

**Przegląd Religioznawczy 4(286)/2022**

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

JAREMA DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Studiów Edukacyjnych

e-mail: drozd23@wp.pl

ORCID: 0000-0003-1060-6324

DOI: 10.34813/ptr4.2022.??

## **Religia Ctrl C/Ctrl V. Kopimizm jako nowy wymiar religijności internetowej**

Ctrl C/Ctrl V Religion.

Kopimism as a new dimension of internet religiosity

---

**Abstract.** The article explores the phenomenon of kopimism as a new form of cyber religiosity linked to the processes of transformation of contemporary religious beliefs. The kopimist movement is being analyzed through the phenomenological perspective in relation to the unfolding context of the impact modern technology has today in many fields of social life. The paper delivers not only a detailed analysis of kopimism itself but also gives insight into selected aspects of the entanglement of religion and the internet today. In effect we may gain also an interesting picture how modern religiosity is being articulated and constructed through the use of media and technological tools and how technology is being sacralized blurring the traditional understanding of religion itself.

**Keywords:** kopimism, internet, new religiosity, media, mock religions

**S**tarając się dokonać analizy charakteru współczesnej religijności w wymiarze globalnym, coraz częściej napotykamy problemy związane z konceptualizacją nowych, wyłaniających się dopiero form tego, jak ludzie ujmują i artykułują swoje potrzeby duchowe. Problemy te wiążą się w szczególności z głębokimi

przemianami zachodzącymi w obszarze narastającej dominacji nowych technologii mających coraz większy wpływ na społeczne interakcje i komunikację. Przyglądając się zatem bliżej najbardziej aktualnym trendom w sferze religijności, nietrudno zauważyć, że wspomniany czynnik technologiczny ma również wyraźny wpływ na to, jak współczesna religijność, duchowość i spirytualizm są ostatecznie kształtowane. Ten specyficzny mariaż religii i technologii może prowadzić do kilku zasadniczych konsekwencji, a niniejszy tekst stanowi analizę kopimizmu zarówno jako wybranego ruchu o zabarwieniu technologicznym, rekonstrukcję kontekstu, z którego ten i podobne mu ruchy wyrastają, jak i systematyzację potencjalnych kierunków rozwoju omawianego zjawiska. Nieuchronnie pojawiające się w tym kontekście pytanie o przyszłość religii i religijności lokuje dyskusję poświęconą transformacjom tych sfer życia społecznego pomiędzy dwoma głównymi zespołami czynników inspirujących rozmaite zjawiska z zakresu nowej religijności. Pierwszy z nich jest związany ze społecznymi uwarunkowaniami powszechnie podzielanych globalnych wzorów kulturowych redukowanych nierzadko do kultury popularnej, natomiast drugi wynika z wszechobecności pewnych rozwiązań technologicznych, przenikających niezaprzeczalnie praktyki codzienności. W efekcie zauważalne staje się w ostatnich latach coraz częstsze sięganie do treści popkulturowych i narzędzi komunikacji sieciowej w celu wykreowania nowych zjawisk religijnych oraz specyficznych dla warunków późnego społeczeństwa przemysłowego i informacyjnego filozofii duchowości. Stąd jednym z ważniejszych trendów współczesnej religijności wydaje się przeniesienie głównego ciężaru życia duchowego, a co za tym idzie – organizacji religijnych, w sferę internetu. Niniejszy tekst stanowi tym samym rekonstrukcję wybranych aspektów tego procesu i określa, jak wpływa on zarówno na tradycyjne denominacje i kościoły, jak i na nowoczesne zjawiska religijne i quasi-religijne sytuujące się poza nimi. Celem tego tekstu nie jest zatem wyłącznie szczegółowa analiza samego kopimizmu, lecz umieszczenie tego zjawiska w szerokim kontekście głębokiej transformacji współczesnej religijności w obliczu wyłaniających się wyzwań technologicznych i medialnych na drodze analizy fenomenologicznej i socjologicznej.

Internet jako przestrzeń religiotwórcza może być rozpatrywany w odniesieniu do czynników społeczno-kulturowych mających obecnie istotny wpływ na najważniejsze kierunki, w których rozwija się wiele nowych zjawisk o bezpośrednim lub pośrednim charakterze religijnym. Pomędzy tymi czynnikami zauważalna jest coraz większa rola, jaką odgrywa zespół procesów łączących problem technologii cyfrowych z aspektem kulturowym, w szczególności eksponowanym w kontekście rozmaitych form nowoczesnych podmiotowych autoidentyfikacji. Cyfrowo kształtowana tożsamość jest zatem zjawiskiem

o tyleż charakterystycznym dla warunków współczesności, co przybierającym wiele zaskakujących postaci. Jednym z zasadniczych elementów, który zostaje włączony w takie konstrukcje tożsamościowe, jest sieć internetowa. Jej nieograniczony, globalny zasięg (z pewnymi wyjątkami), wysoka przepustowość przesyłu danych, jak i szybkie tempo wzrostu dostępności wpływają na procesy kształtujące identyfikacyjne konstrukcje, w konsekwencji dostarczając nam przykładów swoistej semiotycznej osmozy pomiędzy technologią a kulturą. Jednocześnie warto mieć na uwadze, że internet bywa traktowany niekiedy jako samodzielny system, nie tylko będąc nieograniczonym repozytorium znaczeń, ale także specyficznie pojmowanym organicznym i ewoluującym bytem. Ten ostatni aspekt zostaje zatem włączony w rozmaite dyskursy współczesności, także w dyskurs religijny. Przyglądając się zjawiskom o charakterze religijnym i parareligijnym, których oś ideowa ulokowana jest w sferze internetu, w kontekście tożsamościowym możemy zauważyć, że ustanowienie nowych technologii komunikacyjnych jako jednej z podstaw partykularnych przekonań, ale też całych systemów wierzeń, jest coraz bardziej powszechne.

