

# Magdalena Kamińska

---

## „[ ` ] [ ` ] [ ` ] :((( :\*...” : Praktyki żałobne w cyberprzestrzeni

---

Kultura Popularna nr 3 (33), 110-120

---

2012

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Magdalena Kamińska

„[ ] [ ] [ ]  
:(( :\* ...”

*Prak-  
tyki żałobne w cy-  
berprzestrzeni*

Z bogatej dokumentacji zwyczajów żałobnych wynika, że odzwierciedlają one powszechne w danej kulturze przekonania dotyczące wiary, cierpienia i śmierci (Watts, 2007: 61). Z tego powodu są historycznie zmienne (Simpson i Roud, 2000: 136–138). Tradycje śmierci (*death lore*) reprezentują popularne w danej kulturze sposoby radzenia sobie z największym ludzkim lękiem, odbijając aktualne interpretacje śmiertelności i oczekiwania co do tamtego świata (Watts, 2007: 103–104), a niekiedy wytwarzając wykraczające poza czas zgonu i pogrzebu rytuały smutku (*rituals of sorrow*), które z perspektywy psychologicznej interpretować można jako długoterminowe strategie radzenia sobie z bólem utraty (Strange, 2005: 9). Artefakty wytwarzane w ramach tych praktyk, najczęściej koncentrujących się wokół miejsc grzebalnych, projektowane są w celu podtrzymywania myśli i obrazów wyrażających stany emocjonalne osieroconych osób. Mimo to wytwory tradycji śmierci w różnych kulturach bardzo się różnią zarówno pod względem materialnej formy, jak i metaforycznego potencjału (Hallam i Hockey, 2002: 4–5).

Do wytwarzania żałobnych artefaktów wykorzystywane są rozmaite techniki i tworzywa: od preparowanych ciał zmarłych poprzez rośliny, kamień, wosk, metal, drewno, kość, papier, aż do farb i płótna, fotografii, a w XX wieku – plastiku, silikonu i celofanu. Te ostatnie materiały okazały się szczególnie efektywne, bo są nie tylko powszechnie dostępne i niedrogie, ale także trwałe i pozwalające się dopasować pod względem kształtu oraz koloru do dowolnej formy (Hallam i Hockey, 2002: 210–211). Kolejnym popularnym tworzywem żałobnych artefaktów są dziś obrazy medialne. Hallam i Hockey przedstawiają tu przykład „fotomozaiki” opublikowanej przez Roberta Silversa w „Independent” rok po śmierci księżnej Diany. Twarz Królowej Serc została przezeń ułożona z setek zminiaturyzowanych fotografii kwiatów. Tym samym dokonała się metaforyczna przemiana jej martwego ciała w tradycyjne tworzywo żałobnych artefaktów, czyli kwiaty, lecz kwiaty fotograficzne – wiecznie świeże, a zatem kojarzące się z nieśmiertelnością. W ten sposób kolaż uruchomił „wizualny język emocji”, w którym gest żałoby wcielony w kulturową praktykę składania kwiatów w miejscu poświęconym pamięci zmarłego został „przetłumaczony na wieczysty wieniec portretu pamiątkowego”. Równocześnie może być odczytany jako maska pośmiertna: twarz Diany jest „jak żywa”, lecz została oddana w tworzywie tradycyjnie wiązanim z kruchością, przemijalnością i śmiercią. Zastosowana technika budzi dodatkowe skojarzenia ze znikaniem: z daleka kolaż wygląda jak twarz Diany, natomiast z bliska jej cechy charakterystyczne rozmywają się i widać tylko poszczególne kwiaty. Efekt ten potęguje efemeryczny charakter medium, którym jest gazeta codzienna (Hallam i Hockey, 2002: 74–75). Obecnie podobne praktyki upamiętniania zmarłych upowszechniają się na Zachodzie, gdyż z powodu rosnącej popularności kremacji i rozsypywania prochów „marker ciała” coraz częściej pozostaje jedynie elementem prywatnej wyobraźni i wspomnień osób osieroconych, nie „wrastając” w widzialną i publiczną pamięć zbiorową (Hallam i Hockey, 2002: 93). Dużą rolę odgrywają tu kolejne rewizje granic między przestrzenią prywatną i publiczną i równoczesne zmniejszenie preskryptywności społecznych narzędzi regulacji emocji. Paradoksalnie śmierć osób sławnych stała się w tym samym czasie wysoce widzialnym przedmiotem publicznej ekspozycji. Tym samym praktyki żałobne związane dotąd z określonymi miejscami „wylały się” w przestrzeń publiczną, wytwarzając innowacyjne sposoby wizualizowania i wyrażania żałoby, a tym samym nowe tradycje śmierci (Hallam i Hockey, 2002: 100).

**Magdalena Kamińska**, doktor nauk humanistycznych w zakresie nauk o poznaniu i komunikacji społecznej, adiunkt w Zakładzie Badań nad Kulturą Filmową i Audiowizualną Instytutu Kulturoznawstwa (Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu).

