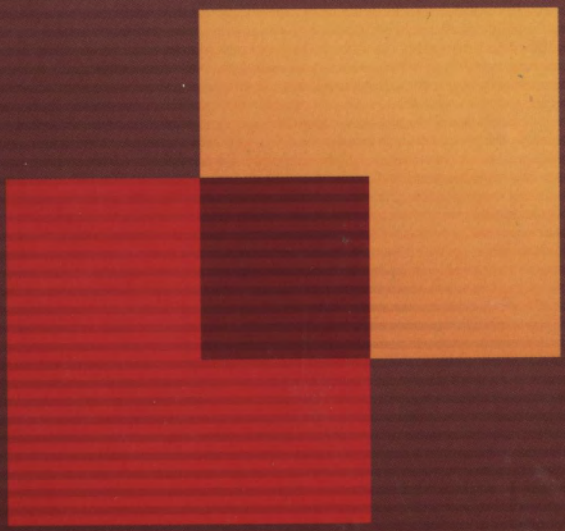
Барбара Шацька

Минуле — пам'ять — міт



Барбара Шацька

Минуле – пам'ять – міт

Чернівці
Книги – ХХІ
2011

Szacka B. Czas przeszły – pamięć – mit.
Шацька Б. Минуле – пам'ять – міт.

Переклав **Олесь Герасим**
Редактор перекладу **Андрій Павлишин**

Видання здійснено за фінансової та експертної підтримки Міжнародного фонду «Відродження» в рамках спільної програми з Польським Інститутом у Києві в рамках програми «Школа толерантності: історія та громадянське виховання»

ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ
SPONSORED BY THE INTERNATIONAL
ТА ЕКСПЕРТНОЇ ПІДТРИМКИ
RENAISSANCE FOUNDATION
МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ"

БІБЛІОТЕКА
ПОЛЬСЬКОГО
ІНСТИТУТУ
У КИЄВІ

Шацька, Барбара
Минуле – пам'ять – міт. – Чернівці: Книги – XXI, 2011. – 248 с.
ISBN 978-617-614-023-8

Видатний польський соціолог, професор Барбара Шацька багато десятиліть поспіль займається емпіричним вивченням і теоретичним осмисленням явища колективної пам'яті про минуле, закорінених у масовій свідомості уявлень про історію, її часову та просторову локалізацію, місце мітологічних конструкцій у формуванні групової, зокрема, національної ідентичності. Ця книжка є підсумком понад півстолітніх досліджень і містить не лише узагальнення пошуків сучасних європейських і американських соціологів у означеній царині, але й багатий матеріал численних опитувань поляків, у яких ішлося про їхнє ставлення до ключових проблем історії XX століття.

Усі права застережено. Відтворювати будь-яку частину цього видання у будь-якій формі та в будь-який спосіб, у тому числі електронно, без письмової згоди правовласників заборонено.

Перекладено за виданням: Szacka B. Czas przeszły – pamięć – mit. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe «Scholar», 2006.
Copyright © by Barbara Szacka, 2006

© Книги – XXI, 2011
© Олесь Герасим, переклад з польської, 2011

Зміст

Вступ 5

Частина І.
Історія, колективна пам'ять, міт 15
Історія та колективна пам'ять 17
Колективна пам'ять – термін і поняття 33
Колективна пам'ять – функції та шляхи переказу 49
Міт і мітологізація минулого в колективній пам'яті 71

Частина ІІ.
Минуле як вимір часу 103
Минуле як вимір часу 105
Час і простір – два виміри групової ідентичності 117

Частина ІІІ.
Із досліджень поточної колективної пам'яті 152
Друга світова війна – пам'ять і увічнення 154
Варшавське Повстання у поточній колективній пам'яті 178
«Солідарність» і воєнний стан у колективній пам'яті про історію Польщі 196
Зміна устрою та пам'ять про минуле 216

Бібліографія 234

Вступ

Ця книжка покликана підсумувати моє багаторічне (хоча й із перервами) зацікавлення колективною пам'яттю. Усе почалося в середині 1960-х років, коли професор Ніна Ассородобрай на своїй катедрі історії суспільної думки та соціології, де я була ад'юнктом, вперше у світі започаткувала дослідження колективної пам'яті методом анкетування, яке досі залишається безпрецедентним. Дослідження проводилися серед осіб із вищою освітою, представників п'яти професій у п'яти містах Польщі та були здійснені під її керівництвом у 1965 році колективом катедри, а потім мені довелося опрацьовувати зібрані дані. Цей матеріал був проаналізований у книжці «Минуле в свідомості польської інтелігенції» («Przeszłość w świadomości inteligencji polskiej»), яка мала стати підставою для моєї габілітації*. Історія її публікації особлива. Закінчений 1974 року машинопис був поданий до видавництва «Książka i Wiedza», отримав позитивні рецензії, був прийнятий до друку, і розпочався видавничий процес, який дійшов до етапу так званої «звірки», тобто пробного друку перед остаточною коректою. І тут усе урвалося. Хтось із ідеологічних наглядачів цього видавництва, як би там не було – партійного, зауважив її, перечитав і дав зрозуміти, що її не слід публікувати. Видавництво так і вчинило. Мені, ясна річ, справжньої причини не повідомили, але надіслали листа із повідомленням про відмову від оприлюднення книги через зміну видавничих планів. Зовсім іншою була закулісна інформація тих осіб, котрі, використовуючи своє становище, намагалися врятувати публікацію, скажімо, дописавши їй «правильний» вступ. Усе марно. На

---

* Академічна традиція в Польщі передбачає, що габітація (аналог захисту докторської дисертації в Україні) відбувається на підставі раніше опублікованої книжки. – *Прим. ред.*

щастя, габілітацію мені вдалося здобути на підставі опублікованих статей, де були представлені основні тези цієї книжки. Подальша історія її публікації була доволі кумедною. У другій половині 1970-х років, коли в Інституті соціології (який почав функціонувати після 1968 року) з'явилися студенти-дисиденти, моя невидана книжка, яка нібито мала неблагонадійний зміст, викликала у них зацікавлення. Вони бралися її читати і зазнавали гігантського розчарування, не знаходячи політичних родзинок, на які так сподівалися. Не лише їм важко було зрозуміти, що в ній було такого дразливого, аж видавництво, не зважаючи на витрати, вирішило розсипати увесь набір. Хтось мені якось сказав, що причина полягала в її мові, відмінній від тієї, якою, говорячи про минуле, послуговувалась пропаганда, а також – а може передовсім – результати досліджень свідчили про обмежену ефективність цієї пропаганди.

Цю історію варто оповісти, адже вона показує, наскільки дразливою є невинна на перший погляд тема вмісту колективної пам'яті, що варто враховувати в сучасних дискусіях.

Особисто для мене перипетії з виданням книжки мали два наслідки. По-перше, брак її публікації, а відтак рецензій і дискусії з моїми тезами, причинилися до того, що не було стимулів для розвитку та поглиблення інтересу до колективної пам'яті. По-друге, свою роль відіграв той факт, що книжку було приречено на небуття не через цензуру, до якої вона навіть не дійшла, а рішенням редакції на відомій у ПНР засаді «телефонного права» – коли по телефону казали щось на кшталт: «Ви, товаришу, добре подумайте, чи справді хочете це видавати». Отож, коли на початку 1980-х років з'явилася змога видавати раніше відкинуті цензурою книжки, моєї це не стосувалося, бо, хоча рішення далебі було прийняте з політичних мотивів, проте на доцензурному етапі. Врешті, книжку видали 1983 року у видавництві Варшавського університету накладом 300 примірників, а я зберегла на згадку примірник «звірки» неопублікованого видання.

Хоча в мене не було надмірного бажання далі займатися цією проблематикою, я її не закинула цілковито, і поступово присвячувала їй дедалі більше уваги. В 1977 році я вирішила знову провести

дослідження колективної пам'яті, цього разу серед студентів варшавських вишів, використовуючи частину запитань анкети з попередніх досліджень, що дозволило провести порівняльний аналіз.

У 1980-х роках представники різних дисциплін у суспільних науках усього світу почали піднімати проблематику колективної пам'яті. З'являлися усе численніші праці, які розглядали та аналізували різні аспекти цього явища. Це пожвавило мій ослаблий було інтерес до нього, і я присвячувала йому дедалі більше уваги. Упродовж усіх попередніх років від цілковитого занедбання цих зацікавлень рятувало те, що я мала унікальний емпіричний матеріал, і мене з різноманітних нагод, часто ювілейних, запрошували виголосити доповідь на конференції чи написати статтю. Робота над текстами вимагала поглибленої рефлексії над різними аспектами явища колективної пам'яті.

Восени 1988 року, тобто, у фіналі попередньої устроєвої формації, ми разом із докторкою Анною Савіш провели дослідження серед осіб із вищою освітою у Вроцлаві та Варшаві, на вибірці, сформованій так само, як у перших дослідженнях 1965 року, і використавши частину запитань із минулих анкет, щоб здобути новий матеріал для порівняльного аналізу та вловити змінність у часі вмісту польської колективної пам'яті. Наступні, останні дослідження, в яких я брала участь, були проведені в 2003 році, також із прагненням отримати порівняльні дані та вловити змінність у часі вмісту колективної пам'яті в Польщі після зміни устрою та глибинної суспільно-політичної перебудови.

Здобуті багаті дані, які засвідчували вміст польської колективної пам'яті упродовж майже півстоліття, а також чимало опублікованих або тільки виголошених текстів причинилися до того, що у мене зродилася потреба укласти все це в певну цілість, яка б підсумувала мою багаторічну працю, пов'язану з проблематикою колективної пам'яті, та запропонувала би певний спосіб її інтерпретації. Отак постала ця книжка, яка не є просто збіркою раніше друкованих праць. Вона вимагає двоякого коментаря: по-перше, окреслення перспективи, з якої я розглядаю колективну пам'ять, по-друге, пояснення, як співвідносяться розділи цієї книжки і попередньо опубліковані тексти.

Коли йдеться про першу справу, то мушу почати від того, що мій погляд на колективну пам'ять формувався у процесі емпіричних вибіркових досліджень. Аналіз та інтерпретація даних, отриманих за допомогою анкет, породжували багато нових запитань, які підштовхували до пошуку відповіді у щоразу багатшій літературі предмета, а це, у свою чергу, провадило до поглиблення загальної рефлексії щодо функцій і механізмів формування колективної пам'яті. Перша частина книжки присвячена власне цим загальним проблемам. Друга частина присвячена проблематиці часу, яка несподівано і захоплююче об'явилася мені при інтерпретації даних перших досліджень. У третій частині зреферовані результати досліджень, які стосуються окремих проблем.

Хочу дуже виразно підкреслити, що мій погляд на колективну пам'ять та нерозлучно пов'язану з нею мітологізацію минулого сформувався завдяки досвідові, здобутому під час анкетних досліджень, і набутим знанням.

Я добре усвідомлюю, що у представників багатьох академічних дисциплін анкетні дослідження, навіть коли й не викликають відрази, то щонайменше породжують несприйняття. Подібне ставлення зумовлене принаймні двома непорозуміннями. Перше – це ототожнення досліджень громадської думки з науковими дослідженнями, які є різними чинностями, хоча одні та другі послуговуються однаковим інструментом – анкетою. Друге непорозуміння зумовлене тим, що анкета – це інструмент, який, як кожен інший інструмент, скажімо, викрутка чи сокира, має обмежене застосування. Для одних пізнавальних цілей він служить чудово, для інших – не підходить. Не слід висловлювати претензії до анкети, що вона не дає відповіді саме на ті запитання, які в цей момент цікавлять даного вченого, адже вона просто не для цього призначена. Анкетні дослідження дозволяють пізнати кліше, які фігурують на рівні свідомості індивіда, та окреслити міру їх популярності, натомість, вони не відповідають на запитання про міру інтерналізації висловлених думок. Вони залишають відкритою проблему, чи люди справді так думають, а чи лише механічно відповідають на запитання так, як цього більш-менш випадково навчилися.

У стосунку до обговорюваної тут проблематики наші анкетні дослідження показали, яким чином трансформуються в поточній свідомості відомості про наше минуле, що надходять до індивідів із різних джерел та різноманітними каналами, а також, якими є основи конструювання образу цього минулого та яким чином зміни цього образу пов'язані зі змінами суспільно-політичної дійсності.

Коли ж ідеться про другу справу, то співвідношення змісту розділів цієї книжки із опублікованими раніше працями виглядає по-іншому в кожному конкретному випадку. Спільне те, що жоден не є дослівним повторенням уже опублікованих текстів, у кожному разі – по-польськи. Деякі розділи постали внаслідок поєднання скорочених чи поширених праць, опублікованих у різних виданнях. Із усіх цих робіт були усунуті загальні міркування про те, чим є колективна пам'ять, адже, як я вже згадувала, їм присвячена перша частина книжки. Відмінність зв'язку кожного розділу із попередніми публікаціями вимагає окремого представлення.

Частина I

«Історія та колективна пам'ять» – це поширена версія тексту, опублікованого в часописі *Kultura i Społeczeństwo* [*Kultura i Społeczeństwo*, 2003, № 4, s. 3-15].

«Колективна пам'ять – термін і поняття» – це розширений текст, опублікований у 2005 році під назвою «Колективна пам'ять» («Pamięć zbiorowa») у книзі «Супроти минулого. Пам'ять про минуле як елемент сучасної культури» за редакцією Анджея Шпоцінського [Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej / Pod red. A. Szpocińskiego. Warszawa: Instytut im. Adama Mickiewicza, s. 17-30].

«Колективна пам'ять – функції та шляхи переказу» – це ніде не публікований текст, який містить думки, розпорошені в різних доповідях й інтерв'ю. У частині, присвяченій легітимізаційній функції колективної пам'яті, я використала текст «Поліс і колективна пам'ять» («Polis i pamięć zbiorowa»), опублікований у 2004 році в колективній праці «Філософ у полісі» за редакцією Малгожати Ковальської [Filozof

w polis / Pod red. M. Kowalskiej. Białystok: Wydział Historyczno-Socjologiczny Uniwersytetu w Białymstoku, s. 71-78].

