

Bogumił Jewsiewicki – etnolog, historyk i afrykanista. W 1977 roku objął profesurę na Uniwersytecie Laval (Quebec, Kanada). Od 2002 roku, wspólnie z Philippem Joutardem i Marie-Claire Lavabre, prowadził międzynarodowe seminarium *Mémoires historiques d'ici et d'ailleurs: regards croisés*. Jest autorem prac na temat historii życia codziennego, pamięci społecznej i kultury wizualnej francuskojęzycznej Afryki i Europy Środkowo-Wschodniej, m.in.: *Naître et mourir au Za re. Un si cle d'histoire au quotidien*, (1993); *Chéri Samba, Hybridity of an Art/Hybridité d'un art* (1995), *Mami wata. La peinture urbaine au Congo* (2003).

Kornelia Kończal – germanistka i kulturoznawczyni; na European University Institute we Florencji przygotowuje pracę doktorską na temat historii szarbru na poniemieckiej własności w Polsce i Czechosłowacji.

PORÓWNAWCZA HISTORIA PAMIĘCI

**Z profesorem Bogumiłem
Jewsiewickim rozmawia
Kornelia Kończal**

(Kornelia Kończal) Na Uniwersytecie Laval piastował Pan do niedawna katedrę porównawczej historii pamięci (*histoire comparée de la mémoire*). Z europejskiej perspektywy nie tylko katedra zawierająca w nazwie pamięć, ale też pamięćoznawstwo komparatystyczne stanowią ewenement i przynajmniej w Polsce nie mają jak dotąd swojego odpowiednika. Jak doszło do powstania tej katedry?

(Bogumił Jewsiewicki) Jak wiele rzeczy w życiu była to, w jakimś sensie, kwestia przypadku. Kilkanaście lat temu, z inicjatywy ówczesnego premiera Jeana Chrétiena, rząd federalny sfinansował tysiąc nowych katedr badawczych na nowe tysiąclecie, co jest specyficzne o tyle, że szkolnictwo wyższe leży w Ka-



nadzie w gestii prowincji, a nie rządu. Cały ten proces oparty był na postępowaniu konkursowym: kandydaci prezentowali przedsięwzięcia, które podlegały ocenie komisji federalnej. Mój projekt porównawczego badania pamięci zyskał aprobatę jury, dzięki czemu w 2002 roku powstała na Uniwersytecie Laval katedra nosząca w nazwie *histoire comparée de la mémoire*.

Połączenie perspektywy porównawczej i pamięcioznawstwa ciągle należy do rzadkości. Co sprawiło, że zainteresował się Pan komparatystyką?

Badania porównawcze interesowały mnie od dawna. Pod koniec lat osiemdziesiątych byłem stypendystą waszyngtońskiego Centrum Woodrowa Wilsona, które oferuje wyjątkową szansę na spotkania z ludźmi z całego świata. W tym samym czasie stypendystami byli też między innymi Jadwiga Staniszkis, George Kolankiewicz i Timothy Garton Ash. Dzięki rozmowom z nimi zacząłem się zastanawiać nad możliwością prowadzenia badań porównawczych dotyczących reakcji społecznych na systemy autorytarne w państwach bloku sowieckiego i krajach postkolonialnych. W 1989 roku, we współpracy z ówczesnym dyrektorem Centrum Wilsona Prosserem Giffordem i dzięki wsparciu Fundacji Rockefellera, udało mi się zorganizować we włoskim Bellagio (Lombardia) dwie konferencje międzynarodowe poświęcone temu zagadnieniu. Za sprawą tego, co w 1989 roku stało się w Polsce i innych krajach Europy Wschodniej, nasz projekt zyskał wyjątkową aktualność, ale przyspieszenie historii sprawiło zarazem, że nie udało nam się wydać publikacji pokonferencyjnych.

Nasz projekt oparty był na założeniu, że zarówno w bloku sowieckim, jak i w krajach afrykańskich dominująca reakcja społeczna na rządy autorytarne polegała na tym, że ludzie wycofywali się ze stref kontrolowanych przez państwo, co prowadziło do powstania próżni. Słuszność tego przypuszczenia potwierdziły wydarzenia jesieni ludów. Jestem przekonany, że implozja bloku sowieckiego wynikała w znacznej mierze z tego, że państwo znalazło się w pustce: wokół państwa nie było niczego, a więc w pewnym sensie nie było też możliwości sprawowania kontroli, bo po prostu nie było czego kontrolować. Z tego samego powodu w Afryce doszło do upadku postkolonialnych dyktatur: powstała próżnia, ekonomia przekształciła się w gospodarkę nieformalną, sieć społeczna opierała się wyłącznie na paralelnych wobec struktur państwowych organizacjach czy to religijnych, czy świeckich.

Rozpoznania, które wynikały ze wschodnioeuropejsko-afrykańskich pytań stały się punktem wyjścia dla mojego programu badań komparatystycznych.

W którym nie było jeszcze jednak mowy o pamięci.

Nie, oczywiście, że nie. W latach osiemdziesiątych nikt na serio nie myślał o pamięci i nawet ci, którzy mówią, że myśleli, de facto myśleli o czymś zupełnie innym. Lata osiemdziesiąte to przede wszystkim czas *oral history* i *history workshops*, czas *récits de vie*. Moim zdaniem, nie miało to nic wspólnego z pamięcią. Fenomen pamięci jest dużo późniejszy i związany z czymś zupełnie innym.

Ale faktem jest, że to w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych ukazał się pierwszy tom *Les Lieux de mémoire*¹.

Tak, ale projekt Pierre'a Nory dotyczył raczej tego, jak różne warstwy świadomości i wiedzy historycznej nakładają się na siebie i na siebie oddziałują. Sam pomysł nie był jednak nowy: już w latach sześćdziesiątych, co zresztą podkreśla Nora, w paryskim Institut d'études politiques kwestie te podejmował René Rémond w swoim seminarium na temat *Histoire, durée, mémoire et politique* (Historia, trwanie, pamięć i polityka).

