

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2019.01.12>

Jan WASIEWICZ

<https://orcid.org/0000-0003-3142-0756>

Uniwersytet Artystyczny w Poznaniu

Dlaczego kultura naszych czasów przypomina żonę Lota? Przyczyny późnonowoczesnego zwrotu ku przeszłości

Streszczenie

Autor artykułu w pierwszej części opisuje występujący w różnych obszarach kultury, życia społeczno-politycznego, a także życia prywatno-rodzinnego polimorficzny fenomen powrotu do przeszłości. Następnie wskazuje na kilka kluczowych, wzajemnie się zazębiających przyczyn tego zjawiska, takich jak: przepracowanie traum, demokratyzacja historii i pamięci, kompensacja wysokich kosztów modernizacji, niepewność przyszłości, poszukiwanie antidotum na postępujący deficyt tożsamościowy, komodyfikacja historii/pamięci połączona z emocjonalizacją stosunku do przeszłości, upadek idei postępu, zanik utopii i wzrost tendencji postsekularnych.

Słowa kluczowe: pamięć zbiorowa, kultura pamięci, demokratyzacja historii/pamięci, komercjalizacja przeszłości, tożsamość, trauma, utopia, postęp, postsekularyzm.

Obserwując, nawet pobieżnie, procesy zachodzące we współczesnym życiu politycznym, społecznym i kulturalnym, nie sposób nie zauważyć (ciągle jeszcze wzrastającej?) fali różnorodnych zjawisk, których wspólnym mianownikiem jest zwracanie się w stronę przeszłości. Najbardziej widoczne tego przejawy to m.in. powszechność, by nie powiedzieć wszędybylskość, rozmaitych praktyk upamiętniania, zarówno tych bardziej tradycyjnych, jak i stosunkowo nowych, by wymienić choćby obchodzenie rocznic¹, a nawet – jak w przypadku Polski – miłośnicznictwo, ważnych dla danej wspólnoty wydarzeń, erygowanie pomników (zob. Poślusznny 2014, 33–64), otwieranie nowych muzeów (w tym także tzw. muzeów

¹ Na temat wpływu obchodzenia ważnych rocznic na publiczny dyskurs o przeszłości i debaty historyczne zob. Korzeniewski (2010, 192–193).

prywatnych), organizowanie rekonstrukcji historycznych (zob. Kwiatkowski 2008, 110–185; Tuzinek 2011, 268–274), modę na szukanie rodzinnych korzeni (zob. Kwiatkowski 2008, 194–211) czy muzealizację krajobrazu kulturowego, zwłaszcza obszarów atrakcyjnych pod względem turystycznym (zob. Lübke 1991, 7–29). Warto też zwrócić uwagę, że spektakularnym w sensie Debordiańskim obszarem manifestowania się tej mody na przeszłość są mass media, które zarazem są jednym z jej kluczowych kreatorów (zob. Korzeniewski 2007, 5–23). Objawia się to m.in. tworzeniem telewizyjnych kanałów tematycznych w całości poświęconych historii czy proliferacją tzw. historycznych dodatków do wysokonakładowych czasopism i gazet, a nawet osobno wydawanych tabloidów, nie mówiąc już o idących w setki tysięcy, jeśli spojrzymy globalnie, stron internetowych (zob. Jaskuła 2016, 135–148; Kołakowska i in. 2011; Fiń i Kaprańska 2015) i gier komputerowych, których tematyka obraca się wokół przeszłości (zob. Pomorski 2011, 79–82)².

Masowe środki przekazu są także jednym z głównych graczy w toczącej się o wysoką stawkę, bo o „rząd dusz”, grze zwanej polityką historyczną, czyli innymi słowy – najogólniej rzecz ujmując – w instrumentalnym wykorzystywaniu określonej wizji przeszłości w celu legitymizacji i stabilizacji swojej pozycji przez sprawujących władzę, ale także przez wszelkie siły opozycyjne wobec oficjalnych dyskursów, które z kolei szukają w przeszłości oparcia dla swoich kontrhegemonicznych praktyk³. Bliższe przyjrzenie się poszczególnym politykom historycznym, zarówno tym prowadzonym z namaszczenia oficjalnych władz, jak i tym wobec nich opozycyjnych, zdaje się potwierdzać, jak wnikliwie w swym klasycznym studium na temat tradycji zauważył Jerzy Szacki, na pozór oczywisty fakt, „że przeszłość [...] kryje w sobie niemal bezgraniczne możliwości”, że „można w niej znaleźć wszystko, o czym tylko zamarzy ideolog” (Szacki 2011, 54). Warto też zaznaczyć, że niejednokrotnie decydenci określonej polityki historycznej dla osiągnięcia swych strategicznych celów używają także sztuki, co tym łatwiej im przychodzi, zwłaszcza tym drugim; że wiele współczesnych artystek i artystów explicite odnosi się w swoich pracach do przeszłości, eksplorując, nierzadko krytycznie, tematy pomijane, zapomniane czy wyparte z oficjalnych narracji historycznych oraz popularnych reprezentacji przeszłości, gdyż są to tematy niewygodne, wstydlive czy też traumatyczne⁴.

² Oprócz podanych w tekście głównym pozycji o wszystkich tych ww. zjawiskach w sposób syntetyczny traktują artykuły zamieszczone w pracy zbiorowej wydanej pod redakcją J. Wojdan (2018).

³ Na legitymizacyjną funkcję odwołań do przeszłości zwraca m.in. uwagę czołowa polska badaczka pamięci zbiorowej Barbara Szacka (2006, 54–58). Z obszernej literatury na temat polityki historycznej warto przywołać m.in.: Korzeniewski (2008, 43–49); Traba (2010, 300–319) oraz Nijakowski (2008).

⁴ Wspomnę tu tylko dla przykładu takich artystów, jak: Gustav Metzger, Christian Boltanski, Olbram Zoubek, Rudolf Herz, Tom Sachs, Krzysztof Wodiczko, Elżbieta Janicka, Mirosław Bałka, Rafał Jakubowicz, Zbigniew Libera, Krystiana Robb-Narbutt, Tomasz Kozak czy Daniel Ry-

Last but not least, nie sposób też nie przytoczyć tzw. boomu pamięciowego, tj. osiągających już chyba masę krytyczną, a ciągle rozwijających się w ramach współczesnej humanistyki i nauk społecznych badań nad pamięcią, w szczególności pamięcią zbiorową. Ta eksplozja studiów pamięcioznawczych, która nastąpiła w światowej humanistyce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, a w Polsce mniej więcej dekadę później, skłoniła nawet niektórych badaczy zajmujących się tą tematyką do ogłoszenia nadejścia tzw. zwrotu pamięciowego, kolejnego po postkolonialnym, przestrzennym czy wizualnym przełomie, wyznaczającym nowe paradygmaty badawcze współczesnej humanistyki (zob. m.in. Assmann 2008, 27; Saryusz-Wolska 2011, 66–68).