«Міт і мітологізація минулого в колективній пам'яті» складається з трьох частин. Перша – це нова, скорочена версія статті «Міт і дійсність модерних суспільств» («Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych»), уміщеній у виданій 1985 року книжці «Про суспільство та соціальну теорію. Пропам'ятна книга Станіслава Оссовського» [O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego. Warszawa: PWN, s. 475-495], друга – це зовсім новий текст, натомість, третя – наново опрацьований текст «Мітологізація минулого в колективній пам'яті» («Mitologizacja przeszłości w pamięci zbiorowej»), опублікований у 2006 році в колективній праці «Сучасність і пам'ять про минуле. Розуміння історії в польській літературі XX і XXI століття» за редакцією Ганни Ґоск і Анджея Зеневича [Teraźniejszość i pamięć przeszłości. Rozumienie historii w literaturze polskiej XX i XXI wieku / Pod red. H. Gosk i A. Zieniewicza. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, s. 46-53].

Частина II

«Минуле як вимір часу» складається з двох частин. Перша – нова, поширена версія тексту, опублікованого під тією ж назвою в 2005 році у «Супроти минулого...» [Wobec przeszłości..., s. 31-37], натомість, цілковито новою є друга частина, яка спирається на дані досліджень.

Підставою для розділу «Час і простір – два виміри групової ідентичності» є нова, скорочена версія тексту «Простір і час – два виміри образу Польщі» («Przestrzeń i czas – dwa wymiary obrazu Polski»), опублікованого в 1987 році в книжці за моєю редакцією «Дитяча Польща», виданій Інститутом соціології Варшавського університету, а потім у 2005 році перевиданій у серії «Незабутня соціологія» цього ж Інституту (тут – згідно видання 2005 року) [Polska dziecięca / Pod red. B. Szackiej. Warszawa: Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1987; wyd. II, Warszawa: Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego (seria «Socjologia Niezapomniana»), 2005, s. 177-212].

Частина III

Переважна частина розділу «Друга світова війна – пам'ять і увічнення» – це ніде раніше не публіковані міркування з приводу емпіричних даних досліджень, проведених у 1965, 1988 і 2003 роках. У цьому розділі були також використані фрагменти статті «Колективна пам'ять і війна («Pamięć zbiorowa i wojna»), опублікованої в часописі *Przegląd Socjologiczny* [*Przegląd Socjologiczny*, 2000, t. XLIX/2, s. 11-28].

«Варшавське Повстання у поточній колективній пам'яті» – це розширена даними останніх досліджень версія статті «Варшавське Повстання в суспільній пам'яті періоду ПНР» («Powstanie Warszawskie w pamięci społecznej okresu PRL»), уміщеної у виданій 1995 року книзі «Варшавське Повстання з перспективи піввіку. Дослідження та матеріали наукової сесії в Королівському Замку в Варшаві, 14-15 червня 1994 року» [Powstanie Warszawskie z perspektywy półwiecza. Studia i materiały z sesji naukowej na Zamku Królewskim w Warszawie, 14-15 czerwca 1994. Instytut Historii PAN, Warszawa, s. 423-430].

«Солідарність» і воєнний стан у колективній пам'яті про історію Польщі» – це польськомовна версія статті «Solidarity» and the Martial Law in the Collective Memory of Polish History» [*Polish Sociological Review* 2006, №1, p. 75-89].

«Зміна устрою та пам'ять про минуле» – це ґрунтовно змінена версія праці «Устроєва перебудова і пам'ять про минуле» («Przebudowa ustrojowa i pamięć przeszłości»), уміщеної в книжці «Сучасне польське суспільство» за редакцією Яцека Василевського [Współczesne społeczeństwo polskie / Pod red. J. Wasilewskiego. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2006, s. 405-427]. У ній використано фрагменти статті «Systemic Transformation and Memory of the Past» [*Polish Sociological Review*, 1997, №2, p. 119-132].

Дані, на які я покликаюсь та які аналізую, вимагають повнішої, ніж у тексті книжки, характеристики досліджень, з яких вони запозичені. Подаю їх у хронологічній послідовності.

1965: *Минуле та сучасність.*

Катедра історії соціології та суспільної думки Варшавського університету, поштова анкета, вибірка осіб із вищою освітою, підібрана жеребкуванням із членів професійних спілок інженерів, юристів, економістів, лікарів і вчителів у п'яти містах: Варшаві, Познані, Кракові, Любліні, Катовіце. N=3416, час проведення: 1965. Опрацювання результатів: Барбара Шацька (1983).

1977: *Минуле та сучасність.*

Інститут соціології Варшавського університету, час проведення: квітень-травень 1977, у межах міжвідомчої проблеми MR.III. «Системи вартостей і споживацькі зразки польського суспільства», яку координував проф., др. габ. Єжи В'ятр. Аудиторна анкета, вибірка студентів тих спеціальностей, які фігурують у попередньому дослідженні, у варшавських вишах: Політехніці, Медичній Академії та Варшавському університеті. N=2217.

1988: *Минуле та сучасність.*

Проект катедри загальної соціології Інституту соціології Варшавського університету, втілений дослідницькою групою Інституту філософії та соціології ПАН, вересень-листопад 1988, у межах проблеми CPRP 08.02 «Суспільно-психологічні механізми функціонування змін індивіда в сучасному суспільстві», під керівництвом проф., др. габ. Януша Рейковського. Анкету роздавали, вибірка респондентів із вищою освітою, тих самих професій, що й попереднього разу, укладена за тими ж засадами, що й 1965 року, мешканців Варшави та Вроцлава. N=1491. Опрацювання: Барбара Шацька, Анна Савіш (1990).

2003: *Ставлення сучасного польського суспільства до минулого.*

Проект Інституту політичних досліджень ПАН, фінансований Комітетом наукових досліджень, керівник: др. габ. Анджей Шпоцінський. Втілення: Інститут вивчення громадської думки та ринку АТ «Пентор», 2003, червень-вересень (групові дискусії), листопад-грудень (кількісні дослідження). Кількісні дослідження: загальнонаціональна вибірка жеребкуванням осіб у віці понад 18 років (N=800) та вибірка жеребкуванням мешканців Польщі із вищою освітою (N=200). Якісні

дослідження: 10 групових дискусій у 6 містах. Учасники дискусії: зацікавлення історією, освіта середня або вища, чоловіки та жінки, вік 18-65 років (3 поколіннєві групи).

2004: *Історична свідомість поляків.*

Центр вивчення громадської думки (ЦВГД), дослідження, проведені на замовлення програмного бюро групи досліджень та програмних оцінок АТ Польське Телебачення (TVP SA), загальнопольська вибірка жеребкуванням мешканців Польщі віком понад 15 років. N=1003. Проведено: грудень 2004. Опрацювання: Магдалена Рейковська, рапорт, 2005.

Частина І

Історія, колективна пам'ять, міт

Історія та колективна пам'ять

Починаючи від 1960-х років, а особливо наприкінці згаданого десятиліття, у просторі євроамериканської культури, яку зазвичай називають культурою Заходу, стали з'являтися сюжети, які засвідчили появу нової чутливості, нових способів бачення, опису та оцінювання світу. Кінець 1960-х років проявився в суспільних науках за різних нагод і в стосунку до найрізноманітнішої проблематики як переломна доба. Набувають популярності дослідницькі методи й теоретичні перспективи, які раніше залишалися на узбіччі, а обіч них з'являються нові. Оживають раніше занедбані та нехтувані напрямки зацікавлень. До них належить проблематика колективної пам'яті, впроваджена в сферу уваги суспільних наук у середині 1920-х років Морісом Альбваксом. Однак допіру в шістдесятих роках XX століття вона почала приваблювати увагу і стала предметом суспільних і наукових дебатів [Gillis 1994], які стали ще жвавішими в 1980-х роках. Не виключено, що однією з причин було те, що власне тоді роботи Альбвакса дісталися до Америки [Ben-Amos, Weissberg 1999]. У 1980 році незалежно один від одного в Сполучених Штатах були опубліковані два переклади «Колективної пам'яті» («La mémoire collective») Альбвакса – в Чикаго та Нью-Йорку, останній із передмовою Мері Дуглас [Halbwachs 1980]. У 1985 році американський учений родом із Британії Девід Ловенталь публікує монументальну роботу «Минуле – це далекий край» («The Past is a Foreign Country») [Lowenthal 1985], а потім багато інших, а водночас починає вести в Лондонському університеті семінар, присвячений колективній пам'яті. У 1990-х роках триває подальший розвиток зацікавлення цією галуззю знань. 1991 року американець Майкл Каммен публікує книжку «Таємні струни пам'яті. Трансформація традиції в американській культурі» («Mystic Chords of

Memory. The Transformation of Tradition in American Culture») [Kammen 1993], об'ємну та ерудовану оповідь про формування орієнтації на минуле в Америці від моменту виникнення Сполучених Штатів. Водночас американці помічають європейських, передовсім французьких, класиків цієї проблематики: у 1992 році побачила світ «Історія і пам'ять» («History and Memory») Жака Ле Ґофа [Le Goff 1992] (перше видання цієї книжки з'явилося італійською в 1977 році, натомість французькою аж у 1988-му), у 1996-1998 роках були опубліковані три томи монументального твору під редакцією П'єра Нора «Царини пам'яті: Переосмислюючи французьке минуле» («Realms of Memory: Rethinking the French Past») [Nora 1996-1998], опублікованого раніше у Франції (1984-1986) під назвою «Місця пам'яті» («Les lieux de mémoire»). Колективна пам'ять стає навчальним предметом у деяких американських університетах.

Інші причини, які зумовили усвідомлення американськими вченими ваги колективної пам'яті, – це святкування двохсотріччя Сполучених Штатів і дискусія довкола форм увічнення болісного досвіду В'єтнамської війни. Те, що колективна пам'ять зацікавила американських учених, неабияк вплинуло на повсюдний розвиток інтересу до цієї проблематики. Адже так склалося, що хоч-не-хоч, проте уже багато років поспіль американські суспільні науки чинять велетенський вплив на цю сферу пізнання в усьому світі та значною мірою визначають її риси.

Якими б не були причини цього явища, сьогодні можна зауважити вибух зацікавлення колективною пам'яттю. Про неї багато пишуть, з'являються праці, присвячені теоретичним підходам до явища та аналізові окремих подій і постатей. Колективною пам'яттю займаються антропологи та соціальні психологи, соціологи та політологи. Ну і, звісно, історики. Представники кожної з цих дисциплін досліджують і розглядають це явище з різних, характерних для власної дисципліни, перспектив.

У рясній літературі предмета колективну пам'ять розуміють і визначають по-різному: одні кажуть про колективну пам'ять, другі –

про суспільну, культурну чи історичну, а ще інші висловлюються за те, щоб говорити не про «пам'ять», а про «пам'ятання», дехто ж послуговується означенням «історична свідомість». Ці поняття наповнені різним змістом. Ба більше, віднедавна з'явилося широке розуміння колективної пам'яті, яке включає в її сферу історію як академічну дисципліну.

Поєднання цих чинників призводить до того, що коли прагнеш займатися колективною пам'яттю, слід приглянутися до тих понять і суспільних явищ, які її окреслюють. Отож, конче необхідно встановити співвідношення між історією та колективною пам'яттю, які я, будучи соціологом, цілком очевидно вважаю двома різними галузями знання про минувшину, з різними правилами конструювання образу подій минулого. Природно, що цей погляд вимагає обґрунтування.

Рухаючись у цьому напрямку, я омину дріб'язкові дефініційні розважання, задовольнившись окресленням *історії* як академічної дисципліни із науковим статусом, а також найзагальнішим із можливих окресленням *колективної пам'яті* як сукупності уявлень членів спільноти про її минуле, про постаті, які його населяють, і події, які трапилися у цьому минулому, та способи увічнення і переказу тих знань, які вважаються обов'язковим надбанням члена цієї спільноти. Іншими словами, усіх свідомих апеляцій до минулого, які наявні у поточному житті спільноти.

Водночас зазначу, що усвідомлюю: запропоноване тут визначення колективної пам'яті охоплює дуже розмаїту сукупність явищ, які в дискусіях про неї фігурують окремо і які аналізують осібно (скажімо: увічнення – його зміст і способи; офіційна пам'ять; поточна пам'ять тощо). Поки що я оминаю це питання, бо для проблеми, яка тут розглядається, воно несуттєве.

У літературі предмета розрізнення історії та колективної пам'яті як самобутніх царин, де діють різні правила, іноді ставлять під сумнів, керуючись двома протилежними поставами. З одного боку, учені заперечують самобутність колективної пам'яті й трактують її винятково як скалічене історичне знання, а з іншого, – заперечують самобутність

історії та вбачають у ній винятково одну з іпостасей колективної пам'яті. У подальших міркуваннях першу з цих постав, із виразно сцієнтистським забарвленням, я називатиму традиційною, натомість, іншу – постмодерною.

Традиційна постава є дуже давньою, і найчастіше її репрезентують історики. Найяскравіше цю поставу висловив свого часу Дж. Г. Пламб [Plumb 1969]. Історію він визнав вищою, науковою стадією пізнання минулого, а в її появі вбачав провіщення швидкого кінця інших, ненаукових форм пам'яті про минуле. Прихильники цієї постави, зрештою, не завжди так виразно сформульованої, вважають усі розбіжності між образами та інтерпретаціями подій минулого, усталеними на ґрунті професійної історії, й тими, на які ми натрапляємо в суспільному обігу, наслідком помилок, зумовлених недоліками історичної освіти, та «мітами», які вони вважають синонімом вигадки і фальшу. У багатьох висловлюваннях істориків можна спіткати заклики до боротьби з «мітологізацією історії» і прагнення усунути інакші, ніж наукові, уявлення про минуле, а також віру в те, що не лише бажаним, а й можливим є виняткове панування науки. (Тут легко прочитується просвітницька концепція людини як істоти, котра керується винятково розумом, а її помилкове мислення зумовлене недоліками освіти). Один із чільних сучасних істориків Жак Ле Ґоф не має сумніву, що «історія мусить освічувати пам'ять і допомагати їй очищатися від помилок» [Le Goff 1992, p. 111]. Іншими словами, не існує жодної самобутньої колективної пам'яті, а є тільки наукове історичне знання, яке люди іноді погано засвоюють внаслідок вад у навчанні, з чим слід боротися, і виправляти ці недоліки. Втім, зазначу, що не всі історики поділяють такий погляд. Наприклад, польський історик Анджей Пачковський говорить про колективну пам'ять, як про «таємничий феномен, який керується власними законами» [Paczkowski 1997, s. 13]. У свою чергу, Натан Ваштель жалкує, що соціологи випередили істориків, зробивши колективну пам'ять предметом вивчення, і вважає, що тепер завданням істориків є аналіз форм, механізмів і функцій різних пам'ятей у житті спільноти, їх взаємодії та конфліктів [Wachtel 1990, p. 11].

