

Колективна памет и културна идентичност

Ян Асман

Collective Memory and Cultural Identity

Summary

Jan Assmann

Like consciousness and language, human memory is acquired through communication, socialization, and acculturation. It is, therefore, about both one's brain and one's social and cultural relations and comprises three dimensions: the personal, social, and cultural. Human memory is "embodied" in living personal memories and "embedded" in social frames and external cultural symbols (e.g., texts, images, and rituals) that can be acknowledged as a memory function insofar as they are related to the self-image or "identity" of a tribal, national, and/or religious community. Whereas the social or "collective" memory comprises knowledge commonly shared by a given society in a given epoch, cultural memory in literate societies includes not only a "canon" of normative knowledge but also an "archive" of apocryphal material that may be rediscovered and brought to the fore in later epochs. The formation of a canon of "classical" or sacred texts requires techniques of interpretation to keep accessible the meaning of the texts that may no longer be altered or multiplied. At that stage of cultural evolution, cultural memory changes from ritual to textual continuity. Cultural memory becomes complex, splitting into the "classical" and the "modern," the "sacred" and the "secular."

Keywords: communicative memory, cultural memory, identity

Проблем и програма

През третото десетилетие на този век социологът Морис Халбвакс и историкът на изкуството Аби Варбург независимо един от друг работиха¹ две теории за „колективна“ или „социална памет“. Техните

¹ Варбург обаче цитира Дюркем в своята лекция Kreuzlingerот 1923 г., в която идеята за „социална памет“ се появява за първи път в творчеството му. Вж. Roland Kany, *Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*. (Tübingen: Niemeyer, 1987). Х. Ритер ме осведоми, че според непубликувани бележки Фриц Заксъл е насочил Варбург към изследванията на Морис Халбвакс.

иначе фундаментално различни подходи се срещат в решителното отхвърляне на многобройните опити в края на деветнайсети и началото на двайсети век да се схване колективната памет от биологична гледна точка като унаследима или като „расова памет“², тенденция, която ще продължи да битува например в теорията на К. Г. Юнг за архетиповете³. Вместо това и Варбург, и Халбвакс преместват дискурса за колективното знание от биологичната към културната рамка.

Специфичните черти, които човек получава от принадлежността си към определено общество и култура, се смятат за резултат не на филогенезисната еволюция, а по-скоро като резултат на социализиране и обичаи. „Оцеляването на типа“ в смисъл на културния псевдовид⁴ е функция на културната памет. Според Ницше, докато в света на животните генетичните програми гарантират оцеляването на вида, хората трябва да намерят начин да съхранят природата си от поколение на поколение. Решението на този проблем се предлага от културната памет, колективна концепция за цялото знание, което управлява поведението и опита в интерактивната социална рамка и която оцелява през поколенията чрез повтарящи се социални практики и инициации.

Ние⁵ определяме идеята за културна памет чрез едно двойно отграничаване, което я отделя:

1. От това, което наричаме „комуникативна“ или „ежедневна памет“, която в по-тесния смисъл на нашата употреба няма „културни“ характеристики;

2. От науката без характеристики на паметта, тъй като се отнася до колективна себепредстава. За да бъдем кратки, ще оставим настрана второто отграничаване, което Халбвакс разработва като разликата между памет и история, и ще се ограничим до първото: разликата между комуникативната и културната памет.

² Ernest H. Gombrich, *Aby Warburg: An Intellectual Biography* (London: The Warburg Institute, 1970) 323ff.

³ Най-важният източник на Варбург за собствената му теория за паметта е Ричард Симон. Вж. Richard Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens* (Leipzig: Engelmann, 1920).

⁴ Erik Erikson, „Ontogeny of Ritualization“, *PUB. INFO London* (1965):21; Irenaus Eibl-Eibesfeldt, *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung* (Munich: Piper, 1984).

