej strony władzę cechuje poczucie odpowiedzialności, którego przejawem jest troska o obywateli. Jest to bardzo istotna umowa społeczna: współistnienie obywateli i rządu, rządzących i rządzonych”. Drogą do realizacji postulatu stało się m.in. surowe, a nawet brutalne prawo z jednej strony, oraz wysoki standard świadczonej opieki socjalnej państwa z drugiej. J. Potocki, *Singapur – azjatycki fenomen. Rozmowa z Goh Chok Tongiem, premierem Singapuru*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr 4/2001, s.155.

polegało na „uspołecznianiu”. „Odbywało się to przez wpajanie cnót moralnych dotyczących wypełniania rozmaitych obowiązków społecznych, utożsamiania się z coraz szerszymi kręgami społecznymi, a nawet kosmosem, zaś tłumienia w sobie egoizmu oraz prywaty”¹¹¹⁵. Według Konfucjusza ludzie dzielili się na istoty rozmaitej jakości, nie byli więc ani równi, ani nie wnosili podobnego wkładu w dobrobyt państwa. Dzięki uporowi i pielęgnowaniu w sobie cnoty, przekraczać mogli kolejne stopnie wtajemniczenia, osiągając ontologiczną doskonałość (lub degradować swoje człowieczeństwo, gdy pozostawali bierni). Nie mogą zatem dziwić słowa Lee Kuan Yew, który uważał, że jednym z priorytetów władzy była „[...] budowa społeczeństwa, w którym ludzie będą wynagradzani nie z tytułu tego, co posiadają, ale według ich aktywnego wkładu, czy to fizycznego, czy umysłowego, w rozwój społeczeństwa. Od każdego według jego możliwości. Każdemu według jego wartości i zasług dla społeczeństwa”¹¹¹⁶.

Oficjalnie postulowana budowa współczesnego państwa konfucjańskiego, zaowocowała w 1991 roku przedstawieniem parlamentowi przez ówczesnego prezydenta Wee Kim Wee, specjalnego dokumentu, w którym wymieniano podstawowe zasady publicznej moralności, mającej obowiązywać wszystkich obywateli kraju: 1) Naród jest ważniejszy, niż wspólnota, a społeczeństwo niż jednostka, 2) Rodzina jest podstawową komórką społeczną, 3) Należy zachować wsparcie wspólnoty przy poszanowaniu jednostki, 4) Dążyć do konsensusu i unikać konfliktów, 5) Dążyć do harmonii między rasami i religiami¹¹¹⁷. Promowana moralność obywatelska w konfucjańskim duchu, stanowiła zwieńczenie długiego procesu kształtowania młodego narodu, który u swego zarania borykał się z masą problemów i wyzwań wymagających szybkiego rozwiązania.

Singapurska zmitologizowana i „wynaleziona” tradycja, musiała uporać się na wstępie z dwiema, zasadniczymi trudnościami – brakiem własnej spuścizny historycznej oraz pogodzeniem wieloetnicznego społeczeństwa (stanowiąca blisko 78% narodu chińska mniejszość etniczna wcale nie była monolitem, reprezentowana przez Chińczyków Kantońskich, Hokkien oraz Teochew, 14% narodu stanowili Malajowie,

¹¹¹⁵ K. Gawlikowski, *Konfucjański model państwa...*, op. cit., s.52.

¹¹¹⁶ *Chiny, Stany Zjednoczone i świat w oczach wielkiego mistrza...*, op. cit., s.132.

¹¹¹⁷ K. Gawlikowski, *Konfucjański model państwa...*, op. cit., s.61.

7% Indusi, zaś pozostały 1% tzw. „inni”, głównie Euroazjaci)¹¹¹⁸. Sformowanie w takich warunkach spójnego narodu, reprezentowanego przez grupy etniczne o różnych, często sprzecznych interesach, pozostawało zadaniem nad wyraz skomplikowanym.

Stworzona przez władze oraz elity intelektualne opowieść założycielska Singapuru, pod jednym przynajmniej względem zachowywała wyjątkowy charakter. W przeciwieństwie do większości opowieści fundacyjnych, mit miasta-państwa nie czerpał z przeszłości, nie zakorzeniał się na historycznych dokonaniach przodków (prawdziwych lub wyobrażonych). Przeciwnie, jednoznacznie zrywał z historyczną narracją na rzecz terażniejszości oraz przyszłości. „Jedną z lekcji z przeszłości jest to, że musimy liczyć na siebie. Nikt nie jest nam winien naszego bezpieczeństwa. Nikt inny nie może nam obiecać pokoju. Nikt nie może nam zapewnić dobrobytu. Musimy rządzić samodzielnie, pozostając jednym społeczeństwem walczącym o swoje miejsce w świecie. Tylko w jedności możemy sprostać wyzwaniom. Tylko zjednoczeni możemy pokonać trudności. Byliśmy podzieleni, ale udało nam się połączyć na przekór zawirowaniom i turbulencjom, borykając się z różnymi wstrząsami, staliśmy się jednym ludem, jednym narodem, jednym Singapurem”.

Oficjalnie obchodzonym momentem inicjującym singapurską historię, stał się burzliwy rok 1965, w którym dokonała się separacja z Malezją (data formalnego rozstania z Malezją obchodzona jest od tego momentu jako narodowy dzień niepodległości). Walka o przetrwanie nieposiadającego ówczasie wielu atrybutów państwa, wymagała skierowanie uwagi Singapurczyków na troskę o terażniejszość, zapomnienie przeszłości oraz nie zastanawianie się nad niepewną wtedy jeszcze przyszłością. „Jak przyznawał jeden z singapurskich ministrów S. Dhanabalan <<Wszyscy byliśmy zbyt przejęci walką o przetrwanie, aby myśleć o przyszłości>>”¹¹¹⁹. Promowana wówczas w mediach narracja, opowiadała o potrzebie przetrwania początkowych problemów po to, aby stopniowo przyśpieszać tempo postępu¹¹²⁰. Wkrótce (gdy przezwyciężono pierwsze trudności) punkt ciężkości przesunął się na przyszłość – zaczęto promować obietnicę przyszłego (lecz nieodległego) szczęścia narodowego.

¹¹¹⁸ D. Brown, *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia...*, op. cit., s.66.

¹¹¹⁹ A. Lau, *Nation-Building and the Singapore Story: Some Issues in the Study of Contemporary Singapore History*, [w:] „Nation-Building. Five Southeast Asian Histories” ..., op. cit., s.224.

¹¹²⁰ M.D. Barr, Z.Skrbis, op. cit., s.31.

Wychodząc z założenia, że studiowanie minionych czasów nie miało żadnej praktycznej wartości, w 1972 roku usunięto naukę historii z programu nauczania szkół podstawowych, argumentując, że była nieprzydatna industrialnemu zapotrzebowaniu Singapuru¹¹²¹. Historię wprost definiowano jako antytezę procesów modernizacyjnych oraz odradzano jej studiowanie zorientowanemu na przyszłość narodowi singapurskiemu^{1122, 1123}. Zaskakujące wydawać by się mogło posunięcie, wyjaśniał w nieco poetyckich słowach, przyszły prezydent kraju Devan Nair: „Potężne cienie z przeszłości i duchy rzeczy martwych, niejasną i męczącą czynią drogę ku jaśniejszej i bardziej zjednoczonej przyszłości. [...] Rywalizujący ze sobą oraz zazdrośni o przeszłość bogowie, tarasują wszystkie bramy otwierające się na wyżyny Przyszłości”¹¹²⁴. Ubogą w okresy „złotego wieku”, krótką, wyzbytą w większości heroicznych czynów przeszłość, odsunięto na dalszy plan, starając się w ten sposób zażegnać możliwym etnicznym i religijnym tarciom. Historię kształtowano na bieżąco, wykuwając złotymi zgłoskami pogoń za ekonomicznym sukcesem. Narrację o przeszłości sprowadzono do opowieści o wielkich ludziach (S. Rafflesie i L.K. Yew), pamięci instytucjonalnej przedsiębiorstw i ich managerów oraz formowaniu azjatyckiego narodu w oparciu o azjatyckie wartości¹¹²⁵. Skomplikowana przeszłość rodziła zbyt wiele znaków zapytania. Kogo można było uczynić narodowym herosem? Chińczyka, czy Hindusa? Gdzie poszukiwać należałoby chwalebnych przodków? Na Półwyspie Malezyjskim, w Chinach, a może Indiach? Z kim warto było spleść narodową historię? Wszystkie tego typu pytania, skłaniały do radykalnych rozwiązań¹¹²⁶.

¹¹²¹ A. Lau, *Nation-Building and the Singapore Story...*, op. cit., s.224.

¹¹²² N. Turalevicz, *History Making in Singapore: Who is Producing the Knowledge?*, [w:] „New Zealand Journal of Asian Studies”, nr 11/2009, s.411.

¹¹²³ Zachowawczy stosunek do przeszłości najlepiej oddają słowa jednego z najbardziej cenionych rodzimych historyków S. Rajaratnama, który stwierdził, że „wiedza na temat tego gdzie zmierzasz jest znacznie ważniejsza od tej skąd pochodzisz”. N. Turalevicz, op. cit., s.415.

¹¹²⁴ Ibidem, s.224.

¹¹²⁵ N. Turalevicz, *History Making in Singapore...*, op. cit., s.411-418.

¹¹²⁶ Jak się miało z czasem okazać ahistoryczna polityka społeczna, zaczęła się obracać na niekorzyść tak władzy, jak i poczucia narodowej przynależności. Do końca lat 80. kolejne pokolenia młodych Singapurezyków wykazywały coraz mniejsze zainteresowanie „interesem narodowym” oraz przeszłością kraju. Co więcej, życie we względnym dobrobycie odsłaniało coraz bardziej egoistyczne oblicze społeczeństwa, nastawionego roszczeniowo, niechętnego poświęcaniu się pracy na rzecz państwa. W konsekwencji w 1998 roku do szkół wprowadzono tzw. „Edukację Narodową” (*National Education*), mającą na powrót przywrócić singapurskiego ducha w narodzie. Głównym tego narzędziem uczyniono wspomnienia Lee Kuan Yew „The Singapore Story: Memoirs of Lee Kuan Yew”. Tłamszona przez lata opozycja polityczna zarzucała wówczas władzy, że „Singapurska Opowieść” nie była próbą wskrzeszenia tożsamości singa-

Odpowiedzią na historyczne i tożsamościowe dylematy, stało się otwarte mityzowanie przyszłości. Roztaczanie nad podejmowanymi na bieżąco decyzjami aury ontologicznych rozstrzygnięć, mających zaważyć na przetrwaniu i przyszłości narodu, pozostawało sprytnym, rozsądnym, a być może jedynym sensownym rozwiązaniem, możliwym do urzeczywistnienia przez rządzących.

Tak sformowaną opowieść o „jutrze” należało jednak nieustannie odnawiać¹¹²⁷. Choć pojawiające się szybko sukcesy gospodarcze dostarczały namacalnych dowodów na to, że podążano odpowiednią ścieżką rozwoju (co tylko utwierdzało wiarę w założycielski mit oparty o przyszłość), obywatele kraju starano się dodatkowo mobilizować do propaństwowego czynu. Rewitalizowano i odświeżano społeczną pamięć poprzez nieustającą aktywizację obywateli – dosłownie i w przenośni.

Przez dekady odnowa urzeczywistniała się w serii kampanii społecznych obejmujących różnorodne tematy (w samych tylko latach 70. i 80. w zależności od sposobu przeliczania, rząd zrealizował od 66 do blisko 200 tego rodzaju przedsięwzięć, których większość rodziła się bezpośrednio w gabinecie premiera)¹¹²⁸. Od zachęcania ludności do utrzymywania Singapuru w czystości, przez politykę racjonalnego planowania rodziny i podnoszenia produktywności w miejscu pracy, po naukę mówienia w języku mandaryńskim i angielskim – wszystkie te akcje służyły aktywizowaniu, wychowywaniu oraz jako instrument realizacji rewitalizacyjnej polityki państwa, za którą skrywał się mit odnowy¹¹²⁹. Z czasem rządzący uczynili z odnowy

purskiej, lecz zwykłą polityczną propagandą, mającą zapewnić PAP wiernych wyborców w sytuacji, gdy partia sukcesywnie traciła na popularności.

¹¹²⁷ W kultywowanej od połowy lat 90. oficjalnej historii, znalazło się miejsce dla pięciu, przełomowych wydarzeń, które zgodnie z wykładnią władzy, inicjowały następujące po sobie historyczne odnowy: 1) 1819 rok – przybycie brytyjskiego gubernatora Stamforda Rafflesa i założenie brytyjskiego portu w malajskiej wiosce. Początek historii Singapuru, 2) 1942-1945 - japońska okupacja, po której Brytyjczycy próbują wdrożyć bezbolesną strategię wyjścia z dotychczasowej kolonii, 3) brytyjskie próby zakończenia kolonialnej dominacji zakłócone przez komunistów oraz wybuch etnicznej przemocy. Udaje się zawiązać samodzielny rząd, który od 1959 roku przejmuje PAP, 4) 1963 - w celu rozwiązania komunistycznego problemu, Singapur przyłącza się do Federacji Malezji, lecz po osiemnastu trudnych miesiącach zostaje z niej wydalony, 5) 1965 rok – Singapur pod przewodnictwem PAP rozwiązuje stopniowo problemy rasowe oraz społeczną dysharmonię i przenosi państwo z „Trzeciego Świata” do „Pierwszego”. Więcej na ten temat: M.D. Barr, Z. Skrbiš, op. cit., s.18-38, L. Hong, *Singapore and its Tensed Pasts: History and Nation-Building*, [w:] „Asia Research Institute Working Paper Series”, nr 82/2007, s.3-25.

¹¹²⁸ W. Bokhorst-Heng, *Singapore's Speak Mandarin Campaign: Language Ideological Debates and the Imagining of the Nation*, [w:] „Language Ideological Debates”, red. J. Blommaert, Mouton de Gruyter, Berlin-New York 1999, s.243., *Singapore Campaigns of the 70s/80s*, Remember Singapore, <https://remembersingapore.org/> [15.04.2019r].

¹¹²⁹ L.T. Seng, *Singapore: a City of Campaigns*, The International Federation of Library Associations and Institutions WLIC, Singapore 2013, <http://library.ifla.org/137/1/161-seng-en.pdf> [15.04.2019r.].

swoistą mantrę: unowocześnianie i polepszanie „dobrego” stało się naczelną zasadą propaństwowego myślenia, nazywaną „narodową ideologią pragmatyzmu”¹¹³⁰. Kończąc jakieś przedsięwzięcie infrastrukturalne, gotowy był już projekt jego ulepszenia. Praca miała stawać się coraz bardziej wydajna, zarządzanie coraz sprawniejsze, a ludność coraz bardziej świadoma wyjątkowego szczęścia reprezentowania singapurskiego narodu. Aby wykorzystać potencjał Singapurczyków, należało ich nieustannie kształtować, odnawiać narodowego ducha, utrzymywać w stanie podwyższonej mobilizacji.

Jeszcze nim ogłoszono pełną niepodległość kraju, przed ludnością stawiano pierwsze zadania (niekiedy kilka równocześnie), wynikające z wymyślanych kampanii. Wszystkie operacje społeczne przyporządkowywano do kilku większych zbiorów, wymagających zdaniem rządzących, ciągłej regeneracji, tj. „zdrowie”, „środowisko”, „wiedza”, „sprawy socjalne”, „praca” oraz „pozostałe” – w ich skład wchodziły kampanie nie mieszczące się w żadnym z wymienionych obszarów, a dotyczyły pojawiających się nagle kryzysów (np. „Przeciwdziałaj Spekulacjom Kupujących” <<*Anti-Profiteering Against Shopkeepers*>> z 1974 r. zainicjowaną w odpowiedzi na spekulacje cenowe i rozrost szarej strefy, czy „Jedz Mrożone Ryby” <<*Eat Frozen Fish*>> z 1978 r. w odpowiedzi na kryzys na rynku spożywczym).

W pierwszym etapie, czyli do początków lat 80. większość kampanii miało na celu położenie podwalin pod „nowy naród świetlanej przyszłości”. Odpowiednio w 1968 i 1971 roku rozpoczęto realizację akcji „Utrzymujmy Singapur w Czystości” (*Keep Singapore Clean*) oraz „Sadźmy Drzewa” (*Tree Planting*). W warstwie deklaratywnej obie operacje służyły zmianie wizerunku miasta-państwa z miejsca zaniedbanego i zacofanego w czyste i pełne zieleni. Miało to poprawić warunki życia i jednocześnie odróżnić Singapur od sąsiednich krajów. „Obie kampanie, jak też inne tego rodzaju, były częścią większego planu, obejmującego zmiany w przepisach dotyczących zdrowia publicznego, kontrolowania i licencjonowania wędrownych robotników [niewykwalifikowanej siły roboczej, sprowadzanej głównie z Malezji – przyp. aut.], rozwoju odpowiednich systemów kanalizacyjnych i lepszych środków kontroli chorób oraz tworzenia parków i ogrodów. Rząd bowiem uważał, że poprawa warunków środowiskowych Singapuru, poprawi jakość życia ludności i podniesie

¹¹³⁰ D. Brown, *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia...*, op. cit., s.82.

poczucie narodowej dumy”¹¹³¹. Kluczowe dla przetrwania państwa pozostawało też sprowadzenie zagranicznego kapitału, a bez podwyższenia jakości krajowej infrastruktury, szanse na realizację tego celu były minimalne. Przy okazji oficjalnej inauguracji akcji sprzątanania, premier Lee ujawnił co kryło się za banalną z pozoru ideą utrzymywania porządku. Wyraził wówczas nadzieję, że kampania zainicjuje ruch promujący zdrowego ducha narodu oraz spowoduje, iż Singapurczycy uczynią miastopństwo jednym z najczystszych i najzdrowszych miast Azji i świata¹¹³².

Inna, ważna akcja rewitalizacyjna początków państwowości dotyczyła rodziny, a dokładniej, wyznaczania zgodnie z chińskim wzorcem Państwa Środka, aprobowanego limitu urodzeń. Ograniczony obszar kraju (powoli i z mozołem powiększany poprzez wydzieranie morzu drogocennej ziemi), wymagał od rządu, aby możliwie ściśle kontrolować przyrost naturalny. Pojawiające się w mediach hasła, jednoznacznie wskazywały mieszkańcom standardy, jakimi należało się kierować w tym zakresie: „Mała rodzina – Jaśniejsza Przyszłość” (*Small Family – Brighter Future*) lub „Drugie Może Poczekać” (*The Second Can Wait*). Pierwotnie kampanie tego typu jedynie sugerowały oczekiwane przez władze zachowania wśród obywateli. Po miesiącach przygotowywania gruntu i oswojania ludzi z wytycznymi ingerującymi w najbardziej intymne sfery ich życia, przechodzono do intensywnej ofensywy medialno-instytucjonalnej. Przekaz atakował zewsząd: gazet, radia, telewizji, banerów reklamowych, ulotek, kopert pocztowych, w szkołach, na przystankach autobusowych, sklepach, restauracjach, a nawet w fabrykach i biurach¹¹³³.

Na początku lat 70. kampania „Dwoje Wystarczy” (*Two is Enough*) prezentowała już oficjalne stanowisko władz¹¹³⁴. Zalegalizowano aborcję i sterylizację. Kobiety bez wykształcenia lub z niskim wykształceniem i niewielkimi dochodami, po

¹¹³¹ Ibidem.

¹¹³² *Keep Singapore Clean Campaign*, Singapore National Library Board, http://eresources.nlb.gov.sg/infopedia/articles/SIP_1160_2008-12-05.html, [16.04.2019r.].

¹¹³³ Promocja haseł była do tego stopnia propagowana wśród mieszkańców, że nawet korespondencja rządowa i przysyłane obywatelom rachunki opatrywano odciskami pieczętek promocyjnych, a zamiast zwykłych znaczków, przyklejano takie, które nawiązywały treścią do kolejnych akcji.

¹¹³⁴ Pełna nazwa kampanii „Dziewczynka czy Chłopiec. Dwoje Wystarczy” (*Girl or Boy. Two is Enough*) odślaniała też dążenia do uzyskania balansu między obojgiem płci. W dominującej, chińskiej mniejszości rodzinom zależało na dziecku płci męskiej, co prowokowało nierównowagę między płciami i mogło zafałszować demograficzną stabilizację niewielkiego narodu. Kampania wyjaśniała, że każde dziecko powinno być dla rodziców tak samo cenne. Co więcej, państwo przestrzegało w mediach przed zbyt intensywną prokreacją: „Im Masz Więcej, Tym Mniej Dostają” (*More You Have, The Less They Get*) lub „Im Więcej Masz, Tym Więcej Potrzebują” (*More You Have, The More They Need*).

urodzeniu drugiego dziecka wzywano do dokonywania zabiegów chirurgicznych. Małżeństwa nieprzestrzegające zaleceń, posiadające troje lub więcej dzieci, służyły za negatywny przykład dla reszty narodu: matki otrzymywały krótsze urlopy macierzyńskie, dłużej oczekiwano na przydział większych mieszkań, odbierano ulgi podatkowe i dodatki edukacyjne na dzieci. Idealny naród przyszłości, potrzebował idealnych genów dla „polepszenia ogólnej puli genetycznej kraju”¹¹³⁵. Jeśli zdarzało się, że dobrze wykształcona kobieta zachodziła w kolejną, nieaprobowaną oficjalnie ciążę, patrzono na to przez palce. Niekiedy dobrze wykształcona matka zyskiwała nawet dodatkowe przywileje po urodzeniu „ponad-regulaminowego” dziecka. Jawna nierówność w tym zakresie wywoływała z czasem coraz większe społeczne niepokoje, co przekonało rządzących do zaprzestania części jawnie dyskryminujących praktyk (ale stopniowo i z manifestowanym na zewnątrz przekonaniem, iż władza sama podjęła taką decyzję).

Szeroko rozumiana odnowa poprzez kolejne kampanie, przybierała niekiedy absurdalne formy (szczególnie w początkowym etapie). Podczas pierwszych lat niepodległości, władze pracowały nad nadaniem projektowi budowy narodu odpowiednich ram, definiując nie tylko to, jak mieli się zachowywać oraz jakie decyzje podejmować obywatele, ale również jak powinni wyglądać. Gdy pod koniec lat 60. do kraju dotarła hipisowska kultura z psychodelicznymi wzorami na koszulach i długimi włosami noszonymi również przez mężczyzn, ówczesny minister spraw wewnętrznych Wong Lin Ken po konsultacji ze ścisłym kierownictwem partii, zainicjował walkę z tym „niebezpiecznym” według rządzących, zjawiskiem kontrkulturowym. Najpierw minister skrytykował hipisów mówiąc, że są zwykłymi narkomanami i pasożytami wegetującymi na zdrowej tkance społecznej. Niedługo potem rząd zaczął zniechęcać chłopców i mężczyzn do noszenia długich włosów. Uczniów zmuszano do obowiązkowego strzyżenia, a urzędnicy imigracyjni na lotniskach zawracali, przyjeżdżających z długimi włosami mężczyzn, do kraju pochodzenia i konfiskowali paszporty długowłosych Singapurczyków, chcących z kraju wyjechać. W mediach rozpoczęła się debata nad długością włosów dozwolonych i takich, które były niedopuszczalne. Definicję „długich włosów” ostatecznie określono w oficjalnym rządowym prawie z 1972 roku. Pracowników administracji odmawiających obcięcia włosów, zwalniano lub dyskryminowano ograniczeniami urlopowymi lub poprzez

¹¹³⁵ A.W. Jelonek, *W stronę nieliberalnej demokracji...*, op. cit., s.59.

ostracyzm wśród kolegów. Petentów w długich włosach odwiedzających urzędy, zawracano na koniec kolejki lub wypraszano z budynków. Grupy długowłosych mężczyzn gromadzące się w miejscach publicznych, policja rozpędzała z pełną surowością. Nawet popularnym artystom z całego świata odmawiano występów w Singapurze, jeśli tylko mieli za długie włosy. Do kraju nie wjechał na zaplanowany koncert światowej sławy japoński muzyk *new age* Kitaro. Z granicy zawrócono Led Zeppelin, a członków Bee Gees po zagranium koncertu w Teatrze Narodowym, zmuszono do natychmiastowego wyjazdu.

„Unaradawiające” akcje precyzyjnie planowano i realizowano z żołnierską precyzją. Przebieg każdej, wyglądał podobnie. W pierwszym etapie rząd identyfikował problem społeczny lub określał obszar, podlegający ewentualnej korekcie. Następnie ogłaszano zbliżającą się akcję podczas jakiegoś wydarzenia publicznego, przedstawiając przyczyny, cele i uzasadnienia, nawiązując do koniecznej odnowy i wizji przyszłej szczęśliwości. W ostatniej, finałowej fazie rozpoczynała się błyskawiczna kampania medialna, przekonująca i zwiększająca świadomość społeczną. Jednocześnie wprowadzano cały system zachęt oraz czynników zniechęcających, aby mobilizować do wypełniania zadań i niwelować pojawiający się oddolnie defetyzm. Każdej kampanii towarzyszył jakiś finałny dzień, uroczyste zwieńczenie akcji, zapowiadane z odpowiednim wyprzedzeniem. W jej trakcie podzielona etnicznie ludność, miała pracować ramię w ramię w imię wyższego celu (sprzątania parków, malowania budynków, ćwiczeń na wolnym powietrzu). Aktywność tego rodzaju sprzyjała socjalizacji izolującej się na co dzień ludności.

Zaangażowanie mediów masowych w urzeczywistnianie mitu odnowy oraz realizowanie kolejnych kampanii społecznych, było oczywistym elementem strategii politycznej państwa. Media, podobnie jak wszystkie inne instytucje społeczne, miały na podobieństwo obywateli wykonywać swoje zadania¹¹³⁶. Przede wszystkim reprezentować linię rządu w zgodzie z intencjami władz. Zachodni model dziennikarstwa, w którym media tworzyły element systemu jako „czwarta władza”, a dziennikarze pełnili rolę strażników praworządności i nadzorców, w całości odrzucano. Według Lee Kuan Yeaw takie podejście powodowało, że media nie brały odpowiedzialności za swoją działalność. Co więcej - przekonywał premier - media

¹¹³⁶ C.M. Turnbull, *A History of Modern Singapore...*, op. cit., s.324.

powinny ramię w ramię z rządzącymi kształtować naród i dbać o „narodowe dobro” (określane przez Partę Akcji Ludowej). Wolność dziennikarska musiała bowiem być „podporządkowana nadrzędnej potrzebie integralności narodu oraz celom demokratycznie wybranego rządu”¹¹³⁷.

W warunkach przejęcia pełnej kontroli nad mediami i przemodelowania całości systemu politycznego, wytworzyła się zależność, którą najlepiej oddaje analogia do układu słonecznego. „Na podobieństwo systemu planetarnego, proces budowy narodu <<idea będąca Słońcem układu>> popychała wszystkie planety wokół siebie (system edukacji, media masowe, plan zagospodarowania przestrzennego [miasta-państwa – przyp. aut.] oraz obronę narodową), wyznaczając kierunek zmian, definiując relacje między elementami systemu i określając ich programową zawartość. Planety kręcąc się wokół idei jako instytucje debaty publicznej, materializowały i wyjaśniały czym była wyobrażona wspólnota narodowa. Siły odśrodkowe orbitujących planet zapewniały jedność ze sobą nawzajem i „Słońcem”. Każdy, kto nie uczestniczył w orbitalnym ruchu, zagrażał istnieniu narodu”¹¹³⁸.

Napędem siły odśrodkowej, o której mowa powyżej, były społeczne kampanie. Prasa, radio i telewizja służyły za nośniki reklamowe, promujące kampanijny przekaz. Plakaty i banery rozpowszechniano w czterech oficjalnych językach (angielskim, malajskim, mandaryńskim oraz tamilskim). W proces uświadamiania angażowano przedstawicieli instytucji medialnych. W miejscach publicznych organizowano debaty, rozmowy i wykłady z urzędnikami państwowymi, nauczycielami akademickimi, dziennikarzami. Pracownicy muzeów i bibliotek organizowali konkursy i wystawy tematyczne. Dla przykładu, w trakcie kampanii czystości przeprowadzano turnieje, w których rywalizowano o miano najczystszej biura, domu, restauracji, ulicy, szkoły, czy pojazdu komunikacji miejskiej. Wyniki ogłaszano publicznie, informując zarówno o najbardziej zadbanych, jak i najbrudniejszych miejscach. Zwycięzców nagradzano, przegranych zaś surowo karano. „W środkach masowego przekazu ukazywały się klipy filmowe i zdjęcia brudnych pomieszczeń oraz wizerunki osób przyłapanych na zaśmiecaniu”¹¹³⁹. Do zakładów pracy i szkół wysyłano kontrole weryfikujące zaangażowanie w kampanie. W trakcie pierwszych akcji promocyjnych, zdarzały się

¹¹³⁷ K.Y. Lee, *The Mass Media and New Countries...*, op. cit.

¹¹³⁸ W. Bokhorst-Heng, *Newspapers in Singapore: a Mass Ceremony in the Imagining of the Nation*, [w:] „Media, Culture & Society”, nr 24/2002, s.559.

¹¹³⁹ *Keep Singapore Clean Campaign...*, op. cit.

również kontrole domowe. Do końca lat 70. w ramach kampanii jedynie z zakresu czystości, należących do zbioru „zdrowie”, odbyło się kilka większych akcji, w tym: „Dbaj o Czystość Swojego Miasta” (*Keep Your City Clean*), „Operacja Sprzątanie” (*Operation Clean-up*), „Dbajmy o Czystość Naszego Państwa” (*Keep Our State Clean*), „Pomóżmy Sprzątać Nasze Miasto” (*Help Keep Our State Clean*), „Utrzymuj Czystość Plaży” (*Keep Your Beach Clean*), „Wielki Skok” [Czystości – przyp. aut.] (*Big Sweep*), „Utrzymuj Czystość Singapuru” (*Keep Singapore Clean*), „Zachowaj Czystość Singapuru i Wolność od Komarów” (*Keep Singapore Clean and Mosquito Free*), „Zachowaj Czystość Singapuru i Wolność od Zanieczyszczeń Powietrza” (*Keep Singapore Clean nad Pollution Free*), „Kampania Sadzenia Drzew” (*Tree Planting Campaign*), „Zachowaj Czystość Naszej Wody” (*Keep Our Water Clean*), „Użyj Rąk” (*Use Your Hands*), „Zachowaj Czystość Swojej Fabryki” (*Keep Your Factory Clean*)¹¹⁴⁰.

Ducha odnowy, sukcesywnego ulepszania i nieustającej modernizacji, podsycano nawet po zakończeniu pierwszych, intensywnych i odgórnie zaplanowanych, procesów narodotwórczych. Gdy społeczeństwo odczuło skutki rozwoju poprzez ekspresowe wzbogacenie (początkiem 1965 r. PKB *per capita* wynosił zaledwie 500\$, będąc na równi z Meksykiem i Południową Afryką, zaś już początkiem lat 90. urósł do 13,000\$ osiągając pułap Korei Południowej, Izraela i Portugalii¹¹⁴¹), postanowiono wzmocnić działania ukierunkowane na wartości – podnoszenie kultury osobistej, wzbudzania troski o siebie nawzajem oraz państwowe mienie. Od początku lat 80. doszło też do zwrotu w polityce etnicznej. Deklarowana multi-etniczność i odrzucenie podziałów rasowych, zaczęły ustępować stopniowej sinizacji przestrzeni społecznej i panegiryzacji chińskiej kultury oraz tradycji. Mit odnowy utrzymywany w konwencji wiary w przyszłość, przeistoczył się w opowieść o sukcesie z wyraźnie dalekowschodnim obliczem. Transformacji uległ również stosunek do historii. Deprecjonowana dotychczas przeszłość, stała się nieoczekiwanie źródłem przydatnej wiedzy. Stosunek ten najlepiej wyraził wicepremier kraju Goh Keng Swee: „Nie ma znaczenia na jakie problemy napotyka Singapur. Ktoś, gdzieś, kiedyś już je rozwiązał.

¹¹⁴⁰ Ibidem.

¹¹⁴¹ E. Quah, *An Economic History of Singapore: 1965-2065*, Monetary Authority of Singapore, <http://www.mas.gov.sg/News-and-Publications/Speeches-and-Monetary-Policy-Statements/Speeches/2015/An-Economic-History-of-Singapore.aspx>, [17.04.2019r.].

Pozwólcie nam naśladować te wzorce i adaptować do naszych potrzeb”¹¹⁴². Mit założycielski zmienił swoje oblicze.

5.3. Podsumowanie

Przemianom politycznym w nowoczesnych państwach Azji Południowo-Wschodniej mit odnowy towarzyszył w dwóch formach: ewolucyjnej i rewolucyjnej. W pierwszej odsłonie jako opowieść o stopniowym przeobrażeniu częściowo demokratycznych reżimów z wyraźnie kapitalistycznym obliczem, funkcjonował w Tajlandii, Singapurze, Indonezji, Malezji oraz na Filipinach. W drugiej zaś materializował się w krajach o komunistycznej proweniencji, tworząc narrację o zrywaniu z zepsutą przeszłością i projektem formowania nowego człowieka. W tej odsłonie obecny był w Wietnamie, Laosie, Birmie, a przede wszystkim Kambodży Czerwonych Khmerów.

Media i instytucje medialne w mniejszym stopniu wykorzystywano do zaszczepiania w formującej się świadomości narodowej założycielskiego mitu odnowy, a bardziej do wychowywania obywateli w zgodzie z założeniami władz. Projekt edukowania obywateli przybierał niekiedy formę nieskomplikowanej propagandy, w innych przypadkach miał znacznie bardziej złożony, subtelny i przemyślany charakter.

Ze względu na specyfikę kulturową państw regionu, zaplecze historyczne i wynikające z tego wyzwania, władze kształtujących się bytów politycznych posługiwały się mediami jako kanałami identyfikacji występujących w społeczeństwie problemów oraz forma ugruntowywania narodowego dziedzictwa (sztucznego, zapożyczanego, wymyślanego lecz własnego). Media miały krzewić rodzącą się w bólach spuściznę narodową, a nie jak miało to miejsce w modelowych systemach medialnych państw demokratycznych, poddawać krytyce i kontrolować działania władz. Medialnie promowany mit odnowy służył więc mobilizacji obywateli, utrzymywaniu ludności w ciągłej gotowości do poświęcenia i działania na rzecz wspólnoty narodowej oraz interesu państwa. Najlepszym tego przykładem pozostawał Singapur.