Biorąc powyższe wywody pod uwagę, nie będzie chyba nieuzasadnioną konstatacją, że późnonowoczesna kultura w dużej mierze stała się kulturą pamięci. Oczywiście zdaję sobie sprawę, że, jak to przekonująco pokazywali już znani rosyjscy semiotycy kultury Jurij Łotman i Borys Uspieński, każda kultura jest pamięcią, konkretniej, „jest niedziedziczną pamięcią społeczeństwa”, „zapisem w pamięci minionych przeżyć społeczeństwa”, a przez to „jest z konieczności związana z minionym doświadczeniem historycznym” (Łotman i Uspieński 1977, 150–151). Mogłoby się więc wydawać, że użycie w stosunku do kultury przydawki „pamięć” jest zbędnym pleonazmem, czymś w stylu mokrej wody. Niemniej jednak zachowanie określenia „kultura pamięci” wydaje się zasadne z dwóch powodów, związanych z szerszym i węższym znaczeniem tego terminu, funkcjonujących dziś w badaniach nad pamięcią.

W szerszym znaczeniu kultura pamięci oznacza, jak pisze w programowym tekście na jej temat Christoph Cornelißen,

[...] pojęci[e] nadrzędne dla wszelkich możliwych form świadomej pamięci o wydarzeniach historycznych, osobistościach i procesach, niezależnie od tego, czy są one natury estetycznej, politycznej czy poznawczej. Pojęcie to obejmuje zatem, oprócz form ahistorycznej czy wręcz antyhistorycznej pamięci zbiorowej, wszystkie inne sposoby przedstawiania historii, w tym dyskurs naukowo-historyczny, oraz „prywatne” wspomnienia, o ile zostawiły one ślady w sferze publicznej. Nosicielami tak rozumianej kultury pamięci są czasami pokojowo współistniejące, czasami zaś skonfliktowane ze sobą jednostki, grupy społeczne, ale też narody i państwa. Jeżeli określenie „kultura pamięci” rozumie się w tym szerokim znaczeniu, to staje się ono synonimem dla kultury historycznej, ale w odróżnieniu od niej silniej podkreśla moment funkcjonalnego posługiwania się przeszłością dla aktualnych celów, dla kształtowania umocowanej historycznie tożsamości (Cornelißen 2014, 255).

Krótko mówiąc, szeroko rozumiana kultura pamięci to wszystkie występujące w aktualnym życiu zbiorowym formy odnoszenia się do przeszłości, poczynając od najbardziej potocznych po stricte naukowe. W drugim, węższym sensie,

charski. Więcej na temat stosunku współczesnej sztuki do historii i pamięci zob. teksty oraz dokumentację zawartą w katalogach dwóch wystaw *Historia w sztuce* (Potocka 2011) oraz *Pamięć. Rejestry i terytoria* (Orłowska 2013). Godna polecenia w tym zakresie jest także monografia I. Kowalczyk (2010).

o który będzie mi tu szczególnie chodzić, kultura pamięci konotuje przede wszystkim niebywałą ekspansję pod koniec XX w. i na początku XXI w., rozmaitych wspomnianych już praktyk upamiętniania.

Odwołując się do rozwijanego w ramach socjologii i filozofii czasu, dyskursu dotyczącego orientacji temporalnych, możemy także powiedzieć, że, na pozór dość nieoczekiwanie, w późnonowoczesnej kulturze, po krótkiej fazie dominacji orientacji prezentystycznej, nastawionej na teraźniejszość, mamy coraz bardziej się zaznaczającą supremację orientacji retrospektywnej (zob. Tarkowska 1987, 141–157; Szulakiewicz 2011, 33–51 oraz Guitton 1989).

Nie jest oczywiście łatwo wskazać jednoznaczne przyczyny tego polimorficznego i skomplikowanego zjawiska, mającego, jak wybiórczo starałem się pokazać, wiele twarzy. W poniższej analizie skupię się na omówieniu tych przyczyn, które zdają się mieć transnarodowy, jeśli nie wręcz transkulturowy czy globalny charakter⁵. Zanim przejdę to meritum, jeszcze jedna ważna uwaga: zaproponowana lista przyczyn, wynik przeczytanych lektur i własnych obserwacji, bynajmniej nie rości sobie oczywiście pretensji do zupełności i nie wyczerpuje wszystkich możliwych powodów, dla których, jak głosi tytuł mego artykułu, kultura naszych czasów przypomina żonę Lota.

Zacznijmy od tego, że epidemiczne wręcz rozprzestrzenianie się praktyk komemoratywnych, patrząc z perspektywy uzbrojonej w psychoanalityczne soczewki, może brać się z chęci właściwego przepracowania czy też wykonania właściwej pracy żałoby nad traumatycznymi doświadczeniami, jakie w ubiegłym wieku były udziałem milionów istnień ludzkich, takich jak m.in. dyskryminacja rasowa, będąca podzwonnym transatlantyckiego niewolnictwa, dwie wojny światowe, zniewolenie reżimów totalitarnych typu nazistowskiego i stalinowskiego, czystki etniczne i inne akty ludobójstwa, poczynając od tych przedsięwziętych na największą skalę przez nazistowskie Niemcy w stosunku do Żydów, Romów i Sinti, przez wcześniejszą czasowo rzeź Ormian dokonaną przez Turków aż po relatywnie niedawne ludobójstwo Tutsi przez Hutu w Rwandzie. Szczególną rolę w tym względzie odgrywało i odgrywa nadal doświadczenie Szoa (zob. m.in. Sarysz-Wolska i Traba 2014, 18 oraz Cornelißen 2014, 254).

Jeśli rację mają psychoanalitycy, twierdzący, że sposobem na uporanie się z doświadczeniem traumatycznym jest opowiedzenie go, znarratywizowanie, dzięki czemu, zatracając swój zagrażający charakter, może zostać włączone do historii czyjegoś życia, stać się świadomym elementem czyjejś tożsamości (zob.

⁵ Niemniej zdaję sobie sprawę, że w bardziej szczegółowej analizie należałoby brać pod uwagę fakt, że przyczyny te mogą się różnić w zależności od tego, o których kulturowych obszarach, wspólnotach państwowych i narodowych mówimy. Trzeba by także zróżnicować analizę tych przyczyn w zależności od tego, jaki konkretnie przejaw mody na przeszłość bierzemy pod uwagę. W szczególności *memory boom* na gruncie nauk humanistycznych i społecznych ma swoją własną dynamikę, wyrastającą też z wewnętrznego rozwoju tych dyscyplin (por. Olick i Robbins 2014, 99–139), na polskim gruncie Kończal i Wawrzyniak (2011, 11–63).

