

Tradicionalno shvatanje odnosa između istorije i pamćenja je relativno jednostavno. Istorija treba da bude "podsetnik", čuvar sećanja na javne događaje koji se zapisuju da bi se proslavili njihovi akteri, a i zarad potomstva, koje treba da uči na njihovom primeru. Kao što Ciceron piše u odeljku koji se odvajkada citira, istorija je "život sećanja" (*vita* <1>*memoriae*).</1> Čak i tako različiti istoričari poput Herodota, Froasara i Lorda Klerendona tvrdili su da pišu da bi održali u životu sećanje na velika dela i slavne događaje. Dva vizantijska istoričara naglasila su to isto u svojim predgovorima, koristeći tradicionalnu metaforu vremena kao reke i radnji kao tekstova koji mogu biti izbrisani: Ana Komnina je opisala istoriju kao "bedem" protiv "bujice vremena" koja sve odnosi u "ponor zaborava", dok Prokopije tvrdi da je svoju istoriju gotskih, persijskih i drugih ratova pisao "sa ciljem da dugi tok vremena ne svlada dela od posebnog značaja samo zato što nisu zapisana, te da se ona prepuste zaboravu i tako potpuno <2>izbrišu".</2> Ideja o radnjama kao tekstovima može se pronaći i u pojmu "knjige sećanja" koji su koristili Dante i Šekspir (on spominje "brisanje imena iz knjiga <3>sećanja").</3>

Ovo tradicionalno određenje odnosa između pamćenja i zapisane istorije, u kom pamćenje odražava ono što se zaista do-

godilo a istorija odražava pamćenje, danas izgleda isuviše jednostavno. I istorija i pamćenje sve više izgledaju problematično. Sećanje na prošlost i pisanje o njoj ne izgledaju više tako nevine radnje kao što se nekada smatralo. Ni sećanja ni povesti ne izgledaju više stvarno. U oba slučaja navikavamo se na to da moramo voditi računa i o svesnom ili nesvesnom izboru, tumačenju i iskrivljavanju. U oba slučaja, izbor, tumačenje i iskrivljavanje društveno su uslovljeni. Za njih nije odgovoran samo pojedinac.

Prvi ozbiljni istraživač "društvenog okvira pamćenja", kako ga je nazvao, bio je francuski sociolog Moris Albvaš, dvadesetih godina ovog <4>veka.</4> Albvaš je tvrdio da društvene grupe konstruišu pamćenje. U doslovnom, fizičkom smislu, pamte pojedinci. Međutim, društvene grupe određuju šta je "dostojno pomena" i kako će ono biti zapamćeno. Pojedinci se identifikuju sa javnim događajima prema značaju koji oni imaju za njihovu grupu. Oni "pamte" i mnogo onoga što nisu direktno iskusili. Novinska vest, na primer, može biti događaj po sebi, događaj koji postaje deo nečijeg života.

Verni učenik Emila Dirkema, Albvaš je izložio svoje argumente za sociologiju pamćenja na ubedljiv, ako ne i ekstreman način. On nije tvrdio, kako ga optužuje Frederik Bartlet, psiholog

<1>Cicero, *De oratore*, 2, 36.</1>

<2>Prokopius, *De bellis*, ed. H. W. Dewy, London/New York, 1914, str. 1.</2>

<3>2 Henry VI, I, i.</3>

<4>M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925. Cf. D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, 1985, str. 192f.</4>

sa Kembridža, da društvene grupe pamte na isti doslovan način kao i <5>pojedinci.</5> Međutim, mnogo je opravdanija kritika koju Albvašu upućuje veliki francuski historičar Mark Bloš: on je, naime, ukazao na opasnost pozajmljivanja termina iz psihologije pojedinca i prostog davanja prideva "kolektivan" (kolektivne predstave, kolektivni način mišljenja, kolektivna svest, pa i kolektivno <6>pamćenje).</6> Svedeno, Bloš je ipak bio spreman da prihvati izraz "kolektivno pamćenje" i da analizira seoske običaje u tom interdisciplinarnom okviru, ukazujući, recimo, na značaj deda i baba u prenošenju <7>tradicije.</7> Albvaš je povukao oštru razliku između kolektivnog pamćenja kao društvene konstrukcije i pisane istorije, koju je, na pomalo staromodan pozitivistički način, smatrao objektivnom. Međutim, današnje studije o istoriji historiografije nju u velikoj meri shvataju onako kako je Albvaš shvatao pamćenje, kao proizvod društvenih grupa: rimskih senatora, kineskih mandarina, benediktinskih redovnika, univerzitetskih profesora i sl. Gotovo da se već podrazumeva da su historičari na različitim mestima i u različito vreme smatrali da su i različiti aspekti prošlosti (bitke, politička shvatanja, religija, ekonomija itd.) vredni pomena, kao i da su na vrlo različite načine prikazivali prošlost, poklanjajući događajima ili strukturama, slavnim ličnostima ili običnim ljudima pažnju u zavisnosti od gledišta sopstvene društvene grupe.

