

KAROLINA POLASIK-WRZOSEK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

PAMIĘĆ KULTUROWA A HISTORIOGRAFIA JAKO ZAPIS KULTURY. KONTEKSTY DO ZBADANIA

Abstract

Karolina Polasik-Wrzosek: *Cultural Memory and Historiography as a Record of Culture. Contexts for Consideration*, "Historyka" XLI, 2011: 139–

In Vnutri mysliazhchikh mirov, Lotman claims that there is a connection between cultural memory and the nature of culture itself. In this article I attempt to respond to this hypothesis in regards to the relationship between cultural memory and the idea of culture, while in the context of writings by Jurij Lotman and Boris Uspenski. Based on their work on this subject, I conclude that culture could not exist if there would be no cultural memory, nor changes within the duration and fabric of said memory. As such, an analysis of cultural memory while utilizing the methodology of the Moscow-Tartu school may also answer lingering questions about culture in general. It follows, therefore, that if investigating the connection between the formation of culture and the construction of cultural memory is a fruitful means of analyzing cultural history, then this may also be a legitimate method for our analysis of history in general.

Key words: Critical history, Historical policy, Social engineering, Unconventional history, Memory.

Słowa kluczowe: historia krytyczna, polityka historyczna, inżynieria społeczna, historia niekonwencjonalna, pamięć.

Podobnie jak historia i kultura, tak i kategoria pamięci występuje we współczesnych dyskursach w ogromnej liczbie kontekstów. W roku 2007 Tulving tropem pytania Kroebera i Kluckhorna o definicje kultury z 1952 roku, pytał retorycznie: Czy mamy już 256 rodzajów pamięci?

Nie sposób jednoznacznie orientować się w tak wielkim polu problemowym obejmującym nie tylko psychologię, socjologię, antropologię, ale i jej subdyscypliny.

Mało kto nie przyzna, że zasadniczym kontekstem dla pamięci jest historia. Nie mniej, nie jest łatwo wyznaczyć ów kontekst dla pary pojęć historia i pamięć, ponieważ oba one, przez swą wieloznaczność, wyprowadzają nas w pole interdyscyplinarności. Dodatkowo, od czasów pojawienia się czasopisma *History and Memory*, aż po ostatnio, od stycznia 2008 roku ukazujące się *Memory studies* obserwujemy tendencję do „paradygmatyzowania się” w odrębną dziedzinę studiów nad pamięcią i tym samym, dystansowanie się od

bezpośrednich związków także z historią.¹ J.R. Olick w artykule z pierwszego numeru nowego periodyku podtrzymuje swoje, sformułowane dziesięć lat wcześniej, w artykule opublikowanym wraz z J. Robbinsem, tezy na temat pożądanego kierunku rozwoju społecznych studiów nad pamięcią.

Przypomnę:

1. badanie pamięci w związku z tożsamością zbiorową,
2. śledzenie historii praktyk mnemoniczych,
3. wskazanie sposobów rozwiązywania i moderowania konfliktów związanych z pamięcią kolektywną,
4. postawienie problemów, jakimi zajmuje się socjologia w memorialnej perspektywie.²

Nadto, w pierwszym numerze, znajdujemy artykuł Roedigera i Wertscha, pod charakterystycznym tytułem *Creating a New Discipline of Memory Studies*.³ Problematyką pamięci interesują się o tyle, o ile stanowi ona kontekst dla idei pamięci kulturowej ukutej, jak się wydaje (a co najmniej, jak twierdzi światowej sławy niemiecki egiptolog Jan Assmann) na kanwie myślenia moskiewsko-tartuskiej szkoły semiotyki kultury.⁴

Koncepty Jurija Łotmana i Borisa Uspienskiego nie dość, że stanowiły punkt wyjścia dla rozwoju idei pamięci kulturowej i historii pamięci Assmanna, to, bez wątpienia, odcisnęły swe piętno na rozumieniu kultury, jakie przyjmują badacze moskiewsko-tartuskiej szkoły w ogóle.