Sens wiązanych ze śmiercią przedmiotów, obrazów i praktyk wynika wyłącznie z kulturowego kontekstu, w którym są ulokowane poprzez swoje formy materialne. Nie są jednak do niego trwale przypisane, pozwalając się dość łatwo rekontekstualizować (Hallam i Hockey, 2002: 179). Antropologowie wskazują, że pewne formy i treści rytuałów żałobnych są powszechne. Służą one zawsze reintegracji osieroconych ze światem żywych, co oznacza zmianę statusu zarówno ich samych, jak i zmarłych, którzy bynajmniej go nie tracą, lecz jedynie zmieniają na inny tak w wymiarze indywidualnym, jak zbiorowym. Zwyczaje żałobne mogą być również interpretowane jako skoncentrowane na zdobywaniu przez żywych kontroli nad śmiercią, co zaznacza się w używaniu specyficznego języka. Żałoba tworzy *communitas* poprzez transcendencję śmierci, jednak tożsamość zarówno jednostki, jak i grupy jest nieodwracalnie przekształcana przez stratę. Praktyki żałobne mają tę konstatację wyrazić i przypieczętować poprzez odwołanie się do symboliki życia, nie zaś umierania. Ryty żałobne są dziś uważane za archaiczne i kłopotliwe przede wszystkim dlatego, że wiążą się z przekroczeniem granicy pomiędzy prywatnym a publicznym: „[w]ewnętrzne języki żalu i utraty modulowane w konsonansie i dysonansie z publicznym językami rytuału adoptują wiele lingwistycznych i symbolicznych form, preferencyjnie wyrażanych w domowej i osobistej przestrzeni; dlatego nie zawsze są rozpoznawalne dla innych” (Strange, 2005: 17). To kolejny obok historycznej zmienności tworzyw i form żałobnych artefaktów powód, dla którego internet staje się przestrzenią kształtowania nowych tradycji śmierci. Jest bowiem idealnym narzędziem publicznej artykulacji intymnych odczuć i przemyśleń.

Cyberfolklor żałobny bodaj najczęściej kojarzony jest z praktyką „budowania” wirtualnych cmentarzy. Tradycyjna przestrzeń grzebalna tworzy *locus* ekspresji żalu i upamiętnienia poprzez stawianie nagrobków, składanie kwiatów i darów oraz odwiedzanie grobów stanowiących jej centrum (Strange, 2005: 192–193). Cmentarz wirtualny stanowi jej czytelne odzwierciedlenie. Na stronie głównej pojawić się może na przykład grafika przedstawiająca bramę cmentarną, która uchyla się przed odwiedzającym, po czym na monitorze pojawia się wizualizacja numerowanych alej, sektorów i kwater naśladujących realny cmentarz. Użytkownik może – najczęściej za niewielką opłatą – stworzyć e-nagrobek, wybierając jego wzór spośród gotowych szablonów, i udekorować go wybranym rodzajem kwiatów, zniczy, albumów fotograficznych oraz inskrypcji (najczęściej spotykane to daty narodzin i śmierci, stosowne sentencje, a także miejsca realnych pochówków)<sup>1</sup>. Na stronach takich znaleźć można również materiały poświęcone różnorodnym tematom dotyczącym śmierci – od porad prawnych dotyczących spadków przez popularnonaukowe artykuły na temat śmierci łóżeczkowej aż do porad, jak złożyć kondolencje *comme il faut* – informacje genealogiczne, opisy technik i oferty usług pogrzebowych, a nawet dział „czarny humor”. Wśród grobów osób prywatnych i niedawno zmarłych pojawiają się również e-nagrobki ludzi znanych, które nie żyją od wielu lat. Typowe strony tego rodzaju bardziej niż realne cmentarze przypominają księgi pamięci: osieroceni publikują tu wspomnienia o utraconych, zaś inni użytkownicy mogą je komentować. Teksty te często przybierają formę listów do zmarłych, wyrażając żal utraty i/lub artykułując idealizowane wspomnienia („Odeszlas od nas nie zegbajac sie odeszlas bez naszej zgody:( Zabiło Cie to co kochalas najbardziej...:( Motory...!!Pewnie teraz jezdziś na niebieskich

<sup>1</sup> Na przykład [www.wirtualnycmentarz.pl/](http://www.wirtualnycmentarz.pl/), <http://www.nekropolia.pl/>, <http://wirtualnyznicz.pl/index.html> <http://pamietajmy.com.pl/index.php?m=Obituaries&a=List> (30 czerwca 2011).

autostradach..! Trzymaj się nikt o Tobie nie zapomnij.. nikt nie może się pozbierać po Twojej stracie kochanie Kochamy Cię :( [ \* ]”, „Kłnęłam na Ciebie jak na największego drania.. po tym co zrobiłeś. Nieumiałam Ci tego wybaczyć. Zraniłeś bardziej tym swoich bliskich niż siebie samego. Nieraz sama twierdziłam że to rozwiązanie że tam by było lepiej.. ale niewiem tego. A tu jest takie życie, gdyby cały czas się układało nie byłoby fajne, po to są niekiedy te słabsze dni.. Zawsze będziesz dla nas żył głęboko w sercach”, „Równo tydzień temu postanowiłeś odejść. Mam nadzieję, że tam, gdzie teraz jesteś jest Ci dużo lepiej. Może grasz z Damianem w piłkę a może robawiasz innych swoim poczuciem humoru. Pamiętaj nie pal papierosów!!! Uśmiech”<sup>2</sup>). E-cmentarze najczęściej gromadzą osoby, które znały zmarłych w „realu”, budując tym samym specyficzny typ wspólnoty elektronicznej. Popularność cmentarzy wirtualnych obecnie rośnie, co badacze tłumaczą zwiększonym rozproszeniem rodzin i mobilnością jednostek, a także wzrostem popularności kremacji połączonej z rozsypaniem prochów, praktyka ta nie wytwarza bowiem taktylnej przestrzeni, w której żywi mogliby oddawać zmarłym hołd. E-nagrobek może być alternatywą tego tradycyjnego rozwiązania. James W. Green zauważa, że w zachodniej kulturze miejscu przebywania zmarłych po śmierci tradycyjnie przypisywano niematerialność i „eteryczną teksturę”, a analogiczne cechy posiada również cyberprzestrzeń. Odwoływanie się do tego typu wyobrażeń może przynosić ulgę w lęku przed fizyczną degradacją i rozkładem (Green, 2009: 180).