W gruncie rzeczy *Les Lieux de mémoire* to zresztą projekt raczej historiograficzny niż pamięciowy, co także przyznaje Nora. Określając samego siebie i będąc określanym mianem współczesnego Lavisse'a, Nora chciał nie pamiętać, lecz historię Francji „dostosować” do współczesnych odczuć i potrzeb francuskiego społeczeństwa. Nie ulega jednak wątpliwości, że w trakcie realizacji projekt podlegał pewnej transformacji, którą można prześledzić, czytając wstępy Nory do poszczególnych tomów. Wyraźnie widać w nich, że pamięć jest nie tyle fenomenem, który fascynuje Norę, lecz zjawiskiem, które go niepokoi.

Symptomatyczna jest też recepcja jego przedsięwzięcia: *lieu de mémoire* to, zdaniem Nory, miejsce, w którym pamięć pracuje, a nie to, w którym ulega krystalizacji. Stworzona przez niego kategoria podkreśla dynamikę i zmianę. O jej sukcesie najlepiej świadczy to, że sam termin został włączony do korpusu słowników wydawanych przez Dictionnaires Le Robert. Sam Nora mówi, że był to wprawdzie wielki sukces, ponieważ zaproponowany przez niego termin na dobre zadomowił się w języku francuskim, uległ jednak całkowitej deformacji.

Jak wyglądała recepcja *Les Lieux de mémoire* w Kanadzie?

W Kanadzie siedem tomów wydanych przez Norę to swego rodzaju intelektualny monument, który wszyscy z daleka podziwiają, ale którego realne znaczenie jest stosunkowo niewielkie. Wynika to z tego, że projekt Nory podnosi problem, który jest w Kanadzie dość egzotyczny, czyli kwestię spluralizowania historii scentralizowanego państwa. Akurat w Kanadzie refleksja tego typu jest całkowicie bezzasadna: historia Kanady jako takiej mało kogo tu interesuje.

I to dlatego nie podjęto w Kanadzie próby stworzenia „narodowego” projektu à la przedsięwzięcie Nory?

Oczywiście. Byłoby to absolutnie niemożliwe: i ze względów merytorycznych, i z powodów stricte politycznych. Poza Ottawą Kanada nie ma terytorium federalnego. Kraj składa się z prowincji, a szukanie w nich miejsc kanadyjskiej pamięci byłoby politycznie szalenie problematyczne, ponieważ oznaczałoby podanie w wątpliwość ich lokalnej suwerenności i tożsamości. To samo dotyczy zresztą Stanów Zjednoczonych. Choć *Les Lieux de mémoire* mają aż dwa amerykańskie wydania, projekt Nory nie zainspirował żadnego amerykańskiego projektu badawczego. To pokazuje, że zaproponowana przez niego inter-

¹ *Les Lieux de mémoire*, red. P. Nora, Gallimard, Paris 1984–1992.



pretacja historii znajduje zastosowanie jedynie w odniesieniu do społeczeństw mających scentralizowany aparat sprawowania władzy, czyli takich, w których miejsca narodowej pamięci w jakiś sposób rezonują.

To potwierdzało pierwotną tezę Nory o ograniczonej „eksportowalności” jego koncepcji.

Wydawnictwa o miejscach pamięci powstały co prawda we Włoszech, Niemczech i kilku innych europejskich krajach, ale już publikacja na temat rosyjskich miejsc pamięci nie ma w zasadzie nic wspólnego z koncepcją Nory². Nie twierdzę, że jest to zła książka, ale faktem jest, że ma ona niewiele wspólnego z *Les Lieux de mémoire*.

Co sądzi Pan na temat projektu dotyczącego quebeckich miejsc pamięci³?

To czysto polityczne przedsięwzięcie, które nie ma nic wspólnego z nauką i nie ma też jakiegokolwiek wpływu na cokolwiek. Tak się akurat złożyło, że na początku realizowania tego projektu, a więc pod koniec lat dziewięćdziesiątych, zostałem przez jego organizatorów poproszony o przygotowanie seminarium na temat teoretycznych i metodologicznych przesłanek badania miejsc pamięci. Wziął w nim udział także Pierre Nora. Przebieg tego spotkania dobitnie ukazał różnice między francuską i kanadyjską historią, dowodząc zarazem, że metodologia Nory i jego rozumienie miejsc pamięci są nieaplikowalne w odniesieniu do Kanady.

A propos recepcji Nory w Kanadzie: w Pana katedrze przyznawane było stypendium Pierre’a Nory. Skąd ten pomysł i co na to sam Nora?

Spółczesność Québecu jest bardzo egalitarne. Istnieją wyraźne różnice między systemem akademickim we francuskojęzycznym Québecu i zamerykanizowanymi uniwersytetami w pozostałych częściach Kanady. W efekcie przyznawane u nas stypendia nie mają żadnych dystynkcji i trudno jest określić ich rangę. Kiedy otrzymałem możliwość stworzenia własnej katedry i tym samym przyznawania stypendiów dla młodych badaczy, uznałem za konieczne wprowadzenie pewnej specyfikacji. W zasadzie oczywiste było dla mnie to, że prestiżowe stypendium na badania dotyczące pamięci musi nosić imię Pierre’a Nory, który oczywiście wiedział o sprawie i nie zgłosił sprzeciwu.