Надзвичайно виразним прикладом постави, названої тут постмодерною, є опублікована в 1993 році книжка Патріка Г. Гаттона, вже сама назва якої – «Історія як мистецтво пам'яті» («History as an Art of Memory») [Hutton 1993], виявляє погляди автора. Гаттон каже, що колективна пам'ять, яка народилася у формі усної традиції, пізніше, під впливом нових технік переказу, – письма, друку, системи архівів, електронних засобів тощо, змінила свою форму, але не суть. Вона й далі залишається тією ж суспільною пам'яттю, тільки тепер суспільство володіє новими способами переказу, накопичення та передачі даних. Він пише: «Те, що ми називаємо історією, є всього лиш офіційно визнаною пам'яттю, яку суспільство вирішило шанувати» [Hutton 1993, p. 9].

Іншим аргументом прихильників цього погляду є вказування на нові орієнтації в історії, які відходять від її вивчення згідно з традиційним взірцем. Прикладом тут може послужити так званий наративний нурт, представники якого, за словами Томаша Стриєка, «[...] переконані у відсутності різниці між історіографією і літературою, вважаючи неадекватними будь-які критерії, що могли би запевнити науці привілейований статус. Вони вважають, що не існує такої інтелектуальної стратегії, яка вела би до усталення істини про минуле – у будь-якому значенні. Для них історіографія може бути лише спробою зображення вибраного фрагменту минулого (зазвичай, шляхом створення тексту, який апелює до раніше посталих на цю тему текстів) – чи то з прагматичних міркувань, чи то з уваги на власні творчі або терапевтичні потреби автора» [Stryjek 2001, s. 28].

Інші аргументи на користь безпідставності розрізнення історії та колективної пам'яті підкреслюють відсутність чіткої межі між ними, суспільну зумовленість історичного пізнання, вплив місця і часу на напрямок історичних зацікавлень і спосіб їх інтерпретації, а також зв'язки між історією і колективною пам'яттю та їх взаємну інспірацію. (Єдвабне – це чудовий приклад того, як проблематика колективної пам'яті надихнула професійні історичні дослідження). Затиранню цієї межі сприяє не тільки поява у сфері історії нових орієнтацій, але й

виокремлення нових субдисциплін, як от усна історія (*oral history)* чи американська публічна історія (*public history*).

Усна історія виникла у 1930-х роках, проте її бурхливий розвиток стався через пів століття, будучи зумовленим інтересом до африканських народів, котрі значною мірою перебували на дописемній стадії. Відсутність писаних документів змушувала шукати позаписемні джерела відомостей про їхнє минуле і використовувати усну традицію. Проблеми подібних досліджень представив у 1961 році у вже класичному на сьогодні творі «Усна традиція. Міркування про історичний метод» («De la tradition orale. Essai de méthode historique») Жан Вансіна [Vansina 1961]. З часом усна історія стала повноправною, інституціоналізованою академічною дисципліною. Предметом її зацікавлень перестало бути винятково минуле народів, котрі не мають про нього іншої інформації, ніж усна традиція, а представники цього напрямку почали досліджувати усні традиції сучасних європейських та американського суспільств. Виник часопис *International Journal of Oral History*, а деякі університети почали впроваджувати усну історію до навчальних програм як окремий предмет. Предметний покажчик підручника з цієї дисципліни [Hoopes 1979] дозволяє стверднти значну збіжність методів збору даних і досліджуваної та аналізованої представниками усної історії проблематики з тією, якою займається соціолог-дослідник колективної пам'яті.

У свою чергу, американська публічна історія є виразом прагнень до впровадження професійної історії в простір публічного життя, а при нагоді – ще й створення робочих місць для істориків поза університетами, про що пишеться навпростець. Публічна історія заснована на певності, що фахове історичне знання придасться також і поза університетами, а до обов'язків істориків належить заспокоєння потреб у знаннях про минуле, заявлених чи то державними або діловими інституціями, чи то локальними громадами і найрізноманітнішими асоціаціями [Benson, Brier, Rosenzweig 1986; Leffler, Brent 1990; 1992]. Поза університетами потенційні робочі місця для істориків шукають у розмаїтих архівах, музеях, меморіальних експозиціях. У книжці, яка

представляє публічну історію та має характер підручника, два тексти присвячені історії в національних парках [Howe, Kemp 1986]. Загалом, можна сказати, що публічна історія намагається обмежити колективну пам'ять у публічному житті на користь професійної історії.

Сумніви в автономності історії як науки породжують і мусять породжувати протести передовсім істориків, бодай з такого приземленого, та суттєвого приводу, як загроза для їхнього професійного буття. Протестуючи, вони вказують, що історія й справді виросла із колективної пам'яті, проте це не означає, що вона їй тотожна. Так само хімія виросла із алхімії, а астрономія з астрології, однак це не дає підстав ототожнювати їх [Le Goff 1992, p. 114].

Соціологові також не подобається ототожнення історії з колективною пам'яттю, в тому числі, з практичних міркувань. Адже їх неможливо досліджувати за одним і тим зразком. Дослідження суспільних обумовлень історичного пізнання, визнаного науковим, потребує постановки одних запитань, а вивчення колективної пам'яті даної спільноти – інших. З точки зору соціолога, це дві різні дослідні сфери, вивчення яких за допомогою тих самих інструментів неможливе.

У процесі вивчення колективної пам'яті, яке наприкінці 1960-х років започаткувала у середовищі варшавських соціологів Ніна Ассородобрай [Assorodobraj 1963] під маркою «історичної свідомості», усвідомлюваної в широкому сенсі, бо вона охоплювала водночас історію і колективну пам'ять, досить швидко виникла потреба їх розрізнення та автономного аналізу із урахуванням виявленої своєрідності образів минулого у поточній свідомості. Дослідження міри їх згідності із усталеною істориками істиною виявилося малоцікавим, натомість постало захопливе запитання, чому в даний момент ці образи є саме такими, а не інакшими, і які суспільні функції вони виконують. Подібний погляд на колективну пам'ять фігурує в американського антрополога Девіда Телена, котрий стверджує: «Фундаментальна проблема полягає не у тому, до якої міри те, що пам'ятають, узгоджується із тим, що діялося колись, а в тому, чому історичні актори конструюють свою пам'ять таким, а не іншим чином» [Thelen 1990, p. XV].

Дві точки зору – соціологічна та сцієнтистсько-історична, зіткнулися у 1985 році на науковій конференції «Історична свідомість як предмет історичних, соціологічних та історико-дидактичних досліджень». З доповідями, які презентували результати досліджень, виступили соціологи Пйотр Квятковський і Анджей Шпоцінський, а також історики, в тому числі Януш Рульке, котрий займається шкільною історичною освітою і для котрого головною досліджуваною проблемою було, якою мірою учні засвоюють те, що їм викладають. Порозумітися було важко. В дискусії Анджей Шпоцінський сказав: «Історики переконані, [...] що ставлення до минулого, оцінки подій та історичних постатей вони формують передовсім самі. Соціолог скептично налаштований до такого припущення. Він добре знає, що екзистенціальна ситуація індивідів і суспільних груп, їхні складні персональні та суспільні стосунки визначальним чином формують громадську думку та ставлення до минулого» [Szpociński 1985, s. 156].

Здобутий у процесі соціологічних досліджень досвід дозволяє погодитися на проголошувану істориками тезу про мітологізацію минулого в колективній пам'яті, але тільки за умови відмінного від поточного, антропологічного розуміння міту. Не як вигаданої та фальшивої оповіді, а як оповіді із символічним значенням. Слушно, що в колективній пам'яті відбувається мітологізація минулого[1], однак полягає вона не у фальшуванні, а у спонтанному перетворенні постатей і подій минулого на позачасові взірці та персоніфікації вартостей, які санкціонують поведінку та важливі для життя спільноти постави. До того ж, у колективній пам'яті постаті та події розміщені в позачасовій давнині, а не в лінеарному часі істориків. Вирішальною для їх взаємної близькості чи віддаленості є не часова дистанція, а міра збіжності уособлюваних ними вартостей.

Звісно, що колективна пам'ять не може обійтися без історичного знання, яким вона живиться, вибірково користуючись ним як творивом для побудови образів минулого згідно до власних засад. Слушно й те,

[1] Більше про це дивіться у розділі «Міт і мітологізація минулого у колективній пам'яті».

що знання, які здобуває історик, або залишаються герметичними та відомими жменьці спеціалістів, або ж їх розповсюджують і популяризують, і в такий спосіб вони опиняються у сфері широко усвідомлюваної колективної пам'яті. Якщо цього не чинить сам історик, то це роблять інші люди, котрі покликаються на зібрані ним відомості, вибірково їх використовуючи для заспокоєння суспільних потреб. У перебігу цього процесу строго наукове історичне знання зазнає не лише добору, але й менш чи більш виразних трансформацій, підпорядковуючись правилам, які діють на просторах колективної пам'яті. Історичні події та постаті втрачають багатозначність і перетворюються на одновимірні символи вартостей, важливих для життя групи, а на зміну холодним повідомленням приходить насичена емоціями розповідь. Правда також і те, що відсутня чітка межа, яка би розділяла історію – наукову дисципліну, що нею займаються історики, та колективну пам'ять. Між ними пролягає широка, пограничная «сіра зона». Проте, цього аргументу замало, щоб ототожнити історію з колективною пам'яттю та поставитися до них як до однорідних явищ.

Також немає жодних причин не визнати автономії історії як особливої форми пам'яті про минуле, яка почала формуватися в окреслений момент історії людства та в суспільствах певного типу. Її специфіку визначають три риси:

1. Інституціоналізація та професіоналізація.

2. Власна традиція виокремлення і професіоналізації, в процесі яких були створені норми дослідницької діяльності та засади майстерності професійного історика. Кожен, хто претендує на роль історика, зобов'язаний дотримуватися цих норм і принципів. Незалежно від його групової приналежності, коли учений займається минулим, то референтною групою для нього є професійні історики.

3. Прагнення втілити зразки об'єктивної, вільної від вартостей науки. Це прагнення значною мірою окреслює норми і засади фаху історика. Як пише Ле Ґоф, історія мусить «намагатися бути об'єктивною і спиратися на віру в історичну 'істину'» [Le Goff 1992, p. XI]. Подібної точки зору дотримуються американські історички,

котрі у праці, присвяченій найновішим течіям у історіографії, стверджують, що «врешті-решт, постмодерністська історія неможлива», та аналізують зразки «пошуку історичної істини на підставі оновленого й трансформованого прагнення до об'єктивності», [Appleby, Hunt, Jacob 2000, p. 250].

Тут варто згадати, що навіть коли у сфері історії існують, а радше іноді з'являються, напрямки, які ставлять під сумнів сенс її прагнень до об'єктивності, то суспільство сприймає історію як науку, яка прагне саме до об'єктивності, і такими є очікування супроти неї. Добрим прикладом є потужні емоції, які породжують події в Єдвабному та під час так званої кривавої неділі в Бидґощі, перебіг яких був і залишається предметом палких суперечок. В обох випадках суспільство апелювало до істориків, маючи певність, що проведені за фаховими правилами дослідження дозволять пізнати істину до тієї міри, до якої вона пізнавана. Як у контексті іншої проблематики констатував Тімоті Ґертон Еш: «Не єдина та абсолютна Істина з великої літери, але, попри це, дійсна й важлива істина» [Ash 2002, p. 282].

Обґрунтовуючи погляд про відмінність між історією та колективною пам'яттю, слід згадати про видану 2002 року книжку Джеймса В. Вертша «Голоси колективного пам'ятання» («Voices of Collective Remembering») [Wertsch 2002]. Дивовижно, що Вертш, вказуючи на ґрунтовну різницю між історією та колективною пам'яттю, не чинить цього з точки зору постави, яку я назвала тут традиційною.

Цей автор вимагає зосередити увагу на тому, яким чином знаряддя культури, а особливо уміщені в текстах наративи (*narrative texts*), визначають колективну пам'ять. Він переконаний, що найкраще її можна зрозуміти, трактуючи, як розпорошену між активними суб'єктами, і як ресурс використаних ними текстів [Wertsch 2002, p. 1]. Колективне пам'ятання є для нього справою суб'єктів, котрі вживають знаряддя культури, зокрема, наративи. Оскільки Вертш наголошує на активності суб'єктів, він вважає доречним говорити не про пам'ять, яку ми «маємо», а про пам'ятання, себто, про щось, що ми «чинимо» (інша річ, що він не зумів у цьому дотриматися послідовності).

Усе це могло би свідчити про спорідненість цього автора із наративістським нуртом в історії та вказує, що від нього можна сподіватися бажання ототожнити історію та колективну пам'ять. Тимчасом, нічого подібного. Винайдення письма, – на відміну від точки зору Гаттона, – не зводиться у нього до нової техніки переказу. Ні, воно означає якісну зміну, яка полягає в наданні пріоритету новим, критичним формам мислення і дискурсу, одним із результатів чого є виникнення історії – нового, зовсім іншого, ніж попередні, способу представлення минулого.

Протиставляючи історію колективній пам'яті, Вертш вказує на риси, які їх відрізняють одна від одної: історія усвідомлює складність явищ, зберігає дистанцію супроти того, про що веде мову, знає, що на все можна поглянути з різних перспектив, погоджується із неясністю і багатозначністю мотивів і поведінки. Натомість, колективна пам'ять спрощує, вона небезстороння і визнає лише одну точку зору. Вона не терпить жодної багатозначності, до того ж зводить події до мітичних архетипів.

Він також пише, що в історії інтерпретації зазнають змін, і це не викликає заклопотаності, оскільки вважається очевидним елементом історичного пізнання. Натомість, колективна пам'ять, хоча насправді таки зазнає трансформацій, переконана, що її істини віддзеркалюють незмінну сутність групи, отож є раз і назавжди усталеними і не підлягають змінам. Усе це, зрештою, Вертш представляє у формі таблички [Wertsch 2002, p. 44].

До усіх цих відмінностей між історією і колективною пам'яттю варто додати ще одну, на яку вказав Анджей Шпоцінський [Szpociński 2003]. Йдеться про різницю в мові. Суспільна пам'ять оперує поетичною, метафоричною мовою, натомість історія – аналітичною мовою звіту.

Відособленість між історією та колективною пам'яттю добре ілюструє різниця у характері так званих білих плям у сфері кожної з них.

