

Wstęp do wydania polskiego

Pamięć kulturowa – pamięć komunikatywna. Teoria i praktyka badawcza Jana Assmanna

Gdy w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku odkrywałem i fascynowałem się teorią badań pamięci zbiorowej Jana Assmanna, mój przyjaciel, wybitny poeta i reżyser teatralny, wylał na mnie przysłowiowy kubel zimnej wody: „Bzdura! Pamięci kulturowej nie ma. Istnieje tylko pamięć jednostkowa, indywidualna”. Później okazało się, że nie jest to tylko poetycka nadwrażliwość, lecz poważny problem badawczy, w który zaangażowani są przedstawiciele wielu dyscyplin naukowych. Do najbardziej znanych krytyków kategorii pamięci zbiorowej należy, np. zmarły niedawno znawca semantyki historycznej, Reinhard Koselleck, a w Polsce historyk idei Jerzy Jedlicki. Zasadniczo ich obawy przed posługiwaniem się nią koncentrują się na niebezpieczeństwie oderwania badań historycznych od klasycznych analiz zjawisk i procesów na poziomie zdarzeniowym, co mogłoby sprzyjać definiowaniu minionej rzeczywistości jedynie przez pryzmat zjawisk mentalnych. Jerzy Jedlicki ujął to w sposób następujący:

Pamięć zbiorowa? Nie ma zbiorowej pamięci. Pamięć jest zawsze i tylko indywidualna, czego nie zmienia fakt, że niektóre jej treści mogą być wspólne wielu jednostkom i że istnieją – jak pisał francuski socjolog Maurice Halbwachs – społeczne ramy pamięci.

Zaraz w następnym zdaniu Jedlicki łagodzi jednak ostrze swojej krytyki, określając przestrzeń definicyjną, w której spotać się mogą zarówno racjonalni krytycy, jak i racjonalni zwolennicy opisu rzeczywistości za pomocą różnych wariantów kategorii „pamięć zbiorowa”:

A może zbędne są takie pedantyczne zastrzeżenia? Bo czyż każdy, kto mówi o pamięci zbiorowej (...) nie jest świadom, że to tylko przenośnia, wygodny skrót językowy na oznaczenie owych zbieżnych treści, jakie się osadziły w umysłach wielu ludzi naraz, a może i całego narodu? Czy tak jest rzeczywiście, nie byłbym wcale pewny, bo uprzedmiotowione abstrakcje pospolicie służą za podpórki naszemu potocznemu, a bywa, i naukowemu myśleniu. Nawet jednak gdyby metafora pamięci zbiorowej była dla każdego jej użytkownika przejrzysta, to jeszcze można by się upierać przy tym, że taka umowna kolektywizacja pamięci bynajmniej nie ułatwia jej analitycznego rozpoznania¹.

Moim zdaniem jest odwrotnie. Może nie tyle „kolektywizacja pamięci”, co umiejętność rozpoznawania funkcji społecznej pamięci zbiorowej, opisywanie i możliwie precyzyjne definiowanie mechanizmów jej funkcjonowania to ważne elementy rozumienia minionej rzeczywistości i współczesności. Strzegą nas one przed pułapką komercjalizacji, a w jej efekcie dewaluacji „pamięci zbiorowej” jako istotnego faktu mentalnego, którego naukowe rozpoznanie dopełnia w istotny sposób proces poznania. Książka Jana Assmanna, której pierwsze wydanie ukazało się kilka lat przed opinią Jerzego Jedlickiego, ale jeszcze dzisiaj funkcjonuje poza głównym obiegiem debat historycznych nie tylko w Polsce, tworzy konstrukcję pamięci zbiorowej odpowiadającą pośrednio – ale wyraźnie – obawom warszawskiego historyka idei. Wyposaża instrumentarium badacza w takie narzędzia pojęciowe, które w zagmatwaną i skomercjalizowaną jednocześnie problematykę pamięci zbiorowej wprowadzają oczekiwany porządek, czyniąc ją ważnym środkiem „analitycznego rozpoznania”.

¹ Jerzy Jedlicki, *O pamięci zbiorowej*, „Gazeta Wyborcza”, 26.7.1997. Zanim jednak włączymy się w meandry badania pamięci i rozpoczniemy krytyczną analizę teorii metodologicznych przedstawionych w tym tomie, muszę poczynić jedną uwagę wstępną. Nie zapominajmy, że rdzeń teorii Jana i Aleidy Assmannów powstał na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, a jego korzenie sięgają jeszcze lat osiemdziesiątych. W ciągu tych minimum kilkunastu lat Assmannowie (szczególnie Aleida) uzupełniali i wzbogali swoje koncepcje.

