

Wprowadzenie

W Pięcioksięgu czterokrotnie powtórzone zostaje wezwanie, by objaśniać dzieciom sens rytów i praw:

A gdy cię zapyta syn twój jutro, mówiąc: Co znaczą te świadectwa i ceremonie, i sądy, które nam przykazał Pan Bóg nasz? (Ks. Powt. Pr. VI, 20).

A gdy wam rzeką synowie waszy: Cóż to za nabożeństwo? Powiecie im: Ofiara przeszcia Pańskiego jest, kiedy przestępował domy synów Izraelowych w Egipcie, zabijając Egipcjany, a domy nasze wyzwalał (Ks. Wyj. XII, 26-27).

A gdy cię zapyta syn twój jutro, mówiąc: Cóż to jest? odpowiesz mu: Mocną ręką wywiódł nas Pan z ziemie Egipskiej, z domu niewolej (Ks. Wyj. XIII, 14).

I będziesz powiadał synowi twemu dnia onego, mówiąc: To jest, co mi uczynił Pan, kiedym wyszedł z Egiptu (Ks. Wyj. XIII, 8)¹.

Przed naszymi oczami rozgrywa się tutaj miniaturowy dramat zaimków osobowych i pamięci historycznej. Syn raz mówi „wy”, innym znów razem „nasz” („Bóg nasz”), ojciec zaś odpowiada albo „my”, albo „ja”. W liturgii wieczoru sederowego, będącego w gruncie rzeczy generalną powtórką wyjścia z Egiptu, fragment ten przemienia się w midrasz czworga dzieci. Cztery pytania (również to niezadane w Księdze Wyjścia XIII, 8) zostają rozpisane na cztery głosy: dziecko mądre, złe, prostoduszne i takie, które jeszcze nie potrafi pytać. Mądrość dziecka

¹ Wszystkie tłumaczenia tekstów z Biblii z: *Biblia w przekładzie Jakuba Wujka z 1599 r.*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI wieku ks. J. Frankowski, Oficyna wydawnicza „Vacatio”, Warszawa 2000, wyd. 5 (przyp. tłum.).

mądrę objawia się przez różnicowanie pojęć („świadcwa i ceremonie, i sądy” czy też „świadcwa, ustawy i sądy”) oraz w dopowiedzeniu „Bóg nasz” uzupełniającym słowo „my”. Zło dziecka złęgo ujawnia się w wykluczającym „wy”:

Złośliwy, jakże on mówi? Na co wam ta służba? Wam (mówi), a nie jemu; ponieważ wyłączył siebie samego z ogółu, przeto zapiera się głównych zasad wiary. Tedy ty przytęp zęby, odpowiadając mu: Dlatego (by okazać wdzięczność za to), co Wiekuisty uczynił dla mnie przy wyjściu z Egiptu, mnie nie zaś jemu [...] (Hagada na Święto Pesach).

W tym miniaturowym dramacie przewijają się trzy tematy naszych rozważań: tożsamość („my”, „wy”, „ja”), pamięć (wspomnienie wyjścia z Egiptu, które stanowi i konstruuje owo „my”) oraz kontynuacja i reprodukcja (konstelacja ojciec – syn). Podczas Sederu dziecko uczy się mówić „my” i zostaje włączone do pewnej historii i pewnego wspomnienia, które owo „my” formuje i napęlnia treścią². To problem i proces leżący u podstaw każdej kultury, który jednak rzadko zostaje wyartykułowany z taką wyrazistością.

Poniższe studium traktuje o związku trzech zjawisk: pamięci (czyli odniesienia do przeszłości), tożsamości (wyobrażeń politycznych) oraz ciągłości kulturowej (budowania tradycji). Każda kultura wytwarza coś, co można by nazwać s t r u k t u r ą k o n e k t y w n ą³. Struktura ta spaja społeczeństwo zarówno tu i teraz, jak i na przestrzeni czasu. Łączy ludzi, tworząc „symboliczny świat znaczeń”: wspólny obszar doświadczenia, oczekiwań i działań. Dzięki jej sile wiążącej jednostki zyskują poczucie bezpieczeństwa i orientację w świecie. Spajająco działa przy tym nie tylko wprowadzenie określonego porządku praw i obyczajów, ale również powiązanie teraźniejszości z przeszłością. Dokonuje się to drogą formowania i przechowywania istotnych doświadczeń i wspomnień oraz włączania obrazów i opowieści z innego czasu do horyzontu teraźniejszości. Czyn-

² O katechezie jako formie wspominania historii i tworzenia tożsamości zob. de Pury / Römer 1989.

