



KAMIL LUDWICZAK
Uniwersytet Łódzki

OD COMMUNITAS DO WSPÓLNOT EFEMERYCZNYCH JUBILEUSZ MŁODYCH 2025 W PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGICZNEJ

WPROWADZENIE

Wędrowanie zawsze było jednym z najbardziej ambiwalentnych doświadczeń kulturowych — zawieszonych pomiędzy ruchem i zakorzenieniem, pielgrzymką i turystyką, rytuałem i widowiskiem. Jubileusz Młodych 2025 był wydarzeniem, które z całą mocą ujawniło tę niejednoznaczność: religijne i performatywne zarazem, głęboko afektywne, lecz osadzone w gęstej strukturze instytucjonalnej¹. Nie jest przypadkiem, że jego uczestnicy tworzyli przez kilka dni coś, co można określić jako wspólnoty efemeryczne: krótkotrwałe, intensywne, afektywne konfiguracje relacyjne, które nie kończą się wraz z rozproszeniem tłumu, lecz znajdują dalsze życie w sferze cyfrowej i pamięciowej (Werbner 2015, s. 227). To właśnie w tym

Adres do korespondencji: kamil.ludwiczak@edu.uni.lodz.pl, ORCID: 0000-0002-6377-8317

¹ Jubileusz Młodych to międzynarodowe spotkanie młodych katolików z papieżem, które odbyło się w dniach 28 lipca – 3 sierpnia 2025 r. w Rzymie w ramach Roku Jubileuszowego ogłoszonego przez Kościół katolicki. Wydarzenie zbiegło się również z czterdziestą rocznicą ustanowienia Światowych Dni Młodzieży.

przecięciu — pomiędzy doświadczeniem rytualnym a jego cyfrową prolon-gatą — lokuje się cel niniejszego artykułu: zrozumienie mechanizmów for-mowania się, trwania i reaktywacji wspólnot efemerycznych w przestrzeni postsekularnej. Interesuje mnie przede wszystkim to, jak krótkotrwałe doświadczenia afektywnego wspólnotowania — śpiew, gest, dotyk, spoj-rzenie, obecność w tłumie — są zapamiętywane, reprodukowane i przedłu-żane poprzez materialne i cyfrowe „punkty pamięciowe” (Wilensky 2014). Innymi słowy: jak efemeryczność staje się medium trwałości.

Badanie to wyrasta z kilku współczesnych przesunięć w humanistyce. Po pierwsze, z rosnącego zainteresowania mobilnością religijną (Margry 2008), w której pielgrzymka nie jest już tylko formą pobożności, lecz dyna-miczną przestrzenią przepływu afektów, obrazów i ciał. Po drugie, z inspi-racji socjologią rezonansu Hartmuta Rosy (2019), która pozwala uchwycić wymiar afektywnej wzajemności pomiędzy ludźmi, miejscami i obiektami. Po trzecie, z potrzeby ponownego przemyślenia klasycznego pojęcia *com-munitas* Victora Turnera w kontekście kultury sieciowej i liminoidalnych rytuałów współczesności (Turner 2005; Turner, Turner 2009) Jubileusz Młodych stanowi w tym ujęciu nie tyle „wydarzenie religijne” w trady-cyjnym sensie, ile laboratorium współczesnych form wspólnotowości — od cielesnej obecności w tłumie po mikrorelacje w mediach społeczno-ściowych. Podejście etnograficzne, które tu proponuję, jest więc wielomo-dalne: łączy obserwację uczestniczącą w przestrzeni fizycznej i cyfrowej, analizę wizualną (fotografie, filmy, transmisje), notatki terenowe, a tak-że krótkie wywiady z uczestnikami. Celem nie jest jednak rekonstrukcja pełnej panoramy wydarzenia, lecz uchwycenie momentów gęstych (Geertz 2005) — sytuacji, w których wspólnota staje się widzialna, dotykalna, a za-razem nieuchwytna.

Wspólnoty efemeryczne, które obserwowałam, nie tyle „powstają” i „zanikają”, ile raczej migoczą — pojawiają się w chwilach afektywnej synchronizacji, by następnie utrwalić się w postaci śladów, które uczestni-cy rozpoznają i przywołują. Są one więc nie tylko formami obecności, lecz także formami pamięci (Hervieu-Léger 2007), których topografia przypo-mina archipelag wyspy doświadczeń połączonych niewidzialnymi mostami emocjonalnego i cyfrowego rezonansu.

Analizuję te zjawiska w trzech krokach. Najpierw przedstawiam ramy teoretyczne. Następnie opisuję kontekst etnograficzny Jubileuszu Mło-

dych i metodologię, aby w dalszej części przejść do analizy wybranych scen — „punktów pamięciowych”, co stanowi oś empiryczną artykułu. Na koniec proponuję interpretację wspólnot efemerycznych jako rezonans, który łączy cielesność, medialność i pamięć w nowej, postsekularnej konfiguracji wspólnotowości. Prezentowane badanie ma charakter rozpoznawczy i jakościowy, co wiąże się z pewnymi ograniczeniami. Po pierwsze, zakres czasowy obserwacji obejmował okres samego wydarzenia oraz jedynie kilka miesięcy po nim, co nie pozwala na pełne uchwycenie długofalowych procesów reaktywacji wspólnot. Po drugie, materiał empiryczny ma charakter fragmentaryczny i afektywny — stanowi zapis mikro zdarzeń i indywidualnych doświadczeń, a nie reprezentatywny obraz uczestników Jubileuszu. Po trzecie, interpretacja danych ma charakter hermeneutyczny, a więc opiera się na badawczej wrażliwości i kontekstualnym odczytaniu sytuacji, a nie na obiektywnym pomiarze. Te ograniczenia nie podważają wartości analizy, lecz wskazują na konieczność traktowania jej jako etapu wstępnego, otwierającego pole do dalszych, longitudinalnych badań nad trwaniem wspólnot efemerycznych.

RAMY TEORETYCZNE: WSPÓLNOTY EFEMERYCZNE,
COMMUNITAS LIMINOIDALNA I CYFROWA PROLONGATA

Kategoria wspólnot efemerycznych sytuuje się na przecięciu trzech pól: antropologii rytuału, socjologii afektów i badań nad mediami cyfrowymi. Obejmuje ona takie formy więzi, które powstają w intensywnych sytuacjach współobecności — cielesnej lub cyfrowej — i trwają na tyle długo, by wytworzyć chwilowe doświadczenie wspólnoty, choć niekoniecznie stabilną strukturę społeczną. Ich dynamika wymyka się klasycznym ujęciom wspólnotowości, takim jak solidarność mechaniczna Durkheima (1990) czy *communitas* w sensie Turnera (2009; 2010a), ponieważ opiera się raczej na przepływie afektów niż na wspólnych normach.