Zbog toga što delim ovaj potonji, relativistički pogled na istoriju istorije, naslovio sam ovaj rad "istorija kao društveno pamćenje", koristeći taj termin kao zgodnu stenografsku skraćenicu koja se odnosi na složen proces selekcije i interpretacije i ističe podudarnost između načina na koji se prošlost zapisuje i <8>pamti.</8>

Sintagma "socijalno pamćenje" i termin "relativizam" mogu da zbune, tako da je bolje da odmah do kraja izložim svoje stanovište. Analogije između individualnog i grupnog mišljenja su jednako teško dokučive koliko su i fascinantne. Ako koristimo termine kao što je "društveno pamćenje", rizikujemo da opredmetimo nešto što je zapravo samo pojam. S druge strane, ako odbijamo da ih koristimo, u opasnosti smo da previdimo različite načine na koje grupe kojima pojedinac pripada utiču na njegove ideje. Što se tiče istorijskog relativizma, ja ne tvrdim da je svaki prikaz prošlosti dobar (pouzdan, verodostojan, trezven...) koliko i svaki drugi; neki istraživači su bolje informisani ili promišljeniji od drugih. Suština je u tome da prošlosti (kao i sadašnjosti) pristupamo samo preko kategorija i shema (ili kako bi Dirkem rekao "kolektivnih predstava") naše kulture.

Ša tog stanovišta moguće je redefinisati mesto istorije. Historičari se pamćenjem bave, ili bi bar trebalo da se bave, sa dva različita gledišta.

<5>F. C. Bartlett, *Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge, 1932, str. 296f. Slično nerazumevanje Dirkemovog stanovišta pokazuju i oni britanski historičari koji veruju da "kolektivni mentalitet" koji su izučavale njihove francuske kolege postoji izvan pojedinaca pre nego da je u njima. Albvaša je od Bartleta odbranila Meri Douglas u svom uvodu za engleski prevod njene knjige *Collective Memory*, New York, 1980.</5>

<6>M. Bloch, "Mémoire collective, tradition et coutume", u: *Revue de Synthèse Historique*, 40 (1925), str. 73-83.</6>

<7>*Ibid.*, str. 79; cf. M. Bloch, *La Société féodale*. Guber, potonji historičar tzv. škole anala bacio je sumnju na ovo "pravo dedova", bar u slučaju XVII veka, zato što dede i babe retko žive tako dugo da bi mogle da poučavaju svoje unuke (P. Goubert, *The French Peasantry in the Seventeenth Century*, 1982; engleski prevod, Cambridge, 1986. str. 779.</7>

<8>Sintagmu "društveno pamćenje" preuzeo sam iz neobjavljenog rada Ane Kolard (Anna Collard), predatog na konferenciji ASA 1987, "Investigating social memory in a Greek context". Cf. D. Nugent, "Anthropology, handmaiden of history?", u: *Critique of Anthropology*, 15 (1985), str. 71-86.</8>

Na prvom mestu, oni pamćenje moraju da izučavaju kao istorijski *izvor*, moraju da kritikuju pouzdanost sećanja prema smernicama koje im daje tradicionalna kritika istorijskih dokumenata. To se radi još od šezdesetih godina, kada su istoričari XX veka došli do saznanja o važnosti "usmene <9>istorije". </9> Čak i oni među nama koji su radili na ranijim periodima imaju šta da nauče od pokreta za usmenu istoriju, jer treba da postanemo svesni toga da su usmena svedočenja i predanja usađena u mnoge pisane <10>izveštaje. </10> Drugo, istoričari se bave, ili treba da se bave, pamćenjem kao istorijskim fenomenom, onim što bi moglo da se zove socijalnom istorijom pamćenja. Znajući da je društveno pamćenje, kao i individualno, zapravo selektivno, potrebno je da pronađemo principe selekcije i da uočimo kako se oni menjaju od jednog mesta do drugog ili od jedne grupe do druge, kao i kako se menjaju u vremenu. Sećanja su podložna uticajima, a mi treba da razumemo kako se oblikuju i ko ih oblikuje. Ovo su teme koje su iz nekog razloga pažnju istoričara privukle tek kasnih sedamdesetih, ali se čini da se sada svuda pišu knjige, članci ili održavaju konferencije o <11>njima. </11>

Usmeriću se na ovo drugo pitanje, na društvenu istoriju pamćenja, deleći je na tri glavna odeljka ili pitanja:

1. Kako se prenose "javne" uspomene i kako su se načini prenošenja menjali tokom vremena?
2. Kako se te uspomene i prošlost mogu upotrebiti, i kako su se te upotrebe menjale?
3. S druge strane, kako se upotrebljava zaborav?

Sve su to velika pitanja, ali ja ću ih razmatrati sa relativno uskog gledišta istoričara rane moderne Evrope, koncentrišu-

ći se na pismenu tradiciju pre nego na usmenu, i na "dokumente" radije nego na "literaturu". Međutim, kako ćemo uskoro videti, elementi koji čine ove parove sve su drugo samo ne jasno i nedvosmisleno odvojeni.

Prenosni mehanizmi društvenog pamćenja

Na uspomene utiču društvena organizacija prenosnih mehanizama i različiti mediji kojima se ona prenose. Pogledajmo na trenutak raznolikost ovih medija, posebno njih pet.

