

Rozdział I

Kultura pamięci

Uwagi wstępne

Sztuka pamięci i kultura pamięci

Pojęcie „sztuki pamięci”, czyli *ars memoriae* albo *memorativa*, jest głęboko zakorzenione w kulturze Zachodu. Za wynalazcę samej umiejętności uważa się poetę Symonidesa, który żył w VI wieku p.n.e. Rzymianie skodyfikowali ją jako jeden z pięciu podzbiorów retoryki i przekazali średniowieczu oraz odrodzeniu. Mnemotechniczna zasada polega na tym, by – według Cyцерona – „chcący ćwiczyć te władze umysłu wybrali sobie miejsca, i w nich uszykowali obrazy i myśli, które życzą sobie zatrzymać w pamięci, tym sposobem porządek miejsc zachowa porządek myśli, a obraz myśli będzie ich cechą; miejsca służyć nam będą za woskowane tabliczki, a obrazy za pismo” (1873, s. 179). Autor *Rhetorica ad Herennium* z I wieku p.n.e., najważniejszego starożytnego tekstu o sztuce pamięci, rozróżnił „pamięć naturalną” i „artefaktyczną”. Dzięki tej ostatniej jednostka potrafi przyswoić sobie i przechować niezwykłą ilość wiedzy przydatnej np. do retorycznej argumentacji. Tę wpływową aż do XVII wieku tradycję opisała angielska kulturoznawczyni Frances Yates w klasycznym już dzisiaj dziele, na którym opierają się liczne późniejsze publikacje¹. To, co chcemy streścić

¹ Por. np. Blum 1969; Eickelmann 1978; A. Assmann / D. Harth 1991; tu zwłaszcza część II *Kunst des Gedächtnisses – Gedächtnis der Kunst*; Haverkamp / Lachmann 1991.

w pojęciu kultury pamięci, nie ma prawie nic wspólnego z tak rozumianą sztuką zapamiętywania. *Ars memoriae* odnosi się do jednostki, którą wyposaża w techniki poszerzania jej pamięci. Chodzi więc o rozszerzenie indywidualnej wydolności. Tymczasem celem kultury pamięci jest dochowanie społecznego zobowiązania. Tu chodzi o pytanie: „Czego nie wolno nam zapomnieć?”. Pytanie to, w mniej lub bardziej oczywisty i istotny sposób, dotyczy każdej grupy społecznej. Tam gdzie jest ono centralne i konstytuuje tożsamość społeczności, będziemy za Pierre'em Norą mówili o „wspólnotach pamięci”. Kultura pamięci wiąże się z „pamięcią stanowiącą wspólnotę”. W odróżnieniu od sztuki pamięci – która jest wynalazkiem antycznym, choć nie wyłącznie zachodnim – pozostaje zjawiskiem uniwersalnym. Nie sposób wyobrazić sobie jakiegokolwiek grupy społecznej bez pewnych – choćby i śladowych – form kultury pamięci. Dlatego jej historii nie da się spisać tak, jak uczyniła to Frances Yates. Można jedynie ukazać kilka ogólnych aspektów i zilustrować je na dość samowolnie wybranych przykładach. Przy czym, tak jak Grecy zajmują szczególną pozycję w dziejach sztuki pamięci, tak Izraelitom przypada szczególne miejsce w dziejach kultury pamięci. To oni nadali jej nową formę, która ukształtowała zachodnią – i nie tylko zachodnią – historię w tym samym stopniu, co grecka sztuka pamięci. Izrael jako lud [Volk] konstytuował i reprodukuje się zgodnie z imperatywem „Zachowaj i wspominaj!”². W ten sposób stał się ludem w zupełnie innym, empatycznym sensie, prototypem nowoczesnego narodu [Nation]. Max Weber, który jako wyjątek wśród siebie współczesnych jasno dostrzegał w pojęciu *Volk* element wiary – dziś powiedzielibyśmy aspekt imaginatywny, pisał: „[...] za wszystkimi przeciwieństwami ‘etnicznymi’ skrywa się z natury w jakiejś mierze idea narodu wybranego” (Weber 2002, s. 311). W ten sposób dał wyraz przekonaniu, że Izrael wytworzył z zasady antynomii etnicznej formę, która może służyć jako model albo „typ idealny”. Każda społeczność, która postrzega siebie jako lud czy naród, odróżniając się w ten sposób od innych ludów i narodów, „w pewnym sensie” wyobraża sobie

² „Shamor ve zachor be-dibur echad” – „Zachowaj i wspominaj, w jednym przykazaniu” mówi pieśń szabasowa *Lekha Dodi*.

samą siebie jako naród wybrany. To spostrzeżenie, zanotowane w dobie rozkwitu nacjonalizmu, dopiero dziś ujawnia w pełni swą doniosłość. Z zasady bycia wybranym wynika zasada pamięci. Bycie wybranym oznacza bowiem zobowiązania o ściśle obligatoryjnym charakterze, o których w żadnym wypadku nie wolno zapomnieć. Dlatego właśnie Izrael wytworzył spotęgowaną formę kultury pamięci, którą można by nazwać „artefaktyczną” w sensie proponowanym w *Rhetorica ad Herennium*.