³ Termin utworzony od łac. *conecto* – „spiąć, złączyć, spoić”; „konektywny” oznacza więc tyle co „łączący, spajający” (przyp. tłum.).

nikiem wiążącym przeszłość z teraźniejszością są narracje mityczne i historyczne, a owoce tego powiązania to nadzieja i pamięć. Oba te aspekty kultury – normatywny (porządek prawny) i narracyjny (powiązanie przeszłości z teraźniejszością) – składają się na poczucie przynależności i tożsamości kulturowej, które pozwala jednostkom mówić „my” o sobie i innych członkach tej samej społeczności. W zbiorowe „my” łączy jednostki wiedza o charakterze konektywnym oraz konektywny obraz samych siebie, który opiera się, po pierwsze, na wspólnocie reguł i wartości, po drugie zaś – na wspólnocie pamięci o przeszłości.

Podstawową zasadą konektywności jest powtarzanie. To ono sprawia, że działania nie rozwijają się w nieskończenie różne formy, lecz przybierają postać wzorców, rozpoznawalnych i dających się zidentyfikować jako elementy wspólnej kultury. Mechanizm ten opiszemy na przykładzie żydowskiego wieczoru sederowego. Hebrajskie słowo „seder” oznacza „porządek” i odnosi się do porządku obchodzenia święta. Został on ściśle określony i każde kolejne odprawianie Sederu jest jego powtórzeniem. W ten sposób identyczny schemat działań powraca cyklicznie niczym wzór na tapecie, tworząc nieskończony ciąg odwzorowań. Tę zasadę identyczności kolejnych wykonan rytuału nazwiemy koherencją rytualną. Przy czym wieczór sederowy nie tylko powtarza ubiegłoroczne święto, lecz przede wszystkim uobecnia o wiele dawniejsze wydarzenie: wyjście z Egiptu. Powtórzenie i uobecnienie są dwoma zasadniczo odmiennymi aspektami działania. Znaczenie słowa „seder” wskazuje wyłącznie na aspekt powtarzalności. Natomiast aspekt uobecnienia znajduje wyraz w odczytywaniu Hagady. Hagada to ilustrowany zbiór pieśni, legend, błogosławieństw i homilii związanych z wyjściem z Egiptu i odczytywanych w wieczór sederowy. Można je uznać za rodzaj interpretacji przekazu biblijnego – celem jest przede wszystkim pouczenie dzieci o minionych wydarzeniach i znaczeniu uroczystości. Hagada, podobnie jak rytuał Sederu, kodyfikuje i komunikuje pewien porządek, tyle że w formie pisemnej, jako wykładnia innego tekstu. Uobecnienie wspomnienia dokonuje się tu poprzez interpretację przekazu Pisma.

W każdym rytuale odnajdziemy oba wymienione aspekty. W rytuałach, dla których najistotniejsze jest odprawianie ich

zgodnie ze ściśle określonym porządkiem, akcent pada na powtarzanie, natomiast w tych, które dopuszczają pewną swobodę wykonania, ważniejsze staje się uobecnienie. Te dwa bieguny wyznaczają przestrzeń, w której rytuał się wykształcił. Z czasem narzędziem struktury konektywnej społeczeństw stało się pismo. 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 koniektywna. Łączy ona i spaja już nie dzięki przechowywaniu i naśladownictwu, lecz dzięki pamięci i interpretacji. Miejsce liturgii zajęła hermeneutyka.

Studia zawarte w niniejszym tomie próbują wykorzystać przywołane wyżej pojęcie kultury do celów analizy typologicznej. To, co nas interesuje, to przemiany i formy struktur koniektywnych w ich różnorodności i podobieństwie. Zamierzamy prześledzić dynamikę procesu kulturowego; spiętrzenia i utrwalania, rozluźniania i zaniku struktury konektywnej. Pod pojęciem kanonu rozumiemy zasadę potęgowania struktury konektywnej, która dzięki kanonizacji zyskuje na inwariantności i odporności na działanie czasu. Kanon to *mémoire volontaire* społeczeństwa, to pamięć obowiązkowa, w przeciwieństwie do płynącego swobodniej prądu tradycji wczesnych kultur wysoko rozwiniętych, jak również w przeciwieństwie do samoregulatywnych i autopoietycznych *memoria* kultur postkanonicznych, których treści wyzbyły się obligatoryjnego charakteru i siły wiążącej społeczność.

