

KARNAWALIZACJA JAKO POJĘCIE LUDYCZNE

Jedną z najbardziej intrygujących współczesnych badaczy kwestii jest ekspansja sfery ludycznej na pozostałe, pozaludyczne sfery kultury. Zjawisko to rodzi liczne problemy teoretyczno-metodologiczne zarówno w tradycyjnej domenie gier i zabaw, jak i w obrębie koncepcji analizujących szerszy, społeczno-kulturowy kontekst przeobrażeń. Dla potrzeb opisu oraz diagnostyki tych przemian tworzy się nowe pojęcia lub dokonuje inwentaryzacji starszych narzędzi badawczych. Rozważa się, na ile ich stosowanie w praktyce badawczej ma charakter adekwatny, na ile zaś metaforyczny. W zakres zainteresowań wchodzi także funkcjonowanie tych terminów i przeprowadzonych dzięki nim interpretacji w świadomości społecznej. Wpływ ma na to niewątpliwie ogólny klimat społeczny, w którym terminy o ludycznej proweniencji (np. „gra”) odgrywają często kluczową rolę w rozumieniu własnej i cudzej aktywności w wielu dziedzinach kultury.

„Karnawalizacja” stanowi ilustratywny przykład tego typu przekształceń. Wprowadzenie tego neologizmu do obiegu naukowego przypisuje się jednoznacznie Michaiłowi Bachtinowi¹. Według teorii rosyjskiego badacza termin ten charakteryzował historyczne przenikanie określonego rodzaju „światoodczucia karnawałowego”, inaczej mówiąc: sensów ideowych tego zjawiska światopoglądowego-obyczajowego, do dzieł literackich – a także realizacji tych sensów w specyficzny dla tego rodzaju praktyki artystycznej sposób. Bez wnikania w treść tego procesu, mającą szerokie estetyczno-filozoficzne implikacje, można stwierdzić, że koncepcje wybitnego rosyjskiego humanisty przyczyniły się do podjęcia zakrojonych na szeroką skalę badań istoty i przejawów karnawalizacji w literaturze. Trwająca do dziś fascynacja „skarnawalizowaną optyką” zaowocowała licznymi kontynuacjami dalece wychodzącymi poza obręb dzieł sztuki.

¹ Zob. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A. A. Goreniowie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.

Jak stwierdza Andrzej Stoff, „zjawisko określane mianem karnawalizacji, niekoniernie i nie tylko dokładnie w sensie proponowanym przez Bachtina, na pewno istnieje, co więcej, zdaje się poszerzać zakres swej obecności w kulturze współczesnej. Istnieje więc pilna potrzeba wyodrębnienia, opisu i interpretacji różnych jej form, jak również ich stosunku do znanych historykom kultury tradycyjnych form karnawału”².

Jednakże trudności pojawiają się przy próbie deskrypcji procesu rozchodzenia się karnawalizacji na inne dziedziny kultury symbolicznej oraz w momencie kategoryzowania form, które zaklasyfikować można jako przykłady stosowności Bachtinowskiej teorii. Albowiem nawet na gruncie krytyki literackiej nie wypracowano jednej precyzyjnej i powszechnie akceptowanej definicji karnawalizacji. Konkurują i ścierają się ze sobą różne propozycje badawcze. Przykładowo, rosyjski badacz Rustam Kasimow widzi aż cztery główne często przeciwstawne tendencje karnawalizacji³, zaś przywoływany już wcześniej Adam Stoff wymienia trzy różne sposoby interpretacji tej teorii w literaturoznawstwie. Ostatni z wymienionych dostrzega także, że posługiwanie się pojęciem poza macierzystym kontekstem, w którym zostało wypracowane i w którym pełni określoną funkcję, pozbawia użytkownika świadomości ideologicznych i filozoficznych implikacji terminu jako części pewnego systemu teoretycznego. Zmuszać to powinno do wzmożonej refleksji metodologicznej proporcjonalnej do rosnącej popularności pojęcia, ponieważ „im szersze jego wykorzystanie, tym – potencjalnie – bardziej istotne skutki”⁴.

Przyjmując powyższe sugestie, zacząć należy od definicji tradycyjnego (historycznego) karnawału. W oczywisty sposób wszystkie ujęcia karnawalizacji morfogenetycznie zależą od macierzystego pojęcia. Źródłostów karnawalizacji stanowi semantyczny wehikuł napędowy tego neologizmu. W skonstruowanej na założeniach teoriokulturowych definicji karnawału⁵ uwzględnia się dwa główne aspekty zjawiska: 1) karnawału jako czasu (okresu kalendarzowego) oraz 2) karnawału jako zbioru praktyk obyczajowych, ludycznych i artystycznych, łącznie tworzących swoistego rodzaju strukturę humanistyczną – całość, której sensu globalnego nie da się sprowadzić do własności konstytuujących ją elementów składowych i poszczególnych ich relacji (zbiór ten ma bowiem charakter kolektywny, a nie dystrybutywny)⁶. Nie jest to sens globalny w znaczeniu estetycznej wizji świata komunikowanej przez dzieło sztuki, podlegającej następnie

² A. Stoff, *Dlaczego karnawalizacja?*, w: idem, *Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje*, Wyd. UMK, Toruń 2000, s. 7.