Odniesienie do przeszłości

Czas jest tym dla kultury pamięci, czym przestrzeń dla *ars memoria*. Można nawet zaryzykować tezę, że tak jak sztuka pamięci jest niezbywalnym elementem procesu uczenia się, tak kultura pamięci warunkuje nadzieję i wszelkie planowanie, czyli tworzenie społecznych horyzontów sensu i czasu. Opiera się ona przede wszystkim, lecz w żadnym razie nie wyłącznie, na różnych formach odniesienia do przeszłości. Przeszłość natomiast – i to jest nasza teza – powstaje dopiero dzięki temu, że jest przedmiotem odniesienia. Taki pogląd może się wydać zaskakujący, bo nie ma nic bardziej naturalnego niż powstawanie przeszłości wraz z przemijaniem czasu. W ten sposób dzień dzisiejszy staje się wczorajszym. Jednak do tego naturalnego procesu społeczeństwa mogą się odnosić w bardzo różny sposób. Mogą na przykład, jak – według Cyserona – „barbarzyńcy”, żyć chwilą teraźniejszą, przyzwalając, by przemijała bez przeszkód, czyli znikwała i popadała w zapomnienie. Mogą też próbować utrwalić dzień dzisiejszy, planując wszystko pod kątem wieczności, jak Rzymianie: „jeżeli barbarzyńcy z dnia na dzień żyją, celem naszych myśli wieczność być powinna” (1873, s. 121). Albo jak władcy Egiptu, którzy mają przed oczami dzień jutrzejszy i troszczą się o sprawy wieczne. Kto w ten sposób już „dzisiaj” spogląda w „jutro”, musi chronić „wczoraj” przed zniszczeniem i starać się przechować je w pamięci. Pamięć rekonstruuje przeszłość. Dlatego właśnie twierdzimy, że przeszłość powstaje przez odniesienie do przeszłości. Za pomocą pojęć kultury pamięci i odniesienia do przeszłości chcemy nakreślić

lić program naszego studium i odróżnić go od kompleksu, który zwiemy „sztuką pamięci”.

Aby odnieść się do przeszłości, trzeba ją sobie uświadamiać, co z kolei oznacza że: a) nie mogła ona zniknąć zupełnie; musiały pozostać świadectwa, b) świadectwa te wykazują charakterystyczną *r ó ż n i c ę* w stosunku do teraźniejszości. Pierwsza przesłanka jest oczywista. Drugą można najlepiej wyjaśnić na przykładzie zjawiska przemian językowych. Dzięki nim język pozostaje żywy w naturalny sposób. Nie ma naturalnych żywych języków, które by się nie zmieniały. Owe zmiany są jednak „ukryte”, a normalny użytkownik języka nie uświadamia ich sobie, ponieważ dokonują się powoli. Zauważamy je tylko wtedy, gdy nadal trwają starsze stadia rozwoju języka, np. jako język kultów religijnych albo określonych tekstów, które z pokolenia na pokolenie przekazywane są *d o s ł o w n i e*, jak np. teksty święte, a *r ó ż n i c a* między tym przechowanym stadium rozwoju języka a językiem używanym jest wystarczająco duża, by konstituowała samodzielny język, a nie tylko wariant znanego idiomu. Taka dysocjacja występuje także w języku mówionym, lecz jest typowa dla kultur piśmiennych; w szkole trzeba na nowo nauczyć się czytać teksty święte lub klasyczne³.

Niemniej różnica między starym i nowym zostaje – pod wpływem wielu czynników – uświadomiona na wielu innych płaszczyznach niż językowa. Każde głębsze zerwanie ciągłości i tradycji może prowadzić do powstania przeszłości; dzieje się tak mianowicie wtedy, gdy po takim zerwaniu następuje nowy początek. Wszelkie rewolucje, renesanse i restauracje przyjmują postać odwołania do przeszłości. Antycypując przyszłość, rekonstruują i odkrywają przeszłość. Można to wykazać już na przykładzie najwcześniejszego „renesansu”, jaki znamy – „neosumeryjskiego” nawiązania trzeciej dynastii z Ur do tradycji sumeryjskiej po epoce dynastii Saragonidów i imperium akadyjskiego. Bliższy egiptologowi jest renesans Średniego Państwa; znaczący także dlatego, że pojmujący sam siebie jako renesans. Programowe imię, które nadał sobie założy-

³ Przypadek ten przedstawiłem na przykładzie Egiptu w: J. Assmann 1985.

ciel XII dynastii Amenemhet I w ramach autorskiego programu rządów, *whm mswt* (powtarzacz narodzin), znaczy tyle co „odrodzenie”⁴. Królowie XII dynastii przejmują etykietę dynastii V i VI⁵, ustanawiają kultu królewskich przodków (Redford 1986, s. 151 i n.), kodyfikują literackie przekazy z przeszłości (J. Assmann 1990, rozdz. 2) i wzorują się na Snofru z wczesnej dynastii IV (Graefe 1990), tworząc w ten sposób „Stare Państwo”, czyli przeszłość i pamięć przeszłości, która z kolei tworzy wspólnotę, dostarcza legitymizacji, autorytetu i zaufania. W inskrypcjach tychże królów znać patos wieczności, o którym była już mowa.

Najbardziej pierwotną formą, w jakiej doświadczają się zerwania między dziś a wczoraj, swoistym pra-doświadczeniem, gdy wybieramy między utratą a przechowaniem, jest śmierć. Dopiero koniec jako radykalna niemożność kontynuacji nadaje życiu taką formę przeszłości, która może stać się fundamentem kultury pamięci. Można by tu nawet mówić o „pra-scenie” kultury pamięci. Odmienność naturalnej czy też wspomaganej technicznie lub implementowanej pamięci jednostki, która wspomina własne życie, od pamięci, jaka trwa po śmierci jednostki, podtrzymywana przez potomnych, wskazuje na specyficznie k u l t u r o w y element pamięci zbiorowej. Mawiamy, że zmarły „żyje” w pamięci potomnych, jakby egzystował naturalnie i o własnych siłach. Jednak w rzeczywistości chodzi o akt ożywienia; zmarły zawdzięcza swe życie zdecydowanej woli zbiorowości, która postanowiła nie wydawać go na pastwę zapomnienia, lecz przez pamięć zachować jako członka wspólnoty i włączyć do teraźniejszości.

Najbardziej może wymownym świadectwem takiej kultury pamięci jest kultywowana przez rzymskich patrycjuszów tradycja obnoszenia w procesjach portretów i masek przodków (po łacinie *persona* – zmarły jako „osoba”)⁶. Szczególnie zaś frapujący

⁴ Detlef Franke (1994) uzasadnia tę interpretację imienia Horusa Amenemheta I w sposób wyczerpujący i przekonujący.

⁵ „Archaizm” dynastii XII dokumentują najlepiej wykopaliska Dietera Arnolds na terenie nekropolii w Liszt.