Ankersmit 2003, 25–41; Weinrich 2004, 135–136), to proliferacja literatury wspomnieniowej ocalałych i świadków wszystkich tych okropieństw staje się zrozumiała. Zwłaszcza że, jeśli chodzi o Holocaust, jak i zbrodnie stalinowskie, doświadczenie to początkowo, w pierwszych dziesięcioleciach po wojnie, było nie tyle może wyparte czy tłumione, choć z taką sytuacją też z pewnością mieliśmy do czynienia, to jakoś nieszczególnie mocno eksponowane czy wydobywane. Zresztą okropności pseudokomunistycznego totalitaryzmu, zwłaszcza z jego stalinowskiej fazy, mogły w pełni wyjść na światło dzienne, przynajmniej po tej stronie żelaznej kurtyny, dopiero po 1989 r. W pierwszych więc dziesięcioleciach po wojnie starano się żyć *hic et nunc*, tym bardziej że aż właściwie do lat siedemdziesiątych, a w szczególności do tzw. kryzysu naftowego, w krajach tzw. centrum, by odwołać się do nomenklatury Immanuela Wallersteina (2007), trwał okres prosperity, z kolei na półperyferiach i peryferiach, czyli w państwach bloku wschodniego, jak i w tzw. trzecim świecie, może – mówiąc kolokwialnie i eufemistycznie – nie prowadzono *la dolce vita*, to tym bardziej z nadzieją wyglądano świetlanej, jak sądzono, przyszłości, nie oglądając się zbyt za siebie.

Globalny więc trend zgadzał się z tym, co pokazują ciągle się rozwijające studia nad traumą (zob. Łysak 2015), począwszy od swych klasycznych psychoanalitycznych początków aż po postdekonstrukcjonistyczne jej ujęcia w ramach współczesnych *memory studies*, że jedną z najpowszechniejszych strategii radzenia sobie z głębokimi przeżyciami traumatycznymi, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i kolektywnym, jest ich wypieranie ze świadomości. Jednakże, i nie jest to tylko pogląd zwolenników koncepcji psychoanalitycznych, ale także psychologów większości orientacji, wyparcie/tłumienie⁶, choć początkowo pożyteczne jako mechanizm obronny, staje się na dłuższą metę szkodliwe zarówno dla jednostki, jak i grupy. Stąd zachęta w stosunku do tych, którzy doświadczyli traumy, ale i ze strony ich samych potrzeba opowiedzenia własnej historii. Nie bez znaczenia jest tu także fakt, że pokolenie bezpośrednich świadków dwudziestowiecznych traum coraz bardziej z biegiem czasu uszczupla się, istnieje więc paląca potrzeba utrwalenia i upowszechnienia ich wspomnień, przede wszystkim po to, by były ostrzeżeniem dla przyszłych pokoleń. Niewątpliwie ma więc rację Magdalena Saryusz-Wolska, gdy pisze, że „to stopniowe odchodzenie świadków i ocalałych stanowi ogromny ciężar dla młodszych pokoleń, które muszą uporać

⁶ Mówiąc o kategorii wyparcia w psychoanalizie, warto pamiętać, że Freud odróżniał je od tłumienia. Choć oba można ogólnie rozumieć jako procesy, dzięki którym negatywne, traumatyczne doświadczenia usuwane są ze świadomości, to jednak różnią się tym, że wyparcie ma charakter nieświadomy, jest procesem automatycznym i leży poza kontrolą danej osoby, gdy tymczasem tłumienie to proces kontrolowany, jest stosowane w sposób świadomy. Jak wyłuszcza Maruszewski (2005, 171), „człowiek dokonuje wyboru informacji, które podlegają tłumieniu, i wie, kiedy nastąpiło tłumienie”. Nie oznacza to jednak, że wyparcie i tłumienie da się ostro od siebie oddzielić, gdyż tak naprawdę istnieje między nimi płynne przejście, co wynika z tego, że – jak wykazali psychologowie – takie płynne przejście istnieje między procesami automatycznymi a kontrolowanymi.

się z zachowaniem pamięci o Zagładzie oraz z brzemieniem odpowiedzialności – nie za samą Zagładę, lecz z odpowiedzialnością na przyszłość” (Saryusz-Wolska 2011, 11).

W powiązaniu z tym przepracowywaniem traum z pewnością ważką przyczyną zwrotu w stronę przeszłości jest też cała fala zjawisk, które Pierre Nora, francuski historyk i badacz pamięci, twórca głośniejszej koncepcji „miejsc pamięci”, nazywa demokratyzacją historii i pamięci (zob. Nora 2001; *Epoka upamiętniania* 2002, 62–63)⁷, przez co rozumie pojawienie się różnego rodzaju procesów „dekolonizacji”, rozumianej szeroko, nie tylko jako emancypacja społeczeństw dawnych kolonii, ale także wyzwalania się w społeczeństwach tzw. pierwszego i drugiego świata mniejszości religijnych, etnicznych, seksualnych, grup społecznie upośledzonych czy środowisk prowincjonalnych⁸.

W tej walce o uznanie swojej zmarginalizowanej przeszłości grupy te, jak zauważa z kolei przywoływany już Cornelißen, nie tylko domagały się i domagają „rekonstrukcji i reprezentacji «swojej historii», ale również publicznego pielęgnowania pamięci o niej, pojmując ją jako przeciwieństwo lub częściowe zaprzeczenie tak zwanych wielkich narracji historycznych wytworzonych przez nadrzędne, na ogół narodowe wspólnoty” (Cornelißen 2014, 249). Grupy te uprawiają więc w duchu Foucaultowskiej przeciw-historii (zob. Foucault 1998, 71–89) różnorakie polityki przeciw-pamięci czy też pamięci alternatywnej, takiej jak m.in. pamięć klasowa, np. chłopska, genderowa – kobieca czy nieheteronormatywna, postrzegając tradycyjną historiografię jako źródło i narzędzie dominacji kulturowej, a nawet więcej, dokonując w ogóle desakralizacji tradycji widzianej, jak piszą z kolei Jeffrey K. Olick i Joyce Robbins, jako „ciąg obłudnych wysiłków podejmowanych w celu zapewnienia władzy politycznej” (Olick i Robbins 2014, 104). Powrót do przeszłości nie ma więc tylko nostalgiczno-zachowawczego charakteru tęsknoty za „starymi, dobrymi czasami”, lecz może też nieść w sobie kontrhegemoniczny potencjał emancypacyjny i progresywny (zob. Wasiewicz 2018).