Problematyczność analizy tego typu zjawisk wynika jednak z ambiwalencji więzi łączących wielu członków ruchów religijnych, technologicznych proroków czy ludzi zafascynowanych nowym wspaniałym cyfrowym światem. Oznacza to, że w odróżnieniu od bardziej tradycyjnych wspólnot religijnych członkowie omawianych grup traktują zarówno swoje uczestnictwo w nich, jak i oferowany przez nie światopogląd (w całej jego rozciągłości lub jedynie jego wybrane elementy) w sposób bardzo zróżnicowany, jeśli chodzi o ich emocjonalne, ideowe czy społeczne zaangażowanie. Zarówno treści dogmatyczne, jak i praktyki stosowane w ramach tych ruchów mogą być zatem traktowane jako autentyczne i głęboko osadzone wyróżniki przynależności, mogą też być częściowo jedynie podzielane lub postrzegane tylko jako luźna i doraźnie akceptowana konwekcja kulturowa. Przykładem takiego podejścia są tzw. religie prześmiewcze (*mock religions*), których typowy model zakłada właśnie autorefleksyjne i subwersyjne w swym politycznym wymiarze podważenie dogmatycznej wyznaniowości. W konsekwencji wiele zjawisk łączących elementy religijne i technologiczne korzysta z określonych typów narracji, wybranych idei lub danych popkulturowych odniesień, obejmując swym potencjalnym zasięgiem szerokie grono osób stanowiących potencjalnych „współwyznawców”, które nigdy by się nie identyfikowały z innymi systemami religijnymi. Przygodność ta stanowi skądinąd znamiennej cechę omawianych fenomenów, co w dużym stopniu rodzi pytania o rolę religii i religijności jako takiej we współczesnych społeczeństwach zachodnich.

Zasadniczym problemem wyłaniającym się z ich analizy pozostaje jednak kwestia przeniesienia cech *sacrum* na przedmioty i technologię, które zazwy-

czaj identyfikowano jako sferę profaniczną. Taka swoista deifikacja techniki, zwłaszcza najnowszych rozwiązań IT, stanowi proces ściśle związany z zachodzącymi równolegle, choć niekoniecznie w tym samym tempie, procesami modernizacji technicznej i społecznej. Jak słusznie zauważa Fredric Jameson, drogi tych dwóch typów nowoczesności mogą się rozchodzić (niekiedy nawet w znacznym stopniu), co prowadzi do pojawienia się określonych problemów społecznych wynikających z niekompatybilności najnowszych narzędzi ze zdolnościami operowania nimi przez ludzkich użytkowników (Jameson, 2002). Jawiący się jako nowy, w dużej mierze jeszcze niezbadany teren, a zarazem instrument, którego pełna funkcjonalność nie została dotąd rozpoznana, internet spełnia zatem pierwszy warunek deifikacji, polegający na uznaniu go jako czegoś, co nie tylko rządzi się trudnymi do zrozumienia prawami (np. algorytmy poszczególnych serwisów internetowych), ale także jawi się jako autonomiczny byt demiurgicznie kształtujący takie prawa i narzucający je ludziom jako podległym mu użytkownikom. Kolejnym aspektem procesu deifikacji internetu może być przekonanie o omniprezenencji i nieograniczonym trwaniu tej technologii. Powszechny dostęp do internetu, ogromna ilość danych zawartych w globalnym repozytorium czy rosnące skomplikowanie sieci i urządzeń do jej obsługi przyczyniają się do utrwalenia pewnych wzorów interakcji z cyfrowym światem, które mogą przypominać praktyki sakralne. Aspekt interakcyjny staje się dziś także dla problemu tożsamości tym rodzajem perspektywy, która nabiera wagi w kontekście artykulacji modeli autoidentyfikacyjnych typowych dla społeczeństwa informacyjnego. Dlatego analiza sposobów użytkowania technologii cyfrowych dostarcza potencjalnie ważnego wglądu w to, jak te konstrukcje tożsamościowe są artykułowane poprzez obecność użytkowników w sieci. Mniejsza lub większa zdolność do poruszania się między poszczególnymi wycinkami internetu, zachodzące między nimi relacje oraz tworzenie na tej podstawie struktur znaczeń formuje coraz częściej widoczne różnice pokoleniowe. W odniesieniu do pokolenia Z (tj. osób urodzonych w drugiej połowie lat 90. i we wczesnych latach 2000), a więc grupy współczesnej młodzieży i młodych dorosłych wchodzących na rynek pracy i współkształtujących najbliższą przyszłość, kompetencje cyfrowe jawią się jako niezbywalna część konstrukcji ich tożsamości. Tym samym interpretacja wszelkich przemian współczesnej religijności dotyczących także pokolenia Z i kolejnych generacji wymaga spojrzenia na kluczowe dla nich elementy praktyk codzienności, a stała obecność w przestrzeni internetu jest właśnie taką społeczno-kulturową dystynkcją. Niniejszy tekst podejmuje zatem także problem zależności między technologiami cyfrowymi, w szczególności internetem, a wyłaniającymi się nowymi formami religijności w kontekście globalnej zmiany kulturowej inicjowanej przez nowy typ cyfrowych wyznaw-

ców. Ujmowany on jest z perspektywy procesualnej, co oznacza, że omawiane ruchy należy traktować jako powiązane ze specyficzną dynamiką zmian zachodzących w wymiarze kulturowo-symbolicznym i materialnym.