³ R. Kasimow, *Poetyka karnawału i obrzędów przejścia*, tłum. B. Chmielewska, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 3-4 (258-259), Warszawa 2002, s. 137.

⁴ A. Stoff, op. cit., s. 6.

⁵ Zob. J. Grad, *Problem karnawalizacji kultury współczesnej*, w: J. Grad, H. Mamzer (red.), *Ludyczny wymiar kultury*, „Człowiek i Społeczeństwo”, tom XXII, Poznań 2004.

⁶ Por. J. Topolski, *Metodologia historii*, PWN, Warszawa 1984, s. 25-26; K. Zamiara, *Formalne cechy rozwoju w różnych ujęciach modelowych*, w: M. Tyszkowa (red.), *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia*, PWN,

wartościowaniu profesjonalno-artystycznemu (tzw. uestetycznionej wartości artystycznej). Dlatego pomimo prób „zawłaszczenia” karnawału przez koncepcje panteatralne (antropologia widowisk, performatyka) karnawał zaklasyfikowany został do form obyczajowo-ludycznych (obchodów) o dużym natężeniu elementów widowiskowych i teatralnych. Przyjmuje się idealizująco, że praktyka obyczajowa jest wcześniejsza względem artystycznej i dopiero imputując ahistorycznie późniejszą świadomość estetyczno-artystyczną względem karnawału (jako obyczajowo-ludycznego reprezentanta tej praktyki), można postrzegać go jako realizację przekonań tej świadomości. Przyjęcie takiej perspektywy możliwe jest ze względu na współczesną erozję właściwych wspomnianym formom sensów subiektywno-społecznych i postrzeganie ich jedynie przez pryzmat elementów (aspektów uchwytnych zewnętrznie) widowiskowych i spektakularnych charakterystycznych dla teatru.

Jednak kluczowy problem pojawia się podczas operacji logicznej zamykającej pojęciem klasyfikacyjnym strukturę zbioru odniesień przedmiotowych denotowanych przez termin „karnawał”, inaczej mówiąc: przy próbach zdefiniowania praktyk jednoznacznie karnawałowych. Po przestudiowaniu licznych świadectw historyczno-etnograficznych należy zgodzić się z tezą Victora Turnera⁷, że wynalazczość ludyczna (a także obyczajowa i artystyczna) w karnawale jest nieograniczona – zarówno synchronicznie (czasowo), jak i diachronicznie (przestrzennie). Niezwykle trudno zatem na podstawie tych danych wskazać jednolity zespół cech formalnych karnawału, które byłyby ponadczasowe i ponadlokalne. Jak ujmuje to W. Dudzik: „Karnawał to zatem zarówno okres kalendarzowy, świąteczny czas przed Wielkim Postem, wypełniony specyficznymi zabawami i obrzędami, jak również – a może przede wszystkim – łączna nazwa owych zabaw i widowisk, nazwa samego święta. A więc kompleks zbiorowych zachowań i praktyk, charakterystycznych wyłącznie dla tego okresu, odrębnych, niecodziennych, zróżnicowanych geograficznie i kulturowo. Znaczy to, że w czasie karnawału, przypadającego na całym świecie w tej samej porze roku, w każdym kraju odbywa się trochę inny karnawał; powtarzają się co prawda formy poszczególnych praktyk, ale wypełnione są różnymi treściami. W organizowanych wszędzie pochodach idą inne postacie, inaczej przebrane, w różnych maskach, z własną muzyką, pośród odmiennych dekoracji itp. Nie ma jednakowych karnawałów, choć

Warszawa 1988, s. 29.

W tym kontekście znaczy to, że wszystkie wymienione składniki (obyczajowe, ludyczne, artystyczne) łącznie stanowią indywiduum w sensie teorii mnogości, a nie ogólną sumę tych składników, mających wspólną cechę występowania w czasie karnawału. Na ten niezwykle istotną właściwość konstytutywną struktury zwraca uwagę K. Zamiara: „układ elementów powiązanych z sobą różnego typu relacjami, tym się charakteryzujący, że o własnościach owych elementów i relacji decydują własności globalne, a nie odwrotnie. Jest to przyczyną określonej strategii badawczej: poznanie układu należy rozpoczynać od identyfikacji jego własności globalnych i w świetle tej hipotezy badać jego części czy elementy składowe (jest to teza strukturalizmu lub holizmu metodologicznego)” (K. Zamiara, op. cit., s. 29.).

⁷ Zob. V. Turner, *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, PAJ Publications, New York 1982.

wszystkie wyrosły ze wspólnych korzeni i najczęściej pełnią w kulturze podobną funkcję”⁸.

Pomimo tego empirycznego bogactwa czynione są próby uzyskania zwykłego pojęcia ogólnego (klasyfikacyjnego). Wchodząc na wyższy szczebel abstrakcji, dąży się do określenia cech formalnych pasujących do wszystkich postaci obchodów karnawałowych. I tak Marianne Mesnil proponuje uznać karnawał za „manifestację ekspresji wspólnoty, zawieszającą reguły życia codziennego, której materialnym znakiem jest maska”⁹. Ze specyfiki karnawału jako bardzo ogólnej i pojemnej egzemplifikacji „ekspresji zbiorowości” wyróżniono zawieszenie reguł życia codziennego i jeden aspekt fenomenalny – obyczaj maskowania. Maską nie tylko symbolizuje karnawał, uruchamiając określonego rodzaju myślowe asocjacje metaforyczno-metonimiczne, ale ma także charakter performatywny, powodując rzeczywiste transformacje osobowościowe (tożsamościowe) uczestników karnawału skutkujące realizacją postulowanego zawieszenia reguł.