Wyjaśnienia wzmożonej orientacji na to, co minione, wielu każe też szukać w przyspieszeniu procesów cywilizacyjnych. Przyspieszenie to ma podwójne oblicze: z jednej strony, jak zauważa, przywoływany już Nora „Zawrotne tempo

⁷ Należy zaznaczyć, że zjawisko demokratyzacji historii/pamięci miało swoje dwie fazy, pierwszą już w drugiej połowie XIX w., związaną z próbami wykształcenia się egalitarnego państwa narodowego, co przejawiało się m.in. kreowaniem symbolicznych form utożsamiania się z narodem (symboli i świąt narodowych, hymnu itp.) oraz drugą, mającą według Nory miejsce w latach osiemdziesiątych XX w., kiedy to całe narody oraz grupy mniejszościowe rewindykowały prawa do swej zmarginalizowanej, by nie powiedzieć skonfiskowanej, pamięci. Więcej na temat rozumienia pojęcia „demokratyzacja historii/pamięci” przez Norę zob. Korzeniewski (2013, 58–60). Wnikliwe uwagi na temat demokratyzacji historii znajdzie także czytelnik [w:] Woźniak (2010, 77–80).

⁸ Na gruncie polskim na ten aspekt powrotu do przeszłości zwracała m.in. uwagę Szacka (2006, 46–47).

zmian powoduje, że świat stał się dla nas nieprzewidywalny [...] A niepewność przyszłości powoduje, że zwracamy się ku przeszłości” (*Epoka upamiętniania* 2002, 61). Z drugiej, pod wpływem gwałtownej modernizacji zanika wiele dotychczasowych, tradycyjnych *ways of life*, kształtujących egzystencję milionów ludzi. W szczególności, ale nie tylko, Nora, a także wielu przed nim i po nim, wskazywało na zanik wielowiekowej cywilizacji chłopskiej⁹, na „kres chłopstwa jako wspólnoty pamięciowej *par excellence*” (Cornelißen 2014, 253), co też było i jest odczuwane jako strata i czemu starano się po części zaradzić przez nawoływanie do „obowiązku pamiętania”. Stąd też znana, nostalgiczna, by nie powiedzieć elegijna, konstatacja Nory, że „Mówimy tak dużo o pamięci, ponieważ tak niewiele jej zostało” (Nora 2009, 4). Badacz ten zdaje się twierdzić, że w naszych czasach doszło do zaniku tzw. pamięci naturalnej, czy też – jak mówi – tradycyjnej, pamięci przekazywanej bezpośrednio, *face to face*, z pokolenia na pokolenie w ramach określonej, z reguły lokalnej wspólnoty, na rzecz pamięci zapośredniczonej, zmedializowanej i zdelokalizowanej, tj. pamięci, w której kluczową rolę odgrywają wspomniane już mass media, począwszy od tych bardziej tradycyjnych, jak prasa, radio czy telewizja, a skończywszy na tzw. nowych mediach, w szczególności mam tu na myśli Internet i wszystko, co się z nim wiąże (social media, blogosfera, gry, aplikacje, strony WWW itd.)¹⁰. Jeśli uznamy tę diagnozę francuskiego historyka za trafną, to potwierdzi nam ona słynną tezę Marshalla McLuhana, mówiącą, że „środek przekazu sam jest przekazem” (*The medium is the message*) (McLuhan 2004, 39). I to nie tylko czy nawet nie tyle w tym sensie, jak to głosi klasyczna jej wykładnia, że medium wpływa na sposób odbioru przekazu, czy, nieco myśląc, że medium jest istotniejsze od treści, jaką niesie, ile w tym, że masowe środki przekazu, jak to powiada sam McLuhan, kształtują i kontrolują „skalę, a także formę stosunków międzyludzkich i ludzkich działań” (McLuhan 2004, 40), że głęboko wpływają na zachodzenie przemian kulturowych i społecznych, że – jak to ujął jeden z polskich komentatorów tezy kanadyj-

⁹ Nora, mówiąc o zaniku chłopskiej cywilizacji, odnosi się do opisywanego przez badaczy od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku złożonego zjawiska, charakteryzującego się – najogólniej rzecz ujmując – tym, że chłopstwo, jako specyficzny sposób życia pod wpływem dynamicznych procesów modernizacyjnych związanych przede wszystkim z uprzemysłowieniem, postępem technologicznym i rozwojem gospodarki kapitalistycznej, z jednej strony, a kolektywizacją, z drugiej, zaczęło schodzić ze sceny dziejowej, a wieś zmieniała i nadal zmienia swoje oblicze, stając się miejscem, gdzie oprócz rolników-producentów, podporządkowanych regułom rynku lub wytycznym centralistycznie planowanej gospodarki i rygorom technologicznym, żyje ciągle się powiększająca grupa ludności niezwiązanej już bezpośrednio z pracą w rolnictwie. Pierwsze rozpoznanie i opisanie tego zjawiska na gruncie socjologii przypisuje się francuskiemu uczonemu Henri Mendrasowi (1967 oraz 1976). Z polskiej perspektywy analizują to zjawisko m.in. M. Halamska (2005, 107–132) oraz I. Bukraba-Rylska (2008, 178, 302), a w aspekcie kulturowym W. Myśliwski (2019, 521–531) i A. Mencwel (2017, 273–299).

¹⁰ Możemy w tym kontekście za Krzysztofem Pomianem (2006, 185) mówić o tzw. pamięci wirtualnej, „która nakłada się na starą pamięć pisaną, jak ta nakłada się na jeszcze starszą pamięć przekazywaną ustnie”. Zob. także celne uwagi na ten temat Assmann (2013, 127–145).

skiego badacza – „to nie tyle konkretne przekazy, ile raczej ogół właściwości nowych mediów zmienia człowieka i zmienia jego świat” (Globan-Klas 2011, 54)¹¹.

Przemiany te – nie tylko oczywiście związane z rozwojem mass mediów, ale szerzej, z zachodzącymi procesami modernizacyjnymi, w których gwałtowny rozwój nowych technologii medialnych jest tylko jednym z najbardziej może widocznych i spektakularnych przejawów – mają oczywiście swoje koszty. Są nimi m.in. wspomniana przez Norę niepewność przyszłości, utrata poczucia bezpieczeństwa – tego, jak pisze Tomasz Kozak, „fetysz[u] późnej nowoczesności” (Kozak 2010, 224), i co się z tym wiąże, rozchwianie, rozproszenie i upłynnianie się tożsamości, czyli postępujący deficyt tożsamościowy, przejawiający się m.in. tym, że coraz trudniej jest zarówno jednostkom, jak i wspólnotom konstruować spójną narrację biograficzną niezbędną dla zachowania poczucia w miarę stabilnej tożsamości. Jak to trafnie na przełomie wieków diagnozował Zygmunt Bauman, tożsamości dziś „stają się tak «ruchliwe» jak sam świat, zmienne i niestałe, wymykające się i nieuchwytne, niepewne, w rzeczy samej płynne. Nie można się po nich spodziewać, że ułożą się w ciągłą i konsekwentną narrację” (Bauman 2001, 11; zob. także Korzeniewski 2010, 50–51). By temu zaradzić, w obliczu, jak to powiada Herman Lübbe (1991, 8), „przytłaczających nas dziś doświadczeń utraty poczucia kulturowej swojskości, spowodowanych tempem przemian”, w naszych społeczeństwach ryzyka, by przywołać trafne określenie Ulricha Becka (2002), kompensacyjnie obieramy kurs na przeszłość, próbując, zarówno jako jednostki, jak i jako wspólnoty, z resztek tego, co zostało (na próżno?), konstruować takie spójne, pokrzepiające opowieści o sobie¹². Jak to powiadał już pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku wybitny francuski historyk Jacques Le Goff, „poszukiwanie tożsamości, z zapałem i obawą, jest jednym z podstawowych działań dzisiejszych jednostek i społeczeństw” (Le Goff 2007, 155).