2 *Les sites de la mémoire russe*, red. G. Nivat, t. 1: *Géographie de la mémoire russe*, Fayard, Paris 2007 (dwa kolejne tomy w przygotowaniu). W języku francuskim ukazały się także dalsze publikacje na temat miejsc pamięci: *Lieux de mémoire au Luxembourg. Usages du passé et construction nationale / Erinnerungsorte in Luxemburg. Umgang mit der Vergangenheit und Konstruktion der Nation*, red. S. Kmec, B. Majerus, M. Margue, P. Péporté, Editions Saint-Paul, Luxembourg 2007; *Mémoires allemandes*, red. É. François, H. Schulze, przeł. B. Lortholary, J. Eto, Gallimard, Paris 2007; *Lieux de mémoire européens*, red. É. François, T. Serrier, La Documentation Française, Paris 2012.

3 Mowa o publikacjach wydawanych przez Commission franco-québécoise sur les lieux de mémoire communs, <http://www.cfqlmc.org> (21 lipca 2014).

Co oznacza zarazem, że jego nazwisko urosło poniekąd do rangi marki, znaku jakości.

Nie da się zaprzeczyć. Zaproponowane przez niego kategorie *lieu de mémoire* i *histoire au second degré* na dobre zadomowiły się w międzynarodowej historiografii.

Powiedział Pan, że początki zainteresowania pamięcią przypadają nie na lata osiemdziesiąte, lecz na kolejną dekadę. Jak wyjaśnia Pan *memory boom* lat dziewięćdziesiątych?

Fenomen ten można, moim zdaniem, wyjaśnić na dwa sposoby. Jeden z nich odnosiłby się do zmiany reżimu historyczności, o której pisze François Hartog, diagnozując nasze współczesne osadzenie w prezentyzmie⁴. Drugi dotyczy zmieniających się relacji między jednostką i społeczeństwem: ta transformacja zasadza się na postępującej subiektywizacji, przekonaniu jednostki o jej autonomiczności wobec społeczeństwa, które sprawia, że ludzie tak silnie reagują na impulsy uczuciowe i emocjonalne. W efekcie wejście w kontakt z przeszłością dokonuje się coraz bardziej za pomocą zmysłów: słuchu, wzroku, dotyku – tak jakby przeszłość była obecna tu i teraz. Ricœur bardzo słusznie pisze w tym kontekście o pamięci jako *représentation*⁵. Reprezentacja w sensie platońskim to bowiem obecność nieobecnego i na tę reprezentację reaguje się na najróżniejsze sposoby – ale nie za pomocą odświeżonych aktów upamiętniania. Oparte na pamięci podejście do przeszłości prowadzi zarazem do wykluczenia historii, ponieważ historia jest opowieścią snutą przez specjalistów, opartą na faktach, a nie na doznaniach zmysłowych.

Co z kolei podaje w wątpliwość autorytet historyków...

Oczywiście. Wystarczy choć trochę pomieszkać po drugiej stronie Atlantyku, by się o tym przekonać.

Jak z Pana pozaeuropejskiej perspektywy wygląda europejskie zainteresowanie pamięcią?

Wydaje mi się, że w Europie dużo silniej odczuwa się to, co przedstawiane jest jako konflikt między pamięcią i historią, który z kolei wynika ze słabnącego zainteresowania tą ostatnią. Historia postrzegana jest jako zajęcie intelektualistów lub coś, co przynależy do świata muzeów, ale i muzea nie są już zainteresowane historią jako taką. Muzea chcą być interaktywne, by móc oddziaływać na pamięć, przyciągać swą atrakcyjnością zwiedzających. W efekcie terytorium okupowane przez historyków systematycznie się kurczy, a oni sami – moim zdaniem, niesłusznie – odczuwają działania przedsiębiorców pamięci jako zagrożenie dla swojej profesji. Tymczasem historia zawsze była rodzajem supermarketu, z którego ludzie wybierają to, czego akurat potrzebują. To sprawia, że

4 F. Hartog, *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, Éditions du Seuil, Paris 2003.

5 P. Ricœur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2006.



historia zawsze będzie potrzebna – jako źródło krytycznego spojrzenia na pamięć, której podstawowym mechanizmem jest przecież zapomnianie. Pamiętać możemy tylko dzięki temu, że potrafimy zapominać, a intensywność danego aktu upamiętniania wynika ze zdolności wymazania wszystkich innych. Bez pracy historyka nie wiedzielibyśmy, co zostało zapomniane.

Dlatego też, choć historia cieszy się dziś zdecydowanie mniejszym uznaniem społecznym niż kiedyś, jej rola jest dziś dużo większa niż kiedykolwiek wcześniej: bez krytycznego podejścia do pamięci stanęlibyśmy przed ryzykiem tragicznego w skutkach ogłupienia społeczeństwa.

Czy narracja o specyficznej dla lat dziewięćdziesiątych koniunkturze pamięci nie wygląda jednak trochę inaczej, jeśli uwzględnimy nie tylko stricte narodowe formy rozprawiania się z przeszłością, ale też historię pamięci o Holokauście?

To wymagałoby szczegółowych badań. Annette Wieviorka słusznie podkreśla przełomowe znaczenie procesu Eichmanna⁶. Ale czy proces ten miał przełomowe znaczenie dla odkrycia pamięci czy też dla waloryzacji figury świadka?

Gdyby nie doszło do uznania figury świadka, nie byłoby pewnie późniejszej waloryzacji pamięci.