Czym jest pamięć kulturowa i komunikatywna?

Centralnymi kategoriami poznania mechanizmów pamięci zbiorowej uczynił Jan Assmann: pamięć komunikatywną i pamięć kulturową. Jednoznacznie przyjął jako aksjomat swoich badań istnienie pamięci ponadindywidualnej:

Pojęcie pamięci kulturowej odnosi się do ponadindywidualnej pamięci ludzkiej. Zwykliśmy uważać pamięć za fenomen czysto wewnętrzny, funkcję mózgu jednostki i przedmiot badań fizjologa, neurologa i psychiatry, ale nie historyka kultury. Jednak o tym, co pamięć indywidualna przyswaja i przechowuje, decydują nie tylko indywidualne zdolności i wola, ale również uwarunkowania zewnętrzne – społeczne i kulturowe.

Tę fundamentalną dla swoich rozważań tezę wspiera czterema przykładami różnych „obszarów pamięci”: to pamięć mimesyczna – czyli naśladownictwo działań innych ludzi, służące naszemu poruszaniu się w codzienności; pamięć rzeczy – którą Assmann definiuje prawie poetycką frazą – „rzeczywistość materialna, w której się poruszamy, jest zegarem: wskazując teraźniejszość, odsyła do przeszłości”; co znaczy tyle, że człowiek wyznacza swój horyzont wyobrażeń celowości i piękna, orientując się na rzeczy, a te z kolei przypominają mu o przeszłości, przodkach; wreszcie, trzeci i czwarty obszar pamięci to pamięć komunikatywna i kulturowa.

Pamięć komunikatywna obejmuje aktywną pamięć (wspominanie) i doświadczenia żyjących pokoleń, które przekazywane są poprzez interaktywne działania, ale w sposób niesformalizowany, w formie potocznej komunikacji ustnej: przekazów rodzinnych, przyjacielskich rozmów międzypokoleniowych. Aktywność pamięci komunikatywnej jest ograniczona do trzech (dzisiaj, z racji wydłużającej się „linii życia”, powiedzielibyśmy, że nawet do czterech) żyjących w jednym czasie różnych pokoleń. Wraz z ich odejściem przestaje ona istnieć bądź – ze względu na oddziaływanie różnych czynników społecznych – staje się fragmentem pamięci kulturowej. Historyczną egzemplifikacją osobiście przekazywanego doświadczenia jest biblijny motyw odpowiedzialności za

wspólną winę, która obejmowała trzy, cztery pokolenia. Grecka historiografia epoki klasycznej cofa się dokładnie o 80–100 lat, okres, w którym pamięć przechowuje wydarzenia z przeszłości dzięki własnemu doświadczeniu i „wieściom zasłyszanym”. W tradycji rzymskiej punktem granicznym, końcem *saeculum* była śmierć ostatniego członka generacji świadków historii. Punkt krytyczny, który „ożywia pamięć”, następuje po czterdziestu latach, kiedy świadkowie przeżywający jakieś ważne wydarzenie w wieku dorosłym, kończą aktywność zawodową i wchodząc w finalny okres życia, pragną utrwalać i przekazywać następnym pokoleniom swój zapis owych wydarzeń. Współcześnie możemy te zjawiska obserwować na przykładzie zaczynającej się w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku eksplozji memuarystyki związanej z przeżyciami Holocaustu, czy w Niemczech od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy rozpoczyna się trwający z przerwami do dzisiaj wielki „spór historyków”. Na przypadek Polski i krajów Europy Wschodniej, który też odpowiada konstrukcji Assmanna, nakłada się dodatkowo polityczny czynnik zmiany systemu, pociągający za sobą odblokowanie zakazów cenzury.

Transmisja pamięci i zapamiętywania dokonuje się w konkretnych warunkach rozwoju kultury. Tworzy tę kulturę i jednocześnie powoduje, że jednostki budują między sobą więzi pozwalające im się identyfikować jako grupa posiadająca wspólną kulturę. Upraszczając wywody Assmanna, można powiedzieć, że cały ten proces odbywa się w dwóch przestrzeniach poprzez tworzenie tzw. *s t r u k t u r k o n e k t y w n y c h*, czyli takich, które posiadają charakter scalający: w przestrzeni społecznej i historycznej. Na płaszczyźnie społecznej wytwarza się między członkami grupy poczucie współprzynależności kulturowej ze względu na życie w tym samym czasie. Na płaszczyźnie historycznej tworzy się natomiast poczucie związku z poprzednimi pokoleniami definiowanymi jako „nasi przodkowie”. Jedność takiej kultury pamiętania utrzymuje się poprzez formy *r y t u a l n e j k o h e r e n c j i*. W języku Assmanna znaczy to tyle, że członkowie danej grupy kulturowej powtarzają ryt i zwyczaje swoich poprzedników w ustnej, komunikatywnej formie.

