

**STUDIA NAD PAMIĘCIĄ
A ARCHEOLOGIA PÓŹNEGO PALEOLITU.
O PERFORMATYWNYM WYMIARZE PRAKTYK PAMIĘCI
W PRADZIEJOWYCH SPOŁECZNOŚCIACH
ŁOWIECKO-ZBIERACKICH**

**THE STUDIES OF MEMORY
AND ARCHAEOLOGY OF LATE PALEOLITHIC.
A PERFORMATIVE DIMENSION OF MEMORY PRACTICES IN
THE PREHISTORICAL SOCIETY OF HUNTERS-GATHERERS**

Jakub Mugał

orcid.org/0000-0002-2822-2962

Instytut Archeologii i Etnologii PAN
Ośrodek Studiów Pradziejowych i Średniowiecznych
ul. Rubież 46, 61-612 Poznań
j_mugaj@o2.pl

ABSTRACT: The researches on the Paleolithic society of hunters-gatherers enter into an inspiring perspective, enriching the reflection on memory. The article considers the forms of the collective memory of the hunters-gatherers community of the Paleolithic era. The author postulates to widen the term of memory with the practices of embodiment and habitual memory. It helps to grasp the ways of memorizing by the communities on a deeper level. Cultural memory is deeply rooted in routine activities, which is more or less conscious. The mnemotechnic power that lives in such activities allows for preserving of cultural models. The archaeological analyses of flint working materials present the very concrete examples of such events.

KEY WORDS: archaeology, memory, performative dimension of memory practices, prehistorical hunter-gatherer societies

Studia nad pamięcią stały się w ostatnich dekadach niezwykle istotną dyscypliną wśród nauk humanistycznych, na tyle znaczącą, że wielu badaczy posługuje się określeniem *memory boom* lub *memory turn*, nawiązując do innych ważnych zwrotów

w humanistyce (Erl1, 2018, s. 12; Saryusz-Wolska, 2009, s. 7). Wzrost zainteresowania zagadnieniem pamięci wiąże się przede wszystkim z najnowszą historią społeczeństw europejskich i potrzebą społecznego przepracowania tematów związanych z kolonializmem, totalitaryzmem czy stosunkiem wobec mniejszości. Problem odpowiedzialności za zbrodnie II wojny światowej i wynikająca z niego „rozrachunkowa” debata siłą rzeczy poruszała kwestie pamiętania i zapominania przez jednostki oraz społeczeństwa (Saryusz-Wolska, 2009, s. 8–12). To, w jaki sposób i o czym pamiętać, wzbudzało spory, które obejmowały zarówno dyskurs naukowy, jak i publiczny. Dyskusja ta jest również jednym z centralnych punktów polskiej debaty publicznej, w szczególności gdy wydobywane zostają z niepamięci zdarzenia z niedawnej bolesnej przeszłości, takie jak pogromy na Żydach, powojenna działalność partyzancka czy polonizacja mniejszości. Wyobrażenie o tych zdarzeniach jest wykorzystywane również jako narzędzie polityczne przez konstruowanie własnych polityk historycznych, które opierają się na kształtowaniu pamięci zbiorowej. Pamięć bowiem, jak słusznie wskazuje Przemysław Czapliński, jest „nie tyle depozytariuszem historii, co współtwórcą każdej terażniejszości” (Czapliński, 2016, s. 204).

Choć to właśnie zdarzenia z najnowszej historii są głównym elementem publicznych debat, badania pamięci mają obecnie znacznie szerszy krąg zainteresowań. Studia nad pamięcią definiowane są jako nurt nieparadygmatyczny i transdyscyplinarny, zaś badacze pamięci związani są z tak różnymi dziedzinami humanistyki, jak socjologia, literaturoznawstwo, historia sztuki, psychologia, antropologia (Olick, Robins, 2014, s. 101). Podejmowana problematyka porusza zagadnienia procesów pamiętania, transmisji pamięci, jej nośników i miejsc pamięci.

Wraz z obecnością tego tematu w szeroko rozumianym piśmiennictwie humanistycznym, również w archeologii, choć z mniejszą intensywnością, daje się zauważyć „pamięciowy zwrot” (Van Dyke, Alcock, 2003; Jones, 2007). W archeologii polskiej zagadnienie pamięci jest najczęściej podejmowane w perspektywie relacji między terażniejszością a przeszłością, formami kreowania i uobecniania przeszłości oraz pozycji dyscypliny we współczesnym dyskursie pamięci (Zalewska, 2012; Minta-Tworzowska, 2012). Niniejszy tekst jest próbą zaprezentowania dorobku badań nad pamięcią w kontekście aplikacji koncepcji pamięci w interpretacji obrazu kulturowego późnego paleolitu. Pojęcie pamięci kulturowej wydaje się bowiem poręcznym narzędziem wyjaśniania sposobów transmisji kulturowej i utrzymywania społecznej stabilności w pradziejowych grupach łowiecko-zbierackich. Zastosowanie kategorii pamięci dla okresu późnego paleolitu może stanowić zatem interesujący przykład poszerzający refleksję nad performatywnym i materialnym wymiarem pamięci.

PAMIĘĆ JAKO ZJAWISKO SPOŁECZNE

Początki badań nad pamięcią wiążą się z francuską szkołą socjologiczną skupioną wokół postaci Emila Durkheima i jego uczniów: Marcela Maussa, Henri Huberta, Maurice’a Halbwachsa czy Stefana Czarnowskiego (Napiórkowski, 2012, s. 10). Za-