Той факт, що не все, що сталося в минулому, потрапляє у фокус уваги істориків, ні в кого не викликає стурбованості, оскільки очевидно,

що «всього» годі описати. Пов'язана із цим вибірковість історії прийнятна для усіх, а критерії, що визначають сектор явищ, які вона досліджує, повсюдно визнані світовою спільнотою істориків та підперті теоретичними аргументами. Ці критерії, звісно, підлягають дискусії й іноді міняються. Історія історіографії свідчить, що сфера інтересу історії змінна, а в міру суспільних змін і появи нових теорій в галузі суспільних наук до сфери наукових зацікавлень історії потрапляють усе нові аспекти дійсності. Про це свідчить також виокремлення та розмежування історичних шкіл, які по-різному окреслюють площину своїх пошуків. Однак усі ці зміни стаються у результаті відкритих дискусій, які призводять до тривалої переорієнтації дисципліни тільки тоді, коли їх акцептує спільнота фахових істориків. Іншими словами, у випадку історії критерії добору та ваги історичних подій інституціоналізовані. Те, що згідно з цими критеріями перебуває поза межами зацікавлень історії, не називають «білими плямами». Натомість, таке окреслення трапляється у двох ситуаціях.

По-перше, коли площина уваги історії розширюється, коли з'являється та домагається інституціоналізації новий напрямок зацікавлень. Тоді «білою плямою» називають брак інформації про ті сфери суспільного життя чи активності, які досі перебували поза межами зацікавлень історії, а тепер домагаються включення до цих меж, оскільки їх почали вважати важливим елементом суспільного життя.

По-друге, тоді, коли не існують, або залишаються недоступними дані, які зараховують до історичних джерел, і які постачають інформацію про фрагменти минулого, та, на загальну думку істориків, перебувають у площині зацікавлень історії. Отож, ці фрагменти не можна дослідити й описати згідно з актуальними нормами наукової коректності. В такому випадку «білі плями» означають лакуни у знаннях, які історик здатний локалізувати. Таким чином, не йдеться про те, про що він нічого не знає, а про те, про що він знає занадто мало у порівнянні з вимогами його професійної майстерності, про те, про що відсутнє «повне» знання, задокументоване таким чином, що це задовольняє фахові вимоги повноти й ретельності.

У сфері колективної пам'яті усе виглядає по-іншому. Обсяг тих знань про минуле, які переказують реципієнтові, зазнає популяризації, а далі зберігається в пам'яті, тож за своєю природою він вужчий від арсеналу знань, нагромаджених історією – науковою дисципліною. Тут діють три механізми добору.

Добір здійснюють самі історики, котрі, пишучи призначені для широкої публіки праці й підручники, оминають різні докладні інформації, які визнають «спеціальними знаннями», цікавими винятково для спеціалістів.

Добір триває також на рівні адресантів. Найважливішим із них є держава, яка – окрім усього іншого – контролює освітню систему. Критерієм добору контрольованих нею переказів є узгодженість їх змісту із її широко усвідомленими власними інтересами. Держава спирається на певні свідомо прийняті, а навіть формалізовані правила, а ще на інтуїцію, яка зумовлює інстинктивне вилучення з образів минулого усього того, що не гармоніює з офіційною інтерпретацією сучасності.

Третій механізм добору діє на рівні адресата. Тут він є цілком спонтанним і позбавленим рефлексивності. Цей механізм стосується передовсім сенсів, запозичених із переказів, які можна окреслити, як формальні. До них також належить і те, що переказують офіційні канали інформації, і те, що міститься в працях істориків, які відповідають усім критеріям науковості. Ці сенси зазнають добору за критерієм відповідності актуальним зацікавленням, емоціям і ангажованості адресатів, і лише тоді зберігаються в пам'яті. Добрий приклад відкидання переказуваних сенсів дали дослідження 1965 року. Попри інтенсивну двадцятирічну популяризацію робітничого руху, його героїв так рідко називали важливими постатями минулого, що для отримання кількості відповідей, яка б дозволяла здійснити кореляційний аналіз, довелося створити збірну категорію «герої робітничого руху». Постаті, які належать до цієї категорії, назвали у 1965 році всього лиш 3,8% опитаних [Szacka 1983, s. 66], а в 1988 році – 0,6% [Szacka, Sawisz 1990, s. 297].

Втім, сенси, які зберігаються в колективній пам'яті, походять не лише із названих вище джерел, тобто формальних переказів, але й із неформальних джерел – усної традиції власної родини та кола друзів і знайомих[2]. У ПНР був ще третій гатунок джерел: перекази, які походять із інших часів (із міжвоєнного періоду), із інших місць (еміграційні публікації) та через неконтрольовані державою канали. Конфронтація сенсів, які походили з цих різних джерел, творила фундамент закликів ліквідувати «білі плями». Так називали аж ніяк не те, про що взагалі нічого не знали, а те, про що знали з інших, відмінних від офіційних переказів, про що ці перекази мовчали, або не казали «повної правди», або казали не так, як цього б хотілося реципієнтам. Адже колективна пам'ять послуговується характерним для неї критерієм правди, іншим, ніж історія. Для історії правдивим є знання, осягнуте згідно з правилами дослідницького алгоритму, який визнають науково коректним. Натомість, у колективній пам'яті правдивим визнають знання, яке узгоджується з актуальними відчуттями, способом оцінювання і бачення довколишнього світу.

Ясна річ, між історією та колективною пам'яттю відсутня чітка грань. Поза межами історичного цеху накопичені та верифіковані згідно з базовими вимогами знання зазнають різних трансформацій. Часто відповідальність за це несуть самі історики, твори яких, написані з думкою про ширшу аудиторію, бувають ближчими до зразків колективної пам'яті, ніж до історії.

Американські учені Рой Ф. Баумайстер і Стівен Гастінгс написали вдвох невелику розвідку «про те, як буває переінакшена колективна пам'ять, і як групи ошукують і вихваляють самі себе». У ній вони описали сім способів такого перетворення. Ось вони:

1. Оминання

Вибіркове замовчування деяких неприємних фактів.

2. Фальшування

Доповненням до заперечення чогось, що сталося, є твердження, буцім трапилося те, чого ніколи не було.

---

[2] Ширше про це у розділі «Колективна пам'ять – функції та шляхи переказу».

3. Перебільшення і прикрашання

Цілковите фабрикування фальшивої групової пам'яті – дуже складна річ, і трапляється рідко. Натомість, відносно легким і частим є роздування певних фрагментів історичної правди до розмірів великого, важливого для групи міту і представлення дрібних осягнень як вікопомних тріумфів.

4. Пов'язування *versus* відривання, або ж маніпулювання зв'язками

Кожна подія має зазвичай багато причин. Концентруючи увагу на одних із них і замовчуючи інші, можна не заперечувати фактів, проте упереджено їх інтерпретувати.

5. Звинувачення ворогів

Підкреслювання та вирізнення справжніх і надуманих провин і безчесності ворогів і неприятелів (інших, чужих) задля мінімізації власних провин, які представляють реакцією на поведінку ворога. Граничною формою цього переінакшення є приписування ворогові власного безчестя.

6. Перекладання вини на обставини

Якщо для мінімізації власних провин не вдається перекласти провину на ворогів чи на свої жертви, можна ще звинуватити обставини.

7. Конструювання контексту

Історичні події перебувають у заплутаній мережі пов'язаних між собою зумовлень, причин та наслідків. Колективна пам'ять редукує їх і зводить до простих пояснень. Вона вибірково вирізняє той чи інший збіг обставин і розміщує події в такому контексті, щоб їх образ сприяв позитивному образові групи [Baumeister, Hastings 1997].

Розрізняючи історію та колективну пам'ять, я в жодному разі не трактую їх як окремі категорії. Вони є для мене веберівськими «ідеальними типами», які у суспільній реальності рідко (якщо й узагалі) виступають у чистому вигляді. Тут варто згадати про запропоноване М. Оукшотом [M. Oakeshott, 1974] розрізнення між практичним і історичним ставленням до минулого. З першим ми маємо справу тоді, коли на минуле покликаються з огляду на якісь поточні потреби, з

другим – коли воно саме є предметом зацікавлень. Оукшот каже, що в працях істориків ми не завжди маємо справу з історичним ставленням до минулого, але якщо десь і можемо його зустріти, то тільки там.

Отож, історію і колективну пам'ять я трактую, як дві полярні моделі, поміж якими розміщені представлення минулого, у випадку яких можна і варто питатися, до якого полюсу вони ближчі. Проілюструю це конкретним прикладом із досліджень Анджея Шпоцінського. Він досліджував історичні радіопрограми для учнів середніх шкіл послідовно у п'ятдесятих, шістдесятих, сімдесятих і вісімдесятих роках. Учений констатував, що лише в останній із досліджуваних періодів слухачів почали знайомити «з професією історика, з методами пошуку та опрацювання джерел, сутністю історичного пізнання». Тоді також почали говорити про неминучу багатозначність оцінок подій і постатей. Отож, представлення минулого набуло рис, які Вертш приписує історії. Шпоцінський, хоча й писав свою роботу за багато років до появи книги Вертша, в тому ж дусі інтерпретував цю справу, як «надання історичності пропагованому минулому» [Szpociński 1989, s. 166]. Цей приклад показує корисність розрізнення історії та колективної пам'яті у проведенні досліджень. Подібну тенденцію до «надання історичності образові минулого» легко зауважити у згадуваній вище програмі американської публічної історії.

Щоб підсумувати представлене тут розрізнення між історією та колективною пам'яттю, я скористаюся твердженням психолога, котрий займається індивідуальною людською пам'яттю, і каже, що її можна аналізувати «у трьох головних теоретичних контекстах: […] набування знань, здобування знань і використання знань» [Hankała 2001, s. 14]. У стосунку до суспільного рівня історія є для мене набуванням і зберіганням знань, натомість, колективна пам'ять – їх здобуванням і використанням.

Колективна пам'ять – термін і поняття

Трактування всіх уявлень про колективне минуле і згадок про нього, як у культурі певної спільноти, так і в свідомості індивідів, котрі входять до її складу, а також найрізноманітніших способів запам'ятовування постатей і подій минулого як відмінної від історії царини я обґрунтувала у першому розділі. Тепер я хочу обґрунтувати вибір терміну «колективна пам'ять» для окреслення цієї царини. Це вимагає висвітлення двох проблем. По-перше, слід подати причини такого вибору; по-друге, обґрунтувати сенсовність цієї назви, оскільки, як дехто стверджує, «пам'ять» притаманна лише індивідам, а тому говорити про «колективну пам'ять» – це нонсенс, і можна вести мову лише про індивідуальну пам'ять та історію.

Вибір терміну

В літературі, присвяченій проблематиці, названій мною «колективною пам'яттю», цей термін не має однакового значення, і під такою назвою досліджуються різні явища. Як стверджують Олік і Робінс, те, що називають дослідженням колективної пам'яті, є «непарадигматичним, трансдисциплінарно децентралізованим починанням» (*non-paradigmatic, transdisciplinary centerless enterprise*) [Olick, Robbins, p. 1998].

Це однозначно випливає, зокрема, із того, що проявами колективної пам'яті займаються представники різних суспільних наук. Як зауважує Джеймс В. Пенібейкер, у дослідженнях колективної пам'яті «ми маємо справу з точками зору різних дисциплін: психології, соціології, антропології та політології» [Pennebaker, 1997, p. X].

Додатковим ускладненням є те, що багато науковців, які займаються проблематикою із цієї царини, послуговуються для окреслення

предмета своїх пошуків та досліджень іншим терміном. Склалося так, що під маркою колективної пам'яті порушується різна проблематика, а водночас таку ж проблематику розглядають під іншими марками: колективної пам'яті, суспільної пам'яті, історичної пам'яті, а також історичної свідомості. Мало не кожен автор створює для себе власну понятєву сітку і не завше пояснює зміст уживаних понять та їх взаємозалежність, не кажучи вже про їх стосунок до понять і термінів, уживаних іншими авторами із подібними напрямками зацікавлень і подібним сферами проблем, аналізу та досліджень.

Відтак у літературі, присвяченій явищам колективної пам'яті, панує понятєвий і термінологічний хаос, інколи навіть у одному тексті. Прикладом може послужити стаття «Історична пам'ять» («Historical Memory») Гізена і Юнге [Giesen, Junge 2003], в якій автори поруч із поданим у назві поняттям «історичної пам'яті» послуговуються окресленням «колективна пам'ять» (*collective memory*), жодним реченням не пояснивши, чим вони відрізняються і як між собою співвідносяться. Ясна річ, про це можна здогадатися із тексту, але кепсько залишати такі проблеми на здогад читачам, оскільки ці здогади не завжди відповідають інтенціям авторів. У інших роботах наявні спроби понятєвого та термінологічного впорядкування, але їх чинять з оглядкою на власні дослідницькі потреби автора і без згадки про інші подібні спроби та дослідження. Одним словом, «всяка іміє свій ум голова». Отож, тим більше необхідно окреслити власну поставу та обґрунтувати вибір даного терміну для окреслення вказаної вище проблемної сфери.

Почну від твердження, що моя постава сформувалася під впливом досвіду, здобутого під час емпіричних досліджень колективної пам'яті, результати яких інколи вражали та вимагали інтерпретування.

Проблемну сферу, яку я окреслюю назвою «колективна пам'ять», у поле уваги польської соціології впровадила Ніна Ассородобрай під маркою «історичної свідомості», опублікувавши статтю «'Жива історія'». Історична свідомість: симптоми і дослідницькі пропозиції» («'Żywa historia'». Świadomoś historyczna: symptomy i propozycje

badawcze») [Assorodobraj 1963]. Незабаром авторка ініціювала вибіркові дослідження у галузі колективної пам'яті, перші подібні дослідження у світовій практиці. Дослідження проводив колектив працівників її катедри, до якого належала і я. Внаслідок збігу найрізноманітніших обставин опрацювати ці результати врешті-решт судилося мені. Ці піонерські дослідження, які проводилися значною мірою навпомацки, спершу сприймалися як дослідження історичної свідомості. Та однак при їх опрацюванні термін «історична свідомість» почав завдавати мені великих клопотів. Адже я відкрила, що в літературі він виступає у двох цілковито відмінних значеннях.

По-перше, його вживають для означення усвідомлення процесуального характеру дійсності, почуття історичної мінливості, а відтак розміщення подій на осі лінеарного, кількісного, незворотного часу, а також сприйняття сучасності уміщеною між минулим і майбутнім. Усвідомлювану подібним чином історичну свідомість протиставляли мітичній свідомості, елементом якої є специфічна концепція якісного часу, або ж «безчасся». Таке розуміння історичної свідомості наявне у Ле Ґофа, коли він пише, що «у XII столітті щось починає мінятися в концепції часу, в історичній свідомості» [Le Goff 1970, p. 178]. Цим змінам Ентоні Кемп присвятив цілу книжку: «Відчуження від минулого. Дослідження витоків модерної історичної свідомості» («The Estrangement of the Past. A Study in the Origins of Modern Historical Consciousness») [Kemp 1991].