Mało tego, jeśliby uznać, że klasykami nurtu *memory studies* są m.in. Maurice Halbwachs (w tym także jako kontynuator myśli Durkheima), członek pierwszej rady redakcyjnej *Annales* z 1929 roku oraz Aby Warburg, twórca ikonologii, niemiecki historyk sztuki, to okazuje się, że zarówno Łotman, jak i Assmann pozostają w ideowej bliskości z nimi.

Po pierwsze, traktują pamięć kulturową jako rzeczywistość ponadindywidualną, tak, jak czynił to, śladem idei świadomości kolektywnej Durkheima, francuski socjolog w *Społecznych ramach pamięci*.⁵ Po drugie, jest ona zjawiskiem społecznym związanym z konkretną grupą społeczną. Pamięć to selektywne, częściowe przywołanie przeszłości, przy czym interesowne społecznie. Jednostka przywołuje przeszłość jako członek konkretnej grupy społecznej, która wyznacza ramy owych przypomnień. To, co się w nich nie mieści, ulega zapomnieniu. Pamięć to produkt socjalizacji, rezultat uczestnictwa w procesach komunikacji, podlegający w ich obrębie ciągłej zmianie i będący fundamentem tożsamości grupy.⁶

¹ Proces ten ostatnio ukazuje, w kontekście przeformułowań klasycznej refleksji nad pamięcią, Aleksiej Wasiliew. *Sovremennyye Memory Studies i transformacja klasycznego nastędnia*, [w:] *Pamięć o przeszłości w kontekście historii*, pod red. L.P. Repin o j. Krug, Moskwa 2008, s. 19–49

² *Social memory studies – from „collective memory” to the historical sociology of mnemonic practices*, [w:] *Annual Review of Sociology*, t. 24, 1998, s. 105–140.

³ „Memory Studies”, t. 1, 2008.

⁴ Z pojęcia „poszerzonej sytuacji” rozwinęło się to, co ja i Aleida Assmann nazwałyśmy później w nawiązaniu do rozważań Jurija Łotmana i innych teoretyków kultury „pamięcią kulturową” J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, WUW, Warszawa 2008, s. 37.

⁵ Tamże, s. 51; M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. i wstępem opatrzył Marcin Król, PWN, Warszawa 1969, s. 169.

⁶ J. Assmann, dz. cyt., rozdz. I, par. Odniesienie do grupy społecznej; tamże sumaryczne odniesienie się do spuchniny pojęciowej Halbwachsa.

Wypływa stąd inna ważna idea Halbwachsa: przeszłość tej lub innej społeczności nie jest czymś naturalnym, stałym i obiektywnie danym. Obraz przeszłości podlega nieustannym przeobrażeniom, przystosowując się do zmieniającej się sytuacji, pozostając zasadniczo w zależności horyzontalnej z minionymi jej stanami, a nie z rzeczywistością minioną wprost.

Z kolei Warburg, wykonując krok od pamięci jako indywidualnego stanu do idei społecznej pamięci, posłużył się pojęciem symbolu. Fundamentalne dla kultury symbole powstały, wedle niego, w epoce przedhistorycznej jako rezultat organicznego zachwyty, ujętego przez siły dionizyjskiego religijnego entuzjazmu, porywu prymitywnych uczuć i cierpień. Właśnie te potoki krystalizującej się energii znalazły upust w symbolach. Dzięki temu otrzymały szansę na ponadindywidualne istnienie w długim czasie. Weszły w skład kolektywnej podświadomości ludzkości. Nie mogą one zostać zapomniane, ale też i przypominane w swej pierwotnej postaci. Powracać mogą w nowych kulturowych wcieleniach, wypełniając różne funkcje społeczne. Warburg śledzi losy najstarszych motywów w sztuce aż po czasy najnowsze. Nosicielami pamięci społecznej mogą być zarówno arcydzieła, jak i zwykle pocztówki. Co godne odnotowania, Aby Warburga interesują nie tyle wartości artystyczno-estetyczne ile idea zawartości/treści symboli jako świadectwa ciągłości pamięci.⁷