Warto dodać, że wielką popularnością cieszą się też wirtualne cmentarze dla zwierząt, aranżowane za pomocą identycznych środków, choć na ogół pozbawione wyraźnych odniesień religijnych. W Polsce realnych cmentarzy dla zwierząt istnieje zaledwie kilka, więc dla większości właścicieli jedynym sposobem godnego pozbycia się zwłok ulubieńca jest nielegalny pochówek, w przypadku którego nie mogą uprawiać otwarcie praktyk memoratywnych związanych z przestrzenią grzebalną. W tej sytuacji internet okazuje się jedynym miejscem, w którym można rozwijać tradycje śmierci w odniesieniu do zwierząt. Jedynie w cyberprzestrzeni miejsce wiecznego spoczynku mógł znaleźć na przykład ulubieniec pewnej anonimowej nastolatki – szczur Zenuś, którego realne zwłoki zapewne trafiły do śmietnika, a w najlepszym wypadku doczekały się tajnego nocnego pochówku na trawniku osiedlowym. Właścicielka umieściła na e-nagrobku album sześciu fotograficznych konterfektów nieboszczyka, graficzne znicze, kwiaty i ozdobiła go inskrypcją: „Myszko, brakuje mi Ciebie :\*<sup>3</sup>. Najczęściej odwiedzany e-grób na cmentarzu Nekropolia-Pupile należy do psa Ojruni, którego zrozpaczeni właściciele piszą: „Uratowałaś nam życie. Dzięki pamięci o Tobie cały czas jesteś blisko. Chociaż leżysz w ogrodzie nie mam siły żeby tam podejść i powiedzieć wszystko to co tu piszę. Nasz psi Aniołku mam nadzieję, że nie odczuwasz tęsknoty za nami, a Adaś i babcia opiekują się Tobą. Kiedyś jak się spotkamy opowiesz nam to wszystko i znowu będziemy razem”. E-nagrobek kota Oskara również przybiera formę listu do drogiego nieobecnego: „I jak tu żyć na tym beznadziejnym świecie ;(( BEZ CIEBIE ? TO NIE MA NAJMNIEJSZEGO SENSU ;( ^^ Ja chcę do Ciebie ;((( ;((( KOCHANIE ;((( ;\*\* [ \* ] [ \* ] Ja chcę żebyś przyszedł do mnie jako duszek ;((( ALBO ZABRAŁ MNIE ZE SOBĄ ;(((„<sup>3</sup>. Jak widać na tych przykładach, antropomorfizacja za życia (wyrażająca się choćby poprzez nadawanie „ludzkich” imion) konsekwentnie prowadzi do

2 Za: <http://www.miejsce-pamieci.pl/> (30 czerwca 2011).

3 Za: <http://pupile.nekropolia.pl/> (30 czerwca 2011).

pośmiertnego zrównania zwierzęcych i człowieczych zmarłych poprzez włączanie ich do wspólnotowej narracji jako niematerialnych opiekunów pozostałych rodzin.

