

ELŻBIETY TARKOWSKIEJ SOCJOLOGIA OTWARTA

PAMIĘĆ W KULTURZE TERAŹNIEJSZOŚCI

„Czas jest tym dla kultury pamięci,
czym przestrzeń *dla ars memoriae*”.

Jan Assmann

WPROWADZENIE

Jednym z wielkich interdyscyplinarnych tematów refleksji nad kulturą współczesną i jej charakterystycznymi cechami są przemiany czasu społecznego, znajdujące wyraz między innymi w procesach kompresji czasu (i przestrzeni) i w zmieniających się relacjach między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Badania i analizy pokazują wyjątkowe miejsce teraźniejszości w kulturze współczesnej, pozwalające określać ją mianem „kultury teraźniejszości”. Przedmiotem niniejszego tekstu jest spojrzenie na struktury i mechanizmy pamięci zbiorowej oraz sposoby ujmowania przeszłości charakterystyczne dla kultury współczesnej z perspektywy czasu rozumianego jako zjawisko społeczne i kulturowe, szukam w nim odpowiedzi na pytanie o mechanizmy łączące z jednej strony dominację teraźniejszości w kulturze, z drugiej — zaobserwowane w ostatnich latach zjawisko nazywane „eksplozją pamięci”, czyli niebywały, wielokierunkowy i wielopostaciowy wzrost zainteresowania przeszłością. Przyjęta w tym tekście perspektywa socjologii czasu oraz czasu społecznego pokazuje, że zarówno „kultura teraźniejszości”, jak i dominujące dziś

formy intensyfikacji pamięci i zainteresowania przeszłością są efektem oddziaływania tych samych lub podobnych czynników: nowych mediów i technologii komunikacyjnych oraz konsumpcji i kultury popularnej, zmieniających struktury czasu, skracających horyzont czasowy i przekształcających sposoby doświadczania przeszłości oraz mechanizmy pamięci zbiorowej.

Analiza tych zjawisk, odwołująca się do kategorii czasu i do przemian miejsca, roli i charakteru czasu w kulturze, zostanie poprzedzona kilkoma uwagami przypominającymi tradycję polskich badań nad pamięcią zbiorową, uwzględniających wymiar kulturowy, dziś nieznanych lub zapomnianych. Nasze rozważania rozpoczniemy od kwestii „pamięci zbiorowej jako kultury” czy też od kulturowego wymiaru pamięci zbiorowej i obecności tej perspektywy w polskiej socjologii.

PAMIĘĆ, KULTURA I CZAS

We wprowadzeniu do zbioru tekstów *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* Magdalena Saryusz-Wolska (2009, s. 17–18) przeciwstawiła niemiecki dyskurs pamięci, w którym dominuje problematyka pamięci kulturowej, polskiej tradycji badania pamięci zbiorowej, w której — jej zdaniem — niewiele uwagi poświęcono kulturowym aspektom pamięci. Wyodrębniła w polskiej tradycji trzy nurty badań pamięci zbiorowej, mianowicie: (1) pamięć zbiorową ujmowaną w kontekście polityki i z odwołaniem do historii najnowszej; (2) zagadnienia relacji, w tym odrębności, historii i pamięci zbiorowej; (3) socjologiczne badania sondażowe pamięci zbiorowej, unikatowe w skali światowej, sięgające lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, znaczone nazwiskami Niny Assorodobraj-Kuli, Barbary Szackiej, Andrzeja Szpocińskiego, Piotra Kwiatkowskiego i innych. Zdaniem Saryusz-Wolskiej dyskurs pamięci zbiorowej we współczesnych Niemczech, w przeciwieństwie do historycznych i politycznych uwikłań badań i dyskusji prowadzonych w Polsce, koncentruje się na „tekstach kultury w szerokim znaczeniu”; ich nowe odczytanie umożliwiła szeroko tam stosowana kategoria pamięci kulturowej Jana Assmanna. Ta interpretacja, której towarzyszy przyjęcie koncepcji Assmanna jako pełnego novum na polskim gruncie, jest bezkrytycznie przyjmowana przez młodych badaczy, najwyraźniej niezających dorobku polskiej socjologii, wykraczającego poza wskazane trzy nurty i konteksty: kontekst polityzacji pamięci, kontekst historii jako nauki, badania surveyowe pamięci zbiorowej. W tej sytuacji przypomnienie polskiego dorobku w zakresie kulturowego wymiaru pamięci zbiorowej wydaje się konieczne.

Dla pokolenia, które reprezentuję, czyli dla osób uformowanych przez socjologię uprawianą i wykładaną w latach sześćdziesiątych na Uniwersytecie Warszawskim, pozostającą wyraźnie w kręgu oddziaływania myśli Émile’a Durkheima, Stefana Czarnowskiego, Maurice’a Halbwachsa, Marcela Maussa, a z następnych pokoleń Claude’a Lévi-Straussa, kulturowy wymiar pamięci ko-

lektywnej był czymś oczywistym. Dla uczestników seminariów Niny Assorodobraj-Kuli, Jerzego Szackiego czy Marii Ossowskiej i Stanisława Ossowskiego — seminariów, które były bezpośrednim lub pośrednim przekazem dziedzictwa francuskiej szkoły socjologicznej, dla słuchaczy wykładów Zygmunta Bauman na temat semiotycznej teorii kultury, wprowadzających idee antropologii kulturowej, zachęcających do zapoznania się z głośnymi, wówczas nieprzetłumaczonymi jeszcze na język polski, dziełami Claude'a Lévi-Straussa, oczywiste było, że mówiąc o tradycji, micie, społecznych wyobrażeniach czasu i przeszłości mówimy o kulturze, że kultura jest oczywistym kontekstem refleksji nad tymi zjawiskami. Ta tradycja nie ograniczała się tylko do przekazu ustnego i do intelektualnego klimatu tego środowiska socjologicznego, lecz znalazła wyraz w publikacjach. *Tradycja* Jerzego Szackiego (1971), studia Barbary Szackiej nad mitem (1985) czy nad przeszłością jako wymiarem czasu (2006, zob. też 1983), prace Andrzeja Szpocińskiego o obrazach i miejscach pamięci, o formach pamięci i jej miejscu w kanonie kulturowym (1989, 1999, 2006), Tadeusza Banaszczyka o społecznych wyobrażeniach czasu (1981, 1989), a piszącej te słowa o czasie społecznym i orientacjach temporalnych społeczeństwa polskiego (Tarkowska 1987¹, 1992), by poprzestać na niewielu przykładach, pokazują dobrze ów niedostrzegany dziś kulturowy kontekst badań pamięci zbiorowej. Dla osób mających w pamięci ten dorobek nie całkiem zrozumiałe jest postrzeżenie koncepcji pamięci kulturowej Assmanna jako wprowadzającej zupełnie nowe podejście do badań nad pamięcią zbiorową i postawami wobec przeszłości. Doceniając niewątpliwe zasługi niemieckiego badacza polegające na wyodrębnieniu i nazwaniu wprost pewnego rodzaju pamięci jako „kulturowej” (nie wszyscy bowiem wiedzą, że „mówią prozą”), trzeba jednak podkreślić, że jest to wzbogacenie, uporządkowanie i wyeksponowanie problematyki kulturowej, niezmiennie obecnej w polskich badaniach pamięci i postaw wobec przeszłości. Warto też podkreślić, co dla wielu młodych badaczy nie jest może oczywiste, że w tradycji Durkheimowskiej czy Halbwachsowskiej przedstawienia/wyobrażenia zbiorowe nie tyle odsyłają do psychologii społecznej i jej mechanizmów (jak nieraz interpretuje się *Spoleczne ramy pamięci*), ile są ekwiwalentem kategorii kultury. Kulturową interpretację durkheimizmu spopularyzował w ostatnich latach Jeffrey Alexander (zob. np. 1990), w polskim dyskursie socjologicznym jest ona od dawna obecna.

¹ O zagadnieniach czasu, mitu i pamięci pisałam znacznie wcześniej. Problematyki tej dotyczyła moja praca magisterska „Pojęcie czasu w społeczeństwach pierwotnych”, która miała ukazać się w „Studiach Socjologicznych” nr 1(28) z 1968 roku, ale ze względów cenzuralnych publikacja ta została wstrzymana. Zachowała się jedynie w postaci korekty, tzw. szczotki [zob. jej fotokopię w: *Socjologia czasu, kultury i ubóstwa. Księga jubileuszowa dla Profesor Elżbiety Tarkowskiej*, Wydawnictwo APS, Warszawa 2015 — przyp. red.]. Opisywanej problematyki dotyczył też jeden z rozdziałów książki *Ciągłość i zmiana w socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss* (1974), pt. „Analiza myśli pierwotnej na przykładzie kategorii czasu”.

