

Maciej Czerwiński (Kraków)

## Archiwum znaków – semiotyka pamięci kulturowej

Przedmiotem niniejszego artykułu jest problem pamięci kulturowej w kontekście badań nad dyskursem o nachyleniu semiotycznym. Podejmowana jest próba wykorzystania instrumentarium analiz dyskursu historycznego w refleksji nad pamięcią. Tytułowe archiwum znaków – semantycznie profilowanych w dyskursie – potraktowane zostaje jako rezerwuar wiedzy zgromadzonej i przenoszonej dzięki językowi, literaturze i sztuce.

### Archive of Signs: The Semiotics of Cultural Memory

The main goal of this article is to present cultural memory in the context of semiotically-oriented discourse studies. An attempt is made to apply theoretical approaches of analyses of historical discourse in the field of cultural memory. The archive of signs, semantically profiled in discourse, is understood as a reservoir of knowledge stored and conveyed by language, literature and arts.

### Das Archiv von Zeichen – die Semiotik des kulturellen Gedächtnisses

Im Mittelpunkt des Beitrags steht die Frage nach dem kulturellen Gedächtnis im Kontext der semiotisch orientierten Diskursforschung. Es wird der Versuch unternommen, das Instrumentarium der Analyse der historischen Diskurse für die Gedächtnisforschung anzuwenden. Das Archiv von Zeichen – in den Diskursen semiotisch profiliert – wird hier aufgefasst als Reservoir der mittels der Sprache, Literatur und Kunst tradierten Wissensformationen.

## 1. Wprowadzenie

Pamięć pewnych grup społecznych, rozumiana tutaj jako pamięć kulturowa<sup>1</sup>, jest jednym z najbardziej zagadkowych problemów w refleksji humanistycznej, ostatnio bardzo popularnym. Trudno się temu dziwić. Więzy łączące członków

---

<sup>1</sup> Za Jurijem Łotmanem i Janem Assmannem używam terminu *pamięć kulturowa*, traktując go jako wyrażenie pojemniejsze niż *pamięć historyczna*. Przyjmuję także, że pamięć kulturową – będącą przedmiotem niniejszego artykułu – należy zasadniczo odróżnić od tzw. pamięci komunikacyjnej/komunikatywnej (Assmann 2009: 82–86). Podczas gdy ta druga miałaby przede wszystkim dotyczyć bezpośredniego doświadczenia i najbliższej przeszłości, obejmującej najczęściej trzy-cztery pokolenia, ta pierwsza opierałaby się na tzw. figurach pamięci (Aleida Assmann nazywa ją ponadpokową, bo „opiera się na tekstach normatywnych [Assmann 2009: 104]). Problematyczne wydaje mi się jedynie użycie terminu komunikacyjna w tym kontekście, gdyż każda forma pamięci ma, o czym będę pisał niżej, charakter *par excellence* komunikacyjny.

każdej społeczności, która posiada swoją tożsamość – narodową, światopoglądową, kulturową czy nawet świadomość globalną<sup>2</sup> – nie mogłyby (za)istnieć bez podzielanej przez tychże członków pewnej wizji własnej przeszłości. Polaków zatem, na przykład, łączy pamięć o przyjęciu zachodniego chrześcijaństwa określanego mianem Chrztu Polski, o wielkości dynastii Piastów i złotym wieku Jagiellonów, o upadku Rzeczypospolitej, o powstaniach, o odrodzeniu państwowości, o drugiej wojnie światowej, o komunizmie i o jego końcu, o III/IV Rzeczypospolitej, itd. Wszystkie te momenty historyczne – spięte odpowiednio skonstruowaną narracyjną hipotaksą i uzyskujące przez to obraz ciągłości oraz trwałości – umożliwiają stworzenie pewnej wspólnej świadomości, ukonstytuowanie poczucia wspólnoty, bez względu na różnice dzielące jej członków (zawodowe, pochodzeniowe, indywidualne, itd.). Egzystencja ludzka jest uczasowiona, więc naturalnie wyobraźnia musi mieć charakter narracyjny: konceptualizuje świat jako logicznie połączone przebiegi sekwencyjne (o czym przekonywał Roland Barthes). Narracja, prowadząca wspólnotę ku jakiemuś celowi, pozwala na zapamiętywanie przeszłości w kategoriach binarnych – wzlotów i upadków, zaś jej protagonistów jako dobrych i złych. Pamięć kulturowa zatem umożliwia tworzenie pewnego ładu poznawczego i aksjologicznego – uporządkowywanie zewnętrznych danych i przetwarzanie ich w spójne opowieści, w których wszystko z czegoś wynika, i wszystko jest przyczyną lub skutkiem czegoś innego. Logika archiwizowania danych jest warunkiem *sine qua non* istnienia kultury – a ściślej: takiej kultury, jaką znamy.

Ceną za przywilej całościowego oglądu jest selektywność pamięci. Pamiętamy bowiem to, co nam odpowiada albo w jaki sposób to coś nam odpowiada. Stąd wiele postaci z przeszłości jest niesprawiedliwie zapomnianych, podczas gdy z innych – również niesprawiedliwie – uczyniono bohaterów<sup>3</sup>. To samo dotyczy zdarzeń, procesów czy idei. Jedne są wyidealizowane, inne – oczerniane. Pamięć kulturowa nie odzwierciedla zatem prawdy, może pewien jej wymiar, lecz służy określonym potrzebom grup społecznych<sup>4</sup>. Co więcej, nie jest też od-

<sup>2</sup> Analizy globalnych form pamięci otwierają kolejny wymiar badawczy dla tego pola zainteresowań, bo – jak piszą Aleida Assmann i Sebastian Conrad – pamięci „are exported accross national boundaries” i są „transmitted in larger memory communities” (Assmann, Conrad 2010: 6). W ten sposób na przykład omawiana jest problematyka Holocaustu jako „świadomości globalnej”.

<sup>3</sup> Potwierdzają to spostrzeżenia Ewy Kosowskiej, która pisze m.in., że pamięć zbiorowa „żąda rozstrzygnięć: zdrajca czy bohater, łotr czy święty, prawda czy kłamstwo, dobro czy zło, krzywda czy sprawiedliwość. Oceniani z tej perspektywy bohaterowie wspólnej przeszłości stają się lupem czarnej bądź białej legendy (propagandy), traktowanej jako najszczerza prawda, w której imię jej zwolennicy często walczą przez lata na miecze i słowa” (Kosowska 2012: 51–52).

<sup>4</sup> Jan Kajfosz pisze nawet o „mimowolnym *dostosowywaniu* obrazów pamięci do obecnie panującego społecznego zapotrzebowania” czy „niezauważalnego najczęściej *szycia* owych obrazów *na miarę* owego zapotrzebowania” (Kajfosz 2012: 28). Ewa Kosowska idzie jeszcze dalej, dostrze-

powiednikiem historii, choć bez historii nie może istnieć (Pierre Nora twierdził, że pamięć wiąże się z jakimiś grupami, a historia należy do każdego i do nikogo, zob. Nora 1996: 3). Pamięć pozwala więc pewnym grupom odróżnić się od grup innych, w przypadku Polaków – od Niemców, Ukraińców, Rosjan, itd. Obecność innych wspólnot implikuje zatem naturalnie istnienie konkurencyjnych pamięci czy wręcz **sporów pamięci**. Stąd postulat Wojciecha Chlebdy, aby kulturę i pamięć, w wersji „ujętych w pamięć”, badać jako geografie mentalną (por. Chlebda 1997, 2011, 2012) jest nie tylko uzasadniony, ale niezbędnie potrzebny.

