

PAWEŁ WINIARSKI  
Uniwersytet Warszawski

## KONCEPCJA SEMIOTYCZNEJ PAMIĘCI KULTURY JURIJA ŁOTMANA JAKO ZASADA GENERATYWNA W BADANIACH NAD PAMIĘCIĄ SPOŁECZNĄ

Badania nad pamięcią społeczną mają niewątpliwie interdyscyplinarny charakter i znajdują się na pograniczu historii, socjologii i antropologii kulturowej oraz psychologii (a także *neuroscience*; zob. Andrews 2003). Prowadzenie badań na gruncie jednej z tych dyscyplin wymaga uściślenia, jaki aspekt zjawiska jest w danym przypadku istotny. Dla socjologii w problemie pamięci szczególnie ważny jest, jak sądzę, aspekt społeczno-strukturalny, na który zwracają uwagę między innymi: Nina Assorodobraj (1963), Anna Sawisz (1990) i Marek Ziółkowski (2001). Wobec tego cechą wyróżniającą badań socjologicznych powinno być skupienie nie tyle na opisie grupy z perspektywy specyficznych dla niej treści pamięci (co cechuje podejście antropologiczne<sup>1</sup>) ani też krytyczne odniesienie treści pamięci do innych materiałów źródłowych lub analiza instrumentalnego odniesienia pamięci do celów politycznych (podejście historyczne<sup>2</sup>), ile wydobywanie związków między kulturowymi mechanizmami konstruowania przeszłości<sup>3</sup> a ich społeczno-strukturalnymi skutkami ujawniającymi się w postaci sojuszy i konfliktów pamięci oraz ukazanie trajektorii pamięci

---

Adres do korespondencji: pawel.winiarski@teremiski.edu.pl

<sup>1</sup> Takie podejście widoczne jest na przykład w analizach Ewy Nowickiej dotyczących pamięci emigrantów greckich w Polsce (2009) oraz w artykule Magdaleny Lemańczyk o pamięci Danzigerów (2009).

<sup>2</sup> Ten sposób analizy stosuje Robert Traba w artykule o konstruowaniu pamięci rocznic grunwaldzkich (2006).

<sup>3</sup> Wychodzę z założenia, że przeszłość jest społecznie konstruowana w aktach komunikacji (i autokomunikacji) w procesie nadawania znaczeń doświadczeniom (por. Dilthey 2005).

ci<sup>4</sup> jako elementu społeczno-strukturalnej strategii — artykulacja specyficznych narracji służy wówczas tworzeniu dystynkcji i kapitalizowaniu przeszłości jako jednego z elementów tworzenia społeczno-strukturalnej przewagi (por. Nijkowski 2001, 2006). Szczególnie istotne wydają się tu relacyjność i dynamika w obszarze pamięci społecznej. Za Pierre'em Bourdieu (2001) można określić je mianem gry, w której stawką jest uczynienie własnej narracji obowiązującą i prawomocną. Na taki trop rozumowania wskazują wnioski z badań nad kapitałem kulturowym (zob. np. Bukowska i in. 2013), które pozwalają postawić hipotezę o szczególnej roli pamięci w organizowaniu wzajemnych oddziaływań różnych typów subkapitałów kulturowych<sup>5</sup>.

Chcąc wyjaśnić udział pamięci w procesach społeczno-strukturalnych, należy zrozumić jej relację do kultury, którą za Jeffreyem Alexandrem i Philipem Smithem (1993; Alexander 2010) traktuję jako najważniejszy i uniwersalny mechanizm generujący wszelkie różnice. Pomocna w moich rozważaniach jest semiotyczna teoria kultury Jurija Łotmana (1977, 1999, 2008).

Termin „pamięć społeczna” wskazuje na dwie cechy pojęcia: po pierwsze, mówi o tym, że treści pamięci są społecznie strukturyzowane, po drugie, że jednostki pamiętają (i nie pamiętają) podobnie i można je pod tym względem podzielić na grupy. Tutaj pod tym pojęciem rozumiem głównie poddające się rejestracji narracyjne wiązki, które są tekstami kultury<sup>6</sup>. Mają one zindywiduali-

---

<sup>4</sup> Pamięć jest rezerwuarem znaków pozwalającym grupie programować przyszłość. Treść pamięci jest społecznie zmienna pod względem aktualizacji programu przyszłości. Ten ruch w obrębie pamięci nazywam trajektorią. Staje się ona czytelna, gdy jest obserwowana w relacji do alternatywnych narracji pamięci (pole). Możliwa staje się wówczas ocena jej potencjału jako kapitału symbolicznego.

<sup>5</sup> Rozumienie pojęć „kapitał kulturowy” i „subkapitał” zostało zaczerpnięte z zastosowania teorii Bourdieu we wspomnianych badaniach. Autorzy piszą: „Krótko mówiąc, po zwrocie kulturowym problem z kulturą polega na jej rozszczepieniu: jest ona zarówno metakategorią («wszystko jest kulturowe»), jak i członem relacji wartościującej pomiędzy kulturą a brakiem kultury, gdzie «brak kultury» też jest określany kulturowo. W całej pracy decydujemy się podtrzymać ową dwuznaczność określenia kultura, które odbija się również w podwójnym znaczeniu kapitału kulturowego — jako szczególnego typu kapitału oraz jako całości wszystkich występujących typów danej konfiguracji, stanowiących społeczność lokalną. O kulturze w najszerszym znaczeniu tego słowa możemy mówić właśnie wówczas, gdy chcemy uchwycić jakąś sensowną — mówiąc po Weberowsku — całość. Dwoistość tę odzwierciedlają w wypracowanej przez nas ramie i analizach kategorii pól kulturowych wraz z właściwymi im kapitałami kulturowymi oraz koncepcja lokalnego pola kulturowego jako ich całościowej, sensownej w określonym kontekście lokalnym, dynamicznej konfiguracji” (Bukowska i in. 2013, s. 6). „Szeroko rozumiany kapitał kulturowy daje się uszczegóławiać w odniesieniu do bardziej specyficznych subpól kulturowych, takich jak: nauka, technika, religia, sztuka itp. Ze względu na jego istotę Bourdieu proponuje go nazwać również kapitałem informacyjnym (na który składa się wiele subkapitałów, takich jak: językowy, intelektualny, naukowy)” (Bukowska i in. 2013, s. 21).

<sup>6</sup> Bogusław Żytko (2009, s. 94) referuje potrójne znaczenie pojęcia „tekst”. Może być ono rozumiane jako: (1) ogół słów tworzących pewną całość, (2) wszelki spójny kompleks znaków, (3) kategoria badawcza. W semiotyce kultury pojęcie tekstu jest często używane w drugim znaczeniu, tekst oznacza wówczas jednostkę kultury, a więc wszelkie wytwory działalności ludzkiej mające

zowany charakter aktów mówienia (*parole*). Stoi za nimi niezależna od jednostki, autonomiczna przestrzeń kultury, która dostarcza mówiącemu podmiotowi znaków i norm językowych, symboli, aksjologicznych i normatywnych punktów odniesienia, wzorów racjonalności, schematów działania oraz uzasadnień dla wysuwanych programów działania. Jej ustrukturyzowane i zhierarchizowane zasoby składają się z uchwyconych w języku, przekazywanych i podtrzymywanych doświadczeń, które stanowią tradycję kulturową danej wspólnoty, czyli semiotyczną pamięć jej kultury.

W epistemologii nauk humanistycznych ugruntowany jest pogląd o symbolicznym charakterze kultury jako sieci znaczeń oraz komunikacyjnym i dyskursywnym charakterze życia społecznego (Dilthey 2005; Alexander 2010; Geertz 2005; Bourdieu 2005). Kultura powstaje i ujawnia się jako znacząca reakcja na „życie”, które ontologicznie poprzedza kulturę, jednocześnie będąc jej wyrazem (Dilthey 2005). Więzy społeczna, której podstawą jest rozumienie przejawów własnego życia i ukształtowane dzięki temu rozumienie przejawów życia innych, znajduje rozwinięcie i potwierdzenie w semiotyce działania i współdziałania, a wreszcie w samej kulturze, której wspólność jest budowana i wyrażana w różnych formach językowych (Dilthey 2005; Łotman 2008). Kultura jest strukturą semiotyczną, której racjonalno-systemowy charakter nakłada się na irracjonalność życia (Przyłębski 2012, s. 58). Znakowy charakter interakcji — problem relacji między tym, co wyrażone, a rozumieniem — oraz niepewność związana z trafną lub fałszywą interpretacją rodzą wielość narracji i działań (które to działania również ujawniają znaczenie). Proces strukturyzowania społeczeństwa jest związany z różnorodnością opisów świata. Opisy te konstytuują społeczne światy i mikroświaty jako wspólnoty przestrzeni komunikacyjnej, której uczestnicy cechują się podobnym oglądem rzeczywistości (Bukowska i in. 2013, s. 12; por. Berger, Luckmann 1983). Wewnątrz i pomiędzy mikroświatami nieustannie tętni dynamika społecznego makroświata.