⁵ Употребата на множествено число се отнася за съавторството с Алайда Асман при формулирането на тези идеи. Вж. Aleida und Jan Assmann, *Schrift und Gedächtnis: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation* (Munich: Fink, 1987)

Комуникативна памет

За нас понятието „комуникативна памет“ включва онези разновидности на колективната памет, които се основават изключително на ежедневно общуване. Тези разновидности, които Халбвакс е събрал и анализирал чрез понятието *колективна памет*, съставляват полето на устната история⁶. Ежедневно общуване се характеризира с висока степен на не-специализация, реципрочност на ролите, тематична нестабилност и дезорганизация⁷. Обикновено то се случва между партньори, които могат да разменят ролите си. Този, който разказва виц, спомен, клюка или преживяване, в следващия момент става слушател. Има ситуации, които повече или по-малко предопределят такова общуване. Например пътуването във влак, чакалните или общата маса. Има правила – „правила на пазара“⁸, които регулират този обмен. Има „домакинство“⁹, в рамките на което се осъществява това общуване. И все пак, отвъд него властва висока степен на неопределеност, своеволие и дезорганизация. Чрез този начин на общуване всеки индивид си изгражда спомен, който, както Халбвакс показва, е а) социално опосредстван и б) се отнася към дадена група. Всеки индивидуален спомен се изгражда в общуването с другите. Тези „други“ обаче са не просто групи хора, а по-скоро колективи, които възприемат своето единство и специфика чрез общия образ на своето минало. Халбвакс говори за семейства, квартални и професионални групи, политически партии, асоциации и т.н., до нациите включително. Всеки индивид принадлежи към многобройни групи и следователно ползва различни представи на тези колективи за себе си и техните спомени.

Чрез практиката на устната история получихме по-точна представа за специфичните качества на тази ежедневна форма на колективната памет, която с Л. Нийтхамер ще наричаме комуникативна памет. Най-важната ѝ характеристика е ограниченият ѝ времеви хоризонт. Както сочат всички изследвания на устната история, този хоризонт не се простира на повече от осемдесет до (най-много) сто години в ми-

⁶ Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985); и Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, ed. J. Alexandre (Paris: PU de France, 1950).

⁷ Разбира се, ежедневно общуване се открива и при нерципрочни обстоятелства като например медицинска анамнеза, изповед, разпит, изпит, инструкция и др. Но такива „навици на речта“ (Seibert) вече демонстрират едно по-високо ниво на култура и представляват преходен етап между ежедневно общуване и културната комуникация.

⁸ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précède de trois études d'ethnologie kabyle* (Geneve: Droz, 1972)F

⁹ Социологът Томас Лъкман говори за „комуникативното домакинство“ в обществото.

налото, което се равнява на три или четири поколения или на латинското saeculum¹⁰. Този хоризонт се мести в пряка зависимост от изминаващото време. Комуникативната памет не предлага фиксирана точка, която да я обвърже с вечно разширяващото се минало в потока на времето. Така фиксираност може да се постигне единствено чрез културен процес и следователно остава извън неформалната ежедневна памет.

Преход

Почти всичко се променя, щом излезем от полето на ежедневното общуване и навлезем в това на обективизираната култура. Преходът е толкова съществен, че трябва да се запитаме дали метафората за паметта изобщо остава приложима по някакъв начин. Халбвакс, както е добре известно, се е спрял на тази критична точка, без да я взима предвид систематично¹¹. Вероятно е смятал, че щом живото общуване кристализира под формите на обективизираната култура – дали в текстове, образи, ритуали, сгради, паметници, градове или дори места¹² – груповите взаимоотношения и отнасянето към съвременieto са изгубени и следователно природата на това знание като *колективна памет* също изчезва. *Паметта* се трансформира в *история*¹³.

Нашата теза противоречи на това предположение. Тъй като в контекста на обективизираната култура и на организираното или церемониално общуване съществува близка връзка между групите и тяхната идентичност, която е подобна на тази, която откриваме при ежеднев-

¹⁰ Според Т. Холчер това съответства точно на времевия диапазон, разглеждан от Херодот. Тацит изрично отбелязва в *Анали III 75* смъртта на последните свидетели на републиката през 22 г. от н.е.; вж. Cancik-Lindemeier в А. и Я. Асман. Що се отнася до значението на saeculum като максималната продължителност на живота на тези, които помнят едно поколение [назад – б.пр.], вж. Gladigow, “Aetas, aevum and saeculorum ordo. Zur Strukturzeitlicher Deutungssysteme”, “Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East”, ed. D. Hellholm (Tübingen: Mohr, 1983).

¹¹ Халбвакс разглежда феномена отвъд тази граница. Maurice Halbwachs, *Latopographie légendaire des Evangilesen Terre Sainte: étudedede mémoire collective* (Paris: PU de France, 1941). Там той представя Палестина като място на паметта, което се трансформира през вековете. В Палестина промяната в образа на миналото следва теологични възгледи, които се конкретизират чрез изграждането на паметници.

¹² Класическият пример за преди всичко топографски организирана културна памет са австралийските аборигени с тяхната привързаност към определени свещени места. Вж. Cancikin A. and J. Asman, and Halbwachs, *Latopographie légendaire* за други примери за свещени или възпоминателни пейзажи.