Spółeczeństwa konstruuja wyobrażenia samych siebie i re-produkuja przez pokolenia określona tożsamość, wytwarzając pewną kulturę pamięci, a czynią to – co jest dla nas kwestią kluczową – n a b a r d z o r ó ż n e s p o s o b y. Nasze studia próbują odpowiedzieć na pytanie, jak społeczeństwa pamiętają i tworzą wyobrażenia samych siebie.

Mimo iż aktualna debata o posthistorii i postmodernizmie dostarcza dość materiału do podobnych rozważań, my ograniczymy się do starożytności, a to po części ze względu na wyspecjalizowanie naszych kompetencji, po części zaś ze względu na fakt, że niniejsze studia powstały we współpracy z Aleidą Assmann i jej badaniami kulturowej pamięci nowożytnej. Nawet jednak w tej postaci książka nasza wykracza poza specjali-

styczny horyzont egiptologa w sposób, który można by uznać za niedopuszczalny. Dlatego właśnie jesteśmy winni czytelnikowi kilka słów wyjaśnienia. Tezy i pojęcia, które rozwijamy w pierwszej części, ilustrujemy przykładami z części drugiej, w której odnosimy się do starożytnego Egiptu, ale także do Hetytów, Izraela, Grecji i Mezopotamii. Na nasze usprawiedliwienie chcemy więc podkreślić, że chodziło nam nie tyle o przedłożenie pracy badawczej we właściwym sensie tego słowa, ile o rekonstrukcję kulturowych zależności, a zwłaszcza związku między (zbiorową) pamięcią, kulturą pisma i etnogenezą – to znaczy o przyczynę do ogólnej teorii kultury. Przyczynków takich dostarczali i dostarczają uczeni najróżniejszych specjalizacji. Należą do nich między innymi Johann Gottfried Herder i Karol Marks, Jacob Burckhardt, Fryderyk Nietzsche, Aby Warburg, Max Weber i Ernst Cassirer, Johan Huizinga i Thomas Stearns Eliot, Arnold Gehlen i Alfred Louis Kroeber, Clifford Geertz, Jack Goody i Mary Douglas, Zygmunt Freud i René Girard – wyliczać można by bez końca. Poeci i literaci, socjolodzy, ekonomiści, historycy, filozofowie, etnolodzy... Tylko starożytnicy zaskakująco rzadko zabierali głos w tej debacie. Za pomocą niniejszego studium postanowiłem więc uczynić początek. Wydaje się bowiem oczywiste, że właśnie wysoko rozwinięte kultury starożytne bardzo wiele mówią o istocie i funkcjonowaniu, powstawaniu, przekazie i przemianach kultury.

Rozprawy naukowe zaczyna się zwykle od definicji. Czytelnik ma więc prawo zapytać teraz, czym jest „pamięć kulturowa”, co uprawnia autora do użycia tego pojęcia i co nadaje mu sens, jakie zjawiska mogą za jego pomocą zostać opisane lepiej niż dotychczas i czym ten termin różni się od terminu „tradycja”. 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. Zjawisko to wskazał i podkreślał jako pierwszy Maurice Halbwachs, którego tezy przedstawimy w pierwszym rozdziale. Tymczasem

chciałbym rozróżnić cztery obszary pamięci, wśród których znajduje się także pamięć kulturowa:

1. **P a m i ę ć m i m e t y c z n a**. Przechowuje ona wzorce działań, których uczymy się przede wszystkim przez naśladowanie. Pismo – w postaci instrukcji obsługi, książek kucharskich itp. – służy nauce działania stosunkowo rzadko i od niedawna. Nie sposób skodyfikować całości działań. W życiu codziennym, zwyczajach i obyczajach nadal polegamy przeważnie na naśladowaniu. Mimetyczny aspekt pamięci jest ośrodkiem teorii kultury René Girarda, którego książki stały się tak popularne przede wszystkim dzięki tej jednostronności⁴.