Victor Turner (2010a), analizując rytuały przejścia w społeczeństwach tradycyjnych, opisał stan liminalny jako przestrzeń zawieszenia — moment między strukturą a antystrukturą, w którym uczestnicy rytuału doświadczają równości i wspólnoty (*communitas*). Jednak już w latach siedemdziesiątych XX wieku Turner i Edith Turner, jego współpracowniczka, zauważyli, że w społeczeństwach postindustrialnych rytuał traci instytu-

cyjonalną obowiązkowość, a liminalność przekształca się w liminoidalność — sferę dobrowolnej, często estetyzowanej gry (Turner, Turner 2009; Turner 2005, 2010b). W tym ujęciu pielgrzymka współczesna, taka jak Jubileusz Młodych 2025, nie jest już rytuałem przejścia w sensie sakralnym, lecz raczej przestrzenią liminoidalną: dobrowolnym uczestnictwem w zbiorowym spektaklu, który generuje *communitas* o charakterze chwilowym i afektywnym. Zygmunt Bauman (2000) trafnie zauważył, że w kulturze płynnej nowoczesności rytuały ulegają estetyzacji i przekształceniu w formy gry — uczestnictwo w nich staje się sposobem przeżycia wspólnotowości, a nie jej utrwalenia. Turnerowska koncepcja *communitas* nie traci aktualności, lecz otwiera się na nowe pola interpretacji w epoce cyfrowej mediatyzacji. Jej istotą pozostaje moment przejściowego zjednoczenia — doświadczenie równości i intensywności afektywnej — lecz współcześnie realizuje się ono w innych warunkach infrastrukturalnych. Współczesna *communitas* jest już nie tylko relacją ciał w przestrzeni rytuału, lecz także relacją afektów w obiegu mediów, które przedłużają i modułują emocjonalną energię zgromadzeń (Couldry, Hepp 2016; Hjarvard 2013). Dlatego nie chodzi o przekroczenie Turnera, lecz o jego uzupełnienie — o poszerzenie modelu liminalności o wymiar cyfrowy i afektywny. W tej perspektywie *communitas* jest nie przeciwieństwem struktury, ale stanem emergentnym, który może powracać dzięki medialnym śladom i sieciowym formom pamięci. Turnerowskie „zawieszenie struktury” przybiera dziś postać rozproszonego liminoidum — pola, w którym uczestnicy współtworzą rytuał poprzez transmisję, komentarz, gest i obraz. Jubileusz Młodych 2025 staje się w tym sensie laboratorium „communitas 2.0”: wspólnoty zdolnej do samoodtworzenia się w cyfrowej ekumenie. A zatem Turnerowska koncepcja *communitas* stanowi punkt wyjścia do analizy współczesnych rytuałów. Nie tyle traci ona aktualność, ile ulega przekształceniu. Można mówić o jej cyfrowej i afektywnej prolongacji — *communitas*, która utrzymuje się dzięki technologicznej mediacji i pamięci uczestników, a nie tylko dzięki wspólnej fizycznej obecności.

Wspólnoty efemeryczne nie są zjawiskiem marginalnym — są jednym z najbardziej charakterystycznych formatów społeczności w późnej nowoczesności. Można je rozumieć jako tymczasowe konfiguracje afektywne, które uruchamiają się w momencie emocjonalnego rezonansu (Rosa 2019) i rozpadają, gdy napięcie afektywne słabnie. Afekt w tym ujęciu pełni rolę

społecznego chwilowego spoiwa — intensywności, która scala jednostki w doświadczeniu wspólnym, zanim struktury refleksyjne i instytucjonalne zdążą się wytworzyć. Takie zjawiska Turner określał mianem *communitas spontanea* (Turner 2010a, s. 96), jednak w kontekście społeczeństw sieciowych mają one nie tylko wymiar cielesny, lecz także medialny. W tym sensie Jubileusz Młodych jest przykładem tego, co José Casanova (2005) nazwał „publicznym katolicyzmem” — religijnością performatywną, która manifestuje się w przestrzeni publicznej, ale też ulega cyfrowej proлонgacji. Wspólne śpiewy, gesty solidarności czy spontaniczne rytuały (np. modlitwy przy Fontannie di Trevi transmitowane na żywo przez uczestników) są przykładami chwilowego rezonansu, który wytwarza efemeryczną *communitas*, trwającą, dopóki utrzymuje się emocjonalna intensywność i połączenie medialne.

Nie sposób nie odwołać się też do koncepcji *smart mobs* — pojęcia ukutego przez Howarda Rheingolda (2002), opisującego samoorganizujące się grupy, które wykorzystują nowe media do spontanicznego działania zbiorowego. W odniesieniu do pielgrzymki jubileuszowej ta koncepcja okazuje się niezwykle użyteczna. Uczestnicy Jubileuszu, komunikując się przez aplikacje, czaty i media społecznościowe, tworzą efemeryczne sieci działania, które przypominają właśnie *smart mobs* — struktury płynne, afektywne, pozbawione centrum, w których ludzie, dzięki nowoczesnym technologiom (internet, telefony komórkowe), mogą błyskawicznie koordynować swoje działania, często w celu organizowania spontanicznych zgromadzeń, protestów, a nawet rozrywki (jak flash mobs), działając jako zjednoczona siła, mimo że się nie znają. Te chwilowe zgrupowania (np. wspólne spontaniczne śpiewy, akcje solidarnościowe czy flash mobs modlitewne) są mikroformami *communitas* liminoidalnej, w której emocje krążą między ciałami, ekranami i symbolami religijnymi. Jednocześnie ślady tych interakcji — zdjęcia, nagrania, hasztagi — tworzą cyfrową proлонgatę wspólnoty (Hjarvard 2013). Media społecznościowe nie tylko dokumentują wydarzenia, ale performatywnie je współtworzą — stając infrastrukturą dla wspólnot efemerycznych, w których afekt i obraz funkcjonują jako narzędzia współbycia, stając się współczesnym „terenem rytuału” (Horst, Miller 2020; Postill, Pink 2012). Dzięki nim efemeryczne doświadczenie nabiera drugiego życia w przestrzeni online, przekształcając się w formę pamięci afektywnej (Kozinets 2015, s. 69–75). Nie jest to

już wspólnota instytucjonalna, lecz raczej sieć punktów, które mogą być przywoływane, udostępniane, reinterpretowane. W ten sposób efemeryczność zyskuje paradoksalny wymiar trwałości: nie poprzez struktury, ale poprzez ślady — obrazy, emocje, narracje, które pozostają w obiegu. To właśnie ta logika prolongaty — chwilowej, ale reprodukowalnej — stanowi o specyfice współczesnych *communitas* cyfrowo-afektywnych.

Danièle Hervieu-Léger (2007) w klasycznej już koncepcji religii jako pamięci wskazała, że w społeczeństwach późnej nowoczesności pamięć religijna ulega fragmentacji, a doświadczenie *sacrum* przemieszcza się z instytucji do biografii. W tym sensie punkty pamięciowe — momenty intensywnego doświadczenia religijnego, które zapadają w emocjonalne archiwum jednostki — są właśnie mikroskładnikami nowej formy wspólnotowości. Nie są one nośnikami trwałej tradycji, lecz nośnikami afektywnej pamięci wspólnotowej, która może być reaktywowana w sytuacjach późniejszych. Wspólnoty efemeryczne są zatem nie tylko chwilowymi konstelacjami ciał i emocji, ale też potencjalnymi załączkami pamięci, które mogą zostać odtworzone w sieci — na zasadzie *re-entry* (Luhmann 2012; Hoskins 2009). Z tego powodu teza o ich całkowitej nietrwałości wydaje się zbyt uproszczona. Raczej należy mówić o trwałości rozproszonej — istnieniu w trybie uśpienia, w zbiorach pamięci cyfrowej, która w odpowiednim momencie może ponownie ożywić *communitas*.

Trwałość wspólnot efemerycznych nie polega na ich ciągłości w czasie, lecz na zdolności do ponownego uruchamiania więzi w przestrzeni pamięci i mediów. Analiza cyfrowych śladów pozostawionych po Jubileuszu Młodych — zwłaszcza wpisów i komentarzy pod hasztagami #GiubileoGiovani i #RomaFaithWalk — ukazuje, że te mikrorelacje nie wygasły wraz z rozproszeniem uczestników. W ciągu kilku miesięcy po wydarzeniu pojawiały się liczne powroty do wspólnych doświadczeń: fotografie z podpisami *ancora insieme nel cuore* lub *Roma ci ha cambiati*, krótkie wspomnienia o spotkaniach, a nawet nowe inicjatywy modlitewne online organizowane przez dawnych uczestników. Jeden z postów, opublikowany dwa miesiące po wydarzeniu, zawierał film z procesji z podpisem: „Nie ma już tłumu, ale wciąż słyszę ten śpiew” (Instagram, 17.09.2025, #GiubileoGiovani). Takie przykłady wskazują, że wspólnoty efemeryczne rozwijają własną „gramatykę trwania” — opartą nie na strukturach organizacyjnych, lecz na afektywnej retencji (Ahmed 2014) i powracającym rytuale pamięci. Media społeczno-

ściowe pełnią tu rolę przedłużonej sceny rytualnej, w której doświadczenia ulegają ciągłej rekontekstualizacji. W tym sensie można mówić o pamięci dyfuzyjnej — pamięci, która nie jest magazynem, lecz siecią impulsów, stale aktywowanych przez nowe wpisy, wspomnienia i obrazy (Gnat 2020). Efemeryczność okazuje się zatem nie przeciwieństwem trwałości, lecz jej alternatywnym trybem — trwaniem w potencjale. Wspólnota przetrwa, dopóki istnieje możliwość jej ponownego przywołania, nawet jeśli tylko poprzez cyfrowy znak, emotikon, frazę, która odsyła do wspólnego momentu rezonansu. W ten sposób rytuał jubileuszowy rozciąga się poza czas święta, w przestrzeń niekończącego się *re-entry*, w której afekt, obraz i pamięć splatają się w dynamiczny ekosystem wspólnotowości.