Nawet nie odwołując się do rygorystycznego kryterium Popperowskiego falsyfikacjonizmu¹⁰, znaleźć można wiele przykładów obchodów karnawałowych, w których wymieniony obyczaj maskowania nie zachodzi. Tak więc należy zaznaczyć, że maska jest najczęstszym, ale nie niezbędnym symbolem obchodów. Rozpatrując zaś zawieszenia reguł życia codziennego odnotowuje się różne jego objawy (np. odwrócenie reguł, ustanowienie nowych reguł). Określić można też funkcję zjawiska rozumianą jako: 1) radykalną i autentyczną transgresję porządku społecznego (aksjologicznie dodatnią); 2) autoryzowaną transgresję (aksjologicznie neutralną); 3) pozorną i złudną transgresję (aksjologicznie ujemną). Tak więc odziedziczony po święcie przywilej zawieszenia reguł także wymaga interpretacji i ze względu na swoje „pokrewieństwo rodzinne” nie stanowi wystarczającego kryterium klasyfikacyjnego praktyk karnawałowych. Wielu badaczy, zdając sobie z tego sprawę, proponuje jeszcze bardziej abstrakcyjne ujęcia obchodów. W. Dudzik, posługując się aparatem terminologicznym antropologii widowisk, postrzega go jako „zespół działań wykonywanych zbiorowo w określonych ramach czasoprzestrzennych, powtarzalnych i specyficznych dla danej społeczności”¹¹. Konstytuujące definicję zwroty frazeologiczne są na tyle ogólne, że nie wskazują na żadne dystynktywne dla karnawału cechy formalne.

Opisane próby ustanowienia pojęcia ogólnego karnawału kończyły się mało przydatnymi teoriopoznawczo definicjami. Przykłady te upoważniają jednak do konkluzji, że tak jak nie ma jednego wszędzie praktykowanego karnawału, tak nie istnieje jedna wykładnicza definicji fenomenu. Mogłoby to oznaczać, że pozostają tylko opisowe i historyczne jej wersje, opierające się na uogólnieniach danych empirycznych, z których wydobywa się wspólne (dla celów badawczych) cechy.

⁸ W. Dudzik, *Karnawały w kulturze*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 12.

⁹ Ibidem, s. 12.

¹⁰ Por. J. Topolski, op. cit., s. 147.

¹¹ W. Dudzik, op. cit., s. 114.

Funkcjonują one w postaci przyjętych w nauce tzw. generalizacji historycznych (Malewski, Topolski). Jednak zarówno preferowana w tym referacie definicja karnawału, jak i większość pozostałych stanowią w gruncie rzeczy konstrukcje teoretyczne o postaci Weberowskich typów idealnych („jednolitych obrazów myślowych”).

Jak utrzymuje M. Weber, aparat pojęciowy uzależniony jest od teorii zjawisk społecznych (kulturowych). Ze względu na ich różnorodność każda konstrukcja typologiczna zwraca uwagę na inne aspekty badanego przez siebie fenomenu oraz odmienne ustanawiające go związki przyczynowo-skutkowe. Tak więc każda definicja karnawału, inaczej wyodrębniając i systematyzując zjawisko, tworzy pewien typ karnawału. Może też, jak ukazuje to przykład obyczajów maskowania, różnie ustalać relacje nadrzędności-podrzędności w obrębie jego własności. Jednakowoż celem przyświecającym tej operacji powinno być spełnianie wymogów terminologicznej, klasyfikacyjnej i heurystycznej ostrości, inaczej mówiąc: maksymalna wyrazistość treściowa pojęcia. Typ idealny karnawału o cechach szczególnie wyrazistych w naukach historycznych pozwala porównywać konkretne zjawiska z wzorcem i wskazać ich unikalny charakter. W koncepcjach M. Webera porównywanie i rozumienie to „dwie strony tego samego medalu: nie można zrozumieć nie porównując, ale też nie można przystąpić do porównania bez wstępnego choćby zrozumienia”¹². Równocześnie umożliwia uporządkowanie zjawisk ze względu na owe szczególnie wyraziste własności. W perspektywie teoretyczno-nomologicznej konstrukcje typowoidealne unaoczniają, jak wyglądałby karnawał, gdyby uczestnicy całkowicie wypełniali instrukcje (dyrektywy) jego ideacyjnego i idealizującego pojętego „scenariusza”. Faktyczna różnorodność jego licznych realizacji dzięki porównaniu z typem idealnym pozwala na sformułowanie hipotez co do innych wchodzących w grę czynników warunkujących respektowanie reguł wzoru przez uczestników, a także co do możliwych przyszłych modyfikacji scenariusza¹³.

