

TEORETYCZNE PODSTAWY BADAŃ NAD WYDARZENIAMI MEDIALNYMI

MAŁGORZATA KOŁODZIEJCZAK, AGNIESZKA STĘPIŃSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa

ABSTRACT

Theoretical background for media events studies

The aim of this paper is to present and discuss theoretical background for media events studies that have been conducted since the 1980s. The paper collects all major perspectives and studies in order to provide a complete picture of a theoretical approach to research on the media events. First, the paper reviews concepts developed by E. Durkheim and so called neodurkheimists, including E. Rothenbuhler and W. Shils. These concepts provided the background and led to a deeper understanding and an explanation of symbolic dimensions of social relations, contemporary ceremonies, rituals (including political ones), and the role of the media in creating the social and political reality. One of Durkheim's fundamental concepts distinguishing sacrum and profanum provided the background for a concept of media events developed by E. Katz and D. Dayan. While the classic version of this concept included just three main types of the media events (conquest, coronation, and contest), the more recent one is extended and includes six types. Based on the empirical studies conducted by T. Liebes, E. Rothenbuhler, and G. Weimann (to name just some of the scholars), three more types have been added, namely: coercion, disaster, and war. They share a disruptive character (instead of integrative one) and they describe relations between the organizers of an event, media organizations, and the audience in a different manner than the classic version of the concept. For this reason, the idea of including them into a classic concept seems to be criticized by some scholars, including E. Rothenbuhler. Instead, he proposes that a concept of ritual communication as a broader frame for studies on media events should be used.

Key words: media events, ritual communication, Durkheim, news value

✉ Adres do korespondencji: Wydział Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu, ul. Umultowska 89a, 61-614 Poznań, agnieszka.stepinska@amu.edu.pl, malgorzata.kolodziejczak@amu.edu.pl

Wprowadzenie

Koncepcja wydarzeń medialnych, zaprezentowana w książce D. Dayana i E. Katza „Media Events: The Live Broadcasting of History”, wydanej w 1992 r.¹, do dziś stanowi jedną z najważniejszych „interwencji” – jak to nazywają A. Hepp i N. Couldry² – w naukach o mediach i komunikowaniu. Wkład obu uczonych miał charakter zarówno teoretyczny, jak i metodologiczny. Z jednej strony, w swojej koncepcji Katz i Dayan zestawili tradycyjne badania nad procesem komunikowania masowego prowadzone z perspektywy socjologicznej z badaniami nad kulturą i semiotyką. Z drugiej, dzięki nawiązaniu do badań antropologicznych, D. Dayan i E. Katz skierowali uwagę na wyjątkowe „ceremonie komunikacyjne” i tym samym rozszerzyli obszar badań nad zawartością mediów – odtąd uwaga badaczy mediów przestała być skoncentrowana wyłącznie na „zwykłym”, „codziennym” i „przeciętnym” relacjonowaniu przez media bieżących wydarzeń³. Dziś koncepcja ta wykorzystywana jest przez badaczy zarówno przy okazji wyjątkowych zdarzeń, które transmitowane są na żywo przez media (w tym na skalę międzynarodową), jak i do analizy relacji pomiędzy mediami, odbiorcami, a organizatorami wydarzeń o charakterze społecznym, kulturowym, czy też politycznym.

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie podwalin koncepcji wydarzeń medialnych oraz głównych nurtów współczesnych badań nad tym zjawiskiem. Omówiona zostanie także rozszerzona typologia wydarzeń medialnych oraz jej krytyka i alternatywne propozycje ujmowania roli mediów w życiu społecznym.

Durkheim i neodurkheimizm

Rudymentarne znaczenie w konstruowaniu teoretycznych podstaw analizy wydarzeń medialnych odgrywa twórczość naukowa E. Durkheima. Jego dorobek (rozumiany *en bloc*) stał się – z jednej strony – przesłanką powstawania nowych, prężnie rozwijanych dziedzin naukowych (antropologia, etnologia, kulturoznawstwo), z drugiej strony natomiast określone jego aspekty okazały się bardzo ważne dla opisu i wyjaśnienia poszczególnych zjawisk i procesów społecznych, podejmowanych również w ramach innych dyscyplin. „Całą jego twórczość – pisze E. Tarkowska – można rozpatrywać jako pewien zespół możliwości i propozycji,

¹ D. Dayan, E. Katz: *Media Events: The Live Broadcasting of History*, Cambridge, MA 1992. Polskie wydanie: D. Dayan, E. Katz: *Wydarzenia medialne. Historia transmitowana na żywo*, Warszawa 2008.

² A. Hepp, N. Couldry: Introduction. *Media Events in Globalized Media Cultures*, [w:] N. Couldry, A. Hepp, F. Krotz (red.): *Media Events in a Global Age*, London–New York 2010, s. 1.

³ *Ibidem*, s. 2.

które następnie na wiele sposobów zostały rozwinięte⁴, dlatego też późniejsi badacze ponownie sięgali po twórczość Durkheima oraz jego bezpośrednich kontynuatorów, osadzając jego prace właśnie w tych nowych kontekstach badawczych. Ta współczesna reinterpretacja koncepcji Durkheima i jego szkoły pozwoliła odkryć w nim nie tylko prekursora strukturalizmu czy symbolicznego interakcjonizmu⁵, ale przede wszystkim stanowiła inspirację dla wyjaśniania zupełnie nowych, aktualnych zjawisk i procesów, na przykład dla konstruowania rozmaitych teorii komunikacji społecznej.

Ten ostatni obszar jest już eksplorowany przez przedstawicieli neodurkheimizmu – nurtu rozwijanego w naukach społecznych od połowy XX wieku do dziś, który (pomimo głosów krytyki⁶ i znacznego wewnętrznego zróżnicowania) posiada nadal niesłabnący potencjał eksplanacyjny, o czym świadczą liczne prace poświęcone między innymi symboliczno-ekspresyjnej wizji religii i dramaturgiczno-symbolicznemu ujęciu relacji społecznych⁷, współczesnym obrzędom i rytuałom (politycznym) jako formie integracji społecznej⁸ oraz roli mediów w kształtowaniu rzeczywistości społeczno-politycznej.

Z tego też powodu, według neodurkheimizmu fundamentalną pracę Durkheima – „Elementarne formy życia religijnego” – „można uznać za podwaliny teorii o komunikacyjnych podstawach życia społecznego”⁹, ponieważ to w niej przede wszystkim została wyłożona Durkheimowska koncepcja dotycząca specyfiki i znaczenia (funkcji) religii, wierzeń i obrzędów religijnych w życiu zbiorowości i jednostki oraz socjologizm jako paradygmat podejmowanych badań, które to treści odgrywają kluczową rolę w badaniach nad wydarzeniami medialnymi.

W wymiarze epistemologicznym, Durkheimowski paradygmat przejawia się skoncentrowaniem uwagi badacza na społeczeństwie jako emergentnej całości („społeczeństwo *sui generis*”), nadrzędnej wobec jednostki i oddziałującej na nią „z zewnątrz” poprzez rozmaite „fakty społeczne”, takie jak moralność, religia, obyczaje, prawo (które to elementy późniejsi badacze zaczęli identyfikować jako

⁴ E. Tarkowska: Wstęp do wydania polskiego, [w:] E. Durkheim: Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii, Warszawa 1990, s. XVIII.

⁵ E. Tarkowska: op.cit., s. XV.

⁶ Zob. m.in.: M. Edelman: The Symbolic Use of Politics, Chicago–London 1967; S. Lukes: Political Ritual and Social Integration, *Sociology* 1973, nr 7, s. 289–308.

⁷ Zob. E. Leach, A.J. Greimas: Rytuał i narracja, Warszawa 1989; idem: Kultura i komunikowanie: kultura powiązań symbolicznych, Warszawa 2010; R. Firth: Społeczności ludzkie: wstęp do antropologii społecznej, Warszawa 1965; J. Beattie: Other Cultures, London 1964, rozdz. VI i XII.

⁸ Zob. W.L. Warner: American Life, Chicago 1962; E. Shils, M. Young: The Meaning of the Coronation, [w:] E. Shils (red.): Center and Periphery: Essays in Macrosociology, Chicago 1975, s. 135–152; B.S. Greengerg, E.B. Parker (red.): The Kennedy Assassination and the American Public: Social Communication in Crisis, Stanford, CA 1965; R.N. Bellah, W. McLoughlin (red.): Religion in America, Boston 1968; J.C. Alexander (red.): Durkheimian Sociology: Culture Studies, New York 1988; D. Handelman: Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events, New York 1990.