2. **P a m i ę ć r z e c z y**. Od dawien dawna otaczają człowieka sprzęty codziennego i intymnego użytku, takie jak łóżka, krzesła, naczynia, ubrania, narzędzia, ale także domy, wieś i miasto, ulice, pojazdy i statki. Człowiek projektuje na nie swoje wyobrażenia o celowości, wygodzie i pięknie, rzeczy te zaś odzwierciedlają w pewnej mierze swojego twórcę, przypominają mu o jego przeszłości, przodkach itp. Rzeczywistość materialna, w której się poruszamy, jest zegarem: wskazując teraźniejszość, odsyła do przeszłości.

3. **Język i komunikacja: p a m i ę ć k o m u n i k a t y w n a**. Języka i skutecznej komunikacji nie uczymy się sami z siebie, lecz wyłącznie przez wymianę z innymi; uwewnętrzniając to, co zewnętrzne i uzewnętrzniając to, co wewnętrzne. Świadomości i pamięci nie da się wyjaśnić na podstawie fizjologii i psychologii jednostki; oba fenomeny wymagają teorii systemowej, która uwzględniałaby interakcje jednostki z otoczeniem, bo tylko dzięki nim powstaje świadomość indywidualna i pamięć. Problem ten opiszemy dokładniej w związku z teorią pamięci Maurice'a Halbwachsa.

4. **Przekazywanie znaczenia: p a m i ę ć k u l t u r o w a**. Jest ona specyficznym przekształceniem wszystkich trzech wymienionych wyżej rodzajów pamięci. Jeśli naśladowcze czynności rutynowe osiągną status rytuału i oprócz funkcji praktycz-

⁴ *La violence et le sacré*, Paris 1972 (wyd. pol. *Sacrum i przemoc* 1993); *De choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978; *Le bouc émissaire*, Paris 1982 (wyd. pol. *Kozioł ofiarny* 1987).

nej 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. Te materialne nośniki tzw. pamięci społecznej uczynił ośrodkiem swoich badań Aby Warburg. My zaś próbujemy odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu te same funkcje można przypisać trzeciej dziedzinie – językowi i komunikacji, i jaką rolę odgrywa przy tym pismo.

Chcę tutaj cofnąć się nieco do przeszłości i historii badań tego zagadnienia. Pod koniec lat siedemdziesiątych uformowała się grupa kulturologów – biblioznawców, egiptologów, asyriologów, filologów klasycznych, literaturo- i językoznawców – którzy postanowili zbadać archeologię tekstu, a dokładniej rzecz biorąc, tekstu literackiego. Wtedy kwestie te rozważano na bardzo abstrakcyjnym i teoretycznym poziomie, tymczasem dewizą tej grupy naukowców było wyjście z teorii do, po pierwsze, czasów zamierzalnych, i, po drugie, kultur odległych. W kręgu tym powstały liczne publikacje zebrane w serii *Archäologie der literarischen Kommunikation* (Archeologia komunikacji literackiej). Już podczas pierwszego posiedzenia naszej grupy poświęconego „oralności i piśmienności” w dyskusji poruszono zagadnienia antycypujące pojęcie pamięci kulturowej. Chodziło przy tym o pojęcie tekstu. W tym kontekście Konrad Ehlich zdefiniował tekst jako „ponownie podjęty komunikat” w ramach „poszerzonej sytuacji”. Kolebką tekstu jest instytucja posłańca (Ehlich 1983).

Z pojęcia „poszerzonej sytuacji” rozwinęło się to, co ja i Aleida Assmann nazwaliśmy później w nawiązaniu do rozważań Jurija Łotmana i innych teoretyków kultury „pamięcią kulturową” (A. u. J. Assmann 1988; J. Assmann 1988). Zjawisko to najłatwiej opisać za pomocą terminów technicznych. Nie ma poszerzenia sytuacji komunikacyjnej bez możliwości eksternistycznego tymczasowego przechowywania informacji. System

komunikacji wytworzyć musi sferę zewnętrzną, w której przechowywane są zarówno komunikaty i informacje – czyli sens kulturowy – jak i formy ich wyłączania w celu utrwalenia (kodyfikacji), przechowywania i ponownego włączenia do obiegu (*retrieval*)⁵. Wymaga to ram instytucjonalnych, specjalistów i zazwyczaj systemów zapisu, takich jak pismo węzłkowe, „churingas”, liczmany – Konrad Ehlich ilustrował swój odczyt przezręczami wczesnosumeryjskich *calculi* – i wreszcie pismo właściwe. Rozwinęło się ono wszędzie z systemów zapisu powstałych w funkcjonalnym związku z poszerzoną sytuacją komunikacyjną i koniecznością przechowywania tymczasowego. Typowe były przy tym trzy następujące pola albo ramy funkcjonalne: gospodarka (zachodnioazjatyckie liczmany), władza polityczna (Egipt) oraz mity utrwalające tożsamość (za przykład posłużyć tu mogą australijskie *churingas* i *songlines*). Są to typowe obszary cyrkulacji sensu kulturowego.