По-друге, історичною свідомістю називають усяку усвідомлену присутність минулого в сучасності, усі наявні в ній уявлення про минуле та всі прояви ставлення до нього, всі ритуали і практики, що увічнюють постаті та події цього минулого. А ще – поширені в спільноті знання про минуле.

Відкриття цієї двоїстості спричинило те, що моє опрацювання результатів досліджень розпалося на два розділи, один із яких був присвячений минулому як вимірові часу, а другий – пам'яті про минуле, яку я відтоді почала називати «колективною пам'яттю».

З часом виявився додатковий ґандж первісного терміну «історична свідомість». У працях різних авторів, які ним послуговуються, помітна

схильність до ототожнення історичної свідомості із «правильними» знаннями про минуле, і завдяки тому, надання цьому термінові оцінкового характеру. Різні автори, говорячи про історичну свідомість, часто мають на увазі бажані межі «правильного» знання про минуле. Питаючи про нього, вони хочуть дізнатися, що́ люди знають про минуле, а також, чи ці знання «достатні» й «відповідні». Так само, питаючи про правову свідомість, ми зазвичай хочемо довідатися, чи люди поінформовані про юридичні приписи та процедури до тієї міри, яку ми вважаємо необхідною, щоб могти успішно осягнути свої цілі в суспільному житті і не вчинити порушень через банальну необізнаність.

Однак, у випадку такого розуміння історичної свідомості з'являється певна суттєва трудність, яка відсутня у випадку правової свідомості. Правові норми пронумеровані та викладені в кодексах, а правові процедури виразно окреслені законами. Відносно легко узгодити, які з них повинні бути широко знані, щоб суспільне життя перебігало якомога спокійніше, а держава функціонувала якомога справніше. Зовсім інакшою є ситуація у випадку історичної свідомості. Хто мав би вирішувати, і де критерії того, яке знання про минуле слід уважати «достатнім», «відповідним», «правильним» у ситуації, коли за своєю природою повне знання про минуле неможливе, а довкола вже осягнутого історичною наукою й далі нуртують інтерпретаційні суперечки?

Думаю, що усе це разом достатньо обґрунтовує відкидання мною терміну «історична свідомість». Це, ясна річ, не означає, що інші вчинили так само, і цей термін зник із обігу. Прикладом є хоча би конференція «Жертви чи співвинуватці. Нацизм і совєтизм у історичній свідомості» («Ofiary czy współwinni. Nazizm i sowietyzm w świadomości historycznej»), матеріали якої були опубліковані у томі під тією самою назвою [Łukasik-Mikłasz 1997].

Окреслення «історична свідомість» можна сьогодні зустріти також у американських науковців. Наприклад, воно фігурує у збірнику праць, виданих 1986 року під редакцією Сузан Портер Бенсон, Стівена Браєра і Роя Розенцвайга, «Представляючи минуле. Нариси про історію та громадськість» («Presenting the Past. Essays on History and the Public»)

[Benson, Brier, Rosenzweig 1986]. Перша частина тієї книжки має назву: «Упакування минулого: масова культура та історична свідомість» («Packaging the Past: Mass Culture and Historical Consciousness»). Поява у них цього терміну для мене особливо цікава, адже, коли наприкінці шістдесятих років ми презентували на міжнародних зустрічах проблематику і результати наших досліджень як досліджень історичної свідомості, колеги не дуже розуміли, про що ми говоримо, і в нашому послуговуванні терміном *historical consciousness* («історична свідомість») вбачали наше погане володіння англійською мовою.

У згаданій вище книжці американських авторів, як воно найчастіше й буває, поняття історичної свідомості ніде не пояснене, натомість із контексту можна виснувати, що йдеться про популяризацію історичних тематик і впровадження їх до американської свідомості. Адже автори добірки пишуть у вступі, що опублікована ними книжка «досліджує місце історичної свідомості в американському житті» [ibidem, p. XVI], а також кажуть про свої «спроби формування історичної свідомості» [ibidem, p. XX], а частина, що має назву «Масова культура й історична свідомість» («Mass Culture and Historical Consciousness»), містить поміж іншими такі праці, як «Говард Фест й історичний роман» і «Історія музеїв у Сполучених Штатах», а це зовсім не полегшує розуміння, що для авторів означає категорія «історичної свідомості».

Цей термін з'являється також у виданому 2003 року за редакцією Джефрі Оліка збірнику праць за матеріалами двох присвячених колективній пам'яті сесій, які відбулися під час конференції Американського Історичного Товариства в 1996 році. У вступі Олік пише, що «пам'ять та історія є різновидами історичної свідомості» [Olick 2003, p. 8]. У такому трактуванні «історична свідомість» вимальовується як основна категорія, що обіймає як історію, так і колективну пам'ять. (Подібно, зрештою, було у Ніни Ассородобрай, хіба що вона трактувала обидві ці царини разом, наче не зауважуючи їхньої окремішності).

Усе вказує на те, що використання терміну «історична свідомість» означує, чи принаймні полегшує, затирання різниці поміж

професійною історією та колективною пам'яттю, а це посилює мою нехіть до цього терміну, хоча він, обіймаючи обидва роди знання про минуле, відповідає мені як загальний термін.

Віддаючи перевагу термінові «колективна пам'ять», ми неминуче повертаємося до Моріса Альбвакса. Цей французький соціолог, учень Дюркгайма, першим зауважив важливість колективної пам'яті та впровадив її проблематику в поле уваги суспільних наук. Дві його праці – «Суспільні рамки пам'яті» [Halbwachs 1969] та опублікована посмертно «Колективна пам'ять» («La mémoire collective») [Halbwachs 1980], попри різні, загалом обґрунтовані критичні закиди на їх адресу, досі зберегли свою надихаючу міць. Цитований тут уже не раз Олік ствердив, що вони містять «творчий вінегрет ідей» (*productive hodge-podge of insights*) [Olick 1999, p. 336]. Цей вінегрет настільки творчий, що різні дослідники й далі апелюють до цього автора. Прикладом можуть послужити праці іспанських науковців Даріо Паеса, Некане Басабе і Хосе Луїса Ґонсалеса «Соціальні процеси та колективна пам'ять: крос-культурний підхід до запам'ятовування політичних подій» («Social Processes and Collective Memory: A Cross-Cultural Approach to Remembering Political Events») [Paez, Basabe, Gonzalez 1997] та Хосе Маркеса, Даріо Паеса й Александри Ф. Серрі «Соціальний обмін, емоційний клімат і понадпоколіннєве переказування спогадів» («Social Sharing, Emotional Climate and the Transgenerational Transmission of Memories») [Pennebaker 1997].

У «Суспільних рамках пам'яті» Альбвакс займався суспільною обумовленістю індивідуальної пам'яті, натомість у «Колективній пам'яті» – проблематикою колективної пам'яті. У цій книжці фігурують дві пари опозиційних понять: автобіографічна пам'ять – історична пам'ять, історія – колективна пам'ять. У першому випадку маємо справу із протиставленням пам'яті про події минулого, які ми знаємо із власного досвіду, та пам'яті про події, відомі нам із інших джерел. У другому – опозицією мертвих знань про минуле та «живої історії», тобто, насичені емоціями знання про минуле, які циркулюють у суспільному обігу. Як ці пари понять співвідносяться, Альбвакс не

пояснив, – слід визнати, що його праці не надто прецизійні. Я схильна вважати, може й надміру вільно інтерпретуючи Альбвакса зручним для мене чином, що історична пам'ять означала для нього обидві складові другої опозиції – як історію, так і колективну пам'ять. Така інтерпретація підтверджує мою нехіть до терміну «історична пам'ять», який фігурує в літературі предмета, оскільки, подібно до історичної свідомості, він сприяє затиранню різниці між історією та колективною пам'яттю, котрі я вважаю двома якісно відмінними царинами знань, що конструюють образи минулого за різними правилами. Втім, я можу пристати на цей термін, якщо він є загальним окресленням усіх форм знання про минуле, – як історії, так і різних іпостасей колективної пам'яті.

Загалом, усі конкурентні навзаєм терміни, що фігурують у літературі: «колективна пам'ять», «суспільна пам'ять», «історична пам'ять», можна вивести від Альбвакса. З цього не випливає, що їхні значення узгоджені. Кожен із дослідників розуміє їх по-своєму і відповідно ними послуговується.

Є дві причини такого стану справ. Перша – брак комунікації між дослідниками, котрі, щоправда, займаються спорідненою проблематикою, але репрезентують різні дисципліни і походять із різних країн із відмінними науковими традиціями. Друга, значно серйозніша, – те, що загальне окреслення колективної пам'яті охоплює дуже розлогий і різноманітний ареал явищ, і це часто призводить до того, що дослідники відчувають потребу виокремлення його складових частин та їх називання. Ця проблема особливо пекуча тоді, коли певні аспекти чи елементи колективної пам'яті мають бути предметом емпіричних досліджень.

Можна виокремити щонайменше три виміри розрізнення проблемного ареалу, який я окреслюю поняттям «колективна пам'ять», що можуть справити термінологічні клопоти.

Перший різновид розрізнення зумовлений тим, що пам'яттю про своє минуле розпоряджаються і посилаються на неї спільноти різного типу. Цей клопіт відносно незначний, оскільки достатньо назвати ці

спільноти, щоб стало ясно, чиєю колективною пам'яттю ми займаємося у даний момент (колективною пам'яттю української етнічної меншини, польською колективною пам'яттю тощо).

Другий різновид розрізнень пов'язаний із тим, що всередині кожної спільноти ми маємо, чи принаймні можемо мати справу з двома різновидами колективної пам'яті. З офіційно визнаною і переказуваною офіційними засобами комунікації, яку деколи називають інституційною, а також тією, яка існує поза цим офіційним обігом і деколи містить сенси, що радикально відрізняються від сенсів першого різновиду. Потреба їх відділення веде до різних термінологічних розв'язань. Наприклад, Каммен [Kammen 1993] послуговується терміном «колективна пам'ять» для означення того, що «пам'ятають у панівній громадянській культурі», а щодо пам'яті «звичайних людей» (*ordinary folks*) вживає окреслення «народна пам'ять» (*popular memory*). Я, натомість, у одній із статей, і далі використовуючи «колективну пам'ять» як загальне означення, «неофіційну» пам'ять називаю «суспільною», відмовившись від попереднього трактування цих окреслень як синонімів, у чому, зрештою, я була не сама [Connerton 1989; Olick 1999]. Але тепер я вирішила відмовитися від цього, так само, як і від колишнього ототожнення колективної та суспільної пам'яті. До цього мене схиляє поява праць, у яких суспільну пам'ять розуміють як результат впливів суспільних чинників на індивідуальну пам'ять [Paez, Basabe, Gonzales 1997]. Таке розуміння суспільної пам'яті безсумнівно пов'язане з відкриттями у психології упродовж останньої чверті століття, які підтвердили інтуїцію Альбвакса щодо суспільного обумовлення індивідуальної пам'яті. Три бельгійські науковці у спільній статті стверджують: «До кінця сімдесятих років пам'ять трактували як властивість індивіда [...], сьогодні доведено, що на фіксацію, проявлення та зміцнення пам'яті впливають суспільні процеси. Отож, пам'ять слід визнати радше суспільною, ніж індивідуальною здатністю» [Finkenauer, Gisle, Luminet 1997, p. 191].

Згаданий вище поділ на офіційну та неофіційну пам'ять, хоча й спричиняє термінологічні клопоти, не є сутнісно клопітним, оскільки

обидва різновиди пам'яті, щоправда, сконструйовані з різних елементів, але за тими ж правилами.

Натомість, значно більшого клопоту завдає третій різновид розрізнення проблематики, яку розглядають під маркою колективної пам'яті. Адже під колективною пам'яттю розуміють і пам'ять членів даної спільноти про її минуле, і покоління̈ву пам'ять, тобто пам'ять даного покоління про визначні події, які трапилися упродовж його життя. Цей другий різновид колективної пам'яті найчастіше стає предметом досліджень суспільних психологів. До цих двох різновидів пам'яті можна до певної міри віднести Альбваксове розмежування пам'яті на автобіографічну та історичну, хоча й не цілком. Адже покоління̈ва пам'ять, як її нині розуміють та вивчають суспільні психологи, не обіймає виключно ті події, в яких брали особисту участь представники даного покоління, але й ті, які трапилися впродовж їхнього життя, проте знання про них вони здобули опосередковано, від інших людей і завдяки різним засобам комунікації. У випадку Сполучених Штатів такими є, наприклад, убивство Джона Кеннеді, чи Вотергейтський скандал, а у випадку Польщі – Березень 1968, чи Жовтень 1956 року.

Цей вимір розрізнення колективної пам'яті, судячи з усього, схиляє деяких авторів до послуговування терміном «історична пам'ять» для окреслення пам'яті про історію спільноти та обмеження поняття «колективної пам'яті» покоління̈вою пам'яттю. Прикладом такої постави може послужити згадана вище стаття Ґізена і Юнґе, автори якої пишуть: «Історична пам'ять конструює спільне минуле соціальної спільноти, яке сягає поза часи життя окремих її членів. Із цієї точки зору вона також відрізняється від колективної пам'яті покоління» [Giesen, Junge 2003, p. 326]. Зрештою, вони послуговуються цими двома термінами непослідовно, оскільки в одній і тій же ж статті пишуть, що «історична пам'ять є колективною пам'яттю» [ibidem, p. 333], а це може створити враження, ніби історичну пам'ять і покоління̈ву пам'ять вони трактують як дві відміни колективної пам'яті. На жаль, дослідники цієї проблеми не пояснюють.

Усе це разом ясно показує, що в усій літературі предмета панує велике сум'яття. Слід додати, що представлені термінологічні варіанти – то ще не все. Джон Боднар, наприклад, говорить про публічну пам'ять (*public memory*), розуміючи під цим «сукупність переконань та ідей, дотичних до історії, які помагають і людям, і суспільству розуміти власне минуле й сучасне, а в результаті також і майбутнє». Ця сукупність постає внаслідок схрещення офіційних та поточних культурних переказів [Bodnar 1992, p. 15, 13]. Якщо розуміти публічну пам'ять таким чином, то вона не відрізняється від того, що я окреслюю назвою «колективної пам'яті».