Chcąc prowadzić badania na gruncie mocnego programu socjologii kulturowej (Alexander 2010), należy odnaleźć głębszą zasadę generatywną, która tłumaczy zmiany powierzchniowe. Postulat ten wynika z założenia, że kultura jest strukturą generatywną, to jest opiera się na kilku podstawowych zasadach, dzięki którym ma możliwość wytwarzania dowolnej liczby wzorów. Wzory te mogą być zróżnicowane, nieprzewidywalne, a także pozostawać nieuświadomione przez użytkowników. Kluczowe dla mocnego programu spostrzeżenie Clifforda Geertza (2005), że nie istnieje uniwersalna natura ludzka, lecz jedynie

---

charakter znakowy. W ten sposób można rozpatrywać dzieła sztuki, narzędzia i wszelkie artefakty, rytuały, style życia oraz zachowania i postawy. Łotman (1999, s. 118–119) zwraca uwagę, że całą kulturę można traktować jako bardzo złożony i heterogeniczny tekst. W semiotyce Łotmanowskiej tekst ma trzy funkcje: informacyjną, twórczą oraz pamięciową. „Tekst to nie tylko generator nowych sensów, lecz także kondensator pamięci o swoich wcześniejszych kontekstach (Łotman 2008, s. 77).

różnorodne, konkretne formy kulturowe, odwołuje się właśnie do generatywnego charakteru kultury. Jednym z zadań, jakie stawia sobie socjologia kulturowa, jest poszukiwanie tych zasad. W przypadku pamięci społecznej zasadę generatywną może opisywać semiotyczna teoria pamięci kultury Jurija Łotmana. Semiotykę zatem traktuję tu jako narzędzie analityczne nauk humanistycznych.

Najbardziej istotną implikacją koncepcji pamięci Łotmana wydaje się analityczne rozróżnienie dwóch poziomów pamięci. Analogicznie do analiz językoznawczych Ferdinanda de Saussure'a (2007, s. 35–43) można mówić, że pamięć jest zjawiskiem o strukturze podobnej do mowy (*langage*), co wynika ze spostrzeżenia, że pamięć posługuje się znakami<sup>7</sup>. Pamięć kultury pełni rolę *langue* w stosunku do pamięci społecznej, która jest analogiczna do *parole* i konstruowana przez poszczególne światy społeczne. Rozróżnienie to znajduje odzwierciedlenie w koncepcji pamięci kultury i pamięci komunikatywnej Jana Assmanna (2005)<sup>8</sup>.

Zasady i zasoby pamięci kultury są powiązane z językiem naturalnym, który określa granice semiosfery, w jakiej pozostaje dany świat społeczny (zob. Łotman, Uspieński 1977; Łotman 2008) — zagadnienie tego związku zostanie jeszcze rozwinięte w dalszej części artykułu. Dlatego zrozumienie treści i trajektorii pamięci zbiorowej grupy wymaga zejścia na ów głębszy poziom i zrozumienia mechanizmów, które stoją za poszczególnymi formami narracji, takimi jak trajektorie znaków i symboli, systemy modelujące (np. mityczne lub naukowe) oraz dynamika granic semiosfery. Dopiero zrozumienie, w jaki sposób kultura przenika to, co dzieje się na płaszczyźnie narracji poszczególnych jednostek, sprawia, że można pokusić się o geertzowski gęsty opis narracji pamięci zbiorowej i bourdieu'ański opis ich strukturalnej relacyjności.

Od czasu pionierskich prac Maurice'a Halbwachsa pozostaje w mocy pytanie, które we wstępie do *Społecznych ram pamięci* postawił Marcin Król (1969, s. XVII): „jak więc konkretnie odbywa się uczestnictwo pamięci jednostek w pamięci zbiorowej? Jaką drogą pamięć zbiorowa dostarcza świadomościom indywidualnym owych społecznych punktów odniesienia?”. Na pytanie to można udzielić odpowiedzi na gruncie teorii Łotmana, która pozwala problem społecznego zapamiętywania lub zapominania opisać jako ruch semiosfery. Od tego, czy i w jaki sposób dokona się proces semiotyzacji doświadczenia, zależy bowiem, w jaki sposób zostanie ono zapamiętane lub zapomniane. Odwołując

---

<sup>7</sup> Mimo że koncepcja pamięci społecznej Halbwachsa (1969) nie jest *sensu stricto* semiotyczna, pozostaje oczywiste, że społeczne ramy pamięci mają charakter znakowy.

<sup>8</sup> Assmann w swojej koncepcji pamięci kulturowej wprost odwołuje się do Łotmanowskich inspiracji. Jej istotą jest teza mówiąca, że język jest nośnikiem pamięci, odnosi się do przeszłości i wskazuje tożsamość użytkownika. Pamięć kulturowa zawiera w sobie aspekty naśladownictwa (pamięć mimetyczna), podjęzykowy charakter znaczeń przypisanych rzeczom (pamięć rzeczy) oraz narracyjny charakter przekazu, czyli pamięć komunikacyjną. Pamięć komunikacyjna jest ograniczoną przez horyzont czasowy formą użycia pamięci kulturowej w bezpośrednich relacjach pomiędzy członkami społeczności (Assmann 2005, s. 35–38).

się do przykładu: powiedzenie, że zawłaszczenie majątków Żydów w wyniku wojny stało się przedmiotem zbiorowego zapomnienia Polaków, jest stwierdzeniem na poziomie publicystycznym — niczego nie tłumaczy. Natomiast powiedzenie, że nie dokonała się semiotyzacja tego doświadczenia od poziomu indywidualnych semiosfer do poziomu semiosfery narodowej — a więc, że pewien zbiór faktów, które niewątpliwie miały charakter znakowy, nawet jeżeli tylko „podjęzykowy”, nie został utożsamiony z określonymi elementami w języku, co pozwoliłoby włączyć to doświadczenie do pamięci kultury — pokazuje ruch granicy semiosfery, która „cofa się” lub „zatrzymuje”, wykluczając pewien zbiór doświadczeń ze swoich granic. Analiza prowadzona w ten sposób pozwala na zrozumienie procesu strukturyzującego społeczną świadomość i społeczną rzeczywistość — i jako taka jest wyjaśnieniem.

Koncepcja semiosfery wydaje się rozpięta między strukturalizmem Ferdinanda de Saussure’a a otwartym, dynamicznym i żywiołowym charakterem „życia”, tak jak je ujmował Wilhelm Dilthey. Semiosfera jako narzędzie analityczne pozwala na rozumienie relacji między strukturyzującym i strukturyzowanym aspektem kultury oraz nieprzewidywalności, która jest jej immanentną cechą. Wyjaśnia także procesy krzepnięcia kultury i ich nieustanną płynność oraz niezwykle istotną rolę człowieka, który będąc całkowicie zanurzony w kulturze i podlegając jej, jednocześnie ją tworzy. Charakter „życia” sprawia, że rozumienie (u Łotmana translacja) jest aktem twórczym.

Z punktu widzenia nauk humanistycznych, dla których semiotyka jest metodą analizy (Łotman 2008, s. 63), istotne wydaje się skupienie nie na znaku, ale na symbolu (de Saussure 2007, s. 91–94), który w przeciwieństwie do znaku nie jest dowolny i zawiera w sobie element więzi między *signifiant* i *signifie*. „Symbol jest bliski metaforze, ponieważ w obu przypadkach mamy do czynienia z translacją mitu do sfery niemitycznej” (Semenenko 2012, s. 77)<sup>9</sup>. Innymi słowy w symbolu zawarta jest diachronia znaku, która odsyła nie tylko do jego zawartości, ale także do pewnego pola semantycznego — komentuje Aleksei Semenenko. Dzięki temu symbol jest nośnikiem pamięci (Łotman 2008, s. 183).