gadnienie to stanowiło przeważnie margines ich studiów socjologicznych. Centralnym obszarem swoich zainteresowań uczynił kwestię pamięci jedynie Maurice Halbwachs. To jego prace, a przede wszystkim *Społeczne ramy pamięci* (2008) stały się bez wątpienia kamieniem węgielnym współczesnych studiów nad pamięcią. Przełomowa teza zaproponowana przez francuskiego socjologa głosiła, że pamięć nie jest zjawiskiem ograniczonym do jednostki. Koncepcja ta pozwoliła na odejście od rozumienia zjawiska pamiętania jako jednostkowej aktywności o podłożu przede wszystkim psychologicznym, głoszonej m.in. przez Henri Bergsona (2006) i Zygmunta Freuda (1997). Halbwachs argumentował, że każde wspomnienie, które pojawia się w umyśle człowieka, odnosi się do pamięci innych osób i grup. Kształt pamięci każdego z nas budowany jest w ramach wyznaczanych przez społeczny kontekst (Halbwachs, 2008, s. 4). To, co pamiętamy, zależy od tego, co jest ważne dla grupy, w której funkcjonujemy, o czym nam opowiadano i na co zwracano uwagę. Nie może zatem istnieć całkowicie wyizolowana pamięć jednostki, niezależna od pamięci innych członków grupy. Pamięć jest kulturowym produktem – rezultatem przecinających się, nakładających doświadczeń wielu podmiotów. Wedle Halbwachsa pamięć zbiorowa stanowi ramy społeczne (*cadre des sociaeux*) do konstruowania poszczególnych pamięci jednostkowych. Jedynie jako członkowie grupy (rodziny, klasy, wspólnoty religijnej czy narodowej) potrafimy własne wspomnienia zlokalizować i opisać. Grupa dostarcza nam wzorów i schematów myślenia, które kierują naszą pamięć na odpowiednie tory i wydobywają z niej wspomnienia. Pamięć należy rozumieć jako fakt społeczny, a więc *de facto* element zewnętrzny wobec podmiotu wspominającego. Halbwachs analizował pamięć w trzech wymiarach. Pierwszy z nich był związany właśnie z pamiętaniem jednostki ujętym w ramy społeczne. Kolejny to przekaz międzypokoleniowy, gdy „żywe” wspomnienia starszych generacji przekazywane są młodszym członkom grupy społecznej. Trzeci wymiar dotyczy dłuższego horyzontu czasowego, sięgającego poza pamięć świadków. W swoich późnych pracach Halbwachs kluczowe znaczenie w przywoływaniu wspomnień przyznaje materialnym nośnikom, takim jak groby, zabytki architektoniczne, monumenty (Halbwachs, 1942, 1950). Ten przestrzenny element w teorii pamięci francuskiego socjologa znajdzie rozwinięcie w koncepcjach proponowanych wiele lat później przez Pierre’a Norę (Nora, 1992). Wprowadzone przez niego pojęcie miejsc pamięci (*lieux de mémoire*) podkreślało silny mnemotechniczny aspekt obiektów znajdujących się w kulturowo ustrukturyzowanej przestrzeni, odnosiło się jednak nie tylko do konkretnych lokalizacji, ale również przedmiotów, zdarzeń, postaci czy symboli. „Miejsca” takie posiadały moc kształtowania zbiorowej przeszłości, a współcześnie stanowią swego rodzaju protezę wobec nieobecnej właściwej pamięci zbiorowej (*milieux de mémoire*) (Nora, 1989, s. 7).

DIACHRONICZNE UJĘCIA PAMIĘCI – ORALNOŚĆ A PIŚMIENNOŚĆ

Rozumienie pamięci przedstawiane przez Halbwachsa było zakorzenione w perspektywie socjologicznej opisującej proces przypominania na dużym poziomie ogół-

ności, abstrahując od konkretnych kontekstów kulturowych. Powrót do zagadnień pamięci w drugiej połowie XX wieku przez środowisko historyków przeniósł punkt ciężkości w stronę formułowania bardziej konkretnych kategorii analitycznych, pozwalających na łatwiejsze zastosowanie i wyjaśniania przemian pamięci zbiorowej w dziejach ludzkości. Teoria pamięci kulturowej Jana Assmanna, w znacznym stopniu korzystająca z dorobku Halbwachsa i będąca w dużej mierze krytyczną kontynuacją jego refleksji nad pamięcią zbiorową, stanowi najbardziej wpływowy i znaczący przykład takiego ujęcia łączącego historię, antropologię i socjologię (Traba, 2008, s. 21).

W swoich badaniach Jan Assmann wyróżnia cztery skale pamięci: mimetyczną, pamięć rzeczy, komunikatywną oraz kulturową (Rajewski, 2013, s. 188). Dwie ostatnie są najistotniejsze w konstrukcji całej koncepcji i odpowiadają podziałowi, którego zarys można znaleźć już u Halbwachsa. Komunikatywna pamięć odpowiada zatem przekazowi międzypokoleniowemu. Jest to horyzont świadków zdarzeń, a więc maksymalny wymiar dla funkcjonowania pamięci „żywej”, sięgający około 80–100 lat (Assmann, 2008, s. 66). Ta forma pamięci jest pozbawiona instrumentów instytucjonalnego przekazu, polega raczej na przekazie mówionym, który odbywa się najczęściej w ramach małych grup społecznych, takich jak rodzina. Pamięć komunikatywną charakteryzuje nieuporządkowanie i pewna spontaniczność symptomatyczna dla przekazów ustnych. W tym sensie takie nośniki pamięci jak pamiętniki, mimo że mają pewne cechy komunikatywne (są bezpośrednim przekazem świadka), funkcjonują w sferze pamięci kulturowej, ich odbiorcami są bowiem szersze grupy społeczne, a treść przekazywana jest za pomocą materialnych, sformalizowanych nośników (Rajewski, 2013, s. 191). W momencie, w którym świadkowie odchodzą, pamięć komunikatywna zanika i jest zastępowana przez pamięć kulturową. Wiedza o zdarzeniach ze sfery historii mówionej przenosi się w ustalone celowo zinstytucjonalizowane formy pamiętania o przeszłości (Assmann, 2008, s. 68). W odróżnieniu od pamięci komunikatywnej, obecnej w czasowym wymiarze dnia powszedniego, pamięć kulturowa odnosi się do wymiaru święta. Nad treścią przekazu stanowią pieczę wyspecjalizowani „strażnicy pamięci” – odpowiednie grupy społeczne (kapłani, pisarze, historycy). Pamięć kulturowa często odnosi się do mitycznego czasu początku i zdarzeń z bardzo odległej przeszłości wspólnoty. Moment przejścia między pamięcią komunikatywną a kulturową nie jest zatem tak płynny, jak mogłoby się wydawać. Często rozpościera się między nimi luka czasowa, którą Assmann za Janem Vansiną określa jako lukę dryfującą *floating gap* (Assmann, 2008, s. 64).