Owszem, był to element niezbędny, ale niewystarczający. To znaczy, konieczne było oczywiście uznanie tego, że rolą świadka jest nie tyle złożenie zeznań, ile samo bycie, czyli zaświadczenie swoją obecnością. Treść zeznań nie miała w procesie Eichmanna większego znaczenia. Świadkowie biorący udział w tym procesie nigdy przedtem nie widzieli Eichmanna, ponieważ on przecież niczego w żadnym obozie koncentracyjnym nie zrobił. Eichmann „jedynie” planował – a o tym świadkowie niczego przecież nie mogli wiedzieć. Ich rola polegała na tym, że swymi zeznaniami i doświadczeniami potwierdzali to, że eksterminacja w ogóle miała miejsce. Mamy zatem do czynienia z klasycznym przykładem *représentation* eksterminacji na sali sądowej. We wszystkich późniejszych procesach dotyczących zbrodni przeciwko ludzkości, na przykład w pracy Komisji Prawdy i Pojednania w RPA w latach dziewięćdziesiątych, rola świadka była dokładnie taka sama: zaświadczać swoją obecnością. Żony, matki, siostry i córki składające zeznania przed południowoafrykańską komisją właściwie nic nie wiedziały o zbrodniach. W ich zeznaniach ciągle powtarzały się motywy: „wyszedł, nie wrócił”, „chodziliśmy, szukaliśmy ciał, nie znaleźliśmy ich”. Mamy zatem do czynienia z opowieścią o cierpieniu samotnych kobiet, przywoływaniem obecności nieobecnych i tym samym z wywoływaniem u odbiorców emocji.

To samo dokonuje się zresztą we współczesnych muzeach, które coraz częściej nie tylko informują, ale też – jeśli nie przede wszystkim – apelują do emocji zwiedzających.

6 Annette Wieviorka, *L'Ére du témoin*, Plon, Paris 1998.

W wykładzie z 2003 roku, który wygłosił Pan w ramach wirtualnego seminarium realizowanego we współpracy z paryską École des hautes études en sciences sociales (EHESS) powiedział Pan, że to, z czym mamy obecnie do czynienia, to nie tyle zainteresowanie pamięcią, co apetyt na pamięć⁷.

Oczywiście. Mówiąc o „zainteresowaniu”, mamy na myśli pewien proces intelektualny, selekcję tego, co warto, a czego nie warto czytać, tego, co może być użyteczne, a co nie. Z kolei słowo „apetyt” podkreśla fakt, że z najróżniejszych powodów chcemy być w kontakcie z tym, co do czego odnosimy wrażenie, że może nam coś dać. To zjawisko zostało zresztą w pewnym sensie „przygotowane” przez ruchy feministyczne i roszczenia grup mniejszościowych żądających uznania i sprawiedliwości, to znaczy przez grupy, które zarazem nie dysponowały fachowym, uniwersyteckim zapleczem historycznym. Przeworsowały one uznanie tego, co można by nazwać historią alternatywną, a później pamięcią. Tyle że różnica między nimi jest z mojego punktu widzenia kolosalna. Myślę, że historia mówiona jest co do jej podstawowych założeń formą historiografii, ponieważ jej zasadniczym dążeniem jest „obiektywne” ustalenie „prawdy”, bez względu na to, jaką definicję prawdy i obiektywności przyjmujemy. Taka właśnie była ambicja na przykład *history workshops* w Wielkiej Brytanii: w okresie upadku robotniczych dzielnic angielskich miast celem ludzi tworzących *history workshops* było ustalanie faktów i uczenie ludzi uprawiania historii mówionej, przejścia od pamięci do historii, a nie odwrotnie. Podobnie było w tamtym czasie w Afryce Południowej. W obu przypadkach kluczową kwestią było poszukiwanie prawdy. Tymczasem dla przedsiębiorców pamięci pytanie o prawdę nie ma żadnego znaczenia: w procesie przetwarzania wydarzenia historycznego na argument pamięciowy zainteresowanie tym, co jest prawdziwe, a co nieprawdziwe, nie ma najmniejszego znaczenia.

Tym samym dochodzimy do pytania, co z tym problemem może zrobić historyk. Swoją metodą badawczą określa Pan jako antropologię historyczną pamięci (*anthropologie historique de la mémoire*). Jakie są jej podstawowe założenia?

Badanie pamięci przez pryzmat antropologii historycznej oznacza analizowanie dwóch procesów. Jej punkt wyjścia jest w pewnym sensie typowo historyczny, ponieważ najpierw trzeba ustalić „fakty”: dlaczego właśnie to, a nie inne wydarzenie czy osoba jest utrwalane w pamięci? Należy przyjrzeć się temu, jakie elementy przeszłości potencjalnie mogły się stać, lecz nie stały się przedmiotem pamięci i dlaczego. Dopiero wtedy należy zadać antropologiczne pytanie o sposoby „manipulowania” pamięcią. Jeżeli mianowicie pamięć jest reprezentacją, to konieczne jest wyjście poza kapsuły narracji, czyli zobaczenie, odczucie, usłyszenie – innymi słowy: przyjrzenie się temu, co Iza Skórzyńska nazywa „inscenizacją pamięci”, ponieważ stosunek ludzi do pamięci jest, moim zdaniem, zawsze performatywny⁸.

7 Prezentacja seminarium: B. Jewsiewicki-Koss, Séminaire virtuel „Mémoires historiques d’ici et d’ailleurs: regards croisés”, http://www.lettre-reseaux-langues-cultures.auf.org/spip.php?page=imprimer&id_article=189 (21 lipca 2014).

8 I. Skórzyńska, *Widowiska przeszłości: alternatywne polityki pamięci (1989-2009)*, Publikacje Instytutu Historii UAM, 93; zob. też *Inscenizacje pamięci*, red. I. Skórzyńska, Ch. Lavrence, C. Pépin, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007.



Z jakich inspiracji teoretycznych wyływa Pana antropologiczne zainteresowanie pamięcią? Za założyciela *memory studies* powszechnie uważa się Maurice'a Halbwachsa. Czy także dla Pana jego teksty miały formacyjne znaczenie?

Powiedziałbym, że jestem tu w bardzo dobrym towarzystwie badaczy, z Pierre'em Norą na czele, którzy Halbwachsa nie cytują prawie wcale. W naszym pejzażu intelektualnym Halbwachs oczywiście istnieje, ale rację ma Marie-Claire Lavabre, która podkreśla, że dla samego Halbwachsa badania nad pamięcią były właściwie wtórne. Dużo bardziej interesowały go inne zagadnienia, a pamięć stanowiła dla niego swego rodzaju *side project*⁹.