Rozpatrując tak postawiony problem w kategoriach wielkoskalowej transformacji wzorów religijności zachodzącej na skutek modernizacji technicznej, warto zauważyć, że sfera religii w znaczeniu denominacji, ruchów religijnych i kościołów, ulega widocznemu wpływowi technologii komunikacyjnych, zmieniając nie tylko relacje pomiędzy hierarchiami a szeregowymi wyznawcami, lecz także relacje zachodzące u podstaw takich grup i pomiędzy samymi wyznawcami. Wspólnoty religijne oraz duże kościoły zazwyczaj są przenieszone do świata online w sposób bezpośredni, tj. stanowiąc cyfrową kopię realnie istniejących struktur. Cyfrowy sobowtór takich organizacji religijnych pełni wówczas funkcję narzędzia komunikacyjnego, a sam internet i wszelkie platformy z nim związane są tylko jednym z wielu mediów służących powyższemu celowi. Technologia nie zostaje w takim wypadku poddana procesowi deifikacji, gdyż jej zinstrumentalizowanie wyklucza ustanowienie takiego stosunku między narzędziem a użytkownikiem, które umieszcza obie strony kulturowego równania w odmiennych domenach rzeczywistości. Wyznawcy korzystający z kościelnych serwisów internetowych poruszają się bowiem nadal w obrębie znanego sobie języka znaków, którymi kodyfikuje się komunikaty internetowe, reprodukując istniejące porządki religijne, nie naruszając przy tym zasadniczo istniejących relacji i systemów organizacyjnych. Realna zmiana następuje z kolei w momencie, gdy technologie cyfrowe ulegają procesowi uabstrakcyjnienia, którego efektem jest uznanie tej sfery życia za w gruncie rzeczy niepoddającą się bezpośredniej woli swoich niegdysiejszych organicznych twórców. Internet podporządkowany tego typu mechanizmom zyskuje zatem atrybuty pozwalające na postawienie tego narzędzia w tym samym szeregu co zjawiska transcendentne. Przenika on bowiem całe współczesne życie społeczne w podobnym zakresie, co elementy transcendentne w społecznościach rządzących się zasadami regulowanymi przez tradycyjne organizacje religijne i właściwe im autorytety. Warto zauważyć, że w modelu społeczeństwa technologicznego i informacyjnego kwestia autorytetu ulega wyraźnemu przesunięciu w stronę jednostek uosabiających kardynalne wartości takiego wzoru życia, tj. innowacyjność, biegłość w wytwarzaniu wysokich technologii, przedsiębiorczość czy ekscentryczny styl życia daleki od codzienności i cech osobowościowych zwykłych użytkowników. Dzięki temu postaci takie jak Steve Jobs czy Elon Musk zyskują nierzadko cechy zbliżające ich do przywódców kultowych i religijnych. Ta swoista parareligijna nobilitacja fizycznych osób wynika ze wskazanego wcześniej obrazu technologii przez nie wytwarzanych i kontrolowanych, w którym futurystyczny poziom

zaawansowania tych rozwiązań wymyka się konceptualizacjom wypływającym z ograniczeń teraźniejszości.

Społeczna reakcja na wprowadzenie do sprzedaży nowego modelu telefonu firmy Apple w 2007 r. pokazuje, w jakim stopniu powyższe zespolenie technologii informacyjnych i aspektu religijnego może zostać spopularyzowane. Oceniany na rynku amerykańskim jako „Jesus Phone”, nowy smartfon obiecywał swoim nabywcom nie tylko konsumpcyjne zbawienie, ale także włączenie do wspólnoty „wtajemniczonych” w zawiloci cyfrowych technologii poprzez mniej lub bardziej pasywny współudział w technologicznej rewolucji, jaką zwiastowały kolejne urządzenia koncernu z Cupertino (Campbell i La Pastina, 2010). Ekstacyczna radość z nabywania kolejnych modeli iPhone’ów czy fanatyczne niekiedy wręcz przywiązanie do ekosystemu Apple w kontrze do oferty konkurencji formują kulturowe podłoże, na którym wyrastają współczesne zjawiska techniczno-religijne eksplorujące to niezagospodarowane jeszcze pole społeczne. Jak twierdzi Erik Davies w kontekście społeczeństwa informacyjnego, możemy zauważyć dziś kształtowanie się fenomenu „techno-gnozy” (Davies, 2004). Nawiązując do argumentu Bruno Latoura dotyczącego uznania faktu dokonania się Wielkiego Podziału, rozdzielającego świat przednowoczesny i nowoczesny, za niemożliwy obecnie do obrony, Davies wskazuje na typowe dla współczesności przemieszanie porządku technologicznego z wieloma innymi, dotąd nieprzenikającymi się z nim sferami życia. Tworzące się dzięki temu nowe mity osadzone są jednak w systemie obiegu informacji, który obejmuje swym zasięgiem samodzielne dotąd kręgi kulturowe, łącząc je w globalną konstelację znaczeń. Szczególnie w obszarze wpływu modelu kultury amerykańskiej, jak argumentuje Davies, widoczne stają się efekty procesów „hermeneutycznej cyborgizacji”, tj. wypracowania w dobie współczesności takich form kulturowo-technologicznej ontologii, które zacierają nieprzekraczalne niegdyś różnice między poszczególnymi domenami życia.

Uznanie, że między aspektem humanistycznym i technologicznym istnieje bezpośrednia i symetryczna relacja, trafiło w kontekście amerykańskim na podatny grunt. Idea mówiąca o tożsamym modelu funkcjonowaniu ludzkiego umysłu i procesora komputerowego wpasowała się bowiem w XX-wieczne przemiany społeczeństwa amerykańskiego. W przekonaniu Daviesa tłumaczy to chociażby tamtejsza popularność filozofii Rona Hubbarda i całego ruchu scjentologicznego, w ramach którego techniki dianetyczne stosowane względem umysłu i świadomości wyznawców (tzw. E-metry) traktowane są jako instrumenty „programujące”, a zarazem artefakty religijne (Davies, 2004, s. 168). Postulowana przez niego techno-gnoza polega zatem na przetransferowaniu potrzeb religijnych, dotąd skumulowanych w ramach wspólnot, takich jak kościoły i tradycyjne organizacje religijne, w stronę technologii. Jej

deifikacja to nic innego jak skutek znacznie głębszych zmian dokonujących się na płaszczyźnie społecznej, a jednocześnie efekt dialektyki charakteryzującej nasz obecny stosunek do nowoczesnych i wysoce zaawansowanych narzędzi cyfrowych.