Green twierdzi, że współtwórcami badanych przezeń wirtualnych cmentarzy najczęściej są osoby nieletnie i kobiety, odnoszące się do nagłych zgonów stosunkowo młodych mężczyzn. Użytkownik pojawia się tam, szukając określonego nagrobka, a potem ogląda inne, niekiedy wchodząc w relacje z napotkanymi osieroconymi, którzy przeżyli podobną stratę. Szczególnie rodzice, którzy stracili dzieci, poszukują się wzajemnie na wirtualnych cmentarzach, by zaofiarować sobie emocjonalne wsparcie. Niektóre portale wprowadzają opcję wyszukiwania według kategorii relacji łączącej odwiedzającego osieroconego z jego zmarłym (dziecko, małżonek, przyjaciel itp.), aby łatwiej było im się odnaleźć i wspólnie przeżywać żałobę. We współczesnym społeczeństwie Zachodu jest ona zasadniczo uważana za niezbędne i zdrowe przesilenie żalu. Jednak psychologowie wskazują, że ta interpretacja może prowadzić na manowce, „wyleczenie” z żałoby nie jest bowiem możliwe. W zamian za to należy wyznaczyć zmarłemu nową rolę w indywidualnej i zbiorowej przyszłości, dlatego niezmiernie istotne jest, by przeżywać żałobę we wspólnocie. Zyskuje ona wówczas zarówno walor emocjonalnie konsolacyjny, jak i kulturowo edukacyjny. Cyberprzestrzeń znakomicie sprawdza się jako jej narzędzie, gdyż w jej ramach narrację o relacji między zmarłymi a żywymi można rozwijać bez ograniczeń. Green dodaje, że sam internet jest niczym Bóg: zawsze dostępny, wszystkowiedzący, a przynajmniej wszystko absorbujący, oferujący ciągłą uwagę, beczasowy i wszechobecny. Z tego powodu list do zmarłego „wrzucony” w Sieć wydaje się docierać pod właściwy adres. Jednak przede wszystkim „wirtualne cmentarze są odpowiedzią na nowe rzeczywistości” (Green, 2009: 181), warunkując praktykę ściśle mimikryczną wobec zwyczajów żałobnych *in real life*. Dzięki temu fenomen ten jest całkowicie zrozumiały nawet dla osób niepartycypujących regularnie w kulturze internetu. Stworzyć e-nagrobek lub miejsce pamięci dla realnie istniejącej osoby zmarłej – to jeden z najprostszych rytuałów żałobnych, jakie można przeprowadzić online. Niemal każdy znany nieboszczyk posiada setki dedykowanych sobie cybermiejsc, co bywa krytykowane przez samych użytkowników jako wyraz taniej egzaltacji. Irytuje ich również analogiczna, lecz jeszcze łatwiejsza praktyka namaszczonego zapalania w różnych środowiskach „wirtualnych zniczy” po śmierci znanej osoby. Wymaga ona jedynie użycia emotikonu [^]. Nawet osoby uprawiające tę praktykę uważają ją za zbyt popularną i tym samym ulegającą ekspresywnej inflacji, o czym świadczy fakt, że chętnie zwielokrotniają ów znak.

Im bardziej jednak cyberpraktyka jest mimikryczna wobec *real life*, tym mniej jest ciekawa dla kulturoznawcy, chyba że zaznaczą się tu istotne rozbieżności funkcji czy formy, lub jeśli relacja mimikry zajdzie w przeciwną stronę: nie realna praktyka znajdzie swoje odzwierciedlenie online, lecz praktyka online rozciągnie się na „real”. Przykładem tego ostatniego przypadku może być inna odmiana cmentarza wirtualnego: tworzenie środowisk stwarzających możliwość „odwiedzania” realnego cmentarza w czasie rzeczywistym poprzez internetową kamerę. Ta praktyka łączy się często z usługami pielęgnacji grobów: firma porządkowa za opłatą oczyszcza i upiększa nagrobek, a następnie umożliwia rodzinie skontrolowanie jego stanu przez internet<sup>4</sup>. Rozwiązanie to cieszy się rosnącym powodzeniem w sytuacji zwiększającej

4 Porównaj: <http://opiekianadgrobami.toplista.pl/> (30 czerwca 2011).

się mobilności, migracji i rozproszenia rodzin. Kolejną popularną praktyką offline wiążącą się ze śmiercią, która zostaje odzwierciedlona, zmieniona i usprawniona przez ICT, to cybergenealogia, czyli poszukiwanie zmarłych przodków przez internet. Genealogia amatorska polega na weryfikowaniu własnej tożsamości poprzez ustalanie pochodzenia w tych przypadkach, kiedy rodzinna pamięć i posiadana dokumentacja wykazują luki. W celu ich uzupełnienia należy dotrzeć do archiwów, których możliwości znacznie rozszerzyły ogólnie dostępne cyfrowe bazy danych, specjalne programy, fora poszukiwawcze i inne techniczne ułatwienia oferowane przez nowe media (Nowaczyk, 2005: 124–136). Różnica w stosunku do amatorskich praktyk genealogicznych offline opiera się w tym przypadku jedynie na ułatwionym dostępie do danych. Dlatego cybergenealogia może być zinterpretowana jako kolejna odmiana sieciopochodnego „kultu amatora”: w epoce przedinternetowej w celu odnalezienia śladów po zmarłych przodkach najmowało się zawodowego historyka, który wiedział, gdzie, jak i czego szukać, dziś natomiast stwarza się sugestię, że można uporać się z tym zadaniem bez przygotowania (Nowaczyk, 2005: 13–18). Jednak profesjonalne praktyki genealogiczne również korzystają na dostępie do ICT. Wraz z ich rosnącą popularnością powstają i nabierają impetu rozbudowane projekty „genealogii ludzkości” związane z szeroko zakrojonymi badaniami genów<sup>5</sup>. Wykorzystanie otwierających się w tym zakresie możliwości obrazuje choćby funkcjonowanie kryminalistycznych baz danych. Ich efektywność pozwala się spodziewać, że pewnego dnia DNA każdego człowieka znajdzie się w bazie, w związku z czym całkowicie zniknie na przykład pojęcie niezidentyfikowanych zwłok (por. Kanellis, Kiountouzis, Kolokotronis i Martakos, 2006). ICT stworzyły tu rzeczywiście ogromne możliwości, które jeśli się w pełni zrealizują, z pewnością przekształcą również i kulturę, chociaż są wobec praktyk znanych w jej ramach wcześniej jedynie technologicznym mnożnikiem.