⁹ E. Rothenbuhler: Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej, Kraków 2003, s. 12.

obszar kultury)¹⁰. „Nacisk – głosi Durkheim – któremu podlega jednostka zawsze wtedy, gdy mamy do czynienia z pewnym typem myślenia lub działania uniformizującym poszczególne dążenia i inteligencje, ujawnia interwencję zbiorowości”¹¹. Te szczególne składowe społecznej rzeczywistości, generowane i podtrzymywane przez zbiorowość, wywierając na jednostkę specyficzny wpływ (presja nakazów i zakazów), organizują przestrzeń relacji międzyludzkich w sposób charakterystyczny dla danego społeczeństwa. To społeczeństwo zatem „ujarzmia” zwierzęcą część natury owego homo duplex, konfrontując go z „wyobrażeniami zbiorowymi”, dzięki czemu podmiot indywidualny zyskuje wiedzę o – wspólnych dla jego zbiorowości – znaczeniach, symbolach, wzorach i regułach, których przestrzeganie (i pielęgnowanie) jest jego powinnością.

E. Durkheim zbudował więc swoją koncepcję socjologizmu¹² na założeniach holizmu ontologicznego, połączonego z holizmem metodologicznym¹³: według niego „społeczeństwo nie jest prostą sumą jednostek, lecz systemem stworzonym przez ich połączenie, który stanowi swoistą rzeczywistość i ma swoje własne cechy”¹⁴, dlatego też „w naturze tej indywidualności, nie zaś w naturze jednostek składowych, trzeba szukać bezpośrednich i decydujących przyczyn tych faktów, jakie się tu wytwarzają”¹⁵.

Tak pojmowany program badawczy w swoim wariacie „kanonicznym” (jako uniwersalny paradygmat, obowiązujący niepodzielnie w naukach społecznych) był przestrzegany jedynie przez jego pierwszych (bezpośrednich) kontynuatorów. Natomiast neodurkheimiści, przyjmując bez zastrzeżeń założenia holizmu ontologicznego, rewidowali wcześniejsze ustalenia metodologiczne, indywidualnie wypracowując rozwiązania funkcjonalne względem własnych, konkretnych badań. Neodurkheimizm jako perspektywa badawcza jest więc pod względem metodologicznym niejednorodny, choć różnice pomiędzy poszczególnymi badaczami w większym stopniu dotyczą innego rozłożenia akcentów w tym samym zbiorze czynników wyjaśniających niż zupełnie odmiennej wizji eksplanacji interesujących aspektów rzeczywistości społecznej.

Źródłem rozbieżności metodologicznej pomiędzy poszczególnymi badaczami tego nurtu było przyjęte przez Durkheima założenie, w myśl którego fakty społeczne stanowią fakty *sui generis* i mogą być wyjaśniane jedynie za pomocą in-

¹⁰ E. Durkheim: *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000, *passim*.

¹¹ E. Durkheim: *Elementarne formy...*, s. 414.

¹² Przyjęte założenia holizmu (w wymiarze ontologicznym i metodologicznym) różniły w zasadniczy sposób Durkheima koncepcję uprawiania socjologii od socjologii rozumiejącej M. Webera, przyjmującego perspektywę indywidualizmu metodologicznego. Por. M. Weber: *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002.

¹³ Por. uwagi S. Lukesa dotyczące metodologicznego holizmu E. Durkheima: S. Lukes: *Methodological Individualism Reconsidered*, *British Journal of Sociology* 1968, nr 19, s. 119–129.

¹⁴ E. Durkheim: *Zasady...*, s. 141.

¹⁵ *Ibidem*, s. 142.

nych faktów społecznych, co mogło się wydawać (zgodnie z sugestiami krytyki) „zawiłe intelektualnie” i prowadzące do zbędnej przesady¹⁶.

Wystarczyłoby – pisze S. Lukes – gdyby Durkheim powiedział, że fakty „społeczne” nie mogą być zawsze i w całości tłumaczone faktami „indywidualnymi” [...]; że żadne zjawisko społeczne, z wyjątkiem kilku typów działań ludzkich, nie może być zidentyfikowane i w zadowalający sposób wyjaśnione bez odniesienia, jawnego lub ukrytego do czynników społecznych¹⁷.

Chociaż większość badaczy tejże szkoły przyznawała słuszność powyższym uwagom krytycznym, wnioski, jakie z nich wyprowadzali, oscylują od „zmodyfikowanego” wariantu holizmu metodologicznego do wyraźnego indywidualizmu. Niezależnie jednak od tego, czy neodurkheimiści traktują wydarzenia medialne jako całość, czy też jako wytwór skoordynowanych działań rozmaitych podmiotów, wszyscy zgodnie podkreślają znaczenie ściśle określonej formy realizacji tychże działań, której to formy nie sposób wyjaśnić bez odwołania do Durkheimowskiej koncepcji religii i obrzędów religijnych.

Punktem wyjścia dla rozważań Durkheima była teza o funkcjonowaniu dwóch odrębnych porządków rzeczywistości – *sacrum* i *profanum*, które to sfery są nie tylko od siebie wyraźnie oddzielone¹⁸, ale przede wszystkim opierają się na odmiennych (genetycznie i substancjalnie) zasadach. Sfera *sacrum* została przez Durkheima nakreślona jako ta „przestrzeń”, w której rzeczy święte – uchodzące bezdyskusyjnie za kwestie wymagające traktowania z najwyższym dostojeniem i powagą – chronione są poprzez izolację i zakazy od sfery *profanum*. Sama zaś koncepcja świętości w myśli Durkheimowskiej jest formułowana szeroko i opiera się na identyfikacji *sacrum* nie w sposób autoteliczny (z uwagi na jego wewnętrzną naturę, np. nadprzyrodzone właściwości), lecz na podstawie wyjątkowego stosunku grupy/społeczeństwa do określonego „obiektu kultu”, któremu grupa ta – na podstawie ugruntowanych wyobrażeń zbiorowych – przypisuje szczególne znaczenie symboliczne:

Rzeczy święte to rzeczy chronione i izolowane przez zakazy; rzeczy świeckie to rzeczy, do których te zakazy się stosują i które nie powinny stykać się z rzeczami świeckimi. Wierzenia religijne to wyobrażenia wyrażające naturę rzeczy świętych [...]. I wreszcie obrzędy to reguły postępowania określające właściwe zachowanie się człowieka w stosunku do rzeczy świętych. Gdy pewna liczba rzeczy świętych pozostaje ze sobą w relacji zgodności i zależności [...] wówczas zespół wierzeń i odpowiadających im obrzędów tworzy religię¹⁹.

Ta podstawowa – dla Durkheimowskiej socjologii religii – dychotomia *sacrum* versus *profanum*, jest więc izomorficzna w stosunku do innych, konstruowanych przez badacza dystynkcji (takich jak: moralność – żądze zmysłowe; norma

¹⁶ S. Lukes: Durkheim: życie i dzieło, Warszawa 2012, s. 35 i 553–555.

¹⁷ Ibidem, s. 35.

¹⁸ Ważny głos krytyczny dotyczący tejże demarkacji: E.E. Evans-Pritchard: Theories of Primitive Religion, Oxford 1965, s. 64 i nast.

¹⁹ Ibidem, s. 35.

– patologia; pojęcia – doznania; socjologia – psychologia)²⁰, przede wszystkim jednak „wywodzi się i jest objaśniana poprzez podstawowy i wieloraki podział dychotomiczny na to, co społeczne, i na to, co indywidualne”²¹. Zorganizowany więc na podstawie tych wyróżnień porządek społecznej rzeczywistości będzie podtrzymywany i reprodukowany przez zbiorowe praktyki, realizowane w formie określonych obrzędów i rytuałów.

Powyższe ustalenia dotyczące istoty *sacrum* stały się następnie dogodnym punktem wyjścia do analizy współczesnych zjawisk społecznych i medialnych²². Takie „techniczne” – jak to określa E. Rothenbuhler – ujęcie religii i „świętości”²³ okazało się dla neodurkheimistów bardzo funkcjonalne, ponieważ pozwalało na analizę analogicznych tworów społecznych, nieposiadających jednak genezy *stricto* „sakralnej”. Skoro – jak głosi Durkheim – religia ma jednoznaczną genezę społeczną i nie musi nawiązywać (ani bezpośrednio, ani pośrednio) do koncepcji bóstwa, istnieć mogą – paradoksalnie – również świeckie systemy religijne, które nie tylko podobnie organizują porządek społeczny, ale również realizują analogiczne funkcje. Taki kierunek badań Durkheim wskazywał nawet *explicite*, pisząc, że

każde święto, nawet mimo zupełnie świeckich źródeł, ma pewne cechy ceremonii religijnej, albowiem zawsze jego celem jest zbliżenie ludzi, poruszenie mas i w ten sposób wywołanie stanu ekscytacji, niekiedy uniesienia nie tak znów odległego od uniesienia religijnego. Człowiek oderwany od spraw i zajęć codzienności przestaje być sobą. I zawsze też przejawia się to tak samo; krzyki, śpiewy, muzyka, gwałtowne gesty, tańce, poszukiwanie bodźców zwiększających witalność²⁴.

Tropem tym pójda dalej w swoich analizach, między innymi E. Shils („wszystko może stać się religią”²⁵) oraz E. Rothenbuhler („olimpijska religia cywilna”²⁶).