Singapurski system polityczny od chwili przejęcia władzy przez Partię Akcji Ludowej (PAP) w 1959 roku, kształtowano w taki sposób, aby rządzący posiadali w swoich rękach pełną kontrolę nad wszystkimi instrumentami władzy. Dążyli do osiągnięcia tego celu, zachowując demokratyczne mechanizmy. Twórca kraju Lee Kuan

¹¹⁴² K. Mahbubani, *Good Governance in 21st Century*, [w:] „The APPSMO Advantage: Strategic Opportunities”, red. O. K. Kong, M. Ali, B. Chin, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., Singapore 2016, s.147.

Yew postanowił wymyślić naród w oparciu o wizję przyszłego sukcesu, wykorzystując do tego mit nieustającej odnowy. Odrzucono historię jako źródło narodowej dumy uważając, że jedynie spoglądanie w przyszłość przyniesie wymierne korzyści. Rewitalizowano i odświeżano społeczną pamięć poprzez nieustającą aktywizację obywateli – dosłownie i w przenośni.

Przez dekady odnowa materializowała się w serii kampanii społecznych obejmujących różnorodne zagadnienia. Od zachęcania ludności do utrzymywania Singapuru w czystości, przez politykę racjonalnego planowania rodziny i podnoszenia produktywności w miejscu pracy, po naukę mówienia w języku mandaryńskim i angielskim – wszystkie te akcje służyły aktywizowaniu, wychowywaniu oraz jako instrument realizacji rewitalizacyjnej polityki państwa, za którą skrywał się mit odnowy.

„Unaradawiające” akcje precyzyjnie planowano i realizowano. Przebieg każdej, wyglądał podobnie. Najpierw identyfikowano problemy lub zakreślano obszar wymagający rewitalizacji. Następnie ogłaszano publicznie nadchodzącą akcję, zaś w trzecim etapie przystępowano do działania – organizowano błyskawiczne kampanie medialne, przekonujące i zwiększające świadomość społeczną na dany temat.

Media, podobnie jak wszystkie inne instytucje społeczne, miały na podobieństwo obywateli wykonywać swoje zadania. Przede wszystkim reprezentować linię rządu w zgodzie z intencjami władz. Media i instytucje medialne wtłoczono w system tak, aby działały w zgodzie i na rzecz rządzących. Prasa, radio i telewizja służyły za nośniki reklamowe, promujące kampanijny przekaz. W proces uświadamiania zaangażowano również przedstawicieli instytucji medialnych (w miejscach publicznych organizowano debaty, rozmowy oraz wykłady z urzędnikami lub ludźmi mediów i pracowników uczelni). Nawet po zakończeniu pierwszego etapu procesu narodowotwórczego końcem lat 70., media zachowały pierwotnie narzuconą rolę, przy czym sam mit odnowy zmienił swoje oblicze, stając się elementem mitycznej narracji o etnicznie zdeterminowanej treści.

VI. „SZLACHETNE RODOWODY”

6.1. Pochodzenie jako atut i brzemię. Narodotwórcza rola mediów a kanalizowanie negatywnych zjawisk społecznych

Narody Azji Południowo-Wschodniej, podobnie jak ich europejskie odpowiedniki, potrzebował wroga jako punktu odniesienia. Szczególnie wtedy, gdy zyskiwały przekonanie o własnym, wyjątkowym i jakościowo lepszym pochodzeniu, aniżeli sąsiedzi i/lub wrogowie – bez różnicy, wewnętrzni czy zewnętrzni, prawdziwi czy wymagani. Ważne, że pod wieloma względami pozostawali obcy – językowo, religijnie, etnicznie, klasowo lub wyłącznie symbolicznie. Ze względu na trudną do jednoznacznego oszacowania liczbę grup etnicznych, żyjące obok siebie odmienne wspólnoty religijne, narzucone odgórnie granice państwowe i mentalne wynikające z kolonialnego dziedzictwa oraz presję nadrabiania dziesięcioleci zacofania spowodowanego imperialnymi rządami, o użytecznego wroga było tutaj łatwiej, aniżeli gdziekolwiek indziej na świecie (być może z wyjątkiem Afryki).

Przekonanie o własnej wyjątkowości stawało się często powodem do dumy i jednocześnie trudnym do udźwignięcia brzemieniem. W ślad za wiarą w narodową ponadprzeciętność kroczyła bowiem ksenofobiczna przemoc i potrzeba udowadniania sobie oraz innym, że jakaś wspólnota pozostawała jedynym dysponentem szczególnego rodzaju błogosławieństwa bądź przeznaczenia. Jeśli zaś z niezrozumiałych bądź trudnych do zaakceptowania względów naród lub państwo narodowe cierpiały, to zawsze znalazł się ktoś odpowiedzialny za taki stan rzeczy - kozioł ofiarny, którego można było bez większego wahania obarczyć winą i poświęcić w imię kolektywnego interesu.

Jednym z najczęściej wykorzystywanych narzędzi budowania przekonania o narodowej wyjątkowości był założycielski mit pochodzenia. Żaden inny mit nie jednoczył tak ściśle, jak narracja o wspólnym rodowodzie, wzbudzająca w ludziach poczucie obowiązku bronięcia narodu tak, jak bliskich w rodzinie, a państwa tak, jak własnego domostwa. „Mit pokrewieństwa był zatem przekonaniem osoby dorosłej, że poczucie tożsamości, bezpieczeństwa i autorytetu, które niemowlę doświadcza w rodzinie, można odnaleźć w grupie kulturowej, grupie, naśladującej rodzinę poprzez twierdzenie, że jako całość jest aktem deskryptywnego pokrewieństwa z przodkami. Jednostka zaczynała wierzyć, że wspólnota kulturowa z którą się identyfikowała, w rzeczywistości stanowiła szeroką wspólnotę powinowactwa. Następstwem tego było przeświadczenie, że inne

społeczności kulturowe potencjalnie zagrażały tożsamości, bezpieczeństwu i autorytetowi, które jednostka odnajdowała w więzi etnicznej”¹¹⁴³.

Narracje mityczne o znamienitym, narodowym pokrewieństwie dotyczyły tych narodów, które konstruowały (bądź próbowały konstruować) tożsamość w oparciu o etniczny pierwiastek (Tajlandia, Birma) lub łączyły etniczność z innymi elementami - religią (Indonezja, Malezja), ideologią (Wietnam, Laos) lub gloryfikacją czasów przedkolonialnych (Kambodża). W przeciwieństwie jednak do procesów narodotwórczych w Europie, etniczność rzadko zawężała się tutaj do znaczenia *stricte* narodowego, odnosząc się do więzi ponadnarodowych, obejmujących rasę bądź związki cywilizacyjne. Tym samym zarówno naród, jak i rasa wymagały od członków lojalności i oddania interesowi szerszej wspólnoty. „I o ile w zachodniej przestrzeni symbolicznej obydwie pojęcia oddaliły się od siebie znacznie, o tyle dla współczesnych Malajów, Tajów czy Khmerów oznaczają niemal to samo”¹¹⁴⁴.

Mit pochodzenia był użyteczny nie tylko dlatego, że potwierdzał szacowne korzenie wspólnoty, ale również ze względu na fakt, że wskazywał tych, w opozycji do których wyjątkowe pochodzenie mogło się materializować. „Historycznie” potwierdzona waleczność jako przymiot odziedziczony po przodkach nabierała sensu tylko wówczas, gdy można było ją zaprezentować na tle mniej męźnych obcych. Poświęcenie na rzecz rodziny, plemienia, rodu, narodu i rasy tworzyło rdzeń mitu pochodzenia wyłącznie przy założeniu, że innym nie starczało na kolektywnym poświęceniu. Narodową i rzekomo genetyczną szlachetność wypełniała prawość, uczciwość i piękno tylko pod warunkiem, że znalazł się ktoś niegodziwy, wiarołomny i z gruntu odmienny. Rozgraniczanie na swoich i obcych zgodne z antynomicznym wzorcem dobra i zła obecnym w micie, implikowało szereg istotnych zawirowań i wyzwania, które paradoksalnie wzmagaly ślepa wiarę w przesłanie mitu, a więc niekiedy bezdyskusyjną i okrutną potrzebę jego obrony.

Rozwijany w latach 30. i 40. XX w. założycielski mit pochodzenia narodu malajskiego (*Bangsa Melayu*) głosił, że Malajowie jako pierwsza w historii wspólnota etniczna, zasiedlili Półwysep Malezyjski, wyprzedzając wszystkie inne grupy etniczne,

¹¹⁴³ D. Brown, *The State and Ethnic Politics...*, op. cit., s.18.

¹¹⁴⁴ A.W. Jelonek, „Spóźnieni Przybysze” ery nacjonalizmów. Przyczynek do dyskursu na temat procesów narodotwórczych w Azji, [w:] „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, nr 3(16)/2017, s.140.

historycznie związane z tym terytorium¹¹⁴⁵. Opowieść o pierwszeństwie stanowiła desperacką próbę obrony traconej w czasach kolonialnych oraz po ogłoszeniu niepodległości w 1957 roku, pozycji rzekomego „gospodarza” we własnym kraju (głównie na rzecz kontrolującej gospodarkę mniejszości chińskiej). Skrajni nacjonaliści pragnęli odnaleźć sposób na wcielenie w życie idei „prawdziwej malajskości” (*melayu jati*), która byłaby wolna od obcych wpływów, tzn. etnicznie i ideologicznie nie-malajskich oraz religijnie nie-islamskich (nierzadko radykałowie odbierali prawo bycia Malajem nawet rodzimym, anglofilskim arystokratom lub w połowie arabskim i indyjskim muzułmanom)¹¹⁴⁶. Chodziło też o sformułowanie tożsamości nie tyle pan-malajskiej, gdyż ta w formie „malajskiego świata” (*Alam Melayu*) obejmującego lingwistyczno-kulturową i rasową przestrzeń funkcjonowała od dawna, a o stworzenie ograniczonej do granic państwowych, zintegrowanej kategorii Malajów Półwyspu (*Semenanjung Tanah Melayu*)¹¹⁴⁷.

Wyznaczaniu wyraźnych granic między etniami zamieszkującymi sultanaty i królestwa półwyspu, przeciwdziałała wielowiekowa kosmopolityczna tradycja otwartych społeczeństw kupieckich, formujących się wzdłuż Morskiego Jedwabnego Szlaku w basenie Oceanu Indyjskiego. Dodatkowo, tolerancyjny wówczas islam, który zagościł tu na stałe w XV w., odrzucał ideę etniczności na rzecz wspólnoty wiernych, osłabiając tym samym malajskości rozumianą jako więzy krwi.

XX-wieczna idea stworzenia rasowo czystego narodu malajskiego, wyewoluowała z czasem w bardziej realistyczne żądanie zagwarantowania w niepodległej Federacji Malezyjskiej uprzywilejowanej pozycji dla *bumiputera* (ludności rdzennej), za którą uważali się Malajowie. W rzeczywistości byli jednak ludem wieloetnicznym, składającym się z potomków Malajów i spokrewnionych z nimi mieszkańców okolicznych wysp (np. Aczinów <<mieszkańców Acehu>>, Banglijczyków, Jawajczyków, Minangkabau), ale też Arabów, Persów, Tamilów, Bengalczyków, czy (znacznie rzadziej) Chińczyków¹¹⁴⁸. Mówienie zatem o „czystej malajskości” pozostawało postulatem tyleż pożądanym, co niemożliwym do urzeczywistnienia.

¹¹⁴⁵ A. Reid, *Imperial Alchemy...*, op. cit., s.104.

¹¹⁴⁶ Ibidem, s.105.

¹¹⁴⁷ L. Suryadinata, *The Making of Southeast Asian Nations...*, op.cit., s.24.

¹¹⁴⁸ T. Petru, *A Curious Trajectory of Interracial Relations: The Transformation of Cosmopolitan Malay Port Polities into the Multiethnic Divisions of Modern Malaysia*, [w:] „Asian Ethnicity”, nr 19/2018, s.61.

Istotę malajskiego mitu pochodzenia zawierającą się w haśle „historycznego pierwszeństwa” musiano skonfrontować z jeszcze jednym niewygodnym faktem. Literalnie rzecz ujmując, rdzenną ludność stanowili aborygeni *Orang Asli* (a w zasadzie pojemna subgrupa złożona z ok. 95 plemion autochtonów), którzy przywędrowali na terytoria dzisiejszej Malezji z Chin i Tybetu blisko 5 tys. lat temu¹¹⁴⁹. W związku z tym pretensje etnicznych Malajów do zamieszkiwanego terytorium, układane w opowieść o pierwszeństwie, pozostawały dalece kontrowersyjne. Problem rozwiązano przy okazji powszechnego spisu ludności w 1970 roku. Rząd zalecił wówczas aby do jednej kategorii włączać etnicznych Malajów oraz aborygenów i przedstawicieli rdzennych ludów. W tak szerokim definicyjnym ujęciu pochodzenia, rozmyciu ulegały różnice między grupami. Pojawiał się jednak inny problem. Malajska tożsamość opierała się na islamie, traktowanym jako nośnik narodowych wartości, zaś aborygeni nie będąc muzułmanami, nie kwalifikowali się do tego, co określano mianem „malajskiej malezyjskości”¹¹⁵⁰. „Ostatecznie wykreowano tezę o wspólnym, rdzennym pochodzeniu, aby posłużyć się nią do utworzenia nowej tożsamości *bumiputera*, opartej na domniemanym micie pochodzenia jako o <<pierwszych ludziach>>, czy <<synach ziemi>>. W praktyce idea *bumiputera* utworzyła niepewne granice w interpretowaniu praw Malajów, ale obdarzyła ich jednocześnie pierwotnym uzasadnieniem dla przyznawanych przez rząd przywilejów”¹¹⁵¹.

Wszelkie pojawiające się na przestrzeni lat wątpliwości wokół malajskiego mitu pochodzenia, ustępowały pod naporem dodatkowej narracji, uzupełniającej opowieść o rodowodzie. Wskazywano w niej potencjalne źródło zagrożenia dla „świętej wspólnoty krwi” z rąk rzekomych wrogów – najczęściej niewiernych, malajskich Chińczyków. W czasie wybuchających konfliktów etnicznych czy gospodarczych kryzysów, na pierwszy plan wysuwano twierdzenie, w myśl którego stabilności i bezpieczeństwu na-

¹¹⁴⁹ T. Masron, F. Masami, N. Ismail, *Orang Asli in Peninsular Malaysia: Population, Spatial Distribution and Socio-Economic Condition*, [w:] „Journal of Ritsumeikan Social Science and Humanities”, nr 6/2013, s.77.

¹¹⁵⁰ W artykule 160 Konstytucji z 1957 roku wskazywano, że tożsamość narodowa opierać się ma na: 1) islamie, 2) języku malajskim, 3) zwyczajach malajskich oraz 4) urodzeniu na terenie federacji przed ogłoszeniem niepodległości lub posiadaniu rodziców, z których przynajmniej jedno urodziło się w jej obrębie lub zamieszkiwało w dniu jej formalnego powstania. Więcej na ten temat: E. Trojnar, *Budowa państwa w warunkach wieloetniczności. Przypadek Malezji*, [w:] „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, nr 8/2011, s.136-139.

¹¹⁵¹ J. Nagata, *Boundaries of Malayness: „We Have Made Malaysia: Now It is Time to (Re)Make the Malays but Who Interprets the History?”*, [w:] „Melayu. The Politics, Poetics and Paradoxes of Malayness”, red. M. Mohamad, S.M.K. Aljunied, NUS Press, Singapore 2011, s.39.

rodu i państwa, zagrażał chiński (i/lub komunistyczny) wróg. W ten sposób kanalizowano społeczne niezadowolenie, kierując je nie na niesprawnie działające, skorumpowane organy administracji rządowej, lecz na mniejszości bądź grupę, które można było obarczyć winą za kolejne niepowodzenia. Podobny schemat powracał niemal w każdym etnicznie zdeterminowanym kraju, przeradzając się w niektórych przypadkach w strategię zarządzania stosunkami społecznymi młodych, słabo zintegrowanych i niepewnych swego istnienia państw.

Wygodnym wrogiem w opowieściach towarzyszących założycielskim mitom pochodzenia stawała się zazwyczaj ta grupa, która z różnych względów najbardziej odpowiadała ideałowi „praktycznego nieprzyjaciela”- na tyle bliskiego, aby stanowił potencjalnie realne zagrożenie i jednocześnie wystarczająco słabego i obcego, aby bez ryzyka oraz żalu móc go poświęcić na ołtarzu narodowego/państwowego interesu. Jak pokazała historia, rolę taką w Azji Południowo-Wschodniej pełniły najczęściej mniejszości chińskie albo relatywnie nieliczne grupy etniczne, których wyraźna odmienność lokowała na obrzeżach lub całkowicie poza procesami narodowo- i państwowotwórczymi¹¹⁵². Pierwszy przypadek dotyczył niemal wszystkich państw regionu, przy czym w Tajlandii i Malezji proceder „straszenia” Chińczykami posłużył wprost do kanalizowania społecznego niezadowolenia szczególnie na wstępnym etapie wypracowywania nacjonalizmu państwowego, ubieranego w szaty mitycznych narracji. Drugi przypadek wystąpił w Birmie, gdzie mniejszości etniczne (głównie Karenowie, Kaczinowie i Szanowie) oraz etniczno-religijne (Rohingya), wzmocniły dążenia do ustanowienia etnicznego państwa Bamarów, rozumianego jako spadkobierca potęgi birmańskich imperiów sprzed wieków.

Zarówno mniejszości chińskie (które można by określić mianem *etni zewnętrznych* w tym sensie, że historia masowej diaspory do Azji Południowo-Wschodniej sięgała relatywnie nieodległej przeszłości datowanej na XVIII/XIX wiek, ułatwiając postrzeganie ich jako podwójnie obcych – pochodzących spoza regionu i o odmiennym

¹¹⁵² W każdym przypadku szeregi wrogów były nadzwyczaj liczne, zasilane nieprzyjaciółmi historycznymi i ideologicznymi. Dla przykładu, Tajowie prócz mniejszości chińskiej z czasów króla Ramy VI, mieli swoich Birmańczyków i farangów, zaś Khmerowie darzyli szczerą nienawiścią Wietnamczyków, Tajów i francuskich kolonizatorów. W przypadku Malezji, Birmy i do pewnego stopnia Indonezji prócz wrogów etnicznych, największe zagrożenie (realne i potencjalne) groziło z rąk komunistów. Mowa o partiach komunistycznych, które zagrażały stabilności młodych państw, a którymi z powodzeniem posługiwała się państwowa machina propagandowa.

zapleczu kulturowym)¹¹⁵³, jak i rodzime grupy etniczne (*etnie wewnętrzne*), wykorzystywano w budowaniu mitycznych opowieści o wrogach niemal z tożsamyh względów. W czasach kolonialnej supremacji jednych i drugich łączyły z Europejczykami skomplikowane relacje, a ich zamknięta na zewnętrzne wpływy struktura, dodatkowo utrudniała współistnienie w ramach szerokich projektów narodotwórczych.

Zależność jaka wytworzyła się pomiędzy kolonizatorami, a chińskimi przedsiębiorcami pośredniczącymi w regionalnym handlu spowodowała, że mniejszość ta przez pokolenia wzbudzała wśród innych grup etnicznych mieszane uczucia: podziw dla sprawności działania, strach przed domniemanymi wpływami oraz trudno skrywaną pogardę ze względu na wyższy status ekonomiczny¹¹⁵⁴. Chociaż na podobieństwo innych społeczności, wśród Chińczyków występował cały przekrój klas społecznych, począwszy od niewykwalifikowanej siły roboczej (kulisów), przez wyspecjalizowanych pracowników manufakturowych, skończywszy na wykształconych właścicielach dobrze prosperujących klanowych biznesów, ogólnie obowiązujący stereotyp głosił, iż zamożne „żółte zagrożenie ze Wschodu”¹¹⁵⁵ stanowiło zwartą grupę wspierających się Azjatów, porównywanych najczęściej z europejskimi Żydami¹¹⁵⁶. „Europejczycy natychmiast utożsamili regionalnych Chińczyków z europejskimi Żydami – niesłychanie sprawnymi handlarzami, nieprzeniknionymi w swoich rytuałach, a jednocześnie marginalizowanymi i bezsilnymi <<wyrzutkami>> lub <<przedsiębiorczymi pariasami>>”¹¹⁵⁷. Rezerwuar negatywnych emocji kierowanych pod adresem chińskich mniejszości, stanowił idealne zaplecze do politycznego wykorzystania w nacjonalistycznych narracjach¹¹⁵⁸.

¹¹⁵³ *The Chinese of South-East Asia*, „Minority Rights Group International Report”, nr 6/1992, s.7, <https://minorityrights.org/wp-content/uploads/old-site-downloads/download-410-The-Chinese-of-South-East-Asia.pdf>, [25.04.2019r.].

¹¹⁵⁴ A. Ramsay, *The Chinese in Thailand: Ethnicity, Power and Cultural Opportunity Structures*, [w:] „Global Multiculturalism. Comparative Perspectives on Ethnicity, Race and Nation”, red. G.H. Cornwell, E.W. Stoddard, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Lanham – Oxford 2001, s.61-63.

¹¹⁵⁵ Określenie Chińczyków mianem „żółtego niebezpieczeństwa” wymyślił i szeroko rozpropagował król Tajlandii Rama VI w wydanym w 1914 roku anonimowym pamflecie, rozpowszechnianym w kraju i za granicą.

¹¹⁵⁶ A. Reid, *Jewish-Conspiracy Theories in Southeast Asia. Are Chinese the Target?*, [w:] „Indonesia and the Malay World”, nr 38(112)/2010, s.375-379.

¹¹⁵⁷ A. Reid, *Imperial Alchemy...*, op. cit., s.56.

¹¹⁵⁸ A.G. Bardsley, *The Politics of „Seeing Chinese” and the Evolution of a Chinese idiom of Business*, [w:] „Ethnic Business. Chinese Capitalism in Southeast Asia”, red. K.S. Jomo, B.C. Folk, Routledge, New York 2011, s.26-51.

Równie wygodnym „wrogiem” co teoretycznie obcy imigranci (pod względem pochodzenia czy zaplecza kulturowego i religijnego), pozostawały rodzime grupy etniczne, które chociaż związane z danym terytorium od pokoleń, świadomie lub wyłącznie przez przypadek, funkcjonowały na obrzeżach wydarzeń narodowo- i państwowotwórczych. Grupy etniczne Birmy po przejęciu pełni władzy przez Brytyjczyków i włączeniu terytoriów Królestwa Birmy do Indii Brytyjskich, uzyskały szeroką autonomię. Na terenach przygranicznych obowiązywał pośredni system władzy, oparty na dotychczasowych, tradycyjnych strukturach hierarchicznych. „Birma właściwa” zamieszkała w większości przez Bamarów, w skład której wchodziły terytoria Równiny i Deltę Irrawady, Arakanu oraz Tenasserimu włączono pod bezpośredni zarząd kolonii. „To tenże podział, szczególnie w obszarach bezpieczeństwa i administracji, stworzył <<dwie Birmy>>. Rządy brytyjskie, poprzez oddzielenie terenów górskich od równin sprawiły, że obie grupy ludzi <<Birmańczyków i mniejszości>> nie miały wiele ze sobą wspólnego i nie czuły żadnych więzi ani interesów”¹¹⁵⁹. Narastające z czasem animozje, polityka imperialna uprawiana w zgodzie z zasadą *divide et imperia* oraz pamięć o etnicznej zdradzie, polegającej na popieraniu przez mniejszości rządów kolonialnych spowodowały, że po uzyskaniu niepodległości w 1948 roku Bamarowie stanowiący 2/3 ludności Birmy, wykorzystali narrację o etnicznym zagrożeniu jako motyw scalający birmański mit pochodzenia, funkcjonujący w ramach formowanego stopniowo nacjonalizmu państwowego.

Drugą przyczyną (obok uwarunkowań historycznych) ułatwiającą prezentowanie mniejszości jako mitycznych wrogów założycielskich, była tendencja etni mniejszościowych do separowania się od pozostałych segmentów społecznych, tworzących przyszłe narody oraz krystalizowania się zjawiska wewnętrznego kolonializmu, poprzez które etnie dominujące zmierzały ostatecznie do permanentnej dyskryminacji ekonomicznej i kulturowej wybranych etni¹¹⁶⁰. Działo się tak między innymi dlatego, że mniejszości wyznawały niezrozumiałe dla ludzi spoza własnej wspólnoty kulturowej wierzenia i wartości, posługiwały się często odmiennym językiem i mieszkały w zwartych wspólnotach (Chińczycy) lub wyznaczonych historycznymi procesami, odległych terytoriach kraju (autochtoni, plemiona górskie), sprzyjającymi separacji społecznej. Ich

¹¹⁵⁹ M. Lubina, *Birma: Centrum kontra peryferie...*, op. cit., s.64.

¹¹⁶⁰ W. Żelazny, *Etniczność. Ład-konflikt-sprawiedliwość*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s.144.

oddalenie przestrzenne i mentalne wzbudzały strach, rodząc jednocześnie agresję¹¹⁶¹. Obcość mniejszości sprzyjała prowadzeniu polityki dyskryminacyjnej, w której postrzegano je jako odrębne „etnoklasy” – ludy wywodzące się z imigrantów/niewolników, z których większość zajmowała odmienną (niższą) warstwę społeczną i ekonomiczną niszę¹¹⁶². Inność mniejszości powodowała, że naturalnie pojawiającą się w społeczeństwie agresję towarzyszącą formowaniu narodów i państw, można było przy użyciu stosunkowo nieskomplikowanych narzędzi, rozładowywać ich kosztem. Prowadziło to do regularnej „etno-racjalizacji”, czyli „procesu politycznego i ideologicznego, w którym określone populacje identyfikowano przez bezpośrednie lub pośrednie odniesienia do ich rzeczywistych lub wyobrażonych cech fenotypowych w taki sposób, aby sugerować, że populacja mogła być postrzegana jedynie jako rzekomo biologiczna [odrębna – przyp. aut.] całość”¹¹⁶³. Dzięki temu mniejszości etniczne stanowiły punkt odniesienia i wyznaczały poziomy obcości/odmienności narodowej i rasowej, w stosunku do których mógł się realizować mit pochodzenia narodów¹¹⁶⁴. Budowane na tej podstawie narracje nacjonalistyczne głosiły, że mniejszości poprzez swoją manifestowaną odmienność kulturową ale też biologiczną, były same sobie winne koncentrującą się na nich przemoc. Odpowiedzialna przemoc stawała się ofiara krzywdy (rytualny, kolektywny kozioł ofiarny postrzegany jako wróg), nie zaś agresor.

W państwach etnicznie zdeterminowanych, szczególnie w początkowym okresie tworzenia narodów, wywalczona i idealizowana suwerenność zderzały się szybko z brutalną codziennością. Wybuchające i powracające okresowo niezadowolenie społeczne wymagało ujścia, w związku z czym rolę narzędzia koncentrowania i kanalizowania kolektywnej agresji, pełniły media masowe oraz państwowe instytucje medialne¹¹⁶⁵. Szkolnictwo jako system powszechnej edukacji dążyło w tym zakresie do reali-

¹¹⁶¹ G. Clark, *From Ethnocide to Ethnodevelopment? Ethnic Minorities and Indigenous People in Southeast Asia*, [w:] „Third World Quarterly”, nr 22/2001, s.420-423.

¹¹⁶² T.R. Gurr, *The Internationalization of Protracted Communal Conflicts Since 1945: Which groups, Where, and How*, [w:] „The Internationalization of Communal Strife”, red. M.I. Midlarsky, Routledge, London & New York 1993, s.13.

¹¹⁶³ Ch. K. Tong, *Identity and Ethnic Relations in Southeast Asia. Racializing Chineseness*, Springer, Singapore 2010, s.12.

¹¹⁶⁴ Ibidem, s.18-21.

¹¹⁶⁵ R. Johnston, *Violence and the Nation-Building Process-Some Reflections on Irish National Identity*, <http://www.rjtechno.org/polit/uqpc.htm>, [07.05.2019r.], G. Junne, *The Role of Media in Conflict Transformation*, Irenees.net, http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-1002_en.html, [07.05.2019r.]. Więcej na temat roli przemocy w społeczeństwie w: D.C. North, J.J. Wallis, B.R. Weingast, *Violence and Social Order. A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*, Cambridge University Press, New York 2009.

zacji dwóch celów. Pierwszy dotyczył formułowania w obywatelach postawy, zgodnie z którą należało bronić swojej wyjątkowej wspólnoty pochodzenia przed zakusami wrogów (pochodzenie każdorazowo było zgodne z mitem założycielskim dominującej grupy etnicznej, zaś zagrożenia dotyczyły wrogów zewnętrznych <<sąsiadów>> bądź którejs z etni wewnętrznej, postrzeganej jako potencjalny nieprzyjaciel). Drugie zadanie polegało na wykorzenianiu tożsamości grup etnicznych na drodze przymusowej socjalizacji bądź systemowym osłabianiu ich poczucia kulturowej i politycznej odrębności, aby w dogodnej sytuacji móc je wykorzystać w bieżącej polityce.

Media masowe jako organy propagandy państwowej promujące mit pochodzenia, mobilizowały do działania, wskazywały kto w danej chwili był wrogiem, wyjaśniając jednocześnie dlaczego należało się nieprzyjaciela obawiać, w jaki sposób zagrażał wspólnotie narodowej i co trzeba było robić, aby go powstrzymać (tym samym media przyczyniały się pośrednio do popełniania twardych zbrodni etnicznych, tj. eksterminacji, gwałtów, czy deportacji, dostarczając wygodnego wytłumaczenia popełnianej krzywdy). Środki masowego przekazu brały też udział w codziennym procesie scholaryzacji, upowszechniając propagandową wizję państwowej kultury, odzwierciedlającej kulturę dominującej grupy etnicznej (w tym przypadku media wspierały długotrwały proceder miękkich zbrodni etnicznych: wynaradawiania czy wspomnianej wcześniej przymusowej asymilacji). Wszystko po to, aby upowszechnić ideał wzorcowego obywatela, przy jednoczesnym deprecjonowaniu zagrażających państwu/narodowi lojalności i odmienności. Obecną dotychczas świadomość etniczną, zastępowało bądź dopełniało poczucie tożsamości państwowej (narodowej), a występującą dotąd etniczną identyfikację mniejszości, podporządkowywano jej obywatelskiej wersji (lub całkowicie niszczone). Oba zjawiska najpełniej urzeczywistniły się w Birnie, rządzonej od 1962 roku przez juntę wojskową.

6.2. „Birniańska droga do socjalizmu” i mit pochodzenia jako środek etnicznej dyskryminacji

Od setek lat w granicach Birny zamieszkiwały dziesiątki grup etnicznych, tworzących prawdziwie wielobarwny i wielonarodowy tygiel¹¹⁶⁶. Ponad połowę ludności stanowili etniczni Birniańcy (Bamarowie), zaś pozostałą część mniejszości,

¹¹⁶⁶ Nie sposób trafnie określić ilości grup etnicznych żyjących w granicach współczesnej Birny. Górna granica oscyluje pomiędzy 129-135, dolna zaś pomiędzy 40-50. Określeniu bardziej prawdopodobnym szacunkom nie sprzyjała celowa polityka państwa, zaniżająca liczebność mniejszości etnicznych oraz trwająca przez dziesięciolecia wojna domowa.

w tym przede wszystkim Szanowie, Karenowie, Arakańczycy, Monowie, Kaczinowie i Karenni¹¹⁶⁷. Od chwili gdy w X w. na terytoria dzisiejszej Birmy zaczęły migrować ludy protobirmańskie (najprawdopodobniej pochodzące z Tybetu i Chin), osiadła już tutaj ludność przenosiła się na obszary bardziej górzyste i mniej dostępne dla najeźdźców. Chociaż przodkowie Bamarów (nazywani *Myanma* - „silni jeźdźcy”) stosunkowo szybko opanowali rozległą Równinę Irawadi, nigdy całkowicie nie zdominowali mniejszości, a brak zdecydowanej przewagi etnicznego żywiołu birmańskiego powodował, że napięte stosunki z mniejszościami przebiegały zgodnie z rytmem kolejnych konfliktów zbrojnych.

Relacje z odmiennymi grupami etnicznymi komplikował fakt, iż część z nich posiadała długą (i spisana) tradycję historyczną oraz własną, ugruntowaną tożsamość narodową, wspartą pamięcią o posiadanej w przeszłości suwerennej państwowości (np. Monowie, Arakańczycy, czy Szanowie)¹¹⁶⁸. Część etni, prócz własnej tradycji, odrębnych obyczajów i kultury, wyróżniała się niebuddyjskim wyznaniem (np. chrześcijańscy Karenowie, Kaczinowie i Czinowie¹¹⁶⁹ oraz muzułmańscy Rohingya, Pathi i Hui¹¹⁷⁰), co jeszcze bardziej zaogniało stosunki z wiernymi buddyzmowi therawada Bamarami (wśród których najbardziej zagorzali nacjonałiści utożsamiali chrześcijaństwo z kolonializmem, militaryzmem oraz agresywnym kapitalizmem tworząc opozycyjną kategorię złych „białych obcych” i dobrych Bamarów <<kala pyu/bamar>>¹¹⁷¹, zaś islam z obcym, imigranckim zagrożeniem^{1172,1173}).

¹¹⁶⁷ M. Lubina, *Birma: centrum kontra peryferie...*, op. cit., s.40.

¹¹⁶⁸ Za prawdziwie rdzenną grupę etniczną żyjącą w granicach Birmy, należałoby uznać Monów i to do nich z historycznego punktu widzenia należy również pierwszeństwo powołania państwowości na tych terytoriach. Powstała w VI w. Dvaravati ze stolicą w Thaton, było pierwszym królestwem geograficznie birmańskim. Monowie sprowadzili buddyzm theravada w te rejony, opracowali pierwszy pisany język, a religijny symbol Birmy - pagoda Szwedagon w Rangunie została wzniesiona przez Monów właśnie. Dvaravati ostatecznie podbił król Anawratha, a cały bogaty monowski dorobek z religią, architekturą, literaturą, sztuką i dworskimi rytuałami na czele, włączono do tradycji birmańskiego królestwa. Więcej na ten temat: R. Bischoff, *Buddhism in Myanmar. A Short History*, The Wheel Publication, Kandy 1995, ss.11-17, 30-44.

¹¹⁶⁹ P.Z. Mang, *Buddhist Nationalism and Burmese Christianity*, [w:] „Studies in World Christianity”, nr 22/2016, s.160-164.