Ponieważ całe wielkie studium Assmanna wnika głęboko w linearny rozwój kultury, warto zwrócić uwagę, że formy komunikatywnego zapamiętywania zmieniały się w czasie. Charakterystyczna dla wczesnych epok oralność i rytualizacja powtarzania zastąpione zostają w pewnym momencie przez kulturę tekstualną. Sam autor wyraził to w sposób następujący:

Przejście od oralnego do pisemnego przekazywania tradycji oznaczało przejście od dominacji powtarzania do dominacji urzeczywistniania, czyli od koherencji rytualnej do tekstualnej. W ten sposób powstała nowa struktura konektywna. Łączy ona i spaja już nie dzięki przechowywaniu i naśladownictwu, lecz dzięki pamięci i interpretacji. Miejsce liturgii zajęła hermeneutyka.

W tym momencie możemy przedstawić drugie podstawowe pojęcie: *pamięć kulturowa*. Jest ona pewnego rodzaju sumą trzech poprzednich obszarów pamięci, co zdecydowało o tytule całej książki. Chodzi o zjawisko pamiętania, które wyraża się świadomym stosunkiem grupy do przeszłości osadzonej w konkretnej przestrzeni kulturowej, przekazywanej poprzez różne formy komunikacji społecznej: pismo, obraz, święta, rytuały itp. W przeciwieństwie do nieformalnej i mało zestrukturyzowanej pamięci komunikatywnej, pamięć kulturowa wyróżnia się bardziej sakralnym, symbolicznym czy wręcz abstrakcyjnym charakterem, co sprawia, że jej kreatorami nie mogą już być poszczególne jednostki, ich rolę przejąć muszą zorganizowane instytucje. Tworzą one system konstruujący tożsamość grupową. W społeczeństwie ponowoczesnym nie są to już tylko tradycyjne systemy oświatowe (szkoły, muzea) czy kościoły, lecz również wielkie konsorcja medialne. W ten sposób wszystko co minione nie jest tylko powtarzane, lecz ulega uwspółcześnieniu. Wytwarza się specyficzna świadomość przeszłości, często daleka od rzeczywistych wydarzeń, ale za to istotnie służąca aktualnym interesom. Dokonuje się to poprzez świadomy wybór (selekcję) pamiętanej przeszłości oraz modyfikowane formy przekazu. Tak ukształtowane zjawisko nazywane pamięcią kulturową obejmuje trzy przestrzenie (fazy): 1. czysty fakt z przeszłości jako przedmiot aktywnego pamiętania; 2. rozwój tożsamości kulturowej grupy albo – innymi sło-

wy – budowanie poczucia przynależności zbiorowej poszczególnych jednostek w oparciu o pamiętane fakty i wreszcie 3. kontynuacja wskazanego powyżej – czyli tworzenie tradycji poprzez zinstytucjonalizowaną selekcję i interpretację, chroniącą wybraną treść przekazu. Ponownie odwołajmy się do autora:

Jeśli naśladowcze czynności rutynowe osiągną status rytuału i oprócz funkcji praktycznej zyskają pewien sens uniwersalny, wówczas znajdują się poza obszarem pamięci mimetycznej. Rytuały należą do obszaru pamięci kulturowej, ponieważ służą przekazywaniu i urzeczywistnianiu istotnych dla danej kultury znaczeń. To samo dotyczy niektórych przedmiotów – tablic pamiątkowych, nagrobków, świątyń, posągów itp. Nie służą one celom praktycznym, lecz są symbolami, ikonami czy innego rodzaju reprezentacjami jakichś znaczeń. Przechowują pamięć inaczej niż rzeczy, ponieważ nie *implicite*, lecz *explicite* odsyłają do przeszłości i wskazują na tożsamość swoich użytkowników.

Fakty przestają być ważne. Istotą staje się przeszłość zapamiętana. „Pamięć kulturowa transformuje historię faktyczną w zapamiętaną, a tym samym w mit”. Jednocześnie, posiadając podobne cechy, różni się od tradycji. Tradycja bowiem nie uwzględnia zjawiska recepcji oraz zapomnienia i wyparcia.