Nietrudno zauważyć, że interakcje z domeną cyfrową wyrażają się dziś w pierwszej kolejności przez masowe użytkowanie sieci internetowej wraz z wszelkimi jej licznymi odnogami. Dlatego spora część istniejących denominacji w różnej skali rozszerza swoje struktury i drogi komunikacji z wyznawcami również w tej mierze. Obecność w internecie Kościoła katolickiego, kościołów anglikańskich, cerkwi prawosławnych, klasztorów buddaistycznych, ruchów New Age oraz wielu innych denominacji nikogo nie dziwi, a wręcz to w jej braku upatruje się jedną z przyczyn kryzysu religijności wśród przedstawicieli młodego pokolenia. Tradycyjne religie w internecie zmuszone są jednak konkurować z ofertą duchową nie tylko innych kościołów, ale także znacznie mniejszych strukturalnie, lecz bardziej prężnych cyfrowo grup i ruchów. Natomiast względnie nowym zjawiskiem może być pojawienie się ruchów i wspólnot religijnych rodzących się i rozwijających przede wszystkim w obrębie i poprzez internet. Tego rodzaju religie internetowe stanowią fenomen wypływający z dominującej roli, jaką medium to odgrywa w procesach budowania dzisiejszych relacji wspólnotowych. Nie wdając się na tym etapie rozważań w szczególności charakterystyki i typologie wspólnot internetowych, należy nadmienić, że nierzadko implementują one na poziomie ideologicznym i praktycznym pewne elementy religijne. Tym, co jednak znaczące w takich przypadkach, jest specyfika pojmowania religii i religijności przez członków i sympatyków tego typu grup. Łączą omawiane ruchy treści i idee wywodzące się z dużych systemów wiary, takich jak chrześcijaństwo czy buddyzm, z kulturą popularną czy wybranymi zapożyczeniami z kultur niezachodnich. Ponowoczesne amalgamaty doktrynalne nie tylko zresztą korzystają z braku realnych ograniczeń w komunikacji internetowej i idącą za nią globalną dyfuzją sensów, ale także przetwarzają wybrane treści, kreując nową jakość w rejestrze kultury. Traktowanie internetu jako przestrzeni kulturotwórczej pozwala bowiem na rekonstrukcję kluczowych kierunków dynamiki zachodzącej obecnie transformacji, w tym przemian religijności w kontekście ustanowienia wzorów społeczeństwa informacyjnego, a więc takiego modelu strukturalnej zmiany, w którym treści i idee religijne umiejscowione zostają w systemie wymiany i obiegu informacji, aczkolwiek już pozbawione swojego zwyczajowego autorytetu. Zerwanie bazującej na tym autorytecie bezpośredniej relacji religii z osadzonym w rzeczywistości materialnej życiem społecznym i ustanowienie zdematerializowanych z natury relacji cyfrowych jako nadrzędnego wzoru interakcji otwiera zaś drogę do zbudowania nowych struktur, zarówno w wy-

miarze organizacyjnym, jak i doktrynalnym. Religie internetowe są tym samym zjawiskiem mającym najczęściej niski stopień formalizacji organizacyjnej, są względnie egalitarne i otwarte na rozmaite grupy potencjalnych członków, zwolenników oraz autentycznych wyznawców. Ogromne zróżnicowanie tych ostatnich pod względem ich zaangażowania w życie grupy, praktykowanie zasad doktrynalnych i poziom wiary w główne idee doktrynalne zostaje odzwierciedlone przez formułę religii prześmiewczych. Przykładem tego rodzaju nowych ruchów religijnych są pastafarianizm, dudeizm i jediizm.

Z rzadka jedynie mamy do czynienia z przypadkami ruchów, które umiejscawiają technologie informacyjne w centrum swoich założeń doktrynalnych. Upatrywanie w internecie siły sprawczej o potencjale religijnym jest jednak zabiegiem właściwym względnie nowemu zjawisku, jakim jest kopimizm. Ruch ten powstał w 2010 r. w Uppsali z inicjatywy szwedzkiego studenta filozofii, a zarazem aktywisty na rzecz wolnego internetu, Isaka Thomasa Gersona (Sinnreich, 2016, s. 505). Związki Gersona z tzw. Partią Piratów i Biurem Piratów (szwedz. *Piratbyran*) lokują kopimizm (a dokładniej Misjonarski Kościół Kopimizmu) w szerszym kontekście politycznym i kulturowym. W wymiarze politycznym postulaty szwedzkiego ugrupowania, jakim jest Partia Piratów, wyrażają szereg idei skupiających się wokół prawa do swobodnego operowania treściami dostępnymi w internecie, ich powielania i dystrybuowania zgodnie z nieograniczonym prawem własności czy innymi barierami formalnymi modelu wymiany plików. Założenie to wynika z charakteru utworzonego kilka lat wcześniej przez tych samych aktywistów serwisu hostingowego i strony internetowej Pirate Bay, będącej swego czasu jednym z najpopularniejszych miejsc w sieci, służącej wymianie plików na zasadzie *user to user*. Kontrowersje wokół funkcjonowania Pirate Bay i łamania praw intelektualnych przez nielegalną w gruncie rzeczy dystrybucję rozmaitych materiałów sprawiły, że zarówno strona, jak i jej twórcy borykali się z licznymi problemami prawnymi, co ostatecznie przyczyniło się do zainicjowania ogólnoeuropejskiej debaty na temat istoty funkcjonowania internetu i zakresu praw użytkowników do treści w nim zamieszczanych. W efekcie z małej grupy skupionej wokół środowisk programistów, hakerów i ludzi po prostu wymieniających się między sobą, aczkolwiek nielegalnie, muzyką i filmami wyrósł z czasem ruch, który przerodził się w dość prężnie działające w Szwecji i innych krajach Europy ugrupowanie polityczne stawiające sobie za cel ustanowienie wolności użytkowników w cyberprzestrzeni i zniesienie ograniczeń hamujących ich w tym zamierzeniu. Partia Piratów i Biuro Piratów stanowiły zatem współzależne organizacje, które wzajemnie wspierały swoje działania i powoli budowały wizerunek zwolenników wolnego internetu w politycznym mainstreamie.