¹¹⁷⁰ K.M. Atikur Rahman, *Ethno-Political Conflict: The Rohingya Vulnerability in Myanmar*, [w:] „International Journal of Humanities & Science Studies”, nr 2/2015, s.190-192.

¹¹⁷¹ M. Gravers, *Introduction: Ethnicity against State – State against Ethnic Diversity?*, [w:] „Exploring Ethnic Diversity in Burma”, red. M. Gravers, NiASS PRESS, Copenhagen 2007, s.14.

¹¹⁷² I. Yusuf, *Nationalist Ethnicities as Religious Identities: Islam, Buddhism and Citizenship in Myanmar*, [w:] „American Journal of Islamic Social Sciences”, nr 34/2017, s.105-111.

Kraj dzielił się od wieków na Górną i Dolną Birmę¹¹⁷⁴. Nizinne obszary pozostawały opanowane w większości przez ludność etnicznie birmańską i tutaj też powstawały najważniejsze centra administracyjne królestw i imperiów birmańskich. Górzyście oraz wyżynne terytoria Górnej Birmy zasiedlały z kolei mniejszości, posiadające szeroką autonomię lub ustanawiające czasowo całkowicie niezależne byty państwowe.

Przez większość udokumentowanej historii kraju, datowanej mniej więcej od panowania twórcy I Imperium Birmańskiego, króla Anawrathy (1044-1077), kolejni władcy próbowali objąć kontrolą Górną Birmę, co nigdy nie udało się w pełni zrealizować. Anawratha ustanowił jednak wzorzec postępowania z mniejszościami, chętnie powielany przez jego następców: „Panowanie króla Anawrathy stanowi model i punkt odniesienia dla wszystkich późniejszych władców birmańskich: zrodził się system autokratyczny, scentralizowany, arbitralny, oddający pełnię władzy w ręce jednego człowieka (...) od samego początku był to również system okrutny. Ziemie ościenne miały mu podlegać, a przynajmniej być zwasalizowane”¹¹⁷⁵. Ideał bezwzględnej polityki wymierzonej w mniejszości oraz scentralizowanej i etnicznie birmańskiej władzy, stanowiły doświadczenia dwóch kolejnych Imperiów Birmańskich¹¹⁷⁶. Największe zasługi w tym względzie przyniosło panowanie króla Bayinnaung’a, który podporządkował sobie większość państweczek etnicznych (w tym najsilniejsze z nich, królestwa Szanów) oraz stworzył największe w historii Azji Południowo-Wschodniej imperium lądowe, rozciągające się od indyjskiego na

¹¹⁷³ Nie sposób zaprzeczyć, że buddyzm stanowi fundament etniczności, kultury, historii oraz dorobku literackiego Birmy przynajmniej od 1056 r., kiedy stał się oficjalną religią I Imperium Birmańskiego (Paganu). Z kolei chrześcijaństwo, którego bytność na terytoriach Birmy jest niepomiaralnie krótsza (pierwsi misjonarze dotarli tu w XVIII wieku, lecz natężenie działalności misjonarskiej rozpoczęło się dopiero za sprawą baptystów początkiem XIX w.), miało równie istotny wpływ na mniejszości, dla których religia stała się podstawą rozwoju społecznego, zmian kulturowych, przebudzenia politycznego oraz tworzenia nowoczesnej tożsamości etnicznej. Więcej na ten temat: P. Za Mang, *Christianity and Ethnic Identity in Burma*, [w:] „Journal of Church and State”, nr 61/2019, s.78-81.

¹¹⁷⁴ Podział taki pozostaje wybitnie uproszczony i służy podkreśleniu podziałów etnicznych, które zaważyły na historii najnowszej kraju. Właściwie powinno się wyróżniać sześć podstawowych krain: centralną Równinę Irrawadi, czyli tzw. „Birmę właściwą”, Płaskowyż Szan oraz Kraj Górski nazywany „Górną Birmą”, Arakan (terytoria nad Zatoką Bengalską i Tenasserim) oraz Deltę Irrawadi nazywane „Dolną Birmą”.

¹¹⁷⁵ B. Góralczyk, *Złota ziemia roni łzy. Esej birmański*, [za:] M. Lubina, *Birma: centrum kontra peryferie...*, op. cit., s.47.

¹¹⁷⁶ Kolejno w latach 1535 – 1581 oraz 1752 – 1885.

wschodzie Manipuru po Kambodżę na zachodzie i od granic Arakanu na południu, aż po chiński Junnan na północy¹¹⁷⁷.

Historyczne dziedzictwo utwierdzało w słuszności tych, którzy w dobie XX-wiecznych państw narodowych dostrzegali bezpośredni związek pomiędzy surowymi, a nawet okrutnymi rządami i wzrostem potęgi państwa birmańskiego oraz analogicznie, doszukiwali się jego upadku z chwilą, gdy władza centralna słabła, a mniejszości uwalniały się spod jej dyktatu. „Autokratyczny sposób rządzenia zgodny z najlepszymi wzorcami <<orientalnego despotyzmu>> doprowadził do ukształtowania się wśród decydentów trwającego do dziś przekonania, że tylko jeśli państwo jest rządzone silną ręką, mniejszości etniczne są spacyfikowane, a sąsiedzi podporządkowani, można się obronić przed anarchią, rozdrobnieniem, upadkiem i stworzyć potężną państwowość. Twórcy Imperiów Birmańskich w swojej polityce mieli wyraźny cel unifikujący; <<zbierając ziemie birmańskie>> oraz inkorporując symbolikę podbitych Monów, dążyli do stworzenia, jednego, potężnego i scentralizowanego państwa z dominującym elementem birmańskim”^{1178 1179}.

Powyższe przekonanie wspierała tradycja kulturowa i religia, dodatkowo legitymizujące władzę. Z tego punktu widzenia państwo birmańskie postrzegano jako ostatecznego, a często jedyne arbitra w istniejącym porządku politycznym¹¹⁸⁰. Na jego czele stawali natomiast następujący po sobie władcy, w których upatrywano inkarnacje zwycięskich monarchów z przeszłości (co zasadniczo nie uległo zmianie nawet współcześnie)¹¹⁸¹. W kraju, w którym na co dzień ścierały się ze sobą liczne interesy i siły polityczne, niezbędna wydawała się hierarchiczna struktura rządów, gdzie

¹¹⁷⁷ A. Cotterell, *A History of Southeast Asia*, Marshall Cavendish Editions, Singapore 2014, s.131-149.

¹¹⁷⁸ M. Lubina, *Birma: centrum kontra peryferie...*, op. cit., s.47.

¹¹⁷⁹ Kulturowany przez wieki obraz autokratycznego państwa birmańskiego, tworzonego w oparciu o etniczny rdzeń, najprawdopodobniej stanowił wytwór współczesnego nacjonalizmu etnicznego Bamarów, a nie ściśle odwzorowanie warunków historycznych. Biorąc pod uwagę tradycję relacji patron-klient fundowaną na zawieranych indywidualnie porozumieniach (niekoniecznie przebiegających wzdłuż linii pochodzenia etnicznego), warunki wyznaczone przez buddyzm theravada, gdzie „królewskość” zależała nie tylko od pochodzenia, lecz także od karmicznych osiągnięć jednostki oraz biorąc pod uwagę, że regionalne lojalności działały z reguły przeciwko idei pan-birmańskiej w czasach przedkolonialnych, można zakładać, że uformowanie się silnej tożsamości etnicznej, było naturalną odpowiedzią na kolonializm, nie zaś powrotem do rodzimego dziedzictwa. W tym przypadku mit pochodzenia, zasadzający się u podstaw mitologii założycielskiej państwa etnicznego w Birnie, należałoby raczej rozumieć jako produkt współczesności, nie mający nic lub niewiele wspólnego z rzeczywistą historią kraju. Więcej na ten temat: R.H. Taylor, *Perceptions of Ethnicity in the Politics of Burma...*, op. cit., s.10.

¹¹⁸⁰ M. Maung, *The Burmese Road to the Past*, [w:] „Asian Survey”, nr 39/1999, s.268-270.

¹¹⁸¹ M. Aung-Thwin, T. Myint-U, *The Burmese Ways to Socialism*, [w:] „Third World Quarterly”, nr 13/1992, s.69-70.

każdy jej element zajmował jasno i ściśle określone miejsce (w tym również mniejszości etniczne)¹¹⁸². Silne, okrutne oraz autorytarne centrum władzy organizować miało całe uniwersum, symbolizowane przez monarchę i stolicę¹¹⁸³. Zrywanie z tak zakreślonym i osadzonym głęboko w birmańskiej tradycji ideałem, oznaczało sprzeniewierzenie się naturalnemu porządkowi świata, odczytywanym też jako jawny akt nieposłuszeństwa i agresji.

Sukcesywnie uciskane i wypychane na geograficzne i społeczne peryferia mniejszości, stawiały czynny opór dominującym Birmańczykom, korzystając z każdej nadarzającej się ku temu okazji. W wyniku trzech następujących po sobie wojen brytyjsko-birmańskich, istniejący dotychczas porządek polityczny załamał się, a stosunki z mniejszościami uległy rewolucyjnym przeobrażeniom. Bamarowie stracili wówczas dominującą pozycję w kolonialnym państwie, zaś wierne brytyjskiej władzy mniejszości, zyskały szeroką autonomię oraz możliwość błyskawicznego awansowania w administracji publicznej¹¹⁸⁴. Brytyjczycy doprowadzili do sytuacji, w której poróżnione grupy etniczne, pomimo prób nawiązania współpracy po zakończeniu II wojny światowej, na dłuższą metę nie potrafiły, a często również nie chciały wspólnie tworzyć jednego państwa. W wyniku tego doszło do klasycznego konfliktu centrum – peryferie, który nazaczył kraj na kolejne pół wieku wyniszczającej wojny domowej¹¹⁸⁵.

Powstałe w 1948 roku młode państwo, musiało się zmierzyć z fundamentalnymi wyzwaniami, w tym głównie z odmiennymi pomysłami na kształt kraju (federacja vs. rząd scentralizowany). Po pierwszych obiecujących rokowaniach, potwierdzonych zawarciem porozumienia w Panglog pomiędzy najważniejszym dowódcą i żywą legendą walki o niepodległość, Birmańczykiem Bogyoke Aung Sanem, szzańskim księciem Yawnghwem Sao Shwe Thaikem, przywódcą Kaczinów – Duwasem i plemiennymi wodzami Chinów, nastąpił stopniowy rozkład ustaleń na temat przyszłości sfederalizowanego państwa, przypieczętowany tragiczną śmiercią twórcy

¹¹⁸² M. Aung-Thwin, *Hierarchy and Order in Pre-Colonial Burma*, [w:] „Journal of Southeast Asian Studies”, nr 15/1984, s.225-229.

¹¹⁸³ E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, Springer-Science+Business Media, B.V. 1965, s.82-92, D.K. Swearer, *The Buddhist World of Southeast Asia*, Sunnypress, New York 2010, s.82-100.

¹¹⁸⁴ R.H. Taylor, *Perceptions of Ethnicity in the Politics of Burma*, [w:] “Southeast Asia Journal of Social Science”, nr 1(10)/1982, s.12-13.

¹¹⁸⁵ M. Lubina, *Birma: centrum kontra peryferie...*, op. cit., s.147.

porozumienia oraz gwaranta jego przestrzegania Aung Sana¹¹⁸⁶. Poskramiana dotychczas nienawiść etniczna zaczęła szybko odżywać na nowo. Demokratyczne instytucje państwa paraliżowały właśnie, w różnych miejscach kraju dochodziło do pogromów ludności, mniejszości etniczne organizowały się w bojówki, szykując do siłowego starcia z etnią dominującą, zaś medialną przestrzeń publiczną coraz szerzej wypełniała mowa nienawiści (np. w gazetach bamarskich szybko karierę robiło pogardliwe wyrażenie *kala* <<obcy>>, którym określano ludność etnicznie nie-birmańską). W końcu piętrzące się trudności i demontaż państwa doprowadziły w 1962 roku do wojskowego zamachu stanu, na czele którego stanął generał Maung Shu-maung, znany szerzej pod pseudonimem Ne Win (oznaczającym literalnie „Inteligentny jak Słońce”)¹¹⁸⁷. Tym samym rozpoczął się trwający w zasadzie do dzisiaj, okres budowy ściśle etnicznego państwa narodowego, który miał się ziścić (przynajmniej początkowo) poprzez podążanie „birmańską drogą do socjalizmu”.

Na próżno byłoby szukać w granicach powojennej Birmy jednej, akceptowanej przez większość ludności narracji historycznej, czy pisząc dokładniej, podzielanego ponad podziałami etnicznymi założycielskiego mitu. Opowieść o początkach narodu i państwa zdominowali etniczni Birmańczycy, spychając na margines wszelkie alternatywne wersje fundacyjnych mitów (Szanów, Karenów, Monów, Czinów, czy Kaczinów) uznając, że jedyny, prawdziwy i powszechnie obowiązujący, wiązał się z etniczną/rasową narracją. Tym samym oficjalny genealogiczny mit dzisiejszego Myanmaru (Mjanmy), miał mieć źródła wyłącznie birmańskie. Co więcej, mit ten oraz snuta na jego podstawie opowieść historyczna o kraju, posłużyły za jedno z wyjaśnień prowadzonej bezwzględnie polityki wymierzonej w zbuntowane mniejszości.

¹¹⁸⁶ Pamięć oraz szacunek do generała Aung Sana pozostały żywe niezależnie od animozji etnicznych. Aung San zdawał sobie sprawę, iż przyszłość kraju w nowych, powojennych realiach, zależała od prowadzenia dialogu pomiędzy wszystkimi grupami etnicznymi. Sam wielokrotnie mawiał: „Bama ta kyat, Shan ta kyat” (*Birmańczyk wart jest tyle samo, co Szan*), dając wyraz przekonaniu o równości wszystkich mieszkańców państwa birmańskiego. Niestety śmierć z rąk zamachowców (najprawdopodobniej komunistów) zaprzepaściła starania o harmonijną współpracę ponad podziałami. O głębokim szacunku, żywionym przez mniejszości, autor miał okazję przekonać się osobiście podczas podróży po Birmie. Nocując w szańskich wioskach na wschodzie kraju, jedynymi fotografiami zawieszonymi na ścianach domostw, były portrety nieżyjącego od lat generała.

¹¹⁸⁷ Przelewającym czarę goryczy zdarzeniem, było ustanowienie w 1961 roku przez ówczesnego premiera kraju U Nu buddyzmu religią państwową. W oczach przywódców mniejszości etnicznych decyzja taka ostatecznie pogwałciła ustalenia porozumienia z Panglong, dając do zrozumienia etnicznym nie-Birmańczykom, że w państwie nie ma miejsca na pluralizm kulturowy i religijny.

Zarówno birmański ruch narodowy, jak i późniejsza ideologia państwowa (szczególnie po zamachu stanu w 1962 roku), oparły rdzeń swojej tożsamości na przekonaniu o trwającej tysiące lat państwowości, której krótkim, aczkolwiek tragicznym i brzemienym w skutki epizodem, była kolonialna dominacja¹¹⁸⁸. Aktem założycielskim, swoistym początkiem pierwszego państwa birmańskiego miało być utworzenie w IX w. p. n. e. przez księcia Abhiraja (Abhiyaza) z klanu Sakiya królestwa Tagaung¹¹⁸⁹. W tej wersji mitu twórca państwa był bezpośrednio skoligacony z Mahasammata (Maha Samatha), czyli „Wielkim Wybrańcem” (*The Great Elect*) – zgodnie z tradycją buddyjską pierwszym monarchą świata. Co więcej, z klanu Sakiya wywodził się Budda, co podnosiło status mitologicznego księcia i samego birmańskiego państwa w oczach Birmańczyków, w znakomitej większości gorliwych wyznawców buddyzmu. Utraciwszy swoje królestwo w północnych Indiach, Abhiraj miał dotrzeć do centralnej Birmy, gdzie wznosił nowe państwo – rzekomą kolebkę birmańskości¹¹⁹⁰.

Na fundamencie zmitologizowanej historii Tagaung, budowano pamięć o trzech kolejnych birmańskich imperiach, które w latach swojej świetności stanowiły rzeczywiste regionalne potęgi Azji Południowo-Wschodniej. Wydaje się przy tym mało istotne, że mit o rzekomo pierwszym państwie birmańskim najprawdopodobniej został zapożyczony od Arakańczyków, u których opowieść ta pojawiła się trzy stulecia wcześniej¹¹⁹¹. Gwoli sprawiedliwości należy jednak dodać, że w podsumowaniu mitu o księciu Abhirajanie znalazła się informacja, jakoby schedę po władcy odziedziczył jego młodszy syn Kanjaza Nge, zaś starszy z braci Kanjaza Gyi po usunięciu z tronu, wyruszył na południe aby dać początek królestwu Arakan (z tej perspektywy zagarnięcie mitologii arakańskiej traci na znaczeniu, gdyż odbyło się w ramach jednej tybetańsko-birmańskiej rodziny).

Etniczny mit założycielski wsparty przekonaniem o długowiecznym istnieniu birmańskiego państwa, ulokowano u podstaw oficjalnej ideologii, intensywnie promowanej po zamachu stanu. Założenia ideologiczne zgodnie z którymi w kraju intensyfikowano szeroko zakrojoną akcję *birmanizacji* (bamaryzacji), wyłożono

¹¹⁸⁸ M. Lubina, *Birma: centrum kontra peryferie...*, s.70.

¹¹⁸⁹ Alternatywny mit założycielski sięga do opowieści o królu Pyusawhti – legendarnym założycielu dynastii Pagan. Jednakże z punktu widzenia znamienitego rodowodu, niezaprzeczalnie wyższy rangą jest Abhiraja.

¹¹⁹⁰ M. W. Charney, *Centralizing Historical Tradition in Precolonial Burma: The Abhiraja/Dhajaraja myth in Earl Kôn-baung Historical Texts*, [w:] “South East Asia Research”, nr 2(10)/2002, s.188-189.

¹¹⁹¹ Ibidem, s.204-241.

w dwóch dokumentach („Birmańskiej Drodze do Socjalizmu” z 1962 roku¹¹⁹² oraz „Systemie Współzależności Człowieka i Jego Otoczenia” z 1963 roku¹¹⁹³). Manifest programowy nowej władzy stanowił połączenie myśli buddyjskiej z koncepcjami marksistowskimi i ideami humanizmu w zastanawiająco chaotycznej formie. W obu dokumentach nie padało jednak bezpośrednie nawiązanie do etniczności. Zamiast tego wielokrotnie pojawiały się sformułowania sugerujące, iż społeczeństwo było zjednoczone, zunifikowane i tożsame z władzą go reprezentującą, co samo przez się oznaczało odrzucenie jakichkolwiek pomysłów federalizacyjnych na rzecz ścisłej koncentracji władzy w rękach etnicznych Birmańczyków oraz brutalne przeciwstawianie się jakiegokolwiek autonomii dla mniejszości etnicznych. Naród oraz społeczeństwo rozumiano i prezentowano odtąd jako etnicznie birmańskie.

Junta wojskowa Ne Wina wśród szeregu ponoszonych na przestrzeni lat porażek politycznych, odniosła jeden znaczący sukces. Kraj pod rządami generałów uchronił się przed wplątaniem w konflikt zimnowojenny, zachowując faktyczną neutralność (niezależnie od tego, że niezaangażowanie jako birmańską strategię w polityce międzynarodowej obrano lata wcześniej już przez pierwsze powojenne gabinety demokratyczne)¹¹⁹⁴. Dzięki funkcjonowaniu poza centrum regionalnych wydarzeń, izolując kraj od świata zewnętrznego, wojskowi mogli dokonywać swobodnych przeobrażeń gospodarczych i politycznych oraz wcielać w życie osobliwą mieszankę założeń birmańskiego socjalizmu o skrajnie szowinistycznym obliczu.

Przełożenie birmańskiego socjalizmu z teorii na praktykę zapoczątkowała cała seria zdarzeń. Najpierw wyrzucono z kraju przedstawiciele instytucji zagranicznych oraz organizacji międzynarodowych (np. Banku Światowego i Fundacji Forda). Następnie zakazano funkcjonowania podmiotów o nienarodowym, obcym rodowodzie. Uchwalono prawo zgodnie z którym wyłączność na działalność pomocową zawłaszczala dla siebie władza centralna, arbitralnie przyznając, a zazwyczaj odmawiając, wsparcia potrzebującym. Wprowadzono też szerokie ograniczenia wizowe, szczególnie dla ubiegających się o wyjazdy do krajów zachodnich (jednocześnie

¹¹⁹² *The Burmese Way to Socialism*, Revolutionary Council, 28.04.1962r., http://www.ibiblio.org/obl/docs/The_Burmese_Way_to_Socialism.htm, [06.05.2019r.].

¹¹⁹³ *The System of Correlation of Man nad His Environment*, The Burma Socialist Programme Party The Union of Burma, 17.01.1963r., <http://www.burmalibrary.org/docs/System-of-correlation.htm>, [06.05.2019r.].

¹¹⁹⁴ W. Ostasz, *Neutralizm powojennej Birmy na tle stosunków z Wielką Brytanią i Stanami Zjednoczonymi (1948-1962)*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr13/2010, s.65-88.

nawiązano bliską współpracę z państwami socjalistycznymi, w tym przede wszystkim ZSRR i krajami Europy Środkowo-Wschodniej). Izolacja kraju przebiegła szybko i sprawnie, a Birma obok Korei Północnej, stała się na lata najbardziej odseparowanym od zewnętrznych wpływów państwem świata.

Największe systemowe zmiany dotknęły ekonomię i kulturę. Kolejnymi ustawami Rada Rewolucyjna rządząca krajem w pierwszych miesiącach po przewrocie, znacjonalizowała wszystkie najistotniejsze gałęzie gospodarki państwa (górnictwo, handel, bankowość, sprzedaż surowców naturalnych, obrót produktami żywnościowymi). W 1963 roku odebrano z rąk prywatnych właścicieli blisko 15 tys. przedsiębiorstw, odmawiając udziału w rynku prywatnemu kapitałowi¹¹⁹⁵. Zagraniczne firmy, dotychczas kontrolujące przemysł naftowy zmuszono do opuszczenia kraju. „Niemałże wszystkie sektory gospodarki, włączając w to rolnictwo, produkcję przemysłową, dystrybucję i handel zagraniczny, zostały znacjonalizowane. Podejście reżimu, przypominające w wielu przypadkach głębokie motywacje ideologiczne obecne w świecie komunistycznym, tutaj podążyły własną [irracjonalną – przyp. aut.] ścieżką”¹¹⁹⁶.

Zmiany gospodarcze (ale też wszystkie inne radykalne przeobrażenia) uderzały przede wszystkim w „obcych”, co po części wynikało z nieskrywane ksenofobicznych poglądów członków Rady Rewolucyjnej¹¹⁹⁷. Sam Ne Win już w 1948 roku wyrażał pogląd, że mniejszości zamieszkujące kraj, powinny porzucić mrzonki o autonomii i dobrowolnie lub pod przymusem podporządkować się władzy etnicznych Birmańczyków¹¹⁹⁸. Skutki narastającego szowinizmu najszybciej odczuli Indusi, którzy w czasach brytyjskich rządów cieszyli się przywilejami niedostępnymi dla Birmańczyków. Dzięki temu opanowali rozległe sektory biznesu i rolnictwa, co w niepodległym już kraju rodziło międzyetniczne waśnie. W 1963 roku doszło do masowego exodusu Indusów, którzy porzucali dotychczasowe życie, uciekając przed falą narastającej przemocy (rząd indyjski wysyłał wówczas do Rangun statki

¹¹⁹⁵ D.I. Steinberg, *Myanmar: The Anomalies of Politics and Economics*, „The Asia Foundation Working Paper Series”, 5/1997, s.11, <https://web.archive.org/web/20110501111851/http://asiafoundation.org/pdf/wp5.pdf>, [06.05.2019r].

¹¹⁹⁶ J. Bertrand, *Political Change...*, op. cit., s.195.

¹¹⁹⁷ R.A. Holmes, *Burmese Domestic Policy: The Politics of Burmanization*, [w:] „Asian Survey”, nr 7/1967, s.188.

¹¹⁹⁸ P.Z. Mang, *Burman, Burmanisation and Betrayal*, [w:] „Studies in World Christianity”, nr 18/2012, s.173.

pomagające w repatriacji, a Indusom opuszczającym kraj drogą lądową dostarczał żywność i ubrania). Restrykcyjne prawo uderzało też w birmańskich Chińczyków i Pakistańczyków. W konsekwencji w 1963 roku z Birmy uciekało tygodniowo ok. 2,5 tys. ludzi, zaś rok później przymusowa emigracja sięgnęła szczytu i samych tylko Indusów w ciągu miesiąca (maja) 1964 roku wyemigrowało działającym nadal połączeniem lotniczym Rangun-Kalkuta blisko 3 tys.¹¹⁹⁹.¹²⁰⁰

Zaostrzające się działania dyskryminacyjne rządu skierowane były jednak przede wszystkim w zbuntowane *etnie wewnętrzne*, które nie chciały podporządkować się polityce centralizacji władzy i birmanizacji przestrzeni publicznej¹²⁰¹. Prowadzone w latach 1963/64 rozmowy pokojowe zakończyły się fiaskiem, w wyniku czego władze przededefiniowały dotychczasową politykę w stosunku do etni mniejszościowych. Wojsko zrewidowało strategię działania przeciwko bojownikom mniejszości, wcielając w życie kampanię „czterech cięć” (*Pyat Ley Pyat*), która miała się okazać okrutnie skutecznym narzędziem pacyfikacji buntowników. Inspiracją dla nowego podejścia były brytyjskie akcje antykomunistyczne w Malezji oraz amerykańska idea „strategicznych wsi” w Wietnamie¹²⁰².

„Cztery cięcia” zmierzały do odizolowania rebeliantów od żywności, funduszy, informacji oraz rekrutów – podstaw przetrwania, czerpanych głównie z własnego zaplecza cywilnego (rodzin oraz społeczności lokalnych). Zazwyczaj w porze suchej (między listopadem a początkiem maja) oddziały wojskowe atakowały wioski na terenach opanowanych przez rebeliantów, dokonując masowych morderstw i gwałtów, niszcząc osiedla i wypędzając mieszkańców do dżungli¹²⁰³. Dawano też wybór – ludność mogła przenieść się do „wiosek strategicznych” (*blu hla jaywa*) podlegających

¹¹⁹⁹ R.A. Holmes, *Burmese Domestic Policy...*, op. cit., s.192.

¹²⁰⁰ Szacunkowe dane wskazują, że w wyniku dyskryminacyjnej polityki z pierwszych lat birmańskiej drogi do socjalizmu pomiędzy 1963, a 1965 roku kraj opuściło 100 tys. Indusów. Na podst.: Nations Encyclopedia, <https://www.nationsencyclopedia.com/economies/Asia-and-the-Pacific/Burma-Myanmar.html>, [06.05.2019 r.].

¹²⁰¹ Kaczinowie w ramach Armii Wyzwolenia Kaczinu (KIA), rozpoczęli zbrojną rewolucję przeciwko władzy jeszcze w 1961 roku, w efekcie reformy religijnej. Dla chrześcijańskiej mniejszości był to jawny sygnał birmanizacji społeczeństwa na którą się nie godziła. Drugą, Armię Wyzwolenia Narodowego Czinów (CNLA) powołano do życia w 1964 roku, a jednym z argumentów za walką zbrojną była wspomniana powyżej niezgoda na edykt ustanawiający religię państwową. Część mniejszości (np. Szanowie) przynajmniej początkowo podejmowała próby instytucjonalnego rozwiązania piętrzących się problemów, lecz skutecznie je do tego zniechęcano.

¹²⁰² M. Lubina, *Birma: centrum kontra peryferie...*, s.58-59.

¹²⁰³ D.Tangseefa, *Taking Flight in Condemned Grounds: Forcibly Displaced Karens and the Thai-Burmese In-Between Spaces*, [w:] „Alternatives: Global, Local, Political”, nr 31/2006, ss.415, 428.

stałemu nadzorowi armii lub pozostać w dotychczasowym miejscu zamieszkania. Rezygnacja z przeprowadzki automatycznie czyniła z ludności wrogów, których traktowano jak rebeliantów. Podejście takie tworzyło sytuację, w której nikt nie mógł pozostawać neutralny – albo popierało się *Tatmadaw* i juntę wojskową, albo zbuntowane oddziały mniejszości etnicznych, co często równoznaczne było wyrokowi śmierci.

Z punktu widzenia nowej strategii, szczególnego znaczenia nabierała kontrola obiegu informacji oraz sprawnie organizowane kampanie propagandowe, zmierzające z jednej strony do dehumanizacji przeciwnika, z drugiej zaś do promowania (również za pośrednictwem przemocy systemowej), etnicznej kultury birmańskiego rdzenia/centrum.

Władza zdając sobie doskonale sprawę z siły oraz wpływu mediów w Birmie (ówczesnie najlepiej rozwiniętego i najbardziej niezależnego rynku medialnego w całej Azji Południowo-Wschodniej), stopniowo lecz konsekwentnie ograniczała wolność słowa¹²⁰⁴. W chronologicznej historii mediów krajowych okres ten zwykło się ujmować w przedziale między 1958 a 1970 rokiem, z cezurą przypadającą na 1964 rok, w którym junta złamała opór ostatnich, nieprzychylnych sobie mediów opozycyjnych¹²⁰⁵.

Początkiem 1963 roku wojskowi powołali do życia Birmańską Agencję Informacyjną (*News Agency of Burma*), która objęła pełną kontrolą informacje docierające zza granicy oraz cenzurowała treści wysyłane w świat. „Agencja zastąpiła wszystkie zagraniczne agencje informacyjne w dystrybucji wiadomości. Jej zadaniem było przeciwdziałanie sytuacji, w której przekazywane wiadomości pozostawałyby w konflikcie z wytycznymi i zadaniami birmańskiej neutralnej polityki zagranicznej”¹²⁰⁶. Wytworzono w ten sposób szczelną „bańkę” informacyjną wokół kraju, utrudniając niepokornym mediom funkcjonowanie. Jednocześnie ułatwiano agitację na rzecz nowej, wojskowej władzy.

¹²⁰⁴ Konstytucja z 1948 roku gwarantowała wolność słowa, ekspresji i wypowiedzi. Nawet wprowadzona dwa lata później „Ustawa o Przepisach Nadzwyczajnych” (*Emergency Provisions Act*), kryminalizująca rozpowszechnianie nieprawdziwych informacji oraz oczernianie urzędników służby cywilnej i wojskowej, zasadniczo nie zmieniła wolnego charakteru birmańskiego rynku mediów.

¹²⁰⁵ *Chronology of the Press in Burma*, „The Irrawaddy”, http://www2.irrawaddy.com/article.php?art_id=3533&page=6, [07.05.2019r].

¹²⁰⁶ R.A. Holmes, *Burmese Domestic Policy...*, op.cit., s.190.

Rok wcześniej Rada Rewolucyjna anulowała istniejące dotychczas ustawy medialne i wygasła postępowe jak na ówczesne standardy Azji Południowo-Wschodniej prawo prasowe, zastępując je „Ustawą o Rejestracji Drukarzy i Wydawców” (*The Printer and Publishers Registration Act*). Nowe prawo zobowiązywało wydawców do rejestracji prowadzonej działalności, zabiegania o licencje na jej przedłużanie oraz ustanawiało w ramach nowopowstałego Ministerstwa Informacji Radę ds. Kontroli Prasy. Zgodnie z jej statutem, wszyscy wydawcy musieli przedkładać radzie treści przeznaczone do druku, które ta oceniała pod względem zgodności z linią władzy. Co więcej, w niektórych przypadkach organ mógł badać publikowane przed swoim powstaniem materiały i na tej podstawie pociągać do odpowiedzialności redakcje oraz wydawnictwa, które stanowiły potencjalne „zagrożenie dla interesu i bezpieczeństwa państwa”. W ten sposób usankcjonowano prawnie instytucję państwowej cenzury, którą wzmocniły przepisy przymuszające do autocenzury, co w konsekwencji zaprowadziło „kulturę strachu” wśród pracowników krajowych mediów masowych, stępując ostrze dotychczasowej krytyki¹²⁰⁷.

Nowe prawo prasowe celowo formułowano tak, aby „interes państwa i narodu” był trudny do zdefiniowania, pozostawiając cenzorom oraz przedstawicielom władzy szerokie pole do interpretacji, a więc do nękania dziennikarzy, wydawców oraz właścicieli przedsiębiorstw medialnych. Dla przykładu, w memorandum o przedkładaniu rękopisów do kontroli w Radzie ds. Kontroli Prasy, wyliczono jakiego rodzaju treści podlegały cenzurze i karze: szkodliwe dla birmańskiego programu socjalistycznego, ideologii i gospodarki państwowej, zagrażające jedności narodowej, bezpieczeństwu, pokojowi i porządkowi publicznemu. Materiały natury pornograficznej, oszczerczej i krytycznej wobec rządu¹²⁰⁸. Z kolei Ministerstwo Informacji zachowujące pieczę nad większością narzędzi państwowej propagandy, wśród trzech najważniejszych obszarów reorganizacji podejścia do literatury i mediów informowało, że media masowe miały przede wszystkim „chronić system socjalistyczny przed ideologicznymi wrogami” (kimkolwiek by oni nie byli)¹²⁰⁹. W tak ogólnikowo

¹²⁰⁷ L. Brooten, *The Problem with Human Rights Discourse and Freedom Indices: The Case of Burma/Myanmar Media*, [w:] „International Journal of Communication”, nr 7/2013, s.687.

¹²⁰⁸ *Printers and Publishers Registration Law*, 1971, http://www.burmalibrary.org/docs6/Printers_and_Publishers_Registation_Act.pdf, [08.05.2019r.].

¹²⁰⁹ U Thaug, *Contemporary Burmese Literature*, [w:] „Contributions to Asian Studies. Essays on Burma”, red. J.P. Ferguson, nr 16/1981, E.J. Brill, Leiden 1981, s.82.

zarysowanych ramach prawnych, w zasadzie każde napisane zdanie bądź pojedyncze słowo mogło podlegać represjom.

Aby ostatecznie rozprawić się z wolnymi mediami, władza uderzyła z trzech stron. Po pierwsze, na mocy prawa o powszechnej nacjonalizacji, rozpoczęto przejmowanie prywatnych tytułów prasowych i wydawnictw. Jeszcze w 1963 roku skonfiskowano dwa lewicowe, wybitnie pro-chińskie i anty-amerykańskie tytuły, tj. „Vanguard” (która sama zaoferowała się do przejęcia) oraz „Guardian”¹²¹⁰. Postępowanie takie tłumaczono łamaniem przez redakcje polityki neutralności i troską o narodowy interes.