W ostatniej dekadzie przedstawiciele nauk społecznych spośród cyberpraktyk związanych ze śmiercią najczęściej wybierali jako obiekt badań „nowe rytuały żałobne”, kształtujące się na portalach społecznościowych. Mają one charakter ewidentnie mimikryczny wobec *real life*, lecz translacja znacznie przekształca w tym przypadku znane praktyki. Przede wszystkim publiczny wymiar internetu jako publikatora pozwala uczestniczyć w żałobie wielu innym osobom prócz najbliższych. Ponadto realne cmentarze, mocno zakorzenione w kulturze i stanowiące ośrodek żałobnych praktyk, są, jak zauważa Robert Dobler, „skromne i trzeźwe”. Oferują dość wąski asortyment zachowań oraz form materializacji żałoby i pamięci, które z powodu swej standardyzacji służą nie tyle wyrażaniu intymnych emocji związanych ze stratą, ile „refleksji i zadumie”. Co jednak najistotniejsze, na realnych cmentarzach spoczywają tylko fizyczne ciała, natomiast w Internecie można spróbować pogrzebać również ludzkiego ducha. Żałoba w tym kontekście oznacza akt pamięci i solidarności, pozwalający na symboliczne zjednoczenie się ponadrodzinnej wspólnoty wirtualnej w smutku. Analizowane przez Doblera praktyki żałobne na MySpace wymagają aktywnej partycypacji, którą można uznać za warunek uwspólnotowienia się agregatu wirtualnego (Dobler, 2009: 178). Posty tego typu zwykle wyrażają przekonanie o podzielaniu przez członków grupy uczuć osamotnienia i opuszczenia przez zmarłych („myspace’owi żałobnicy smućą się w pojedynkę, ale wspólnie”) (Dobler, 2009: 179). Cytowany badacz

5 Na przykład słynny i kontrowersyjny Genographic Project: <https://genographic.nationalgeographic.com/genographic/index.html> (30 czerwca 2011).

konstatuje, że „wzorce straty” rozwijające się na MySpace pasują do opisu trendów żałobnych omawianych przez Terry’ego Martina i Kennetha Dokę, którzy podzielili je na intuicyjne – intensywne, bazujące na odczuciach, znajdujące ukojenie w ekspresji cierpienia i dzieleniu się uczuciami z innymi żałobnikami, oraz instrumentalne – fizyczne i kognitywne, przekształcające energię w działanie, często w formie tworzenia artefaktów lub innych dzieł dedykowanych zmarłemu (za: Dobler, 2009: 186).

„Komunikacja z umarłymi” na portalach społecznościowych umożliwia doświadczanie śmierci i żałoby w dość szerokiej intersekcji między przestrzenią publiczną a prywatną. Emocjonalny ładunek „wątków żałobnych”, a także pozostawiania aktywnych profili zmarłych użytkowników, poprzez które przyjaciele mogą się nadal do nich zwracać, wynika z dynamicznych sprzeczności ruchu i *stasis* w czasie i przestrzeni internetu (Dobler, 2009: 191). Te praktyki również wydają się zupełnie zrozumiałe, stanowiąc logiczne przedłużenie zwyczajów konsolacyjnych i rytuałów żałobnych znanych z *real life*. Jednak okazuje się, że w cyberprzestrzeni można pogrzebać również coś innego niż realnych nieboszczyków: myśli, uczucia, przyjaźnie, niechęci, miłości i nienawiści<sup>6</sup>. Dla niewątpliwie szczerego żalu gimnazjalistki po zerwaniu przyjaźni z najlepszą koleżanką nie ma wyznaczonej żałobnej praktyki kulturowej. Cyberkultura oferuje jej nie tylko przestrzeń swobodnej artykulacji emocji, ale także produkuje stopniowo standardyzujące się środki wyrazu, czyli buduje nowy folklor żałobny, który poprzez odwołanie do metaforycznego rozumienia pojęcia śmierci zaskakująco poszerza swój zakres. Oczywiście do pomieszczenia porządków ontologicznych wskutek takiej antropomorfizacji uczuć czy idei nie dochodzi. Dochodzi do niej natomiast w przypadku praktyk grupy użytkowników (głównie użytkowniczek) internetu, którą pozwolę sobie na użytek tego tekstu określić stosowanym przez nie same mianem „mam aniołków”<sup>7</sup>. Ich działania koncentrują się wokół dyskursywnego konstytuowania określonej kategorii „niedozmarłych” „nie-doludzi” jako ludzi i jako zmarłych, wiążąc się z formowaniem innowacyjnej tradycji śmierci. Powstaje w ten sposób niemimikryczna, kreacyjna praktyka cyberkulturowa, szczególnie interesująca dla kulturoznawcy, gdyż wskazująca, w których punktach kultura offline okazuje się niewydolna, nie dostarczając praktyki relewantnej wobec potrzeb jej uczestników.

Użytkownicy odbierają „udomowiony” internet jako nie tylko kolejną formę publikacji, ale przede wszystkim jako „narzędzie, miejsce i stan bycia”, co wiąże się z faktem, że jego technologia staje się dla nich coraz bardziej przezrysta. Owo „ucodziennienie” CMC umożliwia między innymi, jak pisze Christopher Helland, „cichą rewolucję religijnych wrażliwości”. Nie tyle bowiem, to, co wirtualne, zastępuje dziś to, co realne, ile raczej wirtualne jest brane za fizycznie obecne. W ten sposób stymulowane jest myślenie metafizyczne. Dlatego internet może funkcjonować jako przestrzeń realizacji religijnych utopii, stając się na przykład „niebem-cmentarzem” (Helland, 2004: 31). Przykładem takiej praktyki może być właśnie internetowa aktywność

6 Na przykład na <http://cmentarzuczuc.pl/>. Znajdują się tam działy: Cmentarz Nienawiści, Miłości, Przyjaźni, Tęsknoty, Marzeń, Zaufania, Wiary („od dzisiaj zakończyłem z rzymskokatolickim kościołem i zaczynam życie od nowa!”), Nałogów (“nie pale już meisiac!!!”) oraz... Nieudanego Pierwszego Razu („Tyle czekania i planów... a takie rozczarowanie... przez Ciebie każdy następny już nie będzie tym pierwszym...”) (30 czerwca 2011).