Warto też pamiętać o tym, że Jan Assmann (2008, s. 61) odkrył Halbwachsa dla siebie jako „niemal zupełnie zapomnianego” teoretyka pamięci zbiorowej w 1986 roku. Z perspektywy polskiej socjologii, która — podobnie jak socjologia francuska czy nawet amerykańska — Halbwachsa od dawna znała i nigdy o nim nie zapomniała², teoria pamięci kulturowej pod wieloma względami jest kontynuacją, dopowiedzeniem lub powtórzeniem dawnych i znanych idei w innym, nowym, bardziej aktualnym języku i w bardziej doprecyzowany sposób. Kwestia rytuałów i ceremonii jako elementów składowych pamięci kulturowej, legitymizacyjne funkcje pamięci, wpływ posiadania władzy na pamięć czy teraźniejszości na jej kształt, zachęta do interdyscyplinarności w badaniach nad pamięcią — zapewne można by podać więcej podobnych kwestii szczegółowych — to idee wyraźnie obecne w humanistyce francuskiej wyrosłej z durkheimizmu, a także w polskiej socjologii długo przed upowszechnieniem w Polsce koncepcji pamięci kulturowej. Nie podważając wielu oryginalnych i nowych elementów tej teorii (wyodrębnienie różnych rodzajów pamięci: mimetycznej, pamięci rzeczy, komunikatywnej i kulturowej, idea pamięci zbiorowej jako działającej w obu kierunkach — retrospektywnie i prospektywnie, czy inne ciekawe i ważne pomysły), warto podkreślić, że wprowadzenie problematyki kulturowej do badań nad pamięcią w Polsce nie jest związane z koncepcjami Assmanna, lecz ma własną, znacznie dłuższą, choć dziś zapomnianą tradycję.

Przykładem zapomnienia czy niedoceny nurtu kulturowego w polskich badaniach pamięci, zwłaszcza w ostatnich latach i zwłaszcza przez młode pokolenia badaczy, jest twórczość Stefana Czarnowskiego i jego wkład do studiów nad pamięcią zbiorową (zob. Tarkowska 2006). O odczuwalnej nieobecności tego badacza we współczesnych dyskusjach teoretycznych nad pamięcią zbiorową pisał Robert Traba (2008, s. 144), a o nieobecności w ramach tak intensywnie dziś rozwijającej się socjologii czasu — pisząca te słowa (Tarkowska 2008). Wiele tekstów Czarnowskiego ujawnia jego prekursorskie zainteresowania społecznym i kulturowym, zmiennym i zróżnicowanym wymiarem czasu, przestrzeni, pamięci i historii jako zjawiskami pełnymi społecznej i kulturowej treści. Są to takie teksty, jak: *Podłoże ruchu chłopskiego*, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczanie w magii i religii*, *Założenia metodologiczne w badaniu rozwoju społeczeństw*, *Dawność a teraźniejszość w kulturze* i inne rozdziały z książki *Kultura* (Czarnowski 1956a [1938]). Szczególnie cenny z punktu widzenia badań nad czasem społecznym i nad pamięcią zbiorową jest pochodzący z 1937 roku niewielki tekst *Powstanie i społeczne funkcje historii*, będący zaczątkiem, a właściwie konspektem przygotowywanej dla „Przeglądu Socjologicznego” większej rozprawy, której Czarnowski nie zdążył napisać. W tekście tym odniósł Henriego Huberta koncepcję czasu jakościowego do nowego obszaru zagadnień, a mia-

² Wprawdzie przekład na język polski głównego dzieła Halbwachsa, czyli *Społecznych ram pamięci* ukazał się dopiero w 1969 roku, 45 lat po francuskim oryginalu, ale w tamtych czasach polscy socjologowie posługiwali się jeszcze językiem francuskim.

nowicie do społecznie oraz kulturowo zmiennych i zróżnicowanych sposobów postrzegania przeszłości. Odwołując się do empirii zgromadzonej przez historyków kultury, folklorystów, religioznawców i antropologów pokazał, że zainteresowanie przeszłością nie musi wyrażać się w postaci „historii”, czyli „ujmowania przeszłości jako kolejności faktów zachodzących w nieodwracalnym i niepowtarzalnym upływie czasu” (Czarnowski 1956b [1937], s. 101). Przeprowadził subtelną analizę zróżnicowanych struktur czasowych odpowiedzialnych za odmienne konstrukcje przeszłości, zwracając uwagę na to, że wielkie znaczenie przeszłości, dawności i tradycji w kulturach pierwotnych przekłada się paradoksalnie na ahistoryczną perspektywę czasu, na brak głębi przeszłości, brak troski o kolejność wydarzeń i zainteresowanie tylko „początkami”.

Najbardziej znaną i do niedawna najbardziej w Polsce popularną pracą Czarnowskiego była wydana pośmiertnie *Kultura* — zbiór tekstów o kulturze, rozumianej jako dziedzictwo kulturowe, oraz o mechanizmach trwania i zmiany tej całości. Sama definicja kultury Czarnowskiego jako „całoksztaltu zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego”, jako efektu „twórczego i przetwórczego wysiłku niezliczonych pokoleń” (Czarnowski 1956a [1938], s. 20, 13) odwołuje się wprost do tego, co przetrwało z przeszłości. Zwrot „kultura jako pamięć” szczególnie dobrze pasuje do jego dzieła.

Czarnowskiego problematykę obecności „dawności w teraźniejszości” kontynuowała Nina Assorodobraj-Kula, czego wyrazem jest programowy (dla odmiany ostatnio często przywoływany) tekst *Żywa historia* (1963), w którym autorka pisała o jakościowych, wartościujących cechach czasu właściwego wizjom przeszłości funkcjonującym w świadomości społecznej. Mówiąc dziś o obecności (lub nieobecności) perspektywy kulturowej w polskich badaniach pamięci zbiorowej warto pamiętać o Stefanie Czarnowskim i o dorobku wyrastającym z Durkheimowskich inspiracji kulturowymi konstrukcjami kategorii poznania. Uwagi powyższe wydały się niezbędne w tekście będącym próbą spojrzenia na struktury i mechanizmy pamięci zbiorowej z perspektywy ustaleń socjologii czasu, czyli *de facto* z perspektywy kulturowej.

Żyjemy w kulturze teraźniejszości (o której niżej) i jej mechanizmy, takie jak krótki horyzont czasu skierowanego w przeszłość i w przyszłość, dotyczą również nauki i stylu jej uprawiania. Liczy się to, co nowe i najnowsze. Zapomnienie staje się udziałem tych, którzy wytyczali szlaki, jakimi dziś podążamy. Jako badacz tych zjawisk przyjmuję te praktyki z pokorą, jako ich uczestnik — z mniejszą. Antonina Kłoskowska, której pamięci poświęcamy teksty zebrane w niniejszym tomie, była bardzo czuła na punkcie genezy i źródeł dzisiejszych odkryć i nowości, a raczej tego, co za odkrycie i przetarcie nowych szlaków uchodzi. Z jej inicjatywy jeden z numerów „Kultury i Społeczeństwa”, zatytułowany „Na ramionach olbrzymów”, dotyczył tych zagadnień. Odwołując się do tej dawnej metafory warto podkreślić, że jednym z „olbrzymów”, na których ramionach wspiera się współczesna polska refleksja kulturowa nad pamięcią zbiorową, był Stefan Czarnowski.

Jego twórczość zapewne należy dziś do tzw. lamusa historii, choć może lamus ten okaże się jeszcze rezerwuarem, magazynem czy archiwum idei, które zainspirują badaczy pamięci, tak jak nieoczekiwane inspirujące okazały się idee Stefana Czarnowskiego dla nowo powstałej socjologii przedmiotów (zob. Żakowski 2007).

SOCJOLOGIA CZASU A BADANIA PAMIĘCI, CZAS SPOŁECZNY A PAMIĘĆ ZBIOROWA

Centralną dla tych rozważań kwestię roli terażniejszości w kulturze współczesnej i jej związków z zagadnieniami pamięci zbiorowej rozpocznę od kategorii czasu i pamięci, czyli od wskazania przydatności perspektywy socjologii czasu dla badań nad pamięcią. Należałoby widzieć tę przydatność w kilku wymiarach: (1) w konceptualizacji czasu jako zjawiska społecznego i kulturowego; (2) w ujęciu czasu społecznego jako czasu jakościowego, charakteryzującego się specyficznymi cechami i posługującego się swoistymi mechanizmami; (3) w tezie o wielości czasów społecznych; (4) w analizach związków między okresami głębokich i skumulowanych zmian, niestabilności i nieciągłości a zainteresowaniem przeszłością; (5) w analizach roli terażniejszości w kulturze współczesnej i jej wpływu na zjawiska związane z pamięcią jednostkową i zbiorową.