Według Jana Assmanna przemiany form pamięci wiążą się z historią środków przekazu. Podążając tropem zarysowanym przez takich klasyków teorii komunikacji i technologii mediów, jak Marshall McLuhan (2017), Jack Goody (2006) czy Walter J. Ong (2011), wskazuje on na przejście od oralności do piśmienności jako przełomowy moment w dziejach pamięci kulturowej. Pojawienie się pisma radykalnie odmienia sposoby wytwarzania pamięci, jej przechowywania i posługiwania się nią. Assmann używa w tym miejscu rozróżnienia na koherencję rytualną i koherencję tekstualną (Assmann, 2008, s. 103). W społecznościach nieposługujących się pismem zachowanie niezmięnionej pamięci kulturowej odbywa się przy użyciu znacznych środków

i wymaga od wszystkich uczestników wspólnoty dużego wysiłku. Treści kulturowe muszą być zapamiętane oraz wiernie odtwarzane, aby zachować istotne znaczenia, zaś sam akt przypominania zyskuje charakter rytualny. Przejście do piśmienności wpływa w zasadniczy sposób na sposoby zapisu i transmisji pamięci o przeszłości. Przede wszystkim powoduje jej eksternalizację na zewnętrzne nośniki. Wraz z pojawieniem się tekstów pojawia się odmienna od uczestnictwa i odtwarzania forma przypominania, a mianowicie interpretacja i komentowanie (Erl, 2018, s. 61). Wbrew intuicji zatem, paradoksalnie, trwalsza od ustnego przekazu technika zapisu okazuje się bardziej podatna na modulowanie treści, dodawanie bądź redukcję znaczeń.

Prezentując swoją koncepcję, Assmann używa przykładów ze świata starożytnego, porównując pamięć kulturową i mechanizmy jej zachowywania w cywilizacji egipskiej, greckiej, mezopotamskiej czy żydowskiej. Wypracowane instrumentarium teoretyczne użyte jest zatem do analizy różnych struktur konektywnych (wspólnot pamięci), ale występujących w stosunkowo zbliżonych czasowo epokach. Assmann skupia się na momencie pojawienia się nowej formy koherencji, w mniejszym stopniu angażując się w analizę bardziej pierwotnych mechanizmów i praktyk pamięci związanych ze społecznościami niepiśmiennymi.

Uznanie rozwoju technologii komunikacyjnych za główny czynnik zmiany ma nieco dłuższą tradycję i widoczne jest m.in. w podziale zaproponowanym przez Jacques'a Le Goffa (2007), który z kolei nawiązuje do podobnego rozpoznania czynionego przez André Leroi-Gourhana (1964). W perspektywie badań pamięci francuski historyk wyróżnia pięć zasadniczych okresów w historii. Pierwszy z nich to faza przedpiśmienna, gdy w ramach kultury pamięci dominowała forma nazywana przez Le Goffa „pamięcią etniczną”. Kolejny okres, związany ze starożytnością, to moment przejścia między oralnością a piśmiennością i pojawienie się nowych form pamiętania, takich jak zapisy w dokumentach archiwizujących czy miejsca komemoratywne. Następną zmianą pojawia się w średniowieczu, wraz z upowszechnieniem się tekstualnych środków mnemotechnicznych. Nowożytność i moment wynalezienia druku zapoczątkowuje czwarty okres w rozwoju pamięci, gdy jej eksternalizacja i dominacja tekstowych form zapisu jest wyraźna. Ostatni wyróżniony przez badacza okres to współczesna „ofensywa” pamięci wraz z pojawieniem się technik elektronicznego zapisu i przekazu informacji. Warto podkreślić jest wyróżnienie pierwszego okresu – „pamięci etnicznej”, która nie jest tożsama z kulturami oralnymi przedstawianymi w koncepcjach teoretyków mediów. Le Goff podkreśla odmienną niesformalizowanych „generatywnych rekonstrukcji” pamięci występujących w najstarszych społeczeństwach, od praktyk późniejszego przekazu ustnego „słowo w słowo”, w postaci wyuczonych opowieści (Le Goff, 2007, s. 106–109).

Assmannowskie rozróżnienie dwóch typów koherencji odwołuje się do podziału stworzonego przez Claude'a Levi-Straussa. Antropolog w swojej pracy *Myśl nieoswojona* (1969), zajmując się strukturami myślowymi społeczeństw niepiśmiennych, wskazywał na stosunek do historii i percepcję czasu jako podstawowy wyznacznik odmiennego ukształtowania kulturowej pamięci. Społeczeństwa, które posługują się cyklicznym pojęciem czasu, wykorzystują takie sposoby przypominania, które stabi-

lizują obecną strukturę społeczną i mają na celu utrwaląć porządek świata. Ludy takie, nazywane zimnymi, niejako zaprzeczają historii rozumianej jako rozwój w czasie. Odtwarzanie zdarzeń z przeszłości, kosmogoniczne mity początku, cykliczne rytuały – zadaniem tych form pamięci jest podkreślenie niezmienności zastanego porządku rzeczy. Odmiennie zachowania memoratywne charakteryzują społeczeństwa gorące, dla których przeszłość i pamięć o niej służy nieustannej zmianie, dostarczają argumentów dla społecznej zmiany i przeobrażania teraźniejszości. Tak więc, o ile społeczeństwa zimne stawiają siebie poza historią, o tyle ludy gorące uznają swoje działania za element procesu historycznego znajdujący się w pewnym miejscu chronologicznie uporządkowanej sekwencji dziejowej (Levi-Strauss, 1969, s. 366). Do zjawiska „ludów bez historii” odniósł się Jerzy Topolski, który w *Świecie bez historii* sugeruje, że ahistoryzm społeczeństw „zimnych” nie jest świadomym wyborem, ale wynika z ewolucyjnej fazy rozwoju społecznego i rozwoju historyczności (Topolski, 1998, s. 23). Assmann zagadnienie to wyjaśnia różną funkcją pamięci. Odpowiadająca logice zaprzeczania historyczności własnych działań jest funkcja kontraprezentna, zaś budowaniu tożsamości zbiorowości i zmianie służy funkcja fundacyjna (Assmann, 2008, s. 93).