Na kategorii pamięci komunikatywnej i kulturowej nakłada Jan Assmann całą siatkę pojęć, które uzupełniają, dopełniają, a czasami, w niezbędnych aspektach, rozszerzają ich rozumienie i funkcjonowanie. Odwołam się jedynie do dwóch, które wydają mi się niezbędne: pamięć fundacyjna i pamięć biograficzna, które określają dwa sposoby pamiętania i służą autorowi do ukazania płynności między pamięcią komunikatywną i kulturową. Społeczeństwa w naturalny sposób koncentrują swoją opowieść o przeszłości na czasach najbliższych chronologicznie (pamięć biograficzna) i najdawniejszych (pamięć fundacyjna). Przestrzeń „pośrodku” bywa zazwyczaj mało znana. W ten sposób powstaje „luka”, która „dryfuje” w zależności od rotacji pokoleń. Świadomość tej „dryfującej luki” (którą za etnologiem Janem Vansiną nazywa właśnie *floating gap*) jest ważna, ale w projekcie Assmanna odgrywa drugorzędną rolę, ponieważ przedmiotem jego oglądu jest wewnętrzna perspek-

tywa zbiorowości. A w niej oba sposoby pamiętania, wprawdzie niewidocznie – ale się stykają. Tym bezszwowym łącznikiem między teraźniejszością a najdalszą przeszłością jest genealogia. Pamięć fundacyjna i biograficzna, różniąc się, tworzą dwie ramy, odpowiadające pamięci kulturowej i komunikatywnej.

Jan Assmann w przestrzeni naukowego *memory boom*

Pisząc o Janie Assmannie, prawie automatycznie wymieniam się jego żoną Aleidę. Oboje poprzez zdefiniowanie i opisanie pamięci kulturowej stworzyli najbardziej znaczącą (a dzięki upowszechnieniu być może również najbardziej popularną) teorię pamięci w ciągu ostatnich kilkunastu lat. Problem w tym, że nowatorstwo metodologiczne tkwiące w rozwinięciu obu kategorii jest znane i praktykowane jako metoda badawcza przede wszystkim w niemieckojęzycznej przestrzeni naukowej, w tym również wśród polskich germanistów. Dopiero niedawno trafiło na francuski rynek naukowy, nie znalazło natomiast należnego miejsca w dominującym obecnie „świecie anglojęzycznym”, choć oboje autorzy są tam od lat zadomowieni: Jan – jako wybitny egiptolog, badacz kultur religijnych; Aleida – jako ceniona badaczka kultury angielskiej, głównie XVIII wieku. Nie dziwi więc nieobecność obojga na warsztatach polskich socjologów, historyków, kulturoznawców czy sławistów, którzy zorientowani są bardziej na wpływy nowatorstwa metodologicznego „zza Oceanu”. Poza wąskim kręgiem germanistów dzieła Jana i Aleidy Assmannów nie weszły do polskiego dyskursu naukowego.

Nowatorstwo ich badań jest dzisiaj jednak bezdyskusyjne. Wpisują się one w dyskurs najwybitniejszych teoretyków badania pamięci (szerzej: kultury). Jego początek wyznacza szkoła Durkheima, z której wyrósł Maurice Halbwachs, twórca nowoczesnych badań nad pamięcią zbiorową, i współczesny mu historyk sztuki Aby Warburg. Apogeum badań nad pamięcią rozpoczęło się (i trwa do dzisiaj) dzięki „odkryciu” doświadczeń holocaustu w Stanach Zjednoczonych. Właśnie podsumowując ten okres, Jey Winter sformułował i opisał zjawisko funk-

cjonujące pod nazwą *memory boom*². Europejski dorobek w badaniu pamięci zbiorowej wieńczy dzisiaj kategoria *lieux de mémoire* – miejsca pamięci, francuskiego historyka i filozofa Pierre’a Nory, która od 25 lat inspiruje badaczy w wielu krajach, czego efektem jest powstanie syntez „narodowych miejsc pamięci” Holandii, Niemiec, Włoch, Luksemburga, Austrii czy Danii oraz trwający właśnie bilateralny projekt polsko-niemieckich miejsc pamięci. Inspirującym wyzwaniem dla tego typu nurtu w badaniach nad pamięcią zbiorową jest krytyka, która nie tyle odrzuca tę kategorię, co stara się ją wzbogacić kontekstem transnarodowym. Przodują w tym wiedeńscy kulturoznawcy z kręgu Moritza Csaky’ego³. Posługując się kategoryzacją Assmanna, można powiedzieć, że miejsca pamięci są trwałym elementem pamięci kulturowej i kultury pamięci. „Miejsce” (w sensie metaforycznym a nie tylko topograficznym) staje się fragmentem pamięci zbiorowej wówczas, gdy aktywnie kształtuje proces konstruowania tożsamości danej grupy społecznej, narodu. Pełni więc rolę artefaktu, punktu odniesienia i kształtującej tożsamość metafory – tak charakterystycznych dla pamięci kulturowej.