KONTEKST BADAŃ: JUBILEUSZ MŁODYCH 2025

Jubileusz Młodych był częścią szerszej zakrojonego Roku Jubileuszowego 2025, ogłoszonego przez papieża Franciszka jako czas „nadziei i odnowy duchowej” (Franciszek 2024) po okresie pandemii i globalnych napięć społecznych. Jubileusze — instytucja o niemal ośmiowiekowej historii — są w Kościele katolickim rytuałami o cyklicznej strukturze, łączącymi wymiar religijny, pielgrzymkowy i spektakularny. Od pierwszego jubileuszu w 1300 roku, kiedy pielgrzymi przybywali do Rzymu, aby uzyskać odpust zupełny, instytucja ta ewoluowała w kierunku coraz bardziej złożonej formy religijnego megawydarzenia (Turner, Turner 2009; Eade, Sallnow 1991). Jubileusz Młodych 2025 zgromadził według różnych danych około miliona osób z całego świata (eKAI 2025). Było to wydarzenie organizowane przez Watykan we współpracy z władzami Rzymu i licznymi ruchami młodzieżowymi Kościoła, które — w odróżnieniu od Światowych Dni Młodzieży — miało charakter bardziej pielgrzymkowo-refleksyjny niż festiwalowy (Bajgier-Kowalska, Tracz 2019, s. 59). Z socjologicznego punktu widzenia Jubileusz można określić jako hybrydową formę pielgrzymki postsekularnej. Uczestnicy przybywają, by doświadczyć *sacrum*, ale także by współuczestniczyć w wydarzeniu medialnym, performatywnym i transnarodowym. Przestrzeń Rzymu — miasta-sanktuarium, które samo jest ikoną religijności — staje się w tym czasie siecią mobilności afektywnej, ludzie, obrazy, dźwięki i symbole krążą w niej z intensywnością charakterystyczną dla współczesnych „wydarzeń totalnych” (Roche 2000). Z per-

spektywy antropologicznej Jubileusz pełni więc funkcję rytuału przejścia o liminoidalnym charakterze (Turner 2010b; Bauman 2000). Nie jest już obowiązkowym aktem pobożności, lecz dobrowolnym doświadczeniem, które łączy elementy religii, widowiska i gry. Uczestnicy przekraczają próg codzienności, by zanurzyć się w przestrzeni wspólnotowego uniesienia, ale też autoprezentacji, selfie, gestów solidarności czy spontanicznych performansów w przestrzeni miejskiej (Łarionow 2024, s. 160).

Można powiedzieć, że jest to przykład sakralizacji mobilności — procesu, w którym przemieszczanie się nabiera znaczeń religijnych, emocjonalnych i tożsamościowych. Podobne zjawiska opisywali między innymi Michael A. Di Giovine i Jaeyeon Choe (2019) oraz Dionigi Albera i John Eade (2015) wskazując, że pielgrzymki XXI wieku nie są już wyłącznie drogą ku świętości, lecz również praktyką komunikacyjną i afektywną, w której jednostki negocjują swoje miejsce w globalnym katolicyzmie. Charakter Jubileuszu był przy tym wysoce zorganizowany i zmediatyzowany. Uczestnicy rejestrowali się w specjalnej aplikacji „Giubileo2025”, umożliwiającej planowanie tras pielgrzymkowych, udział w wydarzeniach i dostęp do modlitw. W przestrzeni cyfrowej powstawały tymczasowe wspólnoty komunikacyjne — grupy, hasztagi, czaty — które przetrwały długo po zakończeniu wydarzenia, przekształcając się w mikroarchiwa afektywnej pamięci. Równocześnie całość wydarzenia była transmitowana w mediach tradycyjnych i społecznościowych, co uczyniło z Jubileuszu nie tylko rytuał religijny, lecz także globalny spektakl wspólnoty (Dayan, Katz 1992). Z punktu widzenia etnograficznego to właśnie w tej splotowej strukturze — między fizyczną obecnością a cyfrową prolongatą — ujawnia się fenomen wspólnot efemerycznych. Ich uczestnicy tworzą chwilowe, intensywne relacje, które nie muszą przekształcać się w trwałe wspólnoty instytucjonalne, ale pozostawiają po sobie ślady w postaci emocji, obrazów, mikronarracji. Te ślady stanowią materiał, z którego rekonstruują punkty pamięciowe — momenty afektywnego rezonansu, w których wspólnota staje się odczuwalna, choć ulotna (Bursztyka 2018, s. 120).

W wymiarze teologicznym jubileusz jest rytuałem przebaczenia, w którym *sacrum* odnowy dotyka codzienności. Od bulli *Antiquorum habet fida relatio* Bonifacego VIII po *Misericordiae Vultus* Franciszka idea jubileuszu łączy się z doświadczeniem przejścia — oczyszczenia, pojednania i nadziei (Woźniak 2025, s. 120). Papież Franciszek w orędziu na Rok Jubileuszowy

2025 pisał, że jest to czas, w którym Kościół pragnie dać światu znak pojednania, aby rany ludzkości mogły zostać uzdrowione przez miłosierdzie (Woźniak 2025, s. 130). Ten wymiar teologiczny współtworzy afektywne tło pielgrzymki: emocje uczestników nie są jedynie reakcją na widowisko, lecz formą uczestnictwa w teologii miłosierdzia. Dla antropologa oznacza to, że afekt nie jest wyłącznie kategorią emocjonalną, ale także medium teologicznym — sposobem, w jaki *sacrum* staje się obecne poprzez ciało. Jubileusz Młodych był więc zarówno wydarzeniem społecznym, jak i rytuałem przebaczenia, w którym gest, dotyk i śpiew są zarazem formami modlitwy i komunikacji. W tym sensie *sacrum* jubileuszowe nie jest transcendentne wobec uczestników, lecz rozproszone między nimi — obecne w ruchu, spojrzeniu, wspólnym śpiewie, a także w cyfrowych śladach, które niosą echo modlitwy w przestrzeń sieci.

Dlatego Jubileusz Młodych 2025 jest dla mnie nie tylko wydarzeniem religijnym, lecz socjologicznym laboratorium współczesnej wspólnotowości. Pozwala uchwycić, jak w warunkach globalnej sieci i rozproszonego *sacrum* (Hervieu-Léger 2007) możliwe jest jeszcze doświadczenie *communitas* — nie tyle w jego klasycznym, rytualnym sensie, ile w postaci afektywnego błysku, który łączy ludzi na chwilę, a następnie krąży w cyfrowym obiegu pamięci.

METODOLOGIA:

ETNOGRAFIA WIELOMODALNA I ANALIZA PUNKTÓW PAMIĘCIOWYCH

Badanie, którego wyniki przedstawiam w tym artykule, zostało zaplanowane jako etnografia wielomodalna — strategia badawcza łącząca obserwację uczestniczącą, rejestrację audiowizualną, analizę treści cyfrowych oraz rekonstrukcję afektywnych i przestrzennych trajektorii uczestników. Wybór takiej metody wynikał z założenia, że współczesne formy wspólnotowości nie manifestują się wyłącznie ani w sferze cielesnej, ani wirtualnej, lecz w ich nieustannym splocie i przejściu.