1. Usmeno predanje, o kome je sa aspekta istoričara pisao u svojoj čuvenoj studiji Jan Vansina. — Kasnije obrade te studije koristan su pokazatelj promena koje su se odigrale u istorijskoj nauci tokom poslednjih godina, posebno slabljenja pozitivizma i sve većeg interesovanja za simboličke strane <12>pripovedanja. </12>

2. Tradicionalni domen istoričara, memoari i drugi zapisi. — Naravno, kao i istoričari, i mi treba stalno da imamo na umu da ti zapisi nisu bezazleni činovi pamćenja, već pre napori da se drugi ubede, da se oblikuje njihovo pamćenje. Treba takođe imati na umu, a to istoričari ne čine uvek, i upozorenje značajnog književnog kritičara, sinologa Stivena Ovena: "Kad čitamo zapise uspomena, lako zaboravljamo da ne čitamo same uspomene nego njihovu transformaciju kroz <13>pisanje". </13>

3. Umetničke slike ili fotografije, nepokretne ili pokretne. — Praktičari takozvane umetnosti pamćenja (*art of memory*) od klasične antike do renesanse isticali su značaj povezivanja svega čega čovek želi da se seća sa upečatljivim <14>slikama. </14>

To su bile nematerijalne, zaista "imaginarne slike", ali materijalne predstave su dugo pravljene da bi pomogle zadržavanju i

<9>P. Thomson, *The Voice of the Past*, Oxford, 1978, daje dobar opšti pregled. </9>

<10>N. Z. Davis, *Fiction in the Archives*, Stanford, 1987. </10>

<11>Malo toga se dogodilo između citiranog Blošovog prikaza Albašove knjige i skorašnje studije P. Noraa (Nora), "Mémoire collective", u: *La nouvelle histoire*, ed. J. Le Goff, Paris, 1978 i J. Le Goff, "Memoria", u: *Enciclopedia Einaudi*, 8, Turin, 1979, str. 1068-1109. </11>

<12>J. Vansina, *De la tradition orale*, 1961; engleski prevod, London, 1965; prerađeno i naslovljeno *Oral tradition as History*, Madison, Wisc., 1985. </12>

<13>S. Owen, *Remembrances*, Cambridge, Mass., 1986, str. 114. Cf. P. Fussel, *The Great War and Modern Memory*, Oxford, 1975. </13>

<14>F. Yates, *The Art of Memory*, London, 1966. Cf. Bartlett, *ibid.*, II. poglavlje. </14>

prenošenju uspomena – na primer, spomenici poput nadgrobnih, ili poput statua, medalja i raznih "suenira". Poslednjih nekoliko godina posebno su se istoričari XIX i XX veka sa sve većim interesovanjem bavili javnim spomenicima, baš zbog toga što i oni izražavaju i oblikuju nacionalno <15>pamćenje.</15>

4. Radnje prenose pamćenje, kao što prenose i veštine, od majstora šegrta, na primer. Jedini tragovi koje one ostavljaju istoričarima potonjih vremena jesu obredne radnje, među kojima i "komemoracije", proslave u znak sećanja: 11. novembar u Engleskoj (**Remembrance Sunday**), 30. maj u Sjedinjenim Američkim Državama (**Memorial Day**), 14. jul u Francuskoj, 12. jul u Severnoj <16>Irskoj.</16> Tim obredima se oživljava prošlost, oni su činovi sećanja, ali su takođe i odraz želje da se prošlost tumači na određen način i da se pamćenje oblikuje. Oni u svakom smislu re-prezentuju nešto za kolektiv.

5. Jedno od najzanimljivijih zapažanja u studiji Morisa Albvaša o socijalnom okviru pamćenja tiče se značaja prostora kao medija za prenošenje uspomena. On je eksplicirao ono što je u antičkoj i renesansnoj umetnosti pamćenja bilo implicitno sadržano: značaj "lociranja" predstava koje treba da se sačuvaju u poseban prostor, kao što su palate i "pozorišta pamćenja". Neki katolički misionari u Brazilu, Salesijski fratri, bili su očigledno svesni veze između prostora i uspomena: da bi preobratali Indijance iz plemena Bororo, oni su ih, kako nas podseća Levi-Stros, premeštali iz sela u kojima su uvek živeli i kuća koje su bile razmeštene u krug, u nova sela u kojima su kuće bile poručane u nizovima, čime je bio pripremljen teren za hrišćansku <17>poruku.</17>

Ponekad se pitam da li je i deljenje i ograđivanje imanja u Evropi možda imalo sličan (mada nenameran) efekat u pripremanju terena za industrijalizaciju. Posebno je u Švedskoj, na primer, uništavanje tradicionalnih sela i njihovo premeštanje bilo još i temeljnije nego u <18>Engleskoj.</18>

U određenim okolnostima, društvena grupa i neke od njenih uspomena mogu se odupreti uništavanju svog <19>doma.</19> Ekstremni primer iskorenjivanja i "presađivanja" jeste slučaj crnih robova prebačenih u Novi Svet. Uprkos iskorenjivanju, ti robovi su uspeli da zadrže nešto od svoje kulture, nešto od svojih uspomena, i da ih rekonstruišu na američkom tlu. Kako tvrdi R. Bastid, jedan od vodećih antropologa, obred poznat kao **candomblé**, još uvek rasprostranjen u Brazilu, sastoji se od simboličke rekonstrukcije afričkog prostora, neke vrste psihološke kompenzacije za gubitak <20>domovine.</20>