Ta perspektywa dominowała także w spojrzenia francuskiej humanistyki na Halbwachsa: zainteresowanie nim jako teoretykiem pamięci było wtórne, pojawiło się wraz z intelektualnym zapotrzebowaniem badaczy pamięci na „przodków”. Potrzebowaliśmy protoplastów i zaczęliśmy ich szukać. Maurice Halbwachs okazał się pod tym względem szalenie użyteczny, ponieważ sformułował podstawowe pytanie, które nie jest obecnie, moim zdaniem, niestety, dostatecznie często stawiane. Otóż pamięć jest, jak podkreślał, czymś bardzo indywidualnym, obejmującym zdecydowanie indywidualne odczucia i emocje. Jego podstawowe pytanie było bardzo proste: jak to się dzieje, że ludzie mający własne wspomnienia pamiętają pewne wydarzenia w ten sam sposób¹⁰?

Inne zapoznane pytanie Halbwachsa dotyczy *cadres sociaux*, a właściwie *cadres religieux de la mémoire*, czyli religijnych uwarunkowań pamięci. To one, współcześnie zlaicyzowane, ale wyrastające mimo wszystko z religijnych źródeł ramy pamięci określające nasze nieświadome sposoby odczuwania i postrzegania rzeczywistości, mają kluczowe znaczenie dla zrozumienia procesu unifikacji indywidualnych wspomnień. Znaczenie tych uwarunkowań doskonale pokazuje porównanie między chrześcijaństwem i islamem. To, że w krajach muzułmańskich nie było *memory boom*, wynika, jak przekonują mnie rozmowy z badaczami islamu, między innymi z tego, że podstawową kategorią określającą w kulturach muzułmańskich pojęcie honoru jest genealogia, czyli możliwość wywiedzenia własnej historii z prowadzącej do proroka genealogii. Jest to więc operacja czysto historyczna, a nie pamięciowa. Tymczasem logika pamięci zasadza się na kategorii uznania – ostatnio zwłaszcza za pomocą statusu cierpienia czy ofiary, które są ważnymi źródłami kapitału symbolicznego. Spoglądając na historię chrześcijaństwa, można odnieść wrażenie, że ważniejszy od momentu trwania i kontynuacji jest aspekt zerwania ciągłości: na przykład nawrócenie. W chrześcijaństwie, a szczególnie w protestantyzmie, moment bycia zauważonym przez Boga i nawrócenie stanowiły olbrzymią waloryzację. Na przykład w siedemnastowiecznych angielskich *récits de vie* dominują wyznania typu: „piłem, biłem żonę, kradłem, aż zstąpił na mnie Duch

9 M.-C. Lavabre, *Usages et mésusages de la notion de mémoire*, „Critique internationale” 2000, nr 7/7, s. 48–57; zob. też J.-C. Marcel, L. Mucchielli, *Au fondement du lien social: la mémoire collective selon Maurice Halbwachs*, „Technologies, idéologies, pratiques. Revue d'anthropologie des connaissances” 1999 nr 13(2), s. 63–88.

10 M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, przeł. M. Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Święty”. Przykłady świadczące o odmiennościach między różnymi religijnymi ramami pamięci można mnożyć. Tymczasem w recepcji Halbwachsa aspekt ten jest mocno zredukowany.

Odnoszę wrażenie, że fenomen pamięci jest zjawiskiem specyficznym dla coraz bardziej zlaicyzowanego, lecz nadal podlegającego wpływowi dawnych wyznaczników religijnych świata chrześcijańskiego, które do dziś organizują naszą percepcję i odczuwanie. Ale ponieważ mowa o wpływach niejako „podprogowych”, to jesteśmy w pewnym sensie „rozbrojeni”: nie mamy krytycznego podejścia do tego, z czego nie zdajemy sobie sprawy. Dopóki obowiązywały religijne nakazy, możliwe było podejście krytyczne, ponieważ można było stawiać wobec nich opór. Z chwilą, gdy religijne przykazania rozplynęły się w morzu popkultury, całkowicie przestaliśmy zwracać na nie uwagę.

Jest jeszcze jeden powód, dla którego warto na nowo czytać Halbwachsa: mowa o pytaniu, które stawia on przede wszystkim w pracy o Ziemi Świętej, czyli pytaniu o relację między rzeczywistym doświadczeniem i pamięcią¹¹. Zajmowałem się tą kwestią, badając pamięć Poznańskiego Czerwca: okazało się, że związek między realnym doświadczeniem a pamięcią w zasadzie nie istnieje¹². Ekstremalnym przykładem tego zjawiska jest pisarstwo Primo Leviego czy Imrego Kertésza. Kertész pisze teksty, co do których twierdzi, że nie można jednoznacznie stwierdzić, czy są pamięcią czy fikcją. To prowadzi do pytania o to, jak pamięć przetwarza minione doświadczenia, stając się zarazem obecnym „teraz” doświadczeniem. Ten proces dokonuje się w zasadzie w przypadku każdego *récit de vie*.

A propos *récits de vie* tudzież innych dokumentów autobiograficznych: czy zajmując się ich analizą, czerpał Pan inspiracje z metodologii wypracowanej przez polską szkołę biograficzną?

Zupełnie nieświadomą, powiedziałbym, ale na pewno bardzo mocną. Zaczęłem interesować się *récits de vie* w trakcie mojego pobytu w Kongu, na początku lat siedemdziesiątych. Inaczej niż w Kinszasie, gdzie właściwie nie mieliśmy do dyspozycji prawie żadnych archiwaliów z okresu kolonialnego, w Lubumbashi wszystkie archiwa pozostały na miejscu.