⁶ Podobny obyczaj rozwinął się także w Egipcie po epoce Starego Państwa; zob. Kees 1926, od s. 253. Drewniane rzeźby znaczących przodków uczestniczyły w większych procesjach.

wyduje się w tym kontekście obyczaj egipski: kulturę pamięci, którą podtrzymywać mogli tylko potomni, świadomie niwelując zerwanie spowodowane przez śmierć, inicjowała jeszcze za życia osoba, która miała być przedmiotem pamięci. Egipski urzędnik sam budował sobie grób, zlecał umieszczenie na nim swojej biografii i to nie w formie „pamiętnika”, lecz antycypowanego nekrologu (zob. J. Assmann 1983; 1987). Fakt, że wspomnianie zmarłych jest najbardziej pierwotną i rozpowszechnioną formą kultury pamięci, ukazuje jednocześnie nieprzystawalność pojęcia tradycji do opisywanego przez nas fenomenu. Maskuje ono bowiem zerwanie, które prowadzi do powstania przeszłości, wysuwając na pierwszy plan aspekt ciągłości i (tekstowej) kontynuacji. To, co nazywamy p a m i ę c i ą k u l t u r o w ą i k u l t u r ą p a m i ę c i, można by, oczywiście, po części opisać jako tradycję lub przekaz, ale opis taki nie uwzględniałby zjawiska recepcji – czyli niwelującego nawiązania, które odbywa się mimo zerwania – oraz jego rewersu – zapominania i wyparcia. Dlatego potrzebujemy konceptu obejmującego zarówno pozytywny, jak i negatywny aspekt opisywanego zjawiska. Wspomnienia o zmarłych nie są przekazywane w tradycji. Pamiętamy o nich dzięki związkowi uczuciowemu, kulturalnemu uformowaniu oraz świadomemu odniesieniu do przeszłości mimo zerwania. Te same elementy kształtują zjawisko zwane przez nas pamięcią kulturową i wynoszą je ponad sferę tradycji.

1. Społeczny charakter przeszłości: Maurice Halbwachs

W latach dwudziestych francuski socjolog Maurice Halbwachs stworzył pojęcie *mémoire collective* i opisał je w trzech przede wszystkim książkach: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925, [polskie wydanie: *Społeczne ramy pamięci*, dalej – 1969 – uwaga red.])⁷, *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*.

⁷ Przekład Lutza Geldsetzera ukazał się po raz pierwszy jako trzydziesty czwarty tom serii *Soziologische Texte* (*Soziologische Texte*, Hrsg. V.H. Maus und Fr. Fürstenberg, Berlin/Neuwied 1966, Bd. 34). To dzieło Halbwachsa

Études de mémoire collective (dalej – 1941) oraz *La mémoire collective* (1950, niepublikowane za życia dzieło napisane w latach trzydziestych, dalej jako 1985 b)⁸. Halbwachs w Liceum im. Henryka IV był uczniem Bergsona, w którego filozofii problem pamięci zajmuje centralne miejsce (Bergson 1896). Studiował też u Durkheima, a Durkheimowska koncepcja świadomości zbiorowej pomogła mu przezwyciężyć bergsonowski subiektywizm i zinterpretować pamięć jako fenomen społeczny. Halbwachs wykładał socjologię najpierw w Strasburgu, później na Sorbonie. W roku 1944, gdy nadeszło zaproszenie z College de France, został deportowany przez Niemców i zamordowany 16 marca 1945 roku w obozie koncentracyjnym w Buchenwaldzie⁹.

a. Pamięć indywidualna i zbiorowa

Centralną tezę wszystkich dzieł Halbwachsa jest społeczne uwarunkowanie pamięci. Halbwachs pomija cielesne, czyli neuronalne i mózgowo-fizjologiczne, podstawy pamięci¹⁰, eksponując zamiast nich ramy odniesienia społecznego, bez których pamięć indywidualna nie mogłaby zaistnieć ani trwać. „Nie ma pamięci, która byłaby możliwa na zewnątrz ram służących ludziom żyjącym w społeczeństwie do ustalania i odnajdywania wspomnień” (1969, s. 123). Znaczy to tyle – choć tezy tej autor nigdzie nie sformułował tak jednoznacznie – że jednostka dojrzejająca w zupełnej samotności nie posiadałaby pamięci. Pamięć rozwija się w człowieku wraz z procesem jego socjalizacji. Co prawda tylko jednostki „mają” pamięć, ale jest ona ukształtowana przez zbiorowość. Dlatego wyrażenia „pamięć

zostało obszernie omówione w: Heinz 1969 (na co zwrócił mi uwagę Georg Stötzel). Koncepcję pamięci u Halbwachsa obszernie omawia Gérard Namer (1987).

⁸ Bibliografię pism Maurice’a Halbwachsa zawiera: W. Bernsdorf (Hrsg.), *Internationales Soziologen-Lexikon*, Stuttgart 1959, s. 204.

⁹ O biografii Halbwachsa pisze Karady 1972.

¹⁰ I w ten sposób unika bergsonowskiego dualizmu ciała i ducha (zob. Bergson 1896).

zbiorowa” nie należy uważać za metaforę. Zbiorowości nie „mają” pamięci, ale kształtują pamięć swoich członków. Wspomnienia, także natury osobistej, powstają wyłącznie przez komunikację i interakcje w ramach grup społecznych. Pamiętamy nie tylko to, czego dowiedzieliśmy się od innych, lecz także to, co inni nam opowiedzieli i co uznają za znaczące i jako takie przekazują. Przede wszystkim całość doświadczeń odbywa się w kontekście społecznych ram znaczeniowych. Bo „nie ma [...] postrzeżenia bez wspomnienia” (1969, s. 401).