Podkreślana wielokrotnie społeczna geneza religii (*ergo* – obrzędów religijnych) znajduje przełożenie w sposobie uregulowania praktyk religijnych, których istota (w przeciwieństwie od działań magicznych) zasada się na ekspozycji wspólnotowości: „Obrzędy to rodzaj działań, który poczyna się jedynie w łonie zgrupowania ludzi i który ma służyć wzbudzaniu, utrzymaniu lub odnawianiu

²⁰ O znaczeniu dychotomii w koncepcji E. Durkheima pisze: S. Lukes: Durkheim..., s. 30–45.

²¹ Ibidem, s. 42.

²² Przydatność Durkheimowskiej koncepcji *sacrum* w analizach współczesnych zjawisk społecznych wzbudzała jednak wśród niektórych badaczy szereg zastrzeżeń, o czym między innymi świadczą spory toczony w ramach brytyjskiej szkoły antropologicznej. Zob. m.in.: M. Gluckman: Essays on the Ritual of Social Relations, Manchester 1966; Por. M. Douglas: Czystość i zmaza, Warszawa 2007; eadem: Ukryte znaczenia: wybrane szkice antropologiczne, Warszawa 2007; V. Turner: Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działania w społeczeństwie, Warszawa 2005; V. Turner, E. Bruner: Antropologia doświadczenia, Kraków 2011.

²³ E. Rothenbuhler: Values and Symbols in Orientations to the Olympics, *Critical Studies in Mass Communication* 1989, nr 8, s. 140.

²⁴ E. Durkheim: Elementarne formy..., s. 367.

²⁵ E. Shils, M. Young: The Meaning of the Coronation, s. 136.

²⁶ E. Rothenbuhler: Values and Symbols..., s. 142 i nast.

pewnych stanów umysłowych owej grupy²⁷. Stąd też obrzędy podejmowane są w specyficznym zorganizowanej przestrzeni i w szczególnym czasie.

W koncepcji Durkheima przestrzeń – szczególnie ta, w obrębie której realizowany jest obrzęd – to nie tylko obiektywny wyraz hierarchicznej organizacji plemienia czy grupy społecznej, ale również skuteczne narzędzie kreowania określonego ładu społecznego. Percepcja przestrzeni zdeterminowana jest przez zbiorowe wyobrażenia o porządku społecznym (posiada prymarnie genezę społeczną), ale jednocześnie jest bardzo realnym, materialnym obiektem badań, dlatego winna podlegać procedurom naukowego racjonalizmu „prześikniętego pozytywizmem Comte’a”²⁸.

Ten związek materii z wymiarem symbolicznym staje się nad wyraz widoczny w przypadku gęstych skupisk ludzkich, odgrywających według Durkheima wyjątkową rolę w kreowaniu silnych więzi społecznych w ramach określonej grupy. Bliski, bezpośredni kontakt podmiotu jednocześnie z wieloma osobami, przebywającymi razem w określonej przestrzeni, powoduje nie tylko specyficzne reakcje emocjonalne, lecz jest szczególnie ważny ze względów poznawczych, ponieważ „społeczeństwo może zdobyć samoświadomość i utrzymać ją na niezbędnym poziomie natężenia tylko wtedy, gdy nastąpi koncentracja zgromadzonych ludzi. Otóż z tej koncentracji wynika ożywienie umysłowe, wyrażające się jako zespół koncepcji idealnych”²⁹.

Interpretując implikacje tejże „koncentracji zgromadzonych ludzi”, Durkheim nawiązywał do badaczy ówczesnego nurtu psychologii tłumu³⁰, kładących nacisk na wytworzone w takich okolicznościach intensywne emocje i uczucia. Uczestnictwo w obrzędach i ceremoniach wywołuje specyficzny stan ekscytacji, podniecenia, zmieniający psychiczne nastawienia człowieka w taki sposób, że

nie poznaje [on] samego siebie, czuje się jakby przeobrażony, w konsekwencji więc przeobraża to, co go otacza. Chcąc znaleźć uzasadnienie tych szczególnych wrażeń, których doznaje, rzeczom będącym z nim w najbliższym kontakcie przypisuje obce im właściwości, wyjątkową moc, cechy, których nie mają zwyczajne przedmioty³¹.

W odróżnieniu jednak od przedstawicieli wspomnianej szkoły psychologii tłumu, orientacje i zachowania podejmowane przez osoby w takich okolicznościach nie są dla Durkheima przejawem patologii, lecz katalizatorem poczucia wspólnoty i społecznej solidarności. Ten „afektywny” wątek twórczości francuskiego badacza wzbudzał wśród neodurkheimistów ambiwalentne reakcje: część z nich

²⁷ E. Durkheim: *Elementarne formy...*, s. 9.

²⁸ S. Lukes: *Durkheim...*, s. 92.

²⁹ E. Durkheim: *Elementarne formy...*, s. 403.

³⁰ W tamtym czasie pojawiły się m.in. prace S. Sighelego, G. Le Bona, G. Tarde’a. Zob. m.in.: S. Sighele: *Tłum zbrodniczy: studium z psychologii zbiorowej*, Warszawa 1895 (<http://kpbk.umk.pl/publication/49369>); G. Le Bon: *Psychologia tłumu*, Warszawa 1986; G. Tarde: *Opinia i tłum*, Warszawa 1904.

³¹ E. Durkheim: *Elementarne formy...*, s. 403.

(m.in. D.I. Kertzer³²) uczyniła z tych specyficznych elementów emocjonalnych podstawowy eksplanans, wykorzystywany w analizach współczesnych (świeckich) rytuałów, z kolei inni autorzy (np. E. Rothenbuhler³³) krytykowali nadmierną – ich zdaniem – ekspozycję uczuć, ponieważ prowadzi ona do deprecjacji znaczenia poznawczych składowych ceremonii i obrzędów³⁴ oraz nie ma zastosowania w społeczeństwach o segmentalnym podziale (gdzie możliwe są wielorakie interpretacje warstwy symbolicznej rytuałów).

Wszyscy oni jednak podkreślają zgodnie rolę wspomnianej koncentracji przestrzennej danej grupy społecznej oraz wyjątkowe znaczenie kręgów³⁵, stanowiących zarówno emanację życia wspólnotowego, jak i element regulujący życie społeczne. Szeroko rozumiany krąg posiada pierwotnie właściwości inkluzyjne: generuje – oparte na solidarności³⁶ – więzi wspólnotowe, skłania do uruchomienia wszystkich tych mechanizmów, za pomocą których zbiorowość włącza jednostkę do swojego wewnętrznego „krwioobiegu”. Inkluzyjność owa nie jest jednak przypisana tej przestrzeni na trwałe, reaguje bowiem na zmiany zachodzące w otoczeniu i zanika wraz z pojawieniem się innego kręgu osób.

Konkluzje zbieżne z przedstawionymi wyżej Durkheim formułuje również w kwestii czasu. Jako prekursor – prężnie współcześnie rozwijanego – nurtu chronozoficznego³⁷ traktował czas przede wszystkim jako specyficzny „fakt społeczny”, konstrukt powstały dzięki zbiorowej praktyce społecznej, realizującej wspólne wyobrażenia o ładzie symbolicznym. W tym znaczeniu, czas posiada nie tylko charakter ilościowy: porządkujący i organizujący „zdarzenia zachodzące” (czas zewnętrzny), ale przede wszystkim charakter jakościowy jako ontologiczna właściwość samych faktów, zjawisk, procesów (czas „wewnętrzny”, zawarty w samych zdarzeniach). Czas jest więc kategorią zrelatywizowaną kulturowo, co przejawia się w wyraźnym, ugruntowanym w zbiorowej świadomości, podziale na czas indywidualny, związany ze sferą *profanum*, oraz czas *sacrum* – czas społeczny, wspólny dla grupy czas świąt, który „sam jest prawdziwą instytucją społeczną”³⁸, ponieważ jako immanentny składnik zdarzeń wpływa na realizację funkcji społecznych.

Czas obrzędu i rytuału to czas odświętny: wyraźnie wyodrębniony z rutyny dnia codziennego, poświęcony kwestiom – w społecznej ocenie – największego znaczenia, dlatego przeżywany intensywniej, uroczysto, solennie. Durkheim

³² Zob. D.I. Kertzer: *Rytuał, polityka, władza*, Warszawa 2010.

³³ E. Rothenbuhler: *Komunikacja rytualna...*, s. 61–62.

³⁴ S. Lukes: *op.cit.*, s. 538–539.

³⁵ E. Durkheim, M. Mauss: *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*, [w:] M. Mauss: *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 742 i nast.; E. Durkheim: *Elementarne formy...*, s. 10–11.

³⁶ E. Durkheim: *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 2011, *passim*.

³⁷ Zob. E. Tarkowska: *Ciągłość i zmiana w socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Levi-Strauss*, Warszawa 1974; E. Tarkowska: *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Warszawa 1987.