Po drugie, zamykano najgroźniejsze z punktu widzenia władzy czasopisma. Zaliczano do nich te, które najchętniej czytano i jednocześnie nie poddawały się presji cenzury oraz zastraszaniu. Jednym z pierwszych zlikwidowanych periodyków, był wpływowy i popularny, dwujęzyczny dziennik „Nation”, na łamach którego do ostatniego wydania heroicznie broniono wolności słowa. Trzy miesiące po jego likwidacji, do więzienia wtrącono redaktora naczelnego czasopisma i późniejszego przedstawiciela opozycyjnego rządu na wychodźstwie Edwarda Law-Yone¹²¹¹. Zamykanie tytułów wraz z internowaniem ich najbardziej wpływowych przedstawicieli, stało się powszechnie stosowaną praktyką dyskryminowania mediów¹²¹². Jednym z ostatnich najdłużej utrzymujących się na rynku prywatnych, krytycznych wobec rządu, a jednocześnie popularnych wśród czytelników dzienników, był pojawiający się od 1957 roku „Kyemon” (*The Mirror*). Jego niezaprzeczalny sukces wydawniczy (nakład sięgający w najlepszych latach 55 tys. egzemplarzy¹²¹³, dwukrotnie przebijający najbliższego konkurenta) oraz postać charyzmatycznego właściciela i redaktora naczelnego U Thuanga (pseudonim literacki Aung Bala) powodowały, że dopiero w 1964 roku wojskowi przejęli, a następnie zamknęli gazetę. Zniknięcie z rynku w 1964 roku „Kyemon” oraz „Batataung” (*A Thousand Officers*), wieńczyło okres rozrachunku z najbardziej wpływowymi i niepokornymi mediami (co jednak nie kończyło istnienia tego, co pozostało z opozycyjnej prasy, która od tej chwili funkcjonowała

¹²¹⁰ R.A. Holmes, *Burmese Domestic Policy...*, op.cit., s.190.

¹²¹¹ *Chronology of the Press in Burma...*, op. cit.

¹²¹² Legendarnym, więzionym bodaj najdłużej dziennikarzem birmańskim, był Ohn Kyaing (znany pod literackimi pseudonimami „Maung Chit Phwe”, „Aung Wint” i „Aung Tint”). Wtrącony do więzienia w 1990 roku, spędził w nim blisko 10 lat.

¹²¹³ Niektóre źródła podają jednorazowy nakład sięgający nawet 90 tys. egzemplarzy.

w wydawniczym podziemiu)¹²¹⁴.¹²¹⁵ Spośród regularnie pojawiających się początkiem 1958 roku 30 periodyków, do połowy lat 60. przetrwały nieliczne – albo związane z władzą, albo o znikomym znaczeniu.

Oprócz przejmowania i likwidowania opozycyjnych mediów, władze starały się możliwie szybko wypełniać pustkę po usuwanych tytułach nowymi/”przekształconymi” czasopismami, wzmacniając medialny monopol na informacje. W październiku 1963 roku wojskowi uruchomili własną gazetę codzienną „Lokhta Pyithu Nezin” (*Working People's Daily*)¹²¹⁶, która miała konkurować z istniejącymi jeszcze prywatnymi czasopismami. Trzy miesiące później powstała anglojęzyczna wersja dziennika, przeznaczona dla nielicznie przebywających w kraju cudzoziemców oraz na potrzeby świata zewnętrznego¹²¹⁷. Do 1969 roku na rynku prasowym pozostało jedynie sześć, związanych z armią lub rządzącą Birmańską Partią Programu Socjalistycznego, szeroko dystrybuowanych tytułów, które wcześniej znacjonalizowano bądź czasowo zlikwidowano i ponownie otwarto (lecz już w prawomyślnej, prorządowej formie): „Lokhta Pyithu Nezin” i „Working People's Daily”, „Hanthawaddy”, „Botataung”, „Kyemon”, „Guardian” oraz „Myanma Alin”.

W międzyczasie zakazano wydawania periodyków w innych językach niż birmański (z wyjątkiem wspomnianej anglojęzycznej *Working People's Daily*). Dyrektywą z 1966 roku zamknięto pięć chińskojęzycznych gazet, dwie w hindi i po jednej w tamilskim, telugu oraz gudźarati, które były kierowane do pozostałych w kraju mniejszości o chińskich i indyjskich korzeniach. Bez podawania przyczyn odebrano im licencje na prowadzenie dalszej działalności wydawniczej¹²¹⁸. Z kraju wydalono też ostatnich zagranicznych korespondentów z wyjątkiem radzieckich przedstawicieli TASS oraz chińskich pracowników agencji Xinhua. Konsekwentnie odrzucano

¹²¹⁴ P.W. Elliott, *Confronting Risk at the Crossroads of Media Freedom in Burma*, [w:] „Sur le journalisme, About journalism, Sobre jornalismo”, nr 7/2018, s.68.

¹²¹⁵ Ostatnia z pięciu najpopularniejszych gazet w Birmie, a jednocześnie najstarsza z nich wydawana od 1914 roku „Myanma Alin” (*The New Light of Myanmar*) została znacjonalizowana w 1969 roku. Od tego czasu pozostaje tubą propagandową rządu. „Kyemon” po krótkiej przerwie ponownie otworzono ale z jej pierwotnego kształtu, pozostała jedynie nazwa.

¹²¹⁶ „Working People's Daily” przemianowano w 1989 r. na „The New Light of Myanmar”. Dziennik postrzegany jest jako czasopismo związane z armią birmańską, na łamach którego pojawiają się artykuły pisane przez wojskowych notabli.

¹²¹⁷ T. Muang Muang Than, *Myanmar Media: Meeting Market Challenges in the Shadow of the State*, [w:] „Media Fortunes, Changing Times: ASEAN States in Transition”, red. R.H.K. Heng, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2002, s.143-144.

¹²¹⁸ Ibidem, s.144.

jakiegokolwiek misje i wizyty dziennikarzy z Zachodu (z wyjątkiem corocznych obchodów święta niepodległości), zaś agencje informacyjne sąsiednich krajów zmuszono do wyznaczenia lokalnych, birmańskich przedstawicieli, wcześniej zaakceptowanych przez władze.

Dziełem wieńczącym monopolizację rynku medialnego, ale też formalnie potwierdzającym etniczny projekt budowy autorytarnego, bamarskiego państwa narodowego, było uchwalenie nowej konstytucji z 1974 roku¹²¹⁹. W art. 157 ustawy zasadniczej pojawiał się zapis, zgodnie z którym „każdy obywatel ma zagwarantowaną wolność słowa, wypowiedzi oraz publikacji w takim zakresie, w jakim korzystanie z takiej wolności nie jest sprzeczne z interesami ludu pracującego i socjalizmu”¹²²⁰. W praktyce oznaczało to, że jakakolwiek krytyczna publikacja wymierzona we władzę lub odczytywana jako naruszająca jej interesy, stanowiła atak na konstytucyjne podstawy porządku systemowego. Unitarny kształt wprowadzonej konstytucji nie pozostawiał też żadnych wątpliwości, co do przyszłości mniejszości etnicznych. Nie przyznano żadnej autonomii podmiotom administracji terytorialnej, kończąc dyskusję o prawach dla mniejszościowych grup etnicznych. „Konstytucja sankcjonowała reformy administracyjne armii po zamachu stanu, ustalając 7 prowincji birmańskich oraz 7 państw związkowych mniejszości etnicznych, scentralizowanych i kontrolowanych przez Rangun, bez prawa jakiegokolwiek autonomii. Trudno się temu dziwić, wiedząc, że porozumienie z mniejszościami etnicznymi stało się dla armii <<synonimem odwrotności polityki narodowej>>. Sam Ne Win stwierdził: <<nasza Unia jest homogeniczną całością>>”¹²²¹.

Rok po uchwaleniu nowej konstytucji, rządzący wprowadzili w życie „Ustawę o Ochronie Państwa” (*State Protection Act*), umożliwiającą więzienie wszystkich osób podejrzewanych o działalność wywrotową. Zgodnie z zapisami nowego prawa, oskarżony mógł być każdy, kogo uznano za bezpośrednie lub pośrednie zagrożenie oraz sądzono, że może stanowić potencjalne ryzyko dla bezpieczeństwa narodowego¹²²².

¹²¹⁹ A. Cheng Guan, *Political Legitimacy in Myanmar: The Ethnic Minority Dimension*, [w:] „Asian Security”, nr 3/2007, s.129.

¹²²⁰ *The Constitution of the Socialist Republic of the Union of Burma*, Printing and Publishing Corporation, Rangoon 1974, s.43, <https://www.myanmarconstitutionaltribunal.org.mm/lawdatabase/en/law/1482>, [09.05.2019r.].

¹²²¹ M. Lubina, *Birma: centrum kontra peryferie...*, s.153.

¹²²² *State Protection Law*, Pyithu Hluttaw, 1975, s.1, http://www.burmalibrary.org/docs6/State_Protection_Law+amendment.pdf, [09.05.2019r.].

Ustawa stała się podstawą masowych aresztowań dziennikarzy, ludzi mediów, pisarzy i członków środowisk opozycyjnych. Po tej zmianie media masowe przeobraziły się na długie lata w wysoce zideologizowane narzędzie propagandy rządowej, w pełni kontrolowane przez etnicznych Birmańczyków. Nikt spoza etni dominującej nie miał odtąd dostępu do krajowych środków masowej komunikacji^{1223 1224}.

Chociaż odebranie autonomii mediom masowym stanowiło od początku element szerszego projektu birmanizacji przestrzeni publicznej, świadomie realizowanego jeszcze przed zamachem stanu, to dopiero nowa konstytucja oraz wydawane po jej uchwaleniu akty prawne związane z szeroko rozumianą kulturą, w pełni określały oczekiwania stawiane przed instytucjami kultury (w tym mediami masowymi). Wszystkie musiały „prowadzić do rozkwitu autentycznej kultury birmańskiej i birmańskich wartości”, „inspirować patriotyzm”, „wspierać postęp ideologiczny oraz moralną odnowę”, „wzbogacać ludność odpowiednią wiedzą”¹²²⁵. Słowem, media masowe i instytucje medialne miały krzewić etniczną wizję historii i współczesności Birmy w zgodzie z postulowanym socjalizmem, nie pozostawiając też miejsca na konkurencyjne lub niepożądane narracje etniczne.

W maju 1975 roku we wszystkich drukowanych tytułach prasowych, pojawiło się siedem wytycznych kierowanych do pisarzy i pracowników mediów, mających służyć „osiągnięciu większych korzyści na polu kulturowym, literackim oraz dziennikarskim”¹²²⁶. Postulat nr 3 głosił, iż należało powstrzymać dekadencje pisarstwa na rzecz promowania narodowej kultury, zaś nr 4 nawoływał do działań na rzecz jedności narodowej¹²²⁷. Uformowana w ten sposób birmańska przestrzeń kulturowa będąca odzwierciedleniem etnokratycznego państwa, jakkolwiek z formalnego punktu widzenia nie była taka w pełni (np. symbolika flagi sugerowała „jedność w różnorodności” a teoretyczne prawo mniejszości do kultywowania własnej tradycji, chociaż martwe, oficjalnie istniało), w rzeczywistości tworzyła symboliczny

¹²²³ P.P. Blackburn, *Communications and National Development in Burma, Malaysia and Thailand: A Comparative Systemic Analysis*, School of International Service, The American University, 1971, s.1-2, <http://hdl.handle.net/1961/thesesdissertations:3984>, [09.05.2019r.].

¹²²⁴ Nie oznacza to jednak, że mniejszości etniczne pozostały bierne na propagandę państwową. Samodzielnie tworzyły własne, prężnie działające media, szczególnie wśród diaspor rozrzuconych po całym świecie. Więcej na temat mediów mniejszości: L. Brooten, *Media as our Mirror: Indigenous Media of Burma (Myanmar)*, [w:] „Global Indigenous Media. Cultures, Poetics, and Politics”, red. P. Wilson, M. Stewart, Duke University Press, Durham&London 2008, s.111-127.

¹²²⁵ U Thaung, *Contemporary Burmese Literature...*, op. cit., s.82.

¹²²⁶ Ibidem, s.83.

¹²²⁷ Ibidem, s.83.

obszar, gdzie „wszystkie systemy [wewnętrzne – przyp. aut.] w Birmie, umożliwiające wzrost, rozwój i mobilność, zdominowała tradycja kulturowa Bamarów... Znaczenie języków mniejszości zdegradowano do poziomu domostwa i nie mogły być używane do celów innych, niż lokalne. Edukacja należała do Bamarów; symbole państwa oraz rozkład władzy były bamarskie... „Birmańska droga do socjalizmu” mogła być równie dobrze określana jako „Bamarska droga do socjalizmu”, ponieważ odzwierciedlała kulturowe, polityczne i narodowe normy Bamarów”¹²²⁸.

Nie może zatem dziwić fakt, że od tego czasu media masowe i instytucje medialne wykorzystywały etniczne mity dominującej etni do wypełniania narodowej kultury odpowiednimi treściami. Najważniejszą rolę odgrywały w tym względzie mit wroga oraz pochodzenia. Pierwszy z nich służył dehumanizacji zbuntowanych mniejszości etnicznych. Do zerwania rozmów pokojowych w 1964 roku, prorządowe i bamarskie, nacjonalistyczne media, zachowywały pozory szacunku, a niekiedy nawet wykazywały w stosunku do mniejszości i ich postulatów ograniczone zrozumienie. Kiedy jednak strategia władzy uległa całkowitej zmianie, wspomniana wyżej kampania „czterech cięć” objęła cały kraj, a media zupełnie pozbawiono autonomii, mniejszości przeobraziły się z „powstańców” w „sabotażystów”, „rasistów”, „bandytów”, „ekstremistów” oraz „przemysłowców”. Grupy etniczne wymawiające posłuszeństwo państwu, miały zgodnie z oficjalnie obowiązującą dialektyką, ulegać obcym wpływom, pragnącym rozpadu państwa i zniszczenia socjalistycznej gospodarki (o ile pierwsze nie było możliwe ze względu na ograniczone środki pozostające w rękach mniejszości, o tyle drugie twierdzenie stanowiło wierutną wręcz bzdurę, gdyż paradoksalnie część partyzantów zarabiających na szmuglowaniu do odciętego od świata kraju produktów niedostępnych na rodzimym rynku, przyczyniała się do utrzymywania agonicznej gospodarki, a tym samym pomagała przetrwać wojskowej władzy).

Mit etnicznego wroga ubierano w klasyczne dla takiej narracji przeciwieństwa. Nieprzyjacielskie etnie z jednej strony stanowiły śmiertelne zagrożenie dla państwa i narodu, lecz jednocześnie były zdecydowanie gorsze rasowo, o czym świadczyć miał ich kolor skóry, niezrozumiałe, barbarzyńskie zwyczaje oraz ogólne cywilizacyjne zacofanie. Pogardę wzmacniało przekonanie o szczególnym pochodzeniu Bamarów, łączone z dziedzictwem buddyjskim i potrzebą ochrony religii przed zakusami

¹²²⁸ D.I. Steinberg, *The future of Burma : Crisis and Choice in Myanmar*, 1990, [za:] D. Brown, „The State and Ethnic Politics...”, op. cit., s. 39.

nieprzyjaciół. „Reżim wojskowy przedstawiał nie-buddyjskie mniejszości jako przeszkody dla homogenicznego birmańskiego i buddyjskiego laikatu, ponieważ stały na przeszkodzie do stworzenia wspólnej tożsamości narodowej. Przyczyniło się to do ogólnej internalizacji nacjonalistycznej ksenofobii”¹²²⁹.

Łączenie mitów wroga i pochodzenia z ideą „krucjaty” przeciwko tym, którzy zagrażali stabilnej pozycji buddyzmu w społeczeństwie, stworzyło wybuchową mieszankę, którą rządzący wykorzystywali przez kolejne dziesięciolecia¹²³⁰. Motyw ten idealnie nadawał się do kanalizowania społecznego niezadowolenia i kierowania negatywnych emocji na tematy zastępcze. Podczas gdy kraj chylił się ku gospodarczemu upadkowi, w chwilach, gdy wśród Bamarów budziło się niezadowolenie z nieudolnie sprawowanych rządów, mit wroga pojawiał się w mediach, sugerując winnych za taki stan rzeczy. Jedną z mniejszości instrumentalnie wykorzystywanych w tym celu, byli muzułmańscy Rohingya. I tak w kolejnych latach 1962/64, 1965, 1969, 1977/78, 1982, 1991/92 oraz wielokrotnie w latach 2000., członkowie mniejszości przeobrażali się w obcych i niebezpiecznych nieprzyjaciół¹²³¹. Tracili podmiotowość obywatelską, zakazywano im małżeństw poza własną wspólnotą, oskarżano o działania wymierzone przeciwko narodowi, a nawet przyrównywano do odrażających zwierząt i żywych demonów, które w tajemnych obrzędach dopuszczały się antropofagii¹²³².

Oprócz podsycania stanu ciągłego zagrożenia, utwierdzano naród (a przynajmniej etnicznych Birmańczyków uważających się za główny składnik prawowitej wspólnoty narodowej), w przekonaniu, że pod wieloma względami

¹²²⁹ E. Biver, *Religious Nationalism: Myanmar and the Role of Buddhism in Anti-Muslim Narratives. An Analysis of Myanmar's Ethnic Conflicts Through the Lens of Buddhist Nationalism*, Lund University, Lund 2014, s.45, <http://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=4778729&fileId=4778731>, [09.05.2019r.].

¹²³⁰ R. Rosenthal, *What's the Connection between Buddhism and Ethnic Cleansing in Myanmar?*, „Lion's Roar. Buddhist Wisdom for Our Time”, 2018, <https://www.lionsroar.com/what-does-buddhism-have-to-do-with-the-ethnic-cleansing-in-myanmar/>, [10.05.2019r.].

¹²³¹ E. Abdelkader, *The History of the Persecution of Myanmar's Rohingya*, „The Conversation”, <http://theconversation.com/the-history-of-the-persecution-of-myanmars-rohingya-84040>, [10.05.2019r.].

¹²³² P. Green, T. MacManus, A. de la Cour Venning, *Countdown to Annihilation: Genocide in Myanmar*, International State Crime Initiative, s.54-55, <http://statecrime.org/data/2015/10/ISCI-Rohingya-Report-PUBLISHED-VERSION.pdf>, [10.05.2019r.].

pozostawali wyjątkowi¹²³³. Służyła do tego między innymi wiara w silną, niekiedy brutalną lecz rodzimą władzę centralną, na czele której stali przywódcy mający być karmicznymi wcieleniami władców sprzed wieków. W promocji wizji wyjątkowej przeszłości, która miała mieć jednocześnie namacalne przełożenie w teraźniejszości, nieocenioną rolę odgrywały media i zamieszczane w nich relacje o rytuałach władzy. Zresztą, sami generałowie wierzyli i poszukiwali potwierdzenia dokonywanych w kraju radykalnych zmian, w czasach imperiów birmańskich i postępowaniu ówczesnych królów (o wierze w astrologię i magię nie wspominając)¹²³⁴. Gazety relacjonujące oficjalne wystąpienia wojskowych, opisywały ich z pompatycznym zadęciem, podkreślając, że niemal przy każdej okazji lud „składał hołd królewskim generałom przyciskając dwie dłonie razem w błagalnej formie (*godot*), jak to było w zwyczaju w dawnych czasach birmańskich królów”¹²³⁵. Bezpardonowe rozliczanie się z opozycją, jeśli tylko dopuszczano tego typu informacje do gazet, wyjaśniano jako niezbędna forma obrony prawowitej władzy przed zakusami wrogów, tłumacząc to jednocześnie przykładem legendarnego króla Anawrathy, który w obronie tronu (i porządku w państwie) nie powstrzymał się od uśmiercania rodzonych braci¹²³⁶. Łączenie wyobrazonego porządku mitycznego z bieżącą polityką, dodatkowo legitymizujące wojskowe rządy, z lepszym bądź gorszym skutkiem, spełniało przez lata swoją rolę. Szczególnie, gdy należało reagować na wybuchy społecznego niezadowolenia. Wówczas mityczna narracja pomagała kontrolować niezadowolenie, jakkolwiek zawsze łączyło się to z cierpieniami poszczególnych, instrumentalnie wykorzystywanych mniejszości etnicznych.

*

¹²³³ W osiągnięciu tego celu, zreorganizowano Ministerstwo Kultury i powołano do życia Ruch Masowej Edukacji, które promowały wartości rdzennej kultury narodowej, co w praktyce oznaczało dawanie pierwszeństwa historii i kultury Bamarów. Więcej na ten temat: D. Brown, *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia...*, op. cit., s.s.49-50, J. Schober, *Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma*, [w:] „Buddhism, Power and Political Order”, red. I. Harris, Routledge, New York 2007, 52-70, F. Bigagli, *The Politics of Exclusion: Education as a Tool of Dispossession in Post-Independence Myanmar*, UCL Institute of Education, 2017, https://www.researchgate.net/publication/326518519_The_Politics_of_Exclusion_Education_as_a_Tool_of_Dispossession_in_Post-Independence_Myanmar_1, [10.05.2019r.].

¹²³⁴ S. McCarthy, *The Political Theory of Tyranny in Singapore and Burma. Aristotle and the Rhetoric of Benevolent Despotism*, Rutledge, New York 2006, s. 176-182.

¹²³⁵ M. Maung, *The Burmese Road to the Past...*, op. cit., s.266-267.

¹²³⁶ Ibidem, s.268.

Swoistym epilogiem do opowieści o wciąż żywych etnicznych mitach założycielskich w Birmie, a jednocześnie klamrą domykającą rzekomo długie i nieprzerwane trwanie birmańskiej państwowości obecne w micie założycielskim, pozostaje żywa tradycja przenoszenia stolicy kraju (w sumie na przestrzeni dziejów lokalizację metropolii uznawanej za serce kolejnych królestw i imperiów, zmieniano czternastokrotnie¹²³⁷). 6 listopada 2005 roku o godzinie 6.37 (termin najprawdopodobniej wyznaczony przez reżimowych astrologów), władze niespodziewanie ogłosiły decyzję o natychmiastowej przeprowadzce stolicy do Naypyidaw¹²³⁸. Chociaż przeniesienie „królewskiej stolicy” o kilkaset kilometrów na północ do centralnej części kraju, należy upatrywać głównie w kategoriach ekonomicznych oraz geopolitycznych (a nie jak sugerowali niektórzy, jako przejaw aberracji do niedawna wyizolowanej, wojskowej junty rządzącej w tym kształcie od końca lat 80.), to niemniej istotne wydają się powody kulturowe, w których odzwierciedlenie znalazła mitologia polityczna.

Nowa stolica miała być etapem budowania państwa i jego etnicznie zasymilowanego społeczeństwa w oparciu o birmański etnos oraz armię (*Tatmadaw*), będących gwarantami harmonijnego wzrostu. Naypyidaw stanowiło wymowny symbol zerwania z przeszłością, którą reprezentował dotychczas Rangun - pokolonialny, wielokulturowy, wieloetniczny i cyklicznie buntujący się przeciwko władzy. „Pozbawiając Rangunu miana stolicy, junta pragnie zmienić tożsamość i charakter Birmańczyków z tych narzuconych przez obcokrajowców, na te właściwe, które należycie rozumieją wzorce własnej historii”¹²³⁹. W centrum tożsamości narodowej znalazła się więc przedkolonialna historia ze wzorcem silnej, absolutnej władzy królewskiej oraz pamięcią o chwalebnych czynach w zmitologizowanej wersji. Wszystko to miało znajdować odzwierciedlenie w budowanej z rozmachem stolicy oraz wizerunku wojskowo-cywilnej junty, dzierżącej pełnię władzy i nieobawiającej się dokonywać radykalnych przemian.

¹²³⁷ D. Preecharushh, *Naypyidaw. The New Capital of Burma*, White Lotus Co. Ltd., Bangkok 2009, s.43-46.

¹²³⁸ E. Larkin, *Spustoszenie. Nieopowiedziana historia o katastrofie i dyktaturze wojskowej w Birmie*, tłum. A. Nowakowska, Czarne, Wołowiec 2013, s.90.

¹²³⁹ M. Lubina, *Naypyidaw. Egzemplifikacja birmańskiego nacjonalizmu*, [w:] „Nacjonalizm i religia. Refleksje nad uniwersalnością pojęć i teorii w kontekście badań Azji i Afryki Północnej”, red. M. Pycińska, K. Wiciarz, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2013, s.280.

Nieprzypadkowo z przenosinami ośrodka władzy do Naypyidaw zbiegła się w czasie informacja o odnalezieniu w okolicach miasta trzech białych słoni. Symbolika białego słonia, rozpoznawalna w całej Azji Południowo-Wschodniej, odczytywana jako omen pomyślności, siły, gwarancja pokoju i dobrobytu, sugerowała, iż zaczynał się nowy, świetlany okres w historii kraju. „Odnalezione” wówczas zwierzęta do dzisiaj są przetrzymywane w stolicy, naprzeciwko pagody Uppati Santi, pełniąc jednocześnie rolę turystycznej atrakcji, symbolicznego amuletu władzy oraz narzędzia wykorzystywanego przez dysponentów tychże symboli¹²⁴⁰.

Będący w tym czasie u sterów władzy generał Than Shwe uważający się za reinkarnację Bodawpayi¹²⁴¹ - żyjącego na przełomie XVIII i XIX wieku króla, który prócz prowadzenia licznych wypraw wojennych, zasłynął przeniesieniem stolicy z Ava do Amarapury, powielił przypisywane władcy trzeciego imperium zachowanie. Otóż, Bodawpayia po trwającym siedem dni pobycie w Amarapurze powrócił do Awa skąd miał zabrać wszystkich swoich poddanych. Porzuciwszy pałace i wygody dworskiego życia, król rozpoczął od podstaw budowę nowej siedziby. Po oficjalnym ogłoszeniu zmiany stolicy, Than Shwe powrócił do Rangun aby przenieść swoich ministrów i urzędników do Naypyidaw. Każdy kto odmówił przeprowadzki do wznoszonej metropolii, narażał się na karę więzienia od 3 do 5 lat¹²⁴². Wszystko po to, aby zbudować obraz władzy na podobieństwo minionej chwalebnej i zmitologizowanej historii sprzed kolonialnych czasów. Mit pochodzenia odżywał na nowo.

6.3. Podsumowanie

Narody Azji Południowo-Wschodniej, podobnie jak ich europejskie odpowiedniki, odczuwały (i nadal odczuwają) przemożną potrzebę konfrontowania się z „obcymi”. Szczególnie wtedy, gdy zyskiwały przekonanie o wyjątkowym i jakościowo lepszym pochodzeniu, aniżeli sąsiedzi i/lub wrogowie. Ważne, że nieprzyjaciel pod wieloma względami pozostawał inny – językowo, religijnie, etnicznie, klasowo lub wyłącznie symbolicznie.

Przekonanie o własnej wyjątkowości stawało się często powodem do dumy i jednocześnie trudnym do udźwignięcia brzemieniem. W ślad za wiarą w narodową

¹²⁴⁰ M. Lubina, *Naypyidaw...*, op. cit. s.282.

¹²⁴¹ Skądinąd król Bodawpayia tytułowany był za życia przydomkiem *Hsinbyumyashin*, czyli Pan Białych Słoni.

¹²⁴² M. Lubina, *Naypyidaw...*, op. cit., s.283.

ponadprzeciętność kroczyła bowiem ksenofobiczna przemoc i potrzeba udowadniania sobie oraz innym, że jakaś wspólnota pozostawała jedynym dysponentem szczególnego rodzaju błogosławieństwa bądź przeznaczenia.

Jednym z najczęściej wykorzystywanych narzędzi budowania przekonania o narodowej wyjątkowości był założycielski mit pochodzenia. Żaden inny mit nie jednoczył tak ściśle, jak narracja o wspólnym rodowodzie, wzbudzająca w ludziach poczucie obowiązku bronięcia wspólnoty narodowej tak, jak najbliższych w rodzinie.

W Azji Południowo-Wschodniej narracje założycielskie związane z mitem pochodzenia, dotyczyły tych narodów, które konstruowały lub próbowały tworzyć tożsamość narodową w oparciu o etniczny pierwiastek (Tajlandia, Birma), lub łączyły etniczność z innymi elementami - religią (Indonezja, Malezja), ideologią (Wietnam, Laos) lub gloryfikacją czasów przedkolonialnych (Kambodża).

Mit pochodzenia był użyteczny nie tylko ze względu na swój jednoczący potencjał, lecz również dlatego, że wskazywał w stosunku do jakiego wroga narodość mogła się realizować. Tworzył niezbędną do budowania świadomości narodu opozycję „my” – „oni”, „swoj” – „obcy”.

Rolę użytecznego wroga pełniły najczęściej *etnie wewnętrzne*, czyli takie, które były związane z danym terytorium przez setki lat, lecz w wyniku procesów historycznych stawały się zdecydowaną mniejszością lub *etnie zewnętrzne*, reprezentujące potomków stosunkowo niedawno migrujących grup ludności (najczęściej w okresie kolonialnej zależności). Pierwszą grupę tworzyły mniejszości etniczne autochtonów/aborygenów lub ludy zamieszkujące trudnodostępne terytoria, a przez to wyizolowane i wyrzucane poza nawias społeczny. Drugą grupę reprezentowały z reguły mniejszości chińskie oraz indyjskie, które przez swoje związki z kolonizatorami oraz tendencję do izolowania się od innych grup społecznych, zajmowały relatywnie lepszą pozycję w społeczeństwie (lecz były też postrzegane jako wrogie i zdradzieckie). W czasach niepodległych państw narodowych to właśnie te grupy etniczne spotkały się z szeroką, niejednokrotnie systemową dyskryminacją ze strony państwa i dominujących etni.

W państwach etnicznie zdeterminowanych - wywalczona niepodległość szybko zderzała się z przytłaczającą rzeczywistością – kryzysami ekonomicznymi i politycznymi, rywalizacją społeczną o dostęp do ograniczonych możliwości awansu i zasobów,

nieustającym współzawodnictwem pomiędzy poszczególnymi grupami etnicznymi, klasami czy wspólnotami religijnymi. Wynikające z tego wybuchy niezadowolenia społecznego, groziły często destabilizacją niestabilnych, młodych państw (w zamyśle narodowych). W związku z tym wykorzystano media masowe oraz system instytucji medialnych, aby kanalizować rodzące się niezadowolenie, przekształcać w formy etnicznej nienawiści i ukierunkowywać na wybrane, najczęściej społecznie upośledzone mniejszości etniczne. Dzięki temu rozładowywano pokłady agresji obecne w narodach. Najlepszy tego przykład stanowiła Birma, szczególnie po udanym zamachu stanu generała Ne Wina w 1962 roku.

Od setek lat w granicach Birmy zamieszkiwały dziesiątki grup etnicznych, tworzących prawdziwie wielobarwny i wielonarodowy tygiel. Skomplikowane relacje pomiędzy etnią dominującą (Bamarami) oraz mniejszościami etnicznymi (głównie Karenami, Kaczinami, Szanami, Arakańczykami i Monami), wywoływały nieustające konflikty, które zyskały na sile w czasach brytyjskiego kolonializmu. Po zakończeniu II wojny światowej skonfliktowane segmenty etniczne państwa, podejmowały zakończone fiaskiem próby stworzenia sfederalizowanego, wspólnego państwa. W końcu zamach stanu z 1962 roku położył kres wszelkim próbom utworzenia prawdziwie wielokulturowego narodu, na rzecz ściśle etnicznego państwa z dominującą rolą Bamarów.

Mit założycielski kraju wraz z całą narracją historyczną oparto o tradycję jednej, dominującej grupy etnicznej, odsuwając na bok (najczęściej na drodze siłowych rozstrzygnięć) kultury (a więc i mity polityczne) pozostałych mniejszości narodowych i etnicznych. Aby projekt państwa ściśle etnicznego mógł się ziścić, niezbędne było przejęcie (i to dosłownie) wszystkich najważniejszych organów państwa oraz, co szczególnie istotne, „skolonizowanie” dotychczasowej kultury narodowej, bamarską opowieścią o przeszłości. W tym celu przeprowadzono szeroko zakrojoną akcję pacyfikacji mediów masowych oraz dokonano fundamentalnych przeobrażeń w instytucjach odpowiedzialnych za kulturę narodową.

W wyniku trwających kilka lat rewolucyjnych przemian, udało się stworzyć taki system medialny, który przez kolejne dziesięciolecia służył władzy nie tylko jako narzędzie propagandowe, ale również jako sposób rozładowywania napięcia społecznego, rodzącego się w wyniku nieudolnych rządów junty. W chwili, gdy władzy zagrażały masowe protesty, za pomocą wiernych mediów tworzone kampanie medialne, mające

kierować niechęć na pacyfikowane mniejszości etniczne, które obarczono winą za narodowe porażki (najczęściej dotyczyło to birmańskich muzułmanów, ale też mniejszość chińską, indyjską oraz wewnętrzne mniejszości etniczne, z którymi prowadzono regularną wojnę domową).

Etniczny mit pochodzenia zbudowany na przekonaniu o znamienitym rodowodzie, powracał w różnych wersjach wielokrotnie, wykorzystywany tendencyjnie przez rządzących generałów. Wydaje się, że nawet współcześnie odgrywa ważną, chociaż już nie narodowo,- i państwowotwórczą rolę.

ZAKOŃCZENIE

„Życie jest tylko przechodnim półcieniem,
Nędznym aktorem, który swoją rolę
Przez parę godzin wygrawszy na scenie
W nicość przepada – powieścią idioty,
Głośną, wrzaskliwą, a nic nie znaczącą”.¹²⁴³

Kraje Azji Południowo-Wschodniej ze swoimi założycielskimi opowieściami potwierdzają zjawisko, które rozpatrywane z perspektywy globalnej, wydaje się nabierać cech reguły. Każde państwo wraz z zamieszkującą je wspólnotą ludzi (niekoniecznie identyfikujących się jako naród), potrzebowały u swego zarania mitów fundacyjnych oraz mediów masowych i instytucji medialnych, aby wyobrażona idea państwa mogła się zmaterializować. Bez mitów politycznych, najpewniej nigdy nie uwierzono by w państwo tak mocno, aby dążyć (często za wszelką cenę) do jego utworzenia, utrzymania przy życiu i modernizowania. Z kolei bez mediów masowych, państwo rozumiane jako celowa wspólnota obywateli, nigdy nie objęłoby swym zasięgiem tak niezliczonych rzeszy ludzi. Za pośrednictwem mediów, narracja o państwie i żyjących wewnątrz ludziach, dotarła do najdalszych zakątków współczesnego świata. Zapłodniła wyobrażenie, aktywowała emocje, zapewniła poczucie szerszej przynależności i wytworzyła wrażenie uczestnictwa w kolektywnie doświadczanej świadomości.