Rozwijając ten aspekt w myśl przyjętych tu (teoriokulturowych) założeń teoretycznych: karnawał to uwarunkowany kulturowo, mentalistyczny (świadomościowy) „scenariusz” (funkcjonujący w świadomości społecznej wzór) działań podjętych w jego trakcie. Przechowywane w świadomości społecznej dyrektywy (instrukcje) czynności obyczajowo-ludycznych zaświadcza o tożsamości jego kontekstu strukturalnego, czyli karnawału, pomimo synchronicznych i diachronicznych modyfikacji w jego jednostkowych aktualizacjach (realizacjach „scenariusza”). A jednak wraz z ewolucją (odtworzeniem-przetworzeniem) kontekstu makrostrukturalnego (świadomościowo pojętej kultury) reguły te muszą

¹² J. Mizińska, *Przedmowa*, w: M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo TEST, Lublin 1994, s. 15.

¹³ Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 7; I. Lazari-Pawłowska, *O pojęciu typologicznym w humanistyce*, w: T. Pawłowski (red.), *Logiczna teoria nauki. Antologia tekstów*, PWN, Warszawa 1966, s. 657.

być na tyle elastyczne, żeby odpowiadać na zmieniające się zapotrzebowanie tego kontekstu globalnego, zachowując przy tym „wzorcową” ciągłość ideową. Tak więc dopóki ciągłość genetyczna przewycięża różnice w poszczególnych momentach reaktualizacji (transformacjach) karnawału, cały czas mamy do czynienia z tożsamym zjawiskiem. Nie musi się to przekładać na wzrost złożoności „scenariusza”, wręcz przeciwnie – zamiast postępu (pojmowanego jako waloryzowany dodatnio rozwój) może nastąpić regres¹⁴. Związane jest to bowiem z konkretnymi uwarunkowaniami kulturowymi, wskazującymi, jakie postacie karnawału są najbardziej optymalne, adekwatne, najbardziej społecznie oczekiwane. Karnawał, mówiąc metaforycznie, to w dużej mierze „dzieło otwarte”, jego żywotność jest zawsze wypadkową związków pomiędzy tradycyjnymi formami a jego terażniejszymi modyfikacjami i innowacjami. Chodzi w tym miejscu także o relacje wewnątrz semantyki obyczajów karnawałowych. Zmiana cech (elementów) formalno-strukturalnych zjawiska wiąże się najczęściej ze zmianą jego semantyki, ich trwałość świadczy zaś o jego inwariantności. Jednak w momencie utraty cech uznanych za konstytutywne związek genetyczny nie jest w stanie zagwarantować ciągłości, w wyniku czego tworzy się nowa jakość – nowe zjawisko¹⁵. Stanowi to istotne rozstrzygnięcie dla odróżnienia (tradycyjnych, klasycznych) form karnawału od (współczesnych) zjawisk „karnawałopodobnych”¹⁶.

Jednak ten świadomościowy (ideowy) aspekt relacji karnawału i zjawisk skarnawalizowanych jest najczęściej niedostrzegany lub pomijany w uporczywych poszukiwaniach zdefiniowania obserwowalnych (fenomenalnych) właściwości „karnawalizacji”. Złożoność problematyki ilustrują następujące zagadnienia:

1) Specyficzne zabarwienie całej świadomości społecznej, w której dominacja światopoglądu konsumpcyjnego przekłada się na jednostkowy system wartości uwspółcześnionego „człowieka zabawy” Floriana Znanieckiego. Konsumpcję identyfikuje się z zabawą, zaś akty jednostkowej partycypacji w kulturze konsumpcyjnej pojmuje się jako podjęcie konsumenckiej gry o status – poprzez nabywanie określonych „znaków-towarów”; przyjmowanie stylów życia (wzorców konsumpcyjnych); estetyzację życia codziennego. Wszystkie z wymienionych wymagają gromadzenia wiedzy (symbolicznej) określanej przez Pierre’a Bourdieu mianem kapitału kulturowego. Jednak narzucająca się „arbitralność” i „sztuczność” świata kreowanego przez tą wiedzę upodabnia go do zabawy i wyzwała

¹⁴ K. Zamiara, op. cit., s. 23.

¹⁵ Jak pisze polski metodolog historii: „Ogólnie można powiedzieć, że dopóki fakt «a», pozostaje praktycznie (dla badania historycznego) faktem «a», dopóty zachowa on pewien zespół cech, bez których ze względu na rozpatrywany problem nie może istnieć jako fakt «a»” (J. Topolski, op. cit., s. 198-199).

¹⁶ O ile trudno zdefiniować zbiór praktyk karnawałowych, o tyle łatwiej wskazać kryteria „wyjścia” poza karnawał. Wymienia je m. in. K. Braun: „karnawał i zapusty mają bowiem charakter świąt, które wbrew wszelkim współczesnym modyfikacjom odbywają się w okresie przed Wielkim Postem i przebiegają według swego ściśle określonego scenariusza” (K. Braun, *Karnawał? Karnawalizacja?*, tłum. T. Lubotzki, w: L. Kolankiewicz (red.), *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 420).

podobną ludyczną postawę i życiowe nastawienie. Jak zauważa Mike Featherstone, „możemy (...) znaleźć w karnawale średniowiecznym wiele aspektów kojarzenia metaforycznego, luźne ciągi ulotnych obrazów, wrażeń, rozluźnienia emocji oraz zaniku rozróżnień, które później skojarzono z postmodernizmem oraz estetyzacją życia codziennego”¹⁷. W tym aspekcie karnawalizacja (życia codziennego) oznacza relatywizację do konsumpcji-zabawy także obiektywnych wartości kultury pozostających dotychczas poza ściśle wyodrębnioną sferą gier i zabaw;