## 2. Pamięć jako archiwum

Tożsamość, na przykład narodowa, nie byłaby zapewne możliwa bez mniej lub bardziej spójnej interpretacji przeszłości i jej mniej lub bardziej konsekwentnego zabezpieczenia przez powołane do tego celu instytucje państwowe. Aby więc taką czy inną formę tożsamości zachować jako dominującą – i tym samym utrudnić dostęp tożsamości alternatywnych – instytucje państwa narodowego, jakim jest na przykład Rzeczpospolita Polska, działają na rzecz zachowania pamięci uznanej za kanoniczną. Odbywa się to na wielu płaszczyznach, a nośniki pamięci mogą być różne: nie tylko teksty, ale i toponimy, instytucje, architektura, symbole tradycji municypalnej i państwowej, herby, prawo, monety i banknoty, szczątki zmarłych (relikwie), przebiegi granic, czy – jak pokazuje Marcin Kula – przedmioty codziennego użytku, a nawet przyroda nieożywiona (por. Kula 2002: 7–31). Słowem wszystko. O ile tylko, dodajmy, to coś pełni funkcję semiotyczną, to znaczy wskazuje na coś innego, do czegoś innego się odnosi, czyli jest symbolem czegoś innego. Nie przez przypadek zatem Jan Assmann, odwołując się do koncepcji miejsc pamięci Pierre’a Nory (*Les lieux de mémoire*), stwierdza, że „Sztuka pamięci posługuje się przestrzenią wyobrażoną, a kultura pamięci rozmieszcza swe znaki w przestrzeni naturalnej” (Assmann 2009: 92). Stąd już blisko do semiozy: „Nawet całe krajobrazy – i szczególnie krajobrazy – służą jako medium pamięci kulturowej; nie przez umieszczanie w nich znaków („pomników”), lecz przez podniesienie całości do rangi znaku, czyli przez **semiotyzację**”.

Najbardziej bodaj skutecznym sposobem wpływania na świadomość społeczną jest odpowiednia edukacja młodszych pokoleń poprzez przedstawienie w podręcznikach i programach szkolnych pewnej uzgodnionej wizji dziejów. Nie bez

---

gając w tym mechanizmie zagrożenie dla jednostki: „Zgoda na określoną, wspólną i wspólnotową interpretację przeszłości jest zgodą na ograniczenie osobniczego indywidualizmu, jest ustępstwem, zaakceptowaniem redukcji czynnika antropologicznego na rzecz interesu społecznego” (Kosowska 2012: 52).

znaczenia jest również organizacja przestrzeni publicznej, w tym nazewnictwo ulic i placów czy tworzenie muzeów historycznych. Wybór odpowiednich patronów dla ogólnodostępnych obszarów publicznych ma na celu oswojenie członków danej społeczności z kanoniczną wizją dziejową. Trudno na przykład oczekiwać, aby patronem polskich ulic był król szwedzki Karol Gustaw, nie mówiąc już o Adolfie Hitlerze (choć przecież właśnie jego imieniem nazwany był krakowski Rynek Główny czy Plac Piłsudskiego w Warszawie w czasie okupacji). Trudno też oczekiwać, aby na tabliczkach polskich ulic zagościł August II Mocny<sup>5</sup>, mimo iż był on polskim królem, ale uzgodniona wizja historyczna nie traktuje go jako władcy zasłużonego dla losów narodu. Przywódcy narodu mogą również wywoływać spory, na przykład Stanisław August Poniatowski: dla jednych władca oświecony, godny upamiętnienia, dla innych – „kochanek Katarzyny, mason i zdrajca” (Kula 2002: 137), dla innych jeszcze – symbol zmarnowanej szansy na królobójstwo (Jarosław Marek Rymkiewicz). Instytucje państwowe wpływają także na organizację kalendarza świąt narodowych. W dzisiejszej Polsce obchodzone są te momenty historyczne, które dla pamięci zbiorowej są uznane za pozytywne, przede wszystkim 3 maja czy 11 listopada. Władza komunistyczna, z oczywistych przyczyn, wybierała inne momenty, te skazując na banicję, jak się okazało – chwilową.

Dalsze wymienianie tych oczywistości nie ma tutaj sensu, chodzi raczej o zwrócenie uwagi na pewne konsekwencje istnienia pamięci kulturowej, które umożliwią nam bliższe przyjrzenie się temu problemowi w proponowanym tutaj ujęciu. Zastanówmy się, na razie wstępnie, czym jest pamięć zbiorowa. Jeśli sięgniemy po wiedzę potoczną, możemy odpowiedzieć, że pamięć jest czymś, co umożliwia nam – zarówno w aspekcie jednostkowym, jak i zbiorowym – zapamiętywanie pewnych faktów. Ale taka formuła otwiera przynajmniej dwie wątpliwości. Po pierwsze, jak dochodzi do owego zapamiętywania, i gdzie się to odbywa, za pomocą jakich mechanizmów/narzędzi. Po drugie, kto i co zapamiętuje, po co, i czy wynikają z tego jakieś korzyści. Odnotowanie tych pytań, w swojej istocie filozoficznych (nawet jeśli dotyczą one problemów psychologii czy socjologii), nie powinno pozostawiać złudzeń, że można na nie w kilku słowach odpowiedzieć. Pozwalają one jedynie usytuować w jakimś obszarze teoretycznym pewien pomysł na zmierzenie się z nimi.

Elementem łączącym wszystkie aspekty pamięci może być język lub, analogicznie, każdy system symboliczny – traktowany jako mechanizm kodujący. Pamięć zbiorowa, podobnie zresztą jak kultura stanowiąca dla owej pamięci semiosferę<sup>6</sup>, nie może istnieć bez języka, gdyż to właśnie język umożliwia jej

<sup>5</sup> Jedynie mała uliczka w Suwałkach nosi jego imię.

<sup>6</sup> Terminu semiosfera używam na Jurijem Łotmanem (zob. Łotman 2008).

ponadindywidualne bytowanie w społeczeństwie. Jak bowiem można sobie wyobrazić istnienie podzielanych wartości bez możliwości komunikowania się? Komunikować się to tyle, co budować wspólnotę, tworzyć więź, nie tylko oczywiście narodową, ale choćby chwilową, umożliwiającą wymianę myśli na ulicy (zob. łacińskie słowa *communicare* i *communis*)<sup>7</sup>. Komunikacja zatem to pragnienie pogodzenia, ale jednocześnie chęć konfrontacji.

Pamięć grup społecznych umożliwia tymże grupom funkcjonowanie jako mniej lub bardziej spójnych wspólnot. W kontekście problematyki pamięci, zdaniem Jana Assmanna, konieczne jest uwzględnienie tzw. *struktury konektywnej*, która „spaja społeczeństwo zarówno tu i teraz, jak i na przestrzeni czasu”, a także „łączy ludzi, tworząc *symboliczny świat znaczeń*: wspólny obszar doświadczenia, oczekiwania i działań” (Assmann 2008: 32).

Zarówno pamięć, jak i język, w jakim się ona wyraża, są fenomenami umożliwiającymi interpretację, a interpretacja jest podstawą umożliwiającą (za)istnienie wspólnoty. Język i pamięć zatem pozwalają narzucić pewną koncepcję przeszłości jako obowiązującą (kosztem innych koncepcji), która staje się swojego rodzaju kanonem interpretacji. Pozostałe wizje nie znikają jednak z pola widzenia, lecz działają na obrzeżach tych wspólnot, walcząc o narzucenie własnego punktu widzenia. Kanoniczne interpretacje – te, które bytują w centralnych obszarach kulturowych i są zabezpieczone przez odpowiednie instytucje – zakładają istnienie pewnego mechanizmu językowo-kulturowego, umożliwiającego działanie dwóch sprzecznych tendencji: zapamiętującej i zapominającej (zob. Ricoeur 2006). Pamięć to zatem swojego rodzaju pole bitewne, na którym ścierają się sprzeczne tendencje, mające na celu ustalenie kanonicznego archiwum znaków. Ale nie chodzi o zwykłe archiwum znaków, lecz o archiwum znaków odpowiednio sprofilowanych, mających specyficzne znaczenia. W tym momencie ujawnia się konieczność odróżnienia języka od dyskursu.