Oficjalna rejestracja ruchu kopimistycznego w 2012 r. w Szwecji stanowi także zasadniczy moment, w którym pomysł Gersona i jego współpracowników nabral realnych kształtów. Jak przyznaje sam Gerson, zainicjowany on został jako rodzaj żartu, próby subwersyjnej reakcji na istniejący porządek prawny, w perspektywie którego środowiska piratów internetowych przypominają w swej zacieklej obronie prawa do nieograniczonego kopiowania i powielania treści intelektualnych ruchy kultowe i sekty o charakterze fundamentalistycznym (Sinnreich, 2016, s. 505). Traktując to porównanie jako rodzaj wyzwania, Gerson postanowił, że stworzony przez niego ruch społeczny i struktury organizacyjne można wykorzystać do faktycznego zbudowania wspólnoty opartej na danych wartościach, specyficznych praktykach oraz filozofii moralnej, podobnie jak czynią to wszelkie religie i wierzenia. Ruch kopimistyczny zyskał zatem swoją symbolikę z zaprojektowanym przez Ibrahima Botaniego, członka Biura Piratów, logo przedstawiającym stylizowaną literę K, w zamierzeniu autora stanowiące przeciwstawienie znanego powszechnie symbolu zastrzeżenia praw autorskich (litera R). Szum medialny, jaki powstał wokół samego kopimizmu, jak i Partii Piratów, sprawił, że popularność ruchu gwałtownie wzrosła, przyciągając w kolejnych 6 miesiącach liczbę 8500 nowych członków, a także pozwalając w kolejnych latach na utworzenie w skali globalnej licznych filii na większości kontynentów. Chwytna nazwa ruchu jest natomiast grą słów i fonetycznym zapisem angielskiej frazy *copy me* (dosł. „skopiuj mnie”). Stanowi ona również esencję filozofii życiowej zwolenników kopimizmu, zgodnie z którą reprodukcja informacji jest nie tylko czymś powszechnym w internecie, ale także głównym imperatywem współczesności.

Powielanie, dystrybuowanie i duplikowanie informacji składa się na kanon idei aksjologicznych kopimizmu. Jak głosi opublikowana online Konstytucja Kopimistyczna, ruch ten „opiera się na nielicznych podstawowych aksjomatach, które jednak wszystkie sprowadzić możemy do kwestii informacji” (Kopimist Constitution). Wskazówki, jakie możemy znaleźć w tym dokumencie, są zatem lakoniczne i pozostawiają wiele miejsca na subiektywną interpretację ze strony członków, zwolenników i sympatyków kopimizmu. Jak czytamy, w tej materii najważniejsze zasady ruchu opierają się na następujących założeniach:

1. Kopiowanie informacji jest etycznie słuszne.
2. U powszechnianie informacji jest etycznie słuszne.
3. Kopiomiksowanie (oryg. *Copymixing*) stanowi uświęcony rodzaj kopiowania, nawet bardziej aniżeli doskonale kopiowanie cyfrowe, gdyż rozszerza i wzbogaca istniejący już kapitał informacyjny.
4. Kopiowanie i miksowanie informacji komunikowanej przez inną osobę jest uznawane za wyraz szacunku wobec niej, a także wyraz akceptacji i wiary kopimistycznej.

5. Internet jest święty.

6. Kod stanowi prawo.

Powyższe zasady traktowane są jednak z dużą dozą elastyczności przez każdego kopimistę. Skrajne upodmiotowienie i personalizacja zasad moralnych opiera się bowiem na założeniu, że każdy, kto identyfikuje się z ruchem lub kieruje się w życiu własnym kompasem moralnym, dostosowuje te wskazówki do swoich potrzeb lub partykularnych sytuacji, w których wymaga się ich aplikacji. Szczególnie problematyczna staje się w tym świetle kwestia kopiowania i przekazywania osobom postronnym informacji wrażliwych, których upublicznienie mogłoby naruszyć dobra osobiste określonych osób. W tym kontekście ostateczna decyzja o dystrybucji takich danych należy do tego, który podejmuje się kopiowania i jego indywidualnych predyspozycji moralnych. Mimo powyższych zastrzeżeń kopimizm zdołał stworzyć swoistą autorską ofertę w domenie nowej internetowej religijności, która stała się niezwykle atrakcyjna w porównaniu do innych ruchów kierujących swoje doktryny do podobnej grupy odbiorców, a tym bardziej w kontraście do religii instytucjonalnych operujących jedynie medium internetu bez zasadniczej zmiany swej struktury i praktyk. Kopimistyczne idee wydają się bowiem dotyczyć tego aspektu życia współczesnego, który podlega obecnie poważnej erozji w tradycyjnych denominacjach doświadczających nie tyle samego odplywu wyznawców, ile anomii społeczno-kulturowych podstaw wspólnotowości takich grup, a w konsekwencji wyraźnej depopulacji dużych kościołów.

Konstytucja kopimistyczna wskazuje w tym zakresie na ideę wspólnoty i konieczność jej przededefiniowania w warunkach cyfrowej rzeczywistości. Korzenie wspólnoty kopimistów stanowi zestaw wartości, wokół których skupieni są wyznawcy. Wartości te przekraczają z definicji wszelkie polityczne granice państw narodowych i z perspektywy autorów konstytucji mają ponadczasowy wymiar. Przekłada się to na wskazówki dotyczące praktykowania kopimizmu przez członków ruchu, dla których „kult przez medytację jest wystarczającą podstawą do uznania kogoś za członka wspólnoty” (Kopimist Constitution). Tym samym podstawowym warunkiem uznania przynależności jest subiektywna identyfikacja z filozofią reprezentowaną przez Misjonarski Kościół Kopimizmu, nie zaś formalne przyjęcie w szeregi wyznawców w drodze skomplikowanych rytuałów czy zbiurokratyzowanej immatrykulacji. Prostota akcesji i dostępność struktur kopimistycznych dla potencjalnych zainteresowanych nie przekreślają jednak silnych relacji społecznych wiążących takie osoby. Wskazuje się bowiem, że nikt nie jest całkowicie samotnym podmiotem w usieciowionym i współzależnym świecie (Kopimist Constitution). W efekcie oczekuje się spełniania przez każdego kopimistę trzech głównych zadań, a mianowicie: 1) życia zgodnego z kodeksem wartości kopimistycznych, 2)