³⁸ E. Durkheim: *Elementarne formy...*, s. 10.

czas ten określa jako *la vie sérieuse* (w opozycji do czasu dotyczącego rzeczy „błahych”), co należy odczytywać bardziej przez pryzmat wielkiego znaczenia przypisywanego celebrowanym obiektom przez daną zbiorowość (przeżywających) niż zewnętrznej formy, jaką obrzęd ten przyjmuje³⁹. Lekka niekiedy, a nawet wesoła formuła nie przysłania poważnych funkcji tych zbiorowych praktyk:

Obrzęd to co innego, niż zabawa, to coś poważnego – pisze Durkheim – [...] To on współtworzy uczucie pocięty, które – dopełniwszy obrzędu – zyskuje wierny, odprężenie jest bowiem jedną z form tej duchowej odnowy [...]. Po spełnieniu obowiązków obrzędowych powracamy do świeckiego życia z większą odwagą i zapalem [...] także dlatego, że podczas tych kilku chwil mniej napiętej, łatwiejszej i swobodniejszej egzystencji znów nabraliśmy sił do życia⁴⁰.

To podtrzymywanie jednostki przez wspólnotę w chwilach jej załamania czy kryzysu nie stanowi jednak podstawowej funkcji obrzędu, lecz jest pochodną innej funkcji tego typu praktyk, to znaczy wewnętrznej integracji określonej zbiorowości społecznej (zacieśniania więzi „łączących jednostkę ze społeczeństwem, którego jest członkiem”⁴¹). Durkheim i jego kontynuatorzy wskazują na różne wymiary realizacji tejszej funkcji: integrację wewnątrzgrupową, realizowaną na początku poprzez rozmaite obrzędy inicjacyjne, które wyposażają jednostkę w określony „gorset moralny”, wspólny dla zbiorowości, do której zostaje włączona, oraz wspólne odtwarzanie i kultywowanie grupowych tradycji, przede wszystkim tych, które eksponują wspólną przeszłość. Wyobrażenia przeszłości, utrwalone w świadomości zbiorowej, zawierają bowiem składnik poznawczy oraz składnik tożsamościowy, dzięki któremu jednostka postrzega siebie jako integralną część społeczności i jej historii. Elementy te są wyraźnie widoczne w ceremoniach przedstawieniowych (komemoratywnych), których zadaniem jest przede wszystkim „wywołanie pewnych idei i uczuć, powiązanie teraźniejszości z przeszłością, jednostki ze zbiorowością”⁴², choć przy okazji pełnią one również funkcje estetyczne i rozrywkowe. We współczesnych społeczeństwach te cechy obrzędów przedstawieniowych badacze odnajdą w całej gamie demokratycznych praktyk społecznych, takich jak polityczne ceremonie i rytuały, festiwale, karnawały, parady, marsze, czy zawody sportowe.

Obrzędy oraz ceremonie wypełniają funkcję społecznej identyfikacji i integracji zarówno na poziomie przekazywania idei i uczuć, jak i jako środek określający oraz regulujący relacje społeczne⁴³. Kluczem zatem do realizacji tychże funkcji okazuje się wykorzystanie emblematów, będących trwałym, materialnym odsyłaczem (i zarazem katalizatorem) wspólnych wartości i idei. Na ten aspekt zwraca szczególną uwagę brytyjska szkoła antropologii interpretatywnej (A. van Gennep, C. Geertz, V. Turner, J. MacAloon), z której dorobku czerpali również

³⁹ Por. E. Rothenbuhler: *Komunikacja rytualna...*, s. 40–43.

⁴⁰ E. Durkheim: *Elementarne formy...*, s. 366–367.

⁴¹ *Ibidem*, s. 218.

⁴² *Ibidem*, s. 363.

⁴³ S. Lukes: *Durkheim...*, s. 526.

w swych analizach amerykańscy neodurkheimiści (J.C. Alexander, E. Shils, T.B. Farrell, E. Rothenbuhler).

Za reprezentatywny przykład takich adaptacji teoretycznych uznać należy prace E. Rothenbuhlera, w których podkreśla się, że świeckie odpowiedniki systemów religijnych (np. wydarzenia medialne, rytuały czy ceremonie) generują więzi społeczne i utrwalają określony społeczny porządek, ponieważ integrują zbiorowość wokół kompleksu wspólnych symboli i wartości, są więc „czymś niezbędnym do wspólnego życia ludzi”⁴⁴. W trakcie celebracji rozmaitych świąt „ważne aspekty ładu społecznego tworzy się symbolicznie i spontanicznie odtwarza”⁴⁵. Odkrywając zatem, jakie emblematy zostały w praktykach tych wykorzystane, poznajemy wartości leżące u podstaw danej zbiorowości, a tym samym docieramy do samego jądra jej społecznej tożsamości, źródeł jej specyfiki. Tezy te potwierdzają badania empiryczne dotyczące igrzysk olimpijskich w 1984 w Los Angeles⁴⁶, w których kluczową rolę odgrywały takie symbole, jak: flagi, hymny, ogień olimpijski, przemarsz uczestników, dekoracje zwycięzców, czy też złożone epickie struktury symboliczne, takie jak ceremonia otwarcia oraz ceremonia zamknięcia.

Charakterystyczną cechą łączącą tenże zestaw przywoływanych symboli jest fakt, że eksponują one elementy wspólne (semantycznie) dla szeroko pojmowanej społeczności, nawet społeczności znacząco zróżnicowanej wewnętrznie⁴⁷. Nacisk położony jest wyraźnie na treści nieróżnicujące, znaczenia utrwalone w powszechnej świadomości (przywoływane wcześniej w przestrzeni publicznej przy okazji innych uroczystości) jako istotne społecznie z uwagi na swą użyteczność, ładunek aksjologiczny i semantyczny⁴⁸. W tym wypadku – podkreślają zgodnie neodurkheimiści, m.in. D.I. Kertzer⁴⁹ czy E. Rothenbuhler⁵⁰ – analiza tychże struktur symbolicznych i pojedynczych symboli nie powinna się ograniczyć do tropów wskazanych przez Durkheima (flaga, ogień itp. jako totem przypisany do określonego klanu⁵¹), lecz pójść dalej ścieżkami wyznaczonymi przez C. Geertza czy V. Turnera⁵², którzy podkreślają „skondensowany” i jednocześnie „elastyczny” charakter symbolu, złożonego z wielu warstw znaczeniowych oraz wielorakich jednoczesnych odniesień. Właściwości „kondensacyjne” i akomodacyjne przejawiają szczególnie symbole narodowe, przywoływane w odmiennych (od państwowego) kontekstach społecznych, takich jak np. uroczystości szkolne,

⁴⁴ E. Rothenbuhler: *Komunikacja rytualna...*, s. 11.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 13.

⁴⁶ E. Rothenbuhler: *The Social Distribution of Participation in the Broadcast Olympic Games*, *Journal of International Communication* 1995, nr 2, s. 66–79; *idem*: *The Living Room Celebration...*; *idem*: *Values and Symbols in Orientations to the Olympics...*

⁴⁷ *Idem*: *The Social Distribution...*, s. 70 i nast.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 67.

⁴⁹ D.I. Kertzer: *op.cit.*, *passim*.

⁵⁰ E. Rothenbuhler: *Komunikacja rytualna...*, s. 33 i nast.

⁵¹ Zob. E. Durkheim, *Elementarne formy...* (Księga druga: Wierzenia pierwotne), s. 91–288.

⁵² C. Geertz: *Epilog*, [w:] V. Turner, E. Bruner (red.): *Antropologia doświadczenia*, Kraków 2011; C. Geertz: *Negara: państwo-teatr na Bali w XIX wieku*, Kraków 2006.

kampanie polityczne czy imprezy sportowe. „Badacze społeczni muszą zatem od-słonić owe znaczenia, zbadać ich uwarstwienie i prześledzić odgałęzienia, albowiem pełne znaczenie społecznie istotnych symboli w ich zewnętrznym wyrazie nie jest oczywiste”⁵³.