Przykład państw azjatyckich potwierdza to w pełnej rozciągłości. Unifikująca funkcja mediów masowych, która nabrała szczególnego znaczenia w XX wieku, gdy skądinąd obca idea państwa narodowego dotarła do Azji, swą siłą zawdzięczała mitom politycznym zawartym w treści poszczególnych opowieści założycielskich. Wrodzona, głęboko osadzona w ludzkiej psychice potrzeba mitu spowodowała, że pojawiające się w opowieściach medialnych mitologiczne wątki wraz z ich wymowną symboliką, uwozdiły szybko i skutecznie. I odwrotnie, bez mediów masowych mity założycielskie nowych państw nie miałyby możliwości szybkiego, precyzyjnego, i co najważniejsze, szerokiego upowszechnienia wśród zróżnicowanej etnicznie, religijnie i klasowo ludności.

Wspólna cecha mitów i mediów, polegająca na ich narracyjnej formie, w XX wieku uczyniła z obu potężne narzędzie politycznego wpływu¹²⁴⁴. Nie mogło być ina-

¹²⁴³ W. Szekspir, *Makbet*, tłum. J. Paszkowski, Wydawnictwo Siedmiorogów, Wrocław 2000, s.109.

¹²⁴⁴ G. Kibris, *Political Myths as Tools of Nationalist Propaganda*, [w:] „Abant Journal of Cultural Studies”, nr 4(7)/2019, s.1-15, S.G. Denisiyk, T.I. Neprytska, *Instrumental Influence of Political Myths on the For-*

czej, gdyż korzystając z tożsamej, powieściowej konwencji, obserwację świata czyniły dramatyczną, subiektywną, pełną pasji niczym czytanie wciągającej książki lub oglądanie kasowego przeboju kinowego¹²⁴⁵. Jedne i drugie zaprzęgnięte do propagandowej pracy, okazały się wyjątkowo sprawną formą manipulacji ludźmi. Posłużyły do celów moralnie wątpliwych lub jednoznacznie złych, stały się też udziałem pozytywnych mechanizmów sprawczych przeobrażeń społecznych.

Można dyskutować na ile media masowe sprowokowały pojawienie się nacjonalizmów (jak miało to miejsce w Europie), a na ile były produktem dopiero wytwarzanego z czasem nacjonalizmu (co wydaje się sprawdzać w większości państw spoza cywilizacji zachodniej). Jedno nie pozostawia jednak większych wątpliwości – rola mediów masowych w popularyzacji mitów założycielskich stanowiła jeden z kluczowych elementów szerszej układanki, zmierzającej do unifikacji ludzkich zbiorowości w ramach nowoczesnego państwa.

Strategie, jak i czas realizacji tego celu, były odmienne, przebiegały też mniej lub bardziej gwałtownie, pochłonęły mniej lub więcej ofiar. Jednak zawsze mediom formujących się państw narodowych towarzyszyły opowieści fundacyjne, wypełnione zaskakująco zbliżonymi do siebie motywami mitologicznymi. Niezależnie od rejonu świata, na przekór większości dzielących ludzi różnicom. Rzadko kiedy był to pojedynczy mit, częściej narracje założycielskie tworzyły fascynujące uniwersum przeplatających się narracji. Pojawiał się wyrazisty bohater i wróg, materializował się mit środka świata, prędzej czy później do głosu dochodził mit odnowy, zaś im wszystkim towarzyszył niemal zawsze mit pochodzenia.

Związek łączący media masowe oraz mity założycielskie, postrzegać można na różne sposoby, różnie też można ten mariaż oceniać. Wydaje się, że jedna z bardziej trafnych interpretacji symbiozy mediów i mitów, kieruje uwagę na zjawisko, które określić można jako wielką, symboliczną mistyfikację¹²⁴⁶. Oznacza to (a przykład pań-

mation of the Political and Cultural Space, [w:] „Świat Idei i Polityki”, nr 15/2016, s.81-93, K. Milošević, M. Stojadinović, Understanding the Contemporary Political Myth Through the Prism of National Identity, [w:] „FACTA UNIVERSITATIS. Series: Philosophy, Sociology, Psychology and History”, nr 11/2012, s77-87.

¹²⁴⁵ J.B. Peterson, *Maps of Meaning: The Architecture of Belief*, New York 1999, [za:] J.B. Peterson, „12 życiowych zasad. Antidotum na chaos”, tłum. K. Zuber, Fijorr Publishing, Wrocław 2018, s.70.

¹²⁴⁶ Po raz pierwszy sformułowania tego użył David Kertzer, który specyfikę stosunków zachodzących w społeczeństwie pomiędzy rządzonymi, a rządzącymi określił mianem wielkiej, symbolicznej mistyfikacji. Mistyfikacje symboliczne to zjawiska konstruowania rzeczywistości społecznej poprzez które wyobra-

stw azjatyckich tylko potwierdza takie przypuszczenie), że stosunki polityczne zachodzące wewnątrz państw, opierają się na różnorodnych wyobrażeniach, pragnieniach i emocjach, opakowywanych w dramatyczne, symboliczne i bardzo często krzykliwe narracje medialne. Bazują one na kilku, bliskich ludzkiej psychice motywach mitycznych, dzięki którym opowieści takie zyskują głębszą wymowę (lub sprawiają wrażenie istnienia znaczeniowej głębi). Media masowe przenoszą wciąż toczący się i opowiadany ludziom spektakl władzy, na wyższy poziom, gdzie masowy odbiorca mamiony jest przez władzę kolejnymi obietnicami. Od chwili powołania do życia państwa narodowego, aż po jego kres. A nawet dłużej.

Przesłanie płynące z zacytowanych na wstępie zakończenia słów tragicznego Makbeta, wydaje się być brutalnie prawdziwe. Życie jest złudną opowieścią, krótkotrwałą tragikomedią, która kończy się wraz z ostatnim tchnieniem wydawanym przez człowieka. Bez wątpienia jest też narracją snutą w zaciszu własnego ducha, intymną, czasami wstydliwą, innym razem radosną, jeszcze kiedy indziej napelniającą dumą. Wszystkie te jednostkowe opowieści tworzą konstelacje miliardów fascynujących historii, z których większość bezpowrotnie znika, ulatuje nigdy niewypowiedziane, niezapisane, najczęściej też zapomniane przez potomnych.

Wśród mnogości „opowieści idiotów”, istnieją jednak narracje niewzruszenie trwałe. Na przekór wstrząsom cywilizacyjnym, zmianom pokoleniowym, przeobrażeniom gospodarczym i dramatycznym kryzysom. Za sprawą mediów masowych - fenomenalnych nośników ludzkiej pamięci - opowieści, które po odegraniu kilku aktów na dziejowej scenie powinny „w nicości przepaść”, trwają, mają się całkiem nieźle i nic nie wskazuje na to, aby miało się to zmienić. Przynajmniej w najbliższej przyszłości.

żamy sobie polityczne wydarzenia (w oparciu o obowiązujące rytuały, tabu i konwenanse). Więcej na ten temat w: D.I. Kertzer, *Rytuał, polityka...*, op. cit., s.74.

BIBLIOGRAFIA

Monografie:

1. Abu-Lughod J.L., *Europa na peryferiach. Średniowieczny system-świat w latach 1250-1350*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
2. Alatas S.H., *The Myth of the Lazy Native*, Frank Cass, London 1977.
3. Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, ZNAK, Kraków 1997.
4. Armitage D., *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
5. Arvidsson S., *The Style and Mythology of Socialism: Socialist Idealism, 1871-1914*, Routledge, London & New York 2018.
6. Arvidsson S., *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, The University of Chicago Press, Chicago 2006.
7. Bajka Z., *Historia mediów*, ABCmedia, Kraków 2008.
8. Baker Ch, Phongpaichit P., *A history of Thailand*, Cambridge University Press, Port Melbourne 2014.
9. Bal M., *Narratologia. Wprowadzenie do teorii narracji*, tłum. E. Kraskowska, E. Rajewska i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
10. Barr M.D., Skrbis Z., *Constructing Singapore. Elitism, Ethnicity and the National Building Project*, NIAP PRESS, Copenhagen 2008.
11. Barbour I.G., *Mity, modele, paradygmaty*, ZNAK, Kraków 1984.
12. Bareaux A., Schubring W., Fürer-Haimendorf von Ch., *Buddyzm-dżinizm-religie ludów pierwotnych*, tłum. J. Marzęcki, ANTYK, Kęty 2003.
13. Barmé S., *Luang Wichit Wathakan and the Creation of a Thai Identity*, ISEAS, Singapore 1993.
14. Barthes R., *Mitologie*, ALETHEIA, Warszawa 2008.
15. Bellinger G.J., *Leksykon mitologii. Mity ludów i narodów świata*, MUZA SA, Warszawa 2003.
16. Bender P., *Ameryka - Nowy Rzym. Historia równoległa dwóch imperiów*, Sic!, Warszawa 2004.
17. Benjamin W., *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
18. Bennigsen A., Broxup M., *The Islamic State Threat to the Soviet State*, Routledge Revivals, New York 1983.
19. Bertrand J., *Political Change in Southeast Asia*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
20. Biernat T., *Mit polityczny*, PWN, Warszawa 1989.
21. Billig N., *Banal Nationalism*, SAGE, Los Angeles – Washington DC 1995.
22. Bischoff R., *Buddhism in Myanmar. A Short History*, The Wheel Publication, Kandy 1995.
23. Blaut J.M., *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, New York/London 1993.
24. Blumenberg H., *Praca nad mitem*, tłum. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Oficyna naukowa, Warszawa 2009.
25. Bobek-Ostrowska B., *Komunikowanie polityczne i publiczne*, PWN, Warszawa 2006.
26. Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, PWN, Warszawa 2005.
27. Bonczol Ł., *Zrozumieć Indonezję. Nowy Ład generała Suharto*, Dialog, Warszawa 2012.
28. Bottici Ch., *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
29. Bratkiewicz J., *Tradycjonalizm, kolektywizm, despotyzm. Kontynuacyjne ujęcie ewolucji historyczno-politycznej (ze szczególnym uwzględnieniem Rosji)*, ISP PAN, Warszawa 1991.

30. Braud P., *Rozkosze demokracji*, tłum. Anna Matusiak, PWN, Warszawa 1995.
31. Braudel F., *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
32. Braudel F., *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV-XVIII wiek. Czas świata. Tom III*, tłum. J. i J. Strzeleccy, PIW, Warszawa 1992.
33. Breuille J., *Nationalism and the State*, Manchester University Press, Manchester 1993.
34. Briggs A., Burke P., *Społeczna historia mediów. Od Gutenberga do Internetu*, tłum. J. Jedliński, PWN, Warszawa 2010.
35. Brocheux P., *Ho Chi Minh. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
36. Brook T., Bourgon J., Blue G., *Historia chińskich tortur*, tłum. I. Stapor, Bellona, Warszawa 2010.
37. Brown D., *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*, Routledge, London&New York 1994.
38. Buchwald-Pelcow P., *Historia literatury i historii książki. Studia nad książką i literaturą od średniowiecza po wiek XVIII*, UNIVERSITAS, Kraków 2005.
39. Burleigh M., *Trzecia Rzesza, Nowa historia*, tłum. G. Siwek, Książka i Wiedza, Warszawa 2002.
40. Burszta W.J., *Antropologia kultury*, Zysk i S-ka, Poznań 1998.
41. Buruma I., Margalit A., *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, tłum. A. Lipszyc, UNIVERSITAS, Kraków 2005.
42. Bury J.B., *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, Cosiom Inc., New York 2008.
43. Buttinger J., *The Smaller Dragon. A Political History of Vietnam*, Atlantic Books, New York&London 1958.
44. Cabestan J.P., *Polityka zagraniczna Chin*, tłum. E. Brzozowska, DIALOG, Warszawa 2013.
45. Caillois R., *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatarkiewicz, E. Burska, Volumen, Warszawa 1995.
46. Cameron R., Neal L., *Historia gospodarcza świata*, tłum. H. Lisicka-Michalska, M. Kluźniak, Książka i Wiedza, Warszawa 2010.
47. Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, NOMOS, Kraków 2013.
48. Campbell J., Moyers B., *Potęga mitu*, tłum. I. Kania, ZNAK, Kraków 2007.
49. Castells M., *Władza komunikacji*, tłum. J. Jedliński, P. Tomanek, PWN, Warszawa 2013.
50. Castells M., *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody i in., PWN, Warszawa 2008.
51. Cassirer E., *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, IFiS PAN, Warszawa 2006.
52. Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977.
53. Catino M.S., *The Aggressors. Ho Chi Minh, North Vietnam & The Communist Bloc*, Dog Ear Publishing, Indianapolis 2010.
54. Cegielski M., *Wielki Gracz. Ze Żmudzi na Dach Świata*, Karakter, Kraków 2015.
55. Celiński P., *Postmedia. Cyfrowy kod i bazy danych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013.
56. Chang J., Halliday J., *Mao*, tłum. P. Amsterdamski, Albatros, Warszawa 2007.
57. Chaudhuri K.N., *Trade and Civilisation in the Indian Ocean*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
58. Chatterjee P., *Nationalist Thought and Colonial World. A Derivative Discourse*, ZED BOOKS LTD, London 1986.
59. Christie C.J., *Ideology and Revolution in Southeast Asia 1900-1980. Political Ideas of the Anti-Colonial Era*, Curzon, Richmond 2001.
60. Christie C.J., *Southeast Asia in the Twentieth Century. A Reader*, I.B. Tauris Publishers, London&New York 1998.
61. Churska-Nowak K., *Rytuał polityczny w demokracji masowej*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań 2009.

62. Clémentin-Ojha C., Manguin P-Y., *A Century in Asia. The History of École Française d'Extrême-Orient 1898-2006*, Editions Didier Millet Pte Ltd, Singapore 2007.
63. Crosby A.W., *Imperializm ekologiczny*, tłum. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1999.
64. Czamańska I, Leśny J., *Bitwa na Kosowym Polu 1389*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2015.
65. Cohen A.P., *The Symbolic Construction of Community*, The Routledge, London & New York 1985.
66. Colás A., *Imperium*, tłum.: J. Dobrowolski, Sic!, Warszawa 2008.
67. Cotterell A., *A History of Southeast Asia*, Marshall Cavendish Editions, Singapore 2014.
68. Coyle D., *PKB. Krótka lecz emocjonująca historia*, tłum. G. Kulesza, PWN, Warszawa 2018.
69. Curran J., *Media nad Power*, Routledge London & New York 2002.
70. Czeremski M., Sadowski J., *Mit i utopia*, Libron, Kraków 2012.
71. Czerwiński M., *Magia, mit i fikcja*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
72. Davies N., *Wyspy*, tłum. E. Tabakowska, ZNAK, Kraków 2012.
73. Davies N., *Europa*, tłum. E. Tabakowska, ZNAK, Kraków 2003.
74. Day T., *Fluid Iron: State Formation in Southeast Asia*, University of Hawaii Press, Honolulu 2002.
75. Dayan D., Katz E., *Wydarzenia medialne. Historia transmitowania na żywo*, tłum. A. Sawisz, MUZA S.A., Warszawa 2008.
76. Delpech T., *Powrót barbarzyństwa w XXI wieku*, tłum. W. Dłuski, NADIR, Warszawa 2008.
77. Delumeau J., *Historia rajy*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1996.
78. *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Ossolineum, Wrocław 1976.
79. Diringer D., *Alfabet czyli klucz do dziejów ludzkości*, tłum. W. Hensla, PIW, Warszawa 1972.
80. Djilas M., *Njegoš, Poet, Prince, Bishop*, Harcourt, Brace & World, New York 1966.
81. Dobek-Ostrowska B., *Komunikowanie polityczne i publiczne*, PWN, Warszawa 2006.
82. Dobek-Ostrowska B., *Podstawy komunikowania społecznego*, Astrum, Wrocław 2004.
83. Domańska E., *Historie niekonwencjonalne*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.
84. Doty W.G., *Mythography. The Study of Myths and Rituals*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa & London 2000.
85. Drożdż M., *Etyczne orientacje w mediosferze*, BIBLOS, Tarnów 2006.
86. Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, ZNAK, Kraków 2003.
87. Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 2010.
88. Du Vall M., *Neokonserwatyzm w Stanach Zjednoczonych. Od Żywotnego Centrum do epoki Reagana*, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2011.
89. Ekman P., *Dlaczego dzieci kłamią*, tłum. M. Kowalczyk, PWN, Warszawa 2014.
90. Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
91. Eliade M., *Sacrum i profanum*, tłum. B. Baran, ALETHEIA, Warszawa 2008.
92. *Enuma Elisz i inne teksty mezopotamskie*, tłum. A. Lange, Armoryka, Sandomierz 2010.
93. Eriksen T.H., *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum.: B. Gutowska-Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
94. *Ewangelia wg św. Mateusza, 22 Mt, 20:21*, [w:] „Pismo Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia”, Pallottinum, Poznań 2014.
95. Etchison C., *The Rise and Demise of Democratic Kampuchea*, Westview Press, Colorado 1984.
96. Fairbank J.K., *Historia Chin*, tłum. T. Lechowska, Z. Słupski, Bellona, Warszawa-Gdańsk 2003.

97. Fang I., *A History of Mass Communication: Six Information Revolutions*, Focal Press, New York 1997.
98. Favier J., *Wielkie odkrycia. Od Aleksandra do Magellana*, tłum. T. Radożycki, Volumen & Bellona, Warszawa 1996.
99. Felton M., *Rzeź na morzu. Zbrodnie Cesarskiej Marynarki Wojennej Japonii*, J. Lang, Replika, Zakrzewo 2009.
100. Fenby J., *Chiny. Upadek i narodziny wielkiej potęgi*, tłum. J. Wąsiński, J. Wołk-Laniewski, ZNAK, Kraków 2009.
101. Ferguson N., *Imperium. Jak Wielka Brytania zbudowała nowoczesny świat*, tłum. B. Wilga, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.
102. Fernández-Armesto F., *Cywilizacje*, PWN, Warszawa 2007.
103. Fernández-Armesto F., *Milenium. Historia ostatniego tysiąclecia*, Zysk i S-ka, Poznań 1999.
104. Filipowicz S., *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
105. Filipowicz S., *Mit i spektakl władzy*, PWN, Warszawa 1988.
106. Flood Ch.G., *Political Myth: A Theoretical Introduction*, Routledge, New York & London 2002.
107. Frankopan P., *Jedwabne szlaki. Nowa historia świata*, W.A.B., Warszawa 2008.
108. Fromm E., *O nieposłuszeństwie i inne eseje*, tłum.: S. Baranowski, Vis-à-vis, Kraków 2015.
109. Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 1978.
110. Fujitani T., *Race of Empire: Koreans as Japanese and Japanese as Americans during World War II*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2011.
111. Fukuyama F., *Historia ład polityczny*, tłum. N. Radomski, REBIS, Poznań 2012.
112. Garrido A., *Człowiek, który czytał umarłych*, tłum. G. Ostrowski, J. Ostrowska, Albatros, Opole 2014.
113. Gasset y J.O., *Medytacje o „Don Kichocie”*, tłum. J. Wojcieszak, Muza, Warszawa 2008.
114. Gawlikowski K., *Konfucjański model państwa w Chinach*, ISP PAN, Warszawa 2009.
115. Gawrycki M.F., Szeptycki A., *Podporządkowanie-niedorozwój-wyobcowanie. Postkolonializm a stosunki międzynarodowe*, WUW, Warszawa 2011.
116. Gathercole P., Lowenthal D., *The Politics of the Past*, Routledge, London/New York 1990.
117. Gellner E., *Narody i nacjonalizmy*, tłum. T. Hołówka, A. Grzybek, Difin, Warszawa 2009.
118. Gennep van A., *Obrzędy przejścia*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006.
119. Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2006.
120. Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
121. Gleick J., *Chaos. Narodziny nowej nauki*, tłum. P. Jaśkowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996.
122. Goban-Klas T., *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, PWN, Warszawa 2015.
123. Goban-Klas T., *Zarys historii i rozwoju mediów. Od malowideł naskalnych do multimedii*, Wydawnictwo Naukowe AP, Kraków 2001.
124. Goraj N., *Mitologie świata. Tybetańczycy*, New Media Concept, Warszawa 2007.
125. Gordon A., *Nowożytna historia Japonii*, tłum. I. Merklejn, PIW, Warszawa 2010.
126. Gorman L., McLean D., *Media i społeczeństwo. Wprowadzenie historyczne*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
127. Górecki W., *Toast za przodków*, Czarne, Wołowiec 2010.
128. Goscha Ch., *The Penguin History of Modern Vietnam*, Penguin UK, London 2016.
129. Green J., Karolides N.J., *Encyclopedia of Censorship. New Edition*, Facts on File Inc., New York 2005.
130. Gulczyński M., *Nauka o polityce*, AlmaMer, Warszawa 2007.

131. Halimarski A., *Trzy kręgi polityki zagranicznej Chin*, Książka i Wiedza, Warszawa 1982.
132. Hanks L.M., *Rice and Man. Agricultural Ecology in Southeast Asia*, University of Hawaii Press, Honolulu 1972.
133. Harari Y.N., *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.
134. Harari Y.N., *Od zwierząt do bogów. Krótka historia ludzkości*, tłum. J. Hunia, PWN, Warszawa 2017.
135. Herman E.S., Chomsky N., *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media*, Patheon Books, New York 1988.
136. Herrmann P., *Pokażcie mi testament Adama*, tłum. K. Rapaczyński, PIW, Warszawa 1961.
137. Heywood A., *Ideologie polityczne*, tłum. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, PWN, Warszawa 2007.
138. Hezjod, *Prace i dnie*, tłum. W. Steffen, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław 1952.
139. Hobsbawm E., *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit, rzeczywistość*, tłum. J. Maciejczyk, M. Starnawski, Diffin, Warszawa 2010
140. Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994.
141. Hudzik J.P., *Wykłady z filozofii mediów*, PWN, Warszawa 2017.
142. Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, MUZA, Warszawa 2006.
143. Ivarsson S., *Creating Laos. The Making of a Lao Space between Indochina and Siam, 1860-1945*, NIAS Press, Copenhagen 2008.
144. Jacoby M., *Chiny bez makijażu*, MUZA SA, Warszawa 2016.
145. Jakubowicz K., *Media a demokracja w XXI wieku. Poszukiwanie nowych modeli*, POLTEXT, Warszawa 2013.
146. Jelonek A.W., *Wielokulturowość, separatyzm i budowa państwa narodowego w Tajlandii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
147. Jelonek A.W., Trojnar E., *Malezja*, TRIO, Warszawa 2009.
148. Jelonek A.W., *W stronę neoliberalnej demokracji*, SCHOLAR, Warszawa 2002.
149. Jenkins H., *Kultura konwergencji: zderzenie starych i nowych mediów*, tłum. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
150. Johnson P., *Narodziny nowoczesności*, tłum. M. Iwańska, MARABUT, Gdańsk 1995.
151. Jowett G.S., O'Donnell V., *Propaganda and Persuasion 2th edit.*, SAGE, Newbury Park 1992.
152. Kapferer B., *Legends of People. Myths of State*, Smithsonian Institution Press, Washington & London 1988.
153. Kellas J.G., *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Macmillan Education, New York 1991.
154. Kershaw I., *Mit Hitlera. Wizerunek a rzeczywistość w III Rzeszy*, tłum. J. Lang, Republika, Zakrzewo 2009.
155. Kertzer D.I., *Rytuał, polityka, władza*, tłum. Z. Simbierowicz, Volumen, Warszawa 2010.
156. Khác Viện N., *Viet Nam. A Long History*, The Gioi Publisher, Hanoi 2014.
157. Kieniewicz J., *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Dialog, Warszawa 2003.
158. Kieniewicz J., *Od ekspansji do dominacji*, Czytelnik, Warszawa 1986.
159. Kissinger H., *O Chinach*, tłum. M. Komorowska, Czarne, Wołowiec 2014.
160. Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, PWN, Warszawa 2005.
161. Kołakowski L., *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
162. Kowalski K., *Europa-mity modele, symbole*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2002.

163. Kozłowska A., *Oddziaływanie Mass Mediów*, Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej, Warszawa 2006.
164. Krockow von Ch.G., *O niemieckich mitach*, Volumen, Warszawa 2000.
165. Kroński T., *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966.
166. Kubiak K., *Singapur. Twierdza, której nie było*, Książka i Wiedza, Warszawa 2009.
167. Kurowski S., *Teoria kratosów*, Wydawnictwo Liberta, Warszawa 1983.
168. Labouvie-Vief G., *Psyche and Eros. Mind and gender in the life course*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
169. Landes D.S., *Bogactwo i nędza narodów*, tłum. H. Jankowska, MUZA, Warszawa 2010.
170. Larkin E., *Spustoszenie. Nieopowiedziana historia o katastrofie i dyktaturze wojskowej w Birmie*, tłum. A. Nowakowska, Czarne, Wołowiec 2013.
171. Laskowska N., *Indonezja*, TRIO, Warszawa 2012.
172. Lawrence P., *Nacjonalizm. Historia i teoria*, tłum. P.K. Frankowski, Książka i Wiedza, Warszawa 2007.
173. Lazari de A., *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Śląsk, Katowice 1995.
174. Le Bon G., *Psychologia tłumu*, tłum. B. Kaprocki, PIW, Warszawa 1986.
175. Lévi-Strauss C., Eribon D., *Z bliska i z oddali*, tłum. K. Kocjan, Opus, Łódź 1994.
176. Levinson P., *Miękkie ostrze, czyli historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, tłum. H. Jankowska, MUZA SA, Warszawa 2006.
177. Lieberman V., *Strange Parallels. Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830. Volume 2: Mainland Mirrors: Europe, Japan, China, South Asia and the Islands*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
178. Lisowska-Magdziarz M., *Feniksy, labędzie, motyle. Media i kultura transformacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
179. Lloyd T., *Dzieje Imperium Brytyjskiego*, tłum.: A. Klingofer, BELLONA, Warszawa 2012.
180. Loomba A., *Kolonializm/postkolonializm*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.
181. Loos T., *Subject Siam. Family, Law and Colonial Modernity in Thailand*, Cornell University Press, Ithaca and London 2006.
182. Lubina M., *Birma: centrum kontra peryferie. Kwestia etniczna we współczesnej Birmie (1948-2013)*, TEKST, Kraków 2014.
183. Lubina M., *Birma*, TRIO, Warszawa 2004.
184. Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, ALETHEIA, Warszawa 2011.
185. Łukawski Z., *Dzieje Azji Środkowej*, NOMOS, Kraków 1996.
186. Madajczyk Cz., *Kultura europejska a faszyzm. Szkice*, Ossolineum, Warszawa 1979.
187. Malinowski B., *Mit, magia, religia*, PWN, Warszawa 1990.
188. Markowski R., *Demokracja i demokratyczne innowacje. Z teorii w praktykę*, Instytut Obywatelski, Warszawa 2014.
189. Mazurczak W., *Kolonializm i wojna. Brytyjskie imperium kolonialne w czasie II wojny światowej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999.
190. McCarthy S., *The Political Theory of Tyranny in Singapore and Burma. Aristotle and the Rhetoric of Benevolent Despotism*, Routledge, New York 2006.
191. McCloud D.G., *Southeast Asia: Tradition and Modernity in the Contemporary World (2nd Edition)*, Routledge, New York 2018.
192. McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004.
193. McNair B., *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, tłum. E. Klekot, MUZA S.A., Warszawa 2004.
194. McQuail D., *Teoria komunikowania masowego*, tłum. M. Bucholc, A. Szulżycka PWN, Warszawa 2007.
195. Mead K.K., *The Rise and Decline of Thai Absolutism*, RoutledgeCurzon, New York 2007.

196. Mielecinski E., *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981.
197. Milian J., *Socjologia czasu wolnego: wiedza o czynnościach swobodnie wybieranych*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2010.
198. Milner A., *The Malays*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford 2008.
199. Molęda-Zdziech M., *Czas celebrytów. Mediatyzacja życia publicznego*, Difin SA, Warszawa 2013.
200. Moreno A., *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, tłum. S. Ławicki, PAX, Warszawa 1973.
201. Morris I., *Dlaczego Zachód rządzi...na razie?*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Warszawa 2015.
202. Mrozowski M., *Media masowe. Władza, rozrywka i biznes*, Oficyna Wydawnicza ASPRA JR, Warszawa 2001.
203. Murphy C., *Are We Rome? The Fall of an Empire and the Fate of America*, Houghton Mifflin Company, New York 2007.
204. Münkler H., *Mity Niemców*, tłum. A. Kopacki, Sic!, Warszawa 2013.
205. Nairn T., *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, Verso, London-New York 1997.
206. Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie-Chiny-Tybet-Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
207. Napiórkowski M., *Mitologia współczesna. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców zamieszkałych w globalnej wiosce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
208. Nisbet R., *History of the Idea of Progress (4th edition)*, Transaction Publisher, New Brunswick & London 2009.
209. North D.C., Wallis J.J., Weingast B.R., *Violence and Social Order. A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*, Cambridge University Press, New York 2009.
210. Nowak A., *Historie politycznych tradycji. Piłsudski, Putin i inni*, ARCANA, Kraków 2012.
211. Olszewski W., *Chiny. Zarys kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.
212. Olusoga D., Erichsen C.W., *Zbrodnia kajzera*, tłum. P. Tarczyński, Wielka Litera, Warszawa 2012.
213. Ortega y Gasset J., *Medytacje o „Don Kichocie”*, tłum. J. Wojcieszak, Muza, Warszawa 2008.
214. Osborne M., *Southeast Asia. An Introductory History*, Allen&Unwin, Sydney 2004.
215. Ostaszewski P., *Międzynarodowe stosunki polityczne. Zarys wykładów*, Książka i Wiedza, Łódź 2010.
216. Ostaszewski P., *Wietnam. Najdłuższy konflikt powojennego świata 1945-1975*, wyd. DiG, Warszawa 2000.
217. Osterhammel J., *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, tłum. I. Drozdowska-Broering i in., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013.
218. Owczarek B., *Poetyka powieści ni fabularnej*, PWN, Warszawa 1999.
219. Quaritch Wales H.G., *Siamese State Ceremonies. Their History and Function with Supplementary Notes*, Curzon Press, Richmond 1992.
220. Payne S., Payne J., *Jak być dobrym menedżerem. Zestaw wskazówek*, Wolters Kluwer Polska, Kraków 2009.
221. Peleggi M., *Thailand. The Worldly Kingdom*, REAKTION BOOKS, London 2007.
222. Perica V., *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002.
223. Peterson J.B., *12 życiowych zasad. Antidotum na chaos*, Fijorr Publishing, Wrocław 2018.
224. Picquart P., *Imperium chińskie. Historia i terażniejszość chińskiej diaspory*, tłum. I. Kałużyńska, DIALOG, Warszawa 2006.
225. Pieńkowski K., *Czarnogóra pod względem geograficznym, statystycznym i historycznym*, Drukarnia E. Winarza, Lwów 1869.