<15>Dobri primeri su T. Nipperdey, "Der Kölner Dom als Nationaldenkmal", u: *Historische Zeitschrift*, 1981, i tri eseja u: P. Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, 1: *La République*, Paris, 1986; Mona Ozouf o Panteonu, Maurice Agulhon o *mairie*, i Antoine Prost o ratnim spomenicima.</15>

<16>W. L. Warner, *The Living and the Dead*, New Haven, Conn., 1959, je pionirska analiza Dana sećanja koju daje jedan socijalni antropolog. Novije studije o komemorativnim obredima: C. Amalvi, "Le 14 juillet", u: *Les lieux de mémoire, ibid.*, i S. S. Larsen, "The Glorious 12th", u: *Belonging*, ed. A. P. Cohen, London, 1982. </16>

<17>C. Levi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, 1955, str. 189.</17>

<18>O ograđivanju zemljišta u Švedskoj vidi A. Pred, *Place, Practice and Structure*, Cambridge, 1986.</18>

<19>Značajna novija studija o pamćenju Indijanaca u kolonijalnom Meksiku jeste S. Gruzinski, *La colonisation de Imaginatoire*, Paris, 1988.</19>

<20>R. Bastide, "Mémoire collective et sociologie du bricolage", u: *Année Sociologique*, 1979, koristi religiju Afro-Amerikanaca da bi kritikovao i usavršio Albvašove ideje.</20>

Sa stanovišta prenošenja sećanjâ, svaki od ovih medija ima svoje prednosti ili slabosti. Međutim, ja ovde želim posebno da naglasim ono što je zajedničko za nekoliko ovih medija, a što su analizirali tako različiti istraživači kao što su socijalni psiholog Frederik Bartlet, istoričar kulture Ejbi Vorburg i slavista Albert Lord, a to je "shema", povezana sa namerom da se jedan događaj ili ličnost predstavi nečim ili nekim drugim (ili baš da podseti na to <21> drugo). </21>

Međutim, sheme te vrste nisu ograničene samo na usmenu tradiciju, kao što bi se moglo pomisliti na osnovu sledećeg niza zapisanih primera. U dobroj studiji *Veliki rat i moderno pamćenje*, američki naučnik Pol Fasel primetio je da je "Drugi svetski rat bio pod snažnim uticajem Prvog", i to ne samo kad su u pitanju generali, za koje se uvek pretpostavlja da još uvek vode prethodni rat, nego i obični <22> učesnici. </22> I sam Prvi svetski rat se takođe doživljavao prema određenim shemama, a Fasel ističe povratak metaforici Banjanovog *Poklonikovog putovanja*, naročito "kaljuzi oćaranja" (Slough of Despond) i "dolini senke smrti" (Valley of the Shadow of Death) u opisima života u rovovima kakvi su objavljivani po memoarima i <23> novinama. </23> Ako se vratimo još malo unatrag, sam Banjan se u svojim delima, uključujući i autobiografiju *Milost koja je obasula i najvećeg Grešnika*, takođe koristi određenim shemama: njegov prikaz sopstvenog preobraćanja jasno je modelovan, teško je reći da li svesno ili nesvesno, prema preobraćanju svetog Pavla, opisanog u Delima svetih <24> apostola. </24>

U ranim danima moderne Evrope, mnogi su čitali Bibliju tako često da je ona postala deo njih, a priče iz nje organizovale su njihova poimanja i njihove uspomene. Primeri za to su

brojni. Johan Kesler je bio švajcarski protestantski pastor prve generacije. U svojim memoarima on priča kako ga je, kako sam kaže, "Martin Luter sreo na putu za Vitenberg". On i još jedan prijatelj prenočili su u "Crnom medvedu" u Jeni, gde su delili sto sa čovekom koji je bio obučen kao vitez ali je čitao knjigu (za koju se ispostavilo da je bila jevrejski psaltir), a bio je rad da razgovara o teologiji. "Pitali smo, 'Gospodine, možete li nam reći da li je doktor Martin Luter sada u Vitenbergu ili gde bi on mogao da bude?' On je odgovorio: 'Pouzdamo znam da u ovom trenutku nije u Vitenbergu'...'Deco', pitao je on, 'šta u Švajcarskoj misle o tom Luteru?'" Studenti još uvek nisu shvatali, sve dok im gostioničar nije dao <25> mig. </25> Moje mišljenje je, međutim, da je Kesler, svesno ili ne, strukturisao svoju priču prema biblijskom uzoru, odnosno prema susretu učenika sa Hristom na putu za Emaj.

Čitavo mnoštvo primera moglo bi se navesti i za još dalju prošlost, jer je sama Biblija puna shema, a neki od događaja ispričanih u njoj predstavljani su kao ponavljanje nekih <26> ranijih. </26> Međutim, već su i navedeni primeri verovatno dovoljni da nagoveste neka obeležja procesa pomoću kog se upamćena prošlost pretvara u mit. Uzgred, ovaj problematičan termin koristim ovde ne u pozitivističkom smislu "neprecizne povesti", već u punijem, pozitivnijem smislu povesti sa simboličnim značenjem, sačinjene od stereotipnih događaja u koje su umešani likovi veći od običnih, bili oni heroji ili nitkovi.