PAMIĘĆ UCIELEŚNIONA

Jak można zauważyć, główna dychotomia zarysowywana przez badaczy pamięci dotyczy oralności i piśmienności. Przejście między tymi dwiema formami przekazu wiedzy jest najistotniejszą transformacją w dziejach kultury pamięci. Uznanie oralności za najbardziej pierwotny *modus memorandi* sugeruje, że ze względu na nieuchwytność mowy i języka właściwie niemożliwe jest ich rozpoznanie w stosunku do społeczności „zimnych” z przeszłości. Ogląd ten zmieniły dopiero prace Paula Connerton, który podkreślił performatywny i materialny aspekt pamięci. Choć wymiar ten był obecny w studiach nad pamięcią już wcześniej, znajdował się raczej na marginesie badań. W swoich rozważaniach nad tym, jak społeczeństwa pamiętają Connerton, przekracza prosty dualizm mowa – tekst. Nie rezygnuje jednak z koncepcji oralności jako takiej, ale znacznie ją rozszerza, podkreślając przede wszystkim jej performatywny wymiar, wprowadzając odmiennie od dotychczasowych rozróżnienie na praktyki zapisu i praktyki wcielania (inkorporacji). W ramach drugiej kategorii Connerton wskazuje na dwa kluczowe sposoby przekazywania pamięci występujące zarówno w społeczeństwach nowożytnych posługujących się nowoczesnymi mediami, jak i przedpiśmiennych, a więc obrzędy upamiętniania oraz praktyki cielesne (Connerton, 2012, s. 92). Przywołanie tych dwóch form pamiętania ma na celu zaakcentowanie, jak istotnym elementem jest mniej lub bardziej rytualny charakter wszelkich działań związanych z pamięcią kulturową. Wedle przyjętej za Lukesem definicji, rytuał to „sformalizowane aktywności o charakterze symbolicznym, które kierują uwagę uczestników na przedmioty, myśli i uczucia o specjalnym znaczeniu” (Lukes, 1975, za: Connerton, 2012, s. 98). Rytuały cechują się powtarzalnością, co obrazu-

je ich ścisły związek z przeszłością. Cyklicznie powracające święta mają odtwarzać przeszłe wydarzenia, często związane z mitycznym początkiem, co Connerton ilustruje przykładami świąt wielkich światowych religii. Istotną odmiennością ujęcia rytuału prezentowanego przez Connertona od dotychczasowych analiz jest skupienie się nie na przekazywanej treści, lecz formie. Jak argumentuje badacz, perspektywa ta pozwala na uniknięcie definiowania rytuału jako innej postaci mitu (Connerton, 2012, s. 116). Takie tekstualne ujęcie ignoruje bowiem przez to podstawową siłę społeczną rytuału tkwiącą w samej jego strukturze. O ile bowiem treść mitu przekazywanego ustnie nie musi być akceptowana przez słuchacza, o tyle podczas wypełniania rytuału treść jest siłą rzeczy inkorporowana przez odbiorcę-uczestnika. Formalizacja gestów, ruchów i języka rytuału ma swoją funkcję mnemotechniczną, ułatwiającą zapamiętanie i ograniczającą możliwości modyfikacji i odejście od rytualnego wzoru. Immanentna cecha rytuału, jaką jest inkluzywność i współuczestnictwo, wpływa na niezmienność przekazu i trwałość znaczeń. Sformalizowanie, powtarzalność i performatywność można uznać za podstawowe cechy rytuału. Ta ostatnia właściwość jest w koncepcji Connertona najważniejsza i, jak podkreśla badacz, odnosi się nie tylko do obrzędów upamiętnienia. To właśnie gest, ruch, mimika stanowią podstawowe formy komunikowania treści i wiążą się z takimi praktykami, w których ciało stanowi mimowolne lub świadome medium pamięci. Używając zaczerpniętego z filozofii Bergsona (2006) i fenomenologii percepcji Merleau-Ponty'ego (2001) pojęcia nawyku, zaznacza, że prawie każda aktywność ludzka przesycona jest materialnym, cielesnym aspektem. Wzorce zachowań kulturowych przechowywane są w automatyzmach ciała, sposobach poruszania się, gestykulacji, manifestują się w ubiorze i sposobach spożywania posiłków. Mniej lub bardziej uświadomione nawyki nabywane są w trakcie codziennych działań i aktywności, stąd bierze się ich niezwykła trwałość. Connerton wskazuje, że to właśnie ta właściwość powoduje, że

praktyki wcielania dostarczają [...] szczególnie efektywnego systemu mnemotechnicznego. [...] Każda grupa będzie zatem powierzać cielesnym automatyzmom wartości i kategorie, które najbardziej pragnie zachować. Wiadomo bowiem powszechnie, jak dobrze przeszłość może być zachowana w umyśle za pośrednictwem pamięci nawykowej osadzonej w ciele. (Connerton, 2012, s. 191–192)