Początki socjologicznej refleksji nad czasem łączą się z nazwiskiem Émile'a Durkheima i licznych jego uczniów i współpracowników. Durkheim jako pierwszy użył terminu „czas społeczny”, wskazując na zbiorowy, a nie jednostkowy jego charakter i otwierając w ten sposób nową perspektywę jego badania. W tym ujęciu czas był jedną z kategorii myśli (obok kategorii przestrzeni, całości, osoby, przyczyny i innych), konstruktem społecznym, wytworem życia zbiorowego, wspólnym dla zbiorowości, narzucającym się jej członkom jako coś zewnętrznego. Czas społeczny jako czas wspólny dla zbiorowości — podzielane wyobrażenia, sposoby myślenia i symbolizowania zjawisk zmiany i trwania, wspólne wyobrażenia przeszłości i przyszłości — pełni w zbiorowości istotne funkcje regulujące, komunikacyjne, integracyjne. Jest środkiem budowania więzi społecznych, podstawą poczucia grupowej identyfikacji i integracji jednostki ze zbiorowością. Czas społeczny łączy, ale i dzieli, wyodrębniając swoich od obcych. Mechanizmy te dotyczą również pamięci zbiorowej, która — podobnie jak kategoria czasu — jest także zjawiskiem społecznym i częścią kultury.

Wielu przedstawicieli szkoły durkheimowskiej miało istotny wkład do socjologicznej refleksji nad czasem, przede wszystkim Henri Hubert jako autor koncepcji czasu jakościowego, odmiennego od czasu ilościowego, czasu, w którym odcinki ilościowo równe nie są równe jakościowo, który ma charakter konkretny, niejednorodny, nieciągły i odwracalny. Koncepcję tę rozwinął w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku Pitirim A. Sorokin (1943), który pod-

kreślił, że zwykłą praktyką życia codziennego jest stosowanie czasu jakościowego, konkretnego i niejednorodnego, nie zaś ilościowego, absolutnego i jednolitego czasu astronomicznego. W świetle ustaleń tego nurtu refleksji socjologicznej czas społeczny jest jakościowy, niejednorodny, niejednorodny, poszczególne jego odcinki są odmiennie wartościowane. Jest nieciągły, punktowy, zawiera jakościowo odmiennie daty krytyczne i okresy wypełnione ważnymi wydarzeniami, a także okresy puste; ma zmienne tempo, może „zatrzymywać się” lub „przyspieszać”; nie płynie w jednym kierunku, lecz jest odwracalny; nie musi być linearny, może być cykliczny, wahadłowy, spiralny (Tarkowska 1987). Te same mechanizmy, cechy i zasady odnajdujemy w funkcjonowaniu pamięci zbiorowej: postawy wobec przeszłości społeczeństw i grup są związane z cechami i strukturami czasu jako zjawiska jakościowego, nieciągłego, niekiedy cyklicznego, powracającego, uwikłanego w wartości, bogatego w elementy mityczne, budzącego emocje, skłaniającego do działań.

Bezpośrednią konsekwencją ujęcia czasu jako zjawiska społecznego, społecznie uwarunkowanego i związanego z określonym kontekstem społecznym i kulturowym, była teza o wielości czasów społecznych Georges’a Gurvitcha, który w latach sześćdziesiątych przeprowadził na Sorbonie cykl wykładów na temat czasu społecznego. W bezpośrednim nawiązaniu do teorii Halbwachsa twierdził, że każda klasa społeczna, każda grupa, każdy poziom rzeczywistości społecznej, a nawet każdy rodzaj działalności (prawnej, politycznej, poznawczej, ekonomicznej i innego rodzaju) przebiega w czasie sobie właściwym (Gurvitch 1969). Podobnie jak nie ma jednego czasu społecznego, nie ma też jednej pamięci zbiorowej; działają tu zbliżone mechanizmy, opisane przez Maurice’a Halbwachsa w klasycznym *dziele Społeczne ramy pamięci* (1969 [1925]). Wielość pamięci to wielość wartości, postaw, interpretacji. To także wielu aktorów, których pamięci spotykają się, uzupełniają lub wchodzą w konflikt.

Czwarta teza socjologii czasu mówi o tym, że okresy nasilonych i głębokich zmian, niestabilności i nieciągłości, postrzegane i odczuwane jako przełomowe, jako koniec jednej epoki, a początek drugiej, skłaniają jednostki i zbiorowości do spoglądania w przeszłość, do szukania w niej swej zachwianej, niepewnej w nowych warunkach tożsamości (Davis 1979, s. 49). Okazało się to szczególnie aktualne w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, gdzie w okresie postkomunistycznych przemian obserwujemy prawdziwy zwrot ku przeszłości, polegający nie tylko na poszukiwaniach punktów oparcia dla niejasnych, zmieniających się tożsamości, ale i na dążeniu do wypełniania rozlicznych „białych plam”: obszarów niewiedzy, przemilczeń i wieloletnich tabu, nałożonych przez poprzedni system polityczny, cenzurę, propagandę, ideologię, na dążeniu do odzyskania zmitologizowanej i zmanipulowanej przeszłości oraz na przywróceniu ciągłości historycznej. We wszystkich krajach naszego regionu obserwujemy „powrót do źródeł”, masowe zainteresowanie przeszłością, które znajduje wyraz między innymi w inicjatywach o charakterze biograficznym, w publikowaniu osobistych wspomnień, relacji i pamiętników (Humphrey, Miller,

Zdravomyslova 2003). Zjawiska te mają oczywiście znacznie szerszy wymiar i różnicowane formy.

Kolejna ważna teza socjologii czasu dotyczy pamięci w kontekście kultury terażniejszości. Kulturę współczesną charakteryzuje rosnąca rola terażniejszości, włączanie do niej przeszłości i przyszłości oraz skracanie horyzontu czasu, skierowanego tak w przeszłość, jak i w przyszłość. Jest ona skoncentrowana na tym, co teraz, zdominowana przez nowość, zmienność, przyspieszenie. Procesy te odnoszą się również do pamięci, znajdując wyraz w różnych nowych sposobach i mechanizmach przybliżania jej do terażniejszości, a faktycznie do włączania w terażniejszość. To, co dzieje się z pamięcią w kontekście kultury terażniejszości, a także sama kultura terażniejszości wymaga bliższego omówienia.

KULTURA TERAŻNIEJSZOŚCI I JEJ STRUKTURA CZASU

Analizując w latach osiemdziesiątych nastawienia Polaków wobec czasu wskazywałam na obecność orientacji prezentystycznej, polegającej na koncentracji na „teraz” ze skróconą, zablokowaną perspektywą przyszłości. Zjawiska te wiązałam, na podstawie literatury i badań, z sytuacją zależności i przymusu politycznego, ekonomicznego czy jakiegokolwiek innego (Tarkowska 1987, 1992). Brak wpływu na terażniejszość zniechęca do spoglądania w przyszłość i do planowania. Podobne skutki dla postaw wobec czasu mają sytuacje gwałtownych zmian, w tym globalne procesy o charakterze zmian cywilizacyjnych, utrudniające bądź uniemożliwiające przewidywanie, planowanie, wybieganie myślą w przyszłość. Globalizacja, rozwój nowych technologii komunikacyjnych i informacyjnych, a z drugiej strony konsumpcja, rynek i reklama zmieniają w sposób zasadniczy środowisko temporalne człowieka, sposoby doświadczania czasu i stosunek do czasu. Badacze opisują ten kompleks zjawisk jako „chronocentryzm” współczesnej kultury (Elias 1992), w której czas odgrywa rolę wcześniej nieznaną, społeczeństwa współczesne przedstawiają jako poddane „obsesji czasu” (Young, Schuller 1988), „tyranii chwili” (Eriksen 2003), „kulturze przyspieszenia” (Bertman 1998). Niezamierzonym i nieprzewidywanym skutkiem nowoczesnego stosunku do czasu, charakteryzującego się przyspieszeniem, koncentracją na przyszłości i planowaniem, staje się, paradoksalnie, wyjątkowy status „teraz”, czyli chwili, terażniejszości, pochłaniającej także przeszłość i przyszłość. Ten kompleks zjawisk paradoksalnej jednoczesności, nazwanych przez Helgę Nowotny w książce *Time: The Modern and Postmodern Experience* (1994) „rozszerzoną terażniejszością” (*the extended present*), przez Hansa Gumbrechta „nową terażniejszością” (2002), pojawia się w wielu analizach kultury współczesnej i właściwych jej struktur czasowych, pod takimi określeniami jak „kompresja czasoprzestrzeni” — czyli czas ściśnięty do terażniejszości (Harvey 1989), „uwspółcześnianie czasu” (*contemporarisation*) — czyli włączanie przeszłości i przyszłości do ciągle rozrastającej się terażniejszości (Young 1988) czy powstawanie „globalnej terażniejszości” (Adam 1995). Zyg-

munta Baumana (1998) refleksje na temat formowania się „czasoprzestrzeni wiecznego teraz i wszechobecnego «tutaj»”, Stephena Bertmana (1998) koncepcje dominacji „teraz” i „kultury terażniejszości” (*the nowist culture*), Agnes Heller (1996) „kultury absolutnej terażniejszości” wzmacniają ten punkt widzenia. Niektórzy autorzy piszą o „kurczeniu się terażniejszości” pod wpływem współczesnego tempa zmian, ale włączanie przez nich przeszłości (czasu pamięci) do czasu terażniejszego dowodzi stanowiska zbliżonego do powyższych, wyrażonego wszakże w inny sposób (Lübbe 1991; Krajewski 2003, s. 208; Korzeniewski 2005).