7 Google podaje dla frazy „jestem mamą aniołka” około 38 400, dla „mamy aniołków” – około 9 850, dla „mama aniołka” – około 189 000 i dla „aniołkowe mamy” – około 34 400 wyników (30 czerwca 2011).



„mam aniołków”, czyli kobiet, które utraciły dzieci<sup>8</sup>. Cyberprzestrzeń staje się dla nich „niebem-cmentarzem”, w które implementują nie tylko ekspresję swojego osobistego cierpienia, uwspólnowiając je i odnajdując dla niego kulturowe formy, ale także fantazyjne i fantastyczne, kolażowe awatary swoich nieżyjących dzieci, przedstawiające je jako istoty w pełni ludzkie<sup>9</sup>. Internet jako medium, poprzez które zwracają się do nich, staje się w ten sposób efektywnym narzędziem narracyjnego ożywiania zmarłych w innym, czysto duchowym wymiarze. Cyberprzestrzeń jest także jedynym miejscem, w którym kobiety te mogą pozwolić sobie na publiczne przeżywanie żałoby, która jest na ogół nieakceptowana przez ich otoczenie *in real life*. Kultura, w której żyją, okazuje się w ich przypadku niewydolna w funkcji dostawcy modeli praktyki jako form ekspresji tradycji śmierci, chociaż jest skuteczna w produkcji samej żałoby w znaczeniu psychologicznym. Wydaje się przy tym, że pragnienie odnalezienia grupy wsparcia, uważane za główną motywację podobnych praktyk w CMC, nie stanowi jedynej ani nawet pierwszej motywacji tych kobiet. Ważniejsza wydaje się być kwestia ekspresji: słowa „rzuczone” w internet wydają się słyszeć wszyscy i nikt, także inne osierocone matki, a nawet Bóg i zmarłe dzieci.

„Mamy aniołków” zbierają się w tych samych środowiskach (są to przede wszystkim fora, portale kobiece i blogi), ale dzielą się na kilka grup, które znajdują się w odmiennej sytuacji kulturowej, a także religijnej i prawnej. Pierwszą grupę stanowią kobiety, które przeszły poronienie. Według ich relacji, a wbrew obowiązującej oficjalnie w Polsce ideologii, popularna praktyka kulturowa nadal traktuje poronionych płód jako „niedodziecko” i „niedoczłowieka”<sup>10</sup>. Sytuacja matek poronieniowych jest najtrudniejsza, ponieważ nie posiadają one społecznej zgody na ciężką żałobę, a przy tym najczęściej pozostają bez medycznej diagnozy, w związku z czym szczególnie silnie dręczy je pytanie „dlaczego?”. Te „aniołkowe mamy” zajmują się przede wszystkim uzasadnianiem swojej żałoby, wytwarzając dziecięcą i ludzką tożsamość swoich płodów: nadają im imiona, płeć, mierzą wiek, fantazjują o tym, jak by wyglądały, gdyby żyły, umieszczają „aniołki” wśród wyliczeń żywego przychówku. Matki poronieniowe są emocjonalnymi ofiarami sprzeczności dominującego dyskursu, który narzuca określony status ontologiczny płodu, równocześnie nie dostarczając w tym względzie adekwatnych regulacji prawnych ani kulturowych praktyk

8 Taka sytuacja w XXI wieku i w środku Europy zdarza się dużo rzadziej niż gdziekolwiek i kiedykolwiek przedtem, jednak język polski nie dysponuje żadnym tradycyjnym określeniem tego statusu.

9 Na przykład <http://www.dlaczego.org.pl/d/>, <http://www.poronienie.pl/>, <http://mojanioleczek.blog.onet.pl/>, <http://mojemaleaniolki.blog.onet.pl/>, a także liczne inne blogi, fora i działy forów kobiecych oraz grupy na portalach społecznościowych (30 czerwca 2011).

10 „Bardzo często [...] otoczenie jest przekonane, że skoro ciąża zakończyła się tak szybko, to matka nie zdążyła się do dziecka «przyzwyczaić». Chcąc ją pocieszyć, niekiedy bliscy dodatkowo ją ranią, odmawiając jej prawa do żałoby («to jeszcze nie było tak naprawdę dziecko»), trywializując śmierć («nic takiego się nie stało, to normalne») i bagatelizując przeżycia kobiety (klasyczne «jest pani młoda, będzie pani miała następne»)." „Rozmawiałam ze znajomym księdzem... chciałam się wypytać jak to jest z tymi nienarodzonymi dziećmi ... a on od razu o aborcji, o obronie życia, o życiu od poczęcia ble ble ble ... a poronienie? pytam. «Poronienie, to przecież samo się zdarza ... to nic takiego ... tu nie ma żadnej winy ...» - to co z tego, że nie ma winy? Dziecka też nie ma?!?!? Poronione dziecko to nie jest istota ludzka? A dziecko usunięte to jest istota ludzka? Bardzo mnie to boli". „Koleżanka powiedziała - nie łam się, ciesz się, że straciłaś dziecko teraz, a nie kiedy miała na przykład 2 latka. A co to zmienia? Czy gdyby moje dziecko nie żyło 1 miesiąc, tylko 1 rok miałabym większe prawo do bólu? Odkąd w ogóle zaczyna się prawo do bólu?". Za: <http://www.poronienie.pl/tyotoczenie.html> (30 czerwca 2011).