Pełniejsze znaczenie tych istotnych społecznie symboli badacz odkrywa, łącząc ich interpretację ze strukturą przekonań społecznych (ważnych dla zbiorowości idei, wartości i tradycji), na które obecny w ceremonii symbol naprowadza. Wówczas, podejmujący analizę dostrzega, że elementy te są nie tylko koherentne względem siebie, ale tworzą – względnie trwałe i stabilny – gorset poznawczo-semantyczny, który jako integralna całość stanowi narzędzie kształtowania określonego ładu społecznego⁵⁴. Ta złożona struktura znaczeniowa jest jednocześnie bardzo pojemna – E. Rothenbuhler w swoich badaniach wskazuje na ponad 40 wartości leżących u podstaw „olimpijskiej religii”, wśród których szczególne znaczenie badani przypisują takim wartościom, jak sprawność fizyczna, przyjaźń pomiędzy zawodnikami, gotowość do poświęceń, ciężka praca (trening), sztuka wykonania, duma ze zwycięstwa, patriotyzm, narodowość, fair play, współpraca, (współ)uczestnictwo na jednakowych zasadach, sport i gra jako wartości autoteliczne⁵⁵. Tak skomponowaną strukturę wartości i symboli istotnych społecznie badacz interpretuje następnie w sposób charakterystyczny dla Durkheima, a mianowicie dostrzegając w tej strukturze wyraźną dychotomię: z jednej strony bowiem asocjacje wymieniane przez badanych wskazują na znaczenia trwale wpisane do społecznej świadomości, z drugiej strony natomiast podkreślane są elementy specyficzne, przesadzające o wyjątkowości „olimpijskiej religii”. Tym elementem specyficznym okazuje się właśnie percepcja sportu i rywalizacji sportowej jako wartości nadrzędnej – istotnej samej w sobie w odróżnieniu od społecznego postrzegania sportu wyczynowego, odbieranego jako wartość instrumentalna, służąca do realizacji innego celu⁵⁶.

Z kolei J. MacAloon proponuje, aby wartości i symbole przywoływane podczas współczesnych wydarzeń medialnych oraz innych świeckich ceremonii i obrzędów porządkować według wyraźnie wyłaniającego się klucza, który stanowi trio: indywidualizm – nacjonalizm – internacjonalizm⁵⁷. Dystynkcje pomiędzy konkretnymi zjawiskami społecznymi tego typu sprowadzić więc można do różnic w rozkładzie akcentów pomiędzy tymi trzema modułami semantycznymi. W wyobraźni zbiorowej każdej społeczności obecne są wszystkie trzy komponenty, lecz w innym natężeniu, co przesądza o różnicach w sposobie obchodów tychże świąt i uroczystości.

⁵³ E. Rothenbuhler: *Komunikacja rytualna...*, s. 33–34.

⁵⁴ Idem: *The Social Distribution...*, passim.

⁵⁵ Idem: *Values and Symbols...*, s. 147 i nast.; idem: *The Living Room Celebration...*, s. 65.

⁵⁶ Idem: *Values and Symbols...*, s. 150–151.

⁵⁷ J. MacAloon: *Rytuał, dramat, święto, spektakl: wstęp do teorii widowiska kulturowego*, Warszawa 2009.

W przypadku wydarzeń medialnych o zasięgu międzynarodowym nacisk położony jest na celebrację narodowości, natomiast uczestnictwo indywidualnego widza jest „zapośredniczone” poprzez obywatelstwo, a internacjonalizm przejawia się określeniem wspólnych zasad udziału wszystkich narodowości⁵⁸. Jednak ten ogólny mechanizm może występować w dwóch odmianach, a mianowicie jako system promujący patriotyzm, ale jednocześnie zaprzeczający nacjonalizmowi oraz jako system promujący internacjonalizm, lecz zaprzeczający kosmopolityzmowi. W pierwszym modelu dominującą wartością jest duma z reprezentacji: uczestnicy winni być dumni z reprezentowania swojego państwa, widzowie – z osiągnięć i postawy własnych uczestników, przyjmując jednocześnie, że inne nacje też mają prawo być dumne ze swoich reprezentacji. Z kolei drugi model opiera się na afirmacji inności – różnice narodowe i kulturowe wartościowane są pozytywnie, a celebrowanie święta dostarcza przede wszystkim przyjemności doświadczenia różnic w tłumie członków różnych kultur.

Klasykzna koncepcja wydarzeń medialnych

Koncepcja wydarzeń medialnych D. Dayana i E. Katza wpisuje się w nurt neodurkheimowski. U podstaw tej koncepcji leżą założenia bliskie Durkheimowskiego holizmu metodologicznego; podobnie są też rozłożone akcenty badawcze. Wydarzenia medialne przedstawiane są tam jako odrębne zjawiska kulturowe, spełniające parametry przewidziane przez Durkheima dla „faktów społecznych”. Co więcej, pojawia się tu wątek sacrum. D. Dayan i E. Katz, charakteryzując wydarzenia medialne, piszą, że

zawłaszczając nie tylko przestrzeń, lecz także czas, mają [one] moc ustanawiania świąt, tym samym składają się na świecki system religijny. Wielkie wydarzenie medialne, tak jak święto religijne, wyznacza przerwę w codziennej rutynie [...] Podniosły nastrój celebry, odświętny ubiór i maniery osób zgromadzonych przed telewizorem, ich poczucie bliskości duchowej z masami widzów – wszystko to przywodzi na myśl święto religijne⁵⁹.

Zjawisko to może być jednocześnie ujmowane jako „święto komunikowania masowego” oraz jako „gatunek” komunikacji z udziałem mediów, który można definiować na trzech poziomach: syntaktycznym, semantycznym i pragmatycznym⁶⁰. Na tym pierwszym poziomie wydarzenia medialne definiować można jako „zakłócenia rutyny” – wydarzenia, które monopolizują uwagę mediów, są relacjonowane na żywo oraz mają planowy charakter (są wcześniej zaplanowane przez podmioty spoza mediów). Na poziomie semantycznym wydarzenia medialne mogą być postrzegane jako historyczne okazje, którym przypisane jest szczególne znaczenie i które pełnić mogą funkcję integrującą. Wreszcie, postrzegając

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, s. 57.

⁶⁰ D. Dayan, E. Katz: *Media Events...*, s. 1 oraz 9–14.

wydarzenie medialne pragmatycznie, podkreśla się fakt, iż skupiają one wokół mediów i ich przekazów liczną grupę odbiorców. Każdy z wymienionych atrybutów można znaleźć także w charakterystyce innych form komunikowania – tym, co wyróżnia wydarzenia medialne, jest jednocześnie występowanie owych atrybutów.

D. Dayan i E. Katz wyodrębnili trzy podstawowe typy tzw. ceremonialnych wydarzeń medialnych: konkursy (*contests*), podboje (*conquests*) i koronacje (*coronations*). Warto przy tym wspomnieć, że inspiracją do tego podziału była koncepcja trzech prawomocnych typów władzy M. Webera (racjonalny, charyzmatyczny i tradycyjny⁶¹). Pierwszy typ zawiera w sobie rywalizację prowadzoną cyklicznie na podstawie ustalonych zasad. Klasycznym przykładem są tu zawody sportowe, w tym np. igrzyska olimpijskie – istota wydarzenia sprowadza się do rozstrzygnięcia, kto okaże się najlepszy i wygra, liczy się zatem walka toczona tu i teraz. Z kolei istotą „podboju” jest przekraczanie granic oraz przełamywanie zastanych porządków. Do tego typu zalicza się więc z jednej strony przełomowe osiągnięcia (np. pierwszy krok człowieka na Księżycu), z drugiej zaś bezprecedensowe przełomy w relacjach politycznych czy też stosunkach międzynarodowych. Dramaturgia wydarzenia opiera się na jednostce (bohaterze), która podejmuje ryzyko. Wreszcie „koronacje” bliskie są w swej istocie rytuałom przejścia: ich celem jest nadanie lub podkreślenie atrybutów tradycyjnej władzy. Stąd też do klasycznych przykładów zaliczane są ceremonie objęcia tronu, śluby królewskie, a także pogrzeby głów państw.

Celem D. Dayana i E. Katza było uchwycenie stylu narracji, który jest wykorzystywany przez organizatorów wydarzenia, a następnie – podczas jego relacjonowania – przez media. W centrum uwagi znalazły się także media elektroniczne i ich potencjał w koncentrowaniu uwagi szerokich grup społecznych na danym wydarzeniu. Podkreślano przy tym znaczenie faktu, że dane zdarzenie jest zorganizowane i zaplanowane – możliwe było zatem zidentyfikowanie organizatora, jego intencji i oczekiwań w stosunku do mediów. W istocie pomiędzy organizatorem a mediami dochodziło do swoistych negocjacji dotyczących czasu wydarzenia oraz sposobu relacjonowania. Dawało to obu stronom (a także społeczeństwu) możliwość przygotowania się do danego wydarzenia.

Efektom tych negocjacji był również specyficzny stosunek dziennikarzy do relacjonowanego zdarzenia – z badań D. Dayana i E. Katza wynika, że w większości wypadków porzucali oni krytycyzm i profesjonalny dystans na rzecz okazywania szacunku oraz akcentowania wymiaru integracyjnego i pojednawczego, nawet podczas relacjonowania konfliktów⁶². W konsekwencji relacje z wydarzeń medialnych nie mają charakteru neutralnych, obiektywnych i zrównoważonych przekazów. Wprost przeciwnie, w przekazach akcentowane są poszczególne ge-

⁶¹ P. Załęski: Typy idealne w socjologii religii Maxa Webera: Analiza struktury kategoryzującej pole religijne, *Kultura i Społeczeństwo* 2003, nr 1.