Spuścizna myślowa Halbwachsa i Warburga to kilka takich szczególnych dla statusu pamięci kulturowej kwestii. Pierwsza, to kwestia wzajemnej relacji pamięci jednostkowej/indywidualnej do kolektywnej i wynikający stąd status ontologiczny pamięci kulturowej. Po drugie, problem względności pamięci kulturowej, granic jej zmian, swobody konstruowania jej w zależności od potrzeb teraźniejszości. Po trzecie, problem społeczno-kulturowych uwarunkowań pamięci zbiorowej, nadto, kwestia nosicieli pamięci i jej przemian, struktura wewnętrzna pamięci i jej dynamika. Ostatnia zaś jest ważka zarówno dla myśliciela francuskiego, jak i niemieckiego kwestia relacji pamięć/historia.

Problemy te zostały podjęte zarówno przez Jurija Łotmana, jak i, później, Jana Assmanna.

W tym miejscu, dodać należy, że swoisty sposób myślenia o pamięci wiodący ku idei pamięci kulturowej, nie może podobać się myślicielom i badaczom takim jak np. Paul Ricoeur. Rozważając kwestię zarówno samą w sobie w części pierwszej swej pracy *Pamięć, Historia, Zapomnienie*, jak i w kontekście operacji historiograficznej w innych fragmentach tego dzieła, i sięgając do szacownych tradycji refleksji nad nią, uprzywilejowuje on myślenie, w którym pamięć jednostkowa staje się pierwowzorem pamięci w ogóle⁸. Ricoeur nie znajduje w dotychczasowej dyskusji racji za możliwością pogodzenia w spójnym dyskursie założeń socjologii pamięci zbiorowej z założeniami fenomenologii pamięci indywidualnej, ani na odwrót, choć sam taką próbę podejmuje⁹.

Jurij Łotman w pracy *Wnūtri mysljaszczich mirow* w części trzeciej zatytułowanej *Pamięć kultury. Historia i semiotyka*, jak i w pracy *Semiosfera* w rozdziałach: *Pamięć w kulturologicznym oświeceniu* i *Pamięć kultury* wysuwa tezę wiążącą pamięć z kulturą. Twierdzi, że z semiotycznego punktu widzenia, kultura jawiąca się jako ponadindywidualny system zachowywania, przekazywania i wypracowywania nowych komunikatów (rozumianych jako teksty), jest kolektywną pamięcią. Pamięć kulturową dzieli na infor-

⁷ J. A. Arnautowa, *Kultura wspomniania i historia pamięci*, (w:) *Istoria i pamjat. Istoriceskaja kultura Jewropy do naczala nowogo vremenii*, pod red. L. P. Repinoj, Krug, Moskwa 2006, s. 46–48.

⁸ P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, Universitas, Kraków 2006.

⁹ Tamże, s. 163

macyjną i kreatywną. Ta pierwsza, podlega czasowi linearnemu. Znaczący dla niej jest tylko gotowy tekst. Pamięć ta należy do terażniejszości i porusza się wraz z nią, zacierając minioną informację jako nieaktualną. Z kolei twórcza pamięć, przeciwnie, ma charakter panchroniczny. Nic w niej nie odchodzi i nie ginie. Jedne teksty czasowo tracą swą aktualność i przechodzą w strefę przechowywania *na chranienije*, inne zaś wydobywają się z „archiwum kultury”. W kreatywnej pamięci pracują wszystkie temporalne przekroje kultury, w informacyjnej, tylko ostatni jej przekrój. Współczesność interesownie selekcjonuje i przetwarza pierwotne treści, zmieniając obraz przeszłości. Pamięć kulturowa dzieli się na „dialekty”, swoiste dla subkultur¹⁰.