Termin „etnografia wielomodalna” (Dicks i in. 2006; Pink 2015; Horst, Miller 2020) opisuje badania, które uwzględniają różnorodne media obecności: dźwięk, obraz, tekst, gest, ale też transmisję cyfrową i jej przedłużenia. W odniesieniu do Jubileuszu Młodych 2025 oznaczało to równoczesne śledzenie praktyk cielesnych, komunikacyjnych i medialnych uczestników:

od procesji i wspólnych śpiewów, przez interakcje w przestrzeni miejskiej, po aktywność w mediach społecznościowych (Instagram, TikTok, WhatsApp, Telegram). Badanie prowadziłem w Rzymie w dniach 27 lipca – 5 sierpnia 2025 roku, obejmując okres głównych celebracji jubileuszowych oraz kilka dni przygotowań. W tym czasie uczestniczyłem w wydarzeniach zarówno oficjalnych (liturgia otwarcia, przejście przez Drzwi Święte, koncerty w Casa Polonia, jak i nieformalnych — spontanicznych modlitwach, ulicznych performansach, wspólnych posiłkach, a także mediacjach konfliktów (Simmel 2005, s. 223–227) z mieszkańcami Trastevere czy Esquilino. Kontakt z uczestnikami miał charakter naturalny i nieformalny — rozmowy prowadzone były w trakcie przemarszów, wspólnych posiłków i momentów odpoczynku. Nie stosowałem kwestionariusza, lecz rejestrowałem wypowiedzi w formie notatek, cytatów i zapisów fonicznych, traktując je jako mikroświadcstwa doświadczenia *communitas*. Ten sposób gromadzenia materiału odpowiada logice „etnografii chwilowej” (Pink, Morgan 2013) skupionej na ulotnych formach współobecności. Materiał obejmuje dziesięć dzienników terenowych (85 stron notatek), 280 fotografii i 11 nagrań wideo, 35 postów i ok. 200 komentarzy w mediach społecznościowych, opatrzonych hasztagami #GiubileoGiovani, #Pilgrims25 i #RomaFaithWalk, 3 wywiady etnograficzne pogłębione z uczestnikami Jubileuszu. Ta dokumentacja pozwalała nie tylko uchwycić momenty wspólnotowej intensywności, ale także ich cyfrowe i emocjonalne prolongaty — ślady, które po zakończeniu wydarzenia nadal krążyły w sieci, generując wtórne obiekty afektywne. To właśnie w tej miejskiej i medialnej topografii ujawnia się fenomen wspólnot efemerycznych: przejściowych, ale intensywnych konfiguracji relacyjnych, które powstają z afektu, ruchu i komunikacji.

Badanie miało charakter eksploracyjny i oparte było na bezpośredniej obserwacji uczestniczącej w przestrzeni wydarzenia oraz jego cyfrowych prolongatach. Notatki terenowe prowadziłem równolegle w formie tradycyjnego dziennika oraz w aplikacji mobilnej (notes i dyktafon), co pozwoliło uchwycić spontaniczne reakcje i mikro zdarzenia w czasie rzeczywistym. Rejestrowałem także krótkie rozmowy z uczestnikami — nieformalne wymiany opinii, które traktuję nie jako wywiady *sensu stricto*, lecz jako komentarze sytuacyjne, ujawniające dynamikę wspólnotowego afektu. Dane te mają charakter jakościowy i fragmentaryczny, służą raczej uchwyceniu intensywności i nastroju niż rekonstrukcji pełnych biografii uczestników.

Podstawową jednostką analityczną w badaniu stały się tzw. punkty pamięciowe (*memory points*) — krótkotrwałe, afektywnie nasycone zdarzenia wspólnotowe, które pozostawiają ślady w przestrzeni, ciele lub medium cyfrowym. Ich identyfikacja przebiegała w trzech etapach:

- rejestracja momentu intensywności — sytuacji, w której pojawia się wyraźne napięcie emocjonalne, wspólny śpiew, gest solidarności lub konflikt;
- analiza reakcji uczestników — sposób, w jaki uczestnicy komentują lub dokumentują zdarzenie (wypowiedzi, nagrania, relacje);
- śledzenie prolongaty cyfrowej — czy dany moment został utrwalony, udostępniony, komentowany w sieci i czy powraca w późniejszych interakcjach.

W ten sposób udało się wyróżnić cztery typy punktów pamięciowych:

- punkty harmonii (np. wspólny śpiew przy Via della Conciliazione),
- punkty konfliktu (np. spór z lokalnymi mieszkańcami o zajęcie przestrzeni),
- punkty opieki (spontaniczna pomoc pielgrzymowi zemdlątemu w tłumie),
- punkty wirtualne (zainicjowane lub utrwalone w przestrzeni cyfrowej).

Ta typologia wprowadza systematyczną analizę procesów powstawania, trwania i reaktywacji wspólnot efemerycznych, pozwalając przejść od obserwacji ilustracyjnych do rekonstrukcji mechanizmów wspólnotowego rezonansu. Dla pełniejszego zrozumienia dynamiki tych czterech typów punktów pamięciowych warto przywołać kilka mikrosceń etnograficznych, zapisanych przeze mnie w notatkach, które ukazują ich konkretne ucieleśnienia w terenie.

Była prawie północ. Piazza Navona, zwykle rozświetlony turystycznym blaskiem, zamienił się w coś na kształt polowego sanktuarium. Na kamiennych płytach siedzieli młodzi ludzie z plecakami, flagami, termosami z herbatą. Nie było sceny, mikrofonu ani oficjalnego planu. Wśród gwaru rozmów i stukotu butelek z wodą ktoś zaczął cicho grać na gitarze. Po chwili dołączyły kolejne osoby — gitara, bębenek, kilka telefonów świecących jak małe ogniska. Głos dziewczyny prowadzącej śpiew niósł się po placu, a echo odbijało się od fasady kościoła Sant'Agnese in Agone. Zapis w notatniku terenowym: „*Śpiewają bez słów, improwizują — dźwięk*

przechodzi w rytm oddechu. Kilka osób płacze, ktoś trzyma kogoś za ramię. Obok młody Włoch klęczy i trzyma w dłoniach krzyż zrobiony z plastikowych słomek”. Z czasem muzyka cichnie, a nad placem zapada cisza — gęsta, niemal materialna. Czuć zapach wilgotnych kamieni, słony powiew od Tybru, ciepło ciał siedzących obok siebie. Niektórzy modlą się, inni po prostu milczą. W tej ciszy nie ma programu ani wspólnego języka — a mimo to rodzi się chwilowa synchronia. Ludzie, którzy się nie znają, zaczynają oddychać w jednym rytmie. To właśnie ten moment — nie śpiew, lecz wspólna cisza — tworzy afektywne jądro wspólnoty. Geertz pisał, że rytuał jest „model of” i „model for” rzeczywistości; tu jest raczej „model przez” — chwilowe wcielenie idei wspólnoty w somatyczne doświadczenie współobecności (Geertz 2005). Po zakończeniu czuwania kilka osób wstaje, ściskają się, robią zdjęcie. W sieci pojawia się wpis: „#GiubileoGiovani — nie znam ich imion, ale nigdy nie zapomnę tej nocy” (Instagram, 19.09.2025, #GiubileoGiovani). Gdy rano (koło szóstej) wracam w to miejsce, plac jest pusty. Turyści robią zdjęcia fontannom Berniniego, kelnerzy rozkładają stoliki.



Fot. 1. Spontaniczne czuwanie pielgrzymów
na Piazza della Pilotta

Ale gdy zamykam oczy, wciąż czuję ten rytm, tę „resztkę wspólnoty” (Nancy 2010) — echo wspólnego oddechu, które pozostaje w ciele i przestrzeni. W tym sensie wspólnota efemeryczna nie znika — zostaje „osadzona w kamieniu i pamięci”, stając się punktem pamięciowym zakodowanym w zmysłach.

