

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

KAJA KAŻMIERSKA
Uniwersytet Łódzki

RAMY SPOŁECZNE PAMIĘCI*

Pamięć, zwłaszcza w jej społecznej perspektywie, dopiero w ostatnich dekadach stała się jednym z chętnie podejmowanych przez socjologów tematów. Nie bez przyczyny zainteresowania te zbiegają się z renesansem badań nad problematyką narodu (Szacki 1997) oraz odnowieniem zainteresowań metodą biograficzną. Niejednokrotnie zwraca się uwagę na fakt, iż socjologia, zwłaszcza anglojęzyczna, zaniedbała na długie lata refleksję nad wspomnianymi dziedzinami (Szacka 2003). W odniesieniu do problematyki pamięci „poważna luka w myśli socjologicznej” polegała z jednej strony na braku zainteresowania osiągnięciami psychologii, w tym zwłaszcza psychoanalizy, z drugiej — na braku refleksji nad ideami klasyków, takich jak chociażby Maurice Halbwachs (Hirszowicz, Neyman 2001, s. 24)¹. Zainteresowanie tą problematyką, połączone z rodzeniem się „nowej wrażliwości i nowych sposobów postrzegania, opisywania i oceniania świata” (Szacka 2003, s. 3), paradoksalnie, narasta w okresie, który już wcześniej został zdiagnozowany jako czas społeczeństwa bez historii, nie przywiązującego wagi do przeszłości, własnych korzeni czy tożsamości kolektywnej, zwłaszcza tej uwikłanej w narodowe bądź etniczne identyfikacje. Wystarczy odwołać się chociażby do stwierdzenia Johna R. Gillisa (1994), iż naród pozostawał głównym układem odniesienia dla pamięci i tożsamości

Adres do korespondencji: kajakaz@uni.lodz.pl

* Nie przez przypadek tytuł tego artykułu zapożyczam z klasycznej pracy Maurice’a Halbwacha *Społeczne ramy pamięci* (1969). Celem przedstawionych tu rozważań jest wskazanie określonych cech formalnych społecznego wymiaru pamięci oraz charakterystyka swoistych kulturowo-historycznych okoliczności, które wyznaczają społeczne ramy pamięci współczesnego społeczeństwa.

¹ Kontynuowanie w polskiej socjologii tego typu refleksji, choć często nie były to pierwszoplanowe tematy teoretyczne i empiryczne, wynika ze swoistej tradycji polskiej myśli społecznej i jej kulturowo-historycznych uwarunkowań. Socjologia polska rozwijała się na tym obszarze Europy, na którym w związku z okolicznościami polityczno-historycznymi kształtującym proces powstawania narodu pamięć i związana z nią wrażliwość historyczna miały szczególne znaczenie (Radzik 1997). O polskim dorobku w tym zakresie pisze Barbara Szacka (2005).

społecznej od rewolucji francuskiej do drugiej wojny światowej. Owo przekonanie, że „czas narodów” czy „czas Historii” mija, zaburzone jest przez coraz to pojawiające się w dyskursie społecznym problemy, których podstawową ramą odniesienia jest pamięć przeszłości. Co ważne, zazwyczaj dość szybko tego typu debaty tracą wymiar jedynie lokalny, zyskując status międzynarodowych dyskusji, które z XX wieku przeniosły się na trzecie tysiąclecie². Zjawisko to Jacek Żakowski (2002, s. 83) nazywa „rewanżem pamięci”. Owo określenie ma służyć nazwaniu bardzo wyraźnego dziś w naszej kulturze fenomenu oraz wskazaniu jego źródeł. Żakowski odwołuje się do Daniela Bella mówiącego o „rewanżu *sacrum*”, czyli powrocie religijności wraz z kryzysem idei modernistycznych, które tę religijność wyparty. „Rewanż pamięci” to w sensie formalnym odmiana „rewanżu *sacrum*”, a więc zjawisko będące konsekwencją określonego przebiegu procesów o charakterze makrosocjalnym w społeczeństwie współczesnym. W tym kontekście pojawiają się opinie, że o zainteresowaniu problematyką pamięci i zapominania „zdecydował nie tyle rozwój dyscyplin, ile wydarzenia społeczne i polityczne” (Hirszowicz, Neyman 2001, s. 24). I to właśnie one doprowadziły do wzbudzenia owych zainteresowań wśród przedstawicieli różnych dyscyplin, w tym socjologów coraz częściej podejmujących „socjologiczne próby tematyzacji pamięci” (Libera 2005) i, dodajmy, zapominania.

Problematyka ta, zyskując na znaczeniu, obejmuje coraz bardziej różnorodne zjawiska. Nie sposób ich wszystkich rozważyć w jednym artykule. Dlatego pragnę odnieść się jedynie do wybranych kwestii związanych z pamięcią i zapominaniem oraz relacją między ich aspektem indywidualnym i zbiorowym.

PAMIĘĆ JAKO FORMA PRAKTYKI KULTUROWEJ³

Nostalgia i pamięć archiwalna

Wiek XX cechowała wyjątkowa dynamika zmian we wszystkich wymiarach życia społecznego. Ich tempo wzrosło w drugiej połowie minionego stulecia (i dalej wzrasta). To z kolei wzmocniło poczucie nieprzekładalności perspektyw, zwłaszcza że kolejne pokolenia wkraczą w inaczej wyglądający świat. Chociaż postęp technologiczny ilustruje ten proces w sposób najbardziej obrazowy, to jest on, jak się wydaje, „jedynie” impulsem do doświadczania jakości zachodzących zmian. Właśnie zmiana, a nie jak dotychczas ciągłość, stała się obecnie podstawową cechą charakteryzującą społeczeństwo. Człowiek współczesny odczuwa niepewność przyszłości. Nie potrafi jej bowiem przewidzieć na

² Przykładem może być chociażby debata na temat Jedwabnego i w niespełna rok później spór o wypędzenie Niemców, znaczący zarówno w wymiarze pamięci historycznej, jak i bieżącej polityki (Buras 2003), lub ciągle żywe w krajach europejskich, Izraelu czy Stanach Zjednoczonych debaty na temat Holokaustu.

³ Określenie to zaczerpnęłam od Wojciecha Burszty (1996), wyjaśnienie tego terminu podaję dalej. W odniesieniu do podobnych problemów Andrzej Szpociński (2005) uznaje pamięć za „element kultury współczesnej”.

podstawie procesu międzygeneracyjnego przekazu, a niekiedy nawet wyobrazić sobie przebiegu coraz bardziej dynamicznego tempa rozwoju. Niejednokrotnie to, co do niedawna należało do *science fiction*, staje się rzeczywistością. Niepewność przyszłości skłania do zwracania się ku przeszłości.

Taka diagnoza jest dla Pierre'a Nory punktem wyjścia do wytłumaczenia fenomenu zdynamizowania pamięci społecznej w ostatnich dekadach⁴. Brak pewności, jaka wiedza o nas może być użyteczna dla następnych pokoleń, skłania do bezkrytycznego utrwalania pamięci o społeczeństwie współczesnym. Skoro bowiem historia nie jest w stanie dostarczyć przekonujących wizji przyszłości, pojawia się poczucie „obowiązku pamięci”, której źródłem są emocje towarzyszące stracie (Nora 2002, s. 61).

Podobnie David Lowenthal (1988, s. 42–43) uznaje, iż w społeczeństwach współczesnych dziedzictwo zaczyna pełnić coraz większą rolę w procesie budowania i podtrzymywania tożsamości. Dotyczy to zarówno wymiaru indywidualnego (np. historii rodziny), jak i kolektywnego, kiedy coraz ważniejsze stają się wszelkie wymiary kultury materialnej i symbolicznej⁵. Ten rodzaj pamięci Nora nazywa archiwalną. Pamięć archiwalna wzmacnia sentyment do przeszłości, co przyczynia się do wyeksponowania swoistego znaczenia pojęcia nostalgii.

W kulturze współczesnej pojęcie to zostało znacznie rozszerzone. Chodzi nie tylko o to, że utraciło ono swoje pierwotne znaczenie⁶, odnoszące się wręcz do zjawiska quasi-medycznego, i teraz jest pojęciem zdecydowanie przynależącym do dyskursu nauk społecznych. Chodzi też o to, że coraz rzadziej oznacza ono tęsknotę za miejscem pochodzenia. Obecnie dominuje, zwłaszcza w literaturze zachodniej, rozumienie nostalgii jako sentymentu za czasem minionym, który zawsze jest postrzegany w opozycji do teraźniejszości. Słownik języka angielskiego wydany w Wielkiej Brytanii — obok wyjaśnienia występującego w *Słowniku języka polskiego* i *Słowniku wyrazów obcych*: nostalgia to tęsknota za ojczyzną — podaje również drugie znaczenie: — tęsknota za przeszłością, starymi czasami. David Lowenthal, pisząc o nostalgii w dziewięciostronicowym rozdziale jego znanej pracy *The Past Is the Foreign Country*, odwołuje się przede wszystkim do tego znaczenia, a tylko półtorej strony zajmują rozważania do-

⁴ Pogląd taki podzielają też inni historycy „Kiedy pytanie «dokąd właściwie idziemy» okazuje się coraz bardziej bezpłodne, ludzie zaczynają je zastępować pytaniem «skąd myśmy tutaj przyszli» (Maier 2002, s. 83).