Opierając się na założeniu o komunikacyjnym charakterze życia społecznego, uznajemy, że funkcją systemu językowego jest zapewnienie zarazem uniwersalizmu w zaspokajaniu potrzeb semiotycznych i zgodności między treścią komunikatu nadanego i odebranego. Jednak uniwersalizm wymaga niejednoznaczności, która umożliwia komunikowanie treści zindywidualizowanych, niepowtarzalnych oraz opisywanie nowych nieprzewidywalnych doświadczeń, a zgodność między komunikatem nadanym i odebranym możliwa jest tylko wówczas, gdy pierwsza funkcja zostanie ograniczona do minimum, a komunikaty przyjmą formę komend. Jeśli w akcie komunikacji nadawca posłuży się znakiem „drzewo”, to nie oznacza, że zostanie zrozumiany zgodnie z intencją,

<sup>9</sup> Pomijając uzgodnienia terminologiczne, można powiedzieć, że chodzi tu o proces, który szczegółowo opisał Roland Barthes (2008) w swojej teorii mitu i jego politycznego wymiaru.

którą próbuje zawrzeć w komunikacie. Dzieje się tak między innymi dlatego, że równolegle ze znakiem w przekazie uczestniczy symbol. W ujęciu de Saussure'a znak składa się z pojęcia i obrazu akustycznego. Jednak termin „pojęcie” jest problematyczny. Sam de Saussure (2007, s. 39) stwierdza, że „pojęcia to fakty świadomości”. Gdy uświadomimy sobie, że fakty te zawierają również elementy aksjologiczne i normatywne (Przyłębski 2012, s. 62), to stanie się jasne, że znak „drzewo” może nieść różne znaczenia — różna może być jego wartość jako symbolu. Łotman, którego semiotyka opiera się na dorobku de Saussure'a, dostrzega wielokrotną złożoność problemu adekwatności szyfrowania i deszyfrowania przekazu: „Nawet twierdzenie, że obaj uczestnicy komunikacji posługują się tym samym językiem naturalnym [...] nie gwarantuje tożsamości kodu, ponieważ wymagana jest jeszcze jedność doświadczenia językowego, tożsamość pojemności pamięci. Do tego należy dodać jedność wyobrażeń o normie, językowej referencji i pragmatyce. Jeżeli dołączymy wpływ tradycji kulturalnej (semiotycznej pamięci kultury) i nieuchronną indywidualność, z jaką tradycja ta odślania się danemu członkowi zbiorowości, to stanie się jasne, że nałożenie kodów nadawcy i odbiorcy w rzeczywistości możliwe jest w pewnym bardzo względnym stopniu” (Łotman 2008, s. 71). „Drzewo” jako fakt świadomości jest Diltheyowskim przeżyciem, które ma podstawę w emocjonalnym odczuwaniu rzeczywistości i pociąga za sobą wartościowanie, a zarazem indywidualizuje wszelką relację (Przyłębski 2012, s. 62). Wartości istnieją jako wartości-dla-kogoś, a ich konsekwencją jest stawianie celów i działanie (Dilthey 2005; Znaniecki 2008). Proces ten jest zapośredniczony przez myślenie symboliczne (język), które ma charakter zbiorowy (wyrasta z umowy). W tym miejscu epistemologia nauk humanistycznych spotyka się z semiotycznymi narzędziami analizy. Postaram się tu zarówno przedstawić narzędzia badawcze wprowadzone przez Łotmana, jak i ukazać ich heurystyczną moc (por. Rojek 2012).

### PAMIĘĆ W KONCEPCJI ŁOTMANA

Najkrócej rzecz ujmując, pamięć to „zdolność do przechowywania i odtwarzania informacji (tekstów)” (Łotman 2008, s. 60). Taka definicja pozwala od razu dostrzec związek między pamięcią a podstawowymi dla wytworzenia kultury kwestiami, takimi jak przekaz i ciągłość. Kultura oraz język nie mogą istnieć bez pamięci, gdyż swoją generatywną moc zawdzięczają między innymi zapamiętywaniu i odtwarzaniu tekstów za pośrednictwem instytucji społecznych. Kultura istnieje w aktach komunikacji (również w znakach o podjęzykowym charakterze). Jeżeli uznamy, że kultura ma aspekt przestrzeni komunikacyjnej, to podstawową kompetencją uprawniającą do uczestniczenia w niej jest bycie rozpoznany jako pełnoprawny uczestnik. Interpretująca Łotmana Edna Andrews (2003, s. 156) pisze, że normy umożliwiające uczestnictwo w dynamicznym systemie języka zostały ustalone *a priori* z punktu widzenia jego użytkowników (por. de Saussure 2007,

s. 91–93)<sup>10</sup>. Żeby system mógł pracować, musi być zanurzony w semiotycznej przestrzeni, która umożliwia wszelkie akty przypisania, zapamiętania i rozpoznania znaczenia. Dlatego — zgodnie z intencją Łotmana — nie można mówić o języku i pamięci osobno i z pominięciem szerszego wobec nich zjawiska semiozy. Wszystkie one łącznie — język, pamięć, semioza — składają się na semiosferę opisaną przez Łotmana (2008, s. 197–309). Podstawowe jest tu założenie, że kultura i semioza nie są całkowicie odrębnymi fenomenami. „Kultura ma zasadniczo semiotyczny charakter, a semioza ewoluuje w kulturowe środowisko” (Kattago 2015, s. 129).

### KULTURA, JĘZYK, SEMIOSFERA

Jurij Łotman i Borys Uspieński (1977) piszą, że trudno jest wyobrazić sobie kulturę, która nie byłaby oparta na jakimś języku naturalnym. Podobnie trudno jest sobie wyobrazić język (naturalny czy też nie), który istniałby bez jakiegoś — jak to ujmują — „urządzenia zapamiętującego” znaki, sensory i symbole. Analogicznie trudno jest wyobrazić sobie ciągłość kultury bez takiego „urządzenia”. Obecny we wszystkich definicjach kultury element, jakim jest przekaz kultury, zostaje tu pokazany od strony mechanizmu działania. Struktura i ciągłość kultury zależą w tym ujęciu od tego, czy i jak zostaną zapamiętane doświadczenia. Istnieje więc pewna płaszczyzna, na której można mówić jeśli nie o tożsamości, to przynajmniej o ścisłym powiązaniu między kulturą, językiem i pamięcią. Na tej płaszczyźnie możliwe staje się wyjaśnienie, w jaki sposób pamięć, będąca dyspozycją jednostek, powiązana jest z pamięcią jako aspektem kultury. Bez tego wyjaśnienia socjologia pamięci pozbawiona jest hermeneutycznej podstawy. Do tej kwestii powrócę na koniec.

We wstępnej wersji semiotycznej teorii kultury Łotman uważał, że język naturalny jest rdzeniem każdej kultury, jako że jest najbardziej rozwiniętym systemem komunikowania i zarazem wzorem systemowości. Język udziela systemowego charakteru innym dziedzinom kultury, takim jak religia, prawo, mitologia itp (Żyłko 1999, s. 13). Łotman i Uspieński (1977, s. 149) ujmują to w następujący sposób: „język i kultura w swym rzeczywistym historycznym funkcjonowaniu są od siebie nieodłączne: nie jest możliwe istnienie języka (w pełnym rozumieniu tego słowa) nie osadzonego w kontekście kultury, jak również kultury nie posiadającej w swym centrum struktury typu języka naturalnego. [...] [Język] jest włączony do ogólniejszego systemu kultury i wraz z nią tworzy bar-

---

<sup>10</sup> Łotman podziela zasadnicze założenie de Saussure’a dotyczące znaku. Uważa, że „oddzielenie słowa od rzeczy” wyznacza granicę między człowiekiem a zwierzęciem (Łotman 1999, s. 66). Jeżeli słowo jest oddzielone od rzeczy, to znaczy, że ich związek nie może być z góry określony, czego konsekwencją jest zgoda na dowolność znaku (de Saussure 2007, s. 91). Łotman, rozwijając kwestię diachronii znaku, zwraca uwagę, że znaki nie istnieją w próżni, ale w przestrzeni semiotycznej (semiosferze), jeśli więc coś poza przypadkowością określa znak, to nie jest to jego realna natura, ale semiotyczny kontekst, określony zarówno przez reguły, jak i przez użycie.

dziej skomplikowaną całość. Zasadnicza «praca» kultury polega na strukturalnym organizowaniu świata, który otacza człowieka. Kultura jest generatorem strukturalności i dlatego wytwarza wokół człowieka sferę społeczną, która, na podobieństwo biosfery, czyni możliwym życie, co prawda — nie organiczne, lecz społeczne”.

Początkowo zarówno Łotman, jak i inni semiotycy ze szkoły tartusko-moskiewskiej uznawali, że język naturalny jest centralnym zjawiskiem kultury (Żyłko 2009, s. 110). Określali go jako prymarny systemem modelujący, to jest taki, który pozwala na semiotyzację zewnętrznej rzeczywistości i stworzenie jej modelu, co jest równoznaczne z włączeniem danego doświadczenia w obręb kultury. Język naturalny traktowali jako kulturowe „urządzenie do matrycowania”, które zapewnia jednostkom intuicyjne poczucie strukturalności i dzięki systemowemu charakterowi pozwala przekształcać otwarty świat zewnętrznych realiów w zamknięty świat imion (Łotman, Uspieński 1977, s. 149). W takim modelu kultury język naturalny stanowi naturalny horyzont (Żyłko 1999, s. 14). Ponad poziomem języka naturalnego semiotycy lokowali systemy nazwane wtórnymi, które powstały na bazie języka naturalnego, ale tworzą specyficzne modele świata. W artykule pod tytułem *O problemie znaczeń w wtórnych modelirujущich systemach* Łotman pisze, że wtórne systemy modelujące zyskują dodatkową strukturę typu ideologicznego, etycznego, artystycznego, bądź jakiegokolwiek innego, i konstruuja swoje systemy denotatów nie jako kopię, lecz model świata w znaczeniu ogólnojęzykowym (Łotman 1965, s. 23–24; cyt. za: Żyłko 2009, s. 110). Modele takie są tworzone za pośrednictwem języków mitologii, religii, nauki, sztuki itp. Pod poziomem językowego horyzontu znajdują się „zjawiska podjęzykowe”: przedmioty, zachowania, instytucje, które poza innymi funkcjami mają również funkcję znakową (Żyłko 1999, s. 14).