żałobnych<sup>11</sup>. Współczesny dyskurs macierzyństwa pobudza ciężarne do snucia fantazji o dziecku na jak najwcześniejszym etapie, jeśli jednak nadzieje zawiodą, pozostawia je samym sobie. W tej sytuacji ujawnia się potrzeba uzupełnienia luki i na tym podłożu kształtuje się specyficzny rodzaj folkloru żałobnego matek poronieniowych jako zespół praktyk „uczłowieczających” ontologicznie niedookreślony byt płodu. Drugą grupą, którą można wyróżnić wśród „mam aniołków”, są kobiety, które straciły noworodka martwo urodzonego, zmarłego przy porodzie lub krótko po nim. Te dzieci są najczęściej obarczone poważnymi wadami rozwojowymi i jako takie nierzadko „skazane” przez lekarzy już podczas ciąży. Ich matki są w stosunkowo najkorzystniejszej sytuacji emocjonalnej, gdyż diagnoza pozwala im zakładać, że „lepiej się stało”. Boli je jednak nikła obecność tych skądinąd kulturowo „prawdziwych”, gdyż narodzonych dzieci w publicznej przestrzeni i pamięci zbiorowej. W tym wypadku internet okazuje się przestrzenią mnemotechniczną, która pozwala rozwijać narracje rozbudowujące biografie tych dzieci i tym samym ofiarowujące im coś więcej niż miniaturowy grób w specjalnie wydzielonej części realnego cmentarza. Praktyki tych matek koncentrują się wokół wzbogacania biograficznej narracji i poszukiwaniu sensu. Trzecią grupą „mam aniołków” są kobiety, które straciły kilkuletnie dzieci wskutek wypadku lub choroby. Pod względem możliwości artykulacji emocji te matki spotykają się na ogół ze społecznym zrozumieniem. Ich dzieci posiadają realne groby, a żałoba po nich, mimo że rzadko obecna w polskiej przestrzeni publicznej, nie dziwi otoczenia. Te matki często dokumentują w Internecie dramatyczną walkę o zdrowie i życie swych „aniołków” – zakładają strony, zbierając pieniądze na leczenie, a także stowarzyszenia czy fundacje. Po tragicznym zakończeniu ich zadaniem staje się przeprowadzenie narracji o życiu swojego dziecka poprzez śmierć i kultywacja pamięć o nim. Do wytwarzania poświęconych im e-artefaktów i budowy środowisk (najczęściej w formie bloga i strony domowej) włączają się również ojcowie dzieci i inne osoby z rodziny. Matki typu pierwszego i drugiego najczęściej pozostają ze swoim bólem całkowicie samotne, jedyne wsparcie znajdując u poznanych przez internet towarzyszek niedoli. Matki typu trzeciego wytwarzają stosunkowo najmniej tekstów, które można zaliczyć do kreacyjnego cyberfolkloru, ponieważ w odniesieniu do śmierci kilkuletnich dzieci istnieją odpowiednie praktyki kulturowe, które można tłumaczyć dosłownie na język nowego medium.

Internet okazuje się jedyną przestrzenią, w której „mamy aniołków” mogą katartycznie „wyrzucić z siebie” wszystko, co podczas swojej tragedii widziały, przeżyły i poczuły<sup>12</sup>, a także pozwala im zrozumieć, że nie są same ze swoją żałobą, co, jak twierdzą, przynosi im ulgę. Sieć oferuje im również możliwość narracyjnej artykulacji i kultywacji tożsamości dzieci<sup>13</sup> oraz pamięci o dzieciach, a tym samym nadania sensu i formy ich cierpieniu – kulturowo generowanemu, ale niedostatecznie zagospodarowanemu, stanowiącemu więc dość chaotyczny, indywidualnie redagowany splot internalizacji sprzecznych twierdzeń

11 Dla antropologa i religioznawcy interesujący musi okazać się fakt, że żadna z katolickich „mam aniołków” nie ma żadnych wątpliwości, iż dusza jej nieochrzczonego dziecka trafiła wprost do nieba, a zatem obce im są doktrynalne podstawy wielowiekowej teologicznej dyskusji na temat czyśćca i limbusa.

12 Niekiedy wystawiają przy tym na próbę nerwową odporność czytelnika, na przykład poprzez podlinkowanie bez ostrzeżenia jedynej fotografii swojego dziecka, jaką posiadają – urodzonego miesiąc po śmierci.