2) Charakterystyka doświadczenia karnawałowego zawiera się w doznaniach ludycznych definiowanych przez kategorie *mimicry* i *ilinx*¹⁸. Cechuje je zmysłowo-cielesna, hedonistyczna orientacja, w której wartością naczelną jest poszukiwanie stanów organicznego oszołomienia. Osiąga się to głównie przez „zatrącenie” jednostkowej tożsamości w wyniku maskarady, przez „roztopienie się” w podnieconych zabawą tłumnych procesjach i tanecznych korowodach. Intencją większości czynności ludycznych podjętych w trakcie karnawału jest tworzenie „osobowości granicznych”. Bycie w fazie liminalnej kreuje dystynktywne tylko dla niej formy relacji zbiorowości oraz generuje specyficznego typu doświadczenie jednostek. Według obserwacji Rogera Caillois karnawałowe maskarady i stany upojenia zakrywają osobowość społeczną, wyzwalając „osobowość prawdziwą”¹⁹. Można by ją rozumieć po Schindlerowsku²⁰ jako ekspresję tłumionych w wyniku procesu cywilizacyjnego instynktownych prazachowań. Jednak użyteczniejsze zdają się propozycje Richarda Schechnera, w których osobowość ludyczną postrzega się jako egzystującą między „nie-ja” i „nie-nie-ja” uczestnika karnawału. Współcześnie istnieje cała infrastruktura wykorzystująca podobne stany graniczne w ośrodkach ludycznych (od tradycyjnych wesołych miasteczek, poprzez dyskoteki i kina, po gigantyczne parki rozrywki) oraz w miejscach handlu i konsumpcji (od restauracji i sklepów po domy towarowe i centra handlowe), gdzie płynność, anonimowość i podniecenie tłumu „socjalnym zawrotem głowy” umożliwiają doznanie przeżyć zbliżonych do karnawałowych²¹. Całość stymuluje dzisiejsza reklama i kultura wizualna, wykorzystująca estetykę *nadmiaru* i *szoku* oraz *pragnień*, *odczuć* i *bezpośredniości*²² przypominającą tę, jaka miała miejsce w tradycyjnym karnawale. Karnawalizacja w tym ujęciu oznacza rozprzestrzenianie się specyficznego doświadczenia ludycznego na wszystkie dziedziny kultury. Brak w niej jednak tradycyjnego ducha ludycznej swobody i beztroski, albowiem maska i przebranie, stanowiąc zbiór znaków-towarów, nie służą już „zatrącaniu” tożsamości ale stanowią jej skalkulowaną, konsumpcyjną kreację. Tendencja ta

¹⁷ M. Featherstone, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, tłum. P. Czaplinski i J. Lang, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 327.

¹⁸ R. Caillois, *Żywioł i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1973.

¹⁹ *Ibidem*, s. 321.

²⁰ N. Schindler, *Ludzie prości, ludzie niepokorni*, tłum. B. Ostrowska, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002.

²¹ Allan Finkelkrau dostrzega w tym dążenie do nieustannego „bycia na highu”, *do pstrokatego świata, który by udostępniał każdemu wszystkie formy życia*.

²² M. Featherstone, *op. cit.*, s. 310.

jest wyzwalana i zagospodarowywana przez konstytuującą społeczeństwo konsumpcyjną kapitalistyczną gospodarkę nadmiaru w celu przyspieszenia cyrkulacji i zużywania dóbr (w coraz większym stopniu niematerialnych).

3) Karnawał postrzegany jest często jako okresowe i fikcyjne odwrócenie porządku społecznego pociągające za sobą inwersję hierarchii wartości kultury oficjalnej. Stając się synonimem zabawy, jak pisze R. Schechner, „narusza roszczenia oficjalnej kultury do autorytetu, do stabilności, trzeźwości, nieodmienności i nieśmiertelności”²³. Ten sztuczny świat kierujący się „logiką opatrznosci” („logiką odwrócenia”) oznacza czasową dominację treści i form kultury ludowej i plebejskiej (niskiej) nad wartościami i hierarchią kultury elitarnej (wysokiej). Ludyczne pomieszanie kodów oznajmia odwrócenie kulturowych rejestrów. Dzisiejszą kulturę masową niejednokrotnie traktuje się jako spadkobiercę i kontynuatora tradycji karnawału i jarmarku, postmodernizm zaś stanowić ma jej ideologiczny oręż. Karnawalizacja charakteryzuje więc ekspansję treści i form rozrywkowych kosztem ich zaawansowanych postaci estetyczno-intelektualnych bądź gatunkową i kategoriałną hybrydyzację. Opisuje zacieranie granic między tym, co w kulturze wysokie-niskie, elitarne-popularne, sakralne-profaniczne itd. Dla jednych obserwatorów proces ten relatywizuje lub unicestwia aksjologiczną ważność wszelkich struktur hierarchicznych, dla drugich paradoksalnie przyczynia się do mobilności i elastyczności współczesnej kultury czy też je ilustruje. Przykładowo, zagrożenie, jakie dostrzega Stefan Morawski w zrastaniu się kultury permissywno-konsumpcyjnej z cyberkulturą²⁴, dla innych oznaczać może kolejną korzystną pluralizację kulturowych form życia²⁵. Widać więc filozoficzne i światopoglądowe nacechowanie pojmowania karnawalizacji.