Kulturę związaną z nastawieniem na terażniejszość postrzega się jako efekt oddziaływania różnego rodzaju czynników, przede wszystkim dwu kompleksów zjawisk: po pierwsze, rozwoju techniki, nowych technologii komunikacyjnych i informacyjnych; po drugie, rynku, konsumpcji i kultury konsumpcyjnej.

Nowe technologie i nowe urządzenia techniczne, jak to pokazują niezliczone analizy, prowadzą do ogromnego przyspieszenia tempa życia i do wytworzenia specyficznej kultury przyspieszenia, „hiperkultury” w terminologii Stephena Bertmana (1998), opartej na zasadzie, by robić coraz więcej w coraz krótszym czasie. Pozytywnie wartościując zmianę, nowość, nieciągłość, fragmentaryzację jako zwykle, oczywiste wymiary rzeczywistości, wytwarzając „okienkowy odbiór kultury”, nowe media — w tym telewizja, telefon, komputer, internet — przyczyniają się do dominacji terażniejszości, chwili bieżącej, chwilowego „teraz”, uczą i przyzwyczajają do tego, by nie oczekiwać ciągłości i trwałości.

Drugi kompleks czynników kształtujących współcześnie oblicze czasu społecznego, w tym fenomen dominującej terażniejszości, to rynek, reklama, konsumpcja i kultura konsumpcyjna. W konsumpcyjnej hierarchii wartości na plan pierwszy wysuwa się nowość, zmiana, przemijalność, szybkość. Konsumpcja wymusza przewartościowanie trwania i przemijania, o czym wielokrotnie pisał Zygmunt Bauman, ostatnio w *Konsumowaniu życia*: „[S]yndrom konsumpcyjny zdegradował trwanie, a awansował przemijalność. Wyniósł on wartość nowości ponad wartość trwałości” (Bauman 2010, s. 94).

Bezpośrednim efektem ekspansji konsumpcji i kultury konsumpcyjnej jest zmiana istoty czasu. Czas konsumpcji to czas terażniejszości, chwili, nieustannej zmiany. „Spektakularna kariera «teraz», wywołana rozwojem technologii «ściskania czasu», wyraźnie współbrzmi z logiką gospodarki nastawionej na konsumenta: konsument powinien być zadowolony w jednej chwili” (Bauman 2000, s. 97). Zmiana, nowość, szybkość, natychmiastowość, ulotność i nietrwałość są wpisane w konsumpcję niejako z istoty rzeczy; charakterystyczne rysy społeczeństwa konsumpcyjnego i kultury konsumpcyjnej to nienasycenie, o którym w *Kulturowych sprzecznościach kapitalizmu* przed laty pisał Daniel Bell (1994), oraz „syndrom niecierpliwości”, opisywany w wielu miejscach przez Zygmunta Baumana (2003, s. 95; 2004, s. 170). Kompulsywne, obsesyjne zmienianie to typowa dla „syndromu konsumpcyjnego” strategia używania i tworzenia odpadków, a w zakresie stosunku do czasu i przeszłości to sztuka zapo-

minania tego, co zużyte, wyparte, zastąpione przez nowe i nowsze. Komplex zjawisk temporalnych związanych z konsumpcją to według badaczy prototyp tego, co dzieje się w innych sferach życia; zmienność, nietrwałość, ulotność i natychmiastowość odnoszą się do całego życia i kultury, do tożsamości jednostek, stosunków i więzi międzyludzkich, do miłości, etyki, twórczości, pracy, sztuki, stosunku do przyrody itd. Wytworem kultury terażniejszości jest „człowiek synchroniczny” (zgodnie z koncepcją Stephena Bertmana), żyjący tylko w terażniejszości, pozbawiony związków z przeszłością i przyszłością, nieuwzględniający ani doświadczeń przeszłości, ani przyszłych konsekwencji dzisiejszych działań, co przekłada się na brak trwalszych więzi z innymi.

Dominująca rola terażniejszości, chwili, „teraz”, znajduje wyrazistą egzemplifikację w specyficznych cechach czasu właściwego kulturze współczesnej, identyfikowanego przez badaczy w zbliżony sposób — jako czas „postlinearny”, złożony z krótkotrwałych, wyrwanych z ciągu momentów, w istocie rzeczy będący „sukcesją epizodów bez konsekwencji” (Bauman 1998, s. 228), nazwany później przez tegoż autora „czasem puentylistycznym” (Bauman 2010), a przez innych badaczy „czasem momentalnym” (Macnaghten, Urry 2005), czasem sprowadzającym się do chwili, „poszatkowany[m] w tak drobne kawałki, że prawie nic już z niego nie zostało” (Eriksen 2003, s. 16), „czasem błyskawicznym” (*instant time*) i wreszcie „czasem beczasowym” (*timeless time*) (Castells 2007, s. 432–433). Pod hasłem kultury terażniejszości kryje się więc nie tylko dominacja terażniejszości, uwspółcześniającej także przeszłość i przyszłość, ale i procesy detemporalizacji, znajdujące wyraz w strukturze czasu nieciągłego, pokawałkowanego, sfragmentaryzowanego, sprowadzonego do chwili.

Co się dzieje z pamięcią, czyli z obecnością „dawności w terażniejszości” w warunkach „kultury terażniejszości” i „czasu beczasowego”? Odwołajmy się tu za Andrzejem Szpocińskim do szerokiej koncepcji pamięci zbiorowej, nawiązującej do klasycznego ujęcia Pierre’a Nory: „pamięcią zbiorową jest to, co pozostaje z przeszłości w przeżyciach członków grupy lub co czynią ze swoją przeszłością — zbiór wspomnień o zdarzeniach (rzeczywistych lub zmyślnych), przeżytych bezpośrednio lub takich, o których wiedza przekazywana jest z pokolenia na pokolenie w tradycji ustnej, pisanej oraz za pośrednictwem kanałów informacyjnych” (Szpociński 2006, s. 27). Należałoby oczekiwać, że podobne mechanizmy, które przekształcają czas w kulturze współczesnej, które działają na rzecz jego nieciągłości i detemporalizacji, mają też zastosowanie do postaw wobec przeszłości, czyli do pamięci zbiorowej.

Leila Zenderland wyodrębniła przed laty, w książce o znamienym tytule *Recycling the Past: Popular Uses of American History* (1978), cztery konteksty wykorzystywania przeszłości w społeczeństwie amerykańskim drugiej połowy XX wieku, czyli *de facto* cztery obszary uwspółcześniania przeszłości, włączania jej w terażniejszość: (1) sferę konsumpcji, handlu i rynku, (2) sztukę i twórczość artystyczną, (3) problematykę tożsamości jednostkowej i zbiorowej, (4) sferę polityki. Obecnie wskazuje się na osłabienie funkcji tożsamościowych i artystycz-

nych przeszłości³, a ekspansję jej wykorzystywania przez konsumpcję, kulturę popularną i media. Jak pisze Marek Krajewski (2003, s. 210): „Przeszłość w stopniu wyższym niż dawniej staje się dziś łatwo dostępna, ale raczej jako przedmiot konsumpcyjnych przyjemności niż podstawa tożsamości, bardziej jako magazyn wspomnień, uporządkowany chronologicznie, tematycznie i cenowo, niż jako prawdziwa historia czy jako historyczna świadomość”.

Przemiany sposobów obecności przeszłości w kulturze współczesnej i zmieniające się formy pamięci to przedmiot bardzo bogatej, wielowątkowej refleksji. Bartosz Korzeniewski w pracy *Transformacja pamięci* (2010) skonfrontował wzrost zainteresowań przeszłością ze współczesną dominacją orientacji prezentystycznej i wskazał na zmienione formy obecności przeszłości, na procesy uniwersalizacji pamięci, kształtowanie się pamięci globalnej, polegające na wspólnych i zbliżonych praktykach kommemoracyjnych, na medializacji pamięci i dominacji przekazu wizualnego, fragmentarycznego, „kalejdoskopowego”, co w konsekwencji prowadzi do zatracania głębi przeszłości i do jej aktualizacji, do załamania się linearnego rozumienia historii, do spadku znaczenia pamięci monumentalnej (w ujęciu Szpocińskiego) na rzecz pamięci antykwarycznej, czyli gromadzenia i magazynowania wszystkiego „na wszelki wypadek” (Korzeniewski 2010, s. 50 i nast.). Postrzeganie przeszłości jako magazynu, supermarketu, rezerwuaru, z którego czerpie się potrzebne tematy, wątki, towary, to metafory powtarzające się we współczesnej refleksji nad pamięcią.