Początkowy model oparty na rozróżnieniu prymarnego i wtórnych systemów modelujących Łotman uznał za niewystarczający i w rezultacie błędny, gdyż redukuje złożone zjawisko do sumy jego elementów. Przejście do koncepcji semiosfery wiązało się ze spostrzeżeniem, że język naturalny nie może istnieć w próżni. Do funkcjonowania potrzebuje bowiem semiotycznego uniwersum, w którym jest zanurzony, a zarazem semiotycznej wrażliwości — kompetencji jego użytkowników. Semiosfera — pisze Łotman (2008, s. 62) — to synchroniczna przestrzeń semiotyczna wypełniająca granice kultury, stanowiąca warunek działania oddzielnych struktur semiotycznych, a jednocześnie będąca ich wytworem. I dalej: „Świat zewnętrzny, w którym pograżony jest człowiek, żeby stać się czynnikiem kultury, podlega semiotyzacji — dzieli się na dziedzinę przedmiotów coś oznaczających, symbolizujących, wskazujących, czyli mających sens, i przedmiotów przedstawiających tylko same siebie” (Łotman 2008, s. 209–210). Aby akt semiotyzacji był w ogóle możliwy, musi istnieć coś, co jest wobec tego aktu ontologicznie pierwotne — to jest właśnie semiosfera, odgraniczona od tego, co wobec niej zewnętrzne, oparta na dychotomiach jednorodności i niejednorodności, jednolitości i nierównomierności, dynamicz-



na przestrzeń. Semiosfera obejmuje wszystkie języki, stosowane w nich kody, znaki, reguły oraz ich obecne oraz przeszłe stany. Semiosfera to urządzenie wytwarzające teksty, same zaś teksty są realizacją kultury (1977, s. 156).

#### PROBLEM GRANICY SEMIOSFERY

Kultura jest systemem znakowym na tle nie-kultury (Łotman, Uspieński 1977, s. 148). „Wszelka kultura zaczyna się od rozbicia świata na przestrzeń wewnętrzną («swoją») i zewnętrzną («ich»)» (Łotman 2008, s. 207). Jest oparta na przeciwstawieniu: „«to, co jest zrobione» (w przeciwieństwie do tego «to, co dane przez przyrodę»), «to, co jest umowne» (w przeciwieństwie do tego, co «naturalne» i «bezw warunkowe»), czy też zdolności komunikowania doświadczenia ludzkiego (w odróżnieniu od danej przez naturę pierwotności)” (Łotman, Uspieński 1977, s. 146). Taka binarność jest uniwersalną cechą kultury. Jej podstawą, zdaniem Łotmana, jest asymetria ludzkiego ciała, w której podziały góra–dół, prawo–lewo, męski–żeński, żywy–martwy stanowią wzór wszelkiej semiotyzacji. Ta uwaga Łotmana przywodzi na myśl tekst Emila Durkheima i Marcela Maussa *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji* (2001). Inaczej niż Łotman za podstawę funkcji klasyfikacyjnej przyjmują oni zbiorowy charakter życia ludzkiego (Durkheim, Mauss 2001, s. 571). Natomiast zarówno Łotman, jak i Durkheim oraz Mauss podzielają pogląd, że obraz świata jest kulturowo wytworzony w procesie społecznego klasyfikowania, nadawania znaczenia i ustalania relacji, wśród których zasadnicze znaczenie ma relacja przestrzenna polegająca na wyznaczeniu granicy między tym, co wewnątrz i na zewnątrz, co bliskie i dalekie, pokrewne i obce. Według Łotmana, to poprzez kulturotwórczy akt autodeskrypcji, semiotyzacji siebie w relacji z zewnątrz lub grupy w relacji ze światem następuje wyznaczenie granicy semiosfery. Od tej pory rzeczy, które przedstawiały jedynie same siebie, stają się coś oznaczającymi i ten twórczy akt nazwania pociąga za sobą strukturujące skutki w otoczeniu.

#### PROBLEM HETEROGENICZNOŚCI SEMIOSFERY

Istnienie granicy jako immanentnej cechy semiosfery stanowi o jej heterogenicznym charakterze. Pociąga za sobą istnienie obszarów centralnych, peryferyjnych oraz zewnętrznych, w których obrębie i pomiędzy nimi odbywa się stały ruch. Obszary centralne są bardziej uporządkowane niż peryferyjne, a reguły uporządkowania są w nich sztywniejsze<sup>11</sup> (niejednorodność). W semiosferze brak ścisłej hierarchii elementów składowych, a istniejące są stale naruszane (nierównomierność). Semiosfera jest również asynchroniczna. Jej poszczególne składowe rozwijają się z różną prędkością, na przykład w obrębie języków

<sup>11</sup> Przykładem takiego uporządkowanego obszaru jest kanon, tak jak go zdefiniował Assmann (2005, s. 121–122).

naturalnych zmiany zachodzą wolniej niż we wtórnych systemach modelujących (Żyłko 1999, s. 17). Wreszcie można mówić o różnych poziomach istnienia semiosfery. Z jednej strony wypełnia ona całą kulturę, z drugiej można mówić o specyficznych semiosferach wytwarzanych przez języki naturalne, kody socjokulturowe czy nawet poszczególne jednostki. Pierwsza semiotyczna granica przebiega między ja i nie-ja. Każde kolejne rozróżnienie „nasze-ich”, „cywilizowane-dzikiem”, „uporządkowane-chaotyczne” zakreśla granicę, wewnątrz której zawiera się semiosfera. Wynika z tego, że pojęcia kultury i semiosfery mogą być używane — w zgodzie z koncepcją Łotmana (2008, s. 201–214) — na poziomach supra i sub, co jest istotną wskazówką metodologiczną. Specyficzna semiosfera, która ujawnia się w narracji badanego, zawiera się w semiosferze jego świata społecznego lub światów (np. semiosfera rodzinna i semiosfera zawodowa). Istnieje też semiosfera wyższego rzędu, na przykład obejmująca wspólne elementy zróżnicowanego środowiska lokalnego, a dalej — semiosfery etniczna, religijna, narodowa czy semiosfera kręgu kulturowego. Jest to analogiczne do rozróżnienia dystrybutywnego i atrybutywnego aspektu kultury.

Pojęcie semiosfery może przywołać na myśl interakcyjny wymiar dyskursu, jednak jest od niego dużo szersze. Dyskurs jest formą użycia języka, wydarzeniem komunikacyjnym osadzonym w funkcjonalnym kontekście określonym przez sposób użycia języka, przekaz idei oraz interakcyjny charakter sytuacji społecznej (Van Dijk 2001). Pojęcie semiosfery konceptualizuje szerszy zakres zjawisk kulturowych. W ramach semiosfery możliwe są wszelkie akty komunikacyjne. Tworzy ona środowisko, które zawiera reguły zarówno semiotyczne, jak i społeczno-kulturowe, a także głęboki kontekst określony przez specyficzne dla poszczególnych kręgów semiosfery treści oraz ich hierarchie, relacje i trajektorie zawarte w pamięci kultury poszczególnych podmiotów (od jednostki aż po krąg kulturowy). Badacz posługujący się pojęciem semiosfery jako narzędziem analitycznym jest w stanie zrozumieć i wyjaśnić, w jaki sposób „kultura przenika to, co dzieje się naprawdę” (Alexander 2010, s. 102), ponieważ semiotyczna konceptualizacja kultury jest tym, co Alexander i Smith (1993) nazwali w swoim eseju „silnikiem”. W tym sensie semiosfera jest narzędziem mającym cechy reguły generatywnej, która wyjaśnia to, co dzieje się pod powierzchnią obserwowanych zjawisk.