4) Przedstawione powyżej cechy karnawalizacji mają ambiwalentną naturę i bezpośrednie przełożenie na wymiar egzystencjalny jednostek. W klasycznym karnawale to uwarunkowania kulturowe określały czas i miejsce wcielania w życie kontrobyczajowych reguł. Ich wyjście poza te uwarunkowania i długotrwała egzystencja poza macierzystym kontekstem zmienia kontrobyczajowość w obyczajowość. W takim ujęciu karnawalizacja oznacza wydostanie się poza karnawał, poza związany z nim nieodłącznie specyficzny sposób myślenia. Z jednej strony przyjęcie zasady karnawału oznaczać może rozumienie i przeżywanie głębokiej polifonicznej struktury świata, w myśl Bachtinowskiego „światoodczucia”; z drugiej skazywać może na permanentne i destrukcyjne kwestionowanie każdego systemu wartości i ładu społecznego, w myśl „wesołej względności świata”.

5) Karnawał to także zabawa ponad zabawami. Feeria barw i kształtów, którym towarzyszy angażująca zmysły muzyka i hałas, długi czas trwania, liczba

²³ R. Schechner, *Przyszłość rytuału*, tłum. T. Kulikowski, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2000, s. 52-53.

²⁴ S. Morawski, *Obraz kultury na przełomie wieków*, „Przegląd Artystyczno-Literacki”, nr 7-8 (101-102), Toruń 2000.

²⁵ P. Stallybrass, A. White, *Politics and Poetics of transgression*, Cornell University Press, New York 1986.

i złożoność form widowiskowo-zabawowych oraz ich strukturalny przebieg nieraz skłaniały badaczy do uznania karnawału za kwintesencję zabawy totalnej, za realizację idei, jak pisze Huizinga, *wielkiego świętego okresu zabawy*²⁶. Karnawał jest więc najbardziej spektakularnym i widowiskowym fenomenem ludycznym. Karnawalizację zaś znamionuje ekspansja zjawisk zdominowanych przez te dwie cechy. Takie ujęcie odwołuje się do funkcjonującego w obiegu społecznym niezwykle nośnego ikonicznego „obrazu” karnawału. Stanowiąc wehikuł metafory dla karnawalizacji, uruchamiać ma całą sieć asocjacji, luźno nieraz związanych z jego obyczajowo-ludyczną treścią. Tak więc im mniejsza precyzja znaczeniowa, tym większa metaforyczna sugestywność, co zdaje się wychodzić naprzeciw oczekiwaniom użytkowników.

6) Jeszcze inną interpretację zjawiska prezentuje nurt zainspirowany ideologicznym wymiarem koncepcji Bachtinowskich. Karnawał to wyrażony poprzez semiotykę ludyczną odwieczny „duch życia”, sprzeciwiający się wszelkim skostniałym i opresywnym postaciom systemu społecznego, kulturowego, ekonomicznego i politycznego. Karnawał to „gra bez sceny”, moment, w którym kultura powagi i opresji zostaje skonfrontowana z wyzwolicielską wizją utopii. Jako „święto czasu” (narodzin i przemiany) zwalcza wszystko, co „unieśmiertelnione i całkowite”. W myśl propagatorów takiego podejścia karnawalizacja, jako forma „teatru bezpośredniego”²⁷, oznacza niezmediatyzowany przez środki masowego komunikowania, bezpośredni, otwarty i zaangażowany kontakt uczestników zbiorowego protestu, skierowany przeciwko sile globalnego kapitalizmu. „Karnawał oporu” wykorzystuje elementy strukturalno-semantyczne (toposy) karnawału do komunikowania narastających społecznych niesprawiedliwości związanych z nieuregulowanym, wolnorynkowym przepływem kapitału i towarów. Celem jest, jak pisze David M. Boje, „przedstawić globalizację jak i wolny rynek jako odrodzone ideologie kolonizacji oraz globalnego rasizmu 21. wieku”²⁸. Karnawalizacja w takim ujęciu ma zawsze wymiar światopoglądowo-polityczny, gdyż także obojętność względem niej stanowi akt ideologicznej deklaracji. Przy takiej perspektywie omawiane pojęcie zostaje wykorzystane na potrzeby artykulacji i komunikacji pozaludycznych sensów ideowych²⁹.

Powyzsza szkicowa charakterystyka pojęcia karnawalizacji nie rości sobie pretensji do wymienienia wszystkich możliwych ujęć, unaocznia natomiast wielowymiarowość i wielowątkowość jego recypowania. Skłania do refleksji, na ile możliwe jest współcześnie, przy obecnej dynamice zmian kulturowych, posługiwanie się „technicznymi” pojęciami ludycznymi, nieodnoszącymi się do innych

²⁶ Zob. J. Huizinga, *Homo ludens: zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1985.

²⁷ R. Schechner, *Przyszłość rytuału*, op. cit.

²⁸ D.M. Boje, *Carnavalesque resistance to global spectacle: a critical postmodern theory of public administration*, <http://cbae.nmsu.edu/~dboje/papers/carnavalesque_resistance_to_glob.htm>, 2001, s. 5, 25 września 2008.