To był prawdziwy raj dla historyka. I tu włączyło się moje raczej uwarunkowane społecznie niż osobiste doświadczenie: nasza polska, wyphywająca z doświadczenia historycznego nieufność wobec wszystkiego co państwowe, oficjalne. Wiadomo: władza kłamie. W Kongu tę moją polską nieufność potwierdziła lektura wielu prac magisterskich opartych na archiwaliach (był to mianowicie w Lubumbashi czas nieprawdopodobnego wzrostu liczby studentów). Miałem wrażenie, że w kółko powtarza się w nich to samo, że niczego nowego się nie dowiadujemy. I wtedy właśnie przyszło mi do głowy, że warto by zacząć zbierać opowieści ludzi, których doświadczeniem było życie w belgijskiej kolonii.

11 M. Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte: étude de mémoire collective, préface de Fernand Dumont*, 2. éd, augmentée d'une mise jour bibliographique, Presses universitaires de France, Paris 1971 [1941].

12 B. Jewsiewicki, M. Kujawska. *Historia pamięci „Czerwca 1956”*, [w:] *Doświadczenie i pamięć. Europa Środkowo-Wschodnia między przestrzenią doświadczenia i horyzontem oczekiwania*, red. M. Kujawska, I. Skórzyńska, IH UAM, Poznań 2010, s. 11–26.



Wtedy też przypomniałem sobie lektury Chałasińskiego¹³ i uświadomiłem sobie to, że Lubumbashi ze swoją silną klasą robotniczą, prawdziwą, istniejącą od pokoleń, jest miejscem szczególnie „predysponowanym” do zbierania relacji. Udało mi się przekonać studentów do pisania prac magisterskich opartych na analizie *récits de vie*.

Zasadniczym celem tego przedsięwzięcia było analizowanie mechanizmów kontroli kolonialnej – jednak nie z perspektywy rządzących, lecz z perspektywy rządzonych. Chodziło zatem o odsłonięcie „drugiej twarzy” historii, a właściwie o zespolenie jej obu twarzy, ponieważ dopiero to daje jako takie pojęcie o jakkolwiek definiowanej „rzeczywistości historycznej”. Interesowały mnie nie tylko mechanizmy sprawowania władzy, ale też to, jak ludzie żyli na co dzień.

Pobrzmiwają w tym Pana wcześniejsze doświadczenia i zainteresowania badawcze: w 1964 roku skończył Pan w Łodzi studia etnograficzne, a cztery lata później obronił Pan doktorat z historii.

Tak, to znaczy, że w czasie studiów sporo tłukłem się po polskich wsiach. Poza tym „od zawsze” interesowała mnie sztuka ludowa. Z tego też powodu znalazłem się w Kongu i gdy zobaczyłem pierwsze kongijskie, nazwijmy rzecz po polsku, obrazy ludowe, to po prostu zacząłem je kupować. Nie były drogie, więc mogłem sobie na to pozwolić. Dzięki temu już w latach siedemdziesiątych miałem sporą kolekcję.

W pewnym momencie, czytając relacje zbierane przez moich studentów, zacząłem odnosić wrażenie, że są to opowieści, które z jakiegoś powodu dobrze znam. I tak zainteresowałem się związkiem między malarstwem i *récits de vie*, to znaczy między wyobraźnią przedstawianą figuratywnie i wyobraźnią społeczną (*imaginaire social*), która określała ramy opowieści autobiograficznych. Powstające w Kongu obrazy pełniły oczywiście funkcje dekoracyjne, ale ich głównym celem, zwłaszcza w kongijskim mieszkaniu robotniczym, było opowiadanie historii, odtwarzanie fragmentów doświadczeń albo własnych, albo członków rodziny. Im bardziej się w to zagłębiałem, tym wyraźniej zacząłem dostrzegać zanurzenie historii opowiadanych słowami i tych opowiadanych obrazami w wyobraźni społecznej. Ten trop doprowadził mnie do pamięci.

Jak doszło do tego, że w 1968 roku znalazł się Pan właśnie w Kongu?

Znowu zadecydował przypadek – tu akurat mało honorowy. Jako bardzo małe dziecko przez rok uczyłem się francuskiego. Przypadek sprawił, że kiedy w połowie lat pięćdziesiątych zacząłem studiować w Łodzi, w ramach intensyfikowania relacji polsko-francuskich po odwilży młodzi Francuzi, zamiast odbywać służbę wojskową, zaczęli przyjeżdżać do Polski jako lektorzy języka francuskiego. Ponieważ goście z Francji w ogóle nie mówili po polsku, na ich lektorały mało kto chodził. Poza tym w Polsce połowy lat pięćdziesiątych uczenie się języków obcych było zajęciem mało użytecznym, a czasami wręcz ryzykow-

13 J. Chałasiński: *Młode pokolenie chłopów: Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce*, t. 4, Państwowy Instytut Kultury Wsi, Warszawa 1938; *Drogi awansu społecznego robotnika: Studium oparte na autobiografiach robotników*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1979 [1931].

nym. W efekcie, z wyjątkiem rosyjskiego, mało kto w ogóle uczył się języków. Ponieważ miałem tę moją znajomość podstaw francuskiego z dzieciństwa, poszedłem na lektorat. I tu wydarzył się kolejny przypadek: jeden z lektorów, chłopak dwa, może trzy lata starszy ode mnie zakochał się w koleżance z mojego roku, ale z powodu obustronnej nieznajomości języka zakochani nie mogli się porozumieć. Przez pewien czas byłem ich tłumaczem, zyskując tym samym dość dobrą znajomość języka francuskiego.