### 3. W stronę dyskursu

Istnieje pewna okoliczność dotycząca roli języka w zapamiętywaniu, o której należy powiedzieć już teraz, aby nie narazić wywodu na szwank. W refleksji filozoficznej i antropologicznej problem pamięci, w tym oczywiście przede wszystkim pamięci zbiorowej, był wielokrotnie łączony z językiem. W platońskim

---

<sup>7</sup> Jan Assmann pisze: „Pamięć żyje w komunikacji i dzięki niej; jeśli komunikacja zostaje zerwana albo zmieniają się lub znikają ramy odniesień, następuje zapominanie. Pamiętamy tylko to, co komunikujemy i co możemy ulokować w ramach odniesień pamięci społecznej” (Assmann 2009: 68).

dialogu *Fajdros* pismo jest uznawane za lekarstwo na pamięć i mądrość. Jednak król Tamuz nie chciał go przyjąć w obawie przed tym że „ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego” (Platon 1958: 121). Znaki obce nie są tutaj wprawdzie znakami językowymi, lecz graficznymi zastępującymi znaki werbalne, jednak istotne jest to, że pismo – a następnie druk czy, jak obecnie, internet – umożliwia członkom społeczeństw, bez uszczerbku dla ich tożsamości, zapominanie pewnych rzeczy, na które nie mogły sobie pozwolić społeczeństwa oralne. Nawet jeśli coś zapomnimy, zawsze możemy wrócić do tekstów, w których to coś zostało odnotowane. Tego komfortu nie miały społeczeństwa nie posiadające pisma. Zapomnienie było więc niebezpieczne – oznaczać mogło brak kontaktu z przeszłością, a więc i utratę swojej tożsamości. Toteż musiały one wiedzę magazynować w pamięci, w żywej pamięci; filolog klasyczny Eric Havelock mówi o przechowywaniu jej „w trwałej, niepodatnej na zmiany formie słownej” (Havelock 2007: 331). W społeczeństwach dysponujących piśmem zaś „to pasywne przechowywanie dokonywało się bez udziału żywej pamięci, która odtąd mogła sobie pozwolić na swobodę zapominania” (Havelock 2007: 332). Tak jak wiedza w społeczeństwach oralnych, a tym samym i pamięć, musiała być zapamiętywana („pamięć wewnętrzna”), tak w społeczeństwach używających pisma i druku można ją gdzieś zmagazynować („pamięć zewnętrzna”)<sup>8</sup>.

To krótkie przypomnienie miało na celu zwrócenie uwagi na fakt, że rola dyskursu w kształtowaniu pamięci jest zupełnie inna obecnie, niż miało to miejsce w społeczeństwach oralnych. Zobaczmy, w jaki sposób się urzeczywistnia dzisiaj.

Język, jako narzędzie konceptualizujące uniwersum pozaznakowe i łączące ludzi w grupy (nie jest to narzędzie jedyne, wszak są również obrazy<sup>9</sup> oraz, być może, pamięć genetyczna), umożliwia ujmowanie realności w jakiś konkretny sposób, a tym samym – narzucanie jej pewnego wyobrażenia. Nawet jeśli w wyobrażeniu takim dominują obrazy, to i tak bez języka nie jest możliwe ich usytuowanie w jakimś szerszym kontekście. Jeśli więc pamiętamy, że ktoś nas w dzieciństwie uderzył kamieniem w głowę, i wydobywamy z pamięci dokładnie taki obraz, to i tak myślimy o tym zdarzeniu w kategoriach lingwalnych. Najpierw interpretujemy to zdarzenie (było to w słoneczny dzień, uderzenie było bolesne), następnie sytuujemy w kontekście aksjologicznym (rzucanie w kogoś kamieniami jest złe), a w dalszej kolejności układamy w pewien ciąg narracyjny (w rezultacie dostałem wstrząśnienia mózgu, pokłóciłem się ze sprawcą zająścia, itd.). Zwróćmy jednak

<sup>8</sup> Zob. także Assmann 2008: 34–35, Ong 2011, Ricoeur 1989.

<sup>9</sup> Pytanie jest otwarte, czy możemy na nie patrzeć bez obciążenia językiem.



uwagę, że powyższy przykład dotyczy pamięci indywidualnej, która ukształtowała się na podstawie **naocznej obecności**. Tymczasem pamięć kulturowa, w znakomitej większości przypadków, nie opiera się indywidualnym doświadczeniu, lecz na pewnym przekazie, w który – w określonych okolicznościach i po spełnieniu określonych warunków – wierzymy. Semantyka pamięci kulturowej kształtuje się zatem na zasadzie **zaufania**, nie zaś doświadczenia; nie jest konkretna (zmysłowa), lecz abstrakcyjna (umysłowa), choć może nam się czasem wydawać – pod naporem takiego czy innego przekazu – jakbyśmy jej sami doświadczyli.

Z tego powodu pamięć – w takim rozumieniu, o jakim tutaj mówię – musi mieć charakter językowy. Każde zdarzenie zatem, gdy już zostało skonceptualizowane, ‘żyje’ – powiedzmy na razie ogólnie – w uniwersum języka. Zostaje tym sposobem **zakodowane**. Jest także zapewne gdzieś zmagazynowane, tzn. w jakiejś pamięci operacyjnej. Można założyć, że wyłonią się tutaj dwie możliwości interpretacji owego zmagazynowania. Albo jest to przechowywane w jakimś rezerwarze (np. w umyśle), i ulega wywołaniu poprzez tekst, albo to język i tekst – w osobliwy sposób – magazynują takie zdarzenia. Niektórzy lingwiści podkreślali potrzebę traktowania słów jako zasobów wiedzy. Doroszewski na przykład mówił, że słowa (chodziło raczej o pojęcia) są „zasobem wiedzy o rzeczywistości, czyli *zmagazynowaną* w języku wiedzą” (Doroszewski 1970: 156). Z kolei Stanisław Gajda, że stanowią „zbiorową pamięć użytkowników języka i nośnik wiedzy zawartej w świadomości społecznej” (Gajda 2004: 21). Także historyk Reihardt Koselleck twierdził, że to w pojęciach gromadzą się doświadczenia społeczne: „Gdy na przykład używamy pojęcia małżeństwa, wówczas gromadzą się w nim oddziałujące w długich odcinkach czasu językowe doświadczenia związków małżeńskich, które wpłynęły na kształt danego pojęcia małżeństwa” (Koselleck 2009: 29). I dalej: „Aby móc doświadczać lub zbierać doświadczenia i włączać je w nasze życie, potrzebujemy pojęć. Potrzebujemy ich, aby zatrzymać umykające doświadczenia, aby wiedzieć, co się zdarzyło, i aby zachować przeszłość w naszym języku. Pojęcia są potrzebne po to, aby przeszłe doświadczenia zintegrować zarówno z naszym językiem, jak i z naszym zachowaniem” (Koselleck 2009: 59). Z kolei semiotycy kultury ze szkoły tartusko-moskiewskiej uznali, że „aby jakieś wydarzenie historyczne zostało umiejscowione w określonej klatce, powinno ono być uświadomione przede wszystkim jako istniejące, tj. należy je utożsamić z określonym elementem w języku urządzenia zapamiętującego” (Łotman, Uspienski (1977 [1971]: 151).