Wprowadzone przez Halbwachsa pojęcie ram społecznych (*cadres sociaux*) zazębia się we frapujący sposób ze stworzoną przez Ervinga Goffmana teorią „analizy ram”, która bada społecznie ukształtowaną strukturę, czyli „organizację” życia codziennego (Goffman 1977). Halbwachs (1969) dokonuje właśnie takiej analizy ram pamiętania – analogicznie do Goffmanowskiej analizy ram doświadczenia – używając ponadto tej samej terminologii, bo *cadres*, które według Halbwachsa konstrytuują i umacniają pamięć, odpowiadają *frames* organizującym u Goffmana doświadczenia w życiu codziennym. Halbwachs posuwa się bardzo daleko, twierdzi bowiem, że podmiotem pamięci i pamiętania jest zbiorowość. Tworzy też pojęcia „pamięć grupowa” oraz „pamięć narodowa”, w których termin „pamięć” ma sens wyłącznie metaforyczny¹¹. Nie zamierzamy podążać jego śladem. Podmiotem pamięci i pamiętania pozostaje dla nas pojedynczy człowiek, który jest jednak zależny od „ram” organizujących pamięć. Zaletą teorii Halbwachsa polega na tym, że oprócz pamięci objaśnia ona również zapominanie. Jeżeli człowiek – i społeczeństwo – są w stanie pamiętać jedynie to, co pozostaje rekonstruowalne jako przeszłość w ramach odniesień właściwych dla określonej teraźniejszości, zapomniane zostaje właśnie to, co w teraźniejszości tej nie posiada odniesienia¹².

Innymi słowy – jednostkowa pamięć powstaje w indywiduum przez jego udział w procesach komunikacji. Jest funkcją jego przynależności do różnorodnych grup społecznych, od rodziny

¹¹ Zdecydowanie przeciwny używaniu tych terminów był Frederic Charls Bartlett (1932) reprezentujący poza tym podobne stanowisko.

¹² Przypadek zapomnienia wskutek zmiany ram opiszemy w rozdz. 5.

do wspólnoty religijnej i narodowej. Pamięć żyje w komunikacji i dzięki niej; jeśli komunikacja zostaje zerwana albo zmieniają się lub znikają ramy odniesień, następuje zapomnienie¹³. Pamiętamy tylko to, co komunikujemy i co możemy ulokować w ramach odniesień pamięci społecznej (1969, rozdz. 4). Z perspektywy jednostki pamięć jest aglomeratem powstałym przez czerpanie z zasobów pamięci zbiorowej. Z perspektywy zbiorowości prezentuje się ona jako kwestia dystrybucji – to wiedza rozdzielana między członków grupy. Wspomnienia tworzą „niezależny system”, którego elementy wspierają i określają się wzajemnie zarówno w jednostce, jak i w ramach wspólnoty. Dlatego Halbwachs próbuje odróżnić pamięć jednostkową od zbiorowej – choć jednostkowa również jest zjawiskiem społecznym. Pamięć jest jednostkowa w sensie każdorazowo niepowtarzalnego połączenia pamięci różnych zbiorowości; jako miejsce, w którym pamięć różnych grup społecznych spotyka się i łączy w niepowtarzalny sposób. Jednostkowe w ścisłym sensie tego słowa są wyłącznie odczucia, ale nie wspomnienia. Bowiem odczucia są ściśle związane z naszym ciałem, podczas gdy wszelkie wspomnienia mają początek w myśleniu poszczególnych grup, do których przynależymy (1969).

b. Figury pamięci

Myślenie opiera się na abstrakcji, pamiętanie zaś – na konkretach. Idee muszą zyskać materialny symbol, żeby stać się przedmiotami pamięci. Pojęcie stapia się przy tym niepostrzeżenie z obrazem. „By utrwalić się w pamięci grupy, wszelkie prawdy muszą ukazać się pod postacią zdarzenia, osoby albo miejsca” (1941, s. 157). I odwrotnie: aby przetrwać w pamięci

¹³ „Zapomnienie tłumaczy się zniknięciem tych ram, czy jakiejś ich części, nasza uwaga nie jest w stanie zatrzymać się na nich, albo zatrzymuje się na czymś innym [...]. Ale zapomnienie czy też deformacja niektórych naszych wspomnień tłumaczy się także przez to, że owe ramy zmieniają się od czasu do czasu” (1969, s. 406-407). A więc nie tylko pamięć, lecz również zapomnienie jest zjawiskiem społecznym.

zbiorowej, zdarzenie musi wypełnić się sensem jakiejś istotnej prawdy. „Każda postać i każdy fakt historyczny, jak tylko przenikną do społecznej pamięci, przemieniają się w niej w pewnego rodzaju nauczanie, w pojęcie, symbol, nabierając pewnego określonego sensu, stają się elementem systemu idei społeczeństwa” (1969, s. 431). Z takiego wzajemnego przenikania się pojęć i doświadczeń¹⁴ powstaje to, co chcemy nazwać *f i g u r a m i p a m i ę c i*¹⁵. Ich specyfikę wyznaczają trzy cechy charakterystyczne: konkretne odniesienie do przestrzeni i czasu, odniesienie do konkretnej grupy oraz rekonstruktywność.

Odniesienie do czasu i przestrzeni

Figury pamięci dostępują substancjalizacji przez określoną przestrzeń oraz aktualizacji przez określony czas, są więc zawsze konkretne co do przestrzeni i czasu, choć nie zawsze w sensie geograficznym i historycznym. Ponieważ pamięć zbiorowa opiera się na konkretnej orientacji, wytwarza punkty krystalizacji. Treści pamięci posiadają wymiar czasowy zarówno przez to, że nawiązują do pradawnych lub wielkich wydarzeń, jak i przez periodyczny rytm odniesień. Zbiorowo *p r z e z y t y c z a s* odzwierciedla na przykład kalendarz świat: państwowy, kościelny, chłopski czy wojskowy – odpowiednio do społecznej przynależności. Również *o ż y w i o n a p r z e s t r z e ń* stanowi podobną podporę dla pamięci. Rodzina posiada dom, chłop wieś i dolinę, mieszczanin miasto, ziemianin krajobraz – wszystko to są przestrzenne ramy pamięci, przechowywane w niej nawet – czy przede wszystkim – *in absentia* jako „ojczyzna” [Heimat]. Do przestrzeni należy także otaczający jednostkę świat rzeczy, *entourage matériel* będący podporą i nośnikiem jej jaźni. Także ów świat rzeczy – urządzenia, meble, pomieszczenia,

¹⁴ Para ta przypomina oczywiście Kantowskie „pojęcie” [Begriff] i „naoczność” [Anschauung].