⁶² D. Dayan: *Beyond Media Events. Disenchantment, Derailment, Disruption*, [w:] N. Couldry, A. Hepp, F. Krotz (red.): *Media Events in a Global Age*, s. 24–25.

sty i symbole oraz ich znaczenie – zwykle zgodnie z intencjami organizatora wydarzenia.

Wskazano też na inne cechy różniące wydarzenia medialne od regularnych relacji medialnych z bieżącymi zdarzeń. W przypadku tych pierwszych zmienia się rola odbiorców: nie mają być wyłącznie obserwatorami, ale świadkami czy wręcz uczestnikami wydarzenia prezentowanego za pośrednictwem telewizji. Świadomość, że także inni mają możliwość kontaktu z daną ceremonią dokładnie w tym samym czasie, prowadzi do ukształtowania się zbiorowego doświadczenia⁶³. Do głównych cech wydarzeń medialnych należy bowiem przymus udziału i zewnętrzna presja wywierana powszechnie na widza, od którego otoczenie oczekuje reakcji zgodnej z podzielanymi wyobrażeniami zbiorowymi, a dokładniej z wartościami i ideałami wspólnymi dla danego społeczeństwa:

Uroczyste transmisje e l e k t r y z u j ą o g r o m n ą w i d o w n i ę [podkr. – E.K. i D.D.]: cały naród, kilka krajów, cały świat. [...] Oglądanie ich stanowi normę, bo ludzie przekazują sobie, że nie wolno przepuścić okazji, trzeba wszystko rzucić i zasiąść przed telewizorem. Skoro wszystkie stacje telewizyjne jak jeden mąż relacjonują uroczystość, jej niezwykła ranga, a zatem obowiązek oglądania, stają się oczywiste. W konsekwencji widzowie gromadzą się przed telewizorem, przedkładając z b i o r o w e s w i ę t o w a n i e [podkr. – E.K. i D.D.] nad oglądanie w pojedynkę⁶⁴.

Jak pisze D. Dayan: „wydarzenia medialne w pierwotnym ujęciu naszej koncepcji dotyczyły tworzenia lub przekształcania kategorii «my»”⁶⁵.

Opublikowanie wspomnianej wyżej pracy poprzedziły seminaria prowadzone w latach 80. na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie oraz w Anneberg School of Communication na Uniwersytecie Południowokalifornijskim w Los Angeles. Uczestnikami tych seminariów byli wybitni dziś badacze tematyki wydarzeń medialnych, tacy jak: T. Liebes, E. Rothenbuhler, B. Zelizer, czy też G. Weimann. Kolejne dekady przyniosły szereg opartych na tej koncepcji badań, prowadzonych między innymi przez nich, oraz prób jej uzupełnienia lub przeformułowania.

Nowe perspektywy w badaniach nad wydarzeniami medialnymi

Koncepcja Dayana i Katza stała się podstawą teoretyczną dla szeregu analiz i badań empirycznych, których wyniki doprowadziły do rozbudowania typologii wydarzeń medialnych. Jednocześnie wskazać można na kilka aspektów, które poddane zostały krytyce. Po pierwsze, u podstaw koncepcji leży przekonanie o istnieniu wspólnoty wartości w ramach społeczeństwa. Założenie to – zdaniem N. Couldry’ego – nie odzwierciedlało rzeczywistości społecznej już w czasie formułowania tej koncepcji, zaś zupełnie nie przystaje do warunków, w których

⁶³ Ibidem, s. 25.

⁶⁴ D. Dayan, E. Katz: Wydarzenia medialne..., s. 48.

⁶⁵ D. Dayan: op.cit., s. 26.

zarówno przekaz, jak i odbiór może odbywać się na skalę międzynarodową⁶⁶. N. Couldry proponuje, by nie zakładać integrującej roli wydarzeń medialnych, ale analizować te wydarzenia jako „rytuały medialne” tworzące „mit istnienia centrum, które powstaje w wyniku zapośredniczonego uczestnictwa”⁶⁷. W takim ujęciu wydarzenia medialne są postrzegane jako formy komunikacji odzwierciedlające dominujące wyobrażenie mediów o społeczeństwie oraz jako wyraz ważnych wydarzeń zachodzących w tym społeczeństwie.

Po drugie, wśród badaczy odwołujących się do koncepcji wydarzeń medialnych pojawiła się potrzeba wyraźniejszego sprecyzowania kategorii wydarzenia medialnego jako odrębnego „gatunku”. P. Scannell zaproponował, by rozróżnić pomiędzy wydarzeniami losowymi (*happenings*), takimi jak trzęsienie ziemi, czy katastrofa lotnicza, a wydarzeniami planowanymi (*events*), które postrzegał jako rodzaj relacjonowanych przez media przedstawień (*performance*)⁶⁸.

Lata badań nad szeregiem wydarzeń i ich medialnych relacji zaowocowały propozycjami poszerzenia listy typów medialnych o odrębne kategorie: „wydarzeń destrukcyjnych” (*disruptive media events*) oraz „maratonu kataklizmu” (*disaster marathon*)⁶⁹. Pojawiły się także takie propozycje pojęć, jak: „paniki moralne” (*moral panics*), „skandale medialne” (*media scandals*), czy też „rozdarłe wydarzenia medialne” (*conflicted media events*)⁷⁰. E. Katz i T. Liebes zaproponowali podział na dwa główne rodzaje wydarzeń: integrujące oraz destruktywne⁷¹. Do tych drugich zaliczyć można zdarzenia zawierające element przymusu (*coercion*), na przykład przetrzymywanie zakładników, czy też inne akty terrorystyczne, katastrofy naturalne, ekologiczne lub katastrofy samolotowe, kolejowe, czy morskie. Wreszcie, do tego typu wydarzeń zaliczyć można działania zbrojne.

Tym, co odróżnia wydarzenia destrukcyjne od tradycyjnych (integrujących), jest brak porozumienia (swoistej, niepisanej umowy) pomiędzy organizatorami wydarzenia a mediami i ich odbiorcami co do czasu, miejsca i skali wydarzenia. Dostęp do mediów mają w tym wypadku gwarantować cechy zdarzenia i możliwości mediów w zakresie ich relacjonowania. Innymi słowy, inicjatorzy danego zdarzenia gwarantują sobie zainteresowanie mediów przez dopasowanie wydarzenia do oczekiwań mediów i podwyższanie jego tzw. wartości informacyjnej (*news value*). Nie mają natomiast kontroli nad tym, jak dane zdarzenie będzie przez media relacjonowane, nie można zatem nazwać ich współorganizatorami wydarzenia medialnego.

⁶⁶ A. Hepp, N. Couldry: Introduction, op.cit., s. 5. Zob. też: N. Couldry: *Media Rituals: A Critical Approach*, London 2003, s. 65.

⁶⁷ N. Couldry: op.cit.

⁶⁸ P. Scannell: Review Essay: Media Events, *Media, Culture and Society* 1995, nr 17 (1), s. 151–157.

⁶⁹ T. Liebes: Television Disaster Marathons: A Danger of Democratic Processes?, [w:] T. Liebes, J. Curran (red.): *Media, Ritual and Identity*, London 1998.

⁷⁰ Zob. A. Hepp, N. Couldry: Introduction, op.cit., s. 7.

⁷¹ E. Katz, T. Liebes: No More Peace! How Disaster, Terror and War Have Upstaged Media Events, *International Journal of Communication* 2007, nr 1, s. 157–166.

Tabela 1 zawiera charakterystykę poszczególnych typów i podtypów wydarzeń medialnych skonstruowaną na podstawie wspomnianych wcześniej prac E. Katza i D. Dayana, E. Katza i T. Liebes oraz pracy G. Weimanna i C. Winna⁷².

Tabela 1. Typy wydarzeń medialnych

CECHY	INTEGRUJĄCE			DESTRUKCYJNE		
	KONKURS	PODOBÓJ	KORONACJA	PRZYMUS	KATASTROFA	WOJNA
Częstotliwość	Ustalona, cykliczna	Przewidywalna	Zapowiedziana	Nieustalona	Nieustalona	Nieustalona
Istota problemu	Kto wygra?	Czy on/ona wygra?	Czy rytuał zadziała?	Za jaką cenę?	Jak to się mogło stać?	Czy cele zostaną osiągnięte?
Zasady	Ustalone	Brak zasad	Reguły rytuału	Wbrew zasadom	Brak zasad	Reguły wojny
Konflikt	Jednostka kontra jednostka	Jednostka kontra natura lub społeczeństwo	Kultura, społeczeństwo kontra natura	Jednostka lub grupa kontra jednostka, grupa, społeczeństwo lub kultura	Natura lub technika kontra ludzkość / jednostka kontra ludzkość	Naród kontra naród / armia kontra armia
Rozwiązanie konfliktu	Symboliczne rozwiązanie	Utożsamienie	Przywołanie podstawowych wartości społecznych	Potępienie i utożsamienie	Przywrócenie ładu	Kapitulacja, łupy
Przekaz	Najważniejsze są zasady; wygrywa najlepszy	Wielki przełom dla ludzkości	Ciągłość jest zachowana	Przemoc prowadzi do nikąd	Przetrwamy!	To była konieczność.
Orientacja czasowa	Teraźniejszość	Przyszłość	Przeszość	Teraźniejszość	Teraźniejszość / Przyszłość	Teraźniejszość / Przyszłość
Role do odegrania	Demonstracja charakteru	Demonstracja charyzmy	Rytualne działania	Demonstracja siły	Demonstracja siły lub woli przetrwania	Demonstracja siły
Analogia do gatunku TV	Quiz	Western	Opera mydlana	Serial kryminalny	Film katastroficzny	Serial

Źródło: opracowanie własne.