Piotr Kwiatkowski (2008, 2009) podkreśla procesy prywatyzacji i komercjalizacji przeszłości oraz zmieniające się sposoby kontaktu z przeszłością, co znajduje wyraz między innymi w fenomenie rekonstrukcji historycznych. Andrzej Szpociński (2005), obok wielu innych wątków, analizuje w ślad za Frankiem Ankersmitem specyfikę współczesnych sposobów uobecniania przeszłości, polegających na bezpośrednim, autentycznym i zmysłowym jej doświadczaniu. Współautorzy *Kultury przyjemności* wskazują na przeformułowanie, a nawet zanik znaczenia przeszłości w kulturze popularnej (Jasiewicz, Olędzki 2005). O „przeszłości na wyciągnięcie ręki”, o wydarzeniach autentycznych i nieautentycznych oraz o wielu specyficznych cechach współczesnych związków przeszłości z kulturą popularną piszą autorzy studium *Flirty tradycji z popkulturą* (Nieroba, Czerner, Szczepański 2010). Szczególnie interesującą analizę kluczowych mechanizmów współczesnej kultury popularnej, uobecniających przeszłość w teraźniejszości, przeprowadził Marek Krajewski (2003), wyodrębniając kulturę repetycji/nostalgii jako ważną część tej kultury.

Żyjemy w kulturze spektaklu, widowiska, symulacji, inscenizacji, przedstawienia. Widowiskowość i rytualizacja kultury współczesnej, medialne i lu-

³ Tezie tej, przynajmniej w odniesieniu do Polski, zaprzeczają, jak się wydaje, badania Izabeli Skórzyńskiej przedstawione w książce *Widowiska przeszłości* (2010) czy analizy Aleksandry Mazurek dotyczące obecności tematu wojny we współczesnym polskim teatrze artystycznym, przeprowadzone do celów pracy licencjackiej (2012).

dowe/ludyczne źródła kultury popularnej sprawiają, że praktyki uobecniania przeszłości nabierają szczególnych form: chodzi o to, by poczuć, dotknąć, doświadczyć. Do form kontaktu z przeszłością warto też odnieść koncepcję medialnej kultury interaktywności i uczestnictwa. Jak widowiskowość, medialność i uczestnictwo wpływają na sposoby pamiętania i na formy obecności przeszłości w terażniejszości? Jaką konstrukcję czasu stosują?

Jednym z kluczowych mechanizmów kultury popularnej, jedną z podstawowych cech kultury medialnej jest powtarzanie, odtwarzanie, przywracanie, recycling; „kultura repetycji” (zwana także „kulturą nostalgii”) stanowi istotną część tej kultury (Krajewski 2003). W niniejszych rozważaniach podążam szlakami wyznaczonymi przez tych (i innych) autorów, zastanawiając się nad tym, co z dawnością i przeszłością robi kultura popularna, konsumpcja, media, turystyka, i jaki związek mają te działania z kulturą terażniejszości i z właściwymi jej strukturami czasu i pamięci. Szczególnie przydatne dla naszej analizy okazały się koncepcje kultury popularnej jako kultury repetycji (Krajewski 2003), kultury spektaklu (Debord 2006), kultury uczestnictwa (Jenkins 2007). Sygnalizują one charakterystyczne cechy i mechanizmy obecności dawności w terażniejszości.

KULTURA POPULARNA: REPETYCJA, SPEKTAKL, UCZESTNICTWO

Zestawiając przed laty nastawienie na terażniejszość społeczeństwa polskiego z postawami Amerykanów wobec czasu⁴, zwróciłam uwagę na stosunek tych drugich do przeszłości, pełen paradoksów: z jednej strony przejawy krótkiej perspektywy przeszłości, ubóstwo wiedzy historycznej młodego pokolenia, dostrzegane przez badaczy słabości amerykańskiego systemu edukacji w przekazie tej wiedzy, z drugiej — ogromne zainteresowanie muzeami, skansenami, miejscami i wydarzeniami upamiętniającymi przeszłość. Przedmiot tych zainteresowań i ich formy były wszakże szczególne. W „żyjących muzeach”, w rodzinnych posiadłościach ojców-założycieli amerykańskiej niepodległości, w fortach dawnego pogranicza, w opustoszałych miasteczkach poszukiwaczy złota — *ghost towns* — turystów oprowadzali przewodnicy w strojach z epoki. Uczestnikami dorocznych parad, związanych z Dniem Kazimierza Pułaskiego (Casimir Pulaski Day) czy Jerzego Waszyngtona, były osoby w osiemnastowiecznych kostiumach, na miejscach bitew wojny domowej rozgrywały się potyczki między żołnierzami w mundurach Konfederacji i Unii, a w wielkim przegonie bydła, upamiętniającym stulecie powstania stanu Montana, wzięły udział różne kategorie ludzi pogranicza w odpowiednio wystylizowanych ubiorach. Zróżnicowanym formom obecności przeszłości — rytuałom uobecniającym czas przeszły poprzez rekonstrukcję, imitację, stylizację, zabawę — w społeczeństwie

⁴ W rozdziale „Czas w życiu codziennym Amerykanów”, zamykającym książkę *Czas w życiu Polaków* (Tarkowska 1992).

tak nastawionym na terażniejszość i przyszłość jak ówczesne społeczeństwo amerykańskie towarzyszyła ideologia podporządkowania przeszłości terażniejszości, a nawet przyszłości. Pozwalało to obserwatorowi tych zjawisk mówić o uwspółcześnianiu przeszłości i włączaniu jej w terażniejszość, o zastępowaniu perspektywy historycznej przez geografę lub antropologię, o przekształcaniu wymiaru diachronicznego w „różnobarwną i wielokształtną synchronię” (Tarkowska 1992, s. 147–148). Turystyka, rozrywka i zabawa w kostiumach z przeszłości były wzmacniane przez rynek, handel i konsumpcję, dla których przeszłość i jej elementy to tylko inny, nowy, atrakcyjny towar. Amerykańscy badacze pisali wprost o „sprzedawaniu przeszłości”, o „handlowaniu nią” (Zenderland 1978).

Komercjalizacja przeszłości, rozumianej jako rezerwuuar atrakcyjnych, bo odmiennych od dotychczas stosowanych i użytkowanych przedmiotów i miejsc, traktowanie przeszłości jako towaru, który można sprzedać i na którym można zarobić, wraz z ekspansją kultury konsumpcyjnej i nowymi środkami informacji i komunikacji nabrały wymiaru globalnego, ogarnęły także kraje Europy Środkowej i Wschodniej, w tym Polskę.

Powtórzenia, odtwarzanie, *recycling*, powroty mody dostrzegamy w różnych dziedzinach. Podobnie jak w latach osiemdziesiątych w Stanach Zjednoczonych panowała moda na bary i knajpki w stylu czasów Elvisa Presleya i Jamesa Deana, tak współcześnie widzimy stylizacje restauracji i miejsc rozrywki na krążownik Aurora (młodzieżowy klub „Aurora” w Warszawie na Powiślu), na lata siedemdziesiąte (kawiarnia o tej dokładnie nazwie w Pietrozawodsku w Karelii) czy na punkt kontaktowy Ukraińskiej Powstańczej Armii (bar „Kritka” we Lwowie). Atrakcją turystyczną staje się codzienność czasów komunistycznych, podobnie jak pola bitewne, pomniki przyrody, zabytki architektury, galerie i muzea czy miejsca „wydarzeń nieautentycznych”⁵. W słynnym „Domu nad rzeką Moskwą” można zjeść obiad w „Stołówce nr 7”, będącej połączeniem elementów autentycznego wystroju z czasów stalinowskich z bogatym zbiorem wizualnych materiałów propagandowych, przybliżających tamtą epokę. W ramach wycieczki w przeszłość, do socrealistycznej Nowej Huty, można przejechać się samochodem marki Trabant, zatrzymać w mieszkaniu z lat siedemdziesiątych z charakterystyczną meblościanką, spotkać „legendarnego” pana Wiesława w drelichowym ubraniu i w czapce uszance, zjeść chleb ze smalcem i kiszonym ogórkiem, napić się wódki, a nawet, za dodatkową opłatą, oddać kilka strzałów z kałasznikowa, polskiego uzi i innej broni⁶. Można trakto-

⁵ Termin zastosowany w książce *Flirty tradycji z popkulturą* (Nieroba, Czerner, Szczepański 2010) dobrze opisuje jeden z mechanizmów kultury popularnej, mieszającej różne poziomy, wartości, rzeczywistości.

⁶ Opis na podstawie ulotki reklamowej „Communism tours” firmy turystycznej Crazy Guides, w której między innymi można przeczytać: „Unforgettable trip down communist-era memory lane” (zob. www.CrazyGuides.com). Ciekawą analizę tej inicjatywy przeprowadziła Izabela Skórzyńska w książce *Widowiska przeszłości* (2010).

wać takie wycieczki jako wyraz nostalgii za przeszłością, ale przede wszystkim jest to poszukiwanie egzotyki, inności, przygody i rozrywki.