Wewnętrzne i zewnętrzne zróżnicowanie semiosfery — nieustannie pograniczny charakter — wyposaża kulturę w generator innowacyjności. Heterogeniczność pociąga za sobą problem nieprzystawalności i niezgodności elementów należących do różnych systemów modelujących. Istnieje problem wzajemnej nieprzetłumaczalności językowych obrazów świata oraz innych kodów, które wytworzyły poezja, muzyka czy malarstwo. Peryferia semiosfery są miejscem nieustannych prób translacji — wyrażenia tego, co „obce” za pośrednictwem tego, co „swoje”. Podobnie dzieje się z doświadczeniem, które z poziomu somatycznego czy emocjonalnego przekładane jest na poziom semiotyczny. Akt

translacji jest aktem twórczym, w wyniku którego powstają nowe znaki, symbole i formy wyrazu. Dla twórczości artystycznej jest to naturalne pole działania. Innowacyjność nowych zjawisk semiotycznych powoduje naruszenie reguł systemu, w którym występują. W systemie pojawiają się momenty bifurkacji — rozdzielenia dotychczasowych znaczeń, uporządkowań lub reguł. Zwiększa się nieprzewidywalność i tempo możliwych zmian — zjawisko to Łotman nazywa eksplozją kulturową, która prowadzi do nowych uporządkowań. Eksplozję kulturową można ujmować jako przejście między statycznym a dynamicznym momentem kultury charakterystycznym dla transformacji kulturowej (Żyłko 2009, s. 218). W pracy *Kultura i eksplozja* Łotman (1999, s. 186) pisze: „W pewnym sensie można wyobrazić sobie kulturę jako strukturę, która — będąc zanurzona w zewnętrznym wobec niej świecie — wciąga ten świat do swojego obszaru i następnie wyrzuca go w przetworzonej postaci (zorganizowanej według struktury swojego języka). Jednakże ten świat zewnętrzny, który z perspektywy kultury wygląda jak chaos, jest w rzeczywistości również zorganizowany. Jego organizacja dokonuje się zgodnie z regułami jakiegoś nieznanego danej kulturze języka. Z chwilą, gdy teksty tego zewnętrznego języka zostają wciągnięte w obszar kultury, następuje eksplozja. Z tego punktu widzenia eksplozję można zinterpretować jako moment zderzenia obcych sobie języków: przyswajającego i przyswajanego. Powstaje przestrzeń wybuchu — wiązka nieprzewidywalności. Wyrzucane przez nią cząsteczki poruszają się po tak zbliżonych do siebie trajektoriach, iż możemy je opisywać jako synonimiczne warianty jednej i tej samej drogi”. Jednakże z czasem zjawiska wywodzące się z jednego punktu stają się różne, kontrastowe, a niekiedy wręcz przeciwstawne. W wyniku eksplozji możliwe są przejścia do zupełnie odmiennych sposobów organizacji semiosfery.

Za przykład może posłużyć zakres znaczeniowy terminu „Puszcza Białowieska”. Możemy przyjąć, że w lokalnej semiosferze specyficznej dla wielkolesnych i królewskich służb leśnych (1409–1831) pojęcie puszczy określone było przez szereg norm dotyczących jej ograniczonego użytkowania (Hedemann, Hartman 1939; Samojlik 2007) oraz w opisach drzewostanów ukształtowanych w naturalnych procesach (Samojlik, Jędrzejewska, Daszkiewicz 2012, s. 27). Moment bifurkacji następuje wraz z utratą znaczenia, a następnie likwidacją królewskich służb leśnych i intensyfikacją przemysłowej eksploatacji puszczy. Charakterystyczne, że ówczesne języki, polski i białoruski, zderzyły się przy tym z niosącymi nowe znaczenia językami: rosyjskim oraz niemieckim. W 1861 roku urzędnik carski opisuje puszcę w kategoriach surowca, strat, drzew w wieku przeszłorębnym oraz wadliwego drewna (Samojlik, Jędrzejewska, Daszkiewicz 2012, s. 134). Zorganizowanie puszczańskiej semiosfery zgodnie z przemysłowym paradygmatem w jej zarządzaniu dominowało do końca lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy to nastąpił kolejny moment bifurkacji związany z nasileniem presji na ochronę środowiska puszczy. W białowieskich subsemiosferach możemy obecnie obserwować ścierające się ze sobą systemy znaczeniowe, zawierające odwołania do odmiennie skonstruowanej

pamięci oraz zawartych w niej mitów (Bukowska i in. 2012, 2013; Winiarski 2010). Każdy z momentów bifurkacji pozwala dostrzec, jak w odniesieniu do jednego desygnatu (pole znaczeniowe pojęcia Puszcza Białowieska) rozwijają się odmienne i przeciwstawne związki znaczeniowe (Bukowska i in. 2013, s. 65–70).

### PROBLEM RELACYJNOŚCI KULTURY

Łotman (1999, s. 233) podkreśla, że „punktem wyjścia wszelkiego systemu nie jest pojedynczy znak, lecz relacja przynajmniej dwóch znaków”. Oznacza to, że mamy do czynienia nie ze statycznym modelem, ale z dynamiczną przestrzenią. Występują w niej konglomeraty elementów, które tworzą sensy, łącząc się lub zderzając ze sobą. Relacyjna struktura sensu jest rozciągnięta w przestrzeni między binarnymi przeciwieństwami pełnej identyfikacji i absolutnej obcości. Jednak tekst, zdaniem Łotmana, zawiera obie możliwości jednocześnie. Ostateczne odczytanie sensu możliwe jest dopiero dzięki ujęciu go w konkretnym szeregu znaczeniowym. Różnorodność potencjalnych związków, jakie tworzy system tekstów, przyjmuje postać wielowymiarowej dynamicznej przestrzeni, w której relacje zachodzą jednocześnie w płaszczyźnie synchronicznej (pomiędzy pojedynczymi elementami, pomiędzy elementem a całością oraz pomiędzy tym, co wewnątrz i na zewnątrz) oraz diachronicznej, ponieważ system zachowuje pamięć swoich poprzednich stanów. Dzięki temu kultura może transmitować swoje treści, zachowywać ciągłość i stabilność, a jednocześnie pozostaje otwarta na innowacje (Żyłko 2009, s. 220).

### SEMIOTYCZNA PAMIĘĆ KULTURY

Omówione cechy kultury, konceptualizowanej jako semiosfera, są zarazem cechami pamięci, którą Łotman traktuje jako aksjologiczny aspekt kultury. Pamięć tworzą teksty ze względu na swoją wartość powielane i przekazywane w celu obrony przed zapomnieniem. Nacisk na ich zapamiętanie ma różne natężenie, rozciąga się od tekstów kanonicznych po peryferyjne. W tym ujęciu cała semiosfera — zarówno w diachronicznej głębi, jak i synchronicznej różnorodności — pokrywa się z pamięcią, jest z nią tożsama. Doświadczenia, które nie zostały zapamiętane (nie nastąpił proces ich zamiany w tekst) lub zostały zapomniane, oddalają się w dziedzinę nie-faktów i społecznie przestają istnieć.

„Kulturę rozumiemy jako niedziedziczną pamięć społeczeństwa”<sup>12</sup> — piszą Łotman i Uspieński w tekście *O semiotycznym mechanizmie kultury* (1975, s. 150–

<sup>12</sup> W sformułowaniu „niedziedziczna” autorzy zwracają uwagę na społeczny charakter kultury, wskazując, że ma ona pozabiologiczny charakter. Wątpliwości, jakie może budzić to sformułowanie, są związane z kwestią dziedziczenia społecznego (Ossowski 1966). Społeczny aspekt z definicji jest zawarty w pojęciu pamięci, która według autorów jest związana z „minionym doświadczeniem

–151). Dowodzą, że aby określone doświadczenie zamieniło się w kulturę, musi zostać zapamiętane w języku: „Samo istnienie kultury zakłada zbudowanie systemu reguł przekształcania doświadczeń bezpośrednio w tekst. Aby jakieś wydarzenie historyczne zostało umiejscowione w określonej klatce, powinno ono być uświadomione jako istniejące, tj. należy je utożsamzić z określonym elementem w języku urządzenia zapamiętującego. Następnie powinno być ono ocenione w stosunku do wszystkich znaków hierarchicznych tego języka, tj. powinno zostać zapisane, a więc stać się elementem tekstu pamięci, elementem kultury”. Kultura utożsamiana z pamięcią powstaje zawsze *post factum* — to jest odnosi się do wydarzeń dokonanych — ponieważ istotą kultury jest uświadomienie sobie tych wydarzeń (semiotyzacja) i zapisanie ich w systemie pamięci. Chociaż pamięć powstaje jako ustrukturyzowany zapis przeszłych doświadczeń, nie odnosi się jedynie do przeszłości, ale obejmuje wszelkie funkcjonujące w kulturze znaki niezależnie od ich relacji czasowych. Łotman i Uspieński postrzegają kulturę jako system dwukierunkowy nastawiony jednocześnie na przyszłość (aspekt twórczy polega na próbie przewidywania, co stanie się treścią pamięci — tworzenie programu) i przeszłość (polega na realizacji zachowania zapisanego w programie kultury). Różnica jest funkcjonalna i ten sam tekst może pełnić obie funkcje w ogólnym systemie kulturowym.