To poszukiwanie tożsamości, a przez to zwrócenie uwagi na pamięć, jako jej konstytutywny czynnik, pozostaje też w ścisłym związku z dokonującymi się w późnej nowoczesności przemianami gospodarczymi, zwłaszcza zaś z rozwojem konsumpcjonizmu. Deficyt tożsamościowy, a przez to i pamięciowy, oznacza, że tożsamość i pamięć stają się, jeśli mogą tak się wyrazić, chodliwym towarem. A tam, gdzie jest popyt, pojawia się też i podaż, następuje więc coś, co badacze nazywają komercjalizacją przeszłości czy też utowarowieniem (komo-

¹¹ Jak się wydaje, przynajmniej na pierwszy rzut oka, jedną z pozytywnych zmian związanych z upowszechnieniem się najnowszych środków przekazu jest fakt, że właściwie każdy może dziś dzięki nim opowiedzieć swoją historię. Zob. na ten temat Woźniak (2010, 78–79).

¹² Jest to jedna z głównych tez studium Pawła Grada (2017) na temat tradycji, w którym jej autor, postrzegając współczesną kulturę pamięci jako postmodernistyczną postać konserwatyzmu, twierdzi, że kultura ta to przede wszystkim miszmasz wielu kompensacyjnych, fantomowych „tradycji”, nierzadko wynalezionych (w sensie, jaki nadali pojęciu „tradycja wynaleziona” Eric Hobsbawm i Terence Ranger) (2008). Tradycje te zdaniem Grada to nowoczesne konstrukty, których jednym z głównych celów jest zabezpieczenie osiągnięć modernizacji.

dyfikacją) historii/pamięci, które stają dziś zjawiskiem globalnym. Jak piszą analitycy tego zjawiska, „filmy, gry i komiksy historyczne, muzea i rekonstrukcje tworzone są w taki sposób, aby wzbudzić u odbiorców i użytkowników ochotę na więcej. Nawet jeśli działania te uzasadniane są względami edukacyjnymi czy politycznymi, to ich sukces mierzony jest liczbą sprzedanych biletów i egzemplarzy” (Ręznik i in. 2017, 10; zob. też Kwiatkowski 2008, 64–109). Sądzę, że jest to niebłaha, a nieczęsto analizowana przyczyna orientacji na przeszłość współczesnej kultury: kreuje się modę na historię, bo można na niej nieźle po prostu zarobić.

Warto też podkreślić, że późnonowoczesne praktyki konsumpcyjne wiążą się także ściśle z emocjami, na co zwraca szczególną uwagę izraelska filozofka Eva Illouz (2010). Widać to także w tym obszarze tych praktyk, które dotyczą właśnie konsumowania przeszłości/historii, o czym świadczą wspomniane już rekonstrukcje historyczne, muzea prywatne czy poszukiwania genealogiczne, będące formą emocjonalnego zaangażowania „zwykłych” ludzi w przeszłość. Potwierdza to też jeden z czołowych polskich badaczy pamięci zbiorowej, Andrzej Szpociński, zauważając, że „emocjonalny stosunek do przeszłych zdarzeń, postaci, wytworów kulturowych jest warunkiem *sine qua non* ich obecności w pamięci społecznej” (Szpociński 2006, 23)¹³.

Wspomniana wcześniej niepewność przyszłości, wynikająca z akceleracji procesów modernizacyjnych związanych przede wszystkim z rozwojem nauki i technologii, zwłaszcza informacyjnych i komunikacyjnych, ale także ze zmianami w sferze społeczno-polityczno-gospodarczej, ma również swoje źródło w krachu idei postępu i, co się z tym nierozdzielnie wiąże, w zaniku utopii, co określa wręcz, jak powiada Enzo Traverso (2014, 294), „*Zeitgeist* naszego obecnego wieku” i czego zasięgu jego zdaniem jeszcze nie zmierzylśmy. Jakkolwiek niełatwo przewidzieć, co nas w związku z tym czeka, niemniej jednak trudno nie zgodzić się z opinią Jacqueline Russ, że „raj ideologii i utopii nieprędko otworzy znowu swe podwoje!”. To zaś m.in. oznacza, że „[o]dprawiamy teraz żałobę i zmuszeni jesteśmy coś wymyślić, żeby przetrwać” (Russ 2006, 13). Wydaje się, że jedną z takich strategii przetrwania jest właśnie analizowany przeze mnie zwrot ku przeszłości.

Idea postępu od czasów Oświecenia była nie tylko szeroko podzielanym przekonaniem, że mamy do czynienia z nieustannym przyrostem ludzkiej wiedzy, skorelowanym z doskonaleniem moralnym oraz rozwojem instytucji społecznych, gospodarczych i politycznych, umożliwiających prowadzenie ludziom co-

¹³ Ten uczuciowy stosunek do przeszłości obecny w pamięci zbiorowej jest powodem często nieufnego, mówiąc eufemistycznie, odnoszenia się do tej pamięci przez przywiązanych do pozytywistycznej metodologii zawodowych historyków, twierdzących, że zemocjonalizowanie historycznych treści, z jakim mamy do czynienia w przypadku kolektywnego pamiętania, idzie w parze z ich mitologizacją, co w konsekwencji utrudnia ich racjonalne, obiektywne ujęcie (zob. Grabski 1994, 25).

raz lepszego życia, ale wiązała się także z przekonaniem, że człowiek w pełni może w sposób racjonalny kontrolować i aktywnie wpływać na kierunki tego rozwoju, czy to drogą ewolucyjnych, czy rewolucyjnych zmian (tu pojawiły się oczywiście kontrowersje co do efektywności preferowanej drogi). To zaś implikowało nie tylko podbój natury, ale także, a może przede wszystkim, rozwijanie i wprowadzanie w życie różnorodnych form społecznej inżynierii, które miały rozwiązać wszelkie mankamenty wspólnotowego życia (zob. Krasnodębski 1991, 7–9).