Istotność performatywnego wymiaru pamięci oddaje to, że wedle Connertona praktyki wcielania nie tyle stanowią odrębną od praktyk zapisu kategorię, ale są jej niezbędnym elementem. Czynność pisania wymaga przecież użycia ciała. Nierzadko to właśnie sam proces pisarski, a nie treść tekstu jest sensem działania. Przykładem takiej koniecznej nierozdzielności aspektu performatywnego i tekstualnego jest np. żmudna kaligrafia lub ćwiczenie wielokrotnego zapisu zdania. Zapamiętanie treści ma się w takich przypadkach odbyć siłą wpojenia nawyku, a nie jedynie zrozumienia sensu zapisu. Koncepcja Connertona i zaakcentowanie przez niego znaczenia praktyk wcielania i pamięci nawykowej znacznie rozszerza pojęcie pamięci, która staje się zasadniczo tożsama z kategorią kultury z definicji Łotmana i Uspienskiego, dla których

kultura to „niedziedziczna pamięć społeczeństwa” (Napiórkowski, 2018, s. 20). Należy jednak w tym miejscu zaznaczyć, że dowartościowanie praktyk wcielania nie idzie w parze z symetrycznym równie silnym podkreśleniem materialności owych praktyk. Connerton, wskazując przykłady praktyk upamiętniania poprzez medium ciała, skupia się właśnie na ich performatywnym wymiarze, co prowadzi go do wniosku, że mimo ich znaczenia dla trwałości pamięci są nietrwałe same w sobie i praktycznie bezśladowe. Poglądowi takiemu, podzielanemu również przez archeologów (Van Dyke, Alcock, 2003, s. 4), co może tłumaczyć niewielkie zainteresowanie pamięcią, sprzeciwia się Bjørnar Olsen. Praktyki wcielania, rytuały, obrzędy, nawyki są zawsze „uwikłane w materiały umożliwiające odgrywanie zachowania, ich organizację i (możliwą) publiczną recepcję” (Olsen, 2008, s. 193). Praktyki wcielania pozostawiają zatem szereg materialnych śladów, przedmiotów i produktów, których wykonanie spełniało m.in. funkcję środka mnemotechnicznego (Hamilakis, 2010, s. 192). Należy się zatem zgodzić z Olsenem, że „praktyki inkorporujące są «wytwarzającymi ślady» w takim samym stopniu, jak praktyki inskrypcyjne lub raczej «ślady» są materialnymi jednostkami tego, co zapamiętane w cielesnym” (Olsen, 2008, s. 193).

Prezentując historię badań nad pamięcią, możemy wyróżnić kilka przełomowych momentów, które stopniowo ukierunkowują refleksję nad pamięcią kulturową w stronę umożliwiającą badanie praktyk pamięci w pradziejowych społeczeństwach łowicko-zbierackich. Ścieżka ta wiedzie, począwszy od odkrycia przez Halbwachsa zbiorowych ram pamiętania przez Assmanowskie pojęcie pamięci kulturowej i podkreślenie aspektu diachronicznego przez teoretyków mediów i historyków wskazujących na przełomowy charakter przejścia między oralnością a piśmiennością, ku wskazaniu na performatywny i materialny wymiar praktyk pamiętania o przeszłości. W dalszej części tekstu spróbujemy zastosować kategorie wypracowane w ramach studiów nad pamięcią do przedstawienia obrazu kulturowego późnego paleolitu.

SPOŁECZNOŚCI PÓŹNEGO PALEOLITU NA NIZINIE ŚRODKOWOEUROPEJSKIEJ A PRAKTYKI PAMIĘCI

Okres późnego paleolitu jest związany z procesem deglacjacji obszarów Niziny Środkowoeuropejskiej. Ocieplenie klimatu i wycofywanie się lądolodu na północ umożliwiło powtórna kolonizację północnej, niżowej strefy kontynentu europejskiego. Zasiedlenie to obejmuje okres od pierwszego ciepłego wahnięcia, oznaczonego w periodyzacji paleoklimatycznej jako GI-1e, aż do końca ochłodzenia młodszego dryasu (GS-1). Syntetyzujące ujęcia periodyzacyjne wyróżniają trzy główne fazy, które wiążą się z zasiedleniem strefy niżowej w okresie późnego paleolitu przez trzy odmiennie jednostki kulturowe (technokompleksy – Kobusiewicz, 1999, s. 50; Terberger, 2006). Pionierskie społeczności, które jako pierwsze pojawiają się na tym obszarze, są związane z kulturą hamburską oraz creswellską, zaś w innej terminologii nazywane technokompleksem z jednozadziorcami, od charakterystycznej formy narzędziowej, którą powszechnie używano jako ostrza broni miotanej (Burdukiewicz, 1987). Ko-

lejną grupą są społeczności Federmessser (technokompleks z tylczakami łukowymi), których obecność na Nizinie Środkowoeuropejskiej przypada przede wszystkim na okres następnej ciepłej fazy Allerød (GI-1c). Z fazą ochłodzenia w młodszym dryasie związane jest osadnictwo technokompleksu z liściakami. Grupa ta obejmuje społeczności nazywane kulturą ahrensbuską, świderską oraz Bromme.

Późnopaleolityczne grupy łowiecko-zbierackie charakteryzowały się dużą mobilnością. Obozowiska związane są najczęściej z pobytem małych grup – rodzin nuklearnych. System osadniczy nie jest jednak całkowicie „płaski”, występują bowiem również duże osady (Rekem, Myszęcin, Cichmiana) oraz skupienia stanowisk (Dolina Kopanicy, Dolina Ahrensbuska), które noszą ślady pobytu większych grup lub cyklicznych powrotów. Technologia krzemieniarska opiera się na produkcji wiórowej dwupiętowej lub jednopiętowej. Pierwszy typ obróbki jest dominujący w inventarzach związanych z kulturą hamburską oraz ahrensbuską, zaś drugi częściej pojawia się w zespołach Federmessser i Bromme (Hartz, 1987).

Uważa się, że społeczności późnego paleolitu specjalizowały się w polowaniach na dużą faunę dominującą w środowisku. Dla społeczności hamburskich i ahrensbuskich podstawowym zwierzęciem łownym był renifer, zaś dla żyjących w środowisku leśnym społeczności Federmessser – łoś. Wydaje się jednak, że gospodarcze modele były bardziej zróżnicowane. Grupy łowiecko-zbierackie w elastyczny sposób eksploatowały środowisko, wykorzystując zasoby wodne oraz polując na mniejszą faunę oraz ptactwo (Kabaciński, Sobkowiak-Tabaka, 2009; Sobkowiak-Tabaka, 2017, s. 291).