Pamięć zbiorową różnych wspólnot, np. rodzin, grup społecznych, narodów, cywilizacji, itd. można zatem potraktować w kategoriach **społecznie podzielanych znaczeń**. Jednak już na tym poziomie napotykamy na pewien problem. Otóż, tak jak zgadzamy się co do tego, że słowo *pies* oznacza psa, który posiada takie a takie cechy, tak nie do końca zgadzamy się co do tego, czym było dajmy na to

powstanie styczniowe. Oczywiście wiemy, do jakiego segmentu historycznego termin ów się odnosi, ale nie zawsze jesteśmy zgodni co tego, jakie cechy można mu przypisać (pozytywne/negatywne, krótkofalowe/długofalowe, tragiczne/pomyślne, itd.). Takie kwalifikacje z kolei wychodzą poza czystą ocenę, i wpływają na znaczenie. A skoro nie zgadzamy się co do znaczenia, oznacza to, że spór o przeszłość można potraktować jako **spór semantyczny** (więcej na ten temat zob. Czerwiński 2012).

Skłonni jesteśmy sądzić, że różnice w interpretacji przeszłości, wynikające z rozmaitych uwarunkowań (kulturowych, społecznych czy politycznych), są możliwe dzięki odpowiednio skonstruowanym dyskursom, które nazywamy narracjami. Mówimy zatem o polskiej narracji, niemieckiej, amerykańskiej. Choć oczywiście mamy do czynienia z wieloma narracjami polskimi, niemieckimi czy amerykańskimi, bo lewicowymi, prawicowymi, liberalnymi, inteligentnymi, filozoficznymi, historiozoficznymi, potocznymi, specjalistycznymi, marksowskimi, itd. Ale na tym rzecz się nie wyczerpuje; można powiedzieć – tutaj dopiero się zaczyna. Na tym bowiem poziomie, na poziomie tekstu (czy ściślej: dyskursu), dochodzi do pojawienia się najbardziej fundamentalnego mechanizmu, który umożliwia zapamiętywanie kulturowo i ideologicznie zdeterminowanej wiedzy. Otóż dyskursy, w tym narracje historyczne, nie mogą (za)istnieć bez odpowiednio wyprofilowanych pojęć, gdyż to w pojęciach zmagazynowana jest wiedza i pamięć. Ponieważ zaś pojęcia należą do języka, podczas gdy profilowanie do ich aktualizacji (a więc do tekstu/dyskursu), musimy rzecz ująć dwuwymiarowo, inaczej na poziomie języka, inaczej na poziomie dyskursu.

Operacyjnie rzecz biorąc, powstawanie tekstu można opisać jako przechodzenie abstrakcyjnej *langue* w konkretną *parole*. Jednak Saussure'owska kategoria *parole* jest w proponowanym tu ujęciu rozumiana szerzej – właśnie jako dyskurs, gdyż nie ogranicza się jak u szwajcarskiego uczonego do samego tekstu, lecz uwzględnia uwarunkowania pozajęzykowe, kulturowe i społeczne. W proponowanej koncepcji (por. Czerwiński 2012) poziom dyskursu traktować należy jako miejsce/obszar, w którym dochodzi do aktualizacji pojęć językowych. Są one profilowane/urabiane – zgodnie z dyspozycjami kodów kulturowych i ideologicznych – na potrzeby konstruowanego dyskursu. Owe kody współtworzą zjawisko heteroglosji (Bachtin), umożliwiając sytuowanie się interlokutorów w obrębie wspólnot dyskursu, zwanych przez Stanleya Fisha wspólnotami interpretacyjnymi. Być członkiem jakiejś grupy znaczy podobnie interpretować rzeczywistość, używać podobnego języka i podobnie wyprofilowanych pojęć.

Zobrazujmy to konkretnym przykładem. W książce pt. *Pamięć żydowska – pamięć polska* (1995), która jest zapisem kolokwium odbytego w Krakowie w roku 1995, odnotowane zostały głosy intelektualistów polskich, francuskich i żydowskich. W pewnym momencie swojego wywodu francuski filozof pocho-



dzenia żydowskiego Alain Finkielkraut stwierdza rzecz następującą: „pierwsza Rzeczpospolita była dosłownie przesycona jadem obsesyjnego antysemityzmu, który okrzyknął separatyzm Żydów noszących pejsy jako skandal, i który Żydów chcących się asymilować uważał za konspiratorów albo wtyczki” (Finkielkraut 1995: 67). Z kolei Stefan Wilkanowicz o tym samym okresie mówi, że „cehował się między innymi tolerancją, odróżniającą nas od większości państw europejskich” (Wilkanowicz 1995: 51). Obie te wypowiedzi można sprowadzić do wykluczających się sądów: „I Rzeczpospolita była antysemicka” i „Rzeczpospolita była tolerancyjna”. Ponieważ Wilkanowicz mówi o tolerancji wobec mniejszości żydowskiej, możemy założyć, że jego sąd można zapisać jako „Rzeczpospolita nie była antysemicka”. Mamy wobec tego dwa sprzeczne sądy. Pojawia się zasadne pytanie: który z nich jest prawdą? Czyja pamięć kulturowa jest prawdziwa, Polaków (którzy są przekonani o wyjątkowej otwartości państwa Jagiellonów) czy Żydów będących odmiennego zdania<sup>10</sup>?

Odpowiedź na takie pytanie nie jest oczywiście prosta, zresztą wikła nas w niezwykle kompleksowy problem filozoficzny. Spróbujmy jednak, odwołując się do semiotycznej koncepcji dyskursu, rzecz postawić w następujący sposób: tak Finkielkraut, jak Wilkanowicz odnoszą się do tych samych pojęć, do antysemityzmu i do Rzeczpospolitej, ale reprezentują **odmienne kody**<sup>11</sup>. Finkielkraut jest depozytariuszem kodu żydowskiego i francuskiego, podczas gdy Wilkanowicz polskiego (na tym etapie nie jest konieczne rozważanie kodów ideologicznych, które jeszcze bardziej skomplikowałyby analizę). Użycie kodu kulturowego polega na tym, że wysyła on dyspozycje mające na celu uwypuklenie pewnych obszarów treści użytych pojęć, w tym wypadku przede wszystkim pojęcia *antysemityzmu* i *Rzeczpospolitej*. Na poziomie bardziej ogólnym pojęcia te będą dla obu interlokutorów tożsame (zgadzać się będą co do denotatów), ale na poziomie głębszym – zmodyfikowane czy wręcz odmienne. Między językiem, a ściślej: między różnymi kodami tego języka (realizowanymi w dyskursach) a znakami językowymi zachodzi **obustronny związek** wpływający zarówno na semantykę znaków językowych w konkretnych kontekstach, jak i na same te kody. Kody instruują znaki wyławiając z ich znaczeń potencjalnych – **znaczenie preferowane**, podczas gdy wyprofilowane znaki autoryzują istnienie tego czy innego kodu. Dla przykładu: kod IV Rzeczpospolitej nie miałby sensu, gdyby nie negatywne wartościowanie znaku *III Rzeczpospolita*.

<sup>10</sup> W tym kontekście warto odnotować, że z podobnym sporem mieliśmy do czynienia w kontekście publikowanych przez Henryka Grynberga powieści esejów, w których pisarz przeciwstawiał się uniwersalizacji Holokaustu, podkreślając jego wyjątkowość pośród innych zbrodni. Problem ów omawia w swoim studium Marek Zaleski (zob. Zaleski 2004: 140–164).