У свою чергу, в німецького вченого Яна Ассмана фігурує «культурна пам'ять». Для нього у цьому випадку йдеться про «поняття, що обіймає усі знання, які в специфічних рамках взаємодій, що відбуваються в даному суспільстві, керують його діяльністю та пережиттями, і які передаються також членами спільноти з покоління в покоління» [Assman 2003, s. 11]. Усвідомлювана подібним чином культурна пам'ять близька до того, що Кшивіцький [Krzywicki 1978] і Добровольський [Dobrowolski 1995] називали історичним підложжям, а до певної міри й поняттю культурного спадку в Оссовського [Ossowski 1966]. Від колективної пам'яті, як я її розумію, культурна пам'ять відрізняється тим, що обіймає не лише уявлення про минуле спільноти та свідоме до нього ставлення, але й неусвідомлюваний вплив минулого на різні прояви життя спільноти.

У тому, що я схиляюся до визначення колективної пам'яті як загального терміну, котрий окреслює будь-яке ставлення до минулого, окрім професійної історії, я не самотня. Наприклад, Алон Конфіно каже, що науковці послуговувалися терміном «колективна пам'ять» для окреслення зовсім різних речей і дуже часто уживали його як прикрасу чи всеохопний термін, означає те, що традиційно називають сприйняттям минулого. Але Конфіно пише також, що попри всі пов'язані з цим терміном клопоти, він є корисним знаряддям при розгляді того, як люди конструюють минуле, а причиною його успіху є неокресленість і можливість послуговуватися ним для оцінки різних історичних

ситуацій і людської кондиції у різноманітних суспільствах і в різні часи [Confino 1997, p. 11, 10].

Колективна пам'ять

Нехіть до назви «колективна пам'ять» часто заснована на переконанні, ніби пам'ять є індивідуальною властивістю, яка притаманна лише індивідуумам, а тому неправомірно поєднувати іменник «пам'ять» із прикметником «колективна». За цим приховується переконання, що людина, спостерігаючи світ, діє на зразок відеокамери, а її пам'ять вірно фіксує, а потім зберігає запис знятих сюжетів. І якщо цей запис поступово зазнає якихось змін, то вони є виключно кількісними. Іншими словами, панує переконання, що людина все запам'ятовує так, як бачить і чує, і хоча може собі чогось не пригадувати, та коли вже віднайде це у пам'яті, то зміст спогадів буде віддзеркаленням того, що людина колись пережила і свідком чого була.

Таке переконання цілковито суперечить тому, що про функціонування пам'яті кажуть сучасні психологи, котрі заперечують можливість її функціонування за принципом відеокамери, у першу чергу тому, що для цього вона мала би посідати набагато більший ресурс [Maruszewski 2001, s. 79]. Саме тому Девід Л. Шактер пише: «Ми не реєструємо нашого досвіду так, як це робить фотоапарат [...]. Ми вловлюємо ключові елементи нашого досвіду і зберігаємо їх. А потім радше їх реконструюємо чи навіть наново творимо образи, аніж видобуваємо копію. Іноді в процесі реконструкції ми додаємо свої почуття, переконання чи навіть здобуті пізніше знання» [Schacter 2003, p. 22]. Уже в тридцятих роках минулого століття Ф.Ч. Бартлет стверднв: «Пам'ятання не полягає у повторній активації незчисленної кількості зафіксованих мертвих і фрагментарних слідів. Воно, натомість, є вигадливою реконструкцією, тобто конструюванням, породженим нашою поставою супроти усієї активної маси організованих минулих реакцій чи досвіду [...]. Тому майже ніколи воно не є по-справжньому докладним, навіть у найбільш елементарних випадках переказування спогаду [Bartlett 1932, p. 216, цит. за Hankała 2001, s. 37-38].

Багато інформації щодо процесів конструювання збережених у пам'яті спогадів дають започатковані у сімдесятих роках минулого століття дослідження автобіографічної пам'яті, які бурхливо розвивалися у наступні роки [Maruszewski 2001, s. 75]. Вони показують, що покликаючись на спогади, людина не усвідомлює, чи те, що вона пам'ятає, є образом того, що вона сама пережила, чи того, про що мріяла, а чи того, про що вона довідалася від інших. Як засвідчили дослідження, буває й так, що люди стверджують, ніби пережили те, що насправді трапилося не з ними, а з іншими особами [Maruszewski 2002, s. 7, 19].

Так відбувається тому, що пам'ять не реєструє окремих подій «семантично невпорядкованим», як кажуть психологи, чином. «Тому, також, індивід, здобувши доступ до фрагментарних специфічних даних, шукає способів їх упорядкування. Після їх упорядкування він сворює цілісний наратив, який не мусить бути віддзеркаленням дійсного перебігу подій» [Maruszewski 2002, s. 11-12][1].

У тридцятих роках Бартлет провів експеримент (сьогодні його вважають класичним), який потім багаторазово повторювали інші. Учасникам експерименту прочитали індіанську казку «Війна духів», попросивши її запам'ятати. Казка була такою довгою, що її годі було запам'ятати за один раз. Виявилося, що учасники експерименту, запам'ятовуючи її, пристосовували зміст казки до власних культурних стандартів, щоб вона стала зрозумілою в світлі їхнього власного досвіду, – відтак зміст історії, яку вони запам'ятали, значно відрізнявся від оригіналу [там само].

Ці та інші дослідження психологів стосовно функціонування пам'яті показують, що у процесі запам'ятовування, упорядкування і пригадування зафіксованих у пам'яті сенсів використовуються загальні знання про причинно-наслідкові залежності та про міжлюдські стосунки, набуті завдяки спостереженню власного суспільно-культурного оточення. Згаданий експеримент емпірично підтверджує твердження Пітера Барка, що і минуле, і сучасність доступні нам лише

[1] Більше про це: Maruszewski 2005.

за посередництвом схем і категорій нашої власної культури [Burke 1989, p. 89].

Адже психологи ствердили, що на бачення власного минулого впливає те, чим і ким є сьогодні особа, котра сягає до покладів пам'яті. Цитований раніше Шактер пише про вплив «актуальних знань і переконань на те, як ми пам'ятаємо наше минуле. Ми часто прочитуємо наново або цілковито переробляємо наш минулий досвід – несамохіть і несвідомо – в світлі того, що знаємо і в що віримо нині. Результатом цього може стати викривлене сприйняття окремих подій, чи навіть тривалих періодів нашого життя. Це більше каже про те, як ми відчуваємо зараз, аніж про те, що сталося колись» [Schacter 2001, p. 15-16].

Накопичені психологами за останні десятиліття знання підтверджують певність Альбвакса в існуванні суспільних рамок пам'яті, хоча самі ці рамки не конче такі, як він їх собі уявляв. Емпірично доведений вплив суспільно-культурних чинників на обриси індивідуальної пам'яті зумовлює те, що вона проявляється значною мірою як суспільна, про що вже йшлося.

Упродовж останніх років у поле уваги психологів, котрі займаються пам'яттю, окрім пам'яті як такої та автобіографічної пам'яті, потрапила також колективна пам'ять, усвідомлювана як колективна пам'ять покоління, а точніше як «колективне поколіннєве пам'ятання». Це вказує на їхню схильність вести мову радше про колективне пам'ятання, ніж про колективну пам'ять, що неминуче випливає з побоювань перед реіфікацією цього поняття. Скажімо, Паес, Басабе та Ґонсалес кажуть, що колективна пам'ять – це «розподілені процеси пам'яті або ж узгоджена пам'ять» (*distributed processes of memory or transactive memory*), і додають, що «основою пам'яті як колективного явища є «суспільно розподілені процеси пам'ятання». Пам'ять є чимось, притаманним індивідам, проте суспільно розподілені процеси пам'ятання виконують суспільні функції та мають суспільні наслідки» [Paez, Basabe, Gonzalez 1997, p. 147]. Однак, виявляється, що послідовне заміщення колективної пам'яті колективним пам'ятанням – справа не

лише складна, але й узагалі неможлива. Прикладом може послужити книжка Джеймса В. Вертша, сама лиш назва якої – «Голоси колективного пам'ятання» («Voices of Collective Remembering») [Wertsch 2002] – заповідає, що автор говоритиме про «пам'ятання». Та попри назву і висловлені на перших сторінках книжки відповідні декларації, уже на 44 сторінці Вертш презентує (і то у формі таблиці) дві різні моделі представлення минулого: історію та колективну пам'ять. На мою думку, така непослідовність зумовлена тим, що годі обійтися без окреслення «колективна пам'ять», коли предметом зацікавлення стає не стільки перебіг процесу колективного пам'ятання, як зафіксовані в пам'яті спільноти сенси, їх ресурс, конструкція та суспільні функції.

Інші соціальні психологи звертають увагу, що «колективна пам'ять локалізована не тільки в індивідах, але й у культурних артефактах». Пам'ятники, картини, фільми, романи – усе це відіграє свою роль у створенні образу колективного минулого [Paez, Basabe, Gonzalez 1997, p. 81, 99]. Ще інші психологи вказують, що колективна поколіннєва пам'ять – це не лише пам'ятання про ті самі важливі події, які відбулися за життя певного покоління, але й однакове їх розуміння та інтерпретація, спільно випрацювані цим поколінням [Bellelli, Amatulli 1997, p. 10].

Отож, можна сказати, що колективна пам'ять про минуле – це уявлення про минуле власної групи, яке, згідно з відкритими психологами закономірностями, індивіди конструюють із відомостей, що походять із різних джерел і потрапляють до них розмаїтими каналами. Їх розуміють, добирають і перетворюють згідно з власними культурними стандартами та світоглядними переконаннями. Натомість, ці стандарти постають усередині соціуму, тобто спільними зусиллями членів даної спільноти, що призводить до уніфікації уявлень про минуле, а відтак дозволяє говорити про колективну пам'ять історії власної групи.

Колективна пам'ять у моєму розумінні не є статичною, вона мінлива й динамічна. Вона також є полем постійних зустрічей, сутичок і перемішування образів минулого, конструйованих із різних перспектив і будованих із різних елементів. У ставленні до найближчого минулого

визначальними є три елементи. Перший – це пам'ять індивідів про власні переживання. Другий – пам'ять спільноти, що виросла із гуртового, особистого досвіду багатьох індивідів, і колективно узгоджена символічна мова їх переказу. Третій – це офіційно переказуваний образ минулого та офіційні відзначення ювілеїв цих подій.

Зв'язки між цими елементами бувають найрізноманітнішими. Для переказу пам'яті про власні переживання використовують соціальні чи офіційні кліше опису подій, учасником яких довелося бути. Участь у них зумовлює зацікавлення сукупністю подій, фрагмент яких довелося пізнати на особистому досвіді. Проведені в середині шістдесятих років дослідження показали, що люди, котрі брали участь у Другій світовій війні, частіше, ніж інші, проявляли інтерес до її історії[2]. Зв'язки між індивідуальними та суспільними й офіційними елементами є взаємними. Те, що люди пам'ятають, потрапляє в суспільний, а завдяки цьому – в офіційний обіг. Відтак те, що опиняється у цьому обігу, постачає категорії та коди, які впливають на спосіб бачення та інтерпретації особистого досвіду, а отже і його пам'ятання. Як пише один із американських авторів: «Характерні для даної культури уявлення про певну подію зливаються з індивідуальними спогадами і набувають упізнаваних і чітких обрисів» [Sherman 1994, p. 187].

Картина минулого, видима із перспективи спільноти, може узгоджуватися із картиною, видимою з офіційної перспективи. Вони також можуть відрізнятися, ба навіть суперечити одна одній. В нещодавно опублікованих роботах, присвячених проблематиці колективної пам'яті, відокремлення цих двох образів помітно надзвичайно виразно. Коли йдеться про збереження історичного спадку, то розрізняють діяльність держави і суспільний рух [Lowenthal 1994], а коли йдеться про колективну пам'ять, – офіційну (*official*) і поточну (*vernacular*) пам'ять [Sherman 1994, p. 187]. Між цими двома сферами колективної пам'яті існує постійна напруга, оскільки вони ніколи цілковито не перекриваються, хоча масштаби та причини розбіжностей в окремих суспільствах бувають дуже різними.

[2] Більше про це у розділі «Друга світова війна – пам'ять і увічнення».

Насамкінець додам, що те, чим люди живуть сьогодні, вирішальним чином впливає на те, як вони бачать минуле і що у ньому зауважують. Це дозволяє трактувати дослідження історичних зацікавлень і уявлень про минуле членів даної спільноти як один із шляхів пошуку інформації про їхні актуальні переконання та політичні й суспільні настрої.

Колективна пам'ять – функції та шляхи переказу

У першому розділі «Історія та колективна пам'ять» промовистим показником розквіту зацікавлення колективною пам'яттю, датованого вісімдесятими роками XX століття, я назвала інтерес до неї науковців Сполучених Штатів, країни, в культурі якої впродовж багатьох десятиліть домінували темпоральні орієнтації на сучасність і майбутнє. Я також підкреслила вплив появи цього напрямку зацікавлень у суспільних науках США на його розповсюдження і утвердження в інших країнах. Однак цього замало, щоб пояснити просто таки приголомшливий розвиток зацікавлень колективною пам'яттю в усьому світі, свідками чого ми зараз є.

Різні автори пов'язують це явище зі змінами, які тривають у сучасному світі, та супутніми процесами втрати коріння й дезорієнтації в сфері ідентичності. Дослідники також зауважили, що швидкість змін, які відбуваються в епоху, названу постмодерною, модифікує ставлення до часу і порушує його лінеарне бачення. Нова доба породила теорії поступу, а відтак розвитку, які обидві пов'язані з поняттям тяглого лінеарного часу. Постмодерн розриває цю тяглість на порозі прийдешнього. Наприклад, П'єр Нора пише, що в результаті дедалі швидшого темпу змін «над образом майбутнього нині тяжіє абсолютна непевність, [...] та непевність накладає на сучасність [...] обов'язок пам'ятання. Ми не знаємо, яких знань про нас потребуватимуть наші наступники, щоб зрозуміти самих себе» [Nora 2001, p. 40]. Інші дослідники кажуть про кризу «темпоральності» (*temporality*), властивої добі нової історії. Вони наголошують, що сучасна інформаційна революція трансформує стосунки між минулим, теперішнім і прийдешнім. Мнемонічні конвульсії нашої культури є хаотичними, частковими та цілковито довільними. Вони не мають жодного центрального пункту, – ні

політичного, ні культурного, – і є лише виразом потреби закоріненості в часі [Huyssen 1995, p. 7].