¹⁵ Sam Halbwachs mówi w tym kontekście o „obrazach” pamięci [Erinnerungsbilder], (zob. zwł. 1969, s. 34 i n.). My pod pojęciem figur pamięci rozumiemy ukształtowane w kulturze i obowiązujące w społeczeństwie „obrazy pamięci”, a przedkładamy termin „figura” nad „obraz”, ponieważ odsyła on nie do formy ikonicznej, lecz narracyjnej.

ich specyficzne uporządkowanie „dostarczające nam obrazów permanentności i stabilności” (1985 b, s. 130)¹⁶ – został ukształtowany społecznie: jego wartość, cena i znaczenie symboliczno-statusowe są faktami społecznymi (Appadurai 1986). Ta tendencja do lokalizacji jest typowa dla wspólnot wszelkiego rodzaju. Każda grupa, która chce się skonsolidować jako taka, stara się stworzyć i zabezpieczyć miejsca, które stanowiłyby nie tylko scenę jej interakcji, lecz również symbole tożsamości i punkty zaczepienia dla pamięci. Pamięć potrzebuje miejsc i ulega uprzestrzennieniu¹⁷. Halbwachs zilustrował to zjawisko na przykładzie legendarnej topografii Ziemi Świętej, o czym opowiemy więcej przy innej okazji. Zbiorowość i przestrzeń zakładają symboliczną i istotową wspólnotę, którą zbiorowość podtrzymuje nawet z dala od swej przestrzeni – reprodukując symbolicznie miejsca święte.

Odniesienie do grupy społecznej

Pamięć zbiorowa jest przypisana do członków zbiorowości i nie jest dowolnie przechodnia. Ten, kto ma w niej udział, potwierdza w ten sposób swą przynależność do grupy. Stąd pamięć jest k o n k r e t n a nie tylko co do przestrzeni i czasu, lecz również co do t o ż s a m o ś c i. Znaczy to, że odnosi się ona wyłącznie do realnej i żywej grupy społecznej. Czas i przestrzeń jako kategorie pamięci zbiorowej oraz formy komunikacji danej zbiorowości łączy realny i życiowy kontekst, nacechowany emocjonalnie i wartościowany w określony sposób. Czas i przestrzeń pojawiają się w tym kontekście jako historia i ojczyzna [Heimat], pełne sensu i znaczenia dla obrazu samej siebie i celów danej zbiorowości. Figury pamięci „to są także modele, przykłady i jakby nauki. W nich wyraża się ogólna postawa grupy; nie tylko

¹⁶ Za Augustem Comtem; por. także wprowadzone przez Arnolda Gehlena pojęcie „zewnętrznej podpory”, [Außenhalt], (1956, s. 25 i n).

¹⁷ Por. słowa Cyncerona: „tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina” (*De finibus* 5, 1-2; „Miejsca mają tak wielką siłę przypominania, że nie bez przyczyny to od nich wywodzi się mnemotechnika”). Tezę tę rozwija Pierre Nora w swym zakrojonym z rozmachem dziele *Les lieux de mémoire* (1984; 1986; 1992).

odtworzą one jej historię, ale także określają jej naturę, jej wartość i jej słabości” (1969, s. 225). Zależność pamięci zbiorowej od własnego obrazu i funkcji społecznej ilustruje Halbwachs przykładem średniowiecznej hierarchii feudalnej. Feudalny system herbów i tytułów symbolizuje posiadanie rozmaitych praw i przywilejów. W ten sposób „nigdzie indziej ranga rodziny nie jest tak określona przez to, co ona i inni wiedzą o jej przeszłości” (1969, s. 337). Ponadto: „Doskonale tu widać, do jakiego stopnia trzeba się było wówczas odwoływać do pamięci społecznej, aby uzyskać posłuch, który później zyskiwało się, opierając się na użyteczności wykonywanych usług i na kompetencjach urzędnika władz miejskich albo sądowych” (1969, s. 327).

Grupa społeczna konstituująca się jako wspólnota pamięci konserwuje przede wszystkim dwa aspekty swojej przeszłości: specyficzny charakter i trwałość. Konstruując własny obraz, na zewnątrz podkreśla różnicę, a do wewnątrz zaciera ją. Tworzy ponadto „świadomość tożsamości w czasie” – pamiętane fakty są wybierane i określane ze względu na odpowiedniość, podobieństwo, ciągłość. Jeśli grupa uświadomiłaby sobie własną decydującą przemianę, przestałaby istnieć jako taka i dała początek nowej grupie. Ponieważ jednak każda grupa zorientowana jest na trwałość, woli w miarę możliwości zacierać zmiany i przestrzegać historię jako niezmiennie trwanie.

Rekonstruktywność

Z przywiązaniem do grupy wiąże się kolejna cecha pamięci zbiorowej: jej rekonstruktywność. Termin ten oznacza, że w pamięci nie sposób przechować przeszłości jako takiej, przechowywane jest tylko to, co daje się przechować, czyli to, „co dzięki swym aktualnym ramom społeczeństwo może odtworzyć” (1969, s. 432). Nie ma – żeby użyć sformułowania filozofa Hansa Blumenberga – „czystych faktów pamięci”.