<sup>11</sup> Kody odpowiadają Bachtinowskiemu językom/dialektom społecznym lub Jakobsonowskiemu subkodom (zob. Czerwiński 2012).

Ale wróćmy do Finkielkrauta i Wilkanowicza. Obaj interlokutorzy, urabiając treść znaków zgodnie z dyspozycjami preferowanych przez siebie kodów, ekspozują pewne użyteczne dla swego rozumowania obszary znaczenia. Odbywa się to *implicite*, ale obaj sygnalizują w kontekście, które są to obszary: Finkielkraut mówi o nieumiejętności akceptacji przez Polaków odmienności, Wilkanowicz zaś odwołuje się do tolerancji Rzeczypospolitej. Konceptualizują zatem dwie inne rzeczy, a przez to **naświetlają odmienne obszary znaczenia**.

Po chwili zastanowienia trudno zakwestionować argumenty któregokolwiek z interlokutorów, zresztą nie jest to cel semiotycznej analizy dyskursu (poza przypadkami jawnie odbiegającymi o realnego stanu rzeczy). I jeden i drugi autor uwypukla pewien preferowany obszar treści, który potencjalnie jest elementem tejże treści. Tym sposobem inaczej przebiega semioza, ekspozując pewne cechy i spychając na margines cechy inne. W pierwszym przypadku przemilcza się szereg faktów (że dochodziło do asymilacji, że relacje – w zależności od grupy społecznej – były rozmaite, że w innych krajach europejskich było gorzej, bo np. Żydów wypędzano, itd.). W drugim przypadku jest podobnie, z tym że tutaj – ekspozując wyidealizowaną wizję dziejów – przemilcza się wiele przykładów, potwierdzających konflikty, w tym także postawy antysemityczne. Takie profilowanie umożliwia uzyskanie wyrazistości preferowanej oceny, a także modyfikuje semiozę interesującego nas znaku. Powtórzmy więc: znak jest ten sam, ale użycie znaku – aktualizowane w dyskursie – zmienia ogólny sens wypowiedzi, a więc i interpretację przeszłości. Można więc powiedzieć, że ustalenie zasadności tego czy innego stwierdzenia jest możliwe tylko wtedy, gdy wiemy, jakie znaczenie obaj interlokutorzy przypisują słowom *antysemityzm* i *tolerancja*.

Możliwość używania tych samych słów, ale ewokowania różnych treści prowadzi, że mówiąc o historii (choć oczywiście nie tylko o historii) używamy nie tylko języka przedmiotowego, lecz również osobliwie rozumianego **metajęzyka** (por. Czerwiński 2012). Jeśli więc powrócimy do wybranych stwierdzeń Finkielkrauta i Wilkanowicza, to możemy powiedzieć, że oba orzekają o pewnych właściwościach podmiotu, które są prawdziwe – ale ‘prawdziwe’ z pewnego punktu widzenia. Ów punkt widzenia wynika ze znaczenia, jakie dana reprezentacja (czyli tekst, a ściślej: kody uobecnione w tym tekście) proponuje **przypisać** nazwie własnej *Rzeczpospolita* i nazwie pospolitej *tolerancja*. Konkretny tekst staje się zatem rękojmnią i uzasadnieniem dla takiej a nie innej **‘definicji’** obu nazw.

Do podobnego konfliktu o pamięć może dojść także wśród członków jednego narodu, na przykład narodu polskiego, z tym że nie będą wtedy działały kody kulturowe, lecz ideologiczne. Jeśli dwóch interlokutorów dyskutuje na temat jakiegoś kontrowersyjnego zdarzenia, dajmy na to powstania styczniewego, wówczas narzuca swemu dyskursowi określone ramy interpretacyjne. Preferowany przez jednego kod wyeksponuje te elementy przeszłości, które potwierdzałyby

negatywną ocenę powstania (duże koszty społeczne), kod drugiego – odwrotnie, pokaże elementy świadczące o pozytywach (żywość idei niepodległościowej). Tym sposobem – za sprawą dyskursu – znak *powstanie styczniowe* będzie miał w obu kodach nieco inne znaczenie, choć odnosił się będzie do tego samego desygnatu. Trudno będzie któremukolwiek z interlokutorów zarzucić mówienie nieprawdy (no chyba, że dopuścił się jakichś nadużyć), bo każdy – nakładając własną koncepcję tego zdarzenia na fakty przeszłe – w inny sposób zinterpretuje to samo wydarzenie. Porównując obie reprezentacje możemy powiedzieć, że są to różne narracje, ale oprócz narracji odmienne są też znaczenia słów, które na pierwszy rzut oka wydają się tożsame. Uwypuklanie pewnych semów można też osiągnąć poprzez usytuowanie danego zdarzenia jako ogniwa pewnej większej sekwencji narracyjnej. W przypadku powstania styczniowego na przykład: w ramach narracji o narodzie polskim. Zwykle zwolennicy powstania będą podkreślać, że wydarzenia następujące po nim były jego skutkiem. W rezultacie, twierdzić będą, że bez powstania nie byłoby roku 1918 i nie byłoby niepodległej Polski. Przeciwnicy zaś uznają, że niepodległość i tak by się urzeczywistniła, ale bez tylu niepotrzebnych ofiar. Bez usytuowania segmentu procesu historycznego w kontekście pamięć byłaby niepełna.

Konkurencyjne narracje to jednak nie tylko odpowiednio skonstruowane opowieści na temat jakichś zdarzeń. To także odmiennie wyprofilowane rezerwuary pojęć. Ważną rolę w kształtowaniu się pamięci kulturowej odgrywają postaci historyczne, najczęściej politycy, pisarze, artyści i działacze społeczni – słowem osoby, które w taki czy inny sposób dla owej wspólnoty się zasłużyli. Uznanie wagi tego czy innego protagonisty, a więc nazwanie jego nazwiskiem pewnej ulicy lub wpisanie go do podręcznika, to zatem nie tylko uhonorowanie go za jego wkład, ale również wzmocnienie potencjału symbolicznego tejże wspólnoty. Warto jednak pamiętać, że postaci historyczne bywają interpretowane odmiennie, czasem w sposób skrajnie sprzeczny w obrębie różnych kultur lub w ramach tej samej kultury. Przykładów jest mnóstwo: Fryderyk Wielki, Franciszek Józef, Napoleon, Heidegger, Stalin, Piłsudski, Dmowski, Gombrowicz, Jaruzelski, Wałęsa, Kwaśniewski, itd. Każdy z tych przypadków można – a nawet należy – w studiach analitycznych – zbadać odrębnie; mnie jednak interesuje problem ogólniejszy (zresztą o rozmaitych przypadkach selektywnej pamięci – nazywanej „filtrowaniem” jej nośników – pisał Marcin Kula, por. Kula 2002). Operacyjnie rzecz biorąc możliwość odnoszenia się do tych samych postaci, przy odmiennym jednocześnie do nich stosunku, należy potraktować w podobny sposób – jako proces urabiania, to jest aktualizacji ich znaczeń w dyskursie. Ważne zatem, aby rozróżnić język od dyskursu, a więc i semantykę od pragmatyki. W języku znaczenia są abstrakcyjne i potencjalnie otwarte, z dyskursie zaś – konkretne, i w jakimś sensie zamknięte przez decyzję nadawcy komunikatu. Pamięć zatem,

jak mi się wydaje, należy zarówno do języka, jak i dyskursu, ale w nieco inny sposób.