Wraz z wynalazkiem pisma całościowa i rewolucyjna transformacja tej zewnętrznej sfery komunikacji stała się możliwa i w większości przypadków została dokonana. W stadium czystej kultury pamięciowej lub przedpiśmiennych systemów zapisu owo zewnętrzne i tymczasowe przechowywanie komunikatów pozostaje ściśle związane z systemem komunikacji. Pamięć kulturowa pokrywa się niemal całkowicie z sensami cyrkulującymi w obrębie grupy. Dopiero dzięki wynalazkowi pisma ta zewnętrzna sfera stała się samodzielna i bardziej kompleksowa. Dopiero teraz powstała pamięć wychodząca mniej lub bardziej poza horyzonty sensu przekazywanego i komunikowanego oraz poza obszar komunikacji – podobnie jak pamięć indywidualna wykracza poza obszar świadomości. Pamięć kulturowa zasila tradycję i komunikację, ale się w nich nie wyczerpuje. Tylko

⁵ Eksternalizacją Leroi-Gourhan (1965) nazywa technologiczną przemianę nośników zewnętrznych przechowujących dane i służących retencji komunikacji od prymitywnych narzędzi, przez pismo, kartotekę i dziurkowaną kartkę, do komputera. Nośniki te określa mianem „eksternalizowanej pamięci” (*mémoire externalisée* 1965, 1964), której podmiotem nie jest jednostka ani (jak u zwierząt) gatunek, lecz etniczna zbiorowość (*la collectivité ethnique*).

w ten sposób można wyjaśnić zerwanie i konflikt oraz wszelkie innowacje, restauracje i rewolucje. Są to ingerencje ze sfery zewnętrznej wobec aktualizowanego stale sensu, akty restauracji sensu zapomnianego, nawiązania do tradycji, powroty sensu wypartego – tworzące typową dynamikę kultur piśmiennych, która skłoniła Claude’a Lévi-Straussa do nazwania ich „społeczeństwami gorącymi”. Zysk i strata towarzyszą wszystkim złożonym narzędziom ludzkim, lecz w przypadku pisma ich dialektyczny stosunek wydaje się szczególnie radykalny. Samochód jako eksternalizacja naturalnych organów ruchu w rewolucyjny sposób zwielokrotnił ludzkie możliwości przemieszczania się, ale przy nadużyciu prowadzi do ograniczenia naturalnej mobilności człowieka. Podobnie pismo jako eksternalizowana pamięć rewolucyjnie rozszerza możliwości odzyskania przechowywanych komunikatów i informacji, osłabiając jednocześnie naturalną zdolność pamiętania. Ten dostrzeżony już przez Platona problem zajmuje psychologów po dziś dzień (Piekara / Ciesinger / Muthig 1987). Jednak nowe możliwości przechowywania danych oddziaływały nie tylko na jednostkę, ale przede wszystkim na społeczeństwo i kształtującą je komunikację. Taka eksternalizacja sensu owocuje dialektyką zupełnie nowego rodzaju. Pozytywnym formom retencji i czerpania z przeszłości odpowiadają negatywne formy zapominania przez wyłączenie oraz wyparcia przez manipulację, cenzurę, zniszczenie, deformację lub podmienienie.

Aby opisać tę dynamikę i jej relację do historycznych przemian technologii zapisu, do socjologii grup przechowujących informacje, do mediów i form organizacji przechowywania, tradycji i cyrkulacji kulturowego sensu, potrzebujemy pojęcia pamięci kulturowej: jako nadrzędnego wobec ramy funkcjonalnej wyznaczanej hasłami „formowanie tradycji”, „odniesienie do przeszłości”, „tożsamość polityczna” i „polityczna wyobraźnia”. Opisywana przez nas pamięć jest kulturowa, ponieważ tworzona wyłącznie instytucjonalnie i „artefaktycznie”. A jest ona pamięcią, ponieważ funkcjonuje w odniesieniu do komunikacji społecznej tak samo jak pamięć indywidualna w odniesieniu do świadomości. Propozycja Cancika i Mohra (1990), by zastąpić „metaforę” pamięci zbiorowej mniej ekscentrycznym pojęciem tradycji, oznacza taką samą redukcję kulturowej fenomenologii