⁵ Trzeba zauważyć, że jest to skądinąd dobrze znana w socjologii teza. Wystarczy odwołać się do polskiej tradycji myśli socjologicznej poświęconej temu problemowi, zwłaszcza prac Stanisława Ossowskiego, Floriana Znanieckiego czy Józefa Chałasińskiego. Lowenthal rozważając znaczenie i istotę dziedzictwa podkreśla, że w sensie formalnym ma ono te same cechy co pamięć zbiorowa — jego znaczenie jest wynikiem społecznych, a więc subiektywnych dla każdej grupy interpretacji (Lowenthal 1988, s. 49). Nasuwa się tu porównanie do lepiej teoretycznie ugruntowanej refleksji Ossowskiego na temat korelatów kultury.

⁶ Pojęcie nostalgii w dyskursie naukowym początkowo pojawiło się w charakterystyce objawów psychosomatycznych. Za jego twórcę uznaje się Johanna Hofera z Bazylei, który w 1689 r. nazwał tak chorobę, na którą zapadały osoby opuszczające rodzinne strony (Zaleski 1996, s. 11).

tyczące tęsknoty za ojczyzną⁷. Nostalgia więc to tyle co moda na fascynację przeszłością.

Podobnie inni autorzy przyjmują, że nostalgia stała się jedną z kulturowych strategii oglądu współczesnej rzeczywistości. Można zatem wskazać ogólne ramy interpretacyjne tego pojęcia. Według Bryana Turnera (1987, s. 150–151), dyskurs społeczny i kulturowy podejmuje temat nostalgii w czterech wymiarach: po pierwsze, poczucia straty związanej z tęsknotą za zmitologizowaną przeszłością — złotym wiekiem. Z tej perspektywy terażniejszość postrzegana jest jako kolejny etap degradacji. Po drugie, nostalgia odnosi się do utraty poczucia ciągłości, całości (*wholeness*) i pewników moralnych; po trzecie, to świadomość utraty indywidualnej wolności i autonomii towarzysząca zaniknięciu autentycznych stosunków społecznych; wreszcie po czwarte, nostalgia związana jest z odczuciem zanikania prostoty, autentyczności i spontaniczności emocji. Wymiary te odnoszą się do określonego sposobu doświadczania świata i jego interpretacji, który polega na koncepcji czasu linearnego, opierającego się na procesualnej zależności między przeszłością, terażniejszością i przyszłością, oraz na tęsknocie za czymś minionym, już nieobecnym (Burszta 1996, s. 100–101). Doświadczanie to odnosi się zarówno do sfery kolektywnych interpretacji określonych zjawisk kulturowych, jak i jednostkowych biografii, których nosiciele zawsze muszą zmierzyć się z egzystencjalnym problemem przemijania, przemieszczania się po linii własnego czasu biograficznego.

Wyróżnione wymiary można wypełnić konkretną treścią, wskazując sytuacje społeczne, w których nostalgia — nie jako cecha przedmiotu, ale rodzaj oglądu świata (Zaleski 1996) — przekształciła się w swoistą „strukturę uczucia” kształtującą taki sposób interpretacji rzeczywistości, że przeszłość jawi się zawsze jako świat wartości szlachetnych i ze wszech miar pozytywnych, terażniejszość zaś jako zawsze niedoskonała. Przykładem takiej perspektywy może być pogląd, iż nostalgia stała się w społeczeństwie współczesnym jednym z wyrazów intelektualnej krytyki kultury masowej i konsumpcyjnego stylu życia. „Bezdomność intelektualisty” powiększana jest przez świadomość, że kultura masowa prowadzi do utraty autonomii jednostki, jej spontaniczności, na rzecz iluzji naiwnej przyjemności życia codziennego. Wulgaryzacja tradycyjnych form kulturowej ekspresji w kulturze masowej przeciwstawiona jest tu nostalgii za

⁷ Lowenthal (1988, s. 11) interpretuje tak rozumianą nostalgię głównie w kontekście angielskiego słowa *homesick*, określającego tęsknotę za krajem, a jednocześnie wskazującego na przeżywanie z tego powodu psychofizycznych dolegliwości. Odnosi się więc wyraźnie do pierwotnego znaczenia tego terminu i takie też podaje przykłady. Nostalgia staje się tęsknotą nie do zniesienia — problemem o charakterze „psychosocjologicznym”. Zdaniem autora, to zjawisko dziś jest już rzadkie, a nostalgia jest raczej stanem umysłu niż stanem psychofizycznym. Lowenthal wyraźnie redukuje ten aspekt nostalgii do etnocentrycznej pułapki zamknięcia na nowe doświadczenia. Nie podejmuje więc rozważań nad przyczynami sentymentu wobec miejsca pochodzenia. Refleksję taką rozwinął Stanisław Ossowski (1984). Polski socjolog, wpisując nostalgię w postawę patriotyzmu wobec ojczyzny prywatnej i ideologicznej, rozważał jej aspekt społeczno-kulturowy w sytuacjach wykorzenienia, przesiedlenia, emigracji.

kulturą elitarną (Turner 1987, s. 153). Innym przykładem jest ożywienie konserwatywnych orientacji życiowych wynikających z sentymentu do tradycyjnego, stabilnego, zhierarchizowanego społeczeństwa we współczesnym czasie płynności, wieloznaczności, zagubienia w orientacji na wzory kulturowe (Tannock 1995, s. 455; Lübbe 1991, s. 18; por. Korzeniewski 2005). Sentyment ów można odnaleźć w określonych praktykach retorycznych służących poszukiwaniu poczucia ciągłości — odpowiednio — życia społecznego i własnej biografii.

Retoryka nostalgii posługuje się takimi figurami, jak złoty wiek, schyłek, stopniowy upadek, utwory sielankowe, opowieści o powrocie do domu. Są to zakorzenione w kulturze europejskiej wątki towarzyszące różnym fenomenom kulturowej ekspresji: od mitu przez opowieści biblijne, motywy literackie aż do koncepcji o charakterze historiozoficznym. Co więcej, retoryka nostalgii przybiera na sile w społeczeństwie współczesnym, które bardziej niż poprzednie doświadcza braku ciągłości między przeszłością a terażniejszością (Tannock 1995, s. 463). W tej sytuacji odwołanie się do utopijnej przeszłości może być pomocne w zmaganiach ze współczesnością, mitologizacja przeszłości ułatwia akceptację szybkich zmian społecznych, zmianę ról, pozycji, etapów cyklu życia. Dlatego nostalgia może stać się także ucieczką od rzeczywistości i życiem w świecie iluzji. Zwłaszcza jeśli interpretować to zjawisko jako odpowiedź na porażkę „zbiorowej wiary w impuls modernizacji”, na przymus ciągłej zmiany związany z wymogiem „życia na fali” (Burszta 1996, s. 104–106). Paradoks jednak tkwi w tym, że kultura masowa przekształciła potrzebę nostalgii w modę na nią. Pamięć stała się obiektem konsumpcji, handluje się pamięcią w sklepach, obserwujemy powszechną modę na retro.

Wymienione zjawiska dowodzą, że doświadczamy nie tyle kolejnej mody intelektualnej, ile zmiany kulturowej (*cultural shift*), której dynamikę można porównać nawet do przeobrażeń mentalnych okresu reformacji (Gillis 1994, s. 17–18). Z tej perspektywy nostalgia zarówno w wymiarze kolektywnym, jak i indywidualnym staje się strategią oglądu świata czy — jak pisze Wojciech Burszta (1996) — „formą praktyki kulturowej” społeczeństwa współczesnego. Z tego względu uznanie dla przeszłości, niegdyś swoiste dla elity, teraz stało się fenomenem masowym.

Zakorzenienie w czasie od dawna było jednym z elementów budowania tożsamości społecznej. Jednak przed wiekiem XIX ludzie nie byli zbyt refleksyjnie nastawieni do własnej przeszłości. Zazwyczaj jedynie elity dbały o pamięć o niej. W przypadku tzw. zwykłych ludzi przeszłość była wpisana w terażniejszość (Gillis 1994, s. 6). Poza tym ci lepiej urodzeni w większym stopniu mieli przywilej zakorzenienia w czasie — człowiekiem znaczącym był ten, kto miał za sobą pokolenia, w kim „zagaścił się czas rodu będący zarazem czasem historii” (Guriewicz 2001, s. 117–118). Ci, którzy nie mieli przeszłości, nie byli osobami w sensie społecznym. Prawo rzymskie stanowiło: *Servus non habet personam*. Niewolnik nie miał więc praw politycznych, społecznych, ale nie miał też swojej przeszłości — sprzedany zachowywał zazwyczaj imię, ale jego hi-

storia rozpoczynała się na nowo, bo była historią jego pana (Mauss 1973). We współczesnym społeczeństwie tendencje egalitarne zmieniły ten stan rzeczy i chociaż możliwości zakorzenienia w przeszłości są wciąż zróżnicowane ze względu na odmienne tradycje jej kulturowania — tu różnica między elitami i masami wciąż istnieje — zakorzenienie w przeszłości jest dość powszechne⁸.