#### 4. Literatura i sztuka

Kształtowania się pamięci – rozumianego jako gromadzenie doświadczeń zakrzepłych w pojęciach oraz ich uwypuklanie w zależności od światopoglądów – nie można w pełni zrozumieć bez odniesienia do innych praktyk sensotwórczych w obrębie semiosfery. Mam tu na myśli przede wszystkim literaturę i sztukę, które wpływają na semiozę pojęć, a w konsekwencji – na świadomość i pamięć kulturową.

Podjmując problematykę pamięci w literaturze, stanowiącą odrębne pole badawcze, należy pamiętać o rozróżnieniu dwóch jej aspektów. Autor dajmy na to powieści historycznej z jednej strony bowiem konstruuując własne uniwersum porusza się w obszarze tego, co ponadindywidualne – społecznie zakorzenione – a tym, co indywidualne, czyli znane tylko jego doświadczeniu/wyobrażeni. Obecność tego, co społeczne, utrwała pamięć zbiorową, pojawienie się zaś czegoś nowego, może tę pamięć rozbudować (np. o jakieś nowe wątki) lub zakwestionować (poprzez jakieś nowe spojrzenie na ujmowaną rzeczywistość). Otwarte pozostaje jednak pytanie, jak traktować pamięć, która nie przedostała się do społecznie podzielanego archiwum, i pozostała na obrzeżach kultury. Jeśli weźmiemy gatunki autobiograficzne – traktowane jako „rozważania nad własnym życiem”, które „zmieniają się w publiczną spowiedź, w opowieść świadka epoki” (Zaleski 1996: 67) – to przecież nie możemy powiedzieć, że wszystkie w równym stopniu wpływają na świadomość ogólną. W innym bowiem stopniu na pamięć wspólnotową wpłynęła książka *Podróż w dwudziestolecie* Czesława Miłosza, w inny *Pamiętnik* Janusza Korczaka, a w jeszcze inny *Hańba domowa* Jacka Trznadla. Wszystkie wymienione książki – choć dzieli je konwencja gatunkowa – pełnią w taki czy inny sposób funkcję autobiograficzną, a wszyscy autorzy występują jako świadkowie pewnej epoki. Pierwszy – dwudziestolecia, drugi – horroru getta, trzeci – zaangażowania pisarzy w komunizm. Co jednak przesądza o tym, że wyobrażenia jednych są znane powszechnie, inne zaś – nie? Z wymienionych trzech tytułów na polską pamięć zbiorową najbardziej wpłynęła książka Korczaka, choć większość Polaków nigdy jej czytała, nie jest nawet lekturą szkolną. Niewątpliwie jednak istotną rolę w jej popularyzacji odegrała legenda Korczaka, ugruntowana przez film Andrzeja Wajdy. Wizja pamięci konstruowana przez Miłosza, a książka ta jest antologią tekstów z epoki wzbogacona autorskim komentarzem, znana będzie przede wszystkim w tych środowiskach, które – wraz z autorem – dzielają sceptyczny stosunek do niektórych zjawisk

społecznych z okresu Drugiej Rzeczypospolitej. Z kolei wizja Trznadla, stworzona w wywiadach, będzie znana środowiskom niechętnym relatywizowaniu zbrodniczego charakteru komunizmu, a skłonny do jego rozliczania.

Żaden ze wspomnianych tekstów nie odcisnął się w polskiej zbiorowej pamięci, jak na przykład *Pan Tadeusz* Mickiewicza, *Trylogia* czy *Krzyżacy* Sienkiewicza czy też obrazy Matejki. A trzeba powiedzieć, że każde z tych dzieł odnosi się do rzeczywistości w sposób **umowny** i w jakiś określony sposób ją modeluje. Książki Mickiewicza i Sienkiewicza są fikcją literacką, ale mimo to wpływają na polską pamięć zbiorową, z pewnością bardziej niż opracowania specjalistyczne. Z kolei bez obrazów Matejki trudno sobie wyobrazić polską pamięć, choć mistrz wielokrotnie rozmijał się z prawdą. Na przykład Marcin Kula o *Bitwie pod Grunwaldem* pisze w sposób następujący:

Malarz zmienił topografię bitwy. Obecni wśród przedstawionych postaci późniejszy wódz husytów Žižka oraz komtur Henryk von Plauen nie uczestniczyli w niej (...). Witold jest najprawdopodobniej przesadnie wyeksponowany w stosunku do faktycznie odegranej przezeń roli. Litwin atakujący Wielkiego Mistrza nie wyglądał zapewne jak półdzikus; inny Litwini też najpewniej nie. Pokazana na obrazie włócznia św. Maurycego (zjazd gnieźnieński!) nie została użyta podczas bitwy. Konrad Biały z Oleśnicy nie trzymał rektorskiego berła UJ. (...) Zawisza Czarny zamierza się do ciosu kopią renesansową. Jeden z piechurów zamierza się na Wielkiego Mistrza ceremonialnym toporkiem saskich górników z XVII w. (...) Białe płaszcze Krzyżacy rzeczywiście nosili, ale nie w bitwach. Paradna mitra na głowie Witolda jest nieprawdopodobna w bitwie, a nakrycie głowy jednego z Krzyżaków przy bliższym wejrzeniu okazuje się być ozdobnym czepcem kobiecym mieszczek z Żywca. (Kula 2002: 156–157)

Sztuka, czy chcemy tego czy nie, z jednej strony pozwala więc oswoić przeszłość, z drugiej zaś wikła ją w subiektywizm twórców. Tym niemniej, przekonania o różnych okresach historycznych – w tym o początkach epoki napoleońskiej, o wojnach krzyżackich, o potopie szwedzkim czy o hołdzie pruskim – czerpiemy nie z książek historycznych, w których w taki czy inny sposób można zweryfikować „prawdziwość” opowiadanych zdarzeń, lecz z fikcji literackiej. Jakże trudno wyobrazić sobie potop szwedzki bez Kmicica, a bitwę pod Grunwaldem bez Maćka z Bogdańca czy Juranda ze Spychowa. Zresztą *Krzyżacy* Sienkiewicza, wraz z ich ekranizacją Forda, są może najbardziej wyrazistym przykładem, na którym można pokazać selektywność przekazu, i jego podporządkowanie zbiorowej wyobraźni.

Nie jest również przypadkiem, że w powieści Sienkiewicza przemilczany został fakt, iż Krzyżacy cieszyli się poparciem papieżstwa, albo też że po stronie Zakonu walczyli nieliczni polscy rycerze. Co więcej, obie cechy mogłyby zakłó-

cić sens, jaki temu zdarzeniu przypisuje polska pamięć. Wszakże istotą wojen polsko-krzyżackich jest to, że konceptualizuje Zakon Krzyżacki jako *niemiecki*, nie zaś jako *katolicki*. Powiedzmy przy okazji, że rosyjskie interpretacje tegoż samego Zakonu – formułowane z perspektywy kultury prawosławnej (nawet w kodach komunistycznych z okresu stalinowskiego) – eksponują obie cechy jednocześnie: *germańskość* i *katolickość*. Wyrazistym przykładem tego typu symbiozy obu cech może być słynny film Sergieja Eisensteina *Aleksander Newski* (1938). Krzyżacy, inaczej niż w polskich interpretacjach, są tutaj zarówno *niemieccy*, jak i *katolicy*. Polskie interpretacje, z oczywistych powodów, nie mogłyby sobie pozwolić na zbytne uwypuklanie konotacji katolickiej, choć przecież znacząca część ludności Wielkiego Księstwa Litewskiego nie była wyznania katolickiego, lecz prawosławnego.