⁷² G. Weimann, C. Winn: *The Theatre of Terror. Mass Media and International Terrorism*, New York 1994.

Materiału empirycznego do badań nad wydarzeniami destrukcyjnymi dostarczyły przede wszystkim działania podejmowane przez organizacje terrorystyczne, od lat 60. skutecznie skupiające na sobie uwagę mediów poprzez planowanie zamachów. Najbardziej spektakularnym przykładem takich działań był atak przeprowadzony przez Al-Kaidę na USA 11 września 2001 r. Analizy scenariusza ataku i sposobu jego relacjonowania przez media prowadzone z wykorzystaniem koncepcji wartości informacyjnej pokazały, że wydarzenie to charakteryzowało się niemal wszystkimi cechami sprzyjającymi zyskaniu rozgłosu za pośrednictwem mediów za granicą, które wymienili w swojej koncepcji J. Galtung i M.H. Ruge⁷³. W rezultacie, wydarzenia te uzyskały niespotykaną do tej pory intensywność obecności w mediach, zarówno w USA, jak i wielu innych państwach na świecie⁷⁴.

I tak, pomimo *krótkotrwałości* wydarzenia, dzięki łączności satelitarnej i rozbudowanej sieci korespondentów oraz funkcjonowaniu 24-godzinnych kanałów informacyjnych możliwe stało się niemal natychmiastowe przesłanie i rozpowszechnienie informacji na skalę międzynarodową. Odbiorcy mediów elektronicznych na całym świecie mogli się więc zapoznać z relacją prowadzoną w czasie rzeczywistym (tzw. *real-time reporting*). Co więcej, możliwe było rozpowszechnienie wśród szerokich grup odbiorców w wielu państwach dokładnie tych samych obrazów i treści w jednym czasie. Tym samym spełniony został jeden z podstawowych wymogów gatunkowych wydarzenia medialnego.

Nie sposób także odmówić wydarzeniom w USA *ważności*. Znajomość miejsca, jego popularność i symbolika, a także fakt, iż atak miał bezpośredni wpływ na życie wielu ludzi, przyczyniły się do powstania międzynarodowego *news*a. Również to, iż wspomniane wydarzenia odnosiły się do *narodów elitarnych*, do których z całą pewnością zalicza się naród amerykański (pisano m.in. „prezydent najpotężniejszego państwa na świecie”), zwiększało skalę zainteresowania mediów. Także fakt, że na tragedię amerykańską zareagowały *osoby zaliczane do elity* (wyrazy współczucia i zapewnienia o wsparciu popłynęły od głów państw, szefów rządów, w tym z Rosji, Wielkiej Brytanii, Niemiec, ze Stolicy Apostolskiej) podniosły wartość informacyjną ataku terrorystycznego na USA.

Reakcja władz amerykańskich i szok obywateli tego kraju wyraźnie wskazują, iż nikt nie spodziewał się takich wydarzeń. Podobne było nastawienie społeczeństw innych krajów. Atak terrorystyczny na Stany Zjednoczone, w wyniku

⁷³ J. Galtung, M.H. Ruge: The Structure of Foreign News: The Presentation of the Congo, Cuba and Cyprus Crisis in Four Norwegian Newspapers, *Journal of Peace Research* 1965, nr 2, s. 64–91.

⁷⁴ Szerzej o tym m.in. w: B.S. Greenberg (red.): *Communication and Terrorism. Public and Media Responses to 9/11*, Cresskill, NJ 2002; T. Płudoński (red.): *How the World's News Media Reacted to 9/11. Essays from around the Globe*, Spokane 2007; A. Stepińska: *9/11 and the Transformation of Globalized Media Events*, [w:] N. Couldry, A. Hepp, F. Krotz (red.): *Media Events in a Global Age*, s. 203–216; idem: *The Global Flow of Information and Propaganda. Terrorist Attack on the USA, September 11, 2001 as a Media Event*, [w:] S. Wojciechowski (red.): *Terrorism as a Timeless Actor on the International Stage*, Poznań 2005.

którego zginęło blisko 3 tysiące ludzi i zagrożone zostało poczucie bezpieczeństwa wielomilionowego społeczeństwa, całkowicie spełnia także wymóg *intensywności*. Po niedługim wahaniu, czy uderzenie samolotu w jeden z wieżowców WTC jest przypadkiem, czy jest to wynik zaplanowanej akcji terrorystycznej, wydarzenie to zyskało przymiot *jednoznaczności*. Z kolei sposób działania terrorystów (uprowadzenie samolotów) nie był wyjątkowy – wcześniej takie sytuacje także się zdarzały – był zatem *zgodny* z posiadanym do tej pory przez odbiorców wyobrażeniem o sposobie postępowania terrorystów. I wreszcie odpowiedzialność za ataki na USA przypisywana była jednej osobie – Osامية bin Ladenowi, zaś wiele medialnych opisów tragedii zawierało indywidualne historie (*personalizacja*). Omawiany przypadek spełnia również warunek *ciągłości*: kilka miesięcy po atakach terrorystycznych wciąż stanowiły one tematy materiałów prasowych (analizy skutków, wyniki dochodzenia w tej sprawie oraz tło dla wiadomości o wydarzeniach z ataków amerykańskich na Afganistan).

Kwestią mniej oczywistą była zgodność interpretacji wydarzeń – zarówno przez dziennikarzy, jak i odbiorców przekazów. Z uwagi na brak „umowy” pomiędzy organizatorami a mediami problemem staje się kontrola nad treścią i znaczeniem. Z jednej strony, organizatorzy próbują wykorzystać zainteresowanie mediów do zaprezentowania swojego przekazu i narzucić swoją interpretację, z drugiej zaś – z uwagi na wielość organizacji medialnych pośredniczących w rozpowszechnianiu przekazu oraz rozproszenie i różnorodność kulturową odbiorców istotnie utrudnione jest budowanie poczucia jedności wokół określonych wartości, czy symboli. Zwraçał na to uwagę już w połowie lat 90. J. Fiske, pisząc, że nawet wydarzenie lokalne może być relacjonowane zarówno przez media lokalne, jak i narodowe oraz ponadnarodowe: za każdym razem będzie to całkowicie inny kulturowy dyskurs o danym wydarzeniu⁷⁵.

Niemniej, jak pokazał przykład ataków terrorystycznych z 2001 roku, możliwe jest zbudowanie poczucia wspólnoty – przynajmniej krótkotrwałej – ponad granicami państw. Stało się to w dużej mierze dzięki działaniom amerykańskich polityków i mediów. Administracja G.W. Busha od początku określała zamach jako problem globalny, dotyczący w istocie „cały demokratyczny świat”. Z kolei amerykańskie organizacje medialne działały zgodnie z interesem państwa, czyli ukazywały terrorystów jako zbrodniarzy, blokowały dostęp do pewnych informacji (np. wstrzymały emisję całej zawartości taśm z przesłaniem Osamy bin Ladena) oraz wyjaśniały działania podejmowane przez administrację rządową. Jednocześnie prezentowały atak na USA jako atak na „cały cywilizowany świat”, czy też „całą cywilizację zachodnią”. Jednym z zabiegów, które miały budować, wspomniany wcześniej za N. Couldrym, „mit istnienia centrum”, było podkreślanie, że „wśród zabitych i poszkodowanych byli przedstawiciele ponad 50 państw z całego świata, a skutki zamachu odczuwalne są dla absolutnie wszystkich krajów naszego globu: od Australii po Zimbabwe, od wielkich Chin po mały

⁷⁵ J. Fiske: *Media Matters. Everyday Culture and Political Change*, Minneapolis 1994.

Luksemburg⁷⁶. Rezultatem były nie tylko nagłówki artykułów prasowych głoszące, że „Cały świat się boi” i określające terrorystów jako „Zabójców naszego świata”⁷⁷, ale także silne poczucie zagrożenia na skalę międzynarodową⁷⁸.