226. Pipes R., *Rosja, komunizm, świat*, tłum. A. Nowak, Sz. Czarnik, ARCANA, Kraków 2002.
227. Pisani E., *Indonezja itd. Studium nieprawdopodobnego narodu*, tłum. Adam Pluszka, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016.
228. Piwiński R., *Mity i legendy w krainie proroka*, ISKRY, Warszawa 1983.
229. Plamper J., *Kult Stalina. Studium alchemii władzy*, tłum. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Świat Książki, Warszawa 2014.
230. Platt K.M.F., *Terror i wielkość. Iwan i Piotr jako rosyjskie mity*, tłum. K. Sosnowska, wyd. Sic!, Warszawa 2013.
231. Polo M., *Opisanie świata*, tłum. A.L. Czerny, WAB, Warszawa 2010.
232. Potkowski E., *Książka i pismo w średniowieczu. Studia z dziejów kultury piśmiennej i komunikacji społecznej*, Akademia Humanistyczna imienia Aleksandra Gieyszтора, Pułtusk 2006.
233. Preecharushh D., *Naypyidaw. The New Capital of Burma*, White Lotus Co Ltd, Bangkok 2009.
234. Pye L.W., *International Relations in Asia: Culture, Nation, and State*, The Sigur Center for Asian Studies, Washington 1998.
235. Pye L.W., Pye M.W., *Asian Power and Politics. The Cultural Dimensions of Authority*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 1985.
236. Reid A., *Imperial Alchemy. Nationalism and Political Identity in Southeast Asia*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
237. Reid A., *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680. Volume Two: Expansion and Crisis*, Yale University Press, New Haven and London 1993.
238. Reid A., *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680. Volume One: The Lands below the Winds*, Yale University Press, New Haven and London 1988.
239. Reksć M., *Mity narodowe i ich rola w kreowaniu polityki na przykładzie państw byłej Jugosławii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2013.
240. Ricketson P., *Political myth: the Political Uses of History, Tradition and Memory*, University of Wollongong Thesis Collections, Wollongong 2001.
241. Ricklefs M.C., *A History of Modern Indonesia since c.1200 (4th edition)*, Palgrave Macmillan, New York 2008.
242. Ricoeur P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, PAX, Warszawa 1986.
243. Roberts D.D., *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe. Understanding the poverty of Great politics*, Routledge Inc., New York 2006.
244. Robins R.S., Post J.M., *Paranoja polityczna. Psychologia nienawiści*, tłum. H. Jankowska, Książka i Wiedza, Warszawa 2007.
245. Rodinson M., *Mahomet*, tłum. E. Michalska-Novák, PIW, Warszawa 1991.
246. Rothbard M.N., *Edukacja wolna i przymusowa*, tłum. D. Świonder, K. Buczkowska, Fundacja Instytutu Ludwiga von Misesa, Wrocław 2004.
247. Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowinski, NOMOS, Kraków 2011.
248. Sadułajew G., *Jestem Czeczenem*, tłum. K. Rawska-Górecka, W. Górecki, Czarne, Wołowiec 2011.
249. Said E.W., *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005.
250. Sala Rose R., *Krytyczny słownik mitów i symboli nazizmu*, tłum. Z. Jakubowska, A. Rurarz, Sic!, Warszawa 2006.
251. Sarkisyanz E., *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, Springer-Science+Business Media, B.V. 1965.
252. Sartori G., *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, tłum. J. Uszyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
253. Sartori G., *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, PWN, Warszawa 1994.
254. Schick I.C., *Seksualność Orientu. Przestrzeń i Eros*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

255. Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, ALETHEIA, Warszawa 2012.
256. Schulz W., *Komunikacja polityczna*, tłum. A. Kozuch, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
257. Sczaniecki M., Sójka-Zielińska K., *Powszechna historia państwa i prawa (wydanie II)*, Wolters Kluwer, Warszawa 2016.
258. Shohat E., Stam R., *Unthinking Europocentrism. Multiculturalism and the Media*, Routledge, London & New York 1994.
259. Short P., *Pol Pot. Pola śmierci*, tłum.: S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2016.
260. Siebert F.S., Peterson T., Schramm W., *Four Theories of the Press. The Authoritarian, Libertarian, Social Responsibility and Soviet Communist Concepts of What the Press Should Be and Do*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago 1956.
261. Siewierska-Chmaj A., *Mity w polityce. Funkcje i mechanizmy aktualizacji*, wyd. Aspra, Warszawa 2016.
262. Skarżyńska K., *Człowiek a polityka. Zapis psychologii politycznej*, PWN, Warszawa 2005.
263. Smith A.D., *Nacjonalizm*, tłum. E. Chomicka, Sic!, Warszawa 2007.
264. Sorel G., *Rozważania o przemocy*, tłum. M.J. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
265. Sorman G., *W oczekiwaniu barbarzyńców*, tłum. M. Miszański, ARCADA, Kraków 1997.
266. Sowa J., *Ciesz się późny wnuku. Kolonializm, globalizacja i demokracja radykalna*, Korporacja Ha!art, Kraków 2008.
267. Stauber J., Rampton S., *Toxic Sludge Is Good for You. Lies, Damn Lies and the Public Relations Industry*, Common Courage Press, Maine 2002.
268. Street J., *Mass media, polityka, demokracja*, tłum. T.D. Lubański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
269. Stuart-Fox M., *A Short History of China and Southeast Asia: Tribute, Trade and Influence*, Allen & Unwin, Sydney 2003.
270. Sturm A., *The King's Nation: A Study of the Emergence and Development of Nation and Nationalism in Thailand*, UMI. Dissertation Publishing University of London, London 2006.
271. Subrahmanyam A., *Reinventing Siam: Ideas and Culture in Thailand, 1920-1944*, University of California, Berkeley 2013.
272. Swearer D.K., *The Buddhist World of Southeast Asia*, Sunnypress, New York 2010.
273. Szekspir W., *Makbet*, tłum. J. Paszkowski, Wydawnictwo Siedmiorogów, Wrocław 2000.
274. Szrejter A., *Mitologia germańska. Opowieści o bogach mroźnej Północy*, L&L, Gdańsk 2006.
275. Tagore R., *Nacjonalizm*, tłum. W. Skoraczewski, OGNIWO, Warszawa 1922.
276. Tanaka Y., *Hidden Horrors. Japanese War Crime in World War II [II ed.]*, Rowman & Littlefield, London 2018.
277. Taylor Ch., *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham & London 2004.
278. Terzani T., *W Azji*, tłum. J. Wajs, WAB, Warszawa 2009.
279. Thompson J.B., *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, tłum. I. Mielnik, ASTRUM, Wrocław 1998.
280. Tismaneanu V., *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mity w postkomunistycznej Europie*, MUZA SA, Warszawa 2000.
281. Tong Ch.K., *Identity and Ethnic Relations in Southeast Asia. Racializing Chineseness*, Springer, Singapore 2010.
282. Toynbee A.J., *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000.
283. Trinh Q.P., *From Sen Village to Nha Rong Quay*, The Gioi Publishers, Hanoi 2002.
284. Tudor H., *Political myth*, Macmillan, London 1972.

285. Turnbull C.M., *A History of Modern Singapore. 1819-2005*, NUS Press, Singapore 2009.
286. Turner V.W., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Cornell University Press, New York 1977.
287. Vandenbosch A., Butwell R., *The Changing Face of Southeast Asia*, Kentucky Paperbacks, Lexington, 1967.
288. Vickery M., *Cambodia 1975-1982*, Silkworm Books, Chiang Mai 1999.
289. Vogeline E., *Od Oświecenia do rewolucji*, tłum. Ł. Pawłowski, WUW, Warszawa 2011.
290. Wallerstein I., *Europejski Uniwersalizm. Retoryka władzy*, tłum. A. Ostolski, Scholar, Warszawa 2007.
291. Wallerstein I., *Koniec świata jaki znamy*, tłum. M. Bilewicz, A.W. Jelonek, K. Tyszka, SCHOLAR, Warszawa 2004.
292. Wasilewski T., Felczak W., *Historia Jugosławii od XVIII wieku*, Ossolineum, Wrocław 1985.
293. Webster D., *Droga Birmańska. Wojna w Azji Południowo-Wschodniej 1941-1945*, tłum. M. Baranowski, Bellona, Warszawa 2006.
294. Werner W., *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004.
295. Westen D., *Mózg polityczny*, tłum. T. Bieroń, ZYSK I S-KA, Poznań 2014.
296. Wiebe R.H., *Who We Are. A History of Popular Nationalism*, Princeton University Press, Princeton 2002.
297. Wierzbicki A., *Etnopolityka w Azji Centralnej: między wspólnotą etniczną a obywatelską*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2008.
298. Wilken R.L., *The Myth of Christian Beginings*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2009.
299. Wilkinson P., Bruce-Milford M., *Znaki i symbole. Ilustrowany przewodnik*, tłum. B. Kocowska, G+J RBA, Warszawa 2008.
300. Winichakul T., *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*, University of Hawaii Press, Honolulu 1994.
301. Wolf E.R., *Europa i ludy bez historii*, tłum.: W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
302. Young R.J.C., *White Mythologies. Writing History and the West. 2nd ed.*, Routledge, London & New York 2004.
303. Załęski P., *Kultura polityczna więzi w Azji Centralnej*, Aspra, Warszawa 2011.
304. Zaremba Bielawski M., *Higieniści. Z dziejów eugeniki*, tłum. W. Chudoba, Czarne, Wołowiec 2011.
305. Zielinski S., *Archeologia mediów*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
306. Żelazny W., *Etniczność. Ład-konflikt-sprawiedliwość*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.
307. Żyro T., *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, PWN, Warszawa 1994.

Antologie:

1. *A New History of Southeast Asia*, red. M.C. Ricklefs, B. Lockhart, A. Lau, P. Reyes, M. Aung-Thwin, Palgrave-Mcmillan, Hampshire 2010.
2. Akçali P., *Nation-state Building in Central Asia: A Lost Case?*, [w:] „Central Eurasia in Global Politics”, red. M.P. Amineh, H. Houweling, BRILL, Leiden – Boston 2005.
3. *Amare Roma. Nasi Romowie*, red. J. Kunikowski, Miejski Ośrodek Kultury w Kowarach, Kowary 2010.
4. Bardsley A.G., *The Politics of „Seeing Chinese” and the Evolution of a Chinese idiom of Business*, [w:] „Ethnic Business. Chinese Capitalism in Southeast Asia”, red. K.S. Jomo, B.C. Folk, Routledge, New York 2011.
5. Beetham D., *Legitymizacja władzy*, [w:] „Elity, demokracja, wybory”, red. J. Szczupaczyński, Scholar, Warszawa 1993.

6. Brooten L., *Media as our Mirror: Indigenous Media of Burma (Myanmar)*, [w:] „Global Indigenous Media. Cultures, Poetics, and Politics”, red. P. Wilson, M. Stewart, Duke University Press, Durham&London 2008.
7. Celiński P., *Teorie mediów – metodologia i klasyfikacje*, [w:] „Teorie komunikacji i mediów”, red. M. Graszewicz, J. Jastrzębski, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2009.
8. *Chiny, Stany Zjednoczone i świat w oczach wielkiego mistrza Lee Kuan Yewa*, red. G. Allison, R.D. Blackwill, A. Wyne, tłum. H. Bińczak, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.
9. Churska K., *Mity budujące treść demokracji*, [w:] „Problemy współczesnej demokracji w ujęciu socjotechnicznym”, red. P. Pawełczyk, Wydawnictwo Naukowe INPiD UAM, Poznań 2005.
10. Czeremski M., *Problemy z mitologizacją kultury*, [w:] „Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej”, red. W. Charchalis, B. Trocha, Pracownia Mitopoetyki i Filozofii Literatury Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015.
11. Dittmer L., *Burma vs. Myanmar: What's in a Name?*, [w:] „Burma or Myanmar? The Struggle for National Identity”, red. L. Dittmer, World Scientific, Singapore 2010.
12. Dziak W.J., *U źródeł rewolucji kulturalnej. Szkice do biografii Mao*, [w:] „Jednostka i społeczeństwo w Azji Wschodniej”, red. A.W. Jelonek, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2007.
13. *Figures of Southeast Asian Modernity*, red. J. Barker, E.Harms, J. Lindquist, Univeristy of Hawai'i Press, Honolulu 2014.
14. Gackowski T., *Idea zmian w świecie mediów. Wstęp*, [w:] „Mediamorfozy”, red. T. Gackowski, Instytut Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015.
15. Gawlikowski K., *Kraje Azji Południowo-Wschodniej w epoce demokratycznych przemian*, [w:] „Azja Wschodnia na przełomie XX i XXI wieku”, red. K. Gawlikowski, M. Ławacz, TRIO, Warszawa 2004.
16. Gawlikowski K., *Procesy okcydentalizacji Chin oraz innych krajów Azji Wschodniej i ich stosunek do cywilizacji zachodniej*, [w:] „Wietnamczycy: systemy wartości – stereotypy Zachodu”, red. A.W. Jelonek, Scholar, Warszawa 2004.
17. Gawlikowski K., *W Państwie Środka*, [w:] „Obrazy świata białych”, red. A. Zajączkowski, PIW, Warszawa 1973.
18. Geertz C., *Afterword: The Politics of Meaning*, [w:] „Culture and Politics in Indonesia”, red. C. Holt, Equinox Publishing, Singapore 2007.
19. Geertz C., *Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power*, [w:] „Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology”, red. C. Geertz, BasicBooks Inc., New York 1983.
20. Giełżyński W., *Indonezyjska droga do narodu*, [w:] „Postacie narodów a współczesności”, red. K. Gawlikowski, PIW, Warszawa 1984.
21. Goban-Klas T., *Diagnoza medialna jako fundament opisu stanu mediów*, [w:] „MEDIA.PL. Badania nad mediami w Polsce”, red. T. Bielak, G. Ptaszek, Libron, Kraków 2016.
22. Goban-Klas T., *Nauki o mediach – baza czy nadbudowa nowych teorii nauk społecznych*, [w:] „Człowiek – media – edukacja”, red. J. Morbitzer, E. Musiał, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN, Kraków 2012.
23. Graber D., *The Road to Public Surveillance: Breaching Attention Thresholds*, [w:] „The Affect Effect. Dynamics of Emotion in Political Thinking and Behavior”, red. W. Russell Neuman i in., The University of Chicago Press, Chicago-London 2007.
24. Gravers M., *Introduction: Ethnicity against State – State against Ethnic Diversity?*, [w:] „Exploring Ethnic Diversity in Burma”, red. M. Gravers, NiASS PRESS, Copenhagen 2007.
25. Grela J., *Tybetański mitologem tęczy*, [w:] „Mit w badaniach religioznawców”, red. J. Drabina, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

26. Guan L.H., *Introduction: Civil Society in Southeast Asia*, [w:] „Civil Society in Southeast Asia”, red. L.H. Guan, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2004.
27. Gupta S.D., *Marxism, Modernity, and Revolution: The Asian Experience*, [w:] „The Dynamics of Transculturality”, red. A. Flüchter, J. Schöttli, Springer, Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London 2015.
28. Gurr T.R., *The Internationalization of Protracted Communal Conflicts Since 1945: Which groups, Where, and How*, [w:] „The Internationalization of Communal Strife”, red. M.I. Midlarsky, Routledge, London & New York 1993.
29. Hiang-Khng Heng R., *Media in Vietnam and the Structure of its Management*, [w:] „Mass Media in Vietnam”, red. D. Marr, The Australian National University, Canberra 1998.
30. *Historia i media. Studium selektywne. T.3*, red. D. Gołaszewska, T. Sińczak, M. Zmudziński, Instytut Promocji Historii, Toruń 2017.
31. Honko L., *The Problem of Defining Myth*, [w:] „Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth”, red. A. Dundes, University of California Press Ltd., London 1980.
32. Jaskułowski K., *Nacjonalistyczne przestrzenie kultury. Przypadek Szkockiego Muzeum Narodowego*, [w:] „Aksjotyczne przestrzenie kultury”, red. R. Tańczuk, D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005.
33. Janowski M., *Introduction: Feeding the Right Food: the Flow of Life and the Construction of Kinship in Southeast Asia*, [w:] „Kinship and Food in Southeast Asia”, red. M. Janowski, F. Kerlogue, NiAS PRESS, Copenhagen 2007.
34. Kheng Ch.B., *Ethnicity in the Making of Malaysia*, [w:] „Nation-Building. Five Southeast Asian Histories”, red. W. Gungwu, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2005.
35. Kirk G.S., *On Defining Myths*, [w:] „Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myths”, red. A. Dundes, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1984.
36. Kita M., *Razem. Kosiliencja, interdyscyplinarność, transdyscyplinarność*, [w:] „Transdyscyplinarność badań nad komunikacją medialną. T 1: Stan wiedzy i postulaty badawcze”, red. M. Kita, M. Ślowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.
37. Kola A.F., *Mito-logika pamięci, czyli o Kosowie w Górskim wieńcu Petara II Njegoša raz jeszcze (pasaże strukturalistyczno-konstruktywistyczne)*, [w:] „Litteraria Copernicana”, nr 3(19)/2016.
38. Kołodziej J.H., *Analiza narracyjna. Przygotowanie projektu badań*, [w:] „Metody badań medioznawczych i ich zastosowanie”, red. A. Szymańska, M. Lisowska-Magdziarz, A. Hess, Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ, Kraków 2018.
39. Kosior K., *Summum bonum religii chińskiej*, [w:] „Estetyka i krytyka. Rozumienie wartości w kulturach Wschodu”, red. M. Ruchel, A. Augustyniak, B. Cichy, K. Kłeczek-Semerjak, nr 22/2011.
40. Labov W., Waletzky J., *Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience*, [w:] „Essays in the Verbal and Visual Arts”, red. J. Helm, University of Washington Press, Seattle 1967.
41. Lent J.A., *A Reluctant Revolution among Asian Newspapers*, [w:] „The Asian Newspaper's Reluctant Revolution”, red. J.A. Lent, Iowa State University Press, Ames 1971.
42. Lévi-Strauss C., *Struktura mitów*, [w:] „Antropologia. Świat człowieka-świat kultury”, red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, PWN, Warszawa 2009.
43. Lowe R., *Nation Building and Identity in the Kyrgyz Republic*, [w:] „Central Asia. Aspects of Transition”, red. T. Everett—Heath, RutledgeCurzon, London-New York 2003.
44. Lubina M., *Naypyidaw. Egzemplifikacja birmańskiego nacjonalizmu*, [w:] „Nacjonalizm i religia. Refleksje nad uniwersalnością pojęć i teorii w kontekście badań

- Azji i Afryki Północnej”, red. M. Pycińska, K. Wiciarz, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2013.
45. Mahbubani K., *Good Governance in 21st Century*, [w:] „The APPSMO Advantage: Strategic Opportunities”, red. O. K. Kong, M. Ali, B. Chin, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., Singapore 2016.
 46. Marszał M., *Faszyzm i jego oblicza*, [w:] „Varia Doctrinalia”, red. Ł. Machaja, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wrocław 2012.
 47. McLuhan M., *Media i zmiany kulturowe*, [w:] „Marshall McLuhan . Wybór tekstów”, red. E. McLuhan, F. Zingrone, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001.
 48. Meuleman J.H., *The History of Islam in Southeast Asia: Some Questions and Debates*, [w:] „Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century”, red. K.S. Nathan, M.H. Kamali, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2005.
 49. Michalczyk S., *Pojęcie mediatyzacji w nauce o komunikowaniu*, [w:] „Mediatyzacja kampanii politycznych”, red. M. Kolczyński, M. Mazur, S. Michalczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009.
 50. Mihelj In S., *The Media nad Nationalism, East and West: A Revision of Existing Debates*, [w:] „Media, Nationalism and European Identities”, red. M. Sükösd, K. Jakubowicz, CEU PRESS, Budapest-New York 2011.
 51. Mikołajczyk A., Stamatowski Z., *Antyczna tożsamość Macedonii - między nacjonalizmem a uniwersalizmem*, [w:] „Wokół Macedonii: siła kultury - kultura siły”, red. B. Zieliński, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2002.
 52. Montgomery M., *Television News and Narrative: How relevant are narrative models for explaining the Coherence of Television News?*, [w:] „Sociolinguistics of Narrative”, red. J. Thornborrow, J. Coates, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2005.
 53. Muang Muang Than T., *Myanmar Media: Meeting Market Challenges in the Shadow of the State*, [w:] „Media Fortunes, Changing Times: ASEAN States in Transition”, red. R.H.K. Heng, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2002.
 54. Nagata J., *Boundaries of Malayness: „We Have Made Malaysia: Now It is Time to (Re)Make the Malays but Who Interprets the History?”*, [w:] „Melayu. The Politics, Poetics and Paradoxes of Malayness”, red. M. Mohamad, S.M.K. Aljunied, NUS Press, Singapore 2011.
 55. Najman A., *Wietnamczycy – naród podwójnie urodzony*, [w:] „Postacie narodów a współczesność”, red. K. Gawlikowski, PIW, Warszawa 1984.
 56. *Narracja. Teoria i praktyka*, red. B. Janusz, K. Gdowska, B de Barbaro, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
 57. Newman D., *British Colonial Censorship Regimes: Hong Kong, Straits Settlements and Shanghai International Settlement, 1916-1941*, [w:] „Silencing Cinema. Film Censorship Around the World”, red. B. Biltereyst, R. Vande Winkle, Plaggrave – McMillan, New York 2013.
 58. Nguyen Q.K., Nguyen Q.Ch., *Education in Vietnam: Development History, Challenges and Solutions*, [w:] „An African Exploration of the East Asia Education Experience”, red. B. Fredriksen, T.J. Peng, Tje World Bank, Washington 2008.
 59. Panchenko W., *Mit i czas społeczny*, [w:] „Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej”, red. W. Charchalis, B. Trocha, Pracownia Mitopoetyki i Filozofii Literatury Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2015.
 60. Pavlović S., *Who are Montenegrins? Statehood, Identity and Civic Society*, [w:] “Montenegro in Transition. Problems of Identity and Statehood”, red. F. Bieber, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2003.
 61. Pietraś M., *Teoria i praktyka reżimów międzynarodowych*, [w:] „Stosunki międzynarodowe. Wokół zagadnień teoretycznych”, red. K. Kącka, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014.
 62. Pietrasiak M., Mierzejewski D., *Między wzrastaniem a harmonią – uwagi o chińskiej polityce zagranicznej*, [w:] „Chiny w stosunkach międzynarodowych”, red. M. Pietrasiak, D. Mierzejewski, Ibidem, Łódź 2012.

63. Pietraś Z.J., *Ewolucja syntetycznej roli międzynarodowej ChRL*, [w:] „Chiny w stosunkach międzynarodowy”, red. K. Iwańczuk, A. Ziętek, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2003.
64. Pye L.W., *Memory, Imagination, and National Myths*, [w:] „Remembering and Forgetting: The Legacy of War and Peace in East Asia”, red. G.W. Gong, P. West, Center of Strategic and International Studies, Washington 1996.
65. Rajewski M., *Badania rytuału w antropologii*, [w:] „Rytualizacja w komunikacji społecznej i interkulturowej”, red. J. Mazur, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2004.
66. Rakower M.Ch., *The Khmer Rouge: An Analysis of One of the World's Most Brutal Regimes*, [w:] “To Oppose any Foe: the Legacy of U.S. Intervention in Vietnam”, red. R.A. Fisher, J.N. Moore, R.F. Turner, Carolina Academic Press, Durham 2006.
67. Ramsay A., *The Chinese in Thailand: Ethnicity, Power and Cultural Opportunity Structures*, [w:] „Global Multiculturalism. Comparative Perspectives on Ethnicity, Race and Nation”, red. G.H. Cornwell, E.W. Stoddard, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Lanham – Oxford 2001.
68. Reksć M., *Mit wielkiej historii i jego rola w kształtowaniu tożsamości narodowej*, [w:] „Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa”, red. E. Ponczka, A. Sepkowski, M. Reksć, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2015.
69. Rothbard M.N., *Marks jako millenarystyczny komunista*, [w:] „Marksizm. Krytyka”, red. E. von Böhm-Bawerk, L. von Mises, M.N. Rothbard, tłum. M. Zieliński, J. Lewiński, Instytut Ludwiga von Misesa, Kraków 2016.
70. Samsonowicz H., *Mity w świadomości historycznej Polaków*, [w:] „Oblicza polskości”, red. A. Kłosowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1990.
71. Schober J., *Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma*, [w:] „Buddhism, Power and Political Order”, red. I. Harris, Routledge, New York 2007.
72. Schöpflin G., *The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*, [w:] „Myths and Nationhood”, red. G. Hosking, G. Schöpflin, Routledge, New York 1997.
73. B. Secler, *Polityka i media w obliczu demokracji medialnej*, [w:] „Demokracja w obliczu nowych mediów. Elektroniczna demokracja, wybory przez Internet, kampania w sieci – teoria, doświadczenia, perspektywy”, red. M. Musiał-Karg, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013.
74. Shukuralieva N., Lipiński A., *Wybrane mechanizmy legitymizacji władzy w krajach Azji Centralnej*, [w:] „Między Klio a Themis. Księga dedykowana Profesorowi Jackowi Sobczakowi”, red. J.W. Adamowski, T. Wallas, K. Kakareko, SILVA RERUM, Warszawa – Poznań 2016.
75. Siewierska-Chmaj A., *Mit polityczny jako fundament ideologii. Próba analizy*, [w:] „Przekazy polityki”, red. A. Siewierska-Chmaj i in., Konsorcjum Akademickie, Kraków-Rzeszów-Zamość 2009.
76. Siuta M., *Polityka etniczna w Indonezji*, [w:] „Odcienie Indonezji”, red. R. Lesner-Szwarc, Oficyna Wydawnicza Kucharski, Toruń 2014.
77. Smith A.D., *The „Golden Age” and National Renewal*, [w:] „Myth and Nationhood”, red. G. Hosking, G. Schöpflin, Routledge, New York 1997.
78. Suryadinata L., *Ethnic Chinese in Southeast Asia: Overseas Chinese, Chinese Overseas or Southeast Asians?*, [w:] „Ethnic Chinese as Southeast Asians”, red. L. Suryadinata, T. Chee Beng, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 1997.
79. Szwed R., *Nieswoistość analizy dyskursu w nauce o komunikacji. Dyskurs jako przedmiot i metoda badań*, [w:] „Zawartość mediów czyli rozważania nad metodologią badań medioznawczych”, red. T. Gackowski, Instytut Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
80. Szyjewski A., *Granice mitu*, [w:] „Mit w badaniach religioznawców”, red. J. Drabina, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
81. *Taiwan Under Japanese Colonial Rule, 1895-1945. History, Culture, Memory*, red. L. Ping-Hui, D. Der-Wei Wang, Columbia University Press, New York 2006.

82. Tarling N., *The Establishment of the Colonial Régimes*, [w:] „The Cambridge History of Southeast Asia. Volume Two: The Nineteenth and Twentieth Centuries”, red. N. Tarling, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
83. Thaug U., *Contemporary Burmese Literature*, [w:] „Contributions to Asian Studies. Essays on Burma”, red. J.P. Ferguson, nr 16/1981, E.J. Brill, Leiden 1981.
84. Thongchai W., *The Others Within: Travel & Ethno-spatial Differentiation of Siamese subjects 1885-1910*, [w:] „Civility and Savagery: Social Identity in Thai States”, red. A. Turton, Curzon Press, Richmond and Surrey 2000.
85. Tomicki R., *Mit*, [w:] „Słownik etnologiczny. Terminy ogólne”, red. Z. Staszczak, PWN, Warszawa 1987.
86. Tønnesson S., Antlöv H., *Asia in Theories of Nationalism and National Identity*, [w:] „Asian Form of the Nation”, red. S. Tønnesson, H. Antlöv, Curzon, Richmond 1996.
87. Topolski J., *Mity a problem prawdy historycznej*, [w:] „Historia-Mity-Interpretacje”, red. A. Barszczewska-Krupa, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1996.
88. *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
89. Trzebiński J., *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] „Narracja jako sposób rozumienia świata”, red. J. Trzebiński, GWP, Gdańsk 2002.
90. Wardęga J., *Rola patriotycznych muzeów i miejsc pamięci w kształtowaniu obrazu miejsca Chin w świecie*, [w:] „Chiny w stosunkach międzynarodowych”, red. M. Pietrasiak, D. Mierzejewski, Ibidem, Łódź 2012.
91. Wasilewska E., *The Past and the Present: The Power of Heroic Epics and Oral Tradition - Manas 1000*, [w:] “Central Asian Survey”, nr 16(1)/1997.
92. Weber M., *Trzy czyste typy prawomocnego panowania*, [w:] „Elementy teorii socjologicznych”, red. A.W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, PWN, Warszawa 1975.
93. Wendland M., *Praktyki komunikacyjne jako praktyki społeczne w ujęciu historycznym*, [w:] „Historia idei komunikacji”, red. M. Wendland, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2015.
94. Wiciarz K., *Islam i rozwój nacjonalizmu indonezyjskiego*, [w:] „Nacjonalizm i religia”, red. M. Pycińska, K. Wiciarz, UNUM, Kraków 2013.
95. Wilczyński P.L., *Wybrane koncepcje państwa we współczesnej myśli politycznej*, [w:] „Państwo w świecie współczesnym”, red. K. Trzciński, ASPRA-JR, Warszawa 2006.
96. Winichakul T., *Siam's Colonial Conditions and the Birth of Thai History*, [w:] „Unraveling Myths in Southeast Asian Historiography”, red. V. Grabowsky, Rivers Books, Bangkok 2011.
97. Zackari K., *Violence on the Periphery of the Thai State and Nationhood*, [w:] „State Terror, State Violence: Global Perspectives”, red. B. Koch, Wiesbaden 2006.
98. Zarycki T., *Polska i jej regiony a debata postkolonialna*, [w:] „Oblicze polityczne regionów Polski”, red. M. Dajnowicz, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania, Białystok 2008.

Czasopisma naukowe:

1. Abdullah T., *Asia and European Colonialism*, [w:] „Asia Europe Journal”, nr 1/2003.
2. Aggarwala N.K., *Media, News and People: A Third World View*, [w:] „Media Asia”, nr 5/1978.
3. Akbarzadeh S., *Nation-building in Uzbekistan*, [w:] “Central Asian Survey”, nr (1)15/1996.
4. Akbarzadeh S., *National Identity and Political Legitimacy in Turkmenistan*, [w:] “National Papers”, nr 2(27)/1999.
5. Akiner S., *The Politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia*, [w:] “Religion, State and Society”, nr 2(31)/2003.
6. Alatas S.H., *Religion and Modernization in Southeast Asia*, [w:] „European Journal of Sociology”, nr 2(11)/1970.

7. Alterman E., What Liberal Media? The Truth About Bias and the News, [w:] „Sacred Heart University Review”, nr 22/2002.
8. *Apollo 11 Turns Out as Biggest Show on Earth*, [w:] „Broadcasting. The Businessweekly of Television and Radio”, nr 38/1969.
9. Archard D., Myths, Lies and Historical Truth: a Defence of Nationalism, [w:] „Political Studies”, nr 63/1995.
10. Aspinnall E., Berger M.T., *The Breake-Up of Indonesia? Nationalisms after Decolonization and the Limits of the Nation-State in Post-Cold War Southeast Asia*, [w:] „Third World Quarterly”, nr 22/2001.
11. Atikur Rahman K.M., *Ethno-Political Conflict: The Rohingya Vulnerability in Myanmar*, [w:] „International Journal of Humanities & Science Studies”, nr 2/2015.
12. Aung-Thwin M., Myint-U T., *The Burmese Ways to Socialism*, [w:] „Third World Quarterly”, nr 13/1992.
13. Aung-Thwin M., *Hierarchy and Order in Pre-Colonial Burma*, [w:] „Journal of Southeast Asian Studies”, nr 15/1984.
14. Bain Ch.A., *Calculation and Charisma. The Leadership Style of Ho Chi Minh*, [w:] „The Virginia Quarterly Review”, nr 49/1973.
15. Bakula B., *Polska i kolonialna przeszłość dzisiaj*, [w:] „Nowa Krytyka”, nr 26-27/2011.
16. Banerjee S.B., Linstead S., *Globalization, Multiculturalism and Other Fiction: Colonialism for the New Millenium?*, [w:] „Organization”, nr 8/2001.
17. Barthes R., *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, [w:] „Pamiętnik Literacki”, nr 59/1968.
18. Bass J.D., Cherwitz R., *Imperial Mission and Manifest Destiny: A Case of Political Myth in Rhetorical Discourse*, [w:] „The Southern Speech Sommunication Journal”, nr 43/1978.
19. Beeson M., *Civil-Military Relations in Indonesia and the Philippines. Will the Thai Coup Prove Contagious?*, [w:] „Armed Forces & Society”, nr 34/2008.
20. Beinorius A., *Orientalizm i dyskurs postkolonialny: kilka problemów metodologicznych*, [w:] „Porównania”, nr 12/2013.
21. Bennett W.L., *Myth, Ritual, and Political Control*, [w:] „Journal of Communication”, nr 4(30)/1980.
22. Berger M.T., *Decolonisation, Modernisation and Nation-Building: Political Development Theory and the Appeal of Communism in Southeast Asia, 1945-1975*, [w:] „Journal of Southeast Asia Studies”, nr 3(34)/2003.
23. Berghe van den P.L., *Does Race Matter?*, [w:] „Nations and Nationalism”, nr 1(3)/1995.
24. Blakkisrud H., Nozimova S., *History Writing and Nation Building in Post-Independence Tajikistan*, [w:] „Nationalities Papers”, nr 2(38)/2010.
25. Blaut J.M., *Teoria rasizmu kulturowego*, [w:] „Lewą Nogą”, nr 15/2003.
26. Blumenberg H., *Prefiguracja*, [w:] „przegląd Polityczny”, nr 136/2016.
27. Bokhorst-Heng W., *Newspapers in Singapore: a Mass Ceremony in the Imagining of the Nation*, [w:] „Media, Culture & Society”, nr 24/2002.
28. Bottici Ch., Challand B., *Rethinking Political Myth. The Clash of Civilization as a Self-Fulfilling Prophecy*, [w:] „European Journal of Social Theory”, nr 9/2006.
29. Brooten L., *The Problem with Human Rights Discourse and Freedom Indices: The Case of Burma/Myanmar Media*, [w:] „International Journal of Communication”, nr 7/2013.
30. Brown D., *Contending Nationalisms in Southeast Asia*, [w:] „Asia Research Centre Working Paper”, nr. 117/2005.
31. Buchner W., *Wizerunek wroga w kulturze politycznej*, [w:] „Studia Humanistyczne AGH”, nr 15(1)/2016.
32. Burnier L., *Constructing Political Reality: Language, Symbols and Meaning in Politics*, [w:] „Political Research Quarterly”, nr 1(47)/1994.
33. Burzyńska A., *Kariera narracji. O zwrocie narratywistycznym w humanistyce*, [w:] „Teksty Drugie”, nr 1-2/2004.

34. Cain G., *Kill One to Warn One Hundred: The Politics of Press Censorship in Vietnam*, [w:] „The International Journal of Press/Politics”, nr 19/2014.
35. Carneiro R.L., *A Theory of the Origin of the State*, [w:] „Science”, nr 169/1970.
36. Caro G., *Filipino Press between Two Empires: El Renacimiento, a Newspaper with Too Much Alma Filipina*, [w:] „Southeast Asian Studies”, nr 3(49)/2011.
37. Case W.F., *Can the „Halfway House” Stand? Semidemocracy and Elite Theory in Three Southeast Asia Countries*, [w:] „Comparative Politics”, nr 28/1996.
38. Cassirer E., *Nowoczesne mity polityczne*, tłum. M. Warchała, [w:] „Przegląd Polityczny”, nr 136/2016.
39. Castillo Esparcia A., Smolak-Lozano E., *Historyczny rozwój koncepcji teoretycznych na temat roli środków masowego przekazu w społeczeństwie*, [w:] „Lingua ac Communitas”, nr 22/2012.
40. Chand M.Ch., *Thai History? What Thai History?* [w:] „Journal of Siam Society”, nr 79/1991.
41. Chaochuti T., *„The Murderer of Bangkokunphrom”: The Semi-Colonial Siam and its Early Literary Adaptations*, [w:] „MANUSYA: Journal of Humanities”, nr 18/2009.
42. Charney M.W., *Centralizing Historical Tradition in Precolonial Burma: The Abhiraja/Dhajaraja myth in Earl Kôn-baung Historical Texts*, [w:] „South East Asia Research”, nr 2(10)/2002.
43. Cheng Guan A., *Political Legitimacy in Myanmar: The Ethnic Minority Dimension*, [w:] „Asian Security”, nr 3/2007.
44. Chryń A., *Zasada symfonii – relacja kościoła i państwa w prawosławiu*, [w:] „Studia Warmińskie”, t. XL/2003.
45. Chutintaranond S., *The Image of the Burmese Enemy in Thai Perceptions and Historical Writings*, [w:] „Journal of the Siam Society”, nr 80/1992.
46. Clark G., *From Ethnocide to Ethnodevelopment? Ethnic Minorities and Indigenous People in Southeast Asia*, [w:] „Third World Quarterly”, nr 22/2001.
47. Clayton T., *Restriction or Resistance? French Colonial Educational Development in Cambodia*, [w:] „Education Policy Analysis Archives”, nr 3(19)/1995.
48. Collins K., *The Political Role of Clans in Central Asia*, [w:] „Comparative Politics”, nr 2(35)/2005.
49. Colović I., *The Renewal of the Past: Time and Space in Contemporary Political Mythology*, [w:] „Other Voices. The (e)Journal of Cultural Criticism”, nr 2/2000.
50. Connors M.K., Hewison K., *Introduction: Thailand and the „Good Coup”*, [w:] „Journal of Contemporary Asia”, nr 38/2008.
51. Corea E., *Should Newspapers in Asia be Freed*, [w:] „Media Asia”, nr 2/1974.
52. Craig R.T., *Communication Theory as a Field*, [w:] „Communication Theory”, nr 9(2)/1999.
53. Cross S., Komnenich P., *Ethnonational Identity, Security and the Implosion of Yugoslavia: The Case of Montenegro and the Relationship with Serbia*, [w:] „Nationalities Papers”, nr 1(33)/2015.
54. Dargas M., *Koncepcja Tongbian jako klucz do zrozumienia sposobu postrzegania świata przez Chińczyków*, [w:] „Gdańskie Studia Azji Wschodniej”, nr 5/2014.
55. Deady T.K., *Lessons from a Successful Counterinsurgency: The Philippines, 1899-1902*, [w:] „Parameters”, nr 35/2005.
56. Debord G., *Spółczesność spektaklu (1973)*, [w:] „Panoptikum”, nr 7(14)/2008.
57. Denisiy S.G., Neprytska T.I., *Instrumental Influence of Political Myths on the Formation of the Political and Cultural Space*, [w:] „Świat Idei i Polityki”, nr 15/2016.
58. Denison M., *The Art of the Impossible: Political Symbolism, and the Creation of National Identity and Collective Memory in Post-Soviet Turkmenistan*, [w:] „Europe-Asia Studies”, nr 7(61)/2009.
59. Devi K.S., *Myanmar under the Military Rule 1962-1988*, [w:] „International Research Journal of Social Science”, nr 10/2013.
60. Domański H., *Czynniki legitymizacji w 21 krajach*, [w:] „Nauka”, nr 2/2004.
61. Doran M.S., *The Saudi Paradox*, [w:] „Foreign Affairs”, nr 1(83)/2004.