Jednak dla polskiej opowieści, *en bloc*, ważny jest fakt, że bitwa pod Grunwaldem, jak i całe powstanie antykrzyżackie, wynikało z samowoli i okrucieństw Zakonu na ziemiach polskich, że po stronie polskiej stanęły połączone siły polsko-litewskie (choć termin *polsko-litewskie* jest tu figurą ujednociającą znacznie bardziej kompleksowy skład etniczny). Dzięki wyeksponowaniu tych a nie innych cech wkomponowuje się to zdarzenie, ten kadr, w już ustaloną linię narracyjną. Władysław Jagiełło z kolei jawi się jako uosobienie bohatera, który ratuje Polskę przed zgubnym wpływem Zakonu (ale już nie katolicyzmu). A przecież tenże król nie tyle dążył do nawrócenia pogan, ile do katolicyzacji prawosławnej ludności ruskiej (ruteńskiej) Wielkiego Księstwa Litewskiego (por. Snyder 2003). Czy jednak używając znaku *Władysław Jagiełło* jesteśmy w stanie stracić zupełnie z pola widzenia wizerunek stworzony przez Sienkiewicza, Matejkę i Forda?

Patrząc na inny obraz Matejki *Hołd pruski*, odczytujemy – na poziomie konotacji – zwycięstwo i wielkość Polski, salomonową sprawiedliwość władcy, a także upokorzenie Hohenzollernów<sup>12</sup>, którzy na zasadzie synekdochy reprezentują tutaj Niemców w ogólności. Słowo *Niemcy* – użyte zgodnie z regułą rzutowania semiotycznego<sup>13</sup> – nabywa w tym kontekście swojego właściwego znaczenia wyłącznie w odniesieniu do ujednociającej narracji. Konceptualizuje ona bowiem, w sposób ujednociający, odwieczną walkę Polaków z Niemcami, a znak *Niemcy* jest tu użyty w sposób uogólniający: może oznaczać (i najczęściej oznacza!) za-

---

<sup>12</sup> Może o tym świadczyć przytoczony wyżej cytat z książki Jerzego Topolskiego *Historia Polski*: „W dniu 10 kwietnia 1525 roku na rynku krakowskim książę Albrecht złożył hołd (poprzedzony dwa dni wcześniej podpisanym traktatem), oddającego Prusy (obecnie Prusy Książęce) w lenno królowi polskiemu. Albrecht stawał się księciem w Prusach (*dux in Prussia*), a nie księciem Prus. Po wymarciu linii Albrechta i jego trzech braci lenno miało wrócić do Polski” (Topolski 2010: 112).

<sup>13</sup> Zob. Czerwiński 2013.



równy Krzyżaków, Habsburgów, jak i Prusaków czy Hitlerowców, a nawet – jak w propagandzie komunistycznej – zachodnich imperialistów (Gomułka mówił nawet – przy okazji wygłaszanego referatu w Lublinie w 1944 roku – o *prusacko-faszystowskiej dufności*). W 450 rocznicę bitwy pod Grunwaldem, ówczesną Republikę Federalną przedstawiano jako metaforę tejże bitwy, a więc jako kolejne ogniwo łańcucha kauzalnego (a pomijano choćby to, że Rzeczpospolita była w XV wieku państwem stanowym, rządzone przez znieprawdowanych feudałów). Dzięki takiemu zabiegowi RFN, podobnie jak Krzyżacy, stawali się ‘naturalnym’ wrogiem Polski. W ten sam sposób działają niektóre współczesne polskie kody prawicowe: eksponując Niemców jako najbardziej wyraźny egzemplarz – typu „Europa Zachodnia”, próbują zniechęcić polskie społeczeństwo do sąsiada z zachodu i do Unii Europejskiej w ogólności (nawiasem mówiąc, ustanowienie analogii między Europą a Niemcami jest doprawdy zręczną synekdochą). W tym przypadku z całą wyrazistością ujawnia się narracyjny charakter pamięci.

W myśl tej zasady znaki: *Krzyżacy*, *Prusacy* i *hitlerowcy* stanowią ‘logiczną’ jedność, pomimo faktu, że reprezentują zupełnie odmienne kategorie społeczne czy polityczne, a także zupełnie inne okresy historyczne. Łączy je natomiast, na zasadzie implikacji, wspólny mianownik bycia egzemplarzem tego samego zbioru: w tym przypadku zbioru wyznaczanego przez negatywnie wartościowany znak *Niemcy*. Któż, pod naporem kultury, nie miał takiego odczucia patrząc na monumentalne przedstawienie Matejki? Dzięki takiej relacji semantycznej wszystkie inne cechy konotacyjne egzemplarzy zostają pominięte (na przykład fakt, że Krzyżacy byli zakonem rycerskim, a nie państwem niemieckim), a wyeksponowana zostaje wspólna cecha typu – niemieckość (której to właśnie najczęściej w polskiej kulturze przypisuje się cechę pychy). Typ ustanawia dla egzemplarzy semiozę, umożliwiającą stworzenie narracji o losach narodu polskiego, bez której ich zrozumienie w tym konkretnym horyzoncie semantycznym jest po prostu niemożliwe.

Wspólnoty narodowe nie są zatem zgodne co do tego, w jaki sposób interpretować przeszłość. Rozbieżności interpretacyjne mogą występować wśród specjalistów, a także w sferze potocznej<sup>14</sup>. Pamięć można potraktować semiotycznie – jako fragment semiosfery, w obrębie której uobecniają się różne języki/kody, a więc różne warianty przeszłości. Semiosfera byłaby czymś szerszym, bo obejmowałaby wszystkie możliwe teksty, a także możliwości ich ciągłej derywacji. Pamięć zaś to obszar węższy – podzielane społecznie ogólne przekonania co do znaczenia pewnych tekstów/dyskursów, ważnych dla danej grupy, które stanowią o tożsamości tej grupy. I ten problem jest kompleksowy. Bo czy na

<sup>14</sup> Ona również pochodzi od specjalistów, ale została na potrzeby społeczeństwa – w publikacjach popularnonaukowych – uproszczona.

przykład na polską pamięć zbiorową wpłynęła koncepcja Gombrowicza zawarta w *Transatlantyku*? Z pewnością tak, ale chyba tylko na pewne środowiska, bo w świadomości potocznej mniej niż choćby wizja polskości nakreślona przez Sienkiewicza w *Trylogii*.

Interpretacja *Holdu Pruskiego*, zrekonstruowana powyżej, również ma charakter potoczny. Bardziej wnikliwe oko badacza mogłoby zauważyć szereg innych okoliczności, jak np. podejmowany przez historyków krakowskich, w pierwszej kolejności przez Michała Bobrzyńskiego, problem straconej szansy Polski wynikającej z rezygnacji z zupełnego tryumfu nad wrogiem. Mogłoby również odnotować obecność gołębiczy unoszącej się nad zdarzeniem i nadającej mu charakter sakralny. Nie przeoczyłoby również faktu, że królowa Bona trzyma berło i stoi po stronie wrogów, co mogło wynikać z ogólnie negatywnego stosunku, jaki miała do niej polska historiografia. Specjaliście nie mogłoby również umknąć i to, że Matejko – nie bez powodu! – wykorzystał własny autoportret do kreacji postaci zarówno Barolommea Berrecciego, jak i Stańczyka<sup>15</sup>.

Powyższe przykłady dowodzą, że podejmowanie problemu pamięci wymaga, aby dookreślić, czy chodzi nam o pamięć elit kulturotwórczych czy o pamięć przeciętnego Polaka i jego wiedzy potocznej. Konieczne jest zatem, jak chyba w każdym badaniu tego rodzaju, odróżnienie umysłowości specjalistycznej od umysłowości potocznej, choć trzeba powiedzieć, że nie jest to łatwe, ponieważ wzajemnie się one przenikają.