¹³ Friedrich Overbeck, *Christentum und Kultur* (Basel, 1963) 20ff и по подобен начин Halbwachs, *Latopographie légendaire* 261ff. разглеждат тази трансформация под знака на изопачаването и концептуалната рамка на първобитната история и теология.

ната памет. В този случай можем да разглеждаме структурата на познанието като „втвърдяване на идентичността“. С това имаме предвид, че дадена група се основава на съзнанието си за единство и отличителност и извлича формиращи и нормативни импулси от него, което позволява на групата да възпроизвежда своята идентичност. В този смисъл обективизираната култура има структурата на паметта. Само в историзма тази структура започва да се разтваря¹⁴, както находчиво и пророчески отбелязва Ницше в „За ползата и вредата от историята за живота“¹⁵.

Културната памет

Точно както комуникативната памет се характеризира с близостта си до ежедневието, така културната памет се характеризира със своята отдалеченост от него. Отдалечеността от ежедневието (трансценден-талност) маркира нейния времеви хоризонт. Културната памет има своята фиксирана точка; нейният хоризонт не се променя с времето. Тези фиксирани точки представляват важни събития от миналото, споменът за които се поддържа чрез културни фигури (текстове, ритуали, паметници) и институционална комуникация (рецитиране, практика, съблюдаване). Наричаме ги „фигури на паметта“. Целият еврейски календар се основава върху фигури на паметта¹⁶. В потока на ежедневи-ната комуникация такива празници, ритуали, епически поеми, стихотворения, образи и т.н. образуват „времеви острови“; това са острови със съвсем различна темпоралност, откъсната от хода на времето. В културната памет тези времеви острови се разпростират из простран-ства на паметта с „ретроспективна съзерцателност“ [retrospektive Besonnenheit]. Този израз води началото си от Аби Варбург. Той при-писва специфична „мнемонична енергия“ на обективизирането на кул-турата, като посочва не само произведения на високото изкуство, но също и плакати, пощенски марки, облекла, обичаи и др. В културната

¹⁴ Cf. Aleida Assmann, „Die Unfähigkeit zu vergessen: der Historismus und die Krise des kulturellen Gedächtnisses,“ A. and J. Assmann.Friedrich

¹⁵ Nietzsche, Werke, vol. 3, ed. K. Schlechta (Munich: Hanser, 1964).

¹⁶ Халбвакс определя като обект на религията поддържането на спомени за едно далеч-но минало през вековете, без да позволи да бъде изопачено от намесващи се спомени. Halbwachs, Das Gedächtnis 261. Ясните очертания на тази формулировка обаче са приложими по отношение на еврейската религия, която Халбвакс, като асимилиран евреин, не раз-глежда и много рядко споменава. За проблема с еврейската памет вж. Yosef Yerushalmi, Zachor, Jewish History and Jewish Memory (Seattle: U of Washington P, 1982) и Willy Schottroff, Gedenken im alten Orient und im Alten Testament (Neukirchen: Neukirchner Verlag des Erziehungsvereins, 1964).

общност колективното преживяване кристализира и, когато бъде докоснато, то може изведнъж да стане достъпно отново хилядолетия по-късно. В мащабния си проект *Mnemosyne* Варбург искаше да реконструира тази образна памет на западната цивилизация. Това, разбира се, не е наш проблем; нашето изследване е по-общо. Ние сме задължени на Варбург за това, че така категорично насочи вниманието към силата на културно обективиране в стабилизацията на културната памет в определени ситуации в продължение на хилядолетия.

И все пак, точно като Халбвакс, при разглеждането на мнемоничните функции на обективираната култура, Варбург не развива социологическите аспекти на неговата образна памет. Халбвакс поставя като тема връзката между памет и група, а Варбург – връзката между паметта и езика на културните форми. Нашата теория за културната памет се опитва да свърже и трите стълба – паметта (осъвремененото минало), културата и групата (обществото) – помежду им. Бихме искали да подчертаем следните характеристики на културната памет:

1) „*Втвърдяването на идентичността*“ или връзката с групата. Културната памет съхранява запаса от познание, от което групата извлича представата си за единство и отличителност. Обективните прояви на културната памет се определят чрез вид идентификаторно определяне в положителен („Ние сме това“) или отрицателен („Това е нашето противоположно“) смисъл¹⁷.