Z naiwnej rzekomo wiary w tak rozumiany postęp jakoby się wyleczyliśmy. Wiek XX był dla niej jak zimny prysznic. Aż zanadto dobrze, jeśli słowo dobrze w ogóle jest tu na miejscu, ludzkość mogła się przekonać, że rozwój wiedzy, a więc przede wszystkim nauki i kroczącej za nią w ślad techniki wcale nie musi prowadzić do emancypacji człowieka, powiększać obszaru ludzkiej wolności i równości ani też przyczyniać do moralnego wzrostu, wręcz przeciwnie, może prowadzić do monstrualnych form zniewolenia, wyzysku, wykluczenia, przemocy, a także moralnego upadku (zob. Bauman 2009). Boimy się, że wiara w to, iż „inny świat jest możliwy” może zawieść nas owszem do „innego świata”, ale tego opisywanego przez Herlinga-Grudzińskiego czy Tadeusza Borowskiego. I choć zbyt chyba pesymistyczna jest teza Giorgio Agambena, postawiona w połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, że obóz „jest dziś biopolitycznym paradygmatem Zachodu” (Agamben 2008, 247), to strach przed tym, by nie pojawił się nowy Archipelag Gułag czy Auschwitz, skutkuje m.in. tym, że śmiało wyglądające w przyszłość projekty naprawy świata są, zwłaszcza od czasu upadku tzw. realnego socjalizmu, traktowane z dość dużą podejrzliwością. Rzucone przez Francisa Fukuyamę (1997) zakłęcie, obwieszczające koniec historii, padło na podatny grunt: rzeczywiście wydawało się, że demokracja liberalna w połączeniu z gospodarką wolnorynkową jest jedynym sprawdzonym panaceum na wszelkie bolączki postutopijnego świata. Koniec ze społecznym eksperymentowaniem, projektowaniem, wymyślaniem, wprowadzaniem zbawczych wizji. Choć oczywiście znaleźli się już dość wcześnie krytycy tego stanowiska, to jednak aż do zamachów na World Trade Center, a następnie kryzysu finansowego z 2007 r., dość powszechnie podzielana była wiara, że aktualny neoliberalny porządek, z paroma jeszcze korektami dotyczącymi zwłaszcza kwestii zabezpieczeń socjalnych oraz praw mniejszości, jest właściwie kresem i spełnieniem niedokończonego projektu Oświecenia, o którym mówił na początku lat osiemdziesiątych Jürgen Habermas (1997, 25–46).

Dziś raczej już wiemy, że historia się nie skończyła. Bynajmniej jednak nie przyjmujemy tego z ulgą i nadzieją, wręcz przeciwnie, z tym większą bojaźnią i drżeniem spoglądamy ku przyszłości, jak zatrwożony Anioł Historii z zamieszczonej w ostatniej książce Zygmunta Baumana wizji, w której, w odróżnieniu od do oryginalnego anioła z obrazu Paula Klee i jego sugestywnego opisu u Waltera Benjamina,

zmienia kierunek lotu [...] widzimy go w momencie radykalnego zwrotu: z twarzą odwracającą się od przeszłości i spoglądającą w przyszłość, ze skrzydłami odgiętymi w tył pod naporem wichru wiejącego tym razem od piekła przyszłości – wyobrazonego, spodziewanego i zawczasu wzbudzającego trwogę – w stronę przeszłości i jej raj (Bauman 2018, 8; por. Benjamin 1996, 418).

W rzeczy samej, jeśli, jak słusznie zauważa autor *Ponowoczesności jako źródła cierpień*, przyszłość nie niesie ukojenia, co rzutuje też na nasze niespokojne bycie tu i teraz, w terażniejszości, tym, co pozostaje, jest zwrócenie się bądź w stronę przeszłości, o czym świadczy wspomniana przeze mnie na początku cała gama zjawisk, bądź też w stronę „wieczności” – na co z kolei wskazują tendencje postsekularne późnej nowoczesności.

Nastawienie postsekularne, będące – jak się wydaje – kolejną wariacją na temat, by posłużyć się tytułem książki Julii Kristevej (2010), tej niewiarygodnej potrzeby wiary, zdaje się bardzo dobrze współbrzmieć z orientacją retrospektywną. Obie tendencje wzajemnie się wzmacniają i uzupełniają. Ale, co ciekawe, nie są one tylko właściwe dla środowisk tradycjonalistyczno-konserwatywnych. Dziś nawet ci, którzy od wspomnianego niedokończonego oświeceniowego projektu Habermasa dystansują się, że tak powiem z lewa, uważając go za zbyt mało radykalny, pytają samych siebie: „Do zbiorowego umysłu, jak również do umysłów indywidualnych, wkradła się wątpliwość: jak świeccy (my – feministki, antyrasiści, postkolonialisci, ekolodzy) rzeczywiście jesteśmy?” (Braidotti 2014, 91). Jeszcze bardziej przekonany o nadejściu ery postsekularnej niż właśnie cytowana Rosi Braidotti jest Slavoy Žižek, którego o konfesyjne inklinacje trudno chyba podejrzewać. Otóż ten, jak sam siebie określa, „staromodny zdeklarowany ateista (a nawet materialista dialektyczny)” (Žižek 2008, 11), stwierdza, że „nikt nie uchodzi wierze w naszych rzekomo bezbożnych czasach” i że tak naprawdę „wszyscy skrycie wierzymy” (Žižek 2008, 10)¹⁴. Nie tylko zresztą skrycie. Już w latach dziewięćdziesiątych XX w. amerykański socjolog religii José Casanova, pytając retorycznie, „kto wierzy jeszcze w mit sekularyzacji?”, przekonująco udowadniał na imponującym materiale empirycznym, że mamy na globalną skalę do czynienia z procesem, który nazwał deprywatyzacją religii, polegającym – z grubsza rzecz biorąc – na „podjęci[u] ról publicznych przez te tradycje religijne, które według założeń teorii sekularyzacji [...] miały ulegać postępującej marginalizacji i tracić na znaczeniu w nowoczesnym świecie” (Casanova 2005, 24). Nie trudno zauważyć, że tendencje deskularyzacyjne zbiegły się w czasie z pomyślną koniunkturą pamięci i przeszłości. Co zresztą nie dziwi, jeśli sobie uświadomimy, że religia jako zjawisko kulturowe, zarówno w swym wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, jest szczególnie oparta na pamięci (zob. Hervieu-Léger 2007).

¹⁴ Zdaje się, że słoweński filozof mniej lub bardziej świadomie pozostaje wierny następującej maksymie Lwa Tolstoja, twierdzącego, że: „wiera jest znajomością sensu ludzkiego życia, dzięki której człowiek nie unicestwia siebie, lecz żyje. Wiara jest siłą życia. Jeżeli człowiek żyje, to znaczy, że wierzy, obojętne w co” (Tolstoj 1964, 157).