Kolejny przypadek wydarzył się trochę później w Kongu, który w 1960 roku uzyskał niepodległość, ale zaraz potem pogrążył się w stanie wojny domowej. W połowie 1967 roku we wschodnim Kongu doszło do buntu najemników pod wodzą Jeana Schramme'a. Ponieważ rząd obawiał się eskalacji konfliktu, kongijska armia – wbrew eksterytorialności uniwersytetu – wkroczyła na teren kampusu, gdzie mieszkali profesorowie i większość studentów. Personel uczelni był w większości belgijski, studenci zaś niechętni reżimowi Mobutu. Działo się to na początku lata. Belgijscy wykładowcy wyjechali na wakacje do Belgii, a rząd w Brukseli nie chciał zezwolić na ich powrót do Zairu, dopóki Mobutu nie zagwarantuje im bezpieczeństwa. Bezwzględny, lecz niewątpliwie obdarzony geniuszem politycznym Mobutu wykorzystał sytuację, by zwrócić się do Amerykanów z propozycją współpracy. Szybko otrzymał z Waszyngtonu środki m.in. na szkolnictwo wyższe, lecz zamiast rekrutować wykładowców z Europy Zachodniej, zwrócił się w stronę krajów bloku sowieckiego. Tak się złożyło, że znałem francuski, kilka miesięcy wcześniej obroniłem pracę doktorską i miałem ochotę gdzieś wyjechać. I tym sposobem trafiłem do Konga.

Afryką nie interesowałem się wcześniej w ogóle. Bardziej zajmowali mnie wtedy żyjący w północnej Azji Buriaci. Lato 1967 roku spędziłem na Syberii razem z buriackimi etnologami. Po powrocie do Polski, w grudniu tego samego roku otrzymałem z Polserwisu pismo, że mogę wyjechać do Konga natychmiast. Ostatecznie wyjechałem kilka miesięcy później.

Przez pierwsze półtora roku pracowałem w nowo utworzonym Instytucie Pedagogicznym w Mbandace; prowadziłem tam zajęcia z historii Europy. Później trafiłem do Kinszasy, gdzie zacząłem zajmować się historią Afryki.

Na kongijskich uniwersytetach pracował Pan w sumie dziesięć lat, zanim w 1977 roku zamieszkał Pan w Kanadzie. Wschodnioeuropejskie i afrykańskie doświadczenia zaowocowały programem badań porównawczych. Czy mimo wszelkich politycznych i społecznych różnic istnieją między społeczeństwami tych odległych regionów świata jakieś podobieństwa?

Każda dyktatura sprawia, że w społeczeństwie siłą rzeczy wyrabia się nieufność wobec władzy, propagandy i ideologii, ponieważ w miarę upływu czasu ich oderwanie od rzeczywistości staje się coraz bardziej oczywiste. W efekcie słabnie skuteczność dotychczasowych mechanizmów sprawowania władzy i zaczyna się oddolne kształtowanie alternatywnych wobec oficjalnych form komunikacji, w tym także komunikacji dotyczącej kontaktu z przeszłością.

Dla porównania, we Francji społeczne zapotrzebowanie na pamięć zbiorową



było znikome, ponieważ psychiczne zaangażowanie ludzi w ideologię republikańską było tak duże, że trzeba było drugiej wojny światowej i powojennego zachłyśnięcia komunizmem, by Francuzi zdali sobie sprawę, że ideologia republikańska nie stanowi „naturalnego” składnika ich tożsamości, lecz jest ideologią jak każda inna, to znaczy, że tyle samo mówi, co przemilcza. Z tego rozpoznania wywodzi się obserwowany we Francji od połowy lat siedemdziesiątych wybuch pamięci zasadzający się na przekonaniu, że historia kłamie, a ufać można jedynie opartej na doświadczeniu pamięci tych, którzy byli do tej pory wykluczeni z wielkich narracji o przeszłości.

Ta ucieczka od historii i poszukiwanie pamięci, które we Francji zaczęło się mniej więcej w połowie lat siedemdziesiątych, w Europie Wschodniej ma dłuższą tradycję i było udziałem mojego pokolenia. To, co w zasadzie do dziś zadziwia polskich, rumuńskich czy bułgarskich imigrantów przybyłych do Kanady, to brak życia towarzyskiego, to, że Kanadyjczycy tak mało korzystają z kultury. Dlaczego ludzie mojego pokolenia prowadzili tak rozwinięte życie towarzyskie? Otóż dlatego, że stanowiło ono bezpieczną możliwość pielęgnowania komunikacji, przestrzeni, w której działały sieci społeczne. Nie można było przecież kupić krzesła dlatego, że się miało na nie pieniądze; trzeba było znać kogoś, kto znał sprzedawcę w sklepie, i można było uruchomić niezbędne dla operacji nabycia krzesła kontakty. Pielęgnowanie życia towarzyskiego było zatem inwestycją nie tylko kulturową i indywidualną, ale też społeczną. To samo mogłem zaobserwować w Afryce: aby przeżyć, trzeba było posiadać rozbudowane sieci kontaktów społecznych, religijnych i etnicznych, bo nigdy nie było wiadomo, kto w jakim momencie mógł okazać się pomocny. Tym bardziej że afrykański brak pieniędzy dodatkowo zmusza do szukania alternatywnych sposobów radzenia sobie z życiem w gospodarce niedoboru.

Antycypacja współczesnych serwisów społecznościowych?

Poniekąd, z tą jednak zasadniczą różnicą, że Facebook i inne serwisy społecznościowe jedynie rejestrują to, co się dzieje na bieżąco. Trudno to nazwać przekazywaniem doświadczenia. Na portalach społecznościowych mamy raczej do czynienia z opisem *instantané*, czyli natychmiastowym, błyskawicznym: „gotuję herbatę”, „źle się umalowałam”, „wczoraj się spałem i boli mnie głowa”. Nie da się przewidzieć przyszłości, ale wydaje mi się, że w społeczeństwach, których funkcjonowanie opiera się na osobistych, ale jednak wirtualnych kontaktach, słabnąć będzie potrzeba zmysłowego kontaktu z doświadczeniem innych, co zarazem dobrze wróży przyszłości pamięci.

I tym samym historykom zajmującym się jej badaniem?