Turysta w muzeach Waszyngtonu czy Petersburga spotyka postacie w osiemnastowiecznych strojach; w Moskwie może się sfotografować z carskim oficerem, a w Berlinie z żołnierzem amerykańskim lub energodowskim na tle Checkpoint Charlie, zachowanym jako pomnik przeszłości. Radzieckie ordery i odznaczenia wojskowe sprzedawane jako pamiątki z pobytu w Berlinie; fragment muru berlińskiego przeniesiony na Unter den Linden jako reklama sklepu z pamiątkami; stary wiadukt kolejki w Glenfinnan w Szkocji, będący atrakcją turystyczną na równi z malowniczymi zamkami i pomnikami Stuartów z tej racji, że „zagrał” w filmach o Harrym Potterze — to świadectwa przemieszania nie tylko przeszłości z terażniejszością, ale także autentyczności z fikcją, świata realnego i medialnego — różnych treści i wartości, przekształcanych w towar, zabawę i rozrywkę.

Szczególnie ciekawym przykładem przemieszania różnych obszarów czasu, różnych rzeczywistości i wartości są bardzo dziś popularne inscenizacje przeszłości w postaci rekonstrukcji historycznych, przyciągające uwagę nie tylko badaczy⁷, ale i szerokiej opinii publicznej⁸. Ta forma obecności przeszłości wydaje się coraz bardziej popularna: w USA od dawna odtwarzano bitwy wojny o niepodległość czy wojny secesyjnej, w Korei Południowej rekonstruktorzy odtworzyli ze szczegółami początek bratobójczej wojny, w Rosji w 2004 roku z wielkim pietyzmem dla rekwizytów historycznych odtworzono bitwę o Moskwę⁹, a w 2009 roku — bitwę pod Połtawą. W Polsce od pewnego czasu niemal wszystkie obchody świąt i rocznic państwowych odbywają się z udziałem grup rekonstrukcyjnych i inscenizacji historycznych. Odtwarza się już nie tylko bitwę pod Grunwaldem, ale też świętuje w ten sposób rocznicę wybuchu Powstania Warszawskiego, Bitwy Warszawskiej z wojny 1920 roku, walk września 1939 roku, rocznicę odzyskania niepodległości, Powstania Wielkopolskie-

⁷ Pierwsze systematyczne badanie tego zjawiska pt. „Grupy odtworzeniowe. Rekonstrukcja dziedzictwa i kultura w działaniu” przeprowadził w 2011 roku Tomasz Szlendak, a ich wyniki przedstawił 14 marca 2012 r. w Collegium Civitas w Warszawie podczas seminarium „Kultura i rozwój”. Badania te pokazują ogromną skalę zjawiska, wkraczającego także na teren uroczystości prywatnych (śluby i wesela), jego złożony charakter (połączenie powagi i zabawy, realizmu, imitacji i fikcji), i bardzo różne motywacje towarzyszące tej aktywności, od chęci przedłużenia dzieciństwa i fascynacji militariami po chęć powrotu do wartości tradycyjnych (Szlendak 2012; zob. także Pęczak 2012).

⁸ Wyrazem tego zainteresowania, obok licznych od kilku lat artykułów prasowych, może być dyskusja, jaka w lipcu 2011 roku toczyła się na łamach „Kultury Liberalnej” pod hasłem „Lego, stodoła i inne prowokacje. Rekonstrukcje historyczne a dobry smak” (<http://kultura.liberalna.pl/2011/07/17/>) (Debata 2011).

⁹ Ciekawą, bo łączącą różne funkcje, nową tradycją w Rosji jest upamiętnianie czy nawet odtwarzanie słynnej defilady wojskowej, która odbyła się 7 listopada 1941 r. na Placu Czerwonym w Moskwie. Formalne uczczenie pamięci wojny może być jednocześnie traktowane jako obchody jednego z najważniejszych komunistycznych świąt, dziś formalnie zniesionego.

go i innych wydarzeń. Obok najbardziej popularnych rekonstrukcji militarnych, w siedemdziesiątą rocznicę przemówienia ministra Józefa Becka w polskim Sejmie 5 maja 1939 r., ze słynną frazą: „Jest tylko jedna rzecz w życiu ludzi, narodów i państw, która jest bezcenna. Tą rzeczą jest honor”, w maju 2009 roku odtworzono i to wydarzenie. Trzeba dodać, że właśnie ta inscenizacja, a nie oryginalne zdjęcia prawdziwego wydarzenia, była potem wielokrotnie w telewizji pokazywana i cytowana. W ten sposób medialna inscenizacja przesłoniła rzeczywistość i jej utrwalony w starych filmach i fotografiach przekaz. Może to być kolejny przykład przemieszania autentyczności i imitacji, rzeczywistości realnej i medialnej, przeszłości i terażniejszości, przemieszania tak charakterystycznego dla kultury popularnej.

Liczne stowarzyszenia rekonstruktorów, wcielających się w dawnych żołnierzy i rycerzy, cieszą się wielką popularnością i tworzą już niemal ruch społeczny. Niektórzy nazywają ich „przebierańcami”, oni sami uważają się za „odtwórców historycznych” i „pasjonatów historii i kultury” pewnego okresu¹⁰. Nie wszystkim odpowiada ta forma uwspółcześniania przeszłości, jako zbyt podobna do dziecięcych zabaw podwórkowych, zawierająca też elementy kiczu w miejsce powagi i skupienia, należnych ważnym, a niekiedy dramatycznym wydarzeniom, które stały się podstawą państwowych uroczystości i obchodów. Jak to ujął Tomasz Łubieński (2009): „Zabawa w wojnę jest infantylna, zabawa w Powstanie uwłacza pamięci”. Rekonstrukcje to „historyczne zabawki” i „niebezpieczny kicz” (Karolina Wigura w „Kulturze Liberalnej”), inscenizowana historia ulega banalizacji (Szostkiewicz 2010). W atrakcyjnym widowisku nie dostrzega się ani refleksji etycznej, ani pogłębiania wiedzy historycznej. Ale zdania są podzielone: jest to „wielki teatr historii” (Bogusław Wołoszański o rekonstrukcji bitwy pod Grunwaldem), „lekcja historii i fajna zabawa”, „fajna lekcja historii”, która prowadzi do pogłębionej refleksji o przeszłości (Janusz Cisek, dyrektor Muzeum Wojska Polskiego, wypowiedź telewizyjna o Paradzie Niepodległości z udziałem rekonstruktorów w dniu 11 listopada 2011).

W debacie na łamach „Kultury Liberalnej”, która toczyła się pod hasłem „Lego, stodoła i inne prowokacje. Rekonstrukcje historyczne a dobry smak”, podkreślano właściwe tej formie upamiętniania przeszłości alternatywne, pozaintelektualne, zmysłowe i ludyczne rozumienie historii, dominujące dążenie do „wytworzenia poczucia zanurzenia w przeszłości, tożsamości z uczestnikami wydarzeń historycznych i ich emocjami” oraz radykalną zmianę wrażliwości historycznej. Jedną z uczestniczek debaty, Maria Ferenc stwierdziła, że „historii nie da się dotknąć”. Przeciwnego zdania był cytowany wcześniej dyrektor Muzeum Wojska Polskiego, który używając podobnego określenia Parady Niepodległości z udziałem rekonstruktorów nazwał: „dotykaniem niepodległości”.

¹⁰ „90% naszego czasu wolnego poświęcamy na tę pasję” (list czytelnika do „Polityki”, 1 czerwca 2011).

Warto podkreślić, że ten typ aktywności widowiskowej, związanej z rekonstrukcjami historycznymi, niekoniecznie odnosi się do przeszłości. Reportaż Wojciecha Markiewicza *Wojownicy z ducha* (2011) przedstawia ciekawą galerię ludzi „pozytywnie zakreconych”: rzymskiego legionisty, Indianina, amerykańskiego spadochroniarza, żołnierza niemieckiego, samuraja, rycerza-kusznika, Sarmaty, kowboja. Dorośli mężczyźni kompletują niekiedy bardzo kosztowne przebrania, zbroję i ekwipunek, poświęcając na swoje hobby czas wolny i pieniądze. Dochodzi tu do głosu wspomniany wcześniej wymiar inności kulturowej, egzotyka, a nie zawsze przeszłość; zabawa i rozrywka, a niekoniecznie uczucia patriotyczne i refleksja historyczna. Warto też pamiętać, że nie wszystkie inscenizacje są rekonstrukcjami przeszłości. Przykładem może być opisana w literaturze atrakcja turystyczna polegająca na opanowaniu pociągu turystycznego w Puszczy Białowieskiej przez żołnierzy w obcych mundurach, wyciąganie turystów z wagonów i „rozstrzelanie” ich w zaroślach, by ostatecznie zakończyć tę przygodę wesołą wspólną imprezą w barze (Isański 2002).