Postoji jedno očigledno pitanje koje istoričari postavljaju na ovom mestu, a to je: zašto se mitovi vezuju samo za neke pojedince (žive ili mrtve), a za neke druge ne? Samo neki vladari postali su heroji u narodnom pamćenju: Anri IV u Francuskoj, na primer, Viljem III u Engleskoj, Fridrih Veliki. Ne po-

<21>F. Bartlett, *ibid.*, str. 204f, 299; cf. središnji pojam "geštalt psihologije". A. Warburg, *Gesammelte Schriften*, 2 vols, Leipzig/Berlin, 1932. E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, London, 1960, predstavlja svestan napor ka sintezi vorburgovske tradicije sa eksperimentalnom psihologijom. A. B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge, Mass., 1960. </21>

<22>P. Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Oxford, 1975, str. 317f. </22>

<23>*Ibid.*, str. 137f. </23>

<24>W. Y. Tindall, *John Bunyan Mechanick Preacher*, 1934, str. 22f. </24>

<25>J. Kessler, *Sabbata*, 1540, prevedeno u: *Martin Luther*, ed. E. G. Rupp/B. Drewery, London, 1970, str. 82f. </25>

<26>G. W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought*, Berkeley, 1980. </26>

staje svaki sveti čovek svetac, zvanično ili nezvanično. Zašto? Postojanje usmenih ili književnih shema, ili, opštije govoreći, shema percepcije, ne objašnjava zašto se te sheme vezuju za određene pojedince, zašto su neki ljudi, da kažemo, "mitogeničniji" od drugih. Pravi odgovor nije ni u onome što obično čine istoričari-pozitivisti, skloni bukvalnom tumačenju, kada opisuju stvarne podvige uspešnih vladara ili svetaca, ma kako oni značajni bili, pošto im mit često pripisuje osobine za koje se ne može dokazati da su ih oni ikada <27>posedovali. </27> Pretvaranje hladnog i bezbojnog Viljema III u popularnog protestantskog idola "Kralja Bilija" teško da se može objasniti njegovom ličnošću.

Po mom mišljenju, najvažniji element u objašnjavanju ove mitogeneze jeste (svesna ili nesvesna) predstava o nekakvom "podudaranju" određenog pojedinca sa trenutno važećim stereotipom heroja ili nitkova – vladara, sveca, bandita, veštice ili nečeg drugog. Ta podudarnost pada na plodno tle ljudske mašte, i o pojedincu počinju da kruže priče, usmene u prvom redu. U toku tog usmenog cirkulisanja aktiviraju se uobičajeni mehanizmi iskrivljavanja, koje izučavaju socijalni psiholozi, kao što su "nivelisanje" i "izoštavanje". Ti mehanizmi pomažu prilagodavanju života određenog pojedinca određenom stereotipu iz repertoara stereotipa prisutnih u socijalnom pamćenju date <28>kulture. </28> Banditi se pretvaraju u Robina Huda, koji otima od bogatih i daje siromašnima. Prurušeni vladari putuju kraljevstvom da upoznaju uslove u kojima žive njihovi podanici. Život modernog sveca može biti zapamćen kao ponavljanje života nekog ranijeg: Sv. Karla Boromejskog doživljavaju kao drugog Ambrozija, a sv. Roku od Lime kao drugu Katarinu iz Sijene. Viljem III važio je u Engleskoj kao drugi Viljem Osvajač. Naravno, ovaj proces nastajanja heroja ne može se objasniti samo medijima pamćenja. Tvrditi da je ovo potpuno objašnjenje bilo bi politički naivno. Potrebno je još razmotriti funkciju socijalnog pamćenja.

Upotrebe društvenog pamćenja

Kakva je funkcija društvenog pamćenja? Teško je dati odgovor na tako veliko pitanje. Pravnici bi, na primer, raspravljao o važnosti običaja i presedana, o opravdavanju ili legitimisanju sadašnjih radnji u kontekstu prošlosti, o ulozi sećanja svedokâ u sudovima, o predstavi o "pamtiveku", drugim rečima, o vremenima "whereof the memory of man... runneth not to the contrary", i o promeni u stavu prema dokazima sećanja do koje je dovelo širenje pismenosti i samih

<27>Argumentacija koja sledi objedinjava moje članke "Le roi comme héros populaire", u: *History of European Ideas*, 3 (1982), str. 267-71, i "How to be a Counter-Reformation saint", u: *Religion and Society in Early Modern Europe*, ed. K. von Greyerz, London, 1984, str. 45-55. </27>

<28>Cf. G. W. Allport, "The basic psychology of rumour", u: *Transactions of the American Academy of Sciences* (1945). Nešto spekulativnije gledano, moglo bi se reći da mehanizmi poput kondenzacije i premeštanja, opisani u Frojdovom delu *Tumačenje snova*, mogu da se nađu i u ovim kolektivnim snovima ili kvazi-snovovima. </28>