Idea pamięci kulturowej głoszona przez Jurija Łotmana i Borisa Uspienskiego¹¹ zbliża się swym zakresem do idei kultury. Można wnosić więc, że kultura bez swego substratu pamięci, trwania i zmienności nie może się obyć. Zdaje się, że badanie pamięci kulturowej może być w rozumieniu mistrzów szkoły moskiewsko-tartuskiej bliskoznaczne z badaniami nad kulturą. Kwestia ta wymagałaby oczywiście bliższych badań nad historycznymi pracami szkoły.

Cieszący się międzynarodowym uznaniem dorobek przywoływanego już Jana Assmanna, egiptologa i teoretyka kultury może być traktowany jako kontynuacja mistrzów uprawiających nauki o kulturze (Maksa Webera, Georga Simmla, Ernsta Cassirera i Aby Warburga). Jan Assmann za pamięć kulturową przyjmuje charakterystyczną dla każdej kultury formę przekazu i uwspółcześniania sensów kulturowych. To wszelakiego rodzaju wiedza regulująca działania i przeżywania w danej społeczności, podlegająca z pokolenia na pokolenie ustanawianiu i socjalizowaniu. Sens pamięci kulturowej przeciwstawiany jest komunikatywnej pamięci (u Łotmana – pamięć informacyjna). Ta ostatnia funkcjonuje w perspektywie doświadczenia codziennego, które może być uchwycone poprzez jednostkowe doświadczenie (np. osobiście zasłyszane opowieści). Pracuje ona w horyzoncie ok. 80 lat, trzech pokoleń. Z kolei pamięć kulturowa odnosi się do źródeł, do odległych czasów pozostających poza zasięgiem wspomnień żyjących. Zawiera fundamentalne wspomnienia potwierdzające prawidłowości ruchu świata i uprawomocniające istniejący porządek rzeczy. Komunikatywna pamięć nakierowana jest na bieżące relacje, a kulturowa na stabilne obiektywizacje. Utwierdza się, formułuje i chroni się ją poprzez rytuały i instytucje. Nie może być ona spontanicznie nabyta, potrzebni są profesjonalni, specjaliści jej nosiciele (szamani, poeci, bardowie, uczeni, pisarze, artyści...). Przystwojenie pamięci kulturowej odbywa się w trybie motywowanego aktu, dlatego jest społecznie zróżnicowana. Wymaga woli i wysiłku, a także „profesjonalistów” kulturalizujących jednostki.

Jan Assmann dokonał porównawczej analizy „kultur wspomniania” starożytnego Egiptu, Izraela, hetyckiej cywilizacji, Mezopotamii i Grecji. Z kolei jego żona Alejda badała transformacje pamięci kulturowej modernizmu i postmodernizmu. Przekonuje on, że historiografia narodowa to specyficzna forma pamięci kulturowej ukształtowana na potrzeby formujących się tożsamości narodowych w obliczu kryzysu dynastycznych i profesjonalnych legitymizacji.

W rezultacie Assmann wysunął projekt historii pamięci, dyscypliny badającej pamięć kulturową, jej stabilność i zmiany. Historia pamięci Assmanna koncentruje swą uwagę

¹⁰ J. Łotman, *Wnuri mysljaszczich mirow. Czelowek-tiekst-semiosfera-istorija, Jazyki russkoj kultury*, Moskwa 1996, s. 301–338.

¹¹ B. Uspienski, *Ego Loquens. Jazyk i komunikatiwnoje prostranstwo*, Izd. RGGU, Moskwa 2007.

nie na prawdziwości wspomnień o przeszłości, lecz na przyczynach powstawania, utrzymywania się i zmiany obrazu konkretnego wydarzenia, epoki, postaci. Spełnia on tu postulat Halbwachsa, który za punkt odniesienia dla pamięci zbiorowej nakazywał brać jej poprzednie stany, a nie rzeczywistość samą w sobie. Podobnie jak francuski socjolog, rozwija swoją koncepcję historii pamięci jako pryncypialnie przeciwstawną „historii faktów”. Sądzi, że bez uwzględnienia tego podejścia historia pamięci przekształciłaby się w historyczną krytykę składowych pamięci zbiorowej.