O oryginalności i wielostronności myśli Halbwachsa najbardziej świadczy fakt, że jako filozof i socjolog dowodzi tej tezy na bardzo odległym przecież przykładzie chrześcijańskich miejsc świętych w Palestynie. Topografia chrześcijańska jest czystą fikcją. Miejsca święte są komemorowane nie ze względu na fakty potwierdzone przez świadków, lecz religijne przekonania, które

dążą do ukorzenia się *ex post* (1941, s. 157). Autentyczna i oparta na bezpośrednim kontakcie pamięć zbiorowa apostołów – „ruchu jesusowego”, jak powiedzielibyśmy dzisiaj (Theißen 1977) – jako *communauté affective* ograniczyła się z typową dla afektywnego zaangażowania selektywnością do tzw. *logia*, przypowieści, powiedzeń i sentencji Mistrza. Biograficzne opracowywanie wspomnień rozpoczęło się dopiero później, gdy zaprzestano spodziewać się rychłej apokalipsy. Wtedy zapamiętane *logia* wbudowano w epizody biograficzne, a tym samym w czas i przestrzeń. Nie było miejsc, w których pamięć przetrwałaby sama z siebie, więc znawcy galilejskiej geografii około 100 roku n.e. połączyli ją z wybranymi miejscami. Wraz z pojawieniem się Pawła Galilea zeszła na drugi plan, a na pierwszym pojawiła się Jerozolima. Tutaj zupełnie brak „autentycznych wspomnień”, bowiem proces i egzekucja Chrystusa rozegrały się wedle wszelkiego prawdopodobieństwa pod nieobecność uczniów. Niemniej to Jerozolima stała się ośrodkiem zainteresowania, ponieważ w zmienionej perspektywie teologicznej najważniejszymi zdarzeniami w rekonstruowanym życiu Jezusa są męka i śmierć, natomiast okres nauczania jako wstępny stał się drugorzędny.

Nową ideą, która po soborze nicejskim upowszechniła się jako dogmat, jest wymazanie winy świata przez śmiertelną ofiarę Boga, który stał się człowiekiem. Idea ta zyskuje nadającą się do zapamiętania formę, czyli staje się „figurą pamięci” jako historia męki. Pamięć o Jezusie jest rekonstruowana z perspektywy krzyża i zmartwychwstania, a jako wspomagające ją miejsce wskazuje się Jerozolimę. Ta nowa nauka oraz uosabiająca ją nowa pamięć o Jezusie konkretyzuje się w *systeme de localisation*, który wyposaża ją w przestrzenne podpory w postaci kościołów, kaplic, miejsc świętych, tablic pamiątkowych, kalwarii etc. i który niby palimpsest zabudowują później i rozbudowują kolejne systemy lokalizacyjne odzwierciedlające przemiany wierzeń chrześcijańskich.

A zatem pamięć działa rekonstruktywnie. Nie przechowuje przeszłości jako takiej. Przeszłość jest ciągle reorganizowana przez zmienne ramy odniesień teraźniejszości. Także to, co nowe, pojawiać się musi zawsze w postaci zrekonstruowanej przeszło-

ści. Tradycję wymienia się jedynie na inną tradycję, przeszłość na inną przeszłość (1985 a, s. 385). Społeczeństwo nie zastępuje swojej przeszłości nowymi ideami, lecz przeszłością grup innych niż do tej pory dominujące. Stąd pamięć zbiorowa działa w obu kierunkach: wstecz i w przód. Nie tylko rekonstruuje przeszłość, lecz organizuje doświadczanie teraźniejszości i przyszłości. Nie należy więc przeciwstawiać „zasady pamięci” „zasadzie nadziei”: obie warunkują się wzajemnie, jedna nie może zostać pomyślana bez drugiej (Ritschl 1967).

c. Pamięć *versus* historia

Halbwachs jest zdania, że zbiorowość ogląda swoją przeszłość w formie, z której wykluczone zostały jakiekolwiek zmiany. Dlatego tezę tę skojarzyć można z charakterystyką społeczeństw, które Claude Lévi-Strauss nazwał zimnymi¹⁸. Dla pamięci zbiorowej w rozumieniu Halbwachsa wykluczenie zmiany odgrywa rolę tak kluczową, że przeciwstawić jej można pojęcie historii jako antynomiczne. Historia zachowuje się według Halbwachsa dokładnie odwrotnie niż pamięć zbiorowa. Ta ostatnia widzi tylko podobieństwo i ciągłość, ta pierwsza zaś różnicę i nieciągłość. Pamięć zbiorowa postrzega grupę „od wewnątrz” i dąży do przekazania jej takiego obrazu przeszłości, w którym mogłaby się zawsze rozpoznawać i który wyklucza głębsze przekształcenia, tymczasem historia pomija pozbawione zmian epoki jako „puste” interwały, a za historyczny fakt uznaje tylko to, co jako proces lub wydarzenie zawiera element przemiany. Ale podczas gdy pamięć zbiorowa, jak już wspominaliśmy, podkreśla różnicę, jaka oddziela własną historię oraz wywodzący się z tej historii własny charakter od pamięci innych zbiorowości, historia niweluje wszelkie różnice tego typu i reorganizuje swoje fakty w doskonale homogenicznej przestrzeni, w której nic nie jest

¹⁸ Por. Lévi-Strauss 1973, s. 270; 1975, s. 39-42. W świetle tego rozróżnienia, o którym będzie jeszcze mowa, powstaje pytanie, czy może istnieją również grupy społeczne – społeczeństwa „gorące” – które wytworzą świadomość własnych przemian i potrafią ją pogodzić z obrazem samych siebie.

swoiste, lecz wszystko ze wszystkim porównywalne, wszystko ze wszystkim połączone, a przede wszystkim tak samo ważne i znaczące¹⁹. Istnieje bowiem wiele pamięci zbiorowych, lecz tylko jedna historia, która wyzbyła się wszelkiego odniesienia do pojedynczej zbiorowości, tożsamości czy punktu widzenia i która rekonstruuje przeszłość w przestrzeni o całkowicie abstrakcyjnej tożsamości, gdzie wszystko odnoszone jest, jak mówi Ranke, „bezpośrednio do Boga”, bo „niezależne od osądu grupy”, która zawsze odnosi osąd do samej siebie i pozostaje stronnica. Tymczasem historyk, wolny od tego rodzaju lojalności i tego rodzaju emocji, „skłania się ku obiektywności i bezstronności” (1985 b, s. 74)²⁰.