i dynamiki jak utożsamienie pojęcia pamięci indywidualnej z pojęciem świadomości. Ale nie chcemy się spierać o słowa. Jak by nie nazywać tego zewnętrznego magazynu społecznej tradycji i komunikacji – istotnym jest, że pojawia się ona jako zjawisko *sui generis*, jako sfera kulturowa, w której łączą się tradycja, świadomość historyczna, „mitomotoryka” i autodefinicja, oraz że – co decydujące – podlega ona różnorodnie uwarunkowanym przemianom historycznym, m.in. również procesom związanym z rozwojem technologii mediów.

W skrajnych przypadkach ta wszechogarniająca przestrzeń, która daleko wykracza poza obszar jednorazowo komunikowanego i przekazywanego w tradycji sensu, zyskuje tak stałą konsystencję, że może popaść w konflikt z daną rzeczywistością społeczną i polityczną. Mówimy wtedy o „pamięci kontraprezentnej” (Gerd Theißen) oraz „strukturach anachronicznych” (Mario Erdheim). W ich przypadku mamy do czynienia ze spotęgowanymi, artefaktycznymi formami kulturowej pamięci; z kulturową mnemotechniką służącą stworzeniu i podtrzymaniu **n i e j e d n o c z e s n o ś c i**.

Na takich właśnie procesach transformacji i potęgowania koncentrują się nasze studia o pamięci kulturowej. W każdym z omawianych przypadków interesują nas przede wszystkim decydujące przemiany struktury konektywnej danego społeczeństwa. Zamierzamy przy tym rozwinąć dwie koncepcje, które wskazały tego rodzaju przemiany, lecz – naszym zdaniem – nie opisały ich w zadowalający sposób. Pierwsza z nich wywodzi się z XVIII wieku. Alfred Weber umieścił ją w centrum ogólnej teorii kultury, Karl Jaspers streścił w chwytliwej formule „czasu osiowego”, a Shmuel Noah Eisenstadt ukazał jej konsekwencje socjologiczne. Wszyscy trzej upatrywali przyczyn przemian kulturowych w innowacjach o czysto duchowym charakterze: w wizjach transcendentального ufundowania porządku świata i znaczeń. Wizje te stworzyli samotni wielcy: Konfucjusz, Lao-tse, Budda, Zoroaster, Mojżesz i prorocy, Homer i tragiccy, Sokrates, Pitagoras, Parmenides, Jezus i Mahomet, podchwyciły elity intelektualne, a rzeczywistość uformowała na swój własny sposób. Druga z nich, znacznie młodsza, a współcześnie reprezentowana przede wszystkim przez grecystę Erica A. Havelocka,

antropologa Jacka Goody'ego oraz rosnącą grupę teoretyków ewolucji (np. Niklasa Luhmanna) oraz mediów (np. Marshalla McLuhana) widzi w tych i innych przemianach następstwo technologicznego rozwoju mediów, m.in. pisma i druku. Obie koncepcje czy też bloki koncepcyjne skierowały naszą uwagę na istotne transformacje i wskazały ważne zależności. Niestety, każda z nich pomija odkrycia drugiej. Interpretacja medioznawców przedstawia procesy kulturowe monokauzalnie, w duchu determinizmu czysto medialnego. Historia idei pozostaje natomiast zadziwiająco niewrażliwa na bez wątpienia centralne znaczenie pisma i jego rosnący wpływ na tradycję kulturalną oraz instytucje społeczne.

Nasza rozprawa o pamięci kulturowej chce przezwyciężyć tego rodzaju aporie, ukazując problematykę kultury piśmiennej w szerszym kontekście „konstrukcji czasu kulturowego” (Aleida Assmann) z jednej strony i zbiorowego tworzenia tożsamości (wyobraźni politycznej) z drugiej. To, co w tym szerszym kontekście określić można jako przemiany pamięci kulturowej, opisujemy na czterech przykładach. Nasz wybór nie jest ani systematyczny, ani reprezentatywny i tworzy szereg, który można by zastąpić dowolnymi innymi studiami. Niemniej przedstawiając konstelację Egipt-Izrael-Grecja, z dygresją o kulturach pisma klinowego, starałem się ukazać możliwie odmienne i typowe procesy transformacji pamięci kulturowej.