Wzorem takiego podejścia jest praca o Mojżeszu. Chodzi w niej nie o historyczną postać Mojżesza, lecz o różnorodność tradycji przywołującej tę postać. W tym sensie „Mojżesz Egipcjan” zasadniczo różni się od „Mojżesza Żydów” i od „biblijnego Mojżesza”. Niemiecki egiptolog pyta nie o to, czy rzeczywiście Mojżesz odkrył wszystkie zamysły Egipcjan, lecz o to, dlaczego milczy o tym Stary Testament. W swych rozważaniach zastanawia się również, dlaczego ten pojawiający się dopiero w Nowym Testamencie wątek stał się centralnym dla historycznej dyskusji o Mojżeszu w XVII i XVIII wieku, kiedy powoływano się na „Dzieje apostołskie”.

Badając staroizraelski mit twierdzy Masada stwierdza, że jego demitologizacja nie wniosłaby niczego nowego do historycznej wiedzy. Jego zdaniem historyczne studia nad znaczeniem i funkcją budowli oraz związanymi z nią wydarzeniami i dzieje pamięci o nim nie mogą się wzajemnie zastępować.¹² Wydaje się, że Halbwachs sądził podobnie. W kwestii badań historycznych był tradycjonalistą, co może być zaskakujące, jak na sympatyka ideowego Blocha i Febvre`a, zwolennikiem pozytywistycznej wizji poznania historycznego. (Zdaje się, że Ricoeur był na tropie niespójności filozoficznej francuskiego socjologa. Nie mniej, ten ostatni przywoływany jest niemal rutynowo przez badaczy pamięci.)

Podobnym tropem co poszukiwania Assmanna poszły badania historyków, którzy zajęli się zmianami w postrzeganiu wydarzeń, wybitnych postaci i epok w toku dziejów. Jacques Le Goff podaje przykłady prac historycznych realizujących takie zadanie: Foltza *Wspomnienie i legenda Karola Wielkiego*, Tularda *Mit napoleoński*, Joutarda, *Legenda kamizarów* czy wreszcie *Niedziela w Bouvine* Duby`ego.¹³ W dorobku Assmanna znajdujemy przecież wywołaną pracę *Mojżesz, po śladach jednej tradycji*, z 1999 roku¹⁴, gdzie rejestruje się, jak już zostało powiedziane, odmiennosc ujęcia tej postaci przez tradycje kulturowe Zachodu i gdzie, przy okazji, autor wyklada swój projekt historii pamięci jako studium pamięci kulturowej.

*

W świetle powyższego, uzasadnione wydaje się twierdzenie, że zarówno pamięć, jak i pamięć kulturowa to pojęcia mgliste. Podobnie utyskiwano i do dzisiaj utyskuje się nad wieloznacznością i rozmytością kategorii *la mentalité* i wielu innych pojęć: choćby kultu-

¹² Assmann argumentuje: „Siłę przyciągania historia ta zawdzięcza nie tyle obiektywności opisu czy archeologicznej weryfikowalności, co zawartemu w niej konstytuującemu znaczeniu (...) Mit to historia, którą opowiadamy sobie, by zorientować się w świecie i odnaleźć w nim swoje miejsce; to prawda wyższego porządku. Jest ona nie tylko zgodna z faktami, lecz posiada moc normatywną i formatywną”, tamże, s. 91 (podkreśl. autora)

¹³ R. Foltz, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Paris 1950; Tulard J., *Napoleon. Mit zbawcy*, przeł. K. Dunin, posł. A. Nieuważny, Warszawa 2003; Joutard Ph., *La légende des Camisards: une sensibilité au passé*, Paris 1977; Duby G., *Bitwa pod Bouvines. Niedziela, 27 lipca 1214*, przeł. M. Tournay-Kossakowska, A. Fałęcka, Warszawa 1988.