Sobota, poranek. Kolumna pielgrzymów przesuwają się powoli w stronę Bazyliki św. Piotra. Słońce odbija się od kamieni Via della Conciliazione, oślepiając i rozmywając kontury postaci. W tłumie słychać wielojęzyczny szum: włoski, polski, hiszpański, koreański. Z głośników rozlega się spokojna muzyka, a rytm kroków wytwarza coś w rodzaju cielesnej harmonii.

W tej rzece ludzi każda jednostka jest zarazem anonimowa i niezbędna — bez niej rytuał nie płynie. Gdy zbliżamy się do Bramy Świętej, tempo ruchu spowalnia. Kobieta w czerwonej chuście przykłęka, a ktoś z tyłu dotyka jej ramienia, żeby podtrzymać równowagę. Obok grupa młodych Niemców śpiewa cicho *Laudate omnes gentes*, a po chwili podchwytyują to inni. Dźwięk płynie, nakłada się, znika w murach bazyliki. Notuję: „*To nie pieśń. Nie wiadomo, gdzie się zaczyna, a gdzie kończy*”. Kiedy przechodzę przez próg, słyszę oddechy, stukot kijów trekkingowych, czyjś płacz z tyłu. W tym chaosie jest porządek — rodzaj rytualnej grawitacji, która łączy ludzi w ruchu. Dziewczyna obok mnie niesie mały transparent: „*Pamiętaj, że jesteś częścią większej drogi*”. To zdanie — banalne w języku, lecz głębokie w kontekście — staje się metaforą efemerycznej *communitas*. Po drugiej stronie Bramy ludzie nie rozchodzą się od razu. Wielu zatrzymuje się, robi zdjęcia, przesyła wiadomości. Na TikToku pojawiają się setki nowych postów, zdjęć, relacji. W jednym z nich czytam: „*To nie koniec pielgrzymki. Teraz zaczyna się jej druga połowa*” (TikTok, #GiubileoGiovani, 31.08.2025).

To doświadczenie jest paradoksalne: *sacrum* i *selfie*, dotyk i transmisja, łyż i powiadomienie w telefonie. Ale właśnie w tym napięciu, w tej „podwójnej obecności”, wytwarza się współczesna forma liminalności. Wspólnota nie jest już tylko rytuałem przejścia, ale przepływem przeżyć — ruchem, który pozostawia ślad w ciele i w obiegu cyfrowym. Wieczorem, gdy oglądam te posty, widzę, jak rytuał żyje dalej: filmiki, komentarze, wymiany zdjęć. Brama Święta stała się nie tylko miejscem przejścia, lecz także symbolem połączenia — fizycznego i wirtualnego. I choć każdy przeszedł ją osobno, w pamięci pozostaje wspólne „my” — efemeryczne, lecz nie ulotne.



Fot. 2. Przejście przez Drzwi Święte Bazyliki św. Piotra na Watykanie



Fot. 3. Zabawa pielgrzymów na bazie noclegowej w Ostii

Był trzeci dzień jubileuszowych celebracji. Wieczorem, w dzielnicy Trastevere, gdzie wąskie uliczki zamieniają się w labirynt kawiarenek i trattorii, grupa pielgrzymów z Polski rozpoczęła spontaniczną modlitwę przy jednym z zaułków prowadzących do Piazza di Santa Maria. Zatrzymali się w przejściu, śpiewając „*Błogosław duszo moja Pana*” i trzymając zapalone świece. W powietrzu mieszał się zapach wosku, wina i smażonych kalmarów z pobliskich restauracji. Po kilku minutach z jednej z knajpek wyszedł starszy mężczyzna — właściciel lokalu, jak się później okazało — i zaczął gestykulować, prosząc, by się przesunęli, bo blokują wejście. W tłumie

pojawiło się napięcie: kilku młodych zignorowało prośbę, ktoś odpowiedział, że to „święte miejsce, nie dla biznesu”. W tym momencie interweniowała wolontariuszka z organizacji Giubileo2025, prosząc o spokojne rozejście się. Zapis w dzienniku terenowym: „*Atmosfera gęstnieje. Dwie logiki przestrzeni — sakralna i codzienna — wchodzi w kolizję. Ktoś z pielgrzymów mówi po włosku: ‘Non siamo turisti, siamo pellegrini’. Właściciel odpowiada: ‘E io vivo qui ogni giorno’*”. Napięcie opada dopiero po kilku minutach, gdy część grupy przenosi się na plac. W ciszy ktoś zaczyna grać na skrzypcach — prosty motyw, który łagodzi sytuację. Ludzie zaczynają klaskać, mieszkańcy wychodzą na balkony. W tym krótkim przejściu od konfliktu do harmonii ujawnia się coś fundamentalnego: *communitas* efemeryczna nie jest wolna od tarć, lecz rodzi się właśnie w negocjacji granic między tym, co lokalne, a tym, co pielgrzymkowe. To doświadczenie ukazuje, że wspólnota nie zawsze jest darem jedności, ale bywa procesem mediacji — „afektywnym mostem” pomiędzy różnymi rytmem życia (por. Simmel 2005, s. 223–227). W świetle teorii Hartmuta Rosy (2019) był to moment rezonansu przez różnicę, a nie przez zbieżność. Dla obserwatora ten

epizod był cennym dowodem na to, że efemeryczna *communitas* nie jest kategorią idylliczną, lecz dynamicznym układem, w którym konflikt może stać się źródłem nowego porządku emocjonalnego. Kilka dni później w mediach społecznościowych pojawiło się zdjęcie z tej samej ulicy, opatrzone podpisem: „*Trastevere — najpierw krzyk, potem cisza, w której spotkaliśmy się*” (X, dawniej Twitter, 05.08.2025, #GiubileoGiovani). W ten sposób scena sporu przeszła transformację: z napięcia przestrzennego w punkt pamięciowy, z konfliktu w zapis wspólnotowego pojednania.

Te trzy winiety — czuwanie na Piazza Navona, przejście przez Bramę Świętą i napięcie w Trastevere — nie są jedynie ilustracjami. Stanowią próbę uchwycenia „momentów gęstych” (Geertz 2005), w których *communitas* efemeryczna ujawnia się w sposób zmysłowy, cielesny i afektywny. To właśnie z analizy tych mikro sytuacji, ich przestrzennych napięć i emocjonalnych rytmów, wyłoniły się dwa zasadnicze rejestry interpretacyjne zastosowane w badaniu. Analiza danych przebiegała w tych dwóch komplementarnych rejestrach:

- analiza afektywno-przestrzenna — inspirowana teorią rezonansu Hartmuta Rosy (2019), polegająca na mapowaniu momentów intensywnego współbrzmienia między ciałem, przestrzenią i rytuałem;
- analiza medialna i semiotyczna — badanie, w jaki sposób doświadczenie wspólnotowe zostaje przetłumaczone na obrazy, hasztagi i narracje w mediach cyfrowych, tworząc wtórne obiegi afektów (Papacharissi 2014).

Połączenie tych dwóch perspektyw umożliwiło uchwycenie trójwymiarowej dynamiki *communitas*:

- chwilowej (emocjonalnej),
- przestrzennej (współobecność),
- cyfrowej (prolongata).

W ten sposób etnografia wielomodalna staje się narzędziem badania „liminoidalności usieciowionej” — współczesnej formy przejścia i wspólnotowości, która rozwija się równocześnie w ciele, w mieście i w sieci.