Чрез едно такова конкретизиране на идентичността се развива това, което Ницше е нарекъл „създаване на хоризонти“. Запасите от познание в културната памет се характеризират с ясни разграничения между тези, които принадлежат, и тези, които не принадлежат, т.е. между това, което принадлежи към групата, и онова, което е чуждо за нея. Достъпът до това познание и пренасянето му се контролират не от това, което Блуменберг нарича „теоретично любопитство“, а по-скоро от „нуждата от идентичност“, както е описана от Ханс Мол.

С това е свързана и:

2) нейната *способност да реконструира*. Паметта не може да съхрани миналото. Това, което остава, е само това, „което обществото във всяка една епоха може да реконструира в референциалната рамка на

¹⁷ Неизбежният егоизъм на културната памет, който произлиза от „нуждата от идентичност“ (Ханс Мол) придобива опасни измерения, когато репрезентациите на различност във връзка с репрезентациите на идентичност (представите за себе си) се превърнат в представи за врага. Cf. Hans Mol, *Identity and the Sacred* (Oxford: Blackwell, 1976); Gladigow; and Eibl-Eibesfeldt.

своето съвремие¹⁸. Културната памет работи чрез реконструиране, т.е. тя винаги отнася своето знание към една съществуваща и съвременна ситуация. Реално тя е фиксирана в неподвижни фигури на паметта и носители на знание, но всеки съвременен контекст се отнася към тях по различен начин – понякога чрез присвояване, понякога с критика, понякога чрез консервиране или чрез трансформиране. Културната памет съществува под две форми: първо, под формата на потенциалност на архива, чиито акумулирани текстове, образи и правила на поведение действат като тотален хоризонт, и на второ място – под формата на актуалност, където всеки съвременен контекст поставя обективирания смисъл в собствената си перспектива, като му придава от собственото си значение.

3) *Форматиране*. Обективността или кристализирането на свързаните значения и колективно споделените познания е предпоставка за неговото преминаване в *културно институционализирано наследство на обществото*¹⁹. *Устойчивата* формация не зависи от една-единствена среда, каквато е писмената. Живописните образи и ритуали могат да функционират по същия начин. Човек може да говори образно или ритуално чрез езика и това се проявява като триединство в гръцките мистерии: *legomenon, dromenon* и *deiknumenon* [думи, образи, ритуали (ст. гр.)]. Дотолкова, доколкото е засегнат езикът, формацията съществува много преди откриването на писмеността. Разликата между комуникативната памет и културната памет не е същата като разликата между говоримия и писмения език.

4) *Организация*. Под това имаме предвид а) институционалната основа на комуникацията, напр. чрез формулизирането на комуникативната ситуация в церемонията, и б) специализирането на носителите на културната памет. Разпределението и структурата на участие в комуникативната памет са дифузни. Не съществуват специалисти в това отношение. Културната памет, напротив, винаги разчита на специализираната практика като един вид „култивиране“²⁰. В някои специални случаи на писмени култури с канонизирани текстове такова култи-

¹⁸ Halbwachs, Das Gedächtnis.

¹⁹ За проблема за устойчивостта на значението в културата вж. Eric Havelock, Preface to Plato (Cambridge: Belknap, Harvard UP, 1963), където той говори за „консервирана комуникация“, както и A. and J. Assmann, 2 65–84. За технологията на консервиране и нейните интелектуални последици вж. J. Goody, La logique de l'écriture: aux origines des sociétés humaines (Paris: A. Colin, 1986).

²⁰ В тази връзка Никлас Луман се позовава на „култивираната семантика“. Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980)

виране може да се разшири неимоверно и да стане крайно диференцирано²¹.

5) *Задължение*. Връзката с една нормативна представа на групата за себе си поражда ясна *система от ценности и диференциации по важност*, които структурират културния запас от знания и символи. Има важни и маловажни, централни и периферни, локални и интерлокални символи, в зависимост от това как те функционират при създаването, представянето и пресъздаването на тази представа за себе си. Историзмът има твърда позиция срещу тази перспективна оценка на дадено наследство, фокусирана върху културната идентичност:

Частичата α'v и ентелихията на Аристотел, свещените пещери на Аполон и на идола Бес, песента на Сафо и проповедта на св. Текла, поезията на Пиндар и олтарът на Помпей, фрагментите от дипилонските вази и баните на Каракала, подвизите на божествения Август, коничните сечения на Аполоний Пергски и астрологията на Петосирис – всичко е част от филологията, защото всичко принадлежи на предмета, който искате да разберете и нищо не можете да изключите²².