62. Dror O., *Establishing Ho Chi Minh Cult: Vietnamese Traditions and Their Transformations*, [w:] „The Journal of Asian Studies”, nr 2/2016.
63. Dudwick N., *The Case of the Caucasian Albanians: Ethnohistory and Ethnic Politics*, [w:] „Cahiers du Monde russe et soviétique”, nr 2/3 (31)/1999.
64. Duiker W.J., *Phan Boi Chau: Asian Revolutionary in a Changing World*, [w:] „The Journal of Asian Studies”, nr 31/1971.
65. Eberhardt P., *Podstawy teoretyczne i ideowe geopolityki według Rudolfa Kjelléna*, [w:] „Przegląd Geograficzny”, nr 84/2012.
66. Elliott P.W., *Confronting Risk at the Crossroads of Media Freedom in Burma*, [w:] „Sur le journalisme, About journalism, Sobre jornalismo”, nr 7/2018.
67. Emmerson D.K., „*Southeast Asia*”: *What's in a Name?*, [w:] „Journal of Southeast Asian Studies”, nr 15/1984.
68. Engel D.M., *Rights as Wrongs: Legality and Sacrality in Thailand*, [w:] „Asian Studies Review”, nr 39/2015.
69. Evans G., *Internal Colonialism in the Central Highlands of Vietnam*, [w:] „Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia”, nr 2(7)/1992.
70. Eyerman R., Madigan T., Ring M., *Cultural Trauma, Collective Memory and the Vietnam War*, [w:] „Croatian Political Science Review”, nr 54/2017.
71. Farkas I., *The Japanese Nation Building in European Comparison*, [w:] „ACTA ASIATICA VARSOVIENSIA”, nr 26/2013.
72. Ferguson N., *Prisoner Taking nad Prisoner Killing in the Age of Total War: Towards a Political Economy of Military Defeat*, [w:] „War in History”, nr 11(2)/2004.
73. Finch L., *Knowing the Enemy: Australian Psychological Warfare and the Business of Influencing Minds in the Second World War*, [w:] „War and Society”, 16(2)/1998.
74. Fry G.W., Bi H., *The Evolution of Educational Reform in Thailand: the Thai Educational Paradox*, [w:] „Journal of Educational Administration”, nr 51/2013.
75. Frye N., *Mit, fikcja i przemieszczenie*, [w:] „Pamiętnik Literacki”, nr 2(60)/1969.
76. Garlicki J., *Komunikowanie polityczne – od kampanii wyborczej do kampanii permanentnej*, [w:] „Studia Politologiczne”, nr 16/2010.
77. Gawlikowski K., *Zmiany stosunku do Mao Zedonga w Chinach współczesnych i jego kult religijny*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr 18/2015.
78. Gawlikowski K., *Azja Południowo-Wschodnia jako region historyczno-kulturowy (I)*, [w:] „Azja i Pacyfik”, nr 5/2002.
79. Gawlikowski K., *Problem „wartości azjatyckich” i koncepcji Mahathira Bin Mohammada*, [w:] „Azja-Pacyfki”, nr 2/1990.
80. Gentile J.S., *Prologue: Defining Myth: An Introduction to the Special Issue on Storytelling and Myth*, [w:] „Storytelling, Self, Society”, nr 7/2011.
81. Georgieva N., *Rola mitu we współczesnych procesach emancypacji kulturalnej bułgarskich Romów*, [w:] „Studia Romologica”, nr 3/2010.
82. Gładkowski K., *Metoda etnograficzna oraz implikacje teoretyczne wynikające z badań empirycznych w naukach o polityce*, [w:] „Studia Gdańskie”, nr 34/2004.
83. Goban-Klas T., *Nauki o mediach. Prekursorzy – ojcowie założyciele – medioznawcy i mediolodzy*, [w:] „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 56/2013.
84. Goban-Klas T., *Nauki o mediach i komunikacji społecznej jako nowa dyscyplina nauk humanistycznych*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 2(33)/2008.
85. Goh D.P.S., *From Colonial Pluralism to Postcolonial Multiculturalism: Race, State Formation and the Question of Cultural Diversity in Malaya and Singapore*, [w:] „Sociology Compass”, nr 1-2/2007.
86. Golka M., *Atrakcyjność mitu*, [w:] „Kultura Współczesna”, nr 1-2/1996.
87. Górecki W., *Coraz dalej od Moskwy. Rosja wobec Azji Centralnej*, [w:] „Prace Ośrodka Studiów Wschodnich”, nr 48/2014.
88. Grønfeldt Winther R., *World Navels*, [w:] „Cartouche”, nr 89/2014.
89. Gungwu W., *Political Heritage and Nation Building*, [w:] „Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society”, nr 73/2000.
90. Habrajska G., *Stereotyp w komunikacji*, [w:] „Postscriptum Polonistyczne”, nr 1/2008.

91. Harrison T.R., Kent M.L., Taylor M., *A Critique of Internet Polls as Symbolic Representation and Pseudo-Event*, [w:] „Communication Studies”, nr 3(57)/2006.
92. Heine-Geldern R., *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*, [w:] “The Far Eastern Quarterly”, nr 1(2)/1942.
93. Hiebert M.S., *Theorizing Destruction: Reflections on the State of Comparative Genocide Theory*, [w:] “Genocide Studies and Prevention: An International Journal”, nr 3/2008.
94. Hill M., „Asian values” as reverse Orientalism: Singapore, [w:] „Asia Pacific Viewpoint”, nr 41/2000.
95. Hirschman Ch., *The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology*, [w:] „Sociological Forum”, nr 1/1986.
96. Holmes R.A., *Burmese Domestic Policy: The Politics of Burmanization*, [w:] „Asian Survey”, nr 7/1967.
97. Hong L., *Singapore and its Tensed Pasts: History and Nation-Building*, [w:] „Asia Research Institute Working Paper Series”, nr 82/2007.
98. Ikeya Ch., *The Modern Burmese Woman and the Politics of Fashion in Colonial Burma*, [w:] „The Journal of Asian Studies”, nr 67/2008.
99. Jabłonowski M., Jakubowski W., *Status teoretyczny nauk o mediach – kilka uwag do dyskusji*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 4(59)/2014.
100. Jałowicki B., *Miejsce, przestrzeń, obszar*, [w:] „Przegląd Socjologiczny”, t. LX (2-3)/2011.
101. Janeczek S., *Rola Oświecenia chrześcijańskiego w kulturze wieku XVIII*, [w:] “Kultura i wartości”, nr 15/2015.
102. Jaskułowski K., *McNacjonalizm, czyli kultura popularna w służbie narodu*, [w:] „Kultura Popularna”, nr 3(16)/2006.
103. Jaskułowski K., *Nacjonalizm jako ideologia*, [w:] „Przegląd Politologiczny” nr 2/2003.
104. Jelonek A.W., „Spóźnieni Przybysze” ery nacjonalizmów. Przyczynek do dyskursu na temat procesów narodotwórczych w Azji, [w:] „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, nr 3(16)/2017.
105. Jelonek A.W., *Naród i etnoregionalizmy w Tajlandii*, [w:] „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, nr 1(8)/2011.
106. Jelonek A.W., *Idea demokracji konsocjonalnej w regionie Azji i Pacyfiku*, [w:] „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, nr 1(8)/2010.
107. Jelonek A.W., *Kryzys konsocjonalnej demokracji. Studium przypadku*, [w:] „Studia Socjologiczne”, nr 176/2005.
108. Jelonek A.W., Ishak M.M., *Kwestie etniczne i aspiracje narodowe, a polityka budowy „zjednoczonego narodu Malezji*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr 5/2002.
109. Jelonek A.W., *Ofiary Czerwonych Khmerów w Kambodży. Próba obiektywnej oceny*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr 1/1998.
110. Josselin de Jong de P.E., *Ruler and Realm: Political Myths in Western Indonesia*, [w:] „Medelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen”, nr 43/1980.
111. Kaczmarek K., *Narratologia transmedialna. Założenia, cele i wyzwania*, [w:] „Tekstualia”, nr 4(43)/2015.
112. Kampka A., *Symboliczne formy władzy*, [w:] „Preferencje Polityczne: postawy, identyfikacje, zachowania”, nr 2/2011.
113. Karwat M., *Polityczność i upolitycznienie. Metodologiczne ramy analizy*, [w:] „Studia Politologiczne”, nr 17/2010.
114. Karwat M., *Charyzma i pseudocharyzma*, [w:] „Studia Politologiczne”, nr 5/2001.
115. Karwowski M., *Ho Chi Minh – życie i działalność (w 120. Rocznicę urodzin)*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr 12/2009.
116. Kelly G.P., *Colonial Schools in Vietnam, 1918 to 1938*, [w:] „Proceeding of the Meeting of the French Colonial Historical Society”, nr 2/1977.
117. Keough A., „Reform or Die”. Doi Moi, TPP and the Legitimacy of Power in Vietnam, [w:] „Journal of Political Inquiry”, nr 13/2016.
118. Kerényi K., *Czym jest mitologia*, [w:] „Twórczość”, nr 2/1973.

119. Kibris G., *Political Myths as Tools of Nationalist Propaganda*, [w:] „Abant Journal of Cultural Studies”, nr 4(7)/2019.
120. Kicior B., *Po co nam media – po co my mediom? Funkcje i oddziaływanie mediów masowych w społeczeństwie*, [w:] „Konteksty Społeczne”, nr 1(11)/2018.
121. Kiernan B., *Myth, Nationalism and Genocide*, [w:] „Journal of Genocide Research”, nr 3/2001.
122. Klecha-Tylec K., *Azja Północno- i Południowo-Wschodnia – Zestawienie porównawcze subregionów Azji Wschodniej*, [w:] „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach”, nr 319/2017.
123. Klemczak S., *Szaleństwo prób zdefiniowania mitu*, [w:] „Studia Religioznawcze”, nr 38/2005.
124. Klima E., *Państwo-historia idei*, [w:] „Acta Universitatis Lodzianae. Folia Geographica Socio-Oeconomica”, nr 10/2009.
125. Kłosiński K., *Signifiante: wstęp do pism Rolanda Barthes’a o muzyce*, [w:] „Pamiętniki Literackie”, nr 90/1999.
126. Kmak-Pamirska A., *Elementy „religijne” w ideologii i obrzędach narodowosocjalistycznych Trzeciej Rzeczy*, [w:] „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, nr 2(34)/2012.
127. Kobińska M., *Mit kosowski we współczesnej serbskiej myśli nacjonalistycznej*, [w:] „Refleksje”, nr 7/2013.
128. Kocoń P., *System medialny jako determinanta bezpieczeństwa narodowego*, [w:] „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych Akademii Marynarki Wojennej”, nr 2/2012.
129. Kołakowski L., *Złudzenie demitologizacji*, [w:] „Aletheia”, nr 1/1987.
130. Kołodziej J.H., *Narratologia w badaniach komunikacji politycznej. Metodologiczne przymiarki*, [w:] „Polityka i Społeczeństwo”, nr 1(15)/2017.
131. Kończal M., *Geneza konfrontacji: główne przyczyny indonezyjsko-malezyjskiego konfliktu zbrojnego o przyszłość wyspy Borneo w latach 1963-1966*, [w:] „Historia i Polityka”, nr 13/2015.
132. Kotarba E., *Współczesne mityzacje rzeczywistości społecznej w świetle ogłoszeń prasowych*, [w:] „Kultura-Media-Teologia”, nr 15/2013.
133. Kowalska M., *Rosyjski mit władzy a kult jednostki*, [w:] „Poznańskie Studia Slawistyczne”, nr 5/2013.
134. Kroef van der J.M., *The Press in Indonesia: By-Product of Nationalism*, [w:] „Journalism Quarterly”, nr 31/1954.
135. Książek J., *Od tradycji do kreacji – wymiary i losy tożsamości centralnoazjatyckich*, [w:] „Sprawy Narodowościowe”, nr 39/2011.
136. Kublin H., *The Evolution of Japanese Colonialism*, [w:] „Comparative Studies in Society and History”, nr 2/1959.
137. Laskowska M., *Oddziaływanie i wpływ mediów audiowizualnych: zarys problematyki*, [w:] „Studia Łęckie”, nr 14/2012.
138. Lazarević D., *The Invention of the Balkan Identities: Finding the Founding Fathers and the Myths of Origin – The Montenegrin Case*, [w:] „Serbian Studies: Journal of the North American Society of Serbian Studies”, nr 2(25)/2011.
139. Leese D., *The Mao Cult as Communicative Space*, [w:] „Totalitarian Movements and Political Religions”, nr 8/2007.
140. Lent J.A., *Malaysia's National Language Mass Media: History and Present Status*, [w:] „South East Asian Studies”, nr 4(15)/1978.
141. Leustean L.N., *Orthodoxy and Political Myths in Balkan National Identities*, [w:] „National Identities”, nr 4(10)/2008.
142. Libby S., *The Art of Censorship in Vietnam*, [w:] „Journal of International Affairs”, nr 65/2011.
143. Limapichart T., *The Emergence of the Siamese Public Sphere: Colonial Modernity, Print Culture and the Practice of Criticism (1860s-1910s)*, [w:] „Southeast Asia Research”, nr 17/2009.

144. Linantud J.L., *Pressure and Protection: Cold War Geopolitics and Nation-Building in South Korea, South Vietnam, Philippines and Thailand*, [w:] „Geopolitics”, nr 13/2008.
145. Lipszyc A., *Mit i terytorium*, [w:] „Przegląd Polityczny”, nr 136/2016.
146. Lisowska-Magdżiarz M., *Falszywe wiadomości, mediatyzacja wyobraźni. Odbiór doznaniowy a informowanie i obraz świata w mediach*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 4(75)/2018.
147. Lisowska-Magdżiarz M., *Metodologia badań nad mediami – nurty, kierunki, koncepcje, nowe wyzwania*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 2(53)/2013.
148. Liszewska A., *Założenia i praktyka polityki etnicznej Malesji i Singapuru*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr 15/2012.
149. London B., *Internal Colonialism in Thailand. Primate City Parasitism Reconsidered*, [w:] „Urban Affairs Quarterly”, nr 14/1979.
150. Lowenberg P., *Writing and Literacy in Indonesia*, [w:] „Studies in the Linguistic Science”, nr 30/2000.
151. Lu X., Soboleva E., *Personality Cults in Modern Politics: Cases from Russia and China*, [w:] “CGP Working Papers Series”, nr 1/2014.
152. Maier H.M.J., *Forms of Censorship in the Dutch Indies: The Marginalization of Chinese-Malay Literature*, [w:] „Indonesia. The Role of the Indonesian Chinese in Shaping Modern Indonesian Life”, nr 50/1991.
153. Mang P.Z., *Buddhist Nationalism and Burmese Christianity*, [w:] „Studies in World Christianity”, nr 22/2016.
154. Mang P.Z., *Burman, Burmanisation and Betrayal*, [w:] „Studies in World Christianity”, nr 18/2012.
155. Marciniak E.M., *Komunikowanie polityczne w ujęciu interpretacyjnym*, [w:] „Studia Politologiczne”, nr 25/2012.
156. Marouda M., *The Unending Death of an Immortal: The State Commemoration of Ho Chi Minh in Contemporary Viet Nam*, [w:] „South East Asia Research”, nr 21/2013.
157. Masron T., Masami F., Ismail N., *Orang Asli in Peninsular Malaysia: Population, Spatial Distribution and Socio-Economic Condition*, [w:] „Journal of Ritsumeikan Social Science and Humanities”, nr 6/2013.
158. Maung M., *The Burmese Road to the Past*, [w:] „Asian Survey”, nr 39/1999.
159. Mazurczak W., *Kolonializm-Dekolonizacja-Postkolonializm. Rozważania o istocie i periodyzacji*, [w:] „Przegląd Politologiczny”, nr 3/2016.
160. McCargo D., *Politics by other means? The virtual trials of the Khmer Rouge tribunal*, [w:] “International Affairs”, nr 3 (87)/2011.
161. McHale T.R., *A Prospect of Saudi Arabia*, [w:] „International Affairs”, nr 4(56)/1980.
162. McNeely C.L., *Perceptions oh the Criminal Justice System: Television Imaginery and Public Knowledge in the United States*, [w:] „Journal of Criminal Justice and Popular Culture”, 3/1995.
163. Mercado O.S., Buck E.B., *Media Imperialism in Philippine Television*, [w:] „Media Asia”, nr 8/1981.
164. Milošević K., Stojadinović M., *Understanding the Contemporary Political Myth Through the Prism of National Identity*, [w:] „FACTA UNIVERSITATIS. Series: Philosophy, Sociology, Psychology and History”, nr 11/2012.
165. Min S., *Balancing in a Hierarchical System: Pre-Colonial Southeast Asia and the Tribute System*, [w:] „Waseda Global Forum”, nr 8/2011.
166. Mincer T., *Glokalność rasizmu*, [w:] „Kultura-Historia-Globalizacja”, nr 12/2012.
167. Moctezuma E.M., *Archeology & Symbolism in Aztec Mexico: The Templo Mayor of Tenochtitlan*, [w:] “Journal of the American Academy of Religion”, nr 4(53)/1985.
168. Modzelewski A., *Spór o archipelagi na Morzu Południowoschodnim a bezpieczeństwo w Azji Wschodniej*, [w:] „Forum Politologiczne”, nr 8/2008.
169. Musiał S., *Historyczne i ideologiczno-polityczne źródła nazistowskiego projektu „Neue Europa” i jego realizacja w Europie Środkowo-Wschodniej*, [w:] „Collectanea Theologica”, nr 2(73)/2003.

170. Napieralski J., *Mediatyzacja polityki. Konieczność, zagrożenie czy alternatywa?*, [w:] „Refleksje”, nr 2/2010.
171. Nevo J., *Religion and National Identity in Saudi Arabia*, [w:] “Middle Eastern Studies”, nr 3(34)/1998.
172. Nguyen A., *Journalism Education in Vietnam*, [w:] „Media Asia. An Asian Mass Communication Quarterly”, nr 35/2008.
173. Nguyen T.A., *How Did Ho Chi Minh Became a Proletarian? Reality and Legend*, [w:] „Asian Affairs”, nr 16/1984.
174. Niżnik J., *Mit jako kategoria metodologiczna*, [w:] „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3/1978.
175. Noor F.A., *How „Fake News” Was a Tool of Nineteenth Century Colonialism and Conquest*, [w:] „Media Asia”, nr 2(44)/2018.
176. Olędzka J., *Zjawisko nacjonalizmu na obszarze Azji Centralnej*, [w:] „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. XXVII/2016.
177. Olszak M., *Tradycja wynaleziona w polityce Turkmenistanu w okresie prezydentury Turkmenbaszy*, [w:] „Społeczeństwo i Polityka”, nr 1(20)/2012.
178. Oniszczyk Z., *Mediatyzacja polityki i polityzacja mediów. Dwa wymiary wzajemnych relacji*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 4(47)/2011.
179. Osiński J., Baigunakova D., Sabdenova G., *Państwowość kazachska: Historia i rzeczywistość. Przyczynek do teorii państwa*, [w:] „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Studia i Prace”, nr 1(21)/2015.
180. Ostasz W., *Neutralizm powojennej Birmy na tle stosunków z Wielką Brytanią i Stanami Zjednoczonymi (1948-1962)*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr 13/2010.
181. Pacuła J., *Lokomotywa historii, słońce narodów, uniwersalny geniusz...Mit Stalina i język*, [w:] „Świat i słowa”, nr 2(15)/2010.
182. Pawlik R., *Cassirer i Blumenberg o możliwości odmitologizowania polityki*, [w:] „Przegląd Polityczny”, nr 136/2016.
183. Perkowska A., *Poradziecka tożsamość narodowa w Azji Centralnej w kontekście polityki narodowościowej ZSRR. Przegląd badań*, [w:] „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej”, nr 1(50)/2015.
184. Petru T., *A Curious Trajectory of Interracial Relations: The Transformation of Cosmopolitan Malay Port Politics into the Multiethnic Divisions of Modern Malaysia*, [w:] „Asian Ethnicity”, nr 19/2018.
185. Piontek D.E., *Normative Media Theories: The Media in the New Democracies*, [w:] „Przegląd Politologiczny”, nr 2/2016.
186. Polese A., Horák S., *A Tale of Two Presidents: Personality Cult and Symbolic Nation-Building in Turkmenistan*, [w:] “Nationalities Papers”, nr 3(43)/2015.
187. Popow M., *Postcolonial Central Europe. Between Domination and Subordination. The Example of Poland*, [w:] „The KULT. Journal of Nordic Postcolonial Studies at Roskilde University”, nr 12/2015.
188. Potocki J., *Singapur – azjatycki fenomen. Rozmowa z Goh Chok Tongiem, premierem Singapuru*, [w:] „Azja-Pacyfik”, nr 4/2001.
189. Potulski J., *Problem „tego co polityczne” a tożsamość badawcza politologii*, [w:] „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia”, nr 2(23)/2016.
190. Prager S., *The Coming of the „future King”: Burmese Minlaung Expectations Before and During the Second World War*, [w:] „Journal of Burma Studies”, nr 8/2003.
191. Prokopiuk J., *Mit Raju*, [w:] „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, nr 48/1994.
192. Pye L.W., *Civility, Social Capital, and Civil Society: Three Powerful Concepts for Explaining Asia*, [w:] „Journal of Interdisciplinary History”, nr 4(29)/1999.
193. Pye L.W., *Armies in the Process of Political Modernization*, [w:] „European Journal of Sociology”, nr 2/1961.
194. Pye L.W., *Communism in Southeast Asia*, [w:] „Journal of International Affairs”, nr 10/1956.
195. Qurtuby Al S., *Southeast Asia: History, Modernity, and Religious Change*, [w:] „AL ALBAB-Borneo Journal of Religious Studies (BJRS)”, nr 2/2013.

196. Ralston D.A., Thang van N., Napier N.C., *A Comparative Study of the Work Values of North and South Vietnamese Managers*, [w:] „Journal of International Business Studies”, nr 30/1999.
197. Reeder M., *Royal Brother, Ethnic Other: Politicizing Rethnonyms in the Chronicle Compositions of Early Bangkok*, [w:] „Rian Thai: International Journal of Thai Studies”, nr 10/2017.
198. Reid A., *Jewish-Conspiracy Theories in Southeast Asia. Are Chinese the Target?*, [w:] „Indonesia and the Malay World”, nr 38(112)/2010.
199. Rembowska K., *Zapomniany wymiar czasoprzestrzeni. Wprowadzenie*, [w:] „Space-Society-Economy”, nr 7/2005.
200. Revire N., *Facts and Fiction: The Myth of Suvannabhūmi Through the Thai and Burmese Looking Glass*, [w:] „TRaNS: Trans-Regional and-National Studies of Southeast Asia”, nr 6/2018.
201. Reynolds C.J., *A New Look at Old Southeast Asia*, [w:] „The Journal of Asian Studies”, nr 54/1995, s.422-423,
202. Riedel R., *Demokracja medialna*, [w:] „Oblicza komunikacji”, nr 2/2009.
203. Rodan G., *Civil Society and Other Political Possibilities in Southeast Asia*, [w:] „Journal of Contemporary Asia”, nr 2(27)/1999.
204. Rogacz D., *Chińskie konstruowanie historii*, [w:] „Filo – Sofija”, nr 28/2015.
205. Romański M., *Amerykański exceptionalism - wizja, mit czy rzeczywistość?*, [w:] „Historia i Polityka”, nr 11(18)/2014.
206. Rosner K., *Współczesne stanowiska narratywistyczne w filozofii historii a problem relatywizmu?* [w:] „Pamiętnik Literacki”, nr 4/1994.
207. Ruiz-Falqués A., *Notes on Printing Press and Pali Literature in Burma*, [w:] „Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies”, nr 21/2017.
208. Ryżewski L., *Obraz komunistycznej ofensywy Tet w amerykańskich mediach*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 1(36)/2009.
209. Sabaratnam L., *Motifs, Metaphors and Mythomoteurs: Some Reflections on Medieval South Asia Ethnicity*, [w:] „Nations and Nationalism”, nr 3/1997.
210. Sacks M., *The Strategy of Communism in Southeast Asia*, [w:] „Pacific Affairs”, nr 3(23)/1950.
211. Scannell P., *Public Service Broadcasting and Modern Public Life*, [w:] „Media, Culture and Society”, nr 2(11)/1989.
212. Schendel van W., *Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Jumping Scale in Southeast Asia*, [w:] „Environment and Planning: Society and Space”, nr 20/2002.
213. Schöpflin G., *The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*, [w:] „Myths and Nationhood”, red. G. Hosking, G. Schöpflin, Routledge, New York 1997.
214. Schreiner K., *Comparing Aung San and Ho Chi Minh: The Making of a Cult of Personality*, [w:] „University of Saskatchewan Undergraduate Research Journal”, nr 3/2016.
215. Shapira A., Wiskind-Elper O., *Politics and Collective Memory: The Debate over the “New Historians” in Israel*, [w:] „History and Memory”, nr 1(7)/1995.
216. Shukla S., *From Pre-Colonial to Post-Colonial: Educational Transitions in Southeast Asia*, [w:] „Economic and Political Weekly”, nr 22(31)/1996.
217. Shukuralieva N., *Narodowe w formie, autorytarne w treści. Budowanie państwa w Azji Centralnej*, [w:] „Sprawy Narodowościowe”, nr 39/2011.
218. Sieg J., *Problemy cywilizacji wolnego czasu*, [w:] „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, nr 3/1970.
219. Singh R.P.B., Rana P.S., *Kashi and Cosmos: Spatial Manifestation and the Five Pilgrimage Journeys of Banaras*, [w:] „International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage”, nr 6/2016.
220. Sitkowska K., *Kulturowy wymiar ewolucji mediów w ujęciu przedstawicieli „Szkoły Toronto”*, [w:] „Kultura-Media-Teologia”, nr 11/2012.
221. Skarżyńska K., *Co robi z nami telewizja?*, [w:] „Kultura Popularna”, 2/2002.

222. Skowron-Nalborczyk A., *Islam w Azji Południowo-Wschodniej. Indonezja, Malezja, Singapur*, [w:] „ZNAK”, nr 646/2009.
223. Smoleń R., *Rola wybitnych jednostek i mitów państwowotwórczych w procesie legitymizacji władzy w państwach Afryki przedkolonialnej*, [w:] „COLLOQUIUM Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych AMW”, nr 1/2017.
224. Sobczyński M., Barwiński M., *Geografia polityczna Tajlandii*, [w:] „Azja, Afryka, Ameryka Łacińska. Studia i materiały”, nr 80/2003.
225. Sombatpoonsiri J., *The 2014 Military Coup in Thailand: Implications for Political Conflicts and Resolution*, [w:] „Asian Journal of Peacebuilding”, nr 5/2017.
226. Souchou Y., *The Predicament of Modernity: Mass Media and the Making of the West in Southeast Asia*, [w:] „Asian Journal of Communication”, nr 4/1994.
227. Spehr S., Kassenova N., *Kazakhstan: Constructing Identity in a Post-Soviet Society*, [w:] „Asian Ethnicity”, nr 2(13)/2012.
228. Steedly M.M., *The State of Culture Theory in the Anthropology of Southeast Asia*, [w:] „Annual Review of Anthropology”, nr 28/1999.
229. Stevanović B., *From archaic to modern (political) myth: the causes, functions and consequences*, [w:] „FACTA UIVERSITATIS”, nr 1/7 2008.
230. Stępnia A., *Mity w wiązaniu narracji historycznej*, [w:] „Klio”, nr 3(34)/2015.
231. Stojek J., *W kierunku konsensusu pekińskiego?*, [w:] „Kultura i Polityka”, nr 9/2011.
232. Stoler A., *Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia*, [w:] „Comparative Studies in Society and History”, nr 34/1992.
233. Stoler A.L., *Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule*, [w:] „Comparative Studies in Society and History”, nr 31/1989.
234. Stone J., *Introduction: Internal Colonialism in Comparative Perspective*, [w:] „Ethnic and Racial Studies”, nr 2/1979.
235. Streckfuss D., *An „Ethnic” Reading of „Thai” History in the Twilight of the Century – Old Thai National Model*, [w:] „South East Asia Research”, nr 20/2012.
236. Struzik A., *Trickster-definicje, stan badań, rekonesans*, [w:] „Roczniki Humanistyczne”, nr 4/2013.
237. Suryadinata L., *The Making of Southeast Asian Nations. State, Ethnicity, Indigenism and Citizenship*, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., Singapore 2015.
238. Sztompka P., *Dynamika ruchu odnowy w świetle teorii zachowania zbiorowego*, [w:] „Studia Socjologiczne”, nr 1(200)/2011.
239. Szuppe P., *Ideologia i mistyka volkistowska u źródeł nazizmu*, [w:] „Collectanea Theologica”, nr 2(73)/2003.
240. Szymaniec P., *Hegłowski model nowoczesnego państwa*, [w:] „Studia Erasmiana Wratislaviensia”, nr 2/2008.
241. Takei M., *Collective Memory as the Key to National and Ethnic Identity: The Case of Cambodia*, [w:] „Nationalism and Ethnic Politics”, nr 4/1998.
242. Tangseefa D., *Taking Flight in Condemned Grounds: Forcibly Displaced Karens and the Thai-Burmese In-Between Spaces*, [w:] „Alternatives: Global, Local, Political”, nr 31/2006.
243. Taslim N., *The Making of the Medieval Malay Hero Hang Tuah: Stories Behind the Epic Scene*, [w:] „Malay Literature”, nr 2/2012.
244. Taylor R.H., *Perceptions of Ethnicity in the Politics of Burma*, [w:] „Southeast Asia Journal of Social Science”, nr 1(10)/1982.
245. Tchoroev T., *Historiography of Post-Soviet Kyrgyzstan*, [w:] „Middle East Studies”, nr 34/2002.
246. Thananithichot S., *Understanding Thai Nationalism and Ethnic Identity*, [w:] „Journal of Asian and African Studies”, nr 46/2011.
247. Tinsman M.C., *Education and Nation-Building in Laos*, [w:] „Comparative Education Review”, nr 3(10)/1966.
248. Tomicki R., *Ludowe mity o stworzeniu człowieka*, [w:] „Etnografia Polska”, nr 2(24)/1980.

249. Trojnar E., *Budowa państwa w warunkach wieloetniczności. Przypadek Malezji*, [w:] „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, nr 8/2011.
250. Trumpener K., *The Time of the Gypsies: A „People without History” in the Narratives of the West*, [w:] „Critical Inquiry”, nr 4(18)/1992.
251. Truska-Kawa A., *Media jako źródło zaspokajania fundamentalnych potrzeb. Rozważania w kontekście teorii „użytkowania i gratyfikacji”*, [w:] „Studia Politicae Universitatis Silesiensis”, nr 10/2013.
252. Turalevicz N., *History Making in Singapore: Who is Producing the Knowledge?*, [w:] „New Zealand Journal of Asian Studies”, nr 11/2009.
253. Tyszka K., *Religijne oblicza komunizmu*, [w:] „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, nr 31/2009.
254. Urbaniak P., *Samoregulacyjne mechanizmy w europejskich systemach medialnych*, [w:] „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 205-206/2011.
255. Van Toai D., *The Fate of National Liberation Front*, [w:] „Asian Affairs”, nr 8/1981.
256. Warchoń P., *Polityka pamięci w japońsko-chińskich stosunkach dyplomatycznych*, [w:] „Refleksje”, nr 7/2013.
257. Wendland M., *Historia historii komunikacji w zarysie*, [w:] „Media-Kultura-Komunikacja Społeczna” nr 10/2014.
258. Werner W., *Idea genezy, mit genezy*, [w:] „Historyka”, t.30/2000.
259. Wierzbicki A., *Etnogeneza i tradycja wynaleziona jako instrument legitymizacji władzy w państwach Azji Centralnej*, [w:] „Roczniki Nauk Społecznych”, t.7(43)/2015.
260. Wierzbicki A., *Stratyfikacja społeczna w Azji Centralnej i jej wyzwania dla etnopolityki (na przykładzie Kazachstanu)*, [w:] „Politeja”, nr 5(31)/2014.
261. Winichakul T., *The Quest for „Siwilai”: A Geographical Discourse of Civilizational Thinking in the Late Nineteenth and Early Twentieth-Century Siam*, [w:] „The Journal of Asian Studies”, nr 3(59)/2000.
262. Wiśniewski T., *Strona mitu. Sorel, Schmitt i dalej*, [w:] „Przegląd Polityczny”, nr 136/2016.
263. Wojtkowski Ł., *Ideologiczne ujęcie relacji mediów i polityki*, [w:] „Dialogi polityczne”, nr 10/2008.
264. Woodside A., *Ideology and Integration in Post-Colonial Vietnamese Nationalism*, [w:] „Pacific Affairs”, nr 44/1972.
265. Wurgaft L.D., *Identity in World History: A Postmodern Perspective*, [w:] „History and Theory”, nr 34/1995.
266. Yusuf I., *Nationalist Ethnicities as Religious Identities: Islam, Buddhism and Citizenship in Myanmar*, [w:] „American Journal of Islamic Social Sciences”, nr 34/2017.
267. Za Mang P., *Christianity and Ethnic Identity in Burma*, [w:] „Journal of Church and State”, nr 61/2019.
268. Zahavi D., *Złożona jaźń: Perspektywy empiryczne i teoretyczne*, [w:] „Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard”, nr T(2)/2011.
269. Zenderowski R., *Dynamika pamięci zbiorowej i jej determinanty*, [w:] „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, nr 28/2011.
270. Ziętek A.W., *Soft power Chińskiej Republiki Ludowej. „Soft power” z chińską specyfiką*, [w:] „Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych”, OL PAN, nr 5/2015.
271. Ziltener P., Künzler D., *Impacts of Colonialism – A Reseach Survey*, [w:] „Journal of World-System Research”, nr 19/2013.
272. Zowczak M., *Mit bohaterski jako opowieść o granicach ludzkich możliwości*, [w:] „Etnografia Polska”, t.27/1984.
273. Żychlińska M., *Ameryka. Imperium z rysą*, [w:] „Res Publica Nowa”, nr 2(220)/2015.