Punkty pamięci

Uznawany obecnie za formę praktyki kulturowej nostalgiczny stosunek do przeszłości, według Pierre'a Nory, ma dalsze konsekwencje. Zafascynowanie przeszłością i namiętne jej archiwizowanie nie jest społecznie umocowane w tym, co stanowi istotę społeczeństwa współczesnego. Kiedyś bowiem pamięć służyła połączeniu przeszłości z teraźniejszością i przyszłością, która była przewidywalna. Przeszłość nie była obca, bo odtwarzano ją po raz kolejny w teraźniejszości. Teraz przeszłość jest zupełnie innym, nieprzekładalnym światem, nie jesteśmy też pewni, czym będzie przyszłość. Społeczeństwo współczesne na skutek przejścia od ciągłości do zmiany zerwało naturalną więź z przeszłością, z którą zaczynają łączyć je „tylko ślady, tajemnicze znaki” (Nora 2002, s. 62). Dlatego człowiek współczesny usiłuje wskrzesić przeszłość przez *lieux de memoire*, aby zlikwidować ów dystans (Nora 1989, s. 16–17). Pojęcie *lieux de memoire* — punktów pamięci⁹ — pełni kluczową rolę w proponowanym przez francuskiego historyka wyjaśnieniu fenomenu nobilitacji pamięci w społeczeństwie współczesnym. Są to „[...] miejsca topograficzne, jak na przykład archiwa, biblioteki czy muzea; miejsca monumenty — pomniki, cmentarze, architektura, miejsca symboliczne, takie jak rocznice, pielgrzymki, upamiętnienia; miejsca funkcjonalne — stowarzyszenia, autobiografie, podręczniki” (Nora 1974, s. 401; cyt. za Szpociński 2003).

Punkty pamięci powstają tam, gdzie nie ma środowiska pamięci (Nora 1989, s. 7), bo proces przekazywania i utrwalania kolektywnie pamiętanych wartości został zaburzony. W społeczeństwie współczesnym nie ma typowych dla społeczeństwa tradycyjnego *milieux* transmisji systematycznego przekazu, który kiedyś podejmowany był w rodzinach, szkołach, kościołach itp. (Nora 1989, s. 7). Punkty pamięci powstają, ponieważ tradycyjne przywiązanie do trwałych wartości minęło. Nie potrzebowalibyśmy ich, gdybyśmy „potra-

⁸ Dość zauważyć, że w wielu współczesnych programach nauczania historii w klasie IV szkoły podstawowej, a więc wtedy gdy przedmiot ten jest wprowadzony do *curriculum* ucznia, jedna z pierwszych lekcji jest poświęcona budowie drzewa genealogicznego własnej rodziny.

⁹ Dosłowne tłumaczenie *lieux de memoire* wymagałoby użycia zwrotu „miejsca pamięci”, które ma w języku polskim skonkretyzowane znaczenie, zawężające w moim odczuciu intencję Nory. Na fakt ten zwraca również uwagę Andrzej Szpociński (2003), który posługując się terminem „miejsca pamięci”, uznaje go zarazem za niedoskonały. Po dyskusjach nad tą kwestią, zwłaszcza z Mieczysławem Marciniakiem, któremu jestem wdzięczna za cenną sugestię, zdecydowałam się na użycie określenia „punkty pamięci”. Przy czym „punkt” należy tu rozumieć zarazem jako miejsce w przestrzeni i jako możliwość odniesienia się, oparcia dla pamięci.

fili żyć w pamięci”, gdyby każde działanie było zakorzenione w przeszłości, tradycja bowiem nie potrzebuje historii.

Punkty pamięci są kolejnym przykładem paradoksu współczesnej fascynacji przeszłością. Pojawiają się dzięki derytualizacji współczesnego świata, który jest zaprzeczeniem tego, co miejsca te reprezentują. Dlatego właśnie wydają się one sztuczne, symbolizują bowiem rytuały społeczeństwa bez rytuałów, jedność w społeczeństwie podkreślającym różnorodność, są znakami przynależności grupowej w społeczeństwie podkreślającym indywidualność. Z tego też względu *lieux de memoire* są złożone, hybrydalne, zmutowane, należą zarazem do życia i śmierci, czasu i wieczności, łączą wymiar jednostkowy z kolektywnym, *sacrum* z *profanum*. Ich celem jest bowiem zatrzymać czas, zablokować proces zapominania, ustalić świat rzeczy, ożywić śmierć, zmaterializować niematerialne. Wszystko to realizowane jest w dążeniu do uchwycenia maksimum znaczenia w jak najmniejszej liczbie znaków, tak by punkty pamięci mogły istnieć dzięki ich zdolności do metamorfozy, nieskończonej możliwości zmian ich odniesienia (Nora 1989, s. 19)¹⁰.

Można zatem tezę Nory zinterpretować tak: ponieważ „nie potrafimy” pamiętać, bo nasza pamięć nie ma oparcia w tradycji, w grupie, w wyobrażeniach zbiorowych, dlatego mamy przymus zapamiętywania, to jest archiwizowania wszystkiego, ale jest to inny sposób kultuwowania pamięci — zewnętrzny, a nie wewnętrzny. Andrzej Szpociński (2003, s. 21) określa ten stan jako „niezdolność spowodowaną rozpadem kategorii długiego trwania”, dla którego charakterystyczne było kultuwowanie pamięci przeszłości autentycznie zakorzenionej w dziedzictwie kulturowym. Obecnie zatem można mówić nie tyle o „pamięci przeszłości”, ile o „upamiętnianiu przeszłości” i rozwinięciu służących temu praktyk mnemonicznych (Szpociński 2003, s. 19).

Punkty pamięci powstają więc z przekonania, że pamięć spontaniczna zanika. Potwierdza to działanie różnych mniejszości, które bronią w ten sposób swojej pamięci. Dlatego są one najczęściej oparciem dla pamięci-obowiązku, którą można uznać za kolejną wyróżnioną przez Norę strategię opisywanej tu praktyki kulturowej. W im mniejszym stopniu pamięć może być doświadczana kolektywnie, tym bardziej angażuje jednostki jako indywidualne podmioty pamięci. Aby zilustrować siłę tego zaangażowania, Nora daje przykład tożsamości żydowskiej, która współcześnie często nie jest budowana na zakorzenieniu w przeszłości rozumianej jako tradycja określonych wartości, w tym

¹⁰ Warto wskazać tu na podobieństwo poglądów Nory i Victora Turnera na temat roli symboli w kulturze. Angielski antropolog zauważa, iż w społeczeństwach tradycyjnych symbol w wymiarze *signans* — tego, co znaczące — może być bardzo rozbudowany, ale wieloznaczność jego *signata* — tego, co znaczone — jest zazwyczaj zredukowana. Społeczność zamyka w symbolu tradycję, która raczej podlega ponownej aktualizacji niż reinterpretacji, a „im większy «pluralizm» społeczeństwa, tym wyższe prawdopodobieństwo, że jego symbole dominujące będą proste na poziomie *signans*, złożone na poziomie *signata* oraz zróżnicowane co do trybów nadawania znaczeń” (Turner 2003, s. 100).

przypadku zwłaszcza wartości religijnych, stanowiących niegdyś dla kształtowania tej tożsamości zasób podstawowy. Obecnie mamy do czynienia z bardzo mglistym zdefiniowaniem tradycji, nie mającej żadnej innej historii poza własną pamięcią. W takiej sytuacji bycie Żydem znaczy tyle co pamiętanie, że się nim jest. Jeśli takie wyobrażenie pamięci zostanie zinterioryzowane, powstaje pytanie, czym ona jest, to znaczy co jest jej przedmiotem. W pewnym sensie jest nim pamięć sama w sobie. Taka psychologizacja pamięci czyni z niej powinność. „Tożsamość — podobnie jak pamięć — stała się obowiązkiem [...] poczucie obowiązku tworzy decydującą więź między pamięcią a tożsamością” (Nora 2002, s. 65)¹¹.

Demokratyzacja pamięci

Sentyment wobec przeszłości i nobilitowanie pamięci ma jeszcze jeden wymiar. Do „eksplozji” pamięci przyczyniły się, obok procesów o charakterze kulturowym, również prowadzące do demokratyzacji społeczeństw przemiany polityczne umożliwiające ujawnienie dotychczas zamkniętej, zakazanej pamięci. Objęły one nie tylko Europę, ale również Amerykę Łacińską po rządach upadłych dyktatur czy Afrykę po upadku apartheidu. Procesy te Nora nazywa „dekolonizacją pamięci”. Dzięki niej pamięć, a w zasadzie jej podmiot, uległ nobilitacji. Ci, którzy nie mieli dotąd głosu w tworzeniu historii, zyskali prawo do dzielenia się swoją pamięcią. W ten sposób marginalizowani w tradycyjnej historii zostali włączeni do profesjonalnego dyskursu (Nora 1989, s. 15). Dekolonizacja „pamięci mniejszościowej” ma co najmniej trzy społecznie ważne aspekty. Po pierwsze, chodzi o dosłowną dekolonizację, to jest dopuszczenie do głosu historii społeczeństw „wegetujących przedtem w etnologicznym uśpieniu kolonialnego ucisku”. Po drugie, dekolonizacja odnosi się do współczesnych społeczeństw zachodnich przyznających obecnie prawo mniejszościom marginalizowanych do niedawna środowisk, na przykład religijnych, regionalnych, seksualnych, socjalnych. Wreszcie po trzecie, chodzi o przywracanie pamięci stłumionej przez dyktatury i systemy totalitarne (Nora 2001, s. 41).