Dlatego wedle Halbwachsa historia nie jest pamięcią; pamięć uniwersalna nie istnieje, bo pamięć jest ze swej natury zbiorowa, to znaczy przywiązana do określonej zbiorowości i tożsamości: „Każda pamięć zbiorowa należy do ograniczonej w czasie i przestrzeni grupy społecznej. Całość zdarzeń można umieścić w jednej przestrzeni tylko pod warunkiem, że uwolni

¹⁹ Halbwachs (1950, s. 75) pisze: „malgré la variété des lieux et de temps, l'histoire réduit les événements à des termes apparemment comparables, ce qui lui permet de les relier les uns aux autres, comme des variations sur un ou quelques thèmes”.

²⁰ Halbwachs reprezentuje tutaj naturalistyczne rozumienie historii, od jakiego nowoczesna nauka dawno odeszła. Dziejopisarstwo pozostaje zawsze podporządkowane epoce i interesom autora albo jego zleceniodawcy. Dlatego rozróżnienie między „pamięcią” i „historią” (w sensie dziejopisarstwa) w postaci przedstawionej przez Halbwachsa, wydaje się przestarzałe; dziejopisarstwo kwalifikuje się raczej jako szczególny rodzaj pamięci kulturowej, tak jak proponuje to Peter Burke, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, [w:] A. Assmann / D. Harth 1991, s. 289 i n. W ten sposób jednak traci się z oczu pewną istotną kategorię: neutralności historyka-naukowca pod względem tożsamości. Mimo wszelkich zależności od epoki i interesów od czasów Herodota istnieją dziejopisarze zajmujący się przeszłością z czysto teoretycznej ciekawości i żądzy wiedzy, które wyraźnie odróżniają się od form odniesienia do przeszłości zwanych przez nas pamięcią kulturową i posiadających odniesienie do tożsamości pamiętającej grupy społecznej. W kontekście wprowadzonego przez nas poniżej rozróżnienia dziejopisarstwo naukowe jest jedną z form pamięci „zimnej”.

się je od pamięci konkretnych grup, które przechowują pamięć o tych zdarzeniach; że rozwiąże się więzy łączące je z duchowym życiem środowisk społecznych, w których się rozegrały; że oczyści się je ze wszystkiego, zachowując wyłącznie schemat chronologiczny i przestrzenny” (1985 b, s. 75).

Po jednej stronie wielość historii, w których najróżniejsze grupy społeczne ulokowały swoją pamięć oraz obraz samych siebie, po drugiej – jedna jedyna historia, w której fakty pozyskane z wielości historii uplasował historyk. Lecz fakty te są pustą abstrakcją, która w nikim nie budzi emocji i o której nikt nie pamięta, ponieważ oczyszczono ją starannie z odniesień i pamięci. Abstrakcyjny jest przede wszystkim czas, w którym historia umieszcza swe daty. Czas historyczny to *durée artificielle*, sztuczne trwanie, którego nikt jako trwania nie doświadcza. Dlatego dla Halbwachsa znajduje się ono poza rzeczywistością. Jest pozbawionym funkcji artefaktem, odartym z więzów i zobowiązań, jakie powstają przez życie; społeczne i skonkretyzowane w czasie i przestrzeni.

Stosunek pamięci i historii jest – zdaniem Halbwachsa – stosunkiem następstwa. Tam, gdzie nie pamięta się już, czyli nie przeżywa przeszłości, miejsce pamięci zajmuje historia. „Historia rozpoczyna się w ogólności dopiero tam, gdzie kończy się tradycja i zanika pamięć społeczna”. Domena historyka to przeszłość „niezamieszкана”, która nie należy już do pamięci zbiorowej. „Właściwa przeszłość jest dla historii tym, co nie należy do obszaru, w którym żyje myśl aktualnej zbiorowości. Historia musi zaczekać, aż stare zbiorowości wymrą, a ich myśl i pamięć zniknie, aby zająć się porządkowaniem faktów ze względu na ich formę i kolejność – bo tylko te ich aspekty potrafi przechować” (1985 b, s. 103)²¹.

²¹ Właśnie tę konieczność odczekania historyk Ernst Nolte nazwał trafnie „niechęcią przeszłości do przemijania” [„Nicht-vergeht-Wollen der Vergangenheit”]. Termin ten dotyka neuralgicznego punktu, jakim jest ciągła konfuzja sfery pamięci i historii w tzw. sporze historyków (w latach osiemdziesiątych Nolte dyskutował z Habermasem o prawie do potraktowania epoki narodowego socjalizmu jako historycznej, co Habermas uważał za próbę bagatelizacji – uwaga tłum.).

Halbwachs odróżnia pamięć zbiorową nie tylko od historii, ale także od zorganizowanych i zobiektywizowanych form pamiętania, które zebrał pod pojęciem tradycji. Tradycja nie jest dla niego formą, lecz deformacją pamięci. W tym właśnie punkcie nie możemy się z nim zgodzić. Przejścia między *mémoire* i *tradition* bywają tak płynne, że wprowadzanie zbyt ostrych różnic pojęciowych nie wydaje się sensowne. Dlatego my używamy pojęcia pamięci (zbiorowej) jako nadrzędnego, a w jego ramach rozróżniamy pamięć komunikatywną i kulturową. To rozróżnienie zostanie objaśnione w następnym rozdziale. Powróćmy wtedy do pojęcia tradycji w rozumieniu Halbwachsa.

d. Podsumowanie

To swoista ironia losu, że teoretyk pamięci społecznej został niemal zupełnie zapomniany²². I nawet jeśli jego nazwisko zyskało w końcu pewien rozgłos, nie można tego powiedzieć o jego koncepcji. Jeśli poświęcamy jej tutaj wiele miejsca, to nie bez świadomości braków, które wraz z upływem czasu nieuchronnie stają się coraz lepiej widoczne. I tak brakuje jej na przykład ostrości pojęciowej, która nadałaby jej nośność²³. Ponadto z dzisiejszej perspektywy wydaje się dziwne, że jej autor nie opracowuje systematycznie roli, jaką dla kodyfikacji pamięci zbiorowej odgrywa pismo, o którym nie wspomina nawet przy okazji.