¹⁴ J. Assmann J., *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1999.

ry, historii etc. Wielu odczuwa niedosyt definicji. Inni z kolei wiedzą, że definicje wprzódy przyjęte przedwcześnie zamykają pole problemowe, pachną dogmatyzmem. Definicje – także według mnie – redukują płodność metafor, uśmiercają je (od *métaphore vive* do *métaphore morte* jak powiedziałby Paul Ricoeur¹⁵). Pojęcia zbyt wcześnie zawężone, czynią niekiedy zbędnym wysiłek poszukiwania wymiaru i sensu zjawisk. Zauważmy, że o wiele częściej potrzebują definicji i precyzyjnych określeń zainteresowani z zewnątrz, niż badacze *de facto* zagłębieni w badaniach. Oni kontekstowo wiedzą, co robią i wiedzą, że zawsze w jakiejś mierze ich badanie i myślenie jest „w stawaniu się”.

Jeśli więc przyjąć, że studia nad pamięcią kulturową zbliżają się do badań nad kulturą, bądź jej ważką komponentą, to idą one równoległe wobec studiów nad mentalnością. A ta z kolei stanowi niebagatelną część świata zantropologizowanej historii. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku chodzi w nich o studia nad trwałymi, ponadindywidualnymi zjawiskami społecznej natury, które regulują zarówno sferę codziennych rutynowych zachowań, jak i wpływają na ramy świadomości zbiorowej identyfikowane jako mentalność zbiorowa. Dodatek *collective* do terminu *mentalité collective* wydaje się nawet zbędny wówczas, gdy to właśnie przeświadczenia zbiorowe są sednem badań nad mentalnością.

*

Stawiam zatem pytanie: na ile zbieżne więc są pola problemowe studiów nad pamięcią kulturową a antropologią historyczną?

Po pierwsze, przedmiotem poznania antropologii historycznej jest badanie minionej kultury rozumianej tak, jak wyłania się ona z nowoczesnej antropologii kulturowej. W moim przekonaniu, przedmiot ten, nie tylko wynika w trybie rekonstrukcyjnym z prac historycznych tego nurtu. Kwalifikacja przedmiotu badań antropologii historycznej deklarowana jest przez historyków łączonych ze szkołą Annales i jej sprzymierzeńców. Pada także w deklaracjach Arona Guriewicza, admiratora tego nurtu historiografii, wybitnego mediewisty, kiedy pisze, że przedmiotem historii staje się społeczna historia kultury.

Po drugie, tego, że przedmiotem historii staje się kultura, dowodzą jego prace poczynawszy już od *Problemów genezisa feudalizmu na Západije Jevropy*¹⁶, poprzez kolejne słynne i identyfikowane już niemal przez wszystkich prace nad kulturą średniowiecznej Europy. Historia w tym ujęciu to przeszłość kultury. Z całą pewnością, antropologia historyczna i studia nad mentalnością, to studia nad kulturą.

W naszym kręgu myślenia, którego ramy wyznacza m.in. Jerzy Topolski, twierdzimy, za Markiem Blochem, Robinem Georgem Collingwoodem i innymi, że cechą historiografii współczesnej jest imperialna i po części uzurpatorska tęsknota za poznaniem całości kultury minionej: materialnej i symbolicznej, przeszłości tego, co ludzkie.

Po trzecie, twierdzimy ponadto, że kultura, tak jak pojmuje się ją od lat w kręgu szkoły Jerzego Kmity i jego społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury – inspirującej się neokantyzmem, Maxem Weberem, Ernstem Cassirerem, a także, neopragmatyzmem i Josephem Margolisem, i Waddem Goodenough`em, to swego rodzaju rzeczywistość myślowa. Ten ostatni, tak oto ją identyfikuje:

¹⁵ W. Wrzosek, *Między definicją a metaforą. O dwóch rodzajach interpretowania*, [w:] „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 3–4, 2001, ss. 427–433. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, ed. Du Seuil, Paris 1985.