#### SEMIOTYCZNA PAMIĘĆ KULTURY JAKO ZASADA GENERATYWNA

Przypomnijmy: jednym z istotnych celów badań socjologicznych nad pamięcią społeczną jest rozumienie jej związków z dynamiką społeczno-strukturalną. Na początku przyjąłem założenia wyrastające z nurtu humanistycznie zorientowanej socjologii rozumiejącej oraz postulatów opartego na niej mocnego programu socjologii kulturowej. Uznanie tekstualnego charakteru kultury i kształtowanych przez nią relacji społecznych skierowało moją uwagę na semiotykę jako narzędzie analityczne, a poszukiwanie teorii, która wyjaśnia kulturę na sposób semiotyczny, ukazując jednocześnie rolę pamięci w systemie kulturowym, doprowadziło do narzędzi analitycznych wypracowanych w semiotycznej teorii kultury Jurjia Łotmana.

Pamięć jest elementem symbolizacji świata<sup>13</sup>. Dzięki pamięci kultura zyskuje ciągłość, a doświadczenie w niej odwzorowane może być komunikowane

---

historycznym” społeczeństwa (Łotman, Uspieński 1977, s. 151), przekazywanym i dziedziczonym ze względu na swoją wartość (aspekt aksjologiczny) za pośrednictwem systemów semiotycznych.

<sup>13</sup> Pojawiają się tu pytania o to, czy pamięć i język są zjawiskami z tego samego poziomu i o charakter relacji między nimi. Pamięć jako dyspozycja poprzedza ontologicznie język oraz kulturę, która dzięki nim jest możliwa, ponieważ składa się z wyrażonych w języku i zapamiętanych treści, ale język i pamięć są jednocześnie aspektami kultury jako posiadającego ciągłość i niezależnego od jednostek systemu znakowego. Jest to więc relacja wzajemnego wytwarzania i wzmacniania. Taka odpowiedź znajduje uzasadnienie w esejach Clifforda Geertza *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka* oraz *Rozwój kultury a ewolucja umysłu* (Geertz 2005).

i kumulowane. W tym ujęciu semiotyczna pamięć kultury jest zapamiętanym w języku doświadczeniem oraz mechanizmem umożliwiającym istnienie języka (ciągłość i transmisja reguł oraz znaków). W ujęciu Łotmana, powtórzmy, semiotyczna pamięć kultury jest wyrażoną i zachowaną w języku tradycją kulturową danej wspólnoty (ciągłość i transmisja reguł, znaków i tekstów)<sup>14</sup>. Bierze udział w procesie społecznej komunikacji i legitymizacji poprzez uwidocznianie i budowanie zarówno wspólnoty, jak i różnicy oraz ustalanie i potwierdzanie hierarchii. Chcąc badać wpływ kultury na strukturę, należy skupić się na mechanizmach odpowiedzialnych za społeczne wytwarzanie wspólnoty i różnicy. Semiotyczna pamięć kultury jest narzędziem, które pozwala wyjaśnić te mechanizmy przez analizę narracji i określenie specyfiki semiosfery obserwowanego mikroświata społecznego: doświadczenia, jakie się w niej zawiera, jego trajektorii, kluczowych symboli i ich znaczeń oraz związków z innymi symbolami, najistotniejszych tekstów oraz modelujących je systemów. Zrozumienie specyfiki subsemiosfery, dzięki analizie treści zapisanych w semiotycznej pamięci kultury danego świata społecznego czy mikroświata, jest niezbędne, aby dokonać głębokiego opisu (Geertz 2005) jako podłoże społeczno-strukturalnej analizy narracji pamięci społecznej.

Między strukturą społeczną a semiosferą zachodzi relacja wzajemnego odwzorowania — najsilniej ustrukturyzowane elementy (aksjonormatywne systemy symboli, tekstów i narracji zapisane w pamięci i ujawniające się w działaniu) zajmujące pozycję w centrum semiosfery stanowią zarazem kapitał symboliczny dominującego świata społecznego lub sojuszu takich światów. Trwałość zajętej w ten sposób pozycji jest stale podważana przez dynamikę „życia” z jednej strony — proces semiotyzacji wciąż nowych doświadczeń i diachroniczną dynamikę znaczenia starych doświadczeń (wynikającą z ciągłego wykorzystywania ich w celu projektowania przyszłości), z drugiej zaś przez stały nacisk alternatywnych elementów, będących kapitałem światów społecznych zajmujących niższe pozycje w strukturze społecznej, które próbują lokować swoje subsemiosfery jak najbliżej centrum, dążąc do zajęcia pozycji dominującej — uczynienia swojej semiosfery uniwersalnie prawomocną. Działanie pretendentów może następować wewnątrz semiosfery jako ścieranie się subsemiosfer<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Jan Assmann (2008, s. 32–34), który buduje swoją koncepcję pamięci w odniesieniu do semiotyki Łotmana, konceptualizuje semiotyczną pamięć kultury, sięgając po pojęcie struktury konektywnej.

<sup>15</sup> Przykładem znowu mogą służyć badania przeprowadzone w gminie Białowieża w 2012 roku. Oto opis ścierania się elementów różnych systemów znaczeniowych w białowiejskiej semiosferze: „Rozpiętość tego sporu mieści się w szczególności między dwoma sposobami rozumienia tego, co naturalne, które metaforycznie można by nazwać sporem dwóch opowieści: o «kłodzie-piastunce» i o «pieńku-opałku». Z jednej strony mamy mit dziewiczej puszczy, którą trzeba chronić przed ludzką interwencją i przeciwstawienie człowieka naturze. Z drugiej zaś mit człowieka żyjącego z nią w symbiozie, bo przecież «my też jesteśmy elementem przyrody» [R50], troszczącego się o jej naturalny stan w zamian za jej naturalne dary: mieszkańcy «uwważają, że Puszcza ich żywiła,

lub na zewnątrz systemu jako ścieranie się odrębnych semiosfer (na przykład tzw. konflikt cywilizacji).

Powróćmy do pytania zadanego na wstępie: „Jak więc konkretnie odbywa się uczestnictwo pamięci jednostek w pamięci zbiorowej? Jaką drogą pamięć zbiorowa dostarcza świadomościom indywidualnym owych społecznych punktów odniesienia?” (Król 1969, s. XVII). Inaczej mówiąc, jaka kulturowa zasada generatywna wpływa na strukturyzowanie narracji pamięci społecznej w jej wymiarze jednostkowym i wspólnotowym?

### PAMIĘĆ KULTURY — BUDOWANIE WIĘZI I WYTWARZANIE RÓŻNICY

Wartościowanie i działanie nie istnieją w próżni. Ich zapośredniczenie przez język każdorazowo odnosi doświadczenie do rozległego systemu kultury, w której żyje jednostka, czyli do złożonego systemu tekstów, które zostały ocenione przez zbiorowość jako ważne i dzięki temu zapamiętane. To, co Halbwachs (1969) nazywa społecznymi ramami pamięci, ma charakter tekstów istniejących w wymiarach językowym i podjęzykowym, a także w rozbudowanych narracjach o charakterze systemów modelujących doświadczany świat. Halbwachs mechanizmu pamięci szukał w psychologii, ale trafniejsze wydaje się sięgnięcie do kultury. Jerzy Szacki (2011, s. 115) zwraca uwagę, że należałoby zdecydowanie podkreślić, iż człowiek nie tyle zachowuje w pamięci przeszłość jako członek grupy, ile „rekonstruuje ją wciąż na nowo, wychodząc od doświadczeń grupy, do której należy. Każdy moment semiotyzacji doświadczenia przez jednostkę angażuje język jako aspekt kultury i pamięci. Sprawia, że doświadczenie przestaje być jedynie indywidualne, ponieważ każda jednostka w języku przechowuje pamięć tradycji kulturowej wspólnoty lub wspólnot, które ją ukształtowały, a więc niejako angażuje je do oceny doświadczenia i zaprojektowania działania.

Szukając odpowiedzi na pytanie, co ludzie pamiętają, a czego nie, jak i dlaczego, nie wystarczy pozostać na płaszczyźnie rejestrowanej narracji i zawartych w niej argumentów. W obliczu rozbieżności lub sprzeczności w obrębie narracji badacz staje wobec nierozstrzygalnego pytania o prawdę. Dopiero zejście na poziom generatywny — kulturowy — pozwala zrekonstruować zapisane w semiotycznej pamięci kultury i wyrażone w języku doświadczenia danego świata społecznego i zrozumieć obserwowane narracje jako ujawnienie kontekstu kulturowego w jego temporalnej rozciągłości pomiędzy przypadkowością tu i teraz, określoną kulturowo przeszłością a projektowaną przyszłością (Geertzowski gęsty opis).

---

i rodziców, i dziadków, pradziadków, i ma żywić; i że oni ją najlepiej znają i wiedzą, co dla Puszczy najlepiej» [R42]” (Bukowska i in. 2013, s. 67).