Bez wątpienia ów *comeback* religii i boom pamięci zawiera w sobie wiele pozytywnych aspektów, takich jak m.in. (domniemane) odnalezienie utraconego w toku rozwoju nowoczesności sensu naszej codziennej, coraz szybszej i bezrefleksyjnej krzątaniny, tego, co Luc Ferry nazywa „sensem sensów” – „ostatecznego znaczenia wszystkich poszczególnych znaczeń” (Ferry 1998, 14) czy też (złudne?) poczucie zakorzenienia w mniej lub bardziej porozrywanej przez procesy modernizacyjne wspólnotie pokoleń. Nie należy jednakże przeoczać faktu, że obecne we współczesnym świecie tradycje religijne, zwłaszcza w swych, na szczęście ciągle jeszcze marginalnych(?), fundamentalistycznych wydaniach¹⁵, jak i oparte na wspólnej pamięci tradycje poszczególnych grup, takich jak narody czy klasy społeczne, pozostają ze sobą niejednokrotnie w ostrym konflikcie i stanowią poważne zagrożenie dla pokojowego współżycia zarówno na poziomie lokalnym, narodowym, jak i globalnym. W związku z tym, jeśli chodzi o wspólnoty religijne, ciągle w mocy pozostaje, słuszny jak sądzę, następujący postulat, wygłoszony na posiedzeniu rady królewskiej w przededniu wojen hugenockich przez kanclerza króla Francji, Michela de l’Hôpitala: „Nie to jest najważniejsze, która religia jest prawdziwa, ale jak można razem współżyć” (cyt. za: Böckenförde 1993, 70)¹⁶. Parafrazując tę wypowiedź, trochę prowokacyjnie, postmodernistycznie z ducha, też zgłoszę pewien dezyderat: nie o to chodzi, która tradycja, przeszłość, pamięć jest jedynie słuszna i jedynie prawdziwa, bo mamy ich wiele, chodzi o to, czy możemy, odwołując się do tych różnych, wielokierunkowych, by wykorzystać heurystycznie płodne określenie Michaela Rothberga (2015), ale i często, znów nie ma co ukrywać, antagonistycznych tradycji, pamięci, historii, mimo wszystko w miarę pokojowo razem żyć? Kończę z kruchą, bo kruchą, ale jednak nadzieją, że *Yes We Can*.

Bibliografia

- Agamben G. (2008), *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Ankersmit F. (2003), *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości albo jak być/stać się tym, kim się już nie jest*, przeł. J. Benedyktowicz, przekład przejrzał M. Bańkowski, „Konteksty” 3–4, 25–41.
- Assmann A. (2013), *O medialnej historii pamięci kulturowej*, przeł. K. Sidowska, [w:] teŹe, *Miedzy historià a pamięcià. Antologia*, M. Saryusz-Wolska (red.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 127–145.

¹⁵ Zob. na ten temat niezwykle wnikliwą, opartą na bogatym materiale empirycznym, książkę Gillesa Kepela (2010).

¹⁶ W tym kontekście warto przywołać napisane w iście Stirnerowskim duchu słowa Romana Ku-bickiego (1995, 165): „Pojęcie prawdy wraz z pochodnymi doń pojęciami prawdziwego Boga i prawdziwej religii, prawdziwego człowieka i prawdziwego narodu są bodaj najbardziej splamione krwią ofiar idei spełnienia się prawdziwego życia”.

- Assmann J. (2008), *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Bauman Z. (2009), *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Bauman Z. (2018), *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, przeł. K. Lebek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bauman Z. (2001), *Tożsamość – jaka była, jest, i po co?*, [w:] A. Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*, Wydawnictwo LTW, Warszawa, 8–25.
- Beck U. (2002), *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.
- Benjamin W. (1996), *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, 413–425.
- Böckenförde E.-W. (1993), *Wolność religijna jako zadanie chrześcijan*, przeł. P. Kaczorowski, „Znak” 6(457), 68–78.
- Braidotti R. (2014), *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bukraba-Rylska I. (2008), *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Cornelißen Ch. (2014), *Czym jest kultura pamięci? Pojęcia – metody – perspektywy*, przeł. LIDEX, [w:] K. Kończal (red.), *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa, 247–263.
- Epoka upamiętniania. Rozmowa z Pierrem Nora* (2002), [w:] J. Żakowski, *Rewanż pamięci*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa, 59–68.
- Ferry L. (1998), *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, przeł. A. i H. Miś, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Fiń A. i Kaprańska Ł. (red.) (2015), *Sieć pamięci. Cyfrowe postaci pamięci społecznej*, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Foucault M. (1998), *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Fukuyama F. (1997), *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań.
- Globan-Klas T. (2011), *Wartki nurt mediów. Ku nowym formom społecznego życia informacyjnego. Pisma z lat 2000–2011*, Universitas, Kraków.
- Grabski A.W. (1994), *Historia a edukacja polityczna. Uwagi metodologiczne*, [w:] J. Topolski (red.), *Studia nad świadomością historyczną Polaków*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań, 19–30.
- Grad P. (2017), *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa.

- Guittton J. (1989), *Sens czasu ludzkiego*, przeł. W. Sukiennicka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Habermas J. (1997), *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków, 25–46.
- Halamska M. (2005), *Polski „koniec chłopów”*, [w:] A. Rosner (red.), *Uwarunkowania i kierunki przemian społeczno-gospodarczych na obszarach wiejskich*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa, 107–132.
- Hervieu-Léger D. (2007), *Religia jako pamięć*, tłum. M. Bielawska, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków.
- Hobsbawm E., Ranger T. (red.) (2008), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Illouz E. (2010), *Uczucia w dobie kapitalizmu*, przeł. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Jaskuła S. (2016), *Wirtualizacja pamięci kulturowej*, [w:] A. Barska, K. Biskupska, I. Sobieraj (red.), *Przestrzenie pamięci. Świat wartości w przekazie kulturowym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole, 135–148.
- Kepel G. (2010), *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Kołąkowska O., Krajewicz R., Trepczyński M. (red.) (2011), *Pamięć w dobie Internetu*, Wydawnictwo Campidoglio, Warszawa.
- Kończal K. i Wawrzyniak J. (2011), *Polskie badania pamięcioznawcze: tradycje, koncepcje, (nie)ciągłości*, „Kultura i Społeczeństwo” 4, 11–63.
- Korzeniewski B. (2013), *Demokratyzacja pamięci wobec przewartościowania w pamięci Polaków po 1989 r.*, „Pamięć i Sprawiedliwość”, t. 12, 2(22), 55–75.
- Korzeniewski B. (2007), *Medializacja i mediatyzacja pamięci – nośniki pamięci i ich rola w kształtowaniu pamięci przeszłości*, „Kultura Współczesna” 3, 5–23.
- Korzeniewski B. (2008), *Polityka historyczna – oręż w walce o kulturę czy kategoria analityczna?*, [w:] B. Korzeniewski (red.), *Narracje o Polsce*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań, 43–49.
- Korzeniewski B. (2010), *Transformacja pamięci. Przewartościowania w pamięci przeszłości a wybrane aspekty funkcjonowania dyskursu publicznego o przeszłości w Polsce po 1989 roku*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań.
- Kowalczyk I. (2010), *Podróż do przeszłości. Interpretacje najnowszej historii w polskiej sztuce krytycznej*, Wydawnictwo SWPS „Academia”, Warszawa.
- Kozak T. (2010), *Wytepić te wszystkie bestie? Rozmowy i eseje*, Stowarzyszenie 40 000 Malarzy, Warszawa.
- Krasnodębski Z. (1991), *Upadek idei postępu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kristeva J. (2010), *Ta niewiarygodna potrzeby wiary*, przeł. A. Turczyn, Universitas, Kraków.