pomocy innym kopimistom w życiu w duchu tych wartości, 3) aktywnego kształtowania swojego otoczenia, tak aby w jak największym stopniu odpowiadało ono wizji rzeczywistości reprezentowanej przez idee ruchu. Zwłaszcza ta ostatnia zasada sugeruje interesujący szczegół doktrynalny, który w analizie religii internetu i religii internetowych zwykle umyka, co w efekcie deformuje odczytanie wizji świata podzielanej i wyrażanej przez ludzi uznających cyfrowe narzędzia czy nowoczesną technologię jako taką za źródło religijnego objawienia. Wbrew obiegowej opinii kopimiści nie umniejszają bowiem roli rzeczywistości fizycznej, a tym bardziej nie negują jej istnienia, lecz zakładają równoległe względem domeny cyfrowej jej współistnienie i oddziaływanie. Podobnie błędne i nazbyt upraszczające znaczenie omawianego fenomenu jest traktowanie kopimizmu po prostu jako efektu sakralizacji idei politycznych niesionych przez organizacje takie jak Partia Piratów (O'Calaghan, 2014). Co więcej, dychotomia analogowe/cyfrowe zostaje uwzględniona w praktykach kopimistycznych, polegających nie tylko na kopiowaniu przy użyciu skrótu klawiszowego Ctrl Alt/Ctrl V, zmienianiu (wspomnianym już „kopiowaniem”) i dalszym dystrybuowaniu treści i informacji w internecie, ale także na poziomie działalności ewangelistycznej czy wprowadzonego w Konstytucji Kopimistycznej rozróżnienia na praktyki analogowe i cyfrowe (Kopimist Constitution).

Inny dokument związany z omawianym ruchem zatytułowany „Ewangelia Kopimizmu” autorstwa Christiana Engstroma, wprowadza tzw. zasadę  $4 \times K$  jako kardynalną podstawę wszelkich działań wyznawców ruchu (Engstrom, 2013). Owa podstawa, opierająca się na odpowiednio: 1) kreatywności (oryg. *Kreativity*), 2) kopiowaniu (oryg. *Kopying*), 3) współpracy (oryg. *Kollaboration*) oraz 4) zachowaniu jakości (oryg. *Kwality*), pozwala na odnalezienie właściwej drogi w skomplikowanej rzeczywistości. Niemniej zasady te rozumiane są dość specyficznie, choć logicznie wpasowują się w typowy dla rozumienia pojęcia wspólnotowości w świecie cyfrowym sposób formowania relacji znaczących wiążących użytkowników internetu ze sobą wokół wybranych idei, znaków czy procesów. Kopimistyczna kreatywność odnosi się zatem do przekonania o demiurgicznym charakterze bytu, który stoi za stworzeniem wszechrzeczy, a kreatywność jako cecha nabiera w tym przypadku znamion sakralnych. Jest ona immanentną właściwością uniwersum, którą zyskać można poprzez odpowiednie nastawienie, tj. spontaniczną innowacyjność, np. w zakresie technologii informacyjnych, takich jak internet. Jest to możliwe z tej przyczyny, iż – jak pisze Engstrom – „wszechświaty chcą się bawić” (Engstrom, 2013, s. 28). Internet jest też źródłem treści podlegających zasadzie kopiowania, a akt ten stanowi „pierwszą i fundamentalną zasadę Kreacji” (Engstrom, 2013, s. 3). Jednak w celu stworzenia czegoś ponadjednostkowego wymagane

jest podjęcie współpracy stanowiącej kolejny warunek kopimizmu. Droga ku temu celowi byłaby natomiast pozbawiona znaczenia bez zachowania jakości wszelkich podejmowanych działań, stanowiąc w optyce ruchu „siłę przyciągającą dobro” (Engstrom, 2003, s. 12). Nawiązując do powieści Roberta M. Pirsiga *Zen i sztuka obsługi motocykla*, Engstrom dokonuje wykładni filozofii życiowej kopimistów w odniesieniu do rozumienia przez amerykańskiego autora kwestii jakości w kontekście metafizycznym. Nazywając powieść „Księgą Pirsiga”, Engstrom dostrzega, że jakość jest w niej identyfikowana jako realnie istniejąca siła naturalna, zarówno w sensie klasycznym, jak i w tradycji romantycznej. Pomysł ten zostaje przeniesiony do doktryny ruchu kopimistycznego, z tym jednak zastrzeżeniem, że debata na temat tego, jak pojęcie jakości należy ostatecznie rozpatrywać, powinna być poddana znacznie bardziej pogłębionej refleksji filozoficznej. Zgadza się on jednak z Pirsigiem, że jakość stanowi rodzaj reakcji wszystkich organizmów żywych na swoje otoczenie. Odmienne sposoby interpretacji tego, czym jest jakość, pozostają zaś wyrazem różnorodnych sposobów jej doświadczania, zależnie od posiadanej przez nas wiedzy. Problem zachowania jakości nabiera jednak szczególnego znaczenia w ramach cyklu powielania, zwłaszcza w sensie masowej cyfrowej reprodukcji.