Podobne zastrzeżenia budzą inne instytucje i ich sposoby odwoływania się do przeszłości: nowe, niekonwencjonalne, niezgodne z tradycyjnym wizerunkiem przeszłości jako czegoś uroczystego, odświętnego, solennego, jako swobodnego *sacrum*. A tymczasem muzea, parki tematyczne, festyny archeologiczne (zob. Dominiak 2005) dostarczają nowego, innego kontaktu z przeszłością, typowego dla kultury popularnej, czerpiącej ze źródeł ludowych i ludycznych. Nie ma tam miejsca na formy intelektualne, dominuje kontakt zmysłowy, polegający na wielowymiarowym doświadczaniu i doznawaniu wszystkimi zmysłami czegoś, co nosi etykietkę przeszłości i dawności. Dotyczy to muzeów, o których pisze Ewa Kostołowska w tekście o charakterystycznym tytule: *Muzea w poszukiwaniu atrakcji*. Jej zdaniem odwiedzający muzea najbardziej cenią „wciągające historie, oczarowanie, przyjemność wizualną oraz poobudzenie wszystkich zmysłów” (Kostołowska 2005, s. 149). „Nikt tu raczej nie prowadzi dialogu z przeszłością, trudno tu szukać melancholii i refleksji nad niedostępnością przeszłości, która jest tu ujarzmiona, właściwie prowadzona na smyczy potrzeb konsumentów, jest tylko hasłem reklamowym, gdyż sama w sobie jest niepotrzebna” (Jasiewicz, Olędzki 2005, s. 203).

Nowe muzea, takie jak Podziemia Rynku, otwarte we wrześniu 2010 roku w Krakowie, są odpowiedzią na tego rodzaju potrzeby odwiedzających. Jest to bardzo atrakcyjne przemieszanie przeszłości i teraźniejszości, autentyczności i imitacji. Obok eksponatów znalezionych podczas wykopaliśk archeologicznych są też inscenizacje filmowe przygotowane specjalnie na potrzeby muzeum, pokazujące z udziałem aktorów życie codzienne w średniowiecznym Krakowie, imitacje przybliżające życie codzienne średniowiecznego miasta¹¹, zabawy i warsztaty dla dzieci, jeszcze mocniej włączające w bezpośredni kon-

¹¹ Nawiasem mówiąc, perspektywa codzienności przybliżyła przeszłość do teraźniejszości, skracając horyzont czasu.

takt z rzeczywistością muzealną (http://mhk.pl/oddzialy/podziemia_ryнку)¹². W tym kontekście warte uwagi jest też nowe wydarzenie muzealne, czyli Noc Muzeów, z roku na rok ciesząca się coraz większą popularnością impreza zbiorowa, przypominająca festyn czy zabawę ludową, obejmująca oprócz muzeów i wystaw historycznych także zwiedzanie squatu Syrena czy nocne spacerowanie w parkach i na cmentarzach (Bardzo długa noc 2012).

Do różnych tych działań i form kontaktu z przeszłością warto odnieść termin „wielozmysłowa kultura eventu”, zapożyczony od Tomasza Szlendaka (2010), pierwotnie zastosowany do współczesnej kultury wielkomiejskiej. Tym eventem, obok rekonstrukcji i inscenizacji historycznych, są festyny archeologiczne, parki tematyczne, muzea, wystawy, atrakcje turystyczne i podobne wydarzenia¹³, doświadczane bezpośrednio, poprzez uczestnictwo. Wszystko jest „na dotknięcie ręki”, wszystko jest zabawą i grą, poszukiwaniem wrażeń i przyjemności.

„Bawienie się przeszłością” w muzeach i innych „świątyniach pamięci”, odejście od *sacrum* ku *profanum*, od refleksyjności ku zmysłowości, przejście od przeszłości jako „źródła sensu” ku przeszłości będącej „atrakcyjnym i bogatym magazynem znaków, obrazów, figur stylistycznych” (Krajewski 2003, s. 206) jako nowa, alternatywna forma uczestnictwa w kulturze wywołuje niezrozumienie i krytykę z jednej strony, z drugiej — prowadzi do badawczego zainteresowania i refleksji nad charakterem przemian kultury współczesnej, w tym także struktur czasu.

KRÓTKIE PODSUMOWANIE

Podsumowując ten tekst trzeba podkreślić, że konsumpcja, rynek, reklama, kultura popularna wraz z masową turystyką dysponują wieloma sposobami i technikami włączania przeszłości w terażniejszość; są to powtórzenia, odtworzenia, symulacje, *recycling*. Kontakt z przeszłością opiera się na uczestniczeniu, bliskości, przeżywaniu. Globalne procesy ekspansji konsumpcji, rynku, przemysłu turystycznego, kultury popularnej to mechanizmy uwspółcześniania przeszłości, włączania jej w terażniejszość na zasadzie bezpośredniego doświadczenia, emocjonującego przeżycia, rozrywki, zabawy, przyjemności. „Wielozmysłową kulturę eventu” cechuje infantylizacja, emocjonalność, zmysłowość, przekaz wizualny, nastawienie na przyjemność i natychmiastowość, co kształtuje specyficzną strukturę czasu. Poprzez powtórzenia kultura ta nie-

¹² O symulacyjnych i inicjacyjnych funkcjach współczesnych muzeów pisała ostatnio Zuzanna Bogumił (2011).

¹³ Można uzupełnić tę listę o wydarzenia artystyczne, inscenizacje, performanse czy przedstawienia teatralne odwołujące się do przeszłości i oparte na głębokim przeżyciu i intensywnych emocjach widzów/uczestników (zob. Skórzyńska 2010; Mazurek 2012); o działalność takich artystów, jak Artur Żmijewski, Rafał Betlejewski czy Paweł Althamer; także o gry komputerowe i inne interaktywne formy uczestniczenia w kulturze medialnej (zob. Filiciak 2006).

jako zawiesza czas linearny, przyczyniając się do fragmentaryzacji czasu. „Czas spektakularny — to czas zmieniającej się nieustannie rzeczywistości, przeżywany w sposób iluzoryczny” — twierdzi Guy Debord (2006, s. 113). Pamięć w kulturze teraźniejszości odwołuje się do innego czasu. „Czas pamięci” — jak powiada Marek Krajewski (2003, s. 208) — to „czas teraźniejszy”. Także Castellsa konstrukcja paradoksalnego „czasu bezczasowego” dobrze oddaje pełną paradoksów istotę pamięci i obecności przeszłości w kulturze teraźniejszości.

BIBLIOGRAFIA

- Adam Barbara, 1995, *Timewatch: The Social Analysis of Time*, Polity Press, Cambridge.
- Alexander Jeffrey, 1990, *Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture*, w: Jeffrey C. Alexander, Steven Seidman (red.), *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Assmann Jan, 2008, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. Anna Kryczyńska-Pham, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Assmann Jan, 2009, *Kultura pamięci*, tłum. Anna Kryczyńska-Pham, w: Magdalena Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków.
- Assorodobraj Nina, 1963, „Żywa historia”. *Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze*, „Studia Socjologiczne”, nr 2.
- Banaszczyk Tadeusz, 1981, *Czas jako kategoria społeczna. Wstępne rozważania socjologiczne o czasie*, Ossolineum, Wrocław.
- Banaszczyk Tadeusz, 1989, *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*, Ossolineum, Wrocław.
- Bardożo długa noc, 2012, *Fotoreportaż*, „Gazeta Stołeczna”, 21 maja.
- Bauman Zygmunt, 1998, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. Norbert Leśniewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bauman Zygmunt, 2000, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. Ewa Klekot, PIW, Warszawa.
- Bauman Zygmunt, 2003, *Razem, osobno*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Zygmunt, 2004, *Życie na przemiał*, tłum. Tomasz Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Zygmunt, 2010, *Konsumowanie życia*, tłum. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Bell Daniel, 1994, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bertman Stephen, 1998, *Hyperculture: The Human Cost of Speed*, Praeger, Westport, Conn.–London.
- Bogumił Zuzanna, 2011, *Miejsce pamięci versus symulacja przeszłości — druga wojna światowa na wystawach historycznych*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.
- Castells Manuel, 2007, *Społeczeństwo sieci*, tłum. Mirosława Marody i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Czarnowski Stefan, 1956a [1938], *Kultura*, w: *Dzieła*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Czarnowski Stefan, 1956b [1937], *Powstanie i społeczne funkcje historii*, w: *Dzieła*, t. 5, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Davis Fred, 1979, *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*, Free Press, London.
- Debata, 2011, *Lego, stodoła i inne prowokacje. Rekonstrukcje historyczne a dobry smak, na łamach „Kultury Liberalnej”* (<http://kultura.liberalna.pl/2011/07/17>).