¹⁶ A.J. Guriewicz., *Problemy genezisa feudalizmu na Západije Jevropy*, Moskwa 1971.

na kulturę danej społeczności składa się wszystko to, co trzeba wiedzieć, czy też, w co trzeba wierzyć, aby postępować w sposób akceptowalny dla jej członków, i to w ramach jakiejś roli zaakceptowanej przez każdego z nich. Skoro kultura jest czymś, czego ludzie mają się uczyć, w przeciwieństwie do tego, co biologicznie dziedziczą, tedy stanowi ona wynik uczenia się: jest wiedzą w najogólniejszym, relatywnie pojętym sensie tego terminu. Za pośrednictwem powyższego określenia odnotowujemy, że kultura nie jest zjawiskiem materialnym; nie stanowią jej rzeczy, ludzie, zachowania, czy przeżycia emocjonalne. Jest to raczej organizacja tych zjawisk. Stanowią ją formy rzeczy w umysłach ludzi – modele ich percypowania, inaczej interpretowania ich¹⁷.

*

Tak więc, zarówno badania nad pamięcią kulturową, jak i prowadzone w ramach antropologii historycznej studia nad *mentalité*, w tym zasadniczo są podobne, że ich przedmiotem jest przeszłość kultury. Wizja antropologiczna świata społecznej wyobraźni, jak i historia pamięci kulturowej, to studia nad minioną rzeczywistością myślową. Jedne i drugie prowadzone są w perspektywie kulturowej i poznawczej teraźniejszości.

Niebezpieczne będzie też zasygnalizowanie skojarzeń zgoła oczywistych. Gdyby na przykład potraktować pamięć jako krainę zamieszkałą przez „innych”, „obcych”, to antropologia, wydaje się dostarczać wystarczających narzędzi do jej badania, zarówno ze względu na przedmiot zainteresowania, jak i nomenklaturę. W tym przypadku, antropologia, w tym historyczna, występuje raz to, jako narzędzie do badania pamięci, raz to, jako jej nośnik. W tym kontekście można by odczytywać Łotmanowskie „antropologizujące impresje”, gdzie kategorie/pojęcia strachu, zapachu, obrzydzenia, lęku stanowią pomost między tradycją a pamięcią kulturową.

Wspólne dla obu dyscyplin jest i to, że w obu pojmuje się kulturę jako sferę fenomenów ponadindywidualnych. W ramach studiów nad pamięcią kulturową, przez tą ostatnią rozumie się raczej pamięć w duchu Maurice’a Halbwachsa z *La mémoire collective et les cadres sociaux de la mémoire*. Podejście to zasadniczo zakłada, że w konkretnym badaniu rzeczywistości myślowe skoordynowane są z określonymi grupami kulturowymi. I tu np. widoczne jest wyraźne podobieństwo do ujęć francuskiej szkoły socjologicznej. To porównanie ideowe uzasadnia porównywalność wyników osiągniętych przez antropologię historyczną ze strategiami studiów nad pamięcią kulturową jakie projektują i inspirują Aby Warburg, Jan Assman, czy wreszcie, Jurij Łotman.

*

Na koniec, proponuję przykład pracy z nurtu antropologii historycznej, który postrzegany może być jako studia nad pamięcią kulturową.

Mam tu na myśli pracę Georgesa Duby’ego *Bitwa pod Bouvines*.¹⁸ Autor w rozdziale *Legenda (Narodziny mitu)* i we fragmencie *Echa bitwy*, doprowadza do współczesności opis ewolucji mitu bitwy w przekazach historycznych, dziełach historiograficznych i podręcznikach szkolnych. Ukazuje przemiany pamięci zbiorowej (elitarnej i masowej), aż, praktycznie rzecz biorąc, do zapomnienia o niej (gdyby nie jego książka z 1973 roku). Meandry praktyk zapominania i przypominania sobie o niej w poszczególnych epokach historycznych ukazują, że pamięć przeszłości, w tym pamięć czasów i kultury je

¹⁷ W. H. Goodenough, *Cultural Anthropology and Linguistics*, [w]: D. Hymes (red.), „Language in Culture and Society”, Harper and Row, New York 1964, s. 36.