Powszechną i przez to być może nie zawsze wyraźnie definiowaną kategorią stała się pamięć społeczna, *social memory* czy w wersji niemieckiej *das soziale Gedächtnis*. Nurt badań, w ramach którego kategoria ta funkcjonuje, reprezentują m.in. ame-

² Jey Winter, *The Generation of Memory: Reflections on the „Memory boom”*, Contemporary Historical Studies, „Bulletin of the German Historical Institute Washington”, 27 (2006), 69-92 i tenże, *Remembering War: The Great War between History and Memory in the 20th Century*, New Haven: Yale UP, 2006.

³ Brakuje polskiej syntezy tych zjawisk. Por. R. Traba, *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa 2006, s. 23-40. W najbliższym czasie ukaże się w wydawnictwie PWN dwutomowa antologia najważniejszych tekstów teoretycznych na temat pamięci zbiorowej, przygotowana w kręgu współpracowników Centrum Badań Historycznych PAN w Berlinie. Prawie równolegle pojawi się nakładem krakowskiego wydawnictwa Universitas krytyczna antologia tekstów badaczy niemieckich. W języku niemieckim rodzajem „podręcznika pamięci” jest książka młodej badaczki: Astrid Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Weimar 2005.

rykańscy socjologowie Jeffrey K. Olick i Joyce Robbins⁴, w Niemczech – najwyraźniej psycholog społeczny Harald Welzer⁵, a w Polsce szkoła socjologii kultury od Stefana Czarnowskiego⁶, Niny Assorodobraj-Kuli (pamięć jako „historia żywa”)⁷, Barbary Szackiej po Andrzeja Szpocińskiego i Piotra Kwiatkowskiego⁸. W przypadku amerykańskich i niemieckich badań punkt ciężkości zostaje przeniesiony z poziomu pamięci zbiorowej na płaszczyznę społeczno-komunikacyjnych uwarunkowań kształtowania się pamięci jednostki „po katastrofie”.

Osobną subdyscypliną historii stała się tzw. *oral history*, której klasykiem jest niemiecki uczoney Lutz Niethammer⁹. Nie można wreszcie zapomnieć o Aleidzie Assmann, która rozwijając tytułową kategorię pamięci kulturowej, wzbogaciła ją o dwa istotne elementy: p a m i ę ć f u n k c j o n a l n ą i p a m i ę ć

⁴ Por. J.K. Olick, J. Robbins, *Social Memory Studies. From „collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, „Annual Review of Sociology”; ostatnio: J.K. Olick, *The Politics of Regret. Collective Memory and Historical Responsibility in the Age of Atrocity*, Routledge, 2007 (w przygotowaniu znajduje się antologia tego autora na temat pamięci).

⁵ *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg 2001; *Opa war kein Nazi. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt/M. 2002, (wspólnie z Sabine Moller, Karoline Tschuggnall, Olafem Jensenem, Torstenen Kochem); *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*, München 2002.

⁶ Pewnego rodzaju podsumowanie dorobku i postawy Czarnowskiego w: *Stefan Czarnowski. Z perspektywy siedemdziesięciolecia*, red. M. Jabłonowski, Warszawa 2008.

⁷ Klasycznym tekstem stał się artykuł: N. Assorodobraj, „Żywa historia”. Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze, „Studia Socjologiczne”, 1963, nr 2, s. 5-45.

⁸ Podsumowaniem dorobku polskich socjologów ostatnich lat jest trzutomowa seria: *Współczesne Społeczeństwo polskie wobec Przeszłości*: t. I A. Szpociński, P.T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu* (2006), t. II Piotr Tadeusz Kwiatkowski, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji* (2008) i t. III B. Szacka, *Czas przeszły. Pamięć*. Mit (2006).

⁹ Por. *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral History”*. Frankfurt am Main, 1980; *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek bei Hamburg, 2000.

a r c h i w i z u j ą c ą (Speichergedächtnis). To właśnie „żywa tkanka” pamięci nadaje jej sprawczą funkcję zabudowywania pamięci kulturowej. Bez funkcjonalnego ożywienia pomników, symboli narodowych itp. stają się one jedynie „martwym”, archiwalnym materiałem, który jednak może „odżyć” w momencie sprzyjającej koniunktury, zapotrzebowania politycznego¹⁰.