Natomiast wydarzenia te nie mają charakteru ceremonii, trudno je także zakwalifikować do kategorii rytuału w znaczeniu sformułowanym przez Durkheima i neodurkheimistów⁷⁹. Stąd też, przedstawiciele tego nurtu – w tym E. Rothenbuhler – krytykują koncepcję zaproponowaną przez E. Katza i T. Liebes, pozwalającą na kwalifikowanie aktów terrorystycznych jako wydarzeń medialnych. Rothenbuhler proponuje, by zastosować szerszą ramę: komunikowanie rytualne; i potraktować rutynowe, codzienne przekazy informacyjne, wydarzenia medialne mające charakter ceremonii oraz relacje z aktów terrorystycznych, czy też katastrof jako różne typy owego komunikowania. Dla Rothenbuhlera każdy akt komunikowania zawiera element rytualności, gdyż stanowi formę, która pozwala na uczestnictwo w „poważnym życiu” poprzez konstruowanie symbolicznego systemu⁸⁰. Jednocześnie komunikowanie pozwala na kształtowanie świata w sposób zgodny z tym, w jaki jest ukazany podczas komunikacji.

Codzienna komunikacja – w tym także proces rozpowszechniania informacji przez media – sprowadza się do prezentacji wydarzeń, które gwarantują stabilność otaczającej nas rzeczywistości. Zarówno przekaz, jak i konsumpcja informacji stanowią swoisty rytuał – dają poczucie kontynuacji i poczucia bezpieczeństwa wynikającego z posiadanej wiedzy o bieżących wydarzeniach. Wydarzenia medialne – z uwagi na swoją charakterystykę – najbliższe są istocie komunikacji rytualnej. W tym typie komunikacji element rytualny jest wyrażony *explicite*, jest dominującym i społecznie rozpoznany celem procesu komunikowania. Wreszcie akty terrorystyczne stanowią zaburzenie stabilności, ładu i porządku, stąd też ich relacjonowanie (komunikowanie o nich) pełni funkcję rytuału naprawczego – przywracającego porządek przez dostarczenie opisu, wyjaśnienie zdarzenia i przypisanie znaczenia. Przyjmując tę perspektywę, należy uznać, iż natężenie uwagi mediów może być uzasadnione wysokim poziomem lęku. Nie mamy zatem do czynienia z asymetrią pomiędzy zdarzeniem, a sposobem relacjonowania go przez media, jak to postrzegali E. Katz i T. Liebes, pisząc o maratonach katastrof, ale z symetrią pomiędzy relacją medialną a poziomem emocji, które wydarzenie

⁷⁶ T. R. Reid: An Attack on the World. More Than 50 Countries Lost Citizens in Trade Center Towers, *Washington Post*, 19.09.2001.

⁷⁷ Więcej o tym: A. Stepińska, *The Global Flow...*

⁷⁸ Z badań przeprowadzonych w Polsce w dniach od 13 do 16 września 2001 roku przez CBOS wynikało, że nieco ponad połowa Polaków czuła się zagrożona – 51% ankietowanych sądziło, że Polska może się stać obiektem podobnych ataków, zaś 65% ankietowanych obawiało się, że atak ten może się przyczynić do wybuchu wojny światowej. Zob. Sondaż CBOS nr 136 pt. „Aktualne problemy i wydarzenia”.

⁷⁹ E. Rothenbuhler, *Media Events in the Age of Terrorism and the Internet*, *Jurnalism si Comunicare* 2010, vol. V, nr 2, s. 35.

⁸⁰ Zob. E. Rothenbuhler: *Komunikacja rytualna...*

wywołało. Innymi słowy, im wyższy poziom stresu i im głębsze zaburzenie ładu i poczucia bezpieczeństwa, tym większa potrzeba rytuału naprawczego⁸¹.

Z drugiej strony warto wspomnieć, że E. Katz i T. Liebes zauważyli, iż same media mają tendencję do „cynicznego” wykorzystywania gatunku wydarzenia medialnego do prezentacji relacji ze zwykłych zdarzeń, by skupić uwagę większej liczby odbiorców; tym samym odzierają wydarzenia medialne z ich wyjątkowości i umniejszają ich zdolność do doświadczania przez odbiorców wspólnoty odbioru⁸². Tego typu działania mediów, powiązane z obniżającym się poziomem zaufania do instytucji publicznych (w tym i mediów), prowadzą do rozczarowania i zniechęcenia do tego typu gatunku przekazów medialnych. Z kolei wielość źródeł informacji i postępująca indywidualizacja odbioru powodują, że żaden organizator wydarzenia nie może liczyć na szeroki (masowy) i jednoczesny odbiór relacji medialnej. Co prawda wciąż można wskazać wydarzenia spełniające warunki sformułowane przez E. Katza i D. Dayana (ceremonie otwarcia igrzysk olimpijskich czy też inauguracyjne wystąpienie prezydenta USA Baracka Obamy), coraz trudniej wskazać jednak ich społeczne i kulturowe efekty⁸³.

Z kolei D. Kellner ostro skrytykował działania podejmowane przez aktorów politycznych. Według Kellnera tworzą oni „spektakle medialne” (*media spectacles*), które stanowią narzędzie władzy służące manipulacji⁸⁴. Jednocześnie Kellner zwrócił uwagę na widowiskowość wydarzeń medialnych, której celem jest zaspokojenie potrzeb „konsumpcji obrazów”, stanowiącej element współczesnego kapitalizmu („spektakularne wydarzenia medialne”). Ujęcie to, choć bliskie koncepcji rytuału V. Turnera, w której główny akcent położony jest na formę rytuału, wyróżnia wyraźnie krytyczne spojrzenie, zarówno na kapitalizm, jak i na media oraz aktorów (w tym także politycznych), którzy ukrywają swoje faktyczne intencje (jako przykład podaje „wojnę przeciwko terrorowi”, którą wypowiedziała administracja G.W. Busha – zdaniem Kellnera – w celu wzmocnienia swojej władzy).

Podsumowanie

Koncepcja wydarzeń medialnych stanowi dziś niezwykle ważną podstawę badań nad zawartością przekazów medialnych. O ile klasyczna postać koncepcji, skonstruowana na podstawie twórczości Durkheima i neodurkheimistów, pozwala na pogłębioną analizę wydarzeń o charakterze rytualnym i roli mediów w kształtowaniu poczucia wspólnoty społecznej (także ponad granicami państw), o tyle wersja rozszerzona o wydarzenia o charakterze destrukcyjnym daje możliwość

⁸¹ E. Rothenbuhler: *Media Events...*, s. 40.

⁸² E. Katz, T. Liebes: *op.cit.*, s. 159.

⁸³ E. Rothenbuhler: *Media Events...*, s. 36.

⁸⁴ D. Kellner: *Media Spectacle and Media Events: Some Critical Reflections*, [w:] N. Couldry, A. Hepp, F. Krotz (red.): *Media Events in a Global Age*, s. 76–91.

badania relacji pomiędzy organizatorami wydarzenia a mediami i odbiorcami, co z kolei wymaga uwzględnienia takich koncepcji, jak wartość informacyjna wydarzenia oraz mediatyzacja.

STRESZCZENIE

Teoretyczne podstawy badań nad wydarzeniami medialnymi

Celem artykułu jest zaprezentowanie podwalin koncepcji wydarzeń medialnych oraz opartych na niej głównych nurtów badań prowadzonych od lat 80. XX wieku. Obecnie jest ona niezwykle popularna z uwagi na swój potencjał eksplanacyjny, o czym świadczą liczne prace poświęcone między innymi symboliczno-ekspresyjnej wizji religii i dramaturgiczno-symbolicznemu ujęciu relacji społecznych, współczesnym obrzędom i rytuałom politycznym jako formie integracji społecznej oraz roli mediów w kształtowaniu rzeczywistości społeczno-politycznej. W pierwszej kolejności praca prezentuje twórczość naukową E. Durkheima oraz tzw. neodurkheimistów, przede wszystkim E. Rothenbuhlera i W. Shilsa. Jedną z kluczowych tez E. Durkheima o funkcjonowaniu dwóch odrębnych porządków rzeczywistości – *sacrum* i *profanum*, wykorzystana została przez E. Katza i D. Dayana do stworzenia koncepcji wydarzenia medialnego, która stała się następnie podstawą teoretyczną dla szeregu analiz i badań empirycznych prowadzonych przez m.in. T. Liebes, E. Rothenbuhlera, czy też G. Weimanna. Rezultatem tych analiz jest propozycja rozbudowania typologii wydarzeń medialnych. Stąd też niniejsza praca prezentuje typologię uwzględniającą większą liczbę typów wydarzeń medialnych, niż wyliczono, oraz różne rodzaje relacji pomiędzy ich uczestnikami (mowa o organizatorach wydarzenia, dziennikarzach i odbiorcach przekazów). Typologia ta obejmuje łącznie sześć rodzajów wydarzeń medialnych: obok tradycyjnych, mających charakter integrujący, uwzględnione zostały tzw. destrukcyjne wydarzenia medialne (przymus, katastrofa, wojna). Jednocześnie praca podkreśla te aspekty nowej wersji koncepcji wydarzeń medialnych, które poddawane są krytyce.

Słowa kluczowe: wydarzenia medialne, komunikacja rytualna, Durkheim, wartość informacyjna