²² Zdanie to napisałem we wrześniu 1986 roku. Rok później ukazało się dzieło poświęcone w całości koncepcji pamięci u Halbwachsa (Namer 1987).

²³ Dotyczy to zwłaszcza sposobu potraktowania religii w rozdz. 6, który pozwala na wniosek, że religia jako taka, czyli k a ż d a religia, to rodzaj zinstytucjonalizowanej pamięci, której celem jest przechowanie wspomnienia o czasach dawno minionych w postaci nietkniętej i bez domieszki wspomnień późniejszych (1969). Przy takim założeniu trzeba by jednak zrezygnować z rozróżnienia między kulturą a religią, wprowadzając w to miejsce rozróżnienie odmiennych typów religii. Dlatego teoretyczne wywody Halbwachsa (1969) na temat religii wolimy tutaj pominąć.

Pod tym względem nie wyrwał się jeszcze spod wpływu Bergsona i jego magicznych formuł typu „życie” i „rzeczywistość”. Tym, co go fascynowało (jak wielu jego współczesnych), była socjologia odkrywająca tajemnicę żywego powiązania z *temps vécu* (w odróżnieniu od *temps conçu* oraz *durée artificielle*).

Wszystko to kojarzy się oczywiście z Nietzschem i dlatego tym bardziej dziwi, że Halbwachs właściwie nie wspomina nazwiska filozofa (tylko w 1969, s. 324 w zupełnie innym kontekście). Jednak w przeciwieństwie do Nietzschego nie jest on krytykiem kultury. Nie denuncjuje automatycznie wszystkiego, co wyrasta ponad życie organiczne i jego powiązania jako bezużytecznego lub nawet wrogiego życiu artefaktu. Jego zainteresowania pozostają czysto analityczne. Strukturą pamięci zbiorowej interesuje się przede wszystkim jako psycholog społeczny. Rewolucyjnego odkrycia pamięci zbiorowej dokonuje, przyporządkowując pamięć zbiorowości. Na najróżniejszych przykładach ilustruje, w jaki sposób pamięć i tożsamość grupy społecznej warunkują się wzajemnie i niezbywalnie. (Słowa „tożsamość” Halbwachs używa ostrożnie, a pojęcie tożsamości „my”, ukute przez jego bliskiego współpracownika z Paryża Georgesa Gurvitscha, u Halbwachsa nie występuje. Jednak zjawisko jest wszechobecne).

Jako psycholog społeczny Halbwachs zatrzymuje się na granicy grupy społecznej i nie porywa się na uogólnienie swej teorii pamięci w kierunku teorii kultury. Nie pojawia się także u niego perspektywa ewolucji kulturowej. Mimo to wypracowane przez niego struktury są i pozostaną fundamentalne właśnie dla analizy kultury, jeśli sprawdzają się jako narzędzia badania szeroko pojętych mechanizmów przekazywania w kulturze.

Przejsie do kultury jako wysoce kompleksowego systemu obejmującego wiele grup społecznych i wiele pamięci sam Halbwachs uznałby zapewne za niedopuszczalną metaforę. Lecz być może miał zamiar rozszerzyć swe socjologiczno-psychologiczne spostrzeżenia na obszar wiedzy i teorii kultury dopiero w późniejszych pismach. Nie zapominajmy, że dzieło Halbwachsa pozostało fragmentaryczne. Jego *opus magnum* wydała córka autora, Jeanne Alexandre, na podstawie spuścizny, a książka o legendarnej topografii Ziemi Świętej, w której socjolog rzeczywi-

ście przechodzi do dziedziny teorii kultury, jest jego najpóźniejszym dziełem.

Najcięższy zarzut, z jakim spotyka się koncepcja Halbwachsa, dotyczy zastosowania pojęcia pamięci do opisu zjawisk psychologii społecznej, co odrzuca się jako niedopuszczalną „metaforykę indywidualną”. Przesłania ona „specyficzną formę, w jakiej przeszłość istnieje w ludzkiej kulturze i komunikacji” (Cancik / Mohr 1990, s. 311). Tyle że Halbwachs używa pojęcia pamięci zbiorowej zupełnie *n i e m e t a f o r y c z n i e*, ponieważ zamierza dowieść, że również wspomnienia indywidualne są zjawiskiem społecznym. Fakt, iż ze względu na neuronalną konstrukcję pamięć mogą posiadać wyłącznie jednostki, nie wpływa na zależność tej indywidualnej pamięci od społecznych „ram”. Takiego pojmowania tego, co społeczne nie należy mylić z teoriami nieświadomości zbiorowej, na przykład z Jungowską teorią archetypów, która jest diametralnie sprzeczna z koncepcją Halbwachsa. Dla Junga bowiem owa zbiorowa pamięć jest po pierwsze dziedziczna biologicznie, po drugie zaś to *mémoire involontaire* wyrażająca się m.in. w snach – podczas gdy Halbwachs sytuuje ją wyłącznie w sferze przekazywania przez komunikację a nie przez biologiczne dziedziczenie – oraz *mémoire volontaire*. Naszym zdaniem to nie społeczno-konstruktywistyczne rozszerzenie, lecz zawężenie pojęcia pamięci do sfery psychologii jednostki zaciera specyfikę komunikacyjnego i kulturowego uobecniania przeszłości. Zbiorowości „zamieszkują” swoją przeszłość tak samo jak jednostka i kształtują z niej elementy obrazu samych siebie. Puchary, dyplomy i medale zdobią wnętrze klubu sportowego tak samo jak vertiko sportowca i nie ma sensu zwać jednego „tradycją”, a drugiego „pamięcią”.

Tym, co chcemy przejąć od Maurice’a Halbwachsa, jest jego koncepcja przeszłości, którą można by nazwać „społeczno-konstruktywistyczną”. To, co Peter L. Berger i Thomas Luckmann opisali w odniesieniu do rzeczywistości w ogóle, Halbwachs powiedział czterdzieści lat wcześniej o przeszłości: to konstrukcja społeczna, kształtowana przez potrzebę sensu oraz ramy odniesień poszczególnych teraźniejszości. Przeszłość nie jest produktem natury, lecz kultury.