Charakterystyczną cechą tych wszystkich badań jest rzeczywista interdyscyplinarność, w której spotykają się historycy, socjologowie, kulturoznawcy, antropologowie, psychologowie, literaturoznawcy... Droga Jana Assmanna do teorii kultury była od początku naznaczona znamieniem interdyscyplinarności. Urodzony w 1938 roku, studiował egiptologię, archeologię, filologię grecką w Monachium, Heidelbergu, Paryżu i Getyndze. Od 1976 do 2003 roku był profesorem egiptologii na uniwersytecie w Heidelbergu, a po przejściu na emeryturę profesorem honorowym uniwersytetu w Konstancji. Po drodze stale prowadził badania archeologiczne, piastował liczne zaszczytne funkcje naukowe, był profesorem gościnnym m.in. w paryskim College de France, na uniwersytetach w Yale, w Jerozolimie i Chicago. W świecie naukowym znany jest przede wszystkim dzięki publikacjom z zakresu historii starożytnego Egiptu¹¹ oraz religii¹². Pierwsze wydanie *Pamięci kulturowej* ukazało się w 1992 roku (od tego czasu wielokrotnie wznawiane) i z czasem zanosło heidelberskiego

¹⁰ Równie klasyczną już pracą stała się rozprawa habilitacyjna: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999. O ile Jan Assmann nie rozwijał dalej swojej koncepcji w kierunku zastosowania jej w praktycznych badaniach współczesności, o tyle Aleida regularnie publikuje nowe studia, por. (wspólnie z Ute Frevert) *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutscher Vergangenheit nach 1945*, Stuttgart 1999 czy *Der Lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006.

¹¹ Np. *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*, Heidelberg 1975; *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991; *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*, München 2000.

¹² Np. *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984; *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge 1997; *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000 czy *Die Mosaische Unterscheidung, oder Der Preis des Monotheismus*, München 2003.

badacza z wykopalisk, pracowni i sal wykładowych również na pierwsze strony czasopism nienaukowych, jako eksperta od współczesnych zjawisk pamięci zbiorowej, w czasie pulsującego redefiniowania naszych wyobrażeń o przeszłości. Assmann podejmuje też badawcze wyprawy w stronę problemów historii kulturowej, czy – jak niektórzy wolą – posthistorii, analizując fenomen śmierci albo niezwykłość geniuszu muzyki Mozarta¹³.

W dynamicznej przestrzeni badań pamięci zbiorowej Jan Assmann zapewnił sobie miejsce klasyka przede wszystkim dzięki temu, że zbudował spójny system analityczny, konstruując przejrzystą siatkę pojęć i twórczo umocowując swoje nowatorstwo w prawie stuletnim dyskursie „pamięciowym”. Szczególnie ważnym jego osiągnięciem jest pokazanie zróżnicowanego związku przyczynowego między aktywnym wspominaniem, konstruowaniem tożsamości zbiorowej i jej polityczną legitymizacją. Myślę, że drugorzędnym staje się pytanie, czy jego dorobek i cały nurt badań pamięci nazwiemy posthistorią, historią kulturową czy po prostu nowoczesnym kulturoznawstwem (nauką o kulturze). Istotne jest, że wprowadzają one nowe, ważne myśli i doświadczenia badawcze do współczesnych badań humanistycznych i społecznych, obok których nie można przejść obojętnie. Najlepszym sposobem opisanego naukowego wizerunku Assmanna jest odsłonięcie intelektualnego otoczenia, którym obudował swoje dzieło.

Pierwszym punktem odniesienia jest pamięć zbiorowa w ujęciu Maurice’a Halbwachsa. Autor poświęca temu zagadnieniu jeden z podrozdziałów. Jest to przykład tego, jak pogłębiona krytyka klasycznej teorii – a nie naśladownicze powtarzanie prowadzące w efekcie do dewaluacji – może być twórcza dla konstruowania własnej wizji badawczej. Z Halbwachsa bierze Assmann to, co wytrzymało próbę czasu: „rewolucyjność odkrycia” pamięci zbiorowej, równowagę między pamiętaniem a zapomnianiem (wyparciem z pamięci) czy społeczne ramy pamiętania (*cadres sociaux*). Jednoznacznej krytyce poddaje natomiast, np. opis relacji między pamięcią a historią, uznając słusznie –

¹³ Por. *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, Frankfurt am Main 2000; *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*, München 2003.