Kao istoričar kulture, smatram da je korisno da problemu upotrebe društvenog pamćenja pridemo pitajući se zašto se neke kulture više bave pamćenjem svoje prošlosti, a neke manje. Opšte je poznato da se Kinezi tradicionalno zanimaju svojom prošlošću, dok su Indijci prema njoj tradicionalno ravnodušni. Ovakve razlike postoje i u Evropi. Uprkos obožavanju tradicije i brizi za "nacionalno nasleđe", o kojoj je raspravljao Patrik Rajt, društveno pamćenje Engleza je relativno kratko. Irci i Poljaci, pak, imaju relativno dugo društveno pamćenje. Sećam se da sam prilikom posete Belfastu 1969. godine video kredom na zidu nacrtan portret Viljema III na konju, sa natpisom "Seti se 1960". Na jugu Irske ljudi su još uvek kivni na Engleze zbog onog što su im uradili u Kromvelovo vreme, kao da se to juče dogodilo. U Poljskoj je Andžej Vajda filmom *Pepeo*, koji se odigrava u Napoleonovo doba, izazvao polemiku na nacionalnom nivou o onom što je on prikazao kao uzaludan heroizam poljske Legije. S druge strane, u Engleskoj je u skoro isto vreme film *Zadatak lake brigade* doživljen kao jedva nešto više od kostimirane predstave. Izgleda da Englezi više vole da <30>zaboravljaju.</30> Oni pate od onoga (ili, pak, uživaju u onom) što je socijalni antropolog Džon Barns nazvao "strukturalna <31>amnezija".</31> Budući da je strukturalna amnezija potpuno suprotna pojmu "društvenog pamćenja", prekrstiću je u "društvenu amneziju".

Zašto u različitim kulturama postoji tako oštra razlika u stavovima o prošlosti? Često se kaže da istoriju pišu pobednici. Isto se tako može reći i da istoriju zaboravljaju pobednici. Oni mo-

gu da dozvole sebi da zaborave, dok gubitnici nikako ne mogu da prihvate ono što se dogodilo, i osuđeni su da razmišljaju o tome, da to ponovo proživljavaju i pitaju se kako se sve moglo i drugačije odigrati. Drugo objašnjenje mogu da pruže kulturni koreni. Onaj ko ih ima, sklon je da ih uzima zdravo za gotovo, ali onaj ko ih izgubi – traga za njima. Irci i Poljaci su bili iskorenjivani, njihove zemlje deljene, pa nije ni čudo što oni izgledaju opsednuti svojom prošlošću. Vratili smo se Al-bvašovoj omiljenoj temi, odnosu između prostora i pamćenja. Irci i Poljaci predstavljaju posebno jasne primere upotrebe prošlosti, upotrebe društvenog pamćenja i upotrebe mita za određivanje identiteta. Suština podsećanja na 1960. godinu (na poseban način), ili ponovno uvođenje 12. jula, dizanje u vazduh Nelsonovog stuba, što je IRA uradila 1966, ili rekonstruisanje starog centra Varšave posle 1945, nakon što su ga Nemci digli u vazduh – suština svega toga sigurno je isticanje onoga što "mi" jesmo i povlačenje razlike između "nas" i njih. Takvih primera je mnogo, a u slučaju Evrope posebno ih je lako pronaći u XIX veku.

Kasni XIX vek je provokativno nazvan dobom "izmišljanja <32>tradicije".</32> Bilo je to sigurno doba potrage za nacionalnim tradicijama, u kom su se gradili nacionalni spomenici i proglašavali nacionalni praznici (kao što je proslava Dana Bastilje), a nacionalna istorija dobila je zapaženije mesto u evropskim školama nego što ga je ikad imala. Cilj svega toga u suštini je bio da se opravda ili "legitimiše" postojanje države-nacije, bilo da je reč o novim državama kao što su Italija i Nemačka, ili starijim, kao što je Francuska, u kojoj je odanost naciji tek morala da se stvori a seljani da se pretvore u <33>Francuze.</33>

<29>Običaj spomenut u citiranom Blošovom članku. Nekoliko medievista bavilo se podrobnije ovim pitanjima: B. Guénée, "Temps de l'histoire et temps de la mémoire au moyen âge", 1976-7, preštampano u njegovoj *Politique et histoire au moyen âge*, Paris, 1981, str. 253-63; M. Clanchy, *From Memory to Written Record*, London, 1979; Y. Grava, "La mémoire, une base de l'organisation politique des communautés provençales au 14e siècle", u: *Temps, mémoire, tradition au moyen âge*, Aix, 1983. </29>

<30>Ove zaključke izneo sam opsežnije u "Trough a glass darkly", u: *History Today*, 35 (November 1985), str. 6-7. O irskom stavu prema prošlosti, cf. O. Macdonagh, *States of Mind*, London, 1983, 1. glava.</30>

<31>J. Barnes, "The collection of genealogies", u: *Rhodes-Livingstone Journal*, 5 (1947), str. 52. citirano u: J. Goody/I. Watt, "The consequences of literacy", u: *Comparative Studies in Society and History* (1962-3). </31>

<32>E. Hobsbawm/T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.</32>

Sociologija Emila Dirkema, sa naglašavanjem zajednice, konsenzusa i kohezije, i sama nosi obeležja tog perioda. Ne bi bilo mudro previše blisko slediti Dirkema i njegovog učenika Albvaša u tom pogledu i raspravljati o društvenoj ulozi društvenog pamćenja kao da sukobi i neslaganja nisu postojali. Nekoliko sam puta navodio Severnu Irsku kao klasičan primer, iako ni blizu i jedini, kako za sećanja na sukobe, tako i za sukobe <34>sećanja.</34> Uzimajući u obzir raznovrsnost socijalnih identiteta i istovremeno postojanje suparničkih sećanja, alternativnih sećanja (porodičnih, lokalnih, klasnih, nacionalnih i drugih), sasvim sigurno je plodotvornije razmišljati pluralistički o upotrebi sećanja u različitim društvenim grupama, koje mogu da imaju različite poglede o tome šta je značajno ili je "dostojno <35>sećanja".</35>

Američki književni teoretičar Stenli Fiš iskovao je sintagmu "interpretativne zajednice", pomoću kog želi da analizira sukobe oko različitim tumačenja tekstova. Na sličan način moglo bi se govoriti o različitim "zajednicama pamćenja" u određenom društvu. Važno je odgovoriti na pitanja ko hoće da neko nešto zapamti i zbog čega? Čija se verzija prošlosti zapisuje i čuva?