- Kubicki R. (1995), *Świt jednostki czy zmierzch człowieczeństwa? Wstęp do filozofii moralnej Zygmunta Baumana*, [w:] A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, cz. I, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań, 161–180.
- Kwiatkowski P.T. (2008), *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.
- Le Goff J. (2007), *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Lübbe H. (1991), *Muzealizacja. O powiązaniu naszej teraźniejszości z przeszłością*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, t. 3, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 7–29.
- Łotman J. i Uspieński B. (1977), *O semiotycznym mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i oprac. E. Janus i M.R. Mayenowa, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 147–170.
- Łysak T. (red.) (2015), *Antologia studiów nad traumą*, Universitas, Kraków.
- Maruszewski T. (2005), *Pamięć autobiograficzna*, GWP, Gdańsk.
- Mencwel A. (2017), *Posłowie. Kultura chłopska: kres, koniec, próg?*, [w:] tegoż, *Toast na progu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 273–299.
- Mendras H. (1967), *La fin des paysans. Innovation et changement dans l'agriculture française*, SEDEIS, Paris.
- Mendras H. (1976), *Les Socies paysannes*, Armand Collin, Paris.
- Myśliwski W. (2019), *Kres kultury chłopskiej*, [w:] M. Halamska, M. Stanny, J. Wilkin (red.), *Ciągłość i zmiana. Sto lat rozwoju polskiej wsi*, t. 1, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa, 521–531.
- Nijakowski L. (2008), *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Nora P. (2001), *Czas pamięci*, przeł. W. Dłuski, „Res Publica Nova” 7(154), 37–43.
- Nora P. (2009), *Między pamięcią a historią: „Les lieux de Mémoire”*, tłum. P. Mościcki, [w:] A. Leśniak, M. Ziółkowska (red.), *Tytuł roboczy: archiwum*, Nr 2, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź, 4–12.
- Olick J.K. i Robbins J. (2014), *Badania nad pamięcią społeczną: od „pamięci zbiorowej” do socjologii historycznej praktyk pamięciowych*, przeł. LIDEX, [w:] K. Kończal (red.), *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa, 99–139.
- Orłowska P. (red.) (2013), *Pamięć. Rejestry i terytoria*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków.
- Pomian K. (2006), *Historia. Nauka wobec pamięci*, przeł. H. Abramowicz, J. Pietrzak-Thebault, Wydawnictwo Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Pomorski J. (2011), *„Wybieram czerwoną pigułkę”, czyli historia i Matrix*, [w:] P. Witek, M. Mazur, E. Solska (red.), *Historia w kulturze współczesnej. Nie-*

- konwencjonalne podejścia do przeszłości*, Wydawnictwo Edytor.org, Tczew–Lublin, 72–85.
- Posłuszny Ł. (2014), *Przestrzenne formy upamiętniania Zagłady*, Wydawnictwo Aureus, Kraków.
- Potocka M.A. (red.) (2011), *Historia w sztuce*, Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie, Kraków.
- Řezník M., Saryusz-Wolska M., Stach S., Stoll K. (2017), *Historia w późnym kapitalizmie: wprowadzenie*, [w:] tychże (red.), *Historia w kulturze ponowoczesnej. Koncepcje – metody – perspektywy badawcze*, Universitas, Kraków, 7–28.
- Rothberg M. (2015), *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa.
- Russ J. (2006), *Współczesna myśl etyczna*, przeł. A. Kuryś, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Saryusz-Wolska M. (2011), *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Saryusz-Wolska M., Traba R. (2014), *Wprowadzenie*, [w:] tychże (red.), *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa, 13–25.
- Szacka B. (2006), *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.
- Szacki J. (2011), *Tradycja*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Szpociński A. (2006), *Formy przeszłości a komunikacja społeczna*, [w:] tegoż, P.T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa, 7–66.
- Szulakiewicz M. (2011), *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Tarkowska E. (1987), *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław.
- Tolstoj L. (1964), *Spowiedź*, [w:] W.F. Asmus, *Lew Tolstoj*, przeł. J. Walicka, Wiedza Powszechna, Warszawa, 139–163.
- Traba R. (2010), *Polityka wobec historii: kontrowersje i perspektywy*, „Teksty Drugie” 1–2, 300–319.
- Traverso E. (2014), *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. Ś.F. Nowicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa.
- Tuzinek M. (2011), *Rekonstrukcja historyczna jako środek przekazu przeszłości. Geneza i podstawowa terminologia*, [w:] P. Witek, M. Mazur, E. Solska (red.), *Historia w kulturze współczesnej. Niekonwencjonalne podejścia do przeszłości*, Wydawnictwo Edytor.org, Tczew – Lublin, 268–274.

- Wallerstein I. (2007), *Analiza systemów-światów: wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz i M. Starnawski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Wasiewicz J. (2018), „Naprzód w przeszłość!”, czyli progresywny wymiar tego, co minione, „Zeszyty Artystyczne” 2(33), 15–25.
- Weinrich H. (2004), *Lethe. The Art and Critique of Forgetting*, przeł. z j. niem. S. Rendall, Cornell University Press, Ithaca – London.
- Wojdan J. (red.) (2018), *Historia w przestrzeni publicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Woźniak M. (2010), *Przeszłość jako przedmiot konstrukcji. O roli wyobraźni w badaniach historycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Žižek S. (2008), *O wierze*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.

Why Is the Culture of Our Times Reminiscent of Lot's Wife? Causes of the Late-Modern Turn to the Past

Summary

In the first part of the article, the author describes the polymorphic phenomenon of return to the past, which occurs in various areas of culture, social and political, as well as private and family life. Then he points to several key interlocking causes of this phenomenon, such as: working through traumas, democratization of history and memory, compensation of high costs of modernization, uncertainty of the future, searching for an antidote to the progressing identity deficit, commodification of history/memory combined with the emotionalization of the attitude towards the past, decline of the idea of progress, disappearance of utopias and an increase of post-secular tendencies.

Keywords: collective memory, culture of memory, democratization of history/memory, commercialization of the past, identity, trauma, utopia, progress, post-secularism.