Źródła internetowe:

1. Abdelkader E., *The History of the Persecution of Myanmar's Rohingya*, „The Conversation”, <http://theconversation.com/the-history-of-the-persecution-of-myanmars-rohingya-84040>, [10.05.2019r.].
2. *Akcje Facebooka ostro w dół po aferze z Cambridge Analytica*, Forbes.pl, <https://www.forbes.pl/inwestowanie/cambridge-analytica-wyciek-danych-z-facebook-a-akcje-ostro-w-dol/11hnw7m> [19.06.2018r.].
3. Anuar M., *Early Malay Printing in Singapore*, „Biblioasia”, <http://www.nlb.gov.sg/biblioasia/2017/10/07/early-malay-printing-in-singapore/#sthash.TLxTzvSK.dpbs>, [07.12.2018r.].
4. *Apollo 11 Mission Overview*, „NASA.com”, https://www.nasa.gov/mission_pages/apollo/missions/apollo11.html, [11.09.2018r.].
5. Ashby K., *Worldwide Reach of the Lisbon Final*, UEFA.com, <https://fr.uefa.com/uefachampionsleague/news/newsid=2111684.html>, [14.07.2018r.].
6. *Average daily TV viewing time per person in selected countries worldwide in 2016 (in minutes)*, STATISTA.com, <https://www.statista.com/statistics/276748/average-daily-tv-viewing-time-per-person-in-selected-countries/>, [10.07.2018 r.].
7. Bartyzel J., *Pojęcie, geneza i próba systematyki głównych typów nacjonalizmu*, <http://www.legitymizm.org/systematyka-nacjonalizmu>, [11.07.2019r.].
8. Bigagli F., *The Politics of Exclusion: Education as a Tool of Dispossession in Post-Independence Myanmar*, UCL Institute of Education, 2017, https://www.researchgate.net/publication/326518519_The_Politics_of_Exclusion_Education_as_a_Tool_of_Dispossession_in_Post-Independence_Myanmar_1, [10.05.2019r.].
9. Biver E., *Religious Nationalism: Myanmar and the Role of Buddhism in Anti-Muslim Narratives. An Analysis of Myanmar's Ethnic Conflicts Through the Lens of Buddhist Nationalism*, Lund University, Lund 2014, s.45, <http://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordOId=4778729&fileOId=4778731>, [09.05.2019r.].
10. Blackburn P.P., *Communications and National Development in Burma, Malaysia and Thailand: A Comparative Systemic Analysis*, School of International Service, The American University, 1971, s.1-2, <http://hdl.handle.net/1961/thesedissertations:3984>, [09.05.2019r.].
11. Boehlert E., *Confirmed: Network Newscasts Were All-Trump, All The Time In 2015*, „Media Matters for America”, <https://www.mediamatters.org/blog/2016/01/15/confirmed-network-newscasts-were-all-trump-all/207989>, [10.09.2018r.].
12. Bokhorst-Heng W., *Singapore's Speak Mandarin Campaign: Language Ideological Debates and the Imagining of the Nation*, [w:] „Language Ideological Debates”, red. J. Blommaert, Mouton de Gruyter, Berlin-New York 1999, s.243., *Singapore Campaigns of the 70s/80s*, „Remember Singapore”, <https://remembersingapore.org/>, [15.04.2019r.].
13. *Burma*, „Nations Encyclopedia”, <https://www.nationsencyclopedia.com/economies/Asia-and-the-Pacific/Burma-Myanmar.html>, [06.05.2019 r.].
14. Campbell C., *Donald Trump Trademarked a Ronald Reagan Slogan and Would Like to Stop Other Republicans From Using it*, „Business insider”, <https://www.businessinsider.com/donald-trump-trademarked-make-america-great-again-2015-5?IR=T>, [10.09.2018r.].
15. Cannon C.M., *Trump's Tabloid*, „Real Clear Politics”, https://www.realclearpolitics.com/articles/2016/05/09/trumps_tabloid_130505.html, [10.09.2018r.].
16. Cassirer E., *Judaizm, a współczesne mity polityczne*, [w:] „Znak”, nr 726/2015, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/judaizm-a-wspolczesne-mity-polityczne/>, [20.09.2016].

17. *Celebrating 35 Years of Coca-Cola in China*, Coca-Cola Company. Com, <https://www.coca-colacompany.com/stories/celebrating-35-years-of-coca-cola-in-china>, [12.07.2018r.].
18. Chapman N., *Dziennikarstwo BBC*, BBC News, http://www.bbc.co.uk/polish/specials/bbc_journalism/independence_2.shtml [29/06.2018 r.].
19. *Chronology of the Press in Burma*, „The Irrawaddy”, http://www2.irrawaddy.com/article.php?art_id=3533&page=6, [07.05.2019r].
20. Colović I., *The Renewal of the Past: Time and Space in Contemporary Political Mythology*, [w:] „Other Voices. The (e)Journal of Cultural Criticism”, nr 2/2000, <http://www.othervoices.org/2.1/colovic/past.php#N14>, [02.01.2018 r.].
21. *Cultural China*, <http://arts.cultural-china.com/en/83Arts13332.html> [16.11.2016 r.].
22. Dabphet S., *Thai Coronation Ritual*, <http://scholarbank.nus.edu.sg/bitstream/handle/10635/16627/DabphetSiriporn.pdf?sequence=3> [15.09.2016].
23. *Democracy Index 2017*, The Economist Intelligence Unit, <https://www.eiu.com/topic/democracy-index>, [16.07.2018r.].
24. Dillon J., *When 'Happiness in the Mouth' Leaves a Bad Taste*, „The Independent”, <https://www.independent.co.uk/news/business/news/when-happiness-in-the-mouth-leaves-a-bad-taste-9143329.html>, [12.07.2018 r.].
25. *Donald Trump: Donald Trump's Argument for America*, „The New Republic”, <https://newrepublic.com/political-ad-database/donald-trump-donald-trumps-argument-for-america/MTEvNC8xNjpEb25hbGQgVHJ1bXAnYyBBcmd1bWVudCBmb3IgQW1lcm1jYQ>, [10.09.2018r.].
26. Dunn J., *TV is still media's biggest platform — but the internet is quickly gaining ground*, Business Insider, <http://www.businessinsider.com/tv-vs-internet-media-consumption-average-chart-2017-6?IR=T>, [10.07.2018 r.].
27. Earl-Steele P., Chrześcijański syjonizm, [w:] „Znak”, nr 698-699/2013, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/6982013philip-earl-steelechrzescijanski-syjonizm/> [29.10/2016 r.].
28. *Facebook mocno oberwał na giełdzie. Wyparowały miliardy dolarów*, TVN24 BiS, <https://tvn24bis.pl/ze-swiata,75/wartosc-akcji-facebook-a-spadla-o-73-miliardy-dolarow,825377.html> [19.06.2018r.].
29. *Fox News Gave Donald Trump Over 24 Hours of Airtime*, „Media Matters for America”, <https://cloudfront.mediamatters.org/static/uploader/image/2016/01/12/fox-trump-airtime-1a.jpg>, [10.09.2018r.].
30. Friedersdorf C., *Donald Trump, Master of the Pseudo-Event*, „The Atlantic”, <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2016/12/all-the-president-elects-pseudo-events/509630/>, [29.08.2018r.].
31. Frank A.G., *ReOrientacja historii światowej i teorii społecznej. Wykład z cyklu: Wertheim Lecture*, 1998, <http://www.turowski.uni.wroc.pl/frank-reorient.htm>, [24.04.2018r.].
32. Franz von M-L., *Creation Myth. Revised Edition*, Shambhala Publications Inc., Boulder 1995, https://books.google.pl/books?id=XkhEDgAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, [22.05.2018r.].
33. Gawlikowski K., *Księga mistrza Sunzi. Sunzi. Studia traktatu i przekład tekstu z klasycznego języka chińskiego z objaśnieniami*, ISP PAN, <http://www.isppan.waw.pl/subpage/cbap/sunzi/rozd1-konfucjanska.pdf>, [17.10.2016r.].
34. *Geneza i koncepcja budowy amerykańskiego systemu obrony przeciwrakietowej*, Biuro Bezpieczeństwa Narodowego, [w:] „Biblioteka Bezpieczeństwa Narodowego”, nr 1(12), s.20, <https://www.bbn.gov.pl/pl/prace-biura/publikacje/inne>

- wydawnictwa/biblioteka-bezpieczenst/tom-1/794,Polska-w-amerykanskim-systemie-obrony-przeciwrakietowej.html, [02.11.2016 r.].
35. Ginsburg H., *The Beginnings of Thai Book Production: Rare Thai Books at the British Library*, „British Library”, <https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2014/06/the-beginnings-of-thai-book-production-rare-thai-books-at-the-british-library.html>, [07.01.2019r.].
 36. Green P., MacManus T., de la Cour Venning A., *Countdown to Annihilation: Genocide in Myanmar*, International State Crime Initiative, s.54-55, <http://statecrime.org/data/2015/10/ISCI-Rohingya-Report-PUBLISHED-VERSION.pdf>, [10.05.2019r.].
 37. Greenberg J., *Trump's Pants on Fire Tweet that Blacks Killed 81% of White Homicide Victims*, „Politifact.com”, <https://www.politifact.com/truth-o-meter/statements/2015/nov/23/donald-trump/trump-tweet-blacks-white-homicide-victims/>, [11.09.2018r.].
 38. Goban-Klas T., *Spółeczeństwo medialne*, WSiP 2005, s. 32, <http://users.uj.edu.pl/~usgoban/files/medialnacywilizacjadraft.pdf>, [14.06.2018r.].
 39. Ha Hoang T.H., *How the Vietnamese Cult of Heroes Promotes Nationalism in Politics*, [w:] „The Conversation”, <http://theconversation.com/how-the-vietnamese-cult-of-heroes-promotes-nationalism-in-politics-73144>, [03.03.2019r.].
 40. Haner J., *The Data Behind Trump's Twitter Takeover*, „Politico”, <https://www.politico.com/magazine/story/2016/04/donald-trump-2016-twitter-takeover-213861>, [11.09.2018r.].
 41. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/prasa;3961726.html>, [27.06.2018r.].
 42. <https://ew.com/movies/2018/04/30/marvel-movies-box-office/>, [22.10.2018r.].
 43. Hunt K., *Man dies in Taiwan after 3-day online gaming binge*, CNN, <https://edition.cnn.com/2015/01/19/world/taiwan-gamer-death/index.html>, [11.07.2018 r.].
 44. Hutt D., *The Rise and Fall of Thailand's Print Media*, „New Baratif”, <https://newnaratif.com/research/the-rise-and-fall-of-thailands-print-media/share/nyyrjryyla/b5af04794ac7478ac23942a99f9b7d4d/>, [09.04.2019r.].
 45. Jasiński K., *Jak ładowanie na Księżycu zmieniło świat*, „Rzeczpospolita”, rp.pl, <https://www.rp.pl/Kosmos/307219886-Jak-ladowanie-na-Ksiezycu-zmienilo-swiat.html>, [12.09.2018r.].
 46. *Jawi Peranakan – The First Malay Newspaper is Published*, „HistorySG”, <http://eresources.nlb.gov.sg/history/events/4942ebac-41d6-4eb8-abcb-cdece539bbea>, [07.12.2018r.].
 47. Johnston R., *Violence and the Nation-Building Process-Some Reflections on Irish National Identity*, <http://www.rjtechne.org/polit/uqpc.htm>, [07.05.2019r.].
 48. Junne G., *The Role of Media in Conflict Transformation*, Irenees.net, http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-1002_en.html, [07.05.2019r.].
 49. *Keep Singapore Clean Campaign*, „Singapore National Library Board”, http://eresources.nlb.gov.sg/infopedia/articles/SIP_1160_2008-12-05.html, [16.04.2019r.].
 50. Kelly S. i inn., *Freedom of the Net 2017*, Freedom House, ss.10, 21-22, https://freedomhouse.org/sites/default/files/FOTN_2017_Full_Report.pdf, [08.07.2018 r.].
 51. Kemp S., *Digital in 2018: World's Internet Users Pass the 4 Billion Mark*, WeAreSocial.com, <https://wearesocial.com/blog/2018/01/global-digital-report-2018>, [05.07.2018 r.].
 52. Kirkpatrick J., *Dictatorship & Double Standards*, http://reagan.convio.net/site/DocServer/ReaganMoments-Dictatorships_and_Double_Standards_-_Jeane.pdf?docID=1823, [02.11.2016 r.].
 53. Korzycki R., *Bóg, ojczyzna i sztuczne ognie*, Polityka.pl, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1534703,1,zaprzysiezenia-prezydentow-jak-to-robia-w-ameryce.read> [12.09.2016].

54. Kowalski K., *W Grecji znaleziono najstarszy europejski tekst dający się odczytać. Gliniana tabliczka powstała około 3400 lat temu*, Rzeczpospolita.pl, <http://www.rp.pl/artykul/638749-Odnaleziono-najstarszy-tekst-mozliwy-do-odczytania.html>, [21.06.2018r.].
55. Kozicki D., *Ewakuacja Phnom Penh. Kambodża 1975r.*, Centrum Studiów polska-Azja, <http://www.polska-azja.pl/dariusz-kozicki-ewakuacja-phnom-penh-kambodza-1975-r/> [25.10.2016 r.].
56. Kruczkowska M., *Nowozelandzka rzeka będzie traktowana jak człowiek*, Gazeta Wyborcza, <http://wyborcza.pl/7,75399,21522252,nowozelandzka-rzeka-bedzie-traktowana-jak-zywy-czlowiek.html?disableRedirects=true>, [14.08.2018r.].
57. Kulczycki E., Wendland M., *O kulturalistycznej teorii komunikacji*, [w:] „Kultura-Media-Teologia”, nr 16/2014.
58. Kułyk W., *Media i tożsamość*, Res Publica Nowa, <http://publica.pl/teksty/media-i-tozsamosc-3294.html#fn8f25592c-bf08-417f-8403-3585d5475ab8>, [23.07.2018r.].
59. Kunhardt P.W., Chuang Ch., *Becoming Warren Buffett*, HBO Documentary Films, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=PB5krSvFAPY> [19.06.2018r.].
60. Kuśmierska K., *Prezydent Wietnamu wzywa do zachowania jedności narodowej*, CSPA, <http://www.polska-azja.pl/prezydent-wietnamu-wzywa-do-zachowania-jednosci-narodowej/>, [12.04.2019r.].
61. Kwiatek Ł., *Jak komunikują się małpy?*, GraniceNauki.pl, <https://www.granicenauki.pl/jak-komunikuja-sie-malpy-25935>, [10.07.2018 r.].
62. *Le mythes et mythologies politiques selon Raoul Girardet*, „1000 idées de culture generale”, Sonorilon Publishing, <https://1000-idees-de-culture-generale.fr/mythes-mythologies-politiques-raoul-girardet/> [02.01.2018r.].
63. Lee K.Y., *The Mass Media and New Countries*, Przemówienie premiera do Zgromadzenia Międzynarodowego Instytutu Prasy, Helsinki, 9.06.1971, <http://blog.freedomfromthepress.info/the-mass-media-and-new-countries/>, [17.04.2019r.].
64. *List of the 13 Internet Enemies*, „Reporters Without Borders”, <https://rsf.org/en/news/list-13-internet-enemies>, [08.07.2018 r.].
65. Lodge R., Koutsavakis K., *Messages in the Deep. The Remarkable Story of the Underwater Internet*, Builtvisible.com, <https://builtvisible.com/messages-in-the-deep/>, [06.07.2018 r.].
66. Lubina M., *Śmierć tajskiego boga*, „Nowa Konfederacja”, <https://nowakonfederacja.pl/smierc-tajskiego-boga/>, [29.03.2019r.].
67. Marzilli T., *UEFA Sponsor Heineken Scores High In Champions League Games*, FORBES & BrandIndex, <https://www.forbes.com/sites/brandindex/2014/06/03/uefa-sponsor-heineken-scores-high-in-champions-league-games/#fe5f2483788b>, [14.07.2018r.].
68. Menand L., *What Went Wrong in Vietnam*, „The New Yorker”, <https://www.newyorker.com/magazine/2018/02/26/what-went-wrong-in-vietnam>, [04.03.2019r.].
69. *Nansen the Humanist*, The National Archives of Norway, <https://web.archive.org/web/20150801081938/http://www.arkivverket.no/eng/Using-the-Archives/Online-Exhibitions/The-Nansen-Passport/Nansen-the-humanist>, [19.07.2018r.].
70. Nowosad P., *Kilka słów o tajskiej tożsamości narodowej*, Centrum Studiów Polska-Azja, <http://www.polska-azja.pl/p-nowosad-kilka-slow-o-tajskiej-tozsamosci-narodowej/>, [29.03.2019r.].
71. *Oto co łączy „Gangnam Style” i rewolucję technologiczną*, „Business Insider Polska”, <https://businessinsider.com.pl/technologie/nowe-technologie/rewolucja-technologiczna-tempo-przesylania-informacji/807vwts>, [28.06.2018 r.].
72. *Papież: internet może powiększyć samotność i wyobcowanie*, Wprost.pl, <https://www.wprost.pl/swiat/217611/papiez-internet-moze-powiekszyt-samotnosc-i-wyobcowanie.html>, [10.07.2018 r.].

73. Parfieniuk A., *Profil wyborcy Donalda Trumpa. Kto zapewnił zwycięstwo nowemu prezydentowi USA?*, WP.pl, <https://wiadomosci.wp.pl/profil-wyborcy-donald-trump-kto-zapewnil-zwyciestwo-nowemu-prezydentowi-usa-6056733651632769a>, [10.09.2018r.].
74. Pariser E., *Beware online „filter bubbles”*, TED.com, https://www.ted.com/talks/eli_pariser_beware_online_filter_bubbles [09.07.2018 r.].
75. Povatong P., *Building Siwilai: Transformation of Architecture and Architectural Practice in Siam during the Reign of Rama V, 1868-1910*, The University of Michigan, Ann Arbor 2011, <https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/84622>, [08.04.2019r.].
76. *Printers and Publishers Registration Law*, 1971, http://www.burmalibrary.org/docs6/Printers_and_Publishers_Registration_Act.pdf, [08.05.2019r.].
77. Puszczynski M., *Mityczna i starożytna Ukraina*, <http://www.nawschod.eu/mityczna-i-starozytna-ukraina/>, [24.02.2017r.].
78. Quah E., *An Economic History of Singapore: 1965-2065*, Monetary Authority of Singapore, <http://www.mas.gov.sg/News-and-Publications/Speeches-and-Monetary-Policy-Statements/Speeches/2015/An-Economic-History-of-Singapore.aspx>, [17.04.2019r.].
79. Reagan R., *Przemówienie prezydenckie na dorocznej konwencji Narodowego Stowarzyszenia Ewangelistów w Orlando na Florydzie*, <http://www.kapitalizm.republika.pl/imperium.html>, [26.10.2016 r.].
80. Reagan R., *Tear Down this Wall*, <http://www.historyplace.com/speeches/reagan-tear-down.htm>, [02.11.2016 r.].
81. Reynolds C.J., *The Case of K.S.R. Kulap: A Challenge to Royal Historical Writing in Late Nineteenth Century Thailand*, http://www.siamese-heritage.org/jsspdf/1971/JSS_061_2e_Reynolds_CaseOfKSRKulap.pdf, s.73, [09.04.2019r.].
82. Rosenthal R., *What's the Connection between Buddhism and Ethnic Cleansing in Myanmar?*, „Lion's Roar. Buddhist Wisdom for Our Time”, 2018, <https://www.lionsroar.com/what-does-buddhism-have-to-do-with-the-ethnic-cleansing-in-myanmar/>, [10.05.2019r.].
83. Safire B., *In Event of Moon Disaster*, „Presidential Libraries” (NARA), <https://www.archives.gov/files/presidential-libraries/events/centennials/nixon/images/exhibit/rn100-6-1-2.pdf>, [12.07.2019r.].
84. Salleh M., *The Epic of Hang Tuah: An Introduction*, [w:] „Hikayat Hang Tuah”, Malaysian National Institute of Translation, Kuala Lumpur 2008, http://www.myjournal.my/filebank/published_article/22852/001_018.PDF, [21.04.2019r.].
85. Sanburn J., *A Brief History of Self-Immolation*, Time.com, <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,2043123,00.html>, [13.08.2018r.].
86. Schulz B., *Mityzacja rzeczywistości*, https://is.muni.cz/el/1421/podzim2015/PJ_94/um/Bruno_Schulz_Mityzacja_rzeczywistosci.pdf, [11.01.2018r.].
87. Seng L.T., *Singapore: a City of Campaigns*, „The International Federation of Library Associations and Institutions WLIC”, Singapore 2013, <http://library.ifla.org/137/1/161-seng-en.pdf> [15.04.2019r.].
88. *Separating History from National Myth*, „The Nation”, <http://www.nationmultimedia.com/detail/opinion/30329016>, [03.03.2019].
89. Słoń P., *Amok*, „ZNAK”, nr 708/2014, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/7082014pawel-slonamok/>, [18.04.2019r.].
90. *Słownik Języka Polskiego*, <https://sjp.pl/sacrum>, [04.10.2018r.].
91. *State Protection Law*, Pyithu Hluttaw, 1975, s.1, http://www.burmalibrary.org/docs6/State_Protection_Law+amendment.pdf, [09.05.2019r.].

92. Steinberg D.I., *Myanmar: The Anomalies of Politics and Economics*, „The Asia Foundation Working Paper Series”, 5/1997, s.11, <https://web.archive.org/web/20110501111851/http://asiafoundation.org/pdf/wp5.pdf>, [06.05.2019r].
93. Tharoor S., „*But What About the Railways...?*” *The Myth of Britain’s Gifts in India*, [w:] „The Guardian”, https://www.theguardian.com/world/2017/mar/08/india-britain-empire-railways-myths-gifts?fbclid=IwAR1Q1EYFPmT5yO0sMd65x_zUktvIe4gzkXtL5jw_5fuM7uhTewDw7zuXqd8, [08.01.2019r.].
94. *The Burmese Way to Socialism*, Revolutionary Council, 28.04.1962 r., http://www.ibiblio.org/obl/docs/The_Burmese_Way_to_Socialism.htm, [06.05.2019r.]
95. *The Constitution of the Socialist Republic of the Union of Burma*, Printing and Publishing Corporation, Rangoon 1974, s.43, <https://www.myanmarconstitutionaltribunal.org.mm/lawdatabase/en/law/1482>, [09.05.2019r.].
96. *The Chinese of South-East Asia*, „Minority Rights Group International Report”, nr 6/1992, s.7, <https://minorityrights.org/wp-content/uploads/old-site-downloads/download-410-The-Chinese-of-South-East-Asia.pdf>, [25.04.2019r.].
97. *The Geopolitics of Thailand: A Kingdom of Flux*, STRATFOR, <https://worldview.stratfor.com/article/geopolitics-thailand-kingdom-flux>, [02.04.2019r.].
98. *The Most Influential Photos in the World*, Time 100 Photos, <http://100photos.time.com/photos/malcolm-browne-burning-monk>, [13.08.2018r.].
99. *The Party’s Four Year Plan to Build Socialism in All Fields, 1977-1980*, [za:] F. Travers-Smith, “The Role of Ideology in a Terror State: Democratic Kampuchea, 1975-1978”, University of Bristol, <http://www.bristol.ac.uk/history/media/docs/ug-dissertations/2010travers-smith.pdf> [24.10.2016 r.].
100. *The System of Correlation of Man nad His Environment*, The Burma Socialist Programme Party The Union of Burma, 17.01.1963r., <http://www.burmalibrary.org/docs/System-of-correlation.htm>, [06.05.2019r].
101. *The Trail of Statehood*, National Digital History of Kazakhstan, http://e-history.kz/en/project/view/3?type=publications&material_id=954, [24.04.2017r.].
102. Travers-Smith F., “The Role of Ideology in a Terror State: Democratic Kampuchea, 1975-1978”, University of Bristol, <http://www.bristol.ac.uk/history/media/docs/ug-dissertations/2010travers-smith.pdf> [24.10.2016 r.].
103. Tyrrell I., *What is American exceptionalism?*, <https://iantyrell.wordpress.com/papers-and-comments/> [31.10.2016 r.].
104. „*Uncle Ho*” *Cult on the Rise as Vietnam Celebrates 70th Unniversary*, „Vietnam Right Now”, <http://vietnamrightnow.com/2015/09/uncle-ho-cult-on-the-rise-as-vietnam-celebrates-70th-anniversary/>, [04.03.2019r.].
105. *Vietnam After the War*, „Asia Pacific Foundation of Canada”, https://asiapacificcurriculum.ca/sites/default/files/2018-10/Vietnam%20after%20the%20War%20-%20Background%20Reading%20-%20FINAL_0.pdf, s.7-9, [12.09.2019r.].
106. E. Voegeline, *World-Empire and the Unity of Mankind*, [w:] “The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 11: Published Essays, 1953-1965”, University of Missouri Press, Columbia 2000, s. 144-145, <https://portalconservador.com/livros/Eric-Voegelin-Published-Essays-1953-1965.pdf>, [02.11.2016 r.].
107. Vu T.T., *Lost Years: My 1,632 Days in Vietnamese Reeducation Camps*, [w:] „Indochina Research Monograph 3”, Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1988, s.29-30, http://digitalassets.lib.berkeley.edu/ieas/IRM_003.pdf, [13/02.2019r.].
108. Wagstaff J., *Southeast Asian Media: Patterns of Production and Consumption*, Open Society Foundations, s.109,

- <https://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/production-consumption-20100212.pdf>, [17.02.2019r.].
109. Wongtheerathorn S., *The History of Journalism in Thailand with the Theories of the Press*, https://www.east.spu.ac.th/journal/booksearch/upload/89-A68p47_55.pdf, [11.01.2019r.].
 110. Yamamoto N., *Print Power and Censorship in Colonial Indonesia, 1914-1942*, Cornell University 2011, <https://commons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/33591/ny24.pdf?sequence=1> Apr, [07.01.2019r.].
 111. Zgliński M., *Kult jednostki i socrealizm w Azji Centralnej*, Rzeczpospolita, <http://www.rp.pl/Plus-Minus/309229947-Kult-jednostki-i-socrealizm-w-Azji-Centralnej.html#ap-1> [30.05.2017r.].
 112. Ziółkowski J., *Wróg polityczny*, INP UW, <http://www.teoriapolityki.pl/app/download/19896397/Wr%C3%B3g+polityczny.docx>, [18.10.2016 r.].
 113. *2018 BrandZ Top 100 Global Brands*, „Kantar& MillwardBrown”, <http://www.millwardbrown.com/brandz/top-global-brands/2017>, [12.07.2018r.].

Pozostale:

1. *Education for All. Literacy for Life. EFA Global Monitoring Report 2006*, UNESCO Publishing, Paris 2005.
2. Jung C.G., *Das Gewissen in psychologischer Sicht*, [w:] „Das Gewissen. Studien aus dem C.G. Jung-Institut”, Zurich 1958.
3. Klawitter N., *Psy propagandy zawsze do usług*, „Der Spiegel”, [w:] „Forum”, nr 32-33/2006.
4. Lewandowski P., *Mit i czas polityczny*, Wydawnictwo Internetowe E-bookowo, Będzin 2015.
5. Lipoński W., *Brzemie białego człowieka*, [w:] „Imperium brytyjskie. Od kolonizacji Ameryki po referendum szkockie”, POLITYKA, Warszawa 2014.
6. Meng-Try E., *The Chain of Terror. The Khmer Rouge Southwest Zone Security System*, Documentation Centre of Cambodia, Phnom Penh, 2005.
7. Rohoziński J., *Bawelna, samowary i Sartowie. Muzułmańskie okrainy carskiej Rosji 1795-1916*, [e-book: format MOBI], DIALOG, Warszawa 2014, ISBN mobi 978-83-8002-060-3.
8. Sakowicz I., *Epoka wiktoriańska*, [w:] „Imperium brytyjskie. Od kolonizacji Ameryki po referendum szkockie”, POLITYKA, Warszawa 2014.
9. *Where Monsoons Meet. A People's History of Malaya*, red. Musimgrafik, Strategic Information and Research Development Centre, Petaling Jaya 2007.

Streszczenie

Praca zatytułowana *Rola mediów masowych w popularyzacji mitów fundacyjnych na przykładzie wybranych państw narodowych Azji Południowo-Wschodniej* jest próbą uchwycenia związków łączących XX-wieczne procesy państwowotwórcze w Azji z mediami masowymi oraz zawartymi w nich założycielskimi mitami politycznymi. W dysertacji postawiono tezę, że przez długi czas najważniejsza rola pełniona przez media masowe w Azji Południowo-Wschodniej, polegała na upowszechnianiu mitów fundacyjnych, służących unifikacji wyraźnie podzielonych, wieloetnicznych, wielokulturowych i wieloreligijnych społeczeństw pokolonialnych. Dzięki wypełnianiu przekazów medialnych mitami fundacyjnymi, udało się (choć w niektórych przypadkach w ograniczonym stopniu), wypracować spójną narrację na temat pochodzenia narodów i państw (nie zawsze jednak) narodowych, wspomagając tym samym kształtowanie państwowych kultur.

Aby zrealizować postawiony cel badawczy, pracę podzielono na dwie części. Pierwsza porusza tematykę związków mediów masowych oraz mitologii politycznej. W pięciu kolejnych rozdziałach poszukiwana jest odpowiedź na takie pytania, jak:

- Jakie jest znaczenie mediów w komunikowaniu masowym?
- Jakiego rodzaju zależności występują pomiędzy mediami a komunikowaniem politycznym?
- Czym są mity polityczne (w tym ich założycielskie formy)?
- Dlaczego mity polityczne są istotne w komunikacji politycznej?
- Jakie rodzaje mitów politycznych najczęściej występują w mediach masowych?

Drugą część pracy poświęcono możliwie dokładnemu omówieniu znaczenia mediów masowych w popularyzacji mitów fundacyjnych w procesie formowania się nowoczesnych państw Azji Południowo-Wschodniej. W tym celu na wstępie przedstawiono specyfikę relacji zachodzących pomiędzy narodami, mitami i środkami masowej komunikacji w tej części świata. Zdefiniowano również specyfikę komunikacji politycznej w Azji. Następnie zaprezentowano pięć rodzajów mitów fundacyjnych zaangażowanych w procesy państwowotwórcze wraz ze sposobem ich promowania przy użyciu

mediów masowych. Założycielską siłę mitu wroga przybliżono w oparciu o zjawisko azjatyckiego kolonializmu oraz rasizmu kulturowego. Mit bohaterski zobrazowano medialną kampanią zjednoczenia Wietnamu po 1975 roku i postaci Ho Chi Minha. Do ukazania mitu środka świata wykorzystano tajski model rozwoju mediów narodowych. Mit odnowy zademonstrowano przykładem Singapuru, zaś konsekwencje wiary w mit pochodzenia ukazano przy użyciu Birmy i przeobrażeń birmańskiego systemu medialnego po zamachu stanu w 1962 roku. Reasumując, niniejsza dysertacja jest próbą przybliżenia związków łączących media masowe, mit polityczny i procesy państwowotwórcze w Azji Południowo-Wschodniej oraz wskazania na uniwersalność związków mitów politycznych i mediów w komunikacji politycznej.

Summary

The Role of Mass Media in Popularizing Founding Myths on the Example of Selected Nation-States of Southeast Asia

The present doctoral dissertation is an attempt to capture the links between the mass media and the 20th-century state-building processes and also the founding political myths involved in that phenomenon in Asia. The main hypothesis of the thesis is that for a long time the most important role played by mass media in South-East Asia consisted of the dissemination of founding myths for the unification of clearly divided, multiethnic, multicultural and multireligious post-colonial societies. By filling media coverage with founding myths, a coherent narrative about the origin of nations and states has been achieved and therefore helped to shape state cultures.

In order to accomplish the research goals, the work was divided into two parts. The first part deals with the subject of mass media relations and political mythology. The next five chapters seek answers to such questions as:

- What is the importance of media in mass communication?
- What kind of dependencies exist between media and political communication?
- What are political myths (including their founding forms)?
- Why are political myths important in political communication?
- What kinds of political myths most often appear in the mass media?

The second part of the dissertation is devoted to the possibly thorough discussion of the mass media role in the popularizing of the founding myth, and therefore in the process of modern Southeast Asian nation-states formation. To this end, at the outset, the specificity of relations between nations, myths, and means of mass communication in this part of the world were presented. The nature of political communication in Asia was also defined. Next, five types of founding myths involved in state-building processes were presented along with methods of their promotion by mass media. The founding power of the enemy myth is presented on the example of colonialism and cultural racism in Asia. The media campaign about a unification of Vietnam after 1975 and the figure of Ho Chi Minh were used to explain the sense of heroic myth. Further the Thai national media model was used to show the myth of the world pillar (center of the world). The myth of renewal was demonstrated by the example of Singapore, and final-

ly, the consequences of faith in the origin myth were shown using Burma and the transformation of the Burmese media system after the coup d'état in 1962.

Summing up, the present dissertation is an attempt to bring closer the connections between mass media, political myth and state-building processes in Southeast Asia, and to indicate the universality of that phenomenon in the political communication.