Rasprave istoričara i njihovi suprotni stavovi o prošlosti ponekad odražavaju šire i dublje društvene sukobe. Očigledan primer je trenutna debata o značaju istorije "odozdo", debata koja seže bar do Aleksandra Puškina, istoričara i pesnika, koji je rekao caru da hoće da piše o Pugačovu, vođi seljaka iz XVIII veka, na šta mu je car odgovorio surovo jednostavno: "takav čovek nema istoriju".

Zvanična i nezvanična sećanja na prošlost mogu se drastično razlikovati, a nezvanična sećanja, relativno slabo izučavana, imaju ponekad sopstvenu istorijsku snagu: "Dobri stari zakon" iz nemačkog Seljačkog rata 1525, "normanski jaram" u Engleskoj revoluciji i tako dalje. Bez prizivanja ove vrste društvenog pamćenja bilo bi teško objasniti geografiju neslaganja i protesta, činjenicu da neka sela, na primer, učestvuju u različitim pobunjeničkim pokretima iz veka u vek, a drugi ne.

Sistematsko uništavanje dokumenata koje je toliko rasprostranjena crta svih buna – setite se engleskih seljaka 1381, nemačkih 1525, francuskih 1789. godine i slično – može se tumačiti kao izraz verovanja da su ti izveštaji falsifikovali stanje, da su bili blagonakloni prema vladajućoj klasi, dok se obični ljudi sećaju šta se zaista dogodilo. Ti činovi destrukcije navode me na poslednje pitanje, na upotrebu zaborava ili društvene amnezije.

Upotreba društvene amnezije

<33>E. Weber, *Peasants into Frenchmen*, London, 1976, posebno str. 336f, o istoriji u školama.</33>

<34>Za francuski primer, vidi J.-C. Martin, *La Vendée et la France*, Paris, 1987, 9. glava, "La guerre du souvenir".</34>

<35>Studija slučaja koja ilustruje ovaj pristup je C. Wirkham, "Lawyer's time: history and memory in 10th- and 11th-century Italy", u: *Studies for R. H. C. Davis*, London, 1985, str. 53-71.</35>

Često je korisno da se nekom problemu priđe od pozadi, da se on izvrne. Da bi se razumelo kako funkcionise društveno pamćenje, vredni istražiti društvenu organizaciju zaboravljanja, pravila isključivanja, suzbijanja ili gušenja, i pitanje ko hoće da ko šta zaboravi, i zbog čega. Amnezija stoji u vezi sa "amnestijom", sa onim što se zvalo "čin zaboravljanja", zvaničnim brisanjem sećanja na sukobe u interesu socijalne kohezije.

Zvanično cenzurisanje prošlosti je itekako dobro poznato, i nema potrebe da posebno raspravljam o različitim revizijama *Sovjetske Enciklopedije*. Mnogi revolucionarni i kontra-revolucionarni režimi vole da simbolički označe svoj raskid sa prošlošću tako što menjaju nazive ulica, naročito kada se oni odnose na datume značajnih događaja. Kada sam sredinom 60-ih posetio Bugarsku, jedini vodič koji sam imao bio je *Guide bleu* iz 1938. Uprkos mapama ulica u vodiču, ponekad bih se gubio, tako da bih morao da priupitam prolaznike kako da prođem Ulicu 12. Novembra, na primer. Niko nije bio iznenađen, niko se nije smešio, jednostavno su mi govorili kuda da idem, međutim, kad sam stigao, Ulica 12. Novembra nosila je ime Ulica 1. maja, i tome slično. Ovaj slučaj može se uzeti kao podsticajna opomena na snagu nezvaničnog sećanja i na teškoće pri njegovom brisanju, čak i u takozvanim totalitarnim režimima naših dana.

Izgleda da ono što može da se nazove "sindromom Sovjetske enciklopedije" nije izum takvih režima. I na početku moderne Evrope moglo se desiti da se neki događaji izbrišu, bar zvanično. Kralj Luj XIV i njegovi savetnici veoma su vodili računa o onom što bismo mogli nazvati kraljevim "imidžom u javnosti". Medalje su iskivane da bi obeležile glavne događaje njegove vladavine, uključujući i uništenje grada Hajdelberga 1693. godine. Međutim, kada se skupe sve medalje i kada se napravi "metalna istorija" vlade, te posebne medalje nema u popisu. Izgleda da je Luj uvideo da uništenje Hajdelberga ne može mnogo da doprinese njegovom dobrom glasu i slavi, te je tako taj događaj zvanično potisnut, izbrisan iz knjige <36>sećanja. </36>