Wskazane zjawiska przełożyły się również na demokratyzację historii, co umożliwiło dopuszczenie do głosu świadka jako reprezentanta „prawdy bardziej prawdziwej niż prawda historii” (Nora 2002, s. 64). Historia mówiona (*oral history*) stała się zasobem służącym do badania nie tylko tzw. historii społecznej, na przykład przez socjologów, zyskała także, przynajmniej w nie-

¹¹ Problem ten szczegółowo omawia np. Jack Kugelmass (1993), analizując znaczenie podróży Żydów amerykańskich do Europy Środkowo-Wschodniej, a zwłaszcza do Polski. Autor nazywa te wizyty „rytuałami plemiennymi”, których zadaniem jest potwierdzenie żydowskiej tożsamości. Przyjazd do miejsc Zagłady i kultywowanie traumy umożliwia budowanie kolektywnej tożsamości. Pamięć o ofiarach i solidarność z ich cierpieniem pozostają obecnie, według Kugelmasa, jedynym punktem znaczącym, wokół którego może być zbudowana współczesna tożsamość amerykańskich Żydów.

których kręgach historyków, status materiału źródłowego. To z kolei nasu-
nęło pytania o jego jakość, czyli kontekst powstania, subiektywność opisu,
interpretację, niedoskonałości ludzkiej pamięci. Wątpliwości te zainspirowały
namysł nad jakością dyskursu naukowego historyków. Problem obiektywno-
ści badań historycznych, a zwłaszcza interpretacji ich wyników, sam w sobie
stał się w ostatnich latach przedmiotem tego dyskursu. Obejmuje on bardzo
wiele zróżnicowanych kwestii, począwszy od świadomości, iż refleksja histo-
ryka nieuchronnie uwikłana jest w konkretny kontekst społeczno-kulturowy
(Holzer 1995), aż do dyskusji nad tym, czy istnieje coś, co zwykliśmy określać
mianem prawdy historycznej, czy też wszelka wiedza jest rezultatem skonstru-
owanych interpretacji. Z tej perspektywy zasadne staje się pytanie, stawiane
ostatnio również przez historyków, czy istnieje jedna, obiektywna Historia,
jedna Wielka Narracja, zdolna sprostać wymogom obiektywności. Coraz czę-
ściej przekonanie, że tworzona przez historyka opowieść nie jest wolna od jego
światopoglądu i postawy, wzmacnia pozycję dopuszczonych do głosu świadków
zdarzeń (Iggers 1997; Ricoeur 1993).

Okoliczności te wyznaczają ogólne ramy odniesienia dla rozważania kwestii
konkretnych interpretacji minionych zdarzeń, pracy nad pamięcią kolektywną.
Można więc powiedzieć, że społeczne przyzwolenie czy wręcz dążenie do włą-
czenia problematyki przeszłości i pamięci do dyskursu publicznego, wraz z no-
bilitacją pamięci indywidualnej świadka historii („prawdy osobistych doświad-
czeń”) oraz procesami demokratyzacji w różnych częściach świata, dało impuls
do podjęcia kwestii problematycznych dla pamięci zbiorowej poszczególnych
społeczeństw. „Mieliśmy budować Europę przyszłości, a nigdy chyba jeszcze
nie było tyle debat o przeszłości” (Krasnodębski 2003, s. 115). Stwierdzenie to
można zilustrować wieloma przykładami dyskusji nad pamięcią¹². „Początek
XXI wieku jest nasycony historią. Im dalej od wojennej przeszłości, tym więcej
sporów wokół niej i zróżnicowanych form jej upamiętniania” (Wolff-Powęska
2005, s. 1). Ich przedmiotem w większości przypadków stały się nazizm i bol-
szewizm, których celem była uzurpacja prawa do tworzenia „nowej pamięci
i nowej ludzkości” (Ricoeur 2002, s. 45). Wątek refleksji i pracy nad pamięcią
niedawnej przeszłości jest obecnie, jak się wydaje, najchętniej podejmowany
w dyskursie nad problematyką pamięci. Jego nieodzownym elementem jest
namysł nad niepamięcią.

¹² Jednym z szeroko dyskutowanych przypadków jest pamięć zbiorowa Niemców (np. Buras 2003). Innym dobrze znanym przykładem jest debata na temat Jedwabnego wywołana książką Jana Tomasza Grossa *Sąsiedzi* (2000) czy spektakularne dyskusje związane z kolejnymi rocznicami, na przykład ta niedawna z początku 2005 r. na temat pamięci Europejczyków w kontekście obchodów sześćdziesiątej rocznicy wyzwolenia obozu Auschwitz-Birkenau, który w wielu zachodnich mediach określany był jako polski obóz koncentracyjny.

NIEPAMIĘĆ

W celu scharakteryzowania społecznego kontekstu pamięci należy również przeanalizować to, co w danej zbiorowości staje się przedmiotem niepamięci¹³, która jest jej przeciwieństwem, a zarazem dopełnieniem. Pamięć musi być selektywna, nie można bowiem pamiętać wszystkiego. Dlatego zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym jedne treści wypierają inne. Niektóre zyskują trwałe miejsce w krajobrazie pamięci (zwłaszcza w kanonie dziedzictwa kulturowego danej grupy), inne zaś pełnią funkcję elementów przemijających związanych ze specyfiką danego czasu. Proces włączania do pamięci i wykluczania z niej jest więc ciągły i dynamiczny. Dlatego zarówno na poziomie pamięci indywidualnej, jak i zbiorowej istnieje ciągłe napięcie między pamięcią a niepamięcią.

W tym kontekście niezwykle ważne wydają się rozważania Paula Ricoeura. Podstawowe stawiane przez filozofa pytania to: Co i w jaki sposób się pamięta? Co i w jaki sposób się zapomina? I wreszcie, czemu ma służyć pamiętanie? Jest ono w ujęciu Ricoeura zawsze formą odpowiedzi na niepamięć. Od rodzaju napięcia między pamięcią a niepamięcią zależy, czy jest to odpowiedź twórcza, dająca szansę pracy nad tożsamością indywidualną bądź kolektywną, czy też tę drogę zamykająca. Autor, odwołując się do kategorii psychoanalitycznych Freuda, określa proces uaktywniania pamięci jako „pracę przypomnienia”, w której może dojść do przymusu powtarzania prowadzącego „do zastąpienia prawdziwego wspomnienia, dzięki któremu terażniejszość mogłaby pogodzić się z przeszłością” (Ricoeur 1995, s. 33). Z sytuacją taką mamy do czynienia zwłaszcza w przypadku „nadmiaru pamięci”, gdy „wydarzenia odnoszące się do minionej wielkości lub do znoszonych niegdyś upokorzeń silnie opierają się zapomnieniu” (Ricoeur 1995, s. 22). Zjawisko to dotyczy zarówno wymiaru indywidualnego, jak i zbiorowego. Procesy swoiste dla pamięci, a raczej niepamięci jednostkowej można zidentyfikować również w wymiarze kolektywnym. Maria Hirszowicz i Elżbieta Neyman (2001, s. 27) wyróżniają tu pięć podobieństw: „1) wypieranie ze świadomości kolektywnej informacji w jakiś sposób niewygodnych, zakłócających dobre samopoczucie zbiorowości 2) tendencje do nieświadomionego powtarzania pewnych zachowań wypartych z informacyjnego rejestru 3) irracjonalne reakcje w zetknięciu się z faktami, które dotyczą spraw zakamuflowanych w świadomości indywidualnej 4) opory w przyjmowaniu informacji uprzednio wypartych 5) katalityczne znaczenie ujawnienia owych informacji”. Wskazane analogie kształtują ewentualną pracę nad niepamięcią.