Jak zauważa Seth Walker, praktyka opierająca się na formule „kopiuj-wklej” jest w przypadku kopimizmu znacznie bardziej zniuansowana (Walker, 2018, s. 333). Mowa tu nie tylko o wskazanym już wcześniej przypadku potencjalnego wstrzymania się od dzielenia się informacjami wrażliwymi, ale także o sytuacji ich dystrybucji motywowanej przekonaniem o działaniu w imię wyższego dobra ogólnego. W kontekście wycieku danych kompromitujących państwa i ich służby nadużywające swoich przywilejów, wielkie korporacje fałszujące dane i łamiące prawo czy przypadków utajniania destabilizujących zachodnich demokracje powiązań świata polityki ze światem biznesu lub grupami przestępczymi takie podejście wydaje się zrozumiałe nawet dla kogoś spoza ruchu kopimistycznego. Ponownie zatem to podmiotowa moralność zostaje wysunięta na pierwszy plan, pokazując, jak dalece aspekt aksjologiczny zostaje w ramach doktryny kopimizmu ustanowiony jako centralny punkt debaty o nowej religijności. Z uwagi na brak scentralizowanej struktury przeniesienie kluczowych decyzji w tym względzie na poszczególnych wyznawców uznać możemy za istotną różnicę między kopimizmem a innymi denominacjami o bardziej rozbudowanej organizacji. Jest to też jeden z czynników przyciągających nowych członków w dobie współczesnych kryzysów tradycyjnych religii, pozostawiający szeroki margines do interpretacji idei świętego kopiowania. Z kolei akt kopiomiksowania jawi się w świetle takiej logiki jako proces twórczy, przez który produkt (treść przetworzona i zmieniona) nabiera cech nowej jakości ulokowanej w globalnym systemie cyrkulacji

informacji. Wytworzony przez ten akt zespół treści, jak i sama praktyka powielania i zmieniania oryginalnych znaczeń ma znamiona dość popularnych w świecie mediów działań subwersyjnych, takich jak: *adbusting*, *subvertising*, *culture jamming*. Jak zresztą konstatuje Walker, kopimizm stanowi przykład „nowego ruchu religijnego unikalnego dla bieżącego krajobrazu medialnego” (Walker, 2018, s. 341).

Aram Sinnreich stoi z kolei na stanowisku, że kopimizm jest ruchem religijnym odpowiadającym na zapotrzebowanie społeczne charakterystyczne dla nasyconej mediami teraźniejszości i społeczeństw sieci (Sinnreich, 2016). Z tego względu rozpatrywanie kopimizmu w kategoriach formalnej denominacji starego „analogowego” typu zaciera właściwą charakterystykę omawianego zjawiska, chociażby dlatego, że kopimiści nie odwołują się do żadnego konkretnego modelu organizacyjnego, w zamian proponując luźne nawiązania do znanych religii światowych wraz z ich praktykami rytualnymi, elementami filozoficznymi czy estetyką. Wszystkie te elementy zostają poddane obróbce cyfrowej, digitalizacji i globalnej redystrybucji w nowym znaczeniu, którego ramy semiotyczne pozostają stale otwarte na indywidualne interpretacje i przyszłe rekonceptualizacje. Jako przykład takiego amalgamatu znaczeniowego może posłużyć ceremonia ślubna pary kopimistów zorganizowana w 2012 r., gdzie zarówno przebieg ceremonii, jak i towarzysząca jej symbolika religijna łączyła w zrozumiałą dla zebranych całość składowe pochodzące z rozmaitych odmian chrześcijaństwa, religii Wschodu i kultury popularnej. Stawia to skądinąd pod znakiem zapytania kwestię poważnego traktowania ruchu kopimistycznego jako pełnoprawnej nowej religii, chociażby ze względu na przedstawiony wcześniej zarzut formułowania przez przedstawicieli ruchu sugestii o humorystycznej naturze wielu z jego składowych. Sinnreich stawia w tej materii tezę, iż o ile wszystkie argumenty na rzecz takiego właśnie ujmowania kopimizmu mogą być pod pewnymi względami zasadne, to należy jednak rozumieć, że kopimizm jako element historii ruchu piratów internetowych ma długi lineaż ideowy, doskonale zrozumiały np. w Skandynawii (Sinnreich, 2016, s. 511). Nie chodzi tu bowiem wyłącznie o odległe nawiązania historyczne sięgające ery wikingów, choć takie powiązania również można by zarysować, przywołując pewne fragmenty tekstów, takich jak *Edda poetycka*. W bardziej współczesnym kontekście fundamentalna obrona prawa do kopiowania informacji i postrzeganie przez kopimistów wszelkich prób zastrzeżenia dostępu do nich jako forma łamania podstawowych praw człowieka wiąże się – zdaniem Sinnreicha – ze szwedzką ideą *allemansrätten*, tj. prawa dostępu obywateli do sfery publicznej (w praktyce pozwala to np. turystom w Szwecji rozbić obóz i przenocować na terenie prywatnym). Widoczna dziś aż nazbyt wyraźnie deregulacja prawna wielu aspektów użytkowania przestrzeni internetu nadaje

temu powiązaniu istotną wagę w świetle personalistycznego modelu moralności reprezentowanego przez ruch kopimistyczny w całej jego rozciągłości. Lawirowanie pomiędzy niebezpieczeństwami wynikającymi z moralnej niejednoznaczności sfery cyfrowej stanowi stały element codziennej praktyki kopimistycznej, polegającej na dokonywaniu nieustannych wyborów w kwestii kopiowania lub nie określonych informacji i treści. Warto zatem skonstatować, że postrzeganie cyberprzestrzeni w podobnej logice topograficznej pozwala na lepsze rozumienie motywacji i kierunków działań młodych pokoleń użytkowników internetu, socjalizowanych dziś w środowisku przesyconym cyfrowymi stymulantami. Wychodząc naprzeciw zmianom społecznym i generacyjnym, kopimizm stał się – zdaniem Sinnreicha – zjawiskiem, które o ile rozpoczęło swoją historię jako żart, o tyle dziś „teolodzy i rosnące szeregi wyznawców na całym świecie zaczęli rozwijać zestawy moralnych i etycznych przykazań i praktyk pomagających im przemieszczać złożone pytania dotyczące osobistej sprawczości, władzy i tożsamości w zglobalizowanym, postprzemysłowym i usieciowionym społeczeństwie” (Sinnreich, 2016, s. 514). Zajmując miejsce gdzieś pomiędzy ponowoczesnym libertarianizmem a anarchistycznym aktywizmem, Misjonarski Kościół Kopimi stanowi ten rodzaj instytucji religijnej, która gruntownie reorganizuje dostępne struktury idei religijnych, kształtując ich bardziej integrystyczną, wspólnotową i egalitarną formę. Ów napędzany oddolnie komunitaryzm nie tylko wytwarza nowe cyfrowe wspólnoty, ale także nadaje im wymiar duchowy właściwy takiemu, a nie innemu wzorowi życia społecznego. Zasadniczym pytaniem o istotę kopimizmu staje się w takim układzie kwestia relacji łączących ten i podobne mu nowe ruchy religijne z dynamiką zmian makrospołecznych i ogólną naturą nowoczesności jako dwóch głównych czynników kształtujących nową religijność w bliskiej przyszłości. W pierwszym obszarze znaczenia nabiera proliferacja nowych technologii, w drugim natomiast widoczne staje się rosnące zniechęcenie dotychczasowymi formami hierarchii społecznych i próby zastąpienia ich czymś bardziej odpowiadającym wymaganiom cyfrowej rzeczywistości.