Різні автори також звертають увагу на те, що потужний, всесвітнього масштабу рух визволення та емансипації націй, народностей, груп, а навіть індивідів, зумовлює швидке постання найрізноманітніших форм пам'яті меншинних груп, для яких повернення власного минулого становить інтегральну частину утвердження власної ідентичності. Вони констатують, що боротьба меншин за свої права щоразу більшою мірою стосується колективної пам'яті, виключень із неї та різних її табу (ми сказали би: «білих плям»), а це пов'язано з пошуком ідентичності в ситуації постмодерного розпаду, або ж корозії дотеперішнього укладу ідентичностей [ibidem, p. 5].

Важко сказати, якою мірою ці діагнози влучні. В кожному разі, в найновішій літературі, присвяченій колективній пам'яті, виразно переважає розгляд цього явища як вагомого чинника групової ідентичності. Натомість, значно менше уваги приділяється іншим її суспільним функціям. Про розмаїті суспільні функції пам'яті про минуле написано дуже багато, запропоновано різні набори цих функцій [Lowenthal 1985; Kula 2004]. Однак, не підлягає сумніву, що незалежно від того, скільки їх можна вичленити, найважливішими залишаться дві: ідентичності та легітимності. Саме їм я приділю тут увагу.

Функції пам'яті про минуле

Функція ідентичності

Тісний зв'язок ідентичності з пам'яттю про власне минуле, чи то індивідуальної, чи колективної, є очевидним, адже, як показав Шлезінґер, ідентичність концептуалізована таким чином, що містить у собі поняття тривання в часі суб'єкта чи об'єкта [Schlesinger 1987, p. 236].

Психологічні експерименти показали, що на рівні індивіда свідомість власного існування в минулому є фундаментальним

елементом, який конституює його ідентичність. Коли під час одного з експериментів учасникові досліду, послуговуючись гіпнозом, відібрали пам'ять про минуле, той втратив відчуття власного існування і виявив таку значну стурбованість, що експеримент довелося перервати [Aaronson 1971].

Те, що для нашої індивідуальної ідентичності величезну роль відіграє усвідомлення існування в часі та потужне відчуття, наче те, чим і ким ми є, визначають усі наші минулі дні, не може не відображатися на рівні суспільного життя. Не заглиблюючись тут у ризиковані проблеми трансляції індивідуального та психічного на колективне й суспільне, можемо сміливо констатувати, що велетенська роль пам'яті про минуле в житті індивіда не може не надавати вагомості вимірові минулого також і в житті спільноти та спонукати апелювати до нього й усіляко використовувати його для різних суспільних потреб. Блискуче сформульоване твердження двох британських соціальних психологів, яке є парафразом із Орвела: «Той, хто контролює минуле, не лише визначає обриси майбутнього, але й те, ким нам бути» [Middleton, Edwards 1990, p. 10], – значною мірою стосується життя спільноти.

Колективна пам'ять на суспільному рівні сприяє груповій ідентичності трояким чином.

1. По-перше, як усвідомлення спільного минулого, тобто спільного тривання в часі, що породжує емоційний відгук серед членів спільноти, якою б вона не була. Про це свідчить широко розповсюджений звичай розмаїтих ювілеїв, святкування річниць найрізноманітніших інституцій і організацій, урочистість яких більшає в міру тривалості існування. Із невиявлених досі причин у людських спільнотах давнина є одним із чинників, які мають сакралізуючу силу. Те, що має минуле, тим паче тривале, сприймається, як більш вартісне, ніж те, що подібного минулого не має. Давнє минуле є синонімом тривкості й опосередковано підтверджує право на існування.

Існують численні та різноманітні приклади бажання за всіляку ціну довести факт посідання власного, причому, якомога давнішого минулого. Тут я обмежуся нагадуванням про явище «винайдення

переконань, систем вартостей і правил поведінки» [Винайдення традиції 2005, с. 22]. Це спостереження зовсім не нове, оскільки дидактичну вартість прикладів, запозичених у минулому, усвідомлено дуже давно – вистачить згадати про Плутарха та його «Порівняльні життєписи».

У підсумку, пам'ять про минуле відіграє суттєву роль у створенні набору спільних, визнаних у групі вартостей, а завдяки цьому – суспільних уз, які тут ми розуміємо за Станіславом Оссовським, як психічний зв'язок, що поєднує членів групи та полягає, зокрема, у «культі спільних вартостей» та «готовності поставити інтереси групи вище за особисті інтереси» [Ossowski 1967c, s. 153]. У такий спосіб пам'ять про минуле дозволяє спільноті набути характеру ідеологічної групи.

3. В колективній пам'яті постаті та події минулих часів перетворюються на символи не лише постав і вартостей. Колективна пам'ять є сукупністю символів, про які Генрі Іделмен Маррей, котрий займається символічними сенсами політики, свого часу писав: «Вони концентрують у одній символічній події, знакові чи вчинку патріотичну гордість, стурбованість, пам'ять про минулі злети й падіння, обітницю майбутньої величі, – усе разом, або лише частину цього» [Murray 1964, p. 6]. Ці символи творять особливу, притаманну групі «мову», яка стає однією із її специфічних ознак, вправність послуговування якою чинить особу її повноправним членом. Наявність цієї мови зміцнює почуття спільноти в тих, хто її вживають, і дає їм усвідомлення, що вони інші, ніж ті, хто її не знають і не розуміють. Вільям В. Ворнер уже досить давно зауважив: «Обмін символами, які посідають спільний для всіх учасників цього обміну десигнат, згуртовує групу. Те, що вони діляться цими символами лише між собою і не можуть цього чинити з іншими, створює водночас виключність і включеність, які зміцнюють солідарність групи» [Warner 1959, p. 232].

Завдяки цим символам колективна пам'ять переказує ідентифікаційні знаки, які допомагають відрізняти своїх від чужих. А подібне розрізнення є засадничою справою для окреслення ідентичності власної

групи, особливо етнічної. Мексиканський учений Гільєрмо Бонфіль Баталья пише: «Етнічна свідомість є усвідомленням інакшості: ми, уаве, відрізняємося (мовою, звичаями, віруваннями) від міштеків і метисів» [Batalla 1985, p. 170]. Промовистий приклад витворення ідентичності шляхом підкреслювання власної інакшості наводить угорський вчений Томаш Гофер [Hofer 1990]. Він пише, що угорці, прагнучи окреслити свою модерну національну ідентичність, передовсім намагалася відрізнитися від австрійців. Оскільки австрійці ідеалізували альпійські вершини, угорці визнали національним краєвидом пласку угорську рівнину. Щокроку вони підкреслювали, що поводяться цілком інакше, ніж австрійці. Автори збірки народних пісень із околиць Відня, виданої 1819 року в Будапешті, зауважили в них життєрадісність і безтурботність. І хоча у той сам час ще ніхто не зібрав і не дослідив угорських народних пісень, угорці не сумнівалися, що ті сповнені меланхолії, серйозності та гідності.

Іншими словами, спільне минуле – це комплекс ідентифікаційних знаків, які допомагають відрізнити своїх від чужих. Невипадково два цитовані раніше британські психологи констатували, що те, ким ми маємо бути, визначає той, хто контролює минуле [Middleton, Edwards 1990]. Натомість, інший учений почав домагатися, щоб соціальна теорія поставила в центр своїх зацікавлень суспільні практики, завдяки яким члени даної спільноти зберігають образ її минулого, оскільки саме вони визначають ідентичність спільноти та надають тяглості суспільному життю [Bakhurst 1990].

Зв'язок минулого із індивідуальною та колективною ідентичністю можна помітити чи відчути на рівні поточної суспільної свідомості, про що свідчать вибіркові дослідження колективної пам'яті. У дослідженнях, проведених у 1988 році серед людей із вищою освітою у Варшаві та Вроцлаві, на запитання анкети «Чи потрібні сучасній людині знання про історичне минуле?» 69,2% респондентів відповіли: «Так, дуже потрібні», а не надто потрібними і цілковито зайвими їх визнали 1,7%. Обґрунтовуючи їх потребу, 33,5% вказали, що знання про минуле пов'язує людину із національною групою, є елементом національної

ідентичності, натомість, 5,5% вважають, що вони важливі для почуття індивідуальної ідентичності та участі в малих групах.

Наступне дослідження, проведене серед людей із вищою освітою в 2003 році, тобто уже в новій суспільно-політичній ситуації, засвідчило, що знання про минуле вважаються однаково важливими і для індивідуальної, і для колективної ідентичності, попри те, що змінилося загальне ставлення до минулого та спосіб бачення його суті[5]. У порівнянні з 1988 роком, виразно зменшилося зацікавлення історією, а також, що у цій ситуації зрозуміло, зменшився відсоток тих, хто вважав знання про минуле дуже потрібними сучасній людині. У 2003 році так вважали 49,1% респондентів, тобто на 20,1 відсоткового пункту менше, ніж у 1988 році, натомість, не надто потрібними та цілковито зайвими їх визнали 5,5%, тобто на 3,8 відсоткових пункти більше, ніж у попередніх дослідженнях.

Обґрунтовуючи потребу обізнаності в минулому, вказували на його значення для ідентичності, але цього разу передовсім для ідентичності індивіда, а не – як раніше – для нації: 22,1% респондентів вважали, що людина повинна знати про своє коріння, знати, звідки походить, натомість на значення знань про минуле для національної ідентичності вказали 5,5% респондентів, тобто, значно менше, ніж у попередніх дослідженнях. Різниця між відповідями в обох дослідженнях значна, навіть якщо врахувати обґрунтування потреби обізнаності про минуле в постаті загального твердження: «Поляк мусить знати історію вітчизни», за яке в 2003 році висловилися 7,0% респондентів[6].

Проявом зміцнення ваги ідентичностей, відмінних від національної, є також незначне зростання (лише на 1,8 відсоткового пункту) кількості тих, хто вказував на значення знань про минуле для індивідуальної та колективної ідентичності спільнот, відмінних від нації (5,5% в 1988 році, 7,3% в 2003 році). Багато свідчить про те, що роль національної

---

[5] Результати дослідження детально представлені в третій частині, в розділі «Зміна устрою та пам'ять про минуле».

[6] Категоризація відповідей була нероздільною, що не дозволяє додавати ці відсотки.

спільноти, як засадничого і першорядного визначника ідентичності, зменшилася. Про це сигналізують наші результати досліджень і у вказаних вище відповідях, і опосередковано, у відповідях на запитання про найцікавіші для респондентів події: ті, які трапилися на тому терені, де вони живуть і який знають (загальна вибірка 22,1% підтверджень; вибірка осіб із вищою освітою 14,0%), події, важливі для усієї Польщі (40,3% і 39,5%), важливі для усієї Європи (6,0% і 11,8%), важливі для усього світу (21,5% і 31,4%). Як можна з цього виснувати, із національною ідентичністю конкурує локальна ідентичність (сильніша в осіб із нижчим рівнем освіти). Те, що засвідчили наші дослідження, співпадає із результатами досліджень європейських вартостей (EVS), де між іншим питали про те, з яким географічним районом із поданого списку респонденти відчувають себе пов'язаними насамперед. Список містив: місцевість, де живе респондент, регіон країни, ціла країна, Європа, цілий світ. Аналіз даних показав між іншим таке: «Здобуття на початку дев'яностих років незалежності вплинуло на посилення національної ідентифікації в Східній Європі. Разом із утвердженням незалежності та суверенності ця ідентифікація почала слабнути в Польщі, Румунії, Словенії, Хорватії та в Угорщині» [Jasińska-Kania 2004, s. 17).

З європейськими дослідженнями узгоджується також інше вказування локальної та глобальної ідентичності в двох наших вибірках, що різнилися рівнем освіти. Європейські дослідження показали: «Більшу відданість локальній спільноти відчувають літні особи, жінки, особи із нижчим рівнем освіти, мешканці невеликих місцевостей», натомість: «Ті, хто мають почуття приналежності до світу, як до цілого, частіше мешкають у великих містах; це переважно чоловіки, відносно молоді та краще освічені» [Jasińska-Kania 2004, s. 15, 5].

В обох вибірках понад половина досліджених найбільш цікавими визнали минуле, відмінне від національного, при цьому у вибірці людей з вищою освітою це було минуле радше наднаціональне, ніж локальне, натомість, у загальній вибірці радше локальне, як понаднаціональне.

Як із цього випливає, в наших дослідженнях пам'яті поляків знайшло відображення явище, яке прийнято називати глокалізацією: воно полягає в одночасності проявів і взаємному зміцненні процесів глобалізації та локалізації. Мар'ян Кемпни пише: «Так звану глобалізацію неминуче супроводжує реакція ідентичності у формі відродження локальності, посилених пошуків укорінення, власної 'малої вітчизни'» [Kempny 2004, s. 150].

Функція легітимізації

Як я вже згадувала у вступі, надмірна зосередженість упродовж останніх років на ролі колективної пам'яті в процесі творення групової ідентичності затіняє іншу її важливу роль, а саме – легітимізацію існуючого суспільно-політичного ладу. Попри те, що прагнення до самоозначення спільноти є водночас вимогою узаконення її автономного буття на публічній сцені, легітимізаційні функції колективної пам'яті часто оминають увагою. Може тому, що у стосунку до нових спільнот, які прагнуть самоозначення, пов'язаність цих двох функцій пам'яті видається такою очевидною, що окремим аналізом легітимізаційної ролі минулого не варто й голову морочити.

Проте, колективна пам'ять служить легітимізації не лише самого існування спільноти, але також її структур суспільного домінування й форм політичної влади. Ці функції колективної пам'яті зауважували передовсім ті, хто цим структурам протиставлялися, чи бодай ставилися до них критично. Та однак нині їхній голос в дискусіях про колективну пам'ять майже не чутний.

На легітимізаційну силу минулого в постаті традиції вже давно звернув увагу Макс Вебер. Відтоді помічено багато зв'язків між колективною пам'яттю та владою. Погляд, що «історію систематично вживають як одне з найбільш придатних знарядь для створення ідеологічно-культурних умов, які сприяють утриманню існуючих владних стосунків» [Peteyra 1985, p. 25], став уже очевидним. Зауважено, що держава прагне панувати над часом, і що жодна з них ще не осягнула такого стану, який би дозволив їй відмовитися від

посилання на минуле, як джерело законності. Було відкрито, що саме наприкінці XIX століття народилася усвідомлення того, що панування над ставленням населення до часу є не лише джерелом влади, але й одним із найважливіших способів її здійснення [Gross 1985, p. 71, 74]. Також стверджено, що політична інтерпретація часу нерозривно пов'язана з самою державною організацією, яка домагається права на виключне визначення об'єктів увічнення в пам'яті та способу інтерпретації періоду від далекого минулого до сучасності, а також керує, маніпулюючи символами, вартостями та структурами значень [Schlesinger 1987, p. 256]. Подібно казав Фуко: «Пам'ять є дуже важливим чинником у боротьбі [...]. Якщо контролюєш пам'ять людей, то контролюєш і їхній динамізм [...]. Володіти цією пам'яттю, визначати, що вона повинна вміщати, – це засаднича справа» [Foucault 1975, p. 25-26, цит. за Hirszowicz, Neyman 2001, s. 28].