Sądzę, że tak, ale chciałbym zarazem podkreślić, że trochę już rytualne ubolewanie nad tym, że pamięć zabija historię, jest mocno przesadzone. Moim zdaniem, dopóki istnieje historia, mamy szansę na krytyczne podejście do pamięci. Koniec historii z jej przesadną może czasami ambicją ustalania „prawdy” oznaczałoby, że staniemy się niewolnikami pamięci.

Pamięć jest zjawiskiem interesującym badaczy wywodzących się z różnych dyscyplin; czy sprzyja to, Pana zdaniem, interdyscyplinarnej współpracy?

Wydaje mi się, że tak. Rodzi się jednak pytanie o to, czy wystarczy, by badacze pracujący w ramach różnych dyscyplin mówili do siebie i nawzajem się słuchali, by można było mówić o dialogu interdyscyplinarnym? Myślę tu o doświadczeniach seminarium *Mémoires historiques d'ici et d'ailleurs: regards croisés*, które współorganizowałem przez kilka lat razem z Marie-Claire Lavabrem i Philippem Joutardem. Wydaje mi się, że zbudowanie prawdziwie interdyscyplinarnego programu badawczego to zadanie dla kolejnego pokolenia. Jest coraz więcej doktorantów, którzy rzeczywiście przychodzą ze sporym bagażem multidyscyplinarnym lub dzięki *co-tutelle* piszą doktoraty zakotwiczone w dwóch różnych dyscyplinach.

Faktem jest jednak i to, że trudności natury instytucjonalnej nie znikną z dnia na dzień: młodzi badacze wywodzący się z kilku dyscyplin i łączący w swoich projektach różne metodologie mają często olbrzymie kłopoty ze znalezieniem pracy, ponieważ świat akademicki jest nadal organizowany przez specjalizacje. Trzeba wyklądać albo historię, albo nauki polityczne, albo socjologię. Wbrew temu, co mówi się o błogosławieństwie interdyscyplinarności, w momencie rekrutacji nowych pracowników kluczowe jest nadal pytanie o to, czy dany kandydat będzie „naprawdę” historykiem lub „naprawdę” antropologiem. Ten rzeczywisty opór instytucjonalny sprawia, że ci z nas, którzy usiłują łączyć ze sobą różne dyscypliny, czytać i badać interdyscyplinarnie, robią to na zasadzie *bricolage'u*. Zresztą to jest, jak się zdaje, jedyna możliwa metoda, ponieważ nie ma ogólnej recepty na to, jak prowadzić badania interdyscyplinarne

To oznaczałoby, że metoda interdyscyplinarna jest zarazem metodą prób i błędów.

Tak, interdyscyplinarność powstaje zawsze w zależności od konkretnych potrzeb, ale zarazem w zależności od naszych ograniczeń. Człowiek bardzo szybko dochodzi do własnych limitów. Widać to doskonale właśnie na przykładzie pamięci, gdzie konieczna jest umiejętność analizy dźwięku, obrazu, emocji. To oznacza, że badacz pamięci społecznej musi też liźnąć trochę literatury neurologicznej, ponieważ działanie pamięci indywidualnej i pamięci zbiorowej to nie są całkowicie niezależne od siebie procesy. Mogłem się wielokrotnie przekonać o własnych ograniczeniach, zajmując się Kongiem: na przykład słuchając kongijskiej muzyki, szybko docieram do moich ograniczeń, ponieważ nie potrafię czytać nut i nie jestem etnomuzykologiem.

Rozwiązaniem mogłaby być praca zespołowa, ale dobrze wiemy, jak wielka jest skala związanych z nią trudności.

Szczególnie w naukach społecznych i humanistycznych.

Nauki ścisłe opanowały tę umiejętność, myśmy się tego jeszcze nie nauczyli. Być może losy *memory studies* będą podobne jak historia *women's studies*? Także w odniesieniu do tych ostatnich powtarzano, że muszą być interdyscypli-



narne. Jeśli jednak przyjrzymy się konkretnym projektom badawczym dotyczącym historii kobiet, to okaże się, że każdy jest zakorzeniony nie tylko w jakiejś konkretnej dyscyplinie, ale też w jakiejś konkretnej tradycji badawczej, konkretnym nastawieniu do historii, socjologii czy filozofii.

Po Pana przejściu na emeryturę rozwiązana została katedra porównawczej historii pamięci. Czy ma Pan przez to poczucie klęski?

Wprost przeciwnie. Nie tylko dlatego, że związane z przechodzeniem profesorów na emeryturę zamykanie katedr jest w kanadyjskim systemie rzeczą absolutnie naturalną. Przede wszystkim dlatego, że miałem szczęście być promotorem bardzo dobrych prac doktorskich, których autorzy w różnych dziedzinach zajmują się badaniem pamięci. Oczywiście bez minimum instytucjonalnej kontynuacji trudno mówić o spójnym programie badawczym, ale prawdą jest i to, że jej nadmiar jest czymś szalenie niebezpiecznym, ponieważ często blokuje innowacje i sprzyja sklerozie. Dlatego kształcenie młodych badaczy i dawanie im później swobody to chyba najlepsze rozwiązanie. A ciągłość zapewnić można także poza stricte instytucjonalnymi ramami. W Paryżu do dziś organizowane jest nasze seminarium, a moi uczniowie od 2006 roku nieprzerwanie wydają pismo „Conserveries mémorielles”¹⁴. Pewnym problemem jest oczywiście wynikający z rozwiązania katedry brak ciągłości finansowania, ale – choć pewnie zabrzmiałoby to naiwnie – w nauce dużo ważniejsze od pieniędzy jest kreatywne myślenie.

Dziękuję bardzo za rozmowę!

¹⁴ Conserveries mémorielles. Revue transdisciplinaire des jeunes chercheurs, <http://cm.revues.org> (21 lipca 2014).