Jednak to wciąż nie wszystko. W analizie społeczno-strukturalnej niezbędne jest wzięcie pod uwagę nieprzystawalności doświadczenia, językowej nieokreśloności tekstów, komunikacyjnej niejednoznaczności, odmiennego wartościowania i różnych (często przeciwstawnych) strategii działania. Aby komunikacja była skuteczna i istotna, musi opierać się na przynajmniej częściowym pokrywaniu się języków uczestników. W modelowym przykładzie (Żyłko 1999, s. 31–33) mamy do czynienia z równorzędną sytuacją dialogu A–B, ale ze społeczno-strukturalnego punktu widzenia będzie nas interesowało, jak dochodzi do sytuacji, w której A dominuje nad B lub B nad A. Badania (Bukowska i in. 2013) pokazują, że siła danej narracji w polu (jej wartość jako kapitału kulturowego dążącego do przekształcenia w kapitał symboliczny) nie polega na uniwersalnie pojętej sile argumentów lub autorytetów — na uniwersalnej prawdzie (na co zresztą zwracał uwagę Bourdieu; 2005) — lecz wynika z siły tradycji kulturowej światów społecznych w lokalnym polu.

Odczytanie narracji jako obcej rodzi problem reakcji. Można w tym miejscu sformułować kilka kolejnych hipotez: jeżeli próba translacji wzbudza poczucie zagrożenia, to subsemiosfera może zostać domknięta i narracja ta zostanie odrzucona jako wroga, fałszywa lub nieracjonalna. Obca narracja może zostać wyłączona do dziedziny nie-faktów (nie podlegać semiotyzacji), może zostać potraktowana jako konfliktowa, stać się przedmiotem dominacji lub podporządkowania. Może też zostać odczytana jako potencjalnie pomocna w realizowaniu strategii danego świata społecznego lub jako punkt odniesienia i w efekcie będziemy mieli do czynienia z sojuszem. Przyczyn wyboru strategii również należy szukać w kontekście kulturowym (semiotyczna pamięć kultury). Powyższe rozważania, oparte na teorii pola Bourdieu, wskazują na semiotyczny charakter gry, jej reguł oraz stawek.

Semiotyczna pamięć kultury niesie ze sobą całą głębię specyfiki kulturowej światów społecznych. Jest generatorem zarówno wspólnotowości, jak i dystynkcji. Narracje pamięci społecznej są autodeskryptywnymi momentami uświadomienia wewnętrznych i zewnętrznych granic świata społecznego narratora. Wytyczając je, sięga on do zasobów semiotycznej pamięci kultury, w której jest zanurzony i która jest tożsama z jego społecznie odczuwanym światem i wraz z nieuświadomionymi mechanizmami kulturowymi tworzy semiosferę<sup>16</sup>.

## PODSUMOWANIE

Zasadnicze pytanie, które stoi za tytułową hipotezą o generatywnej roli semiotycznej pamięci kultury w stosunku do narracji pamięci społecznej, do-

<sup>16</sup> Społeczne odczuwanie świata, w tym więc społeczna, są związane z tym, co pamiętane i zapominane (zob. Renan 1998).



tyczy tego, jakie jest znaczenie pamięci w procesach strukturalizacji społeczeństwa? Aby na nie odpowiedzieć, trzeba najpierw zastanowić się nad miejscem, rolą czy funkcją pamięci w systemie, jakim jest kultura. Odpowiedź się narzuca — najistotniejsza jest funkcja transmisji, przekazu, uwzględniana bodaj we wszystkich definicjach kultury. Stwierdzenie takie nie wystarczy jednak, by odpowiedzieć na pytanie Alexandra i Smitha — jak kultura przenika to, co dzieje się naprawdę — ponieważ nie ujawnia generatywnego mechanizmu przekazu kulturowego. Działanie tego mechanizmu opisuje semiotyczna teoria kultury Jurija Łotmana i zawarta w niej koncepcja semiotycznej pamięci kultury.

Jurij Łotman zauważa, że kultura (1) ma cechy języka — jest zbiorem znaków i reguł, które pozwalają na kodowanie i dekodowanie komunikatów; (2) ma cechy pamięci — zarówno znaki, jak i reguły, a także wytworzone za ich pomocą teksty mają zdolność istnienia i transmisji w czasie dzięki uczestniczeniu w aktach komunikacji. Taka definicja kultury umożliwia badanie zróżnicowania społeczno-strukturalnego jako ujawniających się w jednostkowych narracjach wspólnych i specyficznych struktur znaczeniowych, które pozwalają uchwycić zarówno granice społecznych światów i mikroświatów, jak i ich relacje oraz trajektorie w rozmaitych polach aktywności społecznej. Mamy tu dwa poziomy. Pierwszy, na którym kultura jest autonomiczną strukturą semiotyczną znajdującą się poza zasięgiem działania jednostek, analogicznie do języka (*langue*) w koncepcji de Saussure'a; drugi, na którym kultura ujawnia się w narracjach będących tekstami kultury, a więc aktami jej użycia, analogicznie do mówienia (*parole*).

Teoria semiotycznej pamięci kultury Jurija Łotmana konceptualizuje zjawisko pamięci na innym poziomie niż pamięć zbiorowa czy społeczna. Nie oznacza to jednak konieczności traktowania ich rozłącznie, wręcz przeciwnie. Kiedy mówimy o pamięci społecznej czy pamięci zbiorowej, mamy na myśli to, co jest przywoływane (rekonstruowane) przez jednostkę jako minione lub związane z przeszłością. Kiedy mówimy o semiotycznej pamięci kultury, mówimy o mechanizmie transmisji — przekazu kultury, który między innymi strukturuje treść pamięci społecznej/zbiorowej i pozwala ją wyjaśnić.

Semiotyczna pamięć kultury, jako podstawa hermeneutyczna badań nad rolą pamięci w kształtowaniu relacji społeczno-strukturalnych, pozwala odpowiedzieć na ważne pytania: (1) Jakie jest miejsce społecznie konstruowanej pamięci w kulturze? (2) Jakie procesy kulturowe stoją za narracjami pamięci zbiorowej i je różnicują?, a także (3) na pytanie Christiana Gudehusa i Haraldta Welzera (2011) o znaczenie oczekiwań wobec przyszłości dla interpretowania przeszłości, które niemieccy badacze uważają za kluczowe w badaniach nad pamięcią. Wszystkie te pytania wskazują na dystynktywny charakter pamięci i kierują uwagę badaczy ku jej roli jako jednego z czynników strukturyzujących.

W koncepcji Łotmana pojęcie semiotycznej pamięci kultury jest formą konceptualizacji zjawiska tradycji i dziedziczenia<sup>17</sup>. Pozwala ono przełamać problem niewspółmierności różnych przejawów tradycji i form jej przekazu (zob. Szacki 2011) — umożliwia metodologiczne ich uchwycenie w jeden mechanizm. Na gruncie semiotyki kulturowej wspólnym mianownikiem staje się znakowy charakter wszelkich przejawów aktywności ludzkiej, co sprawia, że nabierają one cech tekstu. Semiotyczna pamięć kultury jest podobna do habitusu (Bourdieu 2005). Jest to pewien zestaw kompetencji kulturowych oraz biblioteka znaczeń, wartości i norm, które jednostka dziedziczy w sposób nieświadomy w procesie socjalizacji i który ze względu na głęboką internalizację (może być nieświadomiany) ma istotny wpływ na trajektorię jej losu. Istnienie różnych, często konkurencyjnych względem siebie tradycji (Szacki 2011, s. 113–114), wskazuje na dystynktywny charakter semiotycznej pamięci kultury. Z tego powodu można traktować ją jak formę kapitału. Dlatego celem przyszłych badań powinno być ujawnienie kulturowych struktur semiotycznych oraz ukazanie, w jaki sposób warunkują one zróżnicowanie narracji pamięci społecznej i biorą udział w strukturalizowaniu pola kulturowego<sup>18</sup>. Tak sformułowany cel opiera się na następującej hipotezie: zapisana i transmitowana za pomocą struktur semiotycznych tradycja kulturowa (semiotyczna pamięć kultury) jest istotnym kapitałem kulturowym, który wpływa na relacje w obrębie struktury społecznej. Za sformułowaniem tym stoi kolejna hipoteza mówiąca, że możliwe do wyodrębnienia subkapitały kulturowe opierają się na specyficznej dla danego świata społecznego strukturze pamięci-języka-kultury. Wobec rozmaitych pól aktywności ludzkiej pamięć pełni funkcję dostarczenia punktów odniesienia podczas tworzenia programu działania, a więc między innymi kapitalizowania różnych rodzajów zasobów kulturowych w procesie strukturyzowania społeczeństwa. Semiotyczna pamięć kultury — jako ściśle powiązana z kompetencją językową i transmisją kultury — jest podstawową dyspozycją jednostki w jej relacji ze światem. Jako zbiór zasobów, którymi dysponuje jednostka, wytycza społeczne ramy, w których odczytywany jest, na podstawie rekonstrukcji przeszłości, kulturowy program wartościowania i działania oraz projektowana przyszłość.