DYNAMIKA TRWANIA: AFEKTYWNA ONTOLOGIA CHWILOWEGO

Czy możliwe, że Jubileusz Młodych 2025 nie tylko gromadzi ludzi, ale ujawnia, jak dziś naprawdę rozumiemy wspólnotę? Nie jest ona już ani darem transcendencji, ani efektem strukturalnego przymusu — sta-

je się zjawiskiem afektywno-procesualnym, które wyłania się na przecięciu ciała, przestrzeni i technologii. Wspólnota nie jest więc kategorią substancjalną, lecz relacyjną, a jej trwanie przybiera postać cyklicznych fluktuacji: pojawienia, rozproszenia i ponownego rezonansu (por. Ingold 2011; Knott 2015). Dynamika trwania wspólnot efemerycznych ujawnia się w sekwencji trzech powtarzalnych faz: (1) momentu afektywnego zawiązania, kiedy intensywność emocjonalna prowadzi do krótkotrwałej synchronizacji uczestników; (2) fazy dyspersji, gdy wspólnota rozprasza się przestrzennie, lecz utrzymuje dzięki śladom cyfrowym i pamięciowym; oraz (3) reaktywacji, czyli ponownego przywołania wspólnego doświadczenia w sieci lub podczas kolejnych spotkań. Ta triadyczna dyna-



Fot. 4. Papież wśród młodzieży
na Via Conciliazione

mika — zawiązanie, rozproszenie, reaktywacja — stanowi istotę trwałości rozproszonej, charakterystycznej dla współczesnych *communitas* cyfrowych. Warto zauważyć, że to przesunięcie od wspólnoty trwałej do wspólnoty reaktywnej odpowiada głębszemu procesowi kulturowemu. W epoce mobilności (Sheller, Urry 2006), gdy relacje podlegają ciągłym przemieszczeniom, afektywne mikrosieci — takie jak te powstające w Rzymie — stanowią formę odporności wobec przyspieszenia i rozproszenia. Efemeryczność nie jest więc słabością, lecz strategią adaptacyjną — sposobem, w jaki wspólnoty potrafią przetrwać w warunkach płynności i ryzyka.

W praktyce oznacza to, że mechanizmy wspólnototwórcze przesuwają się od instytucjonalnych do dyfuzyjnych: od parafii do sieci, od rytuału do afektywnego mikro zdarzenia, od trwałych struktur do „form tymczasowych”, które można rekonfigurować w zależności od kontekstu (por. Hannerz 1992; Appadurai 1996). Jubileusz Młodych działa tu jak laboratorium nowoczesnych form wspólnotowości — zogniskowa-

nych, krótkotrwałych, ale zdolnych do wytwarzania intensywnego poczucia sensu.

Zebrane dane terenowe pokazują, że podstawowym tworzywem wspólnot efemerycznych nie jest ideologia, ale afekt — rozumiany nie jako emocja jednostkowa, lecz jako przepływ energii między ciałami (Massumi 2002). Śpiew w kolejce, cisza w tłumie, śmiech na Piazza Navona — to nie są tylko epizody emocjonalne, lecz momenty translacji afektywnej, w których przeżycie jednostkowe staje się doświadczeniem wspólnym. Jest to tu szczególnie wyraźne: afekt działa tu jak łącznik sakralny, który nie potrzebuje doktrynalnego języka, by zadziałać. Jak zauważa Birgit Meyer (2012, s. 24–27), w świecie zmediatyzowanej religijności afekt jest formą „ucieleśnionej teologii”, której wierni doświadczają poprzez ciało, dźwięk, gest i obraz. Jubileusz pokazuje, że teologia ucieleśniona przenika również świeckie sfery wspólnotowego współbycia — afekt religijny i afekt społeczny są od siebie nieoddzielne. Obrazuje to chociażby notatka, którą zapisałem jednego dnia: *„Podczas procesji z Placu św. Piotra w kierunku Castel Sant’Angelo grupa młodych Włochów spontanicznie zaczęła nieść transparent z napisem: Non siamo turisti, siamo gente del posto”*.

W tej krótkiej deklaracji wyraża się afektywna prawda wspólnoty: bycie razem jako doświadczenie ożywienia, nie jako wspólnotowa doktryna. Kolejnym wymiarem jest sprawczość cielesna. Wspólnoty efemeryczne nie są zorganizowane poprzez instytucjonalne reguły, ale poprzez mikrorytmy ciała: spojrzenia, kroki, gesty pomocy, uśmiechy, wspólne siedzenie na krawężniku. Antropologia ruchu podkreśla, że ciało nie jest biernym nośnikiem rytuału, ale jego aktywnym wytwórcą. W Rzymie przestrzeń ruchu — schody, kolejki, place — generowała relacyjność poprzez konieczność współporuszania się. Wspólnotowość była więc dosłownie zrobiona z ciał, a każdy gest mógł stać się mikromechanizmem wytwarzania więzi. Jedna z notatek terenowych zawiera taki zapis: *„Dziewczyna z Kolumbii trzymała za rękę starszego pielgrzyma, pomagając mu wejść po schodach. Nie mówili nic. Ona się troszczy”*. Joan Tronto (2013) pisała o etyce troski jako o podstawie współżycia społecznego. Wspólnoty efemeryczne pokazują, że troska nie wymaga trwałej instytucji — jest performatywnym ruchem, który może zaistnieć na kilka minut, a mimo to pozostawić trwałe ślady afektywne. Jednym z wniosków płynących z obserwacji terenowych jest to, że współczesne *communitas* są mediatyzowane od wewnątrz. Nie cho-

dzi tylko o dokumentowanie wydarzeń, ale o to, że aparat fotograficzny czy smartfon staje się elementem rytuału. Gdy uczestnik nagrywa śpiew w kolejce i natychmiast wysyła film do rodziny, tworzy akt podwójnej obecności — uczestnictwa i transmisji. To potwierdza tezę Couldry’ego i Heppa (2016), że media nie są zewnętrzne wobec społeczeństwa, ale stanowią jego „infrastrukturę bycia razem”. Cyfrowe narzędzia — wbrew stereotypowi ich alienującej roli — są tu łącznikami pamięci i wspólnotowości, mediującymi afekty i utrwalającymi je w formie zapisu, który może być odtwarzany, komentowany i przeżywany na nowo. Z tego względu wspólnoty efemeryczne w epoce sieci nie zanikają, lecz przechodzą w stan uśpienia mediatycznego: czekają w pamięci urzędzeń, by zostać ponownie aktywowane — przez zdjęcie, powiadomienie, dźwięk.

Przestrzeń Rzymu — z jego korytarzami, kolumnadami, liniami wzroku i ruchem tłumów — jest nie tylko tłem, ale aktywnym uczestnikiem rytuału. Miasto działa jak soczewka, która skupia i rozprasza energie wspólnotowe. W sensie Lefebvre’a (1991) mamy tu do czynienia z produkcją przestrzeni, ale również z jej odwróceniem: przestrzeń produkuje społeczność. Każdy wąski zaułek, każda blokada ruchu, każda kolejka do toalety staje się punktem generującym relacyjność. To pozwala mówić o topografii wspólnotowości efemerycznej — mapie miejsc, w których wspólnota może się wydarzyć. Nie jest to mapa oficjalna (jak trasy procesji), lecz mapa afektywna — powstała z intensywności przeżyć. Dla uczestników Jubileuszu Piazza Navona, schody przy Borgo Santo Spirito czy korytarz stacji metra Ottaviano nie są już miejscami geograficznymi, lecz punktami pamięci, w których codzienność miesza się ze świętością.