Chronologiczna relacja między taksonami późnego paleolitu to w ogólnym zarysie relacja następstwa, jednak warto zaznaczyć, że w kontekście datowań szeregu stanowisk wielu badaczy mówi raczej o multilinearnym rozwoju społeczności późnego paleolitu i o ich czasowym współwystępowaniu (Sobkowiak-Tabaka, 2008, s. 146). Odejście od wyraźnego oddzielania trzech technokompleksów późnopaleolitycznych, sugerowania występowania hiatusów osadniczych i koncepcji sekwencyjnego zastępowania odmiennymi kulturowo grupami ludzkimi koresponduje również z akcentowaniem podobieństw w zakresie technologii, organizacji osadniczych czy modeli łowieckich. Przy pewnych różnicach należy zaznaczyć zatem, że społeczności późnego paleolitu dzielą wspólną postmagdaleńską tradycję widoczną w podstawowych zachowaniach kulturowych (Kobusiewicz, 1999, s. 193).

Kjel Knutsson zauważa, że technologia krzemieniarska społeczności ahrensbuskich jest kopią gestów i wzorców krzemieniarstwa hamburskiego. Podobną zależność można znaleźć między grupami Federmessser i Bromme (Knutsson, 2006, s. 177). Knutsson upatruje w tym dowodu na świadome nawiązywanie do przeszłych tradycji społeczności. Przeszłość była „odczytywana” przez współcześnie żyjące grupy i odtwarzana w ramach produkcji krzemieniarskiej. W swojej interpretacji zwraca uwagę na technologię krzemieniarską jako dyskursywną formę aktywnej reprodukcji przeszłości. Nawiązując do przedstawianej we wcześniejszej części tekstu conner-tonowskiej koncepcji pamięci kulturowej, możemy uznać krzemieniarstwo za jedną z podstawowych praktyk wcielania (inkorporacji). Nabywanie umiejętności obróbki

krzemienia wiąże się bowiem nie tylko ze świadomym zdobywaniem wiedzy o technologii, ale przede wszystkim utrwalaniem nawyków ruchowych. Przez regularnie powtarzane czynności wpajane są wzorce postępowania, gesty, techniki, które formują tzw. pamięć mięśni (*know-how*), niezbędny składnik umiejętności (Pelegrin, 1990, s. 112). Używając języka badaczy pamięci, możemy powiedzieć, że poprzez medium ciała i sformalizowany zestaw działań (łańcuch operacji) technologia krzemieniarska staje się nośnikiem pamięci kulturowej.

Knutsson za nieprzypadkowe uznaje również powroty ludności w miejsca zasiedlane wiele lat wcześniej, jak np. w Dolinie Tunelowej, gdzie odkryto szereg stanowisk związanych zarówno z kulturą hamburską, jak i ahrensberską, czy na stanowiskach Solbjerg, Jels lub Slotseng, gdzie zarejestrowano osadnictwo hamburskie oraz Federmesser. Knutsson uznaje takie stanowiska za „święte miejsca początku”, a więc świadomie odczytywane przez społeczność jako miejsce o szczególnym znaczeniu symbolicznym i historycznym, związane z przeszłością grupy. Konkretny element krajobrazu stanowiły „miejsca pamięci”, punkty odniesienia, wokół których konstruowano wyobrażenie o przeszłości. Społeczna pamięć przechowywana była zatem wedle Knutssona zarówno w działaniach wytwórczych, związanych z codzienną produkcją, jak i w krajobrazie (Knutsson, 2006, s. 177).

Niewątpliwą trudnością jest wykazanie bardziej bezpośrednich dyskursywnych praktyk pamięci społeczności późnopaleolitycznych, takich jak obrzędy upamiętniania. Niewiele artefaktów z tego okresu związanych jest ze sferą symboliczną, rytualną. Jak wskazują badacze, wysoka mobilność grup funkcjonujących w strefie nizinnej w okresie późnego paleolitu powodowała ubożenie praktyk i form rytualnych, a w rezultacie mniejsze możliwości rejestracji materialnych świadectw tych działań (Gamble, 1991, s. 5). Nie mamy zatem do czynienia ze stałymi strukturami o znaczeniu rytualno-symbolicznym, takimi jak jaskinie z malowidłami znane z obszaru franko-kantabryjskiego, które można wiązać z obrzędami upamiętniania. Formy o symbolicznych treściach kulturowych ograniczone są do tzw. sztuki mobilnej – przedmiotów ruchomych, które wedle badaczy miały funkcjonować w grupach łowców-zbieraczy przez długi czas, przechodząc z pokolenia na pokolenie. Jednym z nielicznych takich obiektów jest przedmiot z Rusinowa, który jest fragmentem tyki z poroża ornamentowanej wzorem geometrycznym oraz zgeometryzowanym wyobrażeniem antropomorficznym. Powtarzający się wielokrotnie wzór został poddany analizie mikromorfologicznej, która wykazała, że poszczególne fragmenty wzoru wykonywane były przez różne osoby (Płonka, Kowalski, 2017, s. 185). Nasuwa się zatem przypuszczenie, że przedmiot ten pełnił funkcję symboliczną, odnawianą cyklicznie przez rytualne „dopisywanie” powielanego wzoru. Widoczne są tu zatem cechy charakterystyczne dla kultur oralnych i ich praktyk wymienione przez Waltera Onga: addytywność, nagromadzenie czy redundancja (Ong, 2011, s. 75–80). Powtarzanie czynności miało charakter rytualnego odtwarzania i utrwalania treści kulturowych ważnych dla społeczności. Warto podkreślić nieużyteczną funkcję przedmiotu wydobywającą czysto symboliczny aspekt działań z nim związanych. Repetytywność tych działań doskonale oddaje akcentowany przez Connertona performatywny wymiar wszelkich praktyk

upamiętniania. Sam „tekst”, jakim był wzór i jego znaczenie, stanowił niewątpliwie ważny element w kulturze społeczności, która go użytkowała. Siła rytuału tkwiła jednak nie tyle w samej treści, ile w procesie zapisu – cyklicznej formie wykonywania obrzędu. Jak bowiem twierdzi Connerton, „nie ma nośników, bez podtrzymujących je praktyk” (Napiórkowski, 2012, s. 20).