wbrew idealizującej konkluzji Halbwachsa – że dziejopisarstwo zawsze pozostaje podporządkowane epoce i interesom autora; krytykuje też brak pogłębionej analizy teorii kultury. Kolejnym obszarem badawczym, do którego nawiązuje Assmann, jest teoria „zimnych” i „gorących” kultur, powstała na bazie antropologicznych dzieł Levi-Straussa¹⁴. Opisując funkcje literatury w odniesieniu do pamięci, opiera się z kolei na potencjale teorii literackich fikcji pamięci Niklasa Luhmanna. Nie brak też odwołań do historyków idei i socjologów, jak Johann Gustav Droysen, Bronisław Baczko, Peter Burke, Reinhard Koselleck, Lutz Niethammer, Pierre Nora, Otto Gerhard Oexle, Antony D. Smith, Hans-Ulrich Wehler (polemicznie), Jack Goody, Ernst Gellner, Benedict Anderson, Eric Hobsbawm; psychologów, jak Erik H. Erikson, czy filozofów oraz kulturo- i literaturoznawców, jak Max Weber, Jacques Derrida, Mircea Eliade, Pierre Bourdieu, Eric A. Havelock, Karl Jaspers, Renate Lachmann, Richard Rorty. Ten suchy indeks autorów sytuje i określa naukowe źródła / inspiracje Assmanna oraz tworzy tło intelektualne dla jego koncepcji. Można chyba, bez większego ryzyka, usytuować koncepcje Assmanna (idąc zresztą jego tropem), podobnie jak Halbwachsa, Ernsta Gellnera, Antony’ego D. Smitha czy Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna w kręgu społeczno-konstruktivistycznym.

Jak czytać dzieło Assmanna?

Tak postawione pytanie może wydać się dziwne komuś, kto jeszcze nie rozpoczął lektury. Usprawiedliwia je jednak sama struktura książki, którą można czytać niejako na dwa sposoby. Po pierwsze, jako kompleksowe studium z zakresu teorii i historii kultury, po drugie, jako ciekawe przypomnienie, a czasem odkrycie (!) słabo znanej historii kultur starożytnego Egiptu, Mezopotamii, Izraela i Grecji z odwołaniami do Rzymu. Dzieło Assmanna składa się z dwóch oddzielnych, lecz ząbających się części: erudycyjnej rozprawy teoretycznej o pamięci zanurzonej w kulturze i studium przypadków, które podbudowuje teorię

¹⁴ Por. np. *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 2001.

analizą pojedynczych przykładów z historii kultur archaicznych. Proponując taką „podwójną” lekturę, autor przekonuje nas, że sztywne teorie okazują się płodne w konfrontacji z konkretną rzeczywistością. Jeżeli nie zrazi nas przepastna erudycja autora, możemy doświadczyć bardzo ciekawej wyprawy w nieznanne.

Wiedza podana przez Assmanna ma jeszcze jeden walor: wielofunkcyjność. Na tym też polega jego sukces wykraczający daleko poza wąskie ramy poszczególnych dyscyplin naukowych. Otóż teoria pamięci kulturowej i instrumentarium, jakie stwarza, daje się zastosować do badania kultur pamięci w różnych epokach i strukturach społeczno-politycznych. Stosowana w praktyce (co znajduje wyraz w licznych publikacjach), kategoria pamięci kulturowej jest przydatnym narzędziem badania procesów kształtowania się szeroko rozumianych idei narodowych. Autor zresztą sam stwarza taki kontekst, odwołując się do wspomnianych już klasyków kierunku (Anderson, Gellner, Smith). Przytacza przykłady najbliższe własnym badaniom. Przypomnę jego wywód na ten temat w odniesieniu do jeszcze jednej, celowo wcześniej pominiętej, kategorii pomocniczej – k u l t u r y p a m i ę c i.

Zdaniem Assmanna twórcą kultury pamięci są Izraelici. Jej celem jest zachowanie „społecznego zobowiązania”, wyrażonego w przesłaniu „Pamiętaj!”. W ten sposób tworzona jest „wspólnota pamięci” (Pierre Nora), charakterystyczna dla każdej grupy społecznej, szczególnie dla nowoczesnych narodów. Izraelici byli protoplastami, a mówiąc za Maxem Weberem, stworzyli „typ idealny” kultury pamięci, który ukonstytuował ich w prototyp nowoczesnego narodu. Pozwala to na konkluzję: „Każda społeczność, która postrzega siebie jako lud czy naród, (...) w pewnym sensie wyobraża sobie samego siebie jako naród wybrany. (...) Z zasady bycia wybranym wynika zasada pamięci”. Podążając za myślą autora, możemy zbudować kompleksowy projekt badań, np. tworzenia się nowoczesnego narodu polskiego w oparciu o model badawczy pamięci kulturowej.