Patrząc na powyższe tendencje przez pryzmat zjawisk takich jak kopimizm, możemy skonstatować, że obrazują one szczególnie, aczkolwiek nad wyraz barwny, przykład aplikacji wartości i idei właściwych cyfrowemu światu w sferze słabo dotąd spenetrowanej przez procesy modernizacji technicznej, takich jak religia. Digitalizacja religii i religijności stanowi w tym ujęciu efekt dokonujących się na płaszczyźnie społeczno-kulturowych transformacji, inicjowanych nie tyle przez same technologie cyfrowe, ile przez znaczenie, jakie przypisane jest im w nowym układzie sił społecznych. Stąd też ruchy takie jak kopimizm są przykładem oddolnych inicjatyw, które w tradycyjnych strukturach wiązałyby się albo ze schizmą w wybranym kościele, albo z powsta-

niem autonomicznych ruchów religijnych, jednak bazujących i rozwijających istniejące idee, wątki doktrynalne czy praktyki wierzeniowe. Uwidaczniające się na przykładzie kopimizmu procesy sakralizacji i deifikacji technologii, głównie wobec sieci internetowej, stanowią marginalny dotąd typ rozumowania religijnego, który w ostatnim czasie nabiera rozpędu i popularności. Logika kopimizmu staje się szczególnie zrozumiała w kontekście społecznych konsekwencji modernizacji technicznej i pojawiających się wraz z nią nowych nierówności, zarówno w dostępie do nowych technologii informacyjnych, jak i w zakresie kompetencji w użytkowaniu narzędzi cyfrowych. O ile sami kopimiści, jako piraci internetowi, dysponują zazwyczaj wysokim stopniem umiejętności technicznych, o tyle stanowią oni znaczącą mniejszość na tle globalnym. Jaskrawość przypadku kopimizmu polega w tym kontekście na zagospodarowaniu wynikających z tej niewspółmierności potrzeb duchowych i poczucia obcowania z czymś przekraczającym ludzkie granice poznania, tak jak niegdyś ujmowały to idee transcendencji w doktrynie chrześcijańskiej czy judaistycznej. Religijność i duchowość reprezentowana przez kopimistów, ich zwolenników lub ludzi identyfikujących się po prostu z podobnym do kopimizmu modelem światopoglądowym wyrażona zostaje za pomocą takich narzędzi jak internet. Artykulacja tych potrzeb skanalizowana zostaje też w dużej mierze poprzez te obszary życia społecznego, które wyznaczają dziś rytm codzienności, zakreślają dominujące ramy ideowe i ostatecznie formują współczesny model kultury cyfrowej. Te działania zatem, wraz z podmiotowo traktowaną sprawczością w rzeczywistości, w której podmiot często pozbawiony zostaje takiej możliwości przez mechanizację różnych sfer życia, nadają omawianemu zjawisku wymiar performatywny. Jak zauważają Per-Erik Nilsson i Victoria Enkvist, kopimizm z powodzeniem spełnia kryterium performatywności, jednocześnie redefiniując zakres tego, co współcześnie uznawane jest za zjawisko religijne, a co za takowe uznawane już nie jest (Nilsson i Enkvist, 2016, s. 151).

## Bibliografia

- Campbell H. A., La Pastina A. C. (2010). How the iPhone became divine: new media, religion and the intertextual circulation of meaning. *New Media and Society*, 12(7), 1191-1207.
- Davies W. (2004). *TechGnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*. London: Serpents Tail.
- Engstrom C. (2013). *A Kopimist gospel*. Book 1: *The creation* [ebook]. <https://christiangstrom.files.wordpress.com/2013/01/a-kopimist-gospel-book-1.pdf> [dostęp: 7.09.2022].

- Jameson F. (2022). *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. London – New York: Verso.
- Kopimist Consitution (2012). <https://web.archive.org/web/20120513044913/http://www.kopimistsamfundet.org/main/kopimist-constitution> [dostęp: 12.09.2022].
- Nilsson P.E., Enkvist V. (2016). Techniques of religion-making in Sweden: The case of the Missionary Church of Kopimism. *Critical Research on Religion*, 4(2), 141-155.
- O'Calaghan S. (2014). Cyberspace and the Sacralization of Information. *Heidelberg Journal of Religion of the Internet*, 6, 90-102.
- Ormandi K. (2020). *Spiritual Stories and The Growth of New Religious Movements*. [https://www.researchgate.net/publication/339523660\\_Spiritual\\_Stories\\_and\\_The\\_Growth\\_of\\_New\\_Religious\\_Movements](https://www.researchgate.net/publication/339523660_Spiritual_Stories_and_The_Growth_of_New_Religious_Movements) [dostęp: 15.09.2022].
- Sinnreich A. (2016). Sharing in spirit: Kopimism and the digital Eucharist. *Communication & Society*, 19(4), 504-517.
- Tsuria R. (2021). Digital Media: When God Becomes Everybody – The Blurring of Sacred and Profane. *Religions*, 12(110), 1-12.
- Walker S.M. (2018). Holy piracy: Kopimism, the sacralisation of information, and the legitimating power of religion. *Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal*, 19(3), 329-344.