- Debord Guy, 2006, *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. Mateusz Kwaterko, PIW, Warszawa.
- Dominiak Łukasz M., 2005, *Zabawa w przeszłość. Festyn archeologiczny jako forma karnawałowa*, w: Jan Grad, Hanna Mamzer (red.), *Kultura przyjemności. Rozważania kulturoznawcze*, Wydawnictwo UAM, Poznań.
- Elias Norbert, 1992, *Time: An Essay*, tłum. Edmund Jephcott, Blackwell, Oxford.
- Eriksen Thomas H., 2003, *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, tłum. Grzegorz Sokół, PIW, Warszawa.
- Filiciak Mirosław, 2006, *Wirtualny plac zabaw. Gry sieciowe i przemiany kultury współczesnej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Gumbrecht Hans Ulrich, 2002, *Gdy przestaliśmy się uczyć od historii*, tłum. Magdalena Zapędowska, w: Ewa Domańska (red.), *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (antologia przekładów)*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Guirvitch Georges, 1969, *La vocation actuelle de la sociologie*, PUF, Paris.
- Halbwachs Maurice, 1969 [1925], *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Harvey David, 1989, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Basil Blackwell, Oxford.
- Heller Agnes, 1995, *Where Are We at Home*, „Thesis Eleven”, nr 41.
- Humphrey Robin, Miller Robert, Zdravomyslova Elena (red.), 2003, *Biographical Research in Eastern Europe: Altered Lives and Broken Biographies*, Ashgate, Aldershot.
- Isański Jakub, 2002, *Turystyka jako element popkultury*, w: Marian Golka (red.), *Od kontrkultury do popkultury*, Humaniora, Poznań.
- Jasiewicz Katarzyna, Ołędzki Łukasz, 2005, *Od nostalgii do fascynacji — doświadczenie przeszłości*, w: Jan Grad, Hanna Mamzer (red.), *Kultura przyjemności. Rozważania kulturoznawcze*, Wydawnictwo UAM, Poznań.
- Jenkins Henry, 2007, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, tłum. Marek Bernatowicz, Mirosław Filiciak, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Korzeniewski Bartosz, 2005, *Muzealizacja a przemiana stosunku do przeszłości w refleksji Hermanna Lübego*, w: Andrzej Szpociński (red.), *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*, Instytut im. Adama Mickiewicza, Warszawa.
- Korzeniewski Bartosz, 2010, *Transformacja pamięci. Przewartościowania w pamięci przeszłości a wybrane aspekty funkcjonowania dyskursu publicznego o przeszłości w Polsce po roku 1989*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań.
- Kostołowska Ewa, 2005, *Muzea w poszukiwaniu atrakcji*, w: Jan Grad, Hanna Mamzer (red.), *Kultura przyjemności. Rozważania kulturoznawcze*, Wydawnictwo UAM, Poznań.
- Krajewski Marek, 2003, *Kultury kultury popularnej*, Wydawnictwo UAM, Poznań.
- Kwiatkowski Piotr T., 2008, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Scholar, Warszawa.
- Kwiatkowski Piotr T., 2009, *Czy lata III Rzeczypospolitej były „czasem pamięci”?*, w: Andrzej Szpociński (red.), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Scholar, Warszawa.
- Lübbe Hermann, 1991, *Muzealizacja. O powiązaniu naszej terażniejszości z przeszłością*, „Estetyka na Świecie”, nr 3.
- Łubieński Tomasz, 2009, *Roztycy panowie bawią się w wojenkę*, „Gazeta Wyborcza”, 12–13 grudnia.
- Macnaghten Phil, Urry John, 2005, *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, tłum. Bogdan Baran, Scholar, Warszawa.
- Markiewicz Wojciech, 2011, *Wojownicy z ducha*, „Polityka”, 6 lipca.
- Mazurek Aleksandra, 2012, „Obraz wojny w polskim teatrze współczesnym” (niepublikowana praca licencjacka, Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie).

- Nieroba Elżbieta, Czerner Anna, Szczepański Marek S., 2010, *Flirty tradycji z popkulturą. Dziedzictwo kulturowe w późnej nowoczesności*, Scholar, Warszawa.
- Nowotny Helga, 1994, *Time: The Modern and Postmodern Experience*, Polity Press, Cambridge.
- Pęczak Mirosław, 2012, *Uciec w zbroi od buractwa*, „Polityka”, 7 marca.
- Saryusz-Wolska Magdalena (red.), 2009, *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Universitas, Kraków.
- Skórzyńska Izabela, 2010, *Widowiska przeszłości. Alternatywne polityki pamięci (1989–2009)*, Instytut Historii UAM, Poznań.
- Sorokin Pitirim A., 1943, *Sociocultural Causality, Space, Time*, Duke University Press, Durham.
- Szacka Barbara, 1983, *Przeszłość w świadomości inteligencji polskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Szacka Barbara, 1985, *Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych*, w: Edmund Mokrzycki, Maria Ofierska, Jerzy Szacki (red.), *O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Szacka Barbara, 2006, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Scholar, Warszawa.
- Szacki Jerzy, 1971, *Tradycja. Przegląd problematyki i metod*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Szlendak Tomasz, 2010, *Aktywność kulturalna*, w: Wojciech J. Burszta i in. (red.), *Kultura miejska w Polsce z perspektywy interdyscyplinarnych badań jakościowych*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa.
- Szlendak Tomasz, 2012, Grupy odtworzeniowe. Rekonstrukcja dziedzictwa i kultura w działaniu, w ramach III edycji seminariów „Kultura i rozwój”, spotkanie zatytułowane: „Imperium kontratakuje. Pasja rekonstrukcji i uczestnictwa”, Collegium Civitas, Warszawa, 13 marca.
- Szostkiewicz Adam, 2010, *Zabawy historią*, „Polityka”, 4 września.
- Szpociński Andrzej, 1989, *Przemiany obrazu przeszłości Polski*, Instytut Socjologii UW, Warszawa.
- Szpociński Andrzej, 1999, *Imni wśród swoich. Kultury artystyczne innych narodów w kulturze Polaków*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa.
- Szpociński Andrzej, 2005, *Autentyczność przeszłości jako problem kultury współczesnej*, w: Andrzej Szpociński (red.), *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*, Instytut im. Adama Mickiewicza, Warszawa.
- Szpociński Andrzej, 2006, *Formy przeszłości a komunikacja społeczna*, w: Andrzej Szpociński, Piotr T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Scholar, Warszawa.
- Tarkowska Elżbieta, 1974, *Ciągłość i zmiana socjologii francuskiej: Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Tarkowska Elżbieta, 1987, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Ossolineum, Wrocław.
- Tarkowska Elżbieta, 1992, *Czas w życiu Polaków. Wyniki badań, hipotezy, impresje*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Tarkowska Elżbieta, 2006, *Niedocenione dzieło Stefana Czarnowskiego*, w: Janusz Mucha, Włodzimierz Winclawski (red.), *Klasyczna socjologia polska i jej współczesna recepcja*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Tarkowska Elżbieta, 2008, *U źródeł socjologii czasu*, w: Marek Jabłonowski (red.), *Stefan Czarnowski z perspektywy siedemdziesięciolecia*, Instytut Dziennikarstwa UW, Warszawa.
- Traba Robert, 2008, *Wkład do badań nad pamięcią zbiorową*, w: Marek Jabłonowski (red.), *Stefan Czarnowski z perspektywy siedemdziesięciolecia*, Instytut Dziennikarstwa UW, Warszawa.
- Young Michael, 1988, *The Metronomic Society: Natural Rhythms and Human Timetables*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Young Michael, Schuller Tom (red.), 1988, *The Rhythms of Society*, Routledge, London.

- Zenderland Leila (red.), 1978, *Recycling the Past: Popular Uses in American History*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Żakowski Maciej, 2007, *Życie społeczne przedmiotów w kulturze popularnej*, w: Wiesław Godzic, Maciej Żakowski (red.), *Gadżety popkultury. Społeczne życie przedmiotów*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.

MEMORY IN THE CULTURE OF THE PRESENT

Summary

One of the most substantial interdisciplinary topics in the study of contemporary culture is change in social time, which is expressed in the compression of time (and space) and changing relationships between the past, present, and future. Research and analysis situate the present in an exceptional position in contemporary culture, providing us with the term 'culture of the present.' At the same time, however, we are dealing with a phenomenon labeled the 'explosion of memory'—an astounding multi-directional and multifaceted rise in interest in the past. It is therefore worthwhile to investigate the structures and mechanisms of collective memory, as well as how the past is defined in contemporary culture, from the perspective of time as a social and cultural phenomenon. Questions should be asked regarding the mechanisms that unite the dominance of the present in culture with a rising interest in the past. The perspective of social time reveals that the 'culture of the present,' the current dominating forms of memory intensification, and the heightened awareness of the past, are influenced by the same or similar factors. These include new media and communication technologies, as well as consumption and popular culture, which change the structure of time, condense the time horizon, alter the manner in which the past is experienced, and modify the mechanisms of collective memory.

Key words / słowa kluczowe

social time / czas społeczny; culture of the present / kultura teraźniejszości; interest in the past (explosion of memory) / zainteresowanie przeszłością