Czytając książkę Assmanna w języku polskim, natrafimy nie tyle na przeszkody, co pewnego rodzaju pułapki językowe. Pierwszą tworzy sfera pojęciowa i nasycenie teoretyczne. Niemiecka literatura naukowa – zaryzykuję: jak żadna inna literatura euro-

pejska – ma długą tradycję wyszukiwania i tworzenia dla opisu zjawisk społecznych pojęć często zaczerpniętych wprost z zakresu nauk technicznych. Czytelnikowi przyzwyczajonemu do tego typu narracji nie przeszkadzają one – stają się pomocne, bo w sposób plastyczny opisują i pozwalają wyobrazić sobie skomplikowane procesy społeczne. Zdarza się, że nadużywanie tego typu praktyki przechodzi w drażniącą manierę. Jan Assmann posługuje się tą metodą w najlepszym znaczeniu tradycji *Begriffs-geschichte*. W tekście staraliśmy się uzgodnić niektóre wyrażenia przyjęte w języku niemieckim z przyjętymi po polsku, aby uniknąć niepotrzebnych neologizmów. Ma też styl Assmanna nieocenione zalety. Autor pisze często frazami literackimi, które przejrzyste puentują hermetyczne formuły definicyjne.

Mimo że książka dopiero ukazuje się w Polsce, już dzisiaj pewne emocje wzbudza podstawowe nazewnictwo: zasadność użycia terminów „pamięć kulturowa” i „pamięć komunikatywna”. Pierwszemu z pojęć zarzuca się, że jest równie nieadekwatne jak stosowana czasami w polskiej literaturze socjologicznej „pamięć przeszłości”. Argument jest taki: skoro nie powinno się używać terminu „pamięć przeszłości”, bo przecież nie można pamiętać niczego innego niż to, „co przeszłe”, to podobnie bez znaczenia jest przymiotnik „kulturowa”, ponieważ pamięć zbiorowa zawsze wyrasta z kultury. Uważam, że zastrzeżenie jest chybione, choć – w innym kontekście – wywoływało też dyskusje w Niemczech. Klarowną odpowiedź daje sam autor w cytowanym przeze mnie na początku fragmencie odnoszącym się do podziału pamiętania, w którym pamięć kulturowa jest „specyficznym przekształceniem” pozostałych rodzajów pamięci. Książka Assmanna jest przyczynkiem do teorii kultury, który ukazuje i stara się ustalić zależności między pamięcią zbiorową, kulturą pisma i etnogenezą. „Kulturowość” Assmanna zawiera w sobie syntezę najnowszych interpretacji semiotycznych i antropologicznych w odniesieniu do kultury. Nie jest to „pamięć jakiejś kultury”; chodzi tu – mówiąc słowami Aleidy Assmann – o „kulturę jako moment”, czyli aktywne inscenizowanie, kreowanie elementów kultury zarówno tzw. wysokiej, jak i życia codziennego oraz konstruowanie „światów przeży-

wanych” (Lebenswelten)¹⁵. Bez przymiotnika stałaby się ona kategorią zbyt ogólną, nieprecyzyjną i niezbyt zrozumiałą.

Alternatywą dla pamięci komunikatywnej starano się uczynić „pamięć komunikacyjną”. W tym wypadku granica sporu jest subtelniejsza, ale logiczność wyboru „komunikatywności” nie pozostawia wątpliwości. Mamy przecież „komunikację społeczną”, „kommunikatives Handeln” Habermasa tłumaczone jako „działanie komunikacyjne” czy wreszcie książkę *Das kommunikative Gedächtnis* Martina Walzera, która opisuje m.in. dialog ze środkami masowej komunikacji. Ten ostatni przypadek wskazuje jednak, jak mylne byłoby posługiwanie się kalkami językowymi. Walzer (w nieco innym kontekście Habermas), mimo używania terminu z wokabularza badawczego Jana Assmanna zupełnie inaczej definiuje podmiot swoich badań. Koncentruje się na komunikacji społecznej i komunikacyjnym udziale jednostek w tworzeniu pamięci. Uprawnione zatem było zatytułowanie jego książki „Pamięć komunikacyjna”. W tym wypadku język polski może się okazać bardziej precyzyjnym środkiem przekazu od niemieckiego oryginału. Stwarza możliwość rozróżnienia między podejściem Assmanna i Walzera, którego brak w języku niemieckim. Assmann wprawdzie mówi, że pamięć jednostkowa powstaje w indywiduum przez jego udział w procesach komunikacji, dodaje jednak zdecydowanie, że może ona zaistnieć w przekazie międzypokoleniowym dopiero wówczas, gdy będzie on komunikatywny. Ostatecznym argumentem, przysłowiową kropką nad „i” jest nie tylko zrozumiałość, ale i racjonalność przekładu. Popularność „komunikacji” (miejskiej, kolejowej, lotniczej, krajowej i zagranicznej itp., itd.) w języku polskim sprawia, że wyjątkową teorię ubralibyśmy w banalną potoczność, co wcale nie pomogłoby jej wyróżnić się i zadomowić na warsztatach, nie tylko profesjonalnych badaczy.

Robert Traba

¹⁵ Astrid Erll, *Kollektives Gedächtnis*..., s. 113-114.