KONKLUZJE

Badania nad paleolitycznymi społecznościami łowiecko-zbierackimi wprowadzają inspirującą perspektywę wzbogacającą refleksję nad pamięcią. Ujęcie, jakie prezentowano w diachronicznych koncepcjach, posługiwało się przede wszystkim, podążając za teoretykami mediów, przeciwstawieniem dwóch struktur pamięci: oralności i piśmienności. Pierwsza z nich, stanowiąca pierwotną formę kultury pamięci, odnosiła się najczęściej do praktyk oralnych lub rytualnych związanych z opowieścią, mitem czy obrzędem. Dotyczyła społeczności niepiśmiennych, które nie posługiwały się pojęciem historii oraz liniową koncepcją czasu. Przechowywanie pamięci powierzano w takich grupach specjalnie wyznaczonym do tego osobom, takim jak griot, szaman, pieśniarz, aoida. Pamięć zbiorowa nie była więc eksternalizowana na nośnik tekstu lub książki, ale przenoszona do pamięci indywidualnej odpowiednich instytucji czy uczestników obrzędów, którzy stawali się strażnikami tradycji. W tak interpretowanych strukturach pamięci jej treść jej trudna do odkrycia, nie pozostawia bowiem trwałych śladów. Poszerzenie pojęcia pamięci o praktyki wcielania i pamięć nawykową pozwala uchwycić sposoby pamiętania przez społeczeństwa na dużo głębszym poziomie. Pamięć kulturowa zakorzeniona jest bowiem, w sposób mniej lub bardziej uświadamiany, w codziennych, rutynowych działaniach. Tkwiąca w takich czynnościach siła mnemotechniczna umożliwia utrwalanie wzorców kulturowych. Archeologiczne analizy wytwórczości krzemieniarskiej wskazują konkretne przykłady takich czynności. Produkcja krzemieniarska stanowiła bowiem jedną z praktyk utrwalania i odtwarzania pamięci zbiorowej. Reprodukacja kulturowa odbywała się wraz z nabywaniem umiejętności odpowiedniej obróbki zgodnej z tradycją. Badania nad społecznościami paleolitu dostarczają też przykładów bardziej dyskursywnych praktyk rytualnych związanych z powtarzalnym wykonywaniem ornamentu na obiektach symbolicznych. Dwa aspekty praktyk pamiętania, które dotychczas stanowiły margines w studiach nad pamięcią, a więc wymiar performatywny oraz materialny, wyraźnie ukazują swoje znaczenie w aktywnościach rozpoznanych wśród społeczności późnego paleolitu. W świetle badań najstarszych grup łowiecko-zbierackich możemy stwierdzić, że to właśnie te cechy praktyk pamięci stanowiły o niezwykłej trwałości i stabilności struktur społecznych i kulturowych, mimo zmiennych warunków środowiskowych czy kryzysów demograficznych. Zdefiniowanie pamięci kulturowej jako mocno zakotwiczonej w codziennych aktywnościach, takich jak szeroko pojęta produkcja, ma niewątpliwie istotne konsekwencje również dla rozumienia charakteru zmian kulturowych w pradziejowych społecznościami łowiecko-zbierackich. Ozna-

cza ona bowiem, że zmiany technologiczne, np. mikrolityzacja mezolityczna, które często wyjaśniane są w aspekcie funkcjonalnym jako innowacja adaptacyjna wobec zmieniających się warunków zewnętrznych, są w istocie zerwaniem z przeszłością, radykalną modyfikacją pamięci lub świadectwem jej nieciągłości. Znaczna przemiana technologiczna sposobów wykonywania narzędzi wiąże się bowiem z jeszcze ważniejszą, głębszą społeczną przemianą praktyk pamięci.

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, J.
2008 *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Bergson, H.
2006 *Materia i pamięć. Esej o stosunku ciała do ducha*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Connerton, P.
2012 *Jak społeczeństwa pamiętają?* Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Czapliński, P.
2016 Bunt w ramach pamięci. „Solidarność”, rewolucja, powstanie. *Teksty drugie*, 6, 204–225.
- Erl, A.
2018 *Kultura pamięci. Wprowadzenie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Freud, Z.
1997 *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Goody, J.
2006 *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gamble, C.
1991 The social context of European Palaeolithic Art. *Proceedings of the Prehistoric Societies*, 57, 3–15.
- Halbwachs, M.
1942 *La Topographie legendaire des Evangiles en Terre sainte. Etude de memoire collective*. Paryż: Les Presses universitaires de France.
- Halbwachs, M.
1950 *La memoire collective*. Paryż: Les Presses universitaires de France.
- Halbwachs, M.
2008 *Spoleczne ramy pamięci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hamilakis, Y.
2010 Re-collecting the fragments. Archaeology as mnemonic practice. W: K. Lillios, V. Tamis (red.), *Material Mnemonics: Everyday Memory in Prehistoric Europe* (s. 188–199). Oxford: Oxbow Books.
- Jones, A.
2007 *Memory and Material Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kabaciński, J., Sobkowiak-Tabaka, I.
2009 Big game versus small game hunting – subsistence strategies of the Hamburgian culture. W: M. Street, R. N. E. Barton, T. Terberger (red.), *Humans, environment and chronology of late glacial of the North European Plain* (s. 67–75). Mainz: Romisch-Germanisches Zentralmuseum.