Ilustracją tego procesu może być przedstawiony przez Marię Dąbrowską-Partykę (1995, s. 39) przykład „kultury Bałkanu”, historycznie obciążonej

¹³ Zjawisko to nazywane jest różnie, na przykład „zapominanie”, „selektywne pamiętanie”. Tutaj używam określenia „niepamięć”, aby podkreślić intencjonalność (choć niekiedy nieujawnioną) tego działania.

granicą między światami, plemionami, narodami, państwami, religiami. Symbolicznym wzmocnieniem tej granicy jest szczególna dystrybucja zasobów pamięci, którą autorka nazywa odpowiednio dobrą i złą pamięcią. Pamięć o obcych jest więc zazwyczaj pamięcią złą, wzmacniającą stereotypy i uprzedzenia. „Zła pamięć jest ideogramem historii, z którego można układać wciąż nowe obrazy o morderczej sile” (Dąbrowska-Partyka 1995, s. 44). Dobra pamięć odnosi się do własnej gloryfikowanej historii przesłaniającej to, do czego sami byliśmy zdolni. Zadaniem dobrej pamięci jest więc wzmocnienie własnej tożsamości przez jednoznaczną interpretację przeszłości, na którą składają się dwa kontrastowe obrazy: czynów szlachetnych własnej grupy oraz czynów podłych grupy obcej. Interpretacji tej przyporządkowana jest też jednoznaczna tożsamość każdej z grup, odpowiednio: ofiary i oprawcy. Przyjęcie takiego odniesienia do historii pojawia się zwłaszcza w sytuacji, gdy grupie towarzyszy ciągłe poczucie zagrożenia, gdy wielowiekowa niewola zwalnia od odpowiedzialności za własną historię, walka o wolność i tożsamość zawiesza moralną ocenę sposobów jej prowadzenia. Rozważania te odnoszą się do obszaru byłej Jugosławii, lecz jak zauważa autorka, to jedynie egzemplifikacja procesów, które mają/mogą mieć miejsce wszędzie tam, gdzie istnieje ugruntowana kulturowo, silna potrzeba autoidentyfikacji przez budowanie „tożsamości negatywnej” Innego (Dąbrowska-Partyka 1995, s. 41–42). Autorka opiera swoje refleksje na analizie przekazu zawartego w dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej literaturze „kultury Bałkanu”. Dobra i zła pamięć nie tylko w tym przypadku jest kształtowana przez kulturę symboliczną, stanowiącą źródło zasobów interpretacyjnych dla elit kulturalnych czy politycznych. To one formują zbiorowe wyobrażenia, z czasem przekształcające się w czytelne dla dyskursu potocznego obrazy Innych, interpretacje zdarzeń będące w istocie kulturowo ugruntowanymi strategiami budowania zasobów pamięci i niepamięci. Charakteryzuje je, tak jak pokazuje Ricoeur, przymus ciągłego powtarzania.

Pamięć-powtórzenie nie sprzyja więc przepracowaniu przeszłości, przeciwnie — staje się z czasem pułapką niemożności wyjścia poza stereotypy i uprzedzenia, opiera się bowiem wszelkiej krytyce. Przeciwnie cechy ma pamięć-wspomnienie, czyli prawdziwe wspomnienie nie będące ani uporczywym powtarzaniem wynikającym z „nadmiaru pamięci”, ani milczeniem związanym z jej niedostatkiem. Taki proces budowania wspomnienia prowadzi do pamięci-krytyki, twórczo wzbogacającej tożsamość (Ricoeur 1995, s. 33), która sama w sobie jest skutkiem narracji na temat przeszłości. W tym sensie tożsamość jednostek i zbiorowości jest uwikłana w proces konstruowania wspomnień będących narracją pamięci krążącą w dyskursie potocznym, a przez to utrzymującą relację „ciągłości i przynależności do danej, uświadamianej rzeczywistości” (Ricoeur 1995, s. 29). Rzecz w tym, czy ów obraz przeszłości będzie zdominowany przez pamięć-powtórzenie czy pamięć-wspomnienie, prowadzącą do pamięci-krytyki. Zdaniem filozofa (Ricoeur 1993, s. 99–101), właściwy kierunek temu procesowi może nadać „model wymiany wspomnień”, czyli dopuszczenie do

głosu i wysłuchanie kilku narracji dotyczących tej samej przeszłości, opowiedzianych przez aktorów reprezentujących odmienną (indywidualną i zbiorową) tożsamość¹⁴. Wysłuchanie wspomnienia Innego ma prowadzić do krytyki pamięci własnej, przy czym chodzi o krytyczne spojrzenie nie tylko na zdarzenia dokonane, ale również na przeszłość niedokonaną „Przeszłość w istocie nie jest tylko czymś minionym, co miało miejsce i nie może już ulec zmianie, lecz żyje ona w pamięci dzięki skierowanym w przyszłość strzałom, które nie zostały wypuszczone albo których lot został przerwany [...]. Wysłowienie tej przyszłości, która nie dokonała się w przeszłości, to najważniejsza korzyść, jakiej można oczekiwać ze skrzyżowania się wspomnień i wymiany opowieści” (Ricoeur 1993, s. 102). Wymiana wspomnień ma więc dopomóc w „pracy przypominania” skierowanej ku pamięci własnej („ponownego spojrzenia na własną opowieść”), a w dalszej perspektywie otwierającej drogę do wzięcia pod uwagę perspektywy Innego („wplątania w opowieści innych”) i „modelu przebaczenia”. Jego fundamentem jest „obowiązek pamięci”¹⁵, zwłaszcza tego, co składa się na doświadczenia oceniane jako niegodne i wstydlive (Ricoeur 2002, s. 47–48). „Obowiązek pamięci” związany jest więc z „pracą przypominania”, która jest niezbędna ze względu na proces zapominania, mogący przybrać formę bierną lub aktywną. Zapomnienie bierne wynika z postawy unikania konfrontacji z przeszłością w związku z przecuciem czy wręcz przekonaniem, że przeszłość ta może być problematyczna. Bierność przejawia się w niedostatku pamięci aktywnej i podejmowaniu strategii zastępujących obowiązek pamiętania przeszłości¹⁶. „Chodzi tu o zapomnienie polegające na wykrętach, o przejawy złej wiary, skupiające się w strategii unikania, które z kolei motywowane jest przez niejasne dążenie, żeby nie wiedzieć, nie dowiadywać się, nie dociekać niczego na temat zła popełnionego w bezpośrednim otoczeniu obywatela” (Ricoeur 1995, s. 38)¹⁷. Zapominanie aktywne to celowe działania zmierzające do selekcji pamięci, aby zakryć, przemilczeć część narracji o przeszłości. Zapominanie zbiorowe, jak zauważa Marek Ziółkowski (2001, s. 5), odnosi się do tych samych wymiarów co pamięć. To, co ma stać się obiektem zbiorowej niepamięci, jest zatem, po pierwsze, spychane w podświadomość (zapominanie bierne), po drugie, eliminowane z dyskursu, po trzecie, przestaje być podstawą indywidualnych bądź zbiorowych działań (zapominanie aktywne). „Sens

¹⁴ Przykładem takich działań są opisane w książce *Bridging the Gap* (Bar On 2000) próby budowania wspólnego pola dyskursu przez wymianę narracji między reprezentantami skonfliktowanych grup, na przykład między Palestyńczykami a Izraelczykami.

¹⁵ Pierre Nora (2002, s. 61) przeciwnie, uważa, że źródłem „obowiązku pamięci” są emocje towarzyszące stracie, a nie dług wobec nieprzepracowanej przeszłości.

¹⁶ Ricoeur odwołuje się i tu do koncepcji Freuda — proces przypominania zostaje zastąpiony działaniem.

¹⁷ Warto podkreślić, że podobną rolę pełni w procedurze analizy strukturalnego opisu tekstu narracji w autobiograficznym wywiadzie narracyjnym pojęcie *Ausblendung* — przesłonięcie (Schütze 1989). Szerzej piszę o tym w innym miejscu (Kaźmierska 2004).

historii własnego narodu dogodniej jest uchwycić, gdy pominie się pewne zdarzenia nie pasujące do ogólnego obrazu; pogodzić się z bezpowrotną utratą jest łatwiej, gdy tylko pewne wspomnienia będą kultywowane; także walczyć o własne interesy jest prościej, gdy kładzie się nacisk tylko na te informacje o przeszłości, które uzasadniają nasze własne roszczenia, a pomija się te, które mogłyby wspierać roszczenia drugiej strony” (Ziółkowski 2001, s. 8–9).

PAMIĘĆ ZBIOROWA, SPOŁECZNA I BIOGRAFICZNA

Przedstawione kwestie znajdują odzwierciedlenie w kształtowaniu ram odniesienia dla poszczególnych wymiarów pamięci (i niepamięci) wyróżnionych ze względu na ich społeczny kontekst. Są to: pamięć zbiorowa — oficjalna czy inaczej urzędowa, pamięć społeczna danej zbiorowości oraz pamięć jednostek (Szacka 2000, s. 14)¹⁸, którą będę dalej nazywała pamięcią biograficzną. Każdemu z tych poziomów odpowiadają określone kategorie podmiotów pamięci. Pamięć zbiorowa kreowana jest zatem przede wszystkim przez instytucje należące do systemu władzy państwowej i lokalnej; pamięć społeczna — przez instytucje społeczeństwa obywatelskiego; pamięć biograficzna — przez aktorów nie zinstytucjonalizowanych, czyli kręgi znajomych, grupy nieformalne, rodziny (Ziółkowski 2001, s. 6).