Takva zvanična cenzura neugodnih uspomena je dobro poznata. Ono što treba istražiti jeste njihovo nezvanično potiskivanje ili gušenje, a ta tema još jednom nameće škakljivo pitanje o sličnosti individualnog i kolektivnog pamćenja. Frojdova čuvena metafora o "cenzoru" koji se nalazi u svakoj ličnosti bez sumnje je inspirisana zvaničnom cenzurom Habsburške monarhije. Na isti način je socijalni psiholog Peter Berger utvrdio da svi sve vreme revidiramo naše biografije na način na koji to čini Sovjetska <37>enciklopedija. </37> Ali, između ta dva cenzora, javnog i privatnog, postoji prostor i za trećeg, kolektivnog a nezvaničnog. Mogu li grupe, kao što to čine pojedinci, da potiskuju ono što je neugodno za pamćenje? I, ako mogu, kako to <38>čine? </38>

Uzmimo priču koju je zabeležio antropolog Džek Gudi. Smatra se da je teritorijalna podelje-

<36>Pojedinosti u: J. Jacquot, *Médailles et jetons*, Paris, 1968, str. 617f. </36>

<37>Cf. E. Erikson, "In search of Gandhi", u: *Daedalus* (1968), posebno str. 701f. </37>

<38>T. Reik, "Über kollektives Vergessen", u: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalytische* (1920). </38>

nost Gonda, naroda na severu Gane, delo Đakpe, koji je osnovao kraljevinu i podelio je svojim sinovima. "Kada su prvi put na prelazu u ovaj vek zabeleženi detalji te priče, u vreme kada su Britanci proširili kontrolu na tu oblast, rečeno je da je Đakpa imao sedam sinova, što odgovara broju jedinica na koji je regija podeljena... Međutim, u vreme kada su stigli Britanci, nestale su dve od tih regija... šezdeset godina kasnije, kada su mitovi o državi ponovo beleženi, Đakpi je pripisano samo pet <39>sinova". </39> Ovo je klasičan primer kako se prošlost koristi da legitimise sadašnjost; Malinovski to zove mitom koji ima ulogu koji statut ima za neke institucije (s tim što on koristi termin "povelja", pozajmljujući ga od istoričara Srednjeg veka).

Usudio bih se da tvrdim da ovakvo prilagođavanje prošlog sadašnjosti postoji samo u društvima koja nemaju pismo. Zaista, često je sasvim lako pokazati veliki jaz između slike koju o prošlosti imaju pripadnici određene društvene grupe i sačuvanih pisanih izveštaja o toj prošlosti. Jedan od rasprostranjenih mitova (koji se u mnogo oblika može naći i u našem današnjem društvu) jeste mit o "osnivačima": priča o Martinu Luteru kao osnivaču protestantske crkve, o Emilu Dirckemu (ili Maksu Veberu) kao osnivaču sociologije, i tako dalje. Uopšteno posmatrano, u slučaju tih mitova razlike između prošlosti i sadašnjosti se izostavljaju, a nenameravane posledice pretvaraju se u svesne namere, kao da je glavna svrha tih heroja prošlosti bila da se pojavi sadašnjost — naša sadašnjost.

Pisanje i štampanje nisu dovoljno moćni da zaustave širenje mitova ove vrste. Međutim, ono što oni mogu da učine jeste da sačuvaju one izveštaje o prošlosti koji se ne podudaraju sa mitovima, nego ih podrivaju — izveštaje o prošlosti koja je postala nezgodna i uznemirujuća, prošlost o kojoj ljudi iz nekih razloga ne žele da znaju, iako bi za njih možda bolje bilo da znaju — jer bi možda mogli da se oslobode, na primer, opasne iluzije da prošlost, sadašnjost i budućnost mogu da posmatraju kao jednostavnu borbu između heroja i lupeža, dobra i zla, ispravnog i pogrešnog. Mitove ne treba prezirati, ali ih ne treba ni čitati doslovno.

Herodot je istoričare držao za čuvare sećanja, sećanja na slavna dela. Ja sam skloniji da na njih gledam kao na čuvare neznanih činjenica, čuvaare kosturâ u ormaru društvenog <40>pamćenja. </40> Nekada je u Engleskoj postojao službenik koji se zvao *Remembrancer*, "opominjač", što je u stvari bio eufemizam za uterivača dugova; posao tog službenika bio je da opomene ljude na ono što su hteli da zaborave. Jedan od najvažnijih zadataka istoričara jeste da bude — opominjač.

Naslov originala: Peter Burke, *History as social memory*, iz: Thomas Butler (ed.), *Memory. History, Culture and Mind*, Oxford 1989, str. 97-113.

Piter Berk (*Peter Burke*, 1937), profesor kulturne istorije u Kembridžu, plodan pisac širokih interesovanja. Kao zagovornik "nove istorije" zalaže se za širenje vremenskih, geografskih, socijalnih i metodoloških dimenzija ove nauke. Važnija dela: *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978), *The Civilization of the Renaissance Italy* (1990), *The Fabrication of Louis XIV* (1992), *History and Social Theory* (1993), *The European Renaissance: Centres and Peripheries* (1998).

<39>Goody/Watt, "The consequences of literacy", *ibid.*, str. 310. </39>

<40>Korišćenje zahvalne reči "činjenice" ne treba da se uzme za dokaz o povratku na pozitivizam, kritikovan ranije: ona bi se mogla zameniti omiljenim terminom Tomasa Kuna "anomalije". </40>