Zestawienie tych obserwacji prowadzi do wniosku, że wspólnoty efemeryczne należy rozumieć jako formy wspólnot afektywnych (Clough, Halley 2007; Wetherell 2012) — emergentne układy relacyjne, które nie wymagają spójnej narracji ani instytucjonalnej struktury. Ich trwanie jest zapewniane przez afektywne ślady, ich logika — przez rytmy ciała i przestrzeni, ich pamięć — przez media. Z tej perspektywy *communitas* Turnera można odczytać na nowo: nie jako antystrukturę, ale jako pole afektywnego sprzężenia zwrotnego, w którym energia społeczna krąży między uczestnikami, rzeczami i technologiami. Liminalność nie jest już granicą między stanami, lecz modalnością doświadczenia — sposobem bycia „na krawędzi” w codziennym życiu późnej nowoczesności. Jubileusz Młodych 2025

pokazuje, że wspólnotowość religijna w XXI wieku przestaje być domeną instytucji, a staje się domeną sytuacji. Wspólnota nie jest już danym stanem, lecz wydarzeniem: pojawia się, rezonuje, znika, pozostawiając po sobie afektywny ślad, który może zostać przywołany. W tym sensie powinno się mówić nie o „społeczeństwie pielgrzymów”, ale o ekologii efemeryczności — o systemie, w którym przestrzeń, ciało, afekt i technologia współtworzą mikrosieci wspólnotowe. To wymaga nowego języka opisu: takiego, który potrafi uchwycić gęstość chwilowego doświadczenia, nie redukując go do efemeryzmu. Właśnie tu, w codziennych gestach, śpiewach, spojrzeniach i cyfrowych wiadomościach (Certeau 1984, s. 36–38), ujawnia się nowa forma *communitas* — *communitas* po Turnerze — rozproszona, cielesna i mediatyzowana, ale wciąż zdolna do budowania sensu i pamięci wspólnej.

ZAKOŃCZENIE

Analiza empirycznych i teoretycznych wymiarów Jubileuszu Młodych 2025 pozwala stwierdzić, że pojęcie wspólnoty efemerycznej wymaga radykalnego przewartościowania. Nie jest to już wspólnota negatywnie określona — przez brak trwałości, instytucjonalności czy struktury — lecz forma relacyjna, której siła tkwi w zdolności do szybkiej mobilizacji afektów, zasobów i znaczeń w odpowiedzi na dynamiczne warunki współczesności. W odróżnieniu od klasycznych ujęć Turnerowskiej liminalności i Baumanowskiej płynnej wspólnoty zjawiska obserwowane w Rzymie pokazują, że efemeryczność nie stoi w opozycji do struktury, lecz wytwarza się wewnątrz niej, na styku infrastruktury, afektu i technologii (Bauman 2001). Wspólnoty efemeryczne ujawniają dziś nie tylko elastyczność, ale i zdolność do długotrwałego rezonansu, który przekracza ramy wydarzenia. Zarejestrowane w pamięci afektywnej, materialnych śladach i cyfrowych archiwach, stają się trwałym elementem współczesnego pejzażu społecznego. Ich trwanie nie wymaga ciągłości, lecz reaktywacji — poprzez emocjonalne i medialne „punkty pamięciowe”, które uruchamiają wspólnotowy sens w nowych kontekstach. To przesunięcie od ontologii bytu do ontologii potencjału — wspólnota istnieje nie dlatego, że trwa, lecz dlatego, że może zostać ponownie ożywiona (Hoskins 2009). Jubileusz Młodych 2025 ukazał, że w warunkach globalnej mobilności i cyfrowej mediatyzacji wspólnota przestaje być kategorią opartą na miejscu i czasie.

Staje się procesem dynamicznej relacjonalności, w której znaczenia, afekty i praktyki krążą pomiędzy ciałami, przestrzeniami i mediami (Ahmed 2014; Appadurai 1996). To, co efemeryczne, okazuje się nie tyle chwilowe, ile rizomatyczne — rozproszone, ale zdolne do odnowienia w dowolnym punkcie sieci (Deleuze, Guattari 2015).

Artykuł, jak sygnalizowałem wyżej, ma charakter rozpoznawczy — stanowi wstępny rekonesans terenowy i teoretyczny, który nie rości sobie prawa do pełnego ujęcia zjawiska. Celem było raczej zasygnalizowanie kierunków dalszych badań niż ich domknięcie. Zaproponowane tu obserwacje mają status hipotez roboczych, wymagających weryfikacji w dłuższej perspektywie badawczej. Z teoretycznego punktu widzenia badanie takich form pozwala na poszerzenie klasycznych modeli wspólnotowości o wymiar afektywno-technologiczny. Proponowana koncepcja hybrydowych wspólnot efemerycznych integruje cztery kluczowe mechanizmy: przestrzenny (generowanie bliskości przez infrastrukturę), afektywny (synchronizacja emocji), mediacyjny (rozbrajanie konfliktu poprzez współdziałanie) i cyfrowy (utrwalanie i prolongowanie więzi). Właśnie ich splatanie się — a nie pojedyncze wystąpienie — konstituuje współczesne formy wspólnoty.

Z rozważanych przeze mnie perspektyw przypadek Jubileuszu Młodych jest zatem jedynie modelem mikrospołecznym współczesnych procesów wspólnotowych: pokazuje, jak w świecie nieustannej mobilności i tymczasowości mogą rodzić się więzi silne, choć nietrwałe w sensie materialnym. Efemeryczność okazuje się nie słabością, lecz strategią adaptacyjną wspólnotowości w późnej nowoczesności — zdolnością do trwania poprzez przemianę, a nie mimo niej. To rozpoznanie ma znaczenie szersze niż kontekst jubileuszowy. Wskazuje, być może, na konieczność rewizji całej kategorii wspólnoty w naukach społecznych: od ujęć substancjalnych ku relacyjnym i procesualnym, od stabilności ku potencjalności, od terytorialności ku sieciowości. W tym sensie wspólnoty efemeryczne nie są marginesem nowoczesności — mogą stać się jej laboratorium, w którym testowane są przyszłe formy solidarności, pamięci i współobecności.

BIBLIOGRAFIA

- Ahmed Sara, 2014, *The Cultural Politics of Emotion*, wyd. 2, Edinburgh University Press, Edinburgh.