Wyróżnienie tych trzech wymiarów służy między innymi ukazaniu dynamicznego charakteru pamięci, która ulega przekształceniu zarówno w porządku diachronicznym, jak i synchronicznym. Po pierwsze bowiem, pamięć będąca zawsze atrybutem konkretnej grupy, podlega ciągłemu procesowi (re)interpretacji. Fakt ów wynika ze szczególnej roli, jaką pamięć pełni w procesie kształtowania i podtrzymywania tożsamości. Jak zauważa Maurice Halbwachs (1969, s. 422): „[...] społeczeństwo dąży do usunięcia ze swojej pamięci wszystkiego, co mogłoby dzielić jednostki, oddalać grupy od siebie i w każdej epoce zmienia ono swoje wspomnienia w ten sposób, by były zgodne ze zmiennymi warunkami społecznej równowagi”. W tym kontekście istotą pamięci jest nie tyle treść zapamiętanych zdarzeń, ile ich interpretacja. Dlatego odpowiedź na pytanie, „co?” jest przedmiotem pamięci, winno być poprzedzone wyjaśnieniem, „jak?” i „dlaczego?” konstruowana jest określona wizja przeszłości (Szacka 1995, s. 71), ponieważ „pamięć nie dotyczy tego,

¹⁸ Przytoczony tu podział jest jednym z wielu. Barbara Szacka we wcześniejszych pracach (por. np. Szacka 1995) używała pojęcia „pamięć społeczna” zamiast „pamięć zbiorowa”. Z kolei w publikacji z 2005 r. deklaruje odejście od przedstawionego wcześniej podziału i uznaje, że pamięć społeczna odnosi się nie tyle do podmiotu pamięci, ile do kontekstu budowania pamięci indywidualnej. W moim odczuciu utrzymanie poprzedniego podziału jest jednak zasadne, gdyż pozwala na uporządkowanie refleksji nad wzajemnymi oddziaływaniami poszczególnych podmiotów pamięci. Zależności te można by porównać do zjawisk zachodzących, odpowiednio, w skali makro-, mezo- i mikrospołecznej.

co się naprawdę zdarzyło w przeszłości, ale tego, jakie użytki czyni z pamięci współczesne pokolenie” (Ziółkowski 1999, s. 56).

Tak jak pamięć jest niezbędną do budowania tożsamości (jak uważał Halbwachs — społeczne ramy pamięci jednoczą nasze myślenie), tak proces kreowania i utrzymywania pamięci uwarunkowany jest przez tożsamość. Oba te zjawiska są zakorzenione w czasie: pamięć to ożywianie przeszłości, tożsamość zaś opiera się na poczuciu ciągłości, a więc świadomości istnienia w czasie (Szacka 2000, s. 16). Znaczenie pamięci dla procesu budowania i wspierania tożsamości nie tylko wynika z traktowania jej jako źródła wiedzy o przeszłości, lecz również, a może przede wszystkim, wiąże się ze swoistym doświadczeniem powiązaniem strukturalnie z naszym byciem w czasie (Skarga 1995, s. 5). Proces przebudowania pamięci zbiorowej uwikłany jest w proces kształtowania tożsamości zbiorowej. Świadomość zakorzenienia w przeszłości podnosi poczucie własnej wartości, służy przekazywaniu wartości, wzorów zachowań oraz tworzy symboliczny język grupy (Szacka 2000, s. 17–18). Spory o treść pamięci zbiorowej tylko pozornie są zatem sporami o przeszłość, a sposób interpretacji przeszłości kształtuje interpretację teraźniejszości.

Mamy więc z jednej strony dynamicznie zmieniającą się strukturę pamięci każdego pokolenia, z drugiej zaś — pamięć służy podtrzymywaniu „świadomości trwania w czasie danej zbiorowości”. Dlatego fenomen ten możemy rozpatrywać również w porządku synchronicznym i to w dwóch aspektach. Po pierwsze, pamięć jest ahistoryczna. Podczas gdy dyskurs historyczny przyjmuje perspektywę czasu linearnego, pamięć zbiorowa posługuje się czasem mitycznym¹⁹. „Przeszłość w niej to bezkierunkowa dawność. Dystanse między zaludniającymi ją postaciami i wypełniającymi ją wydarzeniami określają nie daty, ale powinowactwa symbolizowanych przez nie wartości” (Szacka 2000, s. 14). Dlatego pamięć ma aspekt afektywny i magiczny, należy do *sacrum*, historia zaś do *profanum* (Nora 1989, s. 8–9). W przypadku tej ostatniej prawda jest prawdą rozumu, w przypadku pamięci — prawdą serca (Szacka 2000, s. 13).

Po drugie, należy zwrócić uwagę na dokonujący się w danym czasie proces wzajemnego oddziaływania poszczególnych poziomów pamięci w porządku wertykalnym. Pamięć zbiorowa jest przede wszystkim działaniem komunikacyjnym i rytualnym, poprzez które pamięć indywidualna przekształca się w pamięć kolektywną (Kapralski 2000, s. 143). Pamięć zbiorowa dostarcza zatem kategorii i kodów do interpretacji własnych doświadczeń biograficznych i odwrotnie — na treść pamięci zbiorowej składają się doświadczenia indywidualne (por. Szacka 2000, s. 14–15). Jednak charakter tych wzajemnych powiązań jest

¹⁹ Warto zauważyć, że przyporządkowanie pamięci, mówiąc skrótowo, bardziej *sacrum* niż *profanum* odnosi się przede wszystkim do zestawienia jej z paradygmatem wiedzy historycznej. Zarazem jednak fenomen wyobrażenia przeszłości jako rzeczywistości minionej jest zjawiskiem kulturowym pojawiającym się w określonym momencie dziejów społeczeństw, wraz z koncepcją czasu linearnego (a więc odnoszącego się do wymiaru świeckiego) i podziałem na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość (Szpociński 2005, s. 5–7).

niezwykle złożony, bo uwarunkowany okolicznościami historycznymi, społecznymi i biograficznymi. Powracamy tu do podstawowego pytania w rozważaniu problematyki pamięci: „jak?” i „dlaczego?” w danym czasie relacje między poszczególnymi poziomami pamięci przybierają taki a nie inny kształt. Nie sposób wymienić tu źródeł wszelkich zależności, jakie mogą zachodzić między poszczególnymi poziomami pamięci, oraz ich skutków. Jedną z podstawowych relacji jest symetria bądź asymetria pamięci zbiorowej i biograficznej.

Symetria bądź asymetria pamięci zbiorowej i biograficznej

„Wspólnota pamięci” grupy budowana jest z wykorzystaniem kategorii i schematów właściwych jej uniwersum kultury. Tworzenie wyobrażeń na temat przeszłości dokonuje się w toku zinstytucjonalizowanych działań, na przykład przez edukację, dyskurs publiczny, aktywność elit. Pamięć zbiorowa nie jest sumą doświadczeń indywidualnych, ale rezultatem mniej lub bardziej intencjonalnej i zawsze w jakimś sensie selektywnej interpretacji przeszłości. Najbardziej ogólną ramą dla owej wybiórczości jest punkt widzenia własnej kultury i społeczeństwa (Holzer 1995). Wyznacza on nie tylko granice pamięci, ale również niepamięci. Kształtowanie wyobrażeń o przeszłości jest więc zawsze powiązane z jej ideologizacją wynikającą ze wskazanej relacji między pamięcią zbiorową a tożsamością kolektywną. Niekiedy, zwłaszcza w systemach autorytarnych, ideologizacja ta jest wysoce intencjonalna i prowadzi do budowania oficjalnej, urzędowej wersji przeszłości, która nie może być poddawana interpretacji. Mamy wtedy do czynienia z zakłamywaniem przeszłości, a przede wszystkim z jej instrumentalizacją²⁰, której zadaniem jest uprawomocnienie istniejącego porządku. Okoliczności te często prowadzą do asymetrii pamięci zbiorowej i biograficznej, a jej konsekwencje mogą być różnorodne. Zazwyczaj mogą wiązać się ze swego rodzaju napięciem wywołanym niemożnością włączenia własnych zasobów doświadczeń biograficznych do „wspólnoty pamięci”. W zależności od okoliczności taki stan może sprzyjać poczuciu społecznej

²⁰ Instrumentalizacja pamięci nie jest charakterystyczna wyłącznie dla systemów totalitarnych. Chodzi tu nie tylko o manipulowanie przeszłością, ale również o traktowanie jej jak żetonu w grze własnych interesów, na przykład politycznych. Zwraca na to uwagę na przykład Barbara Szacka pisząc o obchodach 50 rocznicy bitwy o Monte Cassino, kiedy to najmniej ważnymi osobami w czasie rocznicowych uroczystości okazali się uczestnicy walk. Zabrakło dla nich miejsca w czasie samych obchodów, w hotelach, gdzie rezydowali zaproszeni goście oficjalni i ekipy telewizyjne (Szacka 1995, s. 76). Z kolei Zbigniew Gluza, jeden z założycieli Ośrodka „Karta”, komentuje problem ten następująco: „Jeśli historię wywołuje się w sposób «bogoojczyźniany», to się to od razu przemienia w celebry. Jest to także celebra przeciw tym, którzy ostentacyjnie mówią, że historia nic nie znaczy [...]. Przeszłość — choć jest niby głównym punktem odniesienia nie ma w tym wszystkim żadnego znaczenia, jest czymś w rodzaju scenografii. To właściwie dotyczy wszystkich ugrupowań obecnych w życiu politycznym Polski: lewej strony w sposób naturalny — bo ona mówi to wprost; centrum ma na koncie dziesięcioletnie zaniedbania i nawet jeśli teraz chciałoby się zajmować historią, to jest to niewiarygodne (przez tyle lat mówiono tam, że historią nie warto się zajmować); a prawica uważa historię za świetne narzędzie i, wprawdzie ciągle ją wywołuje, ale w sposób ewidentnie zastępczy, partykularny” (Każmierska 2000, s. 248).

marginalizacji²¹, a nawet obcości, może też prowadzić do próby „odrzućcia” części własnej biografii²². Z kolei symetria pamięci zbiorowej i biograficznej może prowadzić do wspólnej pracy zarówno nad pamięcią, jak i niepamięcią. Symboliczną przestrzenią, w której stykają się te dwa poziomy pamięci, jest zazwyczaj pamięć społeczna danego *milieu*. Również pamięć społeczna staje się zasobem dla tego, co nazywam paradoksem pamięci biograficznej, wyrażającym się w napięciu między wspólnym polem dyskursu narracji o doświadczeniach biograficznych i jednoczesną nieprzekładalnością tych ostatnich.