Както е добре известно, има немалко движения, противопоставящи се на релативизма на такава наука без ценности (М. Вебер). В името на „живота“ Ницше се противопоставя на размиването на хоризонтите и перспективите на историческото знание чрез историческите науки. В. Йегер и други неохуманисти му се противопоставят в името на образованието. Бихме искали да цитираме и един сравнително скорошен протестиращ глас от списъка – значимата творба на Александър Рюстов „Ortsbestimmung der Gegenwart“, един призив „за хуманистично гледище“:

Ако го оставите (това гледище), то тогава историята на ботокудо, зулукафер²³ или на който и да е друг народ също би била интересна, важна и точно толкова директно свързана с Бог – така ние се оказваме потопени в един безсмислен релативизъм.²⁴

²¹ Тук правим разграничение между три измерения: култивирането на текст, т.е. съблюдването на предаването дума по дума; култивирането на значение, т.е. културата на обяснението, на екзегезата, херменевтиката и на коментара; и посредничеството, т.е. препреждането на текста в живота чрез институциите на образованието, отглеждането и инициацията.

²² Wilamowitz, цитиран в Werner Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge* (Berlin: De Gruyter, 1960) 1–2.

²³ Става дума за африканската етническа група зулу. – Б. пр.

²⁴ Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart; eine universal geschichtliche Kulturkritik* (Zurich: E. Rentsch, 1952) 12.

Обединяващият характер на знанието, запазено в културната памет, има два аспекта: *формирац* – в своите образователни, цивилизовани и облагородяващи функции, и *нормативен* – във функцията си на осигуряващ правила за поведение.

б) *Рефлексивност*. Културната памет е рефлексивна по три начина:

а) Спрямо практиката, като интерпретира чрез пословици, максими, „етнотеории“, ако използваме термина на Бурдийо, ритуали (например жертвени обреди, които интерпретират лова) и др.

б) Спрямо себе си – в смисъл, че се позовава на собствените си обяснения, разграничения, интерпретации, критики, цензури, контрол и пресилвания, за да постигне хиполептичен резултат.²⁵

в) По отношение на собствения си образ, доколкото рефлексира собствената си представа за своята група чрез една усилена загриженост за своята социална система²⁶.

Концепцията за културната памет съдържа това тяло от многократно използвани текстове, образи и ритуали, които дават възможност да бъдат повторно обработвани и специфични за всяко общество във всяка епоха; тяхното „култивиране“ служи за стабилизиране и предаване на собствената представа на това общество за себе си. Точно върху едно такова колективно знание, предимно (но не специално) за миналото, всяка група основава усещането си за единност и изключителност.

Съдържанието на такова знание варира от култура до култура, както и от епоха до епоха. Начинът на неговата организация, носители и институции също варират. Обвързващият и рефлексивен характер на едно наследство може да демонстрира променящи се напрежения и да се прояви в различни съвкупности. Едно общество основава представата за себе си върху канона от свещени текстове, друго – на един основен набор от ритуални дейности, а трето – на фиксирания и свещен език на формите в канона на архитектурните и артистични видове. Фундаменталната нагласа към историята, миналото и така към функцията на помненето за себе си, въвежда още една променлива. Една група си спомня миналото, страхувайки се, че ще се отклони от своя модел, а друга – страхувайки се да не го повтори: „Тези, които не могат да си спомнят миналото, са обречени да го повторят“²⁷. Първоначал-

²⁵ Относно това понятие вж. Identität, ed. Odo Marquard and Karlheinz Stierle (Munich: Fink, 1979) 358: „Относно *υπ/ληγξ* : свързва се с това, което предишният говорител казва ; сравни J. Ritter, *Metaphysik und Politik – Studien zu Aristoteles und Hegel* (Frankfurt/Main 1969), esp. p. 64, p. 66.“

²⁶ Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung* (Köln: Westdeutscher Verlag, 1975).

²⁷ Джордж Сантаяна. Алайда Асман е източникът на този цитат.

ната откритост на тези променливи придава на въпроса за връзката между култура и памет едно културно-топологично значение. Със своето културно наследство едно общество става видимо за себе си и за останалите. Миналото прозира в наследството и това, кои ценности го очертават при присвояването на идентичност, говори много за общественото устройство на едно общество и тенденциите в него.

Превод *Христина Иванова*

Първоначално текстът е публикуван в *Kultur und Gedächtnis Kultur und Gedächtnis*, eds. Jan Assmann und Tonio Hölscher