- Albera Dionigi, Eade John (red.), 2015, *International Perspectives on Pilgrimage Studies: Itineraries, Gaps and Obstacles*, Routledge, New York–Abingdon.
- Appadurai Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Bajgier-Kowalska Małgorzata, Tracz Mariola, 2019, *Światowe Dni Młodzieży w Krakowie jako przykład turystyki pielgrzymkowej o zasięgu międzynarodowym*, w: Małgorzata Bajgier-Kowalska, Iwona Kapera (red.), *Turystyka w wymiarze międzynarodowym, regionalnym i lokalnym*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków, s. 57–72.
- Bauman Zygmunt, 2000, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Bauman Zygmunt, 2001, *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Polity Press, Cambridge.
- Bursztyka Przemysław, 2018, *Wspólnota afektu, wspólnota pozoru. Heterotopia jako zasada nowoczesnej wyobraźni społecznej (Michel Maffesoli)*, w: Iwona Lorenc, Marcin Rychter, Mateusz Salwa (red.), *Między integracją i rozproszeniem. Doświadczenie estetyczne w kontekstach nowoczesności*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 115–139.
- Casanova José, 2005, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. Tomasz Kunz, Nomos, Kraków.
- Certeau Michel de, 1984, *The Practice of Everyday Life*, tłum. Steven Rendall, University of California Press, Berkeley.
- Clough Patricia Ticineto, Halley Jean (red.), 2007, *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Duke University Press, Durham–London.
- Coleman Simon, Eade John (red.), 2004, *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, Routledge, London–New York.
- Couldry Nick, 2012, *Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice*, Polity Press, Cambridge.
- Couldry Nick, Hepp Andreas, 2016, *The Mediated Construction of Reality*, Polity Press, Cambridge.
- Dayan Daniel, Katz Elihu, 1992, *Media Events: The Live Broadcasting of History*, Harvard University Press, Cambridge, MA–London.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, 2015, *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia 2*, tłum. Sławomir Królak, Piotr Laskowski, Mateusz Janik, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa.
- Di Giovine Michael A., Choe Jaeyeon, 2019, *Geographies of religion and spirituality: Pilgrimage beyond the “officially” sacred*, „Tourism Geographies”, 21 (3), s. 361–383.
- Dicks Bella, Soyinka Bambo, Coffey Amanda, 2006, *Multimodal Ethnography*, „Qualitative Research”, 6(1), s. 77–96.
- Durkheim Émile, 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. Anna Zadrożyńska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Eade John, Sallnow Michael J. (red.), 1991, *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge, London.
- Franciszek (papież), 2024, *Spes non confundit. Bulla ogłaszająca Jubileusz Zwyczajny Roku 2025*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Geertz Clifford, 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. Maria M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Gnat Tomasz, 2020, *Niepamięć operacyjna — dyskursy pamięci, zapomnienia i post-pamięci w rozrywce interaktywnej*, „Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura”, 40, s. 43–62.
- Hannerz Ulf, 1992, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, Columbia University Press, New York.
- Hervieu-Léger Danièle, 2007, *Religia jako pamięć*, tłum. Magdalena Bielawska, Nomos, Kraków.
- Hjarvard Stig, 2013, *The Mediatization of Culture and Society*, Routledge, London–New York.
- Horst Heather A., Miller Daniel (red.), 2020, *Digital Anthropology*, Routledge, London.
- Hoskins Andrew, 2009, *Digital Network Memory*, w: Astrid Erll, Ann Rigney (red.), *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory*, De Gruyter, Berlin–New York, s. 91–106.
- Ingold Tim, 2011, *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, London.
- Knott Kim, 2005, *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, Equinox Publishing, London–Oakville.
- Kozinets Robert V., 2015, *Netnography: Redefined*, Sage, London.
- Lefebvre Henri, 1991, *The Production of Space*, tłum. Donald Nicholson-Smith, Blackwell, Oxford.
- Luhmann Niklas, 2012, *Introduction to Systems Theory*, tłum. Peter Gilgen, Polity Press, Cambridge.
- Łarionow Dominika, 2024, *Wędrujące pojęcia. Liminalność, czyli pomiędzy antropologią kultury, performatyką a sztuką*, „Zeszyty Wiejskie”, nr 1 (wydanie specjalne), s. 157–172.
- Margry Peter Jan (red.), 2008, *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Massumi Brian, 2002, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham–London.
- Meyer Birgit, 2012, *Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion*, Utrecht University, Utrecht.
- Nancy Jean-Luc, 2010, *Rozdzielona wspólnota*, tłum. Michał Gusin, Tomasz Załuski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- Papacharissi Zizi, 2014, *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*, Oxford University Press, New York.
- Pink Sarah, 2015, *Doing Sensory Ethnography*, wyd. 2, Sage, London.
- Pink Sarah, Horst Heather, Postill John, Hjorth Larissa, Lewis Tania, Tacchi Jo, 2016, *Digital Ethnography: Principles and Practice*, Sage, London.
- Pink Sarah, Morgan Jennie, 2013, *Short-Term Ethnography: Intense Routes to Knowing*, „Symbolic Interaction”, 36(3), s. 351–361.
- Postill John, Pink Sarah, 2012, *Social Media Ethnography: The Digital Researcher in a Messy Web*, „Media International Australia”, 145, s. 123–134.
- Rheingold Howard, 2002, *Smart Mobs: The Next Social Revolution*, Perseus Publishing, Cambridge, MA.
- Roche Maurice, 2000, *Mega-events and Modernity: Olympics and Expos in the Growth of Global Culture*, Routledge, London–New York.

- Rosa Hartmut, 2019, *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*, tłum. James C. Wagner, Polity Press, Cambridge.
- Sheller Mimi, Urry John (red.), 2006, *Mobile Technologies of the City*, Routledge, London–New York.
- Simmel Georg, 2005, *Socjologia*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Tronto Joan C., 2013, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York.
- Turner Victor, 2005, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. Wojciech Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Turner Victor, 2010a, *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, tłum. Małgorzata Dziekan, Jacek Dziekan, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- Turner Victor, 2010b, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. Ewa Dżurak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Turner Victor, Turner Edith L. B., 2009, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, tłum. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Werbner Pnina, 2015, *Religion and Identity: Ritual, Pilgrimage and Frontier Encounters*, w: Anastasia Panagakos (red.), *Religious Diversity Today: Experiencing Religion in the Contemporary World*, t. 2: *Ritual and Pilgrimage*, ABC-CLIO, Santa Barbara, s. 215–237.
- Wetherell Margaret, 2012, *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*, Sage, London.
- Wilensky Robert, 2014, *Points: A Theory of the Structure of Stories in Memory*, w: Wendy G. Lehnert, Martin H. Ringle (red.), *Strategies for Natural Language Processing*, Psychology Press, New York, s. 345–374.
- Woźniak Mariusz, 2025, *Rok jubileuszowy i jego dobrodziejstwa w świetle tekstów biblijnych*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, t. 52, s. 103–141.

Źródła internetowe

- Instagram, 17 września 2025, *Post uczestnika Jubileuszu Młodych*, #GiubileoGiovani, tłum. własne (<https://www.instagram.com/> [dostęp: 15.01.2026]).
- Instagram, 19 września 2025, *Post uczestniczki Jubileuszu Młodych*, #GiubileoGiovani, tłum. własne (<https://www.instagram.com/> [dostęp: 16.01.2026]).
- Katolicka Agencja Informacyjna, 2025, *Zakończył się Jubileusz Młodych w Rzymie*, serwis eKAI, 4 sierpnia 2025 (<https://www.ekai.pl/zakonczyl-sie-jubileusz-mlodych-w-rzymie/> [dostęp: 15.01.2026]).
- TikTok, 31 sierpnia 2025, *Nagranie uczestnika Jubileuszu Młodych*, #GiubileoGiovani, tłum. własne (<https://www.tiktok.com/> [dostęp: 18.01.2026]).
- X (dawniej Twitter), 5 sierpnia 2025, *Wpis uczestnika Jubileuszu Młodych*, #GiubileoGiovani, tłum. własne (<https://twitter.com/> [dostęp: 18.01.2026]).

Abstrakt

W artykule podjęto analizę wspólnot efemerycznych powstałych podczas Jubileuszu Młodych 2025 w Rzymie, ukazując je jako laboratorium współczesnych form religijno-społecznej wspólnotowości. Nawiązując do koncepcji *communitas* Victora Turnera, autor proponuje jej reinterpretację w perspektywie liminoidalności, afektu i mediatyzacji cyfrowej. Podejście etnografii wielomodalnej pozwoliło uchwycić cztery typy „punktów pamięciowych”, w których doświadczenie wspólnoty przekracza czas i przestrzeń wydarzenia. Analiza dowodzi, że efemeryczność nie musi oznaczać zaniku, lecz trwałość rozproszoną, wspólnotę, która może się odradzać w sieci i pamięci. Badanie ukazuje, jak w epoce mobilności i technologicznej mediatyzacji kształtują się nowe formy postsekularnej *communitas*.

słowa kluczowe: Jubileusz Młodych 2025, pielgrzymka, *communitas*, wspólnoty efemeryczne, etnografia wielomodalna, liminoidalność, trwałość rozproszona

FROM COMMUNITAS TO EPHEMERAL COMMUNITIES: THE JUBILEE OF YOUTH 2025 FROM AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

Kamil Ludwiczak
(University of Lodz)

Abstract

The article analyses the formation of ephemeral communities during the Jubilee of Youth 2025 in Rome, portraying them as a laboratory for contemporary forms of religious and social communal life. Drawing on Victor Turner's concept of *communitas*, the author proposes its reinterpretation through the lenses of liminality, affect and digital mediatization. The application of multimodal ethnography enabled the identification of four types of "memory points", in which the experience of community transcends the temporal and spatial boundaries of the event. The analysis demonstrates that ephemerality does not necessarily imply disappearance but rather a dispersed durability, a community that can regenerate within networks and collective memory. The study reveals how, in the age of mobility and technological mediatization, new forms of postsecular *communitas* are being shaped.

keywords: Jubilee of Youth 2025, pilgrimage, *communitas*, ephemeral communities, multimodal ethnography, liminality, dispersed durability