Paradoks pamięci biograficznej

Określenie „pamięć biograficzna” sugeruje, iż na jej zasób składają się doświadczenia własne jednostki zgromadzone w jej cyklu życia. Pamięć ta jest zatem przede wszystkim doświadczeniem, a nie wiedzą na temat przeszłości²³. Jednak „biograficzność” oznacza nie tylko wyznaczenie jednostkowej perspektywy, sugeruje również nieustanne przepracowywanie doświadczeń, które poddawane są (re)interpretacji z terażniejszej perspektywy²⁴. Pamięć biograficzna nie tylko odnosi się zatem do zachowanych w myślach obrazów przeszłości, przebiegu zdarzeń itp., lecz zawsze jest ich wersją²⁵, uwarunkowaną zarówno indywidualnym biegiem życia, jak i szerszym kontekstem społeczno-kulturowym. Kontekst ów kształtuje określone sposoby zapamiętywania i, co najważniejsze, odtwarzania biograficznych doświadczeń, które zawsze są przecież odnoszone do poziomu pamięci kolektywnej. Pamięć, będąc przede wszystkim działaniem komunikacyjnym, staje się wymianą narracji o przeszłości. Z tego względu budowanie pamięci przez transmisję międzypokoleniową (polegające na przekazywaniu zarówno wielkich, jak i małych narracji) łączy perspektywę co najmniej kilku wcześniejszych pokoleń — „dlatego spotkanie pamięci z hi-

²¹ Przykładem mogą być powojenne losy mieszkańców byłych Kresów Wschodnich, o czym piszę w innym miejscu (Kaźmierska 1999).

²² Przykłady takie prezentuje Małgorzata Melchior w książce *Zagłada a tożsamość* (2004) opisując losy Żydów, którzy przeżyli wojnę, ukrywając się na aryjskich papierach. Część z nich ze względu na nastawienie społeczeństwa polskiego do Żydów starała się odrzucić swoje korzenie i pozostać przy „aryjskiej tożsamości” również po wojnie.

²³ Barbara Szacka (1995, s. 68) podkreśla, że pamięć kolektywna w niedużej mierze odnosi się do indywidualnych doświadczeń biograficznych, bazuje natomiast na istniejącym w danej zbiorowości zespole wyobrażeń o przeszłości. W istocie jest ona raczej formą wiedzy o przeszłości niż pamięcią o przeżytych zdarzeniach. W tym kontekście określenie „pamięć” ma tu w dużej mierze sens metaforyczny.

²⁴ Z tego właśnie powodu używam określenia „pamięć biograficzna”, a nie „indywidualna”. Uznaję bowiem, że to pierwsze sformułowanie lepiej tłumaczy społeczno-kulturowy kontekst tego wymiaru pamięci.

²⁵ Fakt ów jest między innymi jednym z argumentów wysuwanych przez historyków — krytyków historii mówionej, w której relacja świadka zyskuje status źródła historycznego. Konsekwencją tych argumentów krytycznych jest podawanie w wątpliwość jakości tego źródła ze względu nie tylko na fizjologiczną ułomność pamięci ludzkiej, ale również na „zanurzenie” tej pamięci w pamięci kolektywnej (Boll 2005).

storią obejmuje nie mniej niż stulecie” (Ricoeur 1995, s. 22). Pamięć biograficzna staje się podstawą wspólnego międzypokoleniowego pola dyskursu, w którym niekiedy mogą się zatracać granice między tym, co było w istocie naszym doświadczeniem, a tym, o czym nam opowiedziano²⁶. „Mam zawsze jakąś historię, która daje się opowiedzieć, i której jestem bohaterem. Historia ma pewne szczególne właściwości, które mogą stać się źródłem konfliktu i burzyć budowaną sobość. Różne są ich przyczyny. Po pierwsze, początek historii nie zbiega się z początkiem mego życia. Tego bowiem nie pamiętam, to inni byli jego świadkami, od innych czerpię wiadomości. Moja własna historia zaczyna się tam, gdzie sięga moja pamięć, choć, co możliwe, owe pierwsze dni czy lata mogły zaważyć na całym jej biegu. Jest więc ta historia ułomna z samej istoty pamięci, niepewna i poddająca się natychmiast manipulacji” (Skarga 1995, s. 6). Z tej perspektywy pamięć biograficzna jest więc efektem narracji tworzonej przez innych i w tym sensie inni stają się jej współtwórcami, podziеляjąc przynajmniej część opowieści i włączając je do własnych zasobów pamięci biograficznej.

Ów proces transmisji wspomnień i budowania wspólnej przestrzeni pamięci biograficznej jest niezwykle trudny, zwłaszcza obecnie, kiedy zarówno jakość, jak i ilość zdarzeń coraz bardziej wpływa na odmienność generacyjnych doświadczeń. Konstatacja ta zyskuje wzmocniony sens, jeśli — odwołując się do Karla Mannheim’a — generacje rozpatrujemy nie tylko w kontekście biologicznego następstwa pokoleń, ale przede wszystkim w perspektywie wspólnoty doświadczenia i jego interpretacji. Zmiana generacyjna jest procesem ciągłym, zarówno w wymiarze biologicznym, jak i kulturowym. Kolejne pokolenia wchodzi w życie społeczne, przyjmując dziedzictwo kulturowe od pokoleń zstępujących. Przekaz międzygeneracyjny jest podstawowym warunkiem trwania danej zbiorowości. Każde pokolenie jest jednak ulokowane (*Lagerung*) w określonej przestrzeni społeczno-historycznej. Zakorzenie doświadczenia w danym miejscu i czasie czyni je zawsze do pewnego stopnia nieprzekładalnym. Obecnie transmisja międzygeneracyjna dodatkowo zakłócona jest przez zmianę paradygmatu przekazywania wiedzy. Budowaniu pamięci zbiorowej służy bardziej społeczeństwo postfiguratywne niż współczesne społeczeństwo prefiguratywne (Mead 2000).

Mamy więc do czynienia ze swego rodzaju paradoksem pamięci biograficznej, która nigdy nie jest do końca przekładalna, a jednocześnie wymaga wspólnej przestrzeni symbolicznej, aby zaistnieć. To napięcie staje się wyraźne zwłaszcza w relacjach pamięci biograficznej i pozostałych poziomów pamięci.

²⁶ Jest to najbardziej charakterystyczne dla wspomnień dzieciństwa, ale nie tylko. Również w innych przypadkach na skutek dynamicznej wymiany wspomnień, lektur (dotyczy to na przykład opowieści o wojnie) trudno jest niekiedy oddzielić własne przeżycia od wpisanych głęboko w pamięć obrazów, których źródła leżą poza osobistym doświadczeniem. Fakt ów znajduje również potwierdzenie w badaniach psychologów (Szacka 2005).

ZAKOŃCZENIE

Nie trzeba nikogo przekonywać, że przedstawione tu w ogólnym zarysie problemy to jedna z możliwych (i mam świadomość, że wcale nie najpopularniejszych) perspektyw wyznaczających ramy odniesienia opisu współczesnego społeczeństwa. W moim odczuciu jest to jednak perspektywa warta rozważenia. Świadczą o tym głosy autorów przywoływanych tekstów, rozliczne debaty nad przeszłością, których efektem są kolejne publikacje zmierzające do usystematyzowania refleksji nad obszarem coraz częściej uznawanym za domenę socjologii pamięci (Libera 2005). To, czy w istocie taka subdyscyplina socjologii w pełni się ukonstytuowała, stanowi kwestię odrębną, która nie była tu przedmiotem rozważań.