- Kobusiewicz, M.
1999 *Ludy łowiecko-zbierackie północno-zachodniej Polski*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Knutsson, K.
2006 A genealogy of reflexivity: the skilled lithic craftsman as 'scientist'. W: J. Apel, K. Knutsson (red.), *Skilled Production and Social Reproduction. Aspects of Traditional Stone-Tool Technologies* (s. 153–186). Uppsala: Societas Archaeologica Upsaliensis.
- Le Goff, J.
2007 *Historia i pamięć*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Leroi-Gourhan, A.
1969 *Le Geste et La Parole*. Paryż: Albin Michel.
- Levi-Strauss, C.
1969 *Mysł nieoswojona*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- McLuhan, M.
2017 *Galaktyka Guttenberga*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Mearlau-Ponty, M.
2001 *Fenomenologia percepcji*. Warszawa: Aletheia.
- Minta-Tworzowska, D.
2012 Przeszłość we współczesności. Wprowadzenie. W: S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cynogot, A. Zalewska (red.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji* (s. 1089–1099). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Napiórkowski, M.
2012 „Jak społeczeństwa pamiętają” Paula Connerton na tle współczesnych badań nad pamięcią zbiorową. W: P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają* (s. 7–28). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Napiórkowski, M.
2018 Epidemia pamięci. W: P. Majewski, M. Napiórkowski (red.), *Antropologia pamięci. Zagadnienie i wybór tekstów* (s. 15–37). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Nora, P.
1989 Between Memory and History: Les lieux des memoire. *Representation*, 26, 7–24.
- Nora, P.
1992 *Les lieux des memoire*. Paryż: Gallimard.
- Olick, J. K., Robbins, J.
2014 Badania nad pamięcią społeczną. W: K. Kończal (red.), *(Kon)teksty pamięci* (s. 99–140). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Olsen, B.
2008 *W obronie rzeczy. Antropologia i ontologia przedmiotów*. Warszawa: Instytut Badań Literackich.
- Ong, W. J.
2011 *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pelegri, J.
1990 Prehistoric Lithic Technology: Some aspects of research. *Archaeological Review from Cambridge*, 9, 116–125.
- Płonka, T., Kowalski, K.
2017 Closing remarks. W: T. Płonka, K. Kowalski (red.), *Rusinowo. The symbolic culture of foragers in the Late Palaeolithic and the early Mesolithic* (s. 183–186). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Rajewski, A.
2013 Rozważania na temat Assmannowskiej teorii pamięci. *Rocznik Antropologii Historii*, 4, 187–202.

- Saryusz-Wolska, M.
 2010 Wprowadzenie. W: M. Saryusz-Wolska (red.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* (s. 7–38). Warszawa: Wydawnictwo Universitas.
- Sobkowiak-Tabaka, I.
 2008 *Spoleczności późnego paleolitu w dorzeczu Odry*. Poznań: Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN.
- Sobkowiak-Tabaka, I.
 2017 *Rozwój społeczności Federmesser na Nizinie Środkowoeuropejskiej*. Poznań: Wydawnictwo Instytutu Archeologii i Etnologii PAN.
- Terberger, T.
 2006 From the First Humans to the Mesolithic Hunters in the Northern German Lowlands – Current Results Trends. W: K. M. Hansen, K. B. Pedersen (red.), *Across the Western Baltic. Proceedings of the archaeological conference “The Prehistory and Early Medieval Period in the Western Baltic” at Vordimborg, South Zealand, Denmark, March 27th-29th 2003* (s. 23–56). Vordimborg: Sydsjællands Museum.
- Topolski, J.
 1998 *Świat bez historii*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Traba, R.
 2008 Wstęp do wydania polskiego. Pamięć kulturowa – pamięć komunikatywna. Teoria i praktyka badawcza Jana Assmanna. W: J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych* (s. 11–25). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Van Dyke, R. M., Alcock, S. E.
 2003 *Archaeologies of Memory: An Introduction*. W: R. M. Van Dyke, S. E. Alcock (red.), *Archaeologies of Memory* (s. 1–14). Oxford: Oxbow Books.
- Zalewska, A.
 2012 Archeologia jako forma kreowania, pielęgnowania i odzyskiwania pamięci. W: S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska (red.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji* (s. 1178–1190). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

THE STUDIES OF MEMORY AND ARCHAEOLOGY OF LATE PALEOLITHIC:
 A PERFORMATIVE DIMENSION OF MEMORY PRACTICES IN THE PREHISTORICAL
 SOCIETY OF HUNTERS-GATHERERS

S u m m a r y

The researches on the Paleolithic society of hunters-gatherers enter into an inspiring perspective, enriching the reflection on memory. This approach was presented in the diachronic concepts and used, following the media theoreticians, the contradiction of two structures of memory: orality and writing. First of them is a primitive form of culture of memory, and it is mostly linked to the oral and ritual practices connected to storytelling, myth, or ritual. It referred to the illiterate societies which did not use the term of history and the concept of time. In such groups, there were special people such as griot, shaman, singer, or aioda destined to collect the memory. Collective memory was not externalized to the text or a book. Still, it was transferred to the individual memory of proper institutions or participants of rituals who were the safeguards of the tradition.

In such an interpretation of structures of memory, its content is hard to find, because it does not leave any stable traces. They are widening the term of memory with the practices of embodiment

and habitual memory. Cultural memory is deeply rooted in routine activities, which is more or less conscious. The mnemotechnic power that lives in such activities allows for preserving of cultural models. The archaeological analyses of flint working materials present the very concrete examples of such events. The production of flints was one of the practices of preserving and reconstructing of collective memory. The cultural reproduction happened together with acquiring the skills of proper processing of inline to tradition. The research on Paleolithic societies brings us examples of more discursive ritual practices connected to the repetitive decoration of symbolic objects with ornaments. These two aspects of the memory practices, which so far have been on a margin of the memory studies, and thus the performative and material dimension explicitly show their meaning in the activities recognized among the late Paleolithic societies. Taking into account of the oldest hunter-gatherers groups, we can state that the features of memory practices were a base for extraordinary persistence and stability of social and cultural structures despite the changes of the environmental conditions and demographical crises. Defining cultural memory and firmly rooted in everyday activities such as widely-understood manufacture, has significant consequences for the understanding of the character of cultural changes in the prehistorical societies of hunter-gatherers. It means that the technological changes, such as mesolithic microlithization, which are often explained in the functional aspect, as adaptive innovation towards changing external conditions are truly the breakage with the past, a radical modification of memory and the evidence of its discontinuity. Significant technological change of tools manufacture is connected to even the more critical and more profound transformation of memory practices.