¹⁸ G. Duby, op. cit.

zradzającej, zależna jest od potrzeb aktualnych. Od potrzeb terażniejszości. Praca pamięci zbiorowej dokonywana w ślad pamięci elit – jak chciałoby wielu badaczy pamięci – jest jednocześnie tendencyjnym kulturowo, ale i bywa, że stronnicy politycznie, zapominaniem. Jak pokazuje DUBY, dzieje się tak w odniesieniu już do pierwszych relacji o niej. Materiał zgromadzony przez historyka francuskiego ukazuje, że owo *lieu de mémoire*, jakim była bitwa pod Bouvines przez całe wieki, stawało się nim w zależności od potrzeby czasu, w którym się aktualizuje. Niezależnie od tego, że równolegle do interpretacji zmienności pamięci względem jej stanów poprzednich – co jest strategią podpowiadaną jeszcze przez Halbwachsa – DUBY wypełnia rolę historyka, który, jak twierdzi, pełni funkcję demystyfikatora mitu, jako pamięci fałszywej. Najpierw wykonuje on pracę historyka polegającą na krytycznej analizie świadectw i prezentuje swoją wizję ówczesnych wydarzeń. Równolegle jednak dokonuje rejestracji zmienności pamięci o bitwie od czasów jej współczesnych po najnowsze. Na tym tle ukazuje, chcąc nie chcąc, kaprysy pamięci zbiorowej, biorąc za odniesienie raz to swój historyczny stan badań nad jej historycznym sensem i znaczeniem, raz to zmienność legendy czy mitu. W tym procesie zapominania/przypominania biorą udział różne formy jej narratywizacji, np. kronikarskie, dworskie i państwowe konteksty bitwy oraz konfesyjne źródła i obrazy historiograficzne okalające jej sens w otoczkę znaczeń religijnych.

Sz szczególnie interesujące z perspektywy antropologii historycznej są dociekania DUBY'ego nad zmiennością wyobrażeń kultury otaczającej to wydarzenie. I tak, analizuje on m.in. interpretacje samej już jakoby grzesznej okoliczności, tj. zakłócenia religijnego znaczenia niedzieli, jako czasu sakralnego (stąd tytuł książki *Niedziela w Bouvines*), aż po zapominanie wraz z upływem wieków o tym, że było to w niedzielę.

Ikonografia świata tamtych czasów, prezentująca kolejne warianty pamięci o Bouvines, ukazuje zmienność owych kontekstów kulturowych. W analizie mediewisty francuskiego znajdujemy elementy interpretacji symboli i mitów zawartych w zmieniającej się legendzie o bitwie. To także, spełnia niektóre wizje historii pamięci kulturowej jako skupionej wokół *lieux de mémoire*, czy, jak chcą inni badacze, wokół symboli trwających i zapominanych w ciągu długiego czasu.

Summary

The purpose of this paper is to analyze and determine the usefulness of the methodology espoused by the Moscow-Tartu school, which consists of those works by B. Uspienskiy, J. M. Lotman, W. W. Ivanov, A. M. Piatigorskiy, and V. Toporov; specifically, this paper attempts to determine if their investigations into history, culture and memory are a legitimate alternative when compared to other, more accepted contemporary investigations into both collective memory and cultural memory. Some authors, such as the German Egyptologist and memory theorist Jan Assmann, believe that Lotman allowed for combining the conception of the idea of memory with the history of memory in general. Following Lotman's methodology, Lotman's ideas regarding history and memory can be considered the forerunner for later investigations regarding cultural history vis a vis the Moscow-Tartu School.

Furthermore, it is important to consider the historiographical ramifications of this line of thinking, in particular vis a vis the ideas of Paul Ricoeur. Ricoeur espoused within his *History, Memory, Forgetting* that individual memory should serve as a prototype for the construction of memory in general. If we accept Lotman's methodology, however, this serves as a direct challenge to the methodology of Ricoeur and his followers today.