W podsumowaniu należy wskazać na skutki zjawiska, użyję tu określenia Nory, „rewolty pamięci”. Po pierwsze, uczynienie z pamięci formy praktyki kulturowej prowadzi niewątpliwie do komercjalizacji i instrumentalizacji przeszłości w przeróżnych wymiarach, od politycznego czy kulturowego po turystyczny czy ekonomiczny. W praktyce życia społecznego przejawia się to na przykład w znamienym wzroście liczby obchodów rocznic przeróżnych zdarzeń zarówno w społecznościach lokalnych, jak i w obszarze pamięci zbiorowej, muzealizacji wszelkich możliwych dziedzin aktywności i twórczości (Korzeniewski 2005), a zwłaszcza w kreowaniu specyficznej formy pamięci, jaką jest, zdaniem Szpocińskiego (2004), przestrzeń historyczna. Jest ona tworzona przez zabieg rewaloryzacji zabytków o „małej wartości”, których jedynym atrybutem jest ich „dawność”. Zadaniem tak rozumianej przestrzeni historycznej ma być „poświadczenie realności istnienia przeszłości” nie tylko wobec członków społeczności lokalnej tę przestrzeń kultywujących. Chodzi również, a nawet przede wszystkim, o tych, którzy do danej wspólnoty nie należą, ale mogą stać się potencjalnymi uczestnikami przestrzeni historycznej. Kieruje nimi bowiem nostalgia wobec jakkolwiek zdefiniowanej przeszłości. Po drugie, „rewolta pamięci” wsparta procesami demokratyzacji doprowadziła do zdynamizowania namysłu nad przeszłością, zwłaszcza nad zdarzeniami minionego stulecia. Niezliczone debaty zainicjowały proces, który Ricoeur nazywa „pracą pamięci”. Jej podmiotem stali się nie tylko profesjonalni historycy, ale również świadkowie zdarzeń. Fakt ów wpłynął zarówno na podważenie prawa historyków do posiadania „monopolu interpretowania przeszłości” (Nora 2001, s. 43), jak i na podanie w wątpliwość możliwości tworzenia przez historyków tzw. obiektywnej narracji. Wreszcie po trzecie, wyróżnione tu tendencje znajdują odzwierciedlenie w dynamice kształtowania pamięci kolektywnej poszczególnych grup oraz biograficznej indywidualnych podmiotów pamięci.

BIBLIOGRAFIA

Bar On Daniel (red.), 2000, *Bridging the Gap: Storytelling as a Way to Work Through Political and Collective Hostilities*, Korber Stiftung, Hamburg.

- Boll Friedhelm, 2005, „Mówienie ciężar czy ulga? Uwagi metodyczne o wywiadach z byłymi więźniami obozów koncentracyjnych”, referat wygłoszony na konferencji „Historia mówiona a Kronika — Reportaż «Europa w Auschwitz»”, 26 stycznia, Warszawa.
- Buras Piotr, 2003, *Powrót wypędzonych, czyli (nie tylko) niemieckiego sporu o pamięć ciąg dalszy*, w: Piotr Buras, Piotr M. Majewski (red.), *Pamięć wypędzonych. Grass, Beneš i środkowoeuropejskie porachunki*, Biblioteka Więzi, Warszawa.
- Burszta Wojciech J., 1996, *Czytanie kultury: pięć szkiców*, ACGM Lodart, Łódź.
- Dąbrowska-Partyka Maria, 1995, *Jad złej pamięci*, „Znak”, nr 5.
- Gillis John R., 1994, *Memory and Identity: The History of Relationship*, w: John R. Gillis (red.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Gross Jan Tomasz, 2000, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Pogranicze, Sejny.
- Guriewicz Aaron, 2001, „Cóż to jest... czas?”, w: Grzegorz Godlewski i in. (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Halbwachs Maurice, 1969, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, PWN, Warszawa.
- Hirszowicz Maria, Neyman Elżbieta, 2001, *Społeczne ramy niepamięci*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3–4.
- Holzer Jerzy, 1995, *Pamięć i niepamięć*, „Znak”, nr 5.
- Iggers Georg G., 1997, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Wesleyan University Press–University Press of New England, Hanover, NH.
- Kapralski Sławomir, 2000, *Oświęcim, konflikt pamięci czy kryzys tożsamości?*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 2.
- Każmierska KAJA, 2000, *Wspomaganie społecznej pamięci o niedawnej przeszłości w działalności ośrodka KARTA*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 2.
- Każmierska KAJA, 2004, *Wywiad narracyjny jako jedna z metod w badaniach biograficznych*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 1.
- Korzeniewski B., 2005, *Muzealizacja a przemiana stosunku do przeszłości w refleksji Hermanna Lübbego*, w: Andrzej Szpociński (red.), *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*, Instytut im Adama Mickiewicza, Warszawa.
- Kugelmass Jack, 1993, *The Rites of the Tribe: The Meaning of Poland for the American Jewish Tourists*, „YIVO Annual”, t. 21, s. 395–453.
- Krasnodębski Zdzisław, 2003, *Polskie milczenie*, w: Piotr Buras, Piotr M. Majewski (red.), *Pamięć wypędzonych. Grass, Beneš i środkowoeuropejskie rozrachunki*, Biblioteka Więzi, Warszawa.
- Lowenthal David, 1988, *The Past Is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Libera M., 2005, *Kategoria performatywności we współczesnej socjologii pamięci*, w: Andrzej Szpociński (red.), *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*, Instytut im Adama Mickiewicza, Warszawa, s. 37–48.
- Lübbe Hermann, 1991, *Muzealizacja. O powiązaniu naszej teraźniejszości z przeszłością*, w: Maria Gołaszewska, *Estetyka w świecie*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- Maier Charles S., 2002, *Koniec przyszłości*, w: J. Żakowski, *Rewanż pamięci, Sic!*, Warszawa.
- Mauss Marcel, 1973, *Socjologia i antropologia*, tłum. różni, PWN, Warszawa.

- Mead Margaret, 2000, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu pokoleniowego*, tłum. Jacek Hołówka, PWN, Warszawa.
- Melchior Małgorzata, 2004, *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”*, IFiS PAN, Warszawa.
- Nora Pierre, 1974, *Mémoire collective*, w: Jacques G. Le Goff (red.), *Faire d'histoire*, Gallimard, Paris.
- Nora Pierre, 1989, *Between Memory and History: Les lieux de memoire*, „Representations”, nr 26, s. 7–24.
- Nora Pierre, 2001, *Czas pamięci*, „Res Publica Nowa”, nr 7.
- Nora Pierre, 2002, *Epoka upamiętniania*, w: Jacek Żakowski, *Rewanż pamięci, Sic!*, Warszawa.
- Ossowski Stanisław, 1984, *O narodzie i ojczyźnie*, PWN, Warszawa.
- Ricoeur Paul, 1993, *Jaki ma być nowy etos Europy*, „Znak”, nr 10.
- Ricoeur Paul, 1995, *Pamięć — zapomnienie — historia*, w: Krzysztof Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany*, Znak, Kraków.
- Ricoeur Paul, 2002, *Większość była gapiami*, w: Jacek Żakowski, *Rewanż pamięci, Sic!*, Warszawa.
- Radzik Ryszard, 1997, *Co to jest naród?*, „Znak”, nr 3.
- Schütze Fritz, 1989, *Kollektive Verlaufskurve oder kollektiver Wandlungsprozess. Dimensionen des Vergleichs von Kriegserfahrungen amerikanischer und deutscher Soldaten im Zweiten Weltkrieg*, „Bios. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History”, t. 1, s. 31–110.
- Skarga Barbara, 1995, *Tożsamość i pamięć*, „Znak”, nr 5.
- Szacka Barbara, 1995, *O pamięci społecznej*, „Znak”, nr 5.
- Szacka Barbara, 2000, *Pamięć zbiorowa i wojna*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 2.
- Szacka Barbara, 2003, *Historia i pamięć zbiorowa*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4.
- Szacka Barbara, 2005, *Pamięć zbiorowa*, w: Andrzej Szpociński (red.), *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*, Instytut im. Adama Mickiewicza, Warszawa.
- Szacki Jerzy, 1997, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak”, nr 3.
- Szpociński Andrzej, 2003, *Miejsca pamięci*, „Borussia”, nr 29.
- Szpociński Andrzej, 2004, *Tworzenie przestrzeni historycznej jako odpowiedź na nostalgię*, „Kultura Współczesna”, nr 1.
- Szpociński Andrzej, 2005, *Pamięć jako element kultury współczesnej*, w: Andrzej Szpociński (red.), *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej*, Instytut im. Adama Mickiewicza, Warszawa.
- Tannock Stuart, 1995, *Nostalgia Critique*, „Cultural Studies”, t. 9, s. 453–464.
- Turner Bryan S., 1987, *A Note on Nostalgia*, „Theory, Culture and Society”, t. 4, s. 147–156.
- Turner Victor, 2003, *Badania nad symbolami*, w: Marian Kempny, Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, PWN, Warszawa.
- Wolff-Powęska Anna, 2005, *Powiedzcie to synom waszym... Odpowiedzialność i płomień pamięci*, „Tygodnik Powszechny”, nr 6.
- Zaleski Marek, 1996, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, IBL PAN, Warszawa.
- Ziółkowski Marek, 2001, *Pamięć i zapominanie. Trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3–4.
- Żakowski Jacek, 2002, *Rewanż pamięci, Sic!* Warszawa.

THE SOCIAL FRAMEWORK OF MEMORY

Summary

The problem of collective memory has become a subject of discussion among representatives of humanities — especially sociologists and historians — over the past few decades. The article presents selected perspectives interpreting the phenomenon of collective memory in contemporary society whose characteristic is that it is inclined towards the future rather than the past. In this context the particular method of establishing ties with the past is defined as a practice serving to define the past in terms of the fluid present and the hard to define future. The collective memory is shown as both a factor shaping socially defined areas of amnesia and a factor which influences the biographical dimension of establishing identity, including a picture of the past.

Key words/słowa kluczowe

collective memory / pamięć zbiorowa; nostalgia / nostalgia, identity / tożsamość; biography / biografia