²⁹ Pojęcie to traci wówczas kluczowy dla ludyczności wyróżnik, jakim jest autoteliczność.

dziedzin niż autonomicznie pojęte gry i zabawy. Naukowe dążenie do precyzji i „czystości” narzędzi badawczych wydaje się odwrotnie proporcjonalne do zmian zachodzących w zjawiskach, dla których klasyfikowania, opisywania i prognozowania powstały. Karnawalizacja stanowi doskonały tego przykład. Rozwiązuje tyle samo problemów, co stwarza. Najmniej kłopotów nasuwa intuicyjne pojmowanie terminu, umożliwiające arbitralność w selekcji i opisie skarnawalizowanych zjawisk. Problematyczność karnawalizacji wzrasta wraz ze stopniem rozwoju świadomości badawczej, jak i z przyrostem złożoności wiedzy stanowiącej jej odniesienie przedmiotowe. Poza tym cały czas na pojęciu silnie ciąży filozoficzne i światopoglądowe nacechowanie Bachtinowskiej spuścizny. Ustosunkować się muszą do niej nawet próby konstruowania pojęcia jedynie w oparciu o historycznie formy karnawału. W tym ostatnim podejściu dochodzi problem „wydestylowania” wyłącznie ludycznych składników praktyk karnawałowych. Pamiętać należy bowiem o synkretyczności zjawiska tworzącego świąteczną, zabawową oraz widowiskową całość³⁰.

Wyjście z tej kłopotliwej sytuacji oferuje większy rygorizm lub większy liberalizm. Pierwsze podejście wymaga stworzenia nadrzędnej kategorii typologicznej o postaci Weberowskiego typu idealnego. Ten jednolity obraz myślowy karnawalizacji powinien uwzględnić kluczowe dla sfery ludycznej wyróżniki kategoriałne, takie jak np. autonomiczność, bezinteresowność, bezproduktywność, wyodrębnienie w czasie i przestrzeni oraz cechy dystynktywne właściwe wyłącznie dla karnawału, np. strukturę, doświadczenie, funkcję. Tak skonstruowane narzędzie badawcze można aplikować do opisu i analiz zjawisk kultury, np. imprez masowych (koncerty muzyczne, mecze sportowe itd.). Zawsze jednak istnieje ryzyko nieuwzględnienia – bądź przeciwnie, nadinterpretacji – któregoś z aspektów tak złożonego fenomenu, jakim jest karnawał. Jako nazbyt problematyczny wykluczony powinien zostać także ideologiczny wymiar karnawalizacji, mógłby bowiem naruszać zasadę wolności od wartościowania.

Opowiedzenie się za drugim rozwiązaniem oznacza zaakceptowanie „odróżnicowanego” obrazu ponowoczesności, pozbawionego precyzyjnego podziału zjawisk ze względu na przynależność do odrębnych i odseparowanych dziedzin kultury. Karnawał jako pozaświąteczny czas zabaw istniał w świecie oczywistych, a zarazem kluczowych dla egzystencji zbiorowości, temporalnych i terytorialnych podziałów na sacrum i profanum, a w późniejszym okresie pracy i zabawy. Przykładowo, jak pisze Wojciech Burszta, analizując współczesny fenomen określany przez niego mianem „karnawału konsumowania”: „Zjawisko karnawalizacji niedzieli jako dnia rozpasanej konsumpcji to fragment ogólniejszego procesu homogenizacji czasu, jego ujednoczenia, a właściwie zamazywania się odrębności dotychczasowych podziałów i jednostek czasowych”³¹. Tak więc ter-

³⁰ W. Dudzik, op. cit., s. 43.

³¹ W. Burszta, op. cit., s. 34.

min ten obrazuje ludyczną hybrydyzację całej dzisiejszej kultury. W takim ujęciu karnawalizacja może stanowić bardziej nośny synonim nieklasycznie pojmowanej ludyczności. Wedle koncepcji V. Turnera zabawy „nie da się umieścić w żadnym określonym miejscu; jest ulotna i niepodatna na lokalizację, umieszczenie, ustalenie (...) stanowi modus liminalny lub limoidalny, z istoty swej pozasystemowy, gdzieś pomiędzy wszelkimi standardami i taksonomią, z istoty swojej – «ulotny»”³². Skoro unicestwieniu ulega samo pole problemowe, odpada kłopot definiowania pojęcia w odniesieniu do niego. Karnawalizacja otwiera się w tym momencie na dowolną interpretację, broni zaś „siłą perswazji”.