Clifford Geertz (2005, s. 68) zauważył, że człowiek kształtowany jest przez konkretne formy kultury, które są wyrażane za pośrednictwem różnych języków. Stwierdzenie, że nie istnieje uniwersalna natura ludzka, ponieważ człowiek wytwarza swoją naturę w niezliczonych formach kulturowych, jest rdzeniem mocnego programu socjologii kulturowej; każe szukać wyjaśnienia wszel-

<sup>17</sup> Według Stanisława Ossowskiego (1966, s. 64) na dziedzictwo grupy społecznej składają się wzory, według których kształtują się dyspozycje członków grupy.

<sup>18</sup> Takiego, w którym uczestniczą różne formy kapitałów kulturowych.

kich form, jakie przyjmuje struktura społeczna, w ich kulturowych podstawach, które nie mają jednego wzoru, lecz za każdym razem są inne. Badacz ma możliwość dotarcia do ukrytych generatywnych pokładów kultury poprzez analizę języka i pamięci, które — jak to zostało pokazane — są aspektami kultury.

Koncepcja semiotycznej pamięci kultury Jurija Łotmana może stanowić zasadę generatywną badań w nurcie socjologii kulturowej *en bloc*. W przypadku badań nad pamięcią społeczną tworzy jednocześnie metodologiczny pomost między zjawiskami pamięci społecznej a transmisją kultury, umożliwiając odpowiedź na pytanie, w jaki sposób pamięć jednostek uczestniczy w pamięci zbiorowej.

## BIBLIOGRAFIA

- Alexander Jeffrey C., 2010, *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, tłum. Stanisław Burdziej, Jacek Gądecki, Nomos, Warszawa.
- Alexander Jeffrey C., Smith Philip, 1993, *The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies*, „Theory and Society”, t. 22, nr 2, s. 151–207.
- Andrews Edna, 2003, *Conversations with Lotman: Cultural Semiotics in Language, Literature, and Cognition*, University of Toronto Press, Toronto.
- Assmann Jan, 2005, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. Anna Kryczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Assorodobraj Nina, 1963, „Żywa historia”. *Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze*, „Studia Socjologiczne”, nr 2.
- Barthes Roland, 2008, *Mitologie*, tłum. Adam Dziadek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas, 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. Józef Niżnik, PIW, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, 2005, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, tłum. Piotr Biłos, Scholar, Warszawa.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc J. D. 2001, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. Anna Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bukowska Xymena, Jewdokimow Marcin, Markowska Barbara, Winiarski Paweł, 2012, *Światy społeczne Białowieży. Diagnoza kapitału kulturowego*, Białowieńska Pracownia Społeczna (<http://bps.civitas.edu.pl>).
- Bukowska Xymena, Jewdokimow Marcin, Markowska Barbara, Winiarski Paweł, 2013, *Kapitał kulturowy w działaniu. Studium światów społecznych Białowieży*, Collegium Civitas–ISP PAN–UKSW, Warszawa.
- De Saussure Ferdinand, 2007, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. Krystyna Kacprzyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Dilthey Wilhelm, 2005, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Durkheim Émile, Mauss Marcel, 2001, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Fragment planu ogólnej socjologii opisowej*, w: Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Geertz Clifford, 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. Maria M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- Gudehus Christian, Welzer Harald, 2011, *O metodzie i teorii badań nad przekazem kulturowym*, tłum. Elżbieta Kaźmierska, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.
- Halbwachs Maurice, 1969, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Hedemann Otto, Hartman Wiktor, 1939, *Dzieje Puszczy Białowieskiej w Polsce przedrozbiorowej (w okresie do 1798 roku)*, Instytut Badawczy Lasów Państwowych, Warszawa.
- Kattago Siobhan (red.), 2015, *The Ashgate Research Companion to Memory Studies*, Ashgate Publishing, Burlington, VT.
- Król Marcin, 1969, *Wstęp do wydania polskiego*, w: Halbwachs Maurice, *Społeczne ramy pamięci*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Lemańczyk Magdalena, 2009, *Danzigerzy gdańscy i ich pamięć przeszłości*, w: Andrzej Szpociński (red.), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Scholar, Warszawa.
- Łotman Jurij, 1965, *O problemie znaczeń w wtórczych modelirujuszczich systemach*, „Trudy po znakovym sistemam”, t. 2, Tartu.
- Łotman Jurij, 1999 [1992], *Kultura i eksplozja*, tłum. Bogusław Żyłko, PIW, Warszawa.
- Łotman Jurij, 2008 [1990], *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. Bogusław Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Łotman Jurij, Uspieński Boris, 1977, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, tłum. Jerzy Faryno, w: Elżbieta Janus, Maria Renata Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa.
- Nijakowski Lech M., 2001, *Domeny symboliczne. O znaczeniu pomników w przestrzeni dominacji symbolicznej na przykładzie Śląska*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3–4.
- Nijakowski Lech M., 2006, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Scholar, Warszawa.
- Nowicka Ewa, 2009, *Wojna jako element opowieści biograficznej greckich partyzantów z Polski*, w: Andrzej Szpociński (red.), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Scholar, Warszawa.
- Ossowski Stanisław, 1966, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, w: *Dzieła*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Przyłębski Andrzej, 2012, *Hermeneutyczna antropologia Wilhelma Diltheya*, „Analiza i Egzystencja”, t. 19.
- Renan Ernst, 1998, *Co to jest naród*, w: Lech Zdybel (red.), *Być w narodzie. Szkice o idei narodu, narodowej kulturze i nacjonalizmie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Rojek Paweł, 2012, *Jak była zrobiona Tartusko-Moskiewska Szkoła Semiotyczna*, „Stan Rzeczy” 1(2) ([www.academia.eu](http://www.academia.eu)).
- Samojlik Tomasz, 2007, „Antropogenne przemiany środowiska Puszczy Białowieskiej do końca XVIII wieku”, praca doktorska pod kierunkiem prof. dr hab. Bogumiły Jędrzejewskiej, Kraków–Białowieża.
- Samojlik Tomasz, Jędrzejewska Bogumiła, Daszkiewicz Piotr, 2012, *Puszcza Białowieska w pracach przyrodników i podróżników 1831–1863*, Semper, Warszawa.
- Sawisz Anna, 1990, *Transmisja przeszłości*, w: Barbara Szacka, Anna Sawisz, *Czas przeszły i pamięć społeczna. Przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej, 1965–1988*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii, Warszawa.
- Schönle Andreas, 2007, *Lotman and Cultural Studies: Encounters and Extensions*, University of Wisconsin Press, Madison, WI.
- Semenenko Aleksei, 2012, *The Texture of Culture: An Introduction to Yuri Lotman's Semiotic Theory*, Palgrave Macmillan, New York.
- Szacki Jerzy, 2011, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Traba Robert, 2006, *Historia — przestrzeń dialogu*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa.

- Van Dijk Teun A. (red.), 2001, *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. Grzegorz Grochowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Winiarski Paweł, 2010, „Rozbieżności w definicji sytuacji — w kierunku hipotezy społecznych światów Białowieży”, niepublikowana praca magisterska pod kierunkiem prof. dr hab. Andrzeja Szpocińskiego, Collegium Civitas, Warszawa.
- Ziółkowski Marek, 2001, *Pamięć i zapominanie. Trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3–4.
- Znanięcki Florian, 2008, *Metoda socjologii*, tłum. Elżbieta Hałas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Żyłko Bogusław, 1999, *Słowo wstępne*, w: Jurij Łotman, *Kultura i eksplozja*, PIW, Warszawa.
- Żyłko Bogusław, 2009, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk.

## YURI LOTMAN'S CONCEPT OF THE SEMIOTIC MEMORY OF CULTURE AS A GENERATIVE PRINCIPLE IN THE STUDY OF SOCIAL MEMORY

Paweł Winiarski  
(Institut of Political Studies PAS)

### Summary

For sociologically oriented research into memory, the finding of connections between cultural mechanisms of constructing the past and their socio-structural effects is important. In this context, a principle linking phenomena of memory, culture, and social structure should be of use. This article is devoted to Yuri Lotman's concept of the semiotic memory of culture, which the author believes could serve as a generative rule for this type of research in the sociology of culture. In the case of studies on social memory, Lotman's concept constitutes a methodological bridge between phenomena of social memory and the transmission of culture, enabling the question of how the memory of the individual participates in collective memory to be answered.

### Key words / słowa kluczowe

culture / kultura, social memory / pamięć społeczna, semiotics of culture / semiotyka kultury, semiosphere / semiosfera, language / język, social structure / struktura społeczna, sociology of culture / socjologia kulturowa, Yuri Lotman / Jurij Łotman