## 5. Zakończenie

Budując własną pamięć, tworzymy odmienne narracje i inaczej rozumiemy słowa. Nie można jednak dyskursu, ani też języka, utożsamiać z pamięcią. Można co najwyżej pamięć potraktować jako rezerwuar wszystkich istniejących tekstów, stanowiących swojego rodzaju kanon tejże wspólnoty. Pamięć kultury zatem nie jest tym, co członkowie tej kultury pamiętają, lecz raczej tym, co – poprzez wpływ pewnych kodów – rekonstruują w jakiś konkretny sposób.

Istotne jest również ustalenie, o ile to możliwe, które z kodów są w danym momencie dominujące, które zaś zmarginalizowane. Wskazanie położenia danego kodu w obrębie semiosfery nie jest jednak proste, gdyż decyduje o tym wiele czynników: dyskurs w mediach, sytuacja polityczna, a więc preferencje tej czy innej władzy (co się może przekładać na zmiany lektur obowiązkowych w szkołach, inną organizację muzeów, inne rocznice państwowe, itd.). W tym kontek-

---

<sup>15</sup> Wiele z tych uwag zawdzięczam wysłuchaniu wystąpienia konferencyjnego Henryka Marka Słoszyńskiego, pracownika naukowego UJ.

ście możemy rozważać nie tylko dominację określonego dyskursu publicznego, ale także np. sposób przedstawienia powstania warszawskiego, jaki został zaproponowany w Muzeum Powstania Warszawskiego czy pochówek Czesława Miłosza i towarzyszące mu kontrowersje.

Tak jak pisarzom czy muzeum wystawia się pozytywne bądź negatywne oceny, to samo dotyczy filmów, najczęściej za ich „właściwe” lub „niewłaściwe” przedstawienie jakiegoś wrywka przeszłości. I tak, negatywną opinię ma w Polsce niemiecki film *Nasze matki, nasi ojcowie* (2013, reż. Phillipp Kadelbach) – za pokazanie drugiej wojny światowej w sposób niezgodny z prawdą, umożliwiający stronie niemieckiej złagodzenie jej roli w konflikcie i Holokauście (film wprawdzie pokazywał postaci fikcyjne, ale w okolicznościach historycznych). W sensie semiotycznym można to wyjaśnić jako zastosowanie mechanizmu dekodowania filmu niezgodnego z założonym kodem kulturowym, który legł u podstaw jego stworzenia. W podobny sposób można by tłumaczyć sprzeczne interpretacje filmu *Wałęsa. Człowiek z nadziei* (2013, reż. Andrzej Wajda).

Wszystkie omówione zjawiska są próbą walki o pamięć, a więc i walki o znaczenie oraz o miejsce danego kodu w semiosferze. W różnych okolicznościach różne kody stają się kanoniczne, podczas gdy inne ulegają marginalizacji. Tak więc pamięć zbiorowa jest z gruntu wybiórcza, gdyż nie kształtuje się jako odbicie prawdy, lecz jako jej surogat. Zapamiętuje się to, co się chce zapamiętać. Pamięć na ogół podporządkowuje się tożsamości zbiorowej, a nie – tożsamość pamięci<sup>16</sup>.

## Literatura

- Assmann, Aleida (2009): Przechowanie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej. W: Saryusz-Wolska, Magdalena (red.): Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka. Tłum.: Piotr Przybyła. Kraków, s. 101–142.
- Assmann, Aleida/ Conrad, Sebastian (2010): Introduction. W: Assmann, Aleida/ Conrad, Sebastian (red.): Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories. New York.
- Assmann, Jan (2008): Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych. Tłum.: Anna Kryczyńska-Pham. Warszawa.
- Assmann, Jan (2009): Kultura pamięci. W: Saryusz-Wolska, Magdalena (red.): Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka. Tłum.: Anna Kryczyńska-Pham. Kraków, s. 59–99.
- Chlebda, Wojciech (1997): Zarys polskiej geografii mentalnej. W: Przegląd Humanistyczny. nr 3, s. 81–94.
- Chlebda, Wojciech (2007): Tezy o niepamięci zbiorowej. W: Prace Filologiczne. LIII, s. 71–78.

---

<sup>16</sup> Jak pisze Zaleski: „Pamięć jest zawsze czyjaś. Nie ma pamięci uniwersalnej. Jest tylko pamięć zbiorowa, a ta ma zawsze charakter etnocentryczny” (Zaleski 2004: 246).

- Chlebda, Wojciech (2012): Pamięć ujęzykowiona. W: Adamowski, Jan/ Wójcicka, Marta (red.): Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej. Lublin, s. 109–120.
- Czerwiński, Maciej (2012): Semiotyka dyskursu historycznego. Chorwackie i serbskie syntezy dziejów narodu. Kraków.
- Czerwiński, Maciej (2013): Rzutowanie semiotyczne czyli językowe osvajanie obcości w kulturze. Szkic lingwistyczno-antropologiczny. W: Etnolingwistyka 25, s. 251–266.
- Finkielkraut, Alain (1995): Pamięć rodzinna i prawda historyczna. W: Strojnowska, Dorota (red.): Pamięć żydowska. Pamięć polska: akta kolokwium, które odbyło się w Krakowie 10 i 11 czerwca 1995. Kraków, s. 61–69.
- Havelock, Eric A. (2007): Przedmowa do Platona. Tłum.: Paweł Majewski. Warszawa.
- Kajfosz, Jan (2012): O kognitywnych i społecznych uwarunkowaniach pamięci. W: Adamowski, Jan/ Wójcicka, Marta (red.): Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej. Lublin, s. 21–32.
- Kosowska, Ewa (2012): Pamięć jako zjawisko kulturowe. W: Adamowski, Jan/ Wójcicka, Marta (red.): Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej. Lublin, s. 47–60.
- Kosseleck, Reinhardt (2009): Dzieje pojęć: studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego. Tłum.: Jarosław Merecki, Wojciech Kunicki. Warszawa.
- Kula, Marcin (2002): Nośniki pamięci historycznej. Warszawa.
- Łotman, Jurij (2008): Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury. Tłum.: Bogusław Żyłko. Gdańsk.
- Nora, Pierre (1996): Realms of Memory: Rethinking the French Past. Tłum.: Arthur Goldhammer. New York.
- Ong, Walter (2011): Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii. Tłum.: Józef Japola. Warszawa.
- Platon (1958): Fajdros (Platona Fajdros). Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa.
- Ricoeur Paul (1989): Język, tekst, interpretacja. Tłum.: Piotr Graff, Katarzyna Rosner. Warszawa.
- Ricoeur, Paul (2006): Pamięć, historia, zapomnienie. Tłum.: Janusz Margasiński. Kraków.
- Snyder, Timothy (2003): The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus 1569–1999. New Haven/London.
- Śniezko, Dariusz (2011): Retrospektywa. W: Śniezko, Dariusz (ed.): Poetologie pamięci. Szczecin, s. 7–34.
- Topolski, Jerzy (2010): Historia Polski. Poznań.
- Wilkanowicz, Stefan (1995): Budowanie wspólnej pamięci i wspólnej przyszłości. W: Strojnowska, Dorota (red.): Pamięć żydowska. Pamięć polska: akta kolokwium, które odbyło się w Krakowie 10 i 11 czerwca 1995. Kraków, s. 50–54.
- Zaleski, Marek (2004): Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej. Warszawa.

dr hab. Maciej Czerwiński  
Uniwersytet Jagielloński  
Instytut Filologii Słowiańskiej  
ul. Bydgoska 19B  
30-056 Kraków  
e-mail: maciej.czerwinski@uj.edu.pl