13 Jest ona budowana przede wszystkim poprzez nadawanie dzieciom imion, zwracanie się do nich, tworzenie galerii zdjęć i symbolicznych grafik oraz zamieszczanie suwaków mierzących upływający czas „życia” dziecka jako anioła.

i wyobrażeń czerpanych z różnych dyskursów. Ich najważniejszym celem jest tworzenie form, a nade wszystko uzasadnień dla żałoby, której przesłanki kultura przyjmuje, ale ją samą podważa, odmawiając dostarczania wzorów jej praktykom. Cyberprzestrzeń występuje tu w roli suplementu do kultury, zarówno w jej wymiarze oficjalnego dyskursu polityczno-aksjologicznego, jak i folkloru. Chociaż człowieczeństwo i życie płodu są w Polsce od dwudziestu lat deklaratywnie najwyższymi wartościami rozgrywanymi politycznie, nie przekłada się to na praktykę społeczną. Wskutek tego „mamy aniołków” cierpią w kulturowej próżni, zaś niemal wszystko, co tradycja offline ma im do zaoferowania, to postać Urszulki Kochanowskiej. Poświęcony jej tekst sprzed pięćuset lat, zanudzony, wydawać by się mogło, doszczętnie przez programy szkolne, nieoczekiwanie ożywa dziś w zadziwiająco wielu środowiskach „mam aniołków”, stanowiąc właściwie jedyny popularny i dostępny model specyficznej żałoby po utraconym dziecku<sup>14</sup>.

Praktyki żałobne „mam aniołków” negocjują granice między bytem potencjalnym (wirtualnym) i zrealizowanym (realnym), dotykając zagadnienia metamorfozy pomiędzy różnymi formami istnienia nie w jej wymiarze filozoficznym czy teologicznym, lecz codziennościowym. Środowiskiem najlepiej sprzyjającym rozwojowi tych wyobrażeń okazuje się heterogeniczna i niejasna pod względem swego ontologicznego statusu cyberprzestrzeń, funkcjonująca – podobnie jak limbus i czyściec – jako obszar graniczny między tym a tamtym światem. Snucie prywatnych narracji o zmarłych poprzez upublicznienie ich w Sieci staje się przemyślaną, refleksyjną formą zbiorowej konsolacji, którą można uznać za propozycję nowej praktyki kulturowej. W tym przypadku folklor digitalny okazuje się forpocztą realnego, a rozumiany jako *fakelore* jawi się jako „niedojrzały”, jeszcze nieupowszechniony folklor. Internet może wydatnie przyspieszyć jego „dojrzwianie”: dzięki możliwościom CMC „mamy aniołków” odnalazły się i skonsolidowały swe działania jako ruch społeczny. W ten sposób wymusiły pojawienie się innowacyjnych, lecz szybko popularyzujących się praktyk żałobnych *in real life*, takich jak na przykład kościelne pogrzeby zbiorowe dzieci nienarodzonych<sup>15</sup>. W ten sposób „technologicznie rewolucyjna cyberprzestrzeń okazała się równocześnie mitycznie oraz poetycko znajoma. Jako taka wytworzyła nowy kanał ekspresji tradycyjnych tematów nadziei, rezurekcji i bezpieczeństwa” (Green, 2009: 183).

14 Porównaj na przykład: <http://piotrusciebiera.pamietajmy.com.pl/>, <http://sabinka-nasz-aniolek.blog.pl/komentarze/index.php?nid=13491793>, <http://zuzia-odziomek.blog.onet.pl/> (30 czerwca 2011).

15 Według doniesień prasowych pierwszy taki pogrzeb w Polsce odbył się jesienią 2005. Obecnie przeprowadzane są już one regularnie, zaś na cmentarzach wyznaczane są w tym celu specjalne miejsca grzebalne. Porównaj na przykład: <http://ekai.pl/diecezje/bialostocka/x27459/bialystok-pogrzeb-dzieci-nienarodzonych/>, <http://gosc.pl/doc/824219.Pogrzeb-dzieci-nienarodzonych>, [http://www.aspektpolski.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=726&Itemid=50](http://www.aspektpolski.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=726&Itemid=50), <http://www.trojmiasto.pl/wiadomosci/Beda-mogily-dzieci-nienarodzonych-n28044.html> (30 czerwca 2011).

## BIBLIOGRAFIA

- Digital Crime and Forensic Science in Cyberspace*, 2006, P. Kanellis, E. Kiountouzis, N. Kolokotronis i D. Martakos (red.), London.
- Dobler R., 2009, *Ghosts in the Machine: Mourning the MySpace Dead*, [w:] *Folklore and the Internet. Vernacular Expression in a Digital World*, T. Blank (red.), Logan.
- Green J.W., 2009, *Cemeteries, Virtual*, [w:] *Encyclopedia of Death and the Human Experience*, C.D. Bryant, D.L. Peck (red.), Thousand Oaks–London.
- Hallam E. i Hockey J., 2002, *Death, Memory and Material Culture*, Oxford–New York.
- Helland Ch., 2004, *Popular Religion and the World Wide Web: A Match Made in (Cyber) Heaven*, [w:] *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, L.L. Dawson i D.E. Cowan (red.), New York–London.
- Nowaczyk M., 2005, *Poszukiwanie przodków. Genealogia dla każdego*, Warszawa.
- Simpson J. i Roud S., 2000, *A Dictionary of English Folklore*, New York.
- Strange J.-M., 2005, *Death, Grief and Poverty in Britain, 1870–1914*, Cambridge.
- Watts L.S., 2007, *Encyclopedia of American Folklore*, New York.