Nieustanny problem przedmiotowy związany z wyróżnieniem i połączeniem w klasę zjawisk denotowanych przez ludyczne pojęcie karnawalizacji (jak i innych jego wariantów) cały czas ogranicza teoretyczne możliwości zastosowania terminu. Funkcjonuje on bowiem w trybie metaforycznym, a nie adekwatnościowym, przez co nie stanowi użytecznej kategorii poznawczej czy przydatnego narzędzia badawczego do opisu charakteru kultury współczesnej, ani też do diagnozy jej stanu³³. Inspiracji do zmiany tego statusu terminu może dostarczać koncepcja antyfundamentalizmu biernego Jerzego Kmity. Dotyczy ona głównie problematyki natury filozoficznej i statusu twierdzeń sformułowanych w jej obrębie. Jak głosi definicja – antyfundamentalizm bierny „formułuje tezy o postaci specyficznych okresów warunkowych – poprzednik jej wyraża domysł pozbawiony jednak nawet probabilistycznej asercji, następnik jest pozytywną tezą fundamentalistyczną bądź jej negacją, a więc w każdym razie także tezą fundamentalistyczną”³⁴. W niniejszym kontekście chodzi o konstruowanie takich twierdzeń, w których określone ludyczne rozumienie karnawalizacji zostanie przytoczone lub „przyjęte do wiadomości” dla celów heurystycznych bez orzekania o jej prawdziwości (asercji). Kolejnym krokiem jest zoperacjonalizowanie twierdzeń, czyli formułowanie takich zdań orzekających, dzięki którym możliwe jest wysnuwanie wniosków zgodnych z przyjętym właśnie punktem widzenia. Oznacza to, że może powstać dowolna liczba zdań będących konsekwencją przyjętej identyfikacji, jednak zawsze odwoływać się one muszą do przyjętej wyjściowo teorii. Przykładowo: „jeśli karnawalizacja polega na osiągnięciu stanów psychiczno-fizycznego oszołomienia³⁵, to sytuacje, w których da się wyróżnić występowanie tego zjawiska (imprezy masowe – koncerty, mecze sportowe etc.), mogą wskazać jako przykłady zachodzenia karnawalizacji, a zjawiska takie mogą nazwać skarnawalizowanymi. Taki konstruktywistyczno-hipotetyczny status koncepcji umożliwia wysnuwanie interesujących i płodnych badawczo twierdzeń bez wypowiedzania się o kłopotliwych kwestiach ontologicznych. Ten sposób interpretacji zwiastuje jednak przejście na poziom metateoretyczny, co może rodzić zarzut agnostycyzmu poznawczego poprzez pozosta-

³² R. Schechner, *Przyszłość rytuału*, op. cit., s. 248.

³³ Por. J. Grad, *Problem karnawalizacji...*, op. cit., s. 9.

³⁴ J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, IF UAM, Poznań 1995, s. 13.

³⁵ Kategoria oszołomienia także jest zdefiniowana teoretycznie (R. Caillois, op. cit.).

wanie w obszarze badań „tekstów” bez wypowiedzania się w sferze przedmiotowej. Niestety: rozwiązanie jednego problemu powoduje powstanie kolejnych. Ale taka jest specyfika nauki.

Literatura

- Bachtin M., 1975, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. A.A. Goreniowie, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Boje D. M., 2001, *Carnavalesque resistance to global spectacle: a critical postmodern theory of public administration*, <http://cbae.nmsu.edu/~dboje/papers/carnavalesque_resistance_to_glob.htm>, 25 września 2008.
- Braun K., 2005, *Karnawał? Karnawalizacja?*, tłum. T. Lubotzki, w: L. Kolankiewicz (red.), *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Burszta W., 2001, *Walka postu z karnawalem*, w: idem, *Asteriks w Disneylandzie. Zapiski amerykańskie*, Wyd. Poznańskie, Poznań.
- Caillois R., 1973, *Żywioł i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz PIW, Warszawa.
- Dudzik W., 2005, *Karnawały w kulturze*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Fatherstone M., 1996, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, tłum. P. Czapliński i J. Lang, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.
- Finkelkrau A., 1992, *Porażka myślenia*, tłum. M. Ochab, NOW, Warszawa.
- Grad J., 2004, *Problem karnawalizacji kultury współczesnej*, w: J. Grad, H. Mamzer (red.), *Ludyczny wymiar kultury, Człowiek i Społeczeństwo tom XXII*, Poznań.
- Huizinga J., 1985, *Homo ludens: zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa.
- Kasimow R., 2002, *Poetyka karnawału i obrzędów przejścia*, tłum. B. Chmielewska, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 3-4 (258-259), Warszawa.
- Kmita J., 1995, *Jak słowa łączą się ze światem*, IF UAM, Poznań.
- Lazari-Pawłowska I., 1966, *O pojęciu typologicznym w humanistyce*, w: T. Pawłowski (red.), *Logiczna teoria nauki. Antologia tekstów*, PWN, Warszawa.
- Morawski S., 2000, *Obraz kultury na przełomie wieków*, „Przegląd Artystyczno-Literacki”, nr 7-8 (101-102), Toruń.
- Schechner R., 1985, *Between theater and anthropology*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- Schechner R., 2000, *Przyszłość rytuału*, tłum. T. Kulikowski, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.

-
- Schindler N., 2002, *Ludzie prości, ludzie niepokorni*, tłum. B. Ostrowska, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Stallybrass P., White A., 1986, *Politics and Poetics of transgression*, Cornell University Press, New York.
- Stoff A., 2000, *Dlaczego karnawalizacja?*, w: idem, *Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje*, Wyd. UMK, Toruń.
- Topolski J., 1984, *Metodologia historii*, PWN, Warszawa.
- Turner V., 1982, *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, PAJ Publications, New York.
- Weber M., 2002, *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, PWN, Warszawa.
- Zamiara K., 1988, *Formalne cechy rozwoju w różnych ujęciach modelowych*, w: M. Tyszkowa (red.), *Rozwój psychiczny człowieka w ciągu życia*, PWN, Warszawa.