Це усвідомлюють сучасні польські пропагандисти історичної політики, коли пишуть про істини, які відіграють «фундаментальну роль у легітимізації усталених доти форм колективної пам'яті – важливих для існування кожного політичного ладу». Вони також наголошують, що «дедалі більше держав провадять менш або більш свідому історичну політику, підтримуючи своїм авторитетом і матеріальними засобами конкретні інтерпретації історії» [Gawin 2006, s. 34].

У переказуванні пам'яті про минуле держава має певні привілеї, і вони тим більші, чим менше у ній демократії. Вона може контролювати систему освіти і засоби масової інформації, створювати музеї, які увічнюють пам'ять про історію країни у зручній для неї версії, або ж про події минулого, які визнані особливо важливими. Вирішувати, які річниці слід святкувати і кому ставити пам'ятники, а також, чиї парсуни мають фігурувати на банкнотах і поштових марках, та під чиїм патронатом перебуватимуть вулиці та майдани. Джеймс В. Вертш звертає увагу на те, що держава використовує для викривлення колективної пам'яті у версії, яка їй відповідає, освітню систему. Держава, пише він, зацікавлена не лише у тому, аби її громадяни знали

офіційну версію історії, але й щоб вони в неї вірили, і завдяки її засвоєнню ставали лояльною уявною спільнотою [Wertsch 2002, p. 85].

Державу, яка здійснює владу, не завжди акцептують, і чим сильнішим є її тиск, тим більша ймовірність опору. У символічній сфері опір проявляється у творенні відмінних, альтернативних супроти насаджуваних державою образів минулого, які ставлять під сумнів претензії влади на її законність, у відкиданні офіційно пропагованих зразків, у забуванні та запам'ятовуванні згідно з іншим, аніж пропагований, зразком. Наприклад, – про що я вже згадувала у першому розділі, – герої робітничого руху не були в часи ПНР включені до сфери поточної колективної пам'яті, попри інтенсивну пропаганду. У дослідженнях, проведених 1965 року серед осіб із вищою освітою, робітничих героїв так рідко згадували серед цінованих постатей минулого Польщі, що для подальшого аналізу довелося створити збірну категорію «герої робітничого руху», яку позначили при опитуваннях усього лиш 3,8% респондентів. В дослідженнях, проведених наприкінці існування ПНР восени 1988 року, цей відсоток зменшився до 0,6% [Szacka, Sawisz 1990, s. 20].

Мексиканський історик Енріке Флорескано зауважив: «Якщо для правителів реконструкція минулого є необхідним знаряддям домінування, то для переслідуваних і пригноблених вона є свідченням власної ідентичності та силою, яка утримує при житті прагнення до свободи та незалежності» [Florescano 1985, p. 72-73]. Покликання на образ минулого, сконструйований інакше, ніж офіційний, та інакше інтерпретований, а також запам'ятовування і забування згідно з іншим зразком, – це втеча з-під контролю держави, що може призвести до виникнення інших, нових структур влади.

Усе це зумовлює, що в кожному суспільстві точиться і мусить точитися, хоча й із різною інтенсивністю та різною мірою відвертості та виразності, суперечка щодо контурів пам'яті про минуле. Про те, що слід пам'ятати і як. Цієї суперечки не уникли навіть найбільш демократичні суспільства. Коли у Сполучених Штатах почали зводити пам'ятники для увічнення В'єтнамської війни, їх характер став предметом

суперечок. Представники офіційної влади хотіли увічнити її як символ патріотизму, звичайні люди – болю і страждань [Bodnar 1992, p. 14].

Такі суперечки точаться в кожній державі й на різних площинах, адже, – як це сформулював Тадеуш Лепковський – навіть ліберальна та демократична держава «контролює минуле й накидає його інтерпретацію. Офіційна історія, як і сама держава, залишається формою домінування над суспільством» [Łepkowski 1988, s. 12]. Ясна річ, у недемократичних державах це домінування є ще виразнішим та хворобливішим. Цю суперечку найлегше зауважити, коли вона стосується легітимізації форми політичного устрою. Така суперечка виразно проявлялася в ПНР, посилюючись із наближенням краху цієї устроєвої формації, що засвідчили вибіркові дослідження[7]. Однак, це не єдиний можливий різновид суперечок про легітимізацію в сфері пам'яті про минуле. Вони також можуть точитися між різними спільнотами пам'яті у вкрай багатоманітному суспільстві, які домагаються врахування їхньої пам'яті про минуле в образі історії ширшої суспільно-політичної спільноти, частиною якої вони є, а відтак легітимізації власної відрубності в її межах. Такими спільнотами можуть бути і етнічні групи, і локальні чи регіональні. Прояви цієї суперечки можна зауважити і в сучасних польських дискусіях про історичну політику, яку Марек Ціхоцький окреслює, як «свідому підтримку діяльності, скерованої на зміцнення ідентичності демократичної спільноти» [Cichocki 2005, цит. за Traba 2006, s. 47], а Лех М. Ніяковський – як «будь-яку інтенційну діяльність політиків і чиновників із метою зміцнення, усунення чи переозначення окреслених сенсів суспільної пам'яті». Ніяковський пише: «У дискусіях про суспільну пам'ять, однак, забувають про існування в Польщі багатьох спільнот пам'яті [...]. Домінуючий сьогодні історичний дискурс був сформований передовсім на підставі суспільної пам'яті поляків із Генеральної губернії» [Nijakowski 2006, s. 56, 58]. В подібному тоні висловлюється Роберт Траба, котрий із перспективи Ольштина констатує: «У того, хто спостерігає за культурною відмінністю Вармії та Мазурів, складається

[7] Ширше про це у розділі «Зміна устрою та пам'ять про минуле».

враження, що нас постійно розглядають як курйоз, специфіку якого не намагаються зрозуміти, а радше умістити насилу в зручні рамки якогось штучного, загальнопольського канону інтерпретації історії. А може варто вчинити навпаки, – збагатити національний канон культури вартостями і досвідом регіонів, які зазнавали мінливих і часом дуже відмінних поворотів долі, аніж Краків чи Варшава» [Traba 2006, s. 52].

Суперечки, які точаться всередині національної спільноти щодо форми пам'яті про минуле, – природні та неминучі, й важливо, щоб вони не набували надмірної гостроти, що, на жаль, іноді трапляється. Гіршович і Нейман пишуть: «Гетерогенний характер спільнот, які називають націями, визначає перманентний зудар конкуруючих версій минулого і боротьбу – буває, що й криваву – за перевагу власної інтерпретації історії та вилучення з неї записів, не згідних із панівною точкою зору»[8] [Hirszowicz, Neyman 2001, s. 29].

А це приводить нас до проблеми переказу пам'яті про минуле, в якому, як я уже згадувала, держава має недвозначно привілейовану позицію. Якими за цих обставин є можливості для переказу альтернативних пам'ятей?

Переказ пам'яті про минуле

Порушуючи сформульоване вище питання, покличуся на приклад Польщі в період ПНР, користуючись водночас спостереженнями та знаннями, нагромадженими соціологами із варшавського середовища, котрі проводили дослідження суспільної пам'яті у формі вибіркових опитувань, аналізу змісту історичних радіопрограм для середніх шкіл, трансльованих у різні періоди існування ПНР, а також аналізу змісту шкільних підручників для перших п'яти класів середньої школи, які були чинними на межі сімдесятих-вісімдесятих років [Szacka 1981, 1983, 1987a, 1988; Szpociński 1989; Szacka, Sawisz 1990].

Серед різних форм переказу суспільної пам'яті найважливішою є, безсумнівно, шкільна освіта. Школа, контрольована згори державою, –

[8] Чимало багато документованих прикладів боротьби за обриси колективної пам'яті містить книжка Марціна Кулі «Вибір традиції» («Wybór tradycji») [Kula 2003).

це фундаментальний механізм вторинної соціалізації, місце приготування дитини до ролі повноправного члена національної спільноти та громадянина держави. Гадаю, що це її засаднича функція, хоча й прихована. Явна функція школи, переказування знань, значною мірою служить узаконенню ситуації цієї інституції, головна мета якої – поставити процес соціалізації під контроль панівних у суспільстві груп. На цей аспект школи звертає увагу так звана нова соціологія освіти, яка покликається на П'єра Бурдьє та його концепцію освіти як символічного насильства, що полягає у накиданні сенсів і пізнавальних категорій тими, хто домінує у суспільстві [Sawisz 1990, s. 122-123; 1989].

Якщо це справді так, то, зваживши на усе сказане вище про легітимізаційну роль минулого і його значення у творенні уз й ідентичностей, стає очевидним, що значну роль у перетворенні безневинної дитини у свідомого громадянина мусить відігравати переказ відповідно сконструйованого образу минулого. Минуле, на яке покликаються в процесі шкільного навчання, набуває різних іпостасей, – інколи конкретного знання, інколи проекції сучасності, нерідко перемішаних у найрізноманітніших пропорціях, залежно від рівня навчання і оказії, адже шкільна історична освіта – це не тільки те, про що говорять на уроках історії, а й увесь вимір минулого, який з'являється у різних проблемних контекстах у процесі шкільного навчання.

Історичні знання, які вивчають у школі, завжди є певною вибіркою із покладів інформації, нагромаджених історією як науковою дисципліною. Напрямок процесу соціалізації вимальовується по-різному, залежно від того, про що говорять на уроках історії, а що замовчують, якою мірою в шкільній освіті наявна політична, а якою мірою – соціальна чи економічна історія, скільки часу присвячено розповідям про історію держави, а скільки – про життя людей, які населяють цю державу, скільки часу присвячено історії домінуючої етнічної спільноти, а скільки – історії інших етнічних спільнот. У самій конструкції шкільної програми приховані відповіді на вагомі запитання про тип політичного ладу, який слід легітимізувати, а також діапазон і характер спільноти, з якою має відбутися ідентифікація.

В останні роки існування ПНР характерним для шкільної історичної освіти, принаймні для її ранніх етапів, було обминання устроєвої проблематики й усього того, що могло би підтримати інші, аніж існуючі, політичні та суспільні розв'язки. Дуже виразною була проекція в минуле існуючого чи бажаного стану речей. Опис історії Польщі точився виключно в межах сучасної держави, а суспільства минулого представлялися як безконфліктні спільноти, пронизані духом патріотизму. Було показано невтомну боротьбу з ворогом, даючи зрозуміти, що допіру постання соціалістичної держави означає остаточну перемогу та здобуття гарантій безпеки. Виразно давався взнаки механізм використання репрезентації минулого для пробудження позитивних відчуттів до «свого» і «нашого», і перенесення їх на спільноту людей, організованих у державу, а навіть на саму державну організацію із конкретним устроєм[9]. Ясна річ, усе це було значно більше приховане та нюансоване на наступних етапах освіти, коли діапазон переказуваного історичного знання розширювався.

Було щонайменше три способи захиститися від акцептування тієї пам'яті про минуле, яку в зручній для себе іпостасі пропагувала в школі та поза нею держава, котра мала у власному розпорядженні багато «носіїв пам'яті»[10].

Перший спосіб – пасивний опір, незгода, «незапам'ятовування», тобто невключення до сфери суспільної пам'яті того, що проголошували офіційні засоби інформації. Ще раз сягну тут до прикладу про героїв робітничого руху, котрі ніколи не стали її частиною, попри інтенсивну пропаганду.

Другий спосіб – апріорна недовіра до всього, про що говорять контрольовані державою засоби інформації. У дослідженнях, прове-

---

[9] Наявність цього механізму в шкільних підручниках я детально розглянула в іншому місці [Szacka 1987]. Використання національних сентиментів для легітимізації влади у ПНР всебічно обговорює та багато документує Марцін Заремба [Zaremba 2001].

[10] Цим терміном послуговується Марцін Куля, пропонуючи багатий репертуар «носіїв пам'яті» [Kula 2000, 2002].

дених 1988 року, 72,4% респондентів визнали існуючу систему поширення знань неналежною, при чому 22,5% критично поставилися до шкільної освіти, натомість, на фальшування і невірогідність інформації вказали 49,5% респондентів, значно більше ніж у 1965 р., коли відсоток тих, хто висловив таку думку, становив 23,7%. У тих самих дослідженнях не вартим довіри телебачення визнали 37,2%, пресу 32,1%, радіо 24,2% респондентів. Натомість, вартими довіри були визнані книжки та часописи, видані в Польщі до Другої світової війни (54,5%), католицька преса (53,5%), книги, видані в Польщі нелегально, в так званому «самвидаві» (41,1%), а також книги польською мовою, опубліковані в західних країнах (40,5%). Варто також згадати, що ставлення до вчителів історії було виразно амбівалентним – 20,2% респондентів висловили погляд, що вони не є джерелом інформації, яка заслуговує на довіру, натомість 19,7% – протилежну точку зору. Це, мабуть, залежало від того, з якими учителями стикалися респонденти.

Однак найбільший відсоток респондентів (67,4%) висловив довіру до усних повідомлень осіб, котрі були свідками історичних подій. Такі повідомлення більшість (61,2%) також визнала найбільш відповідним способом поширення історичних знань. Це провадить нас до третього способу захисту від пропагованої державою версії минулого. Ним є усні перекази. Ясна річ, йдеться не тільки, а може навіть не стільки про оповідання свідків подій, які відбувалися у минулому, а про інформацію, яка походять із інших, ніж офіційні, джерел, – книжок і преси, виданих у інших місцях і часах, чи шкільної освіти, отриманої за іншого устрою.

У згаданих вище дослідженнях 77,8% респондентів визнали, що розмовляли про історичні теми в колі родини і знайомих (із них 23,7% ствердили, що такі розмови ведуться часто), 65,8% ствердили, що розмовляють про минуле сім'ї зі своїми дітьми (14,2% робили це часто), а 6,6% – що розмовляють із ними про минуле Польщі (3,0% часто). У всіх цих розмовах заторкувалися теми, про які офіційні засоби інформації радше мовчали – війна з більшовиками у 1920 році, депортації до СРСР в період Другої світової війни, вбивство польських

офіцерів у Катині, терор сталінського періоду, опозиційна діяльність у сімдесятих роках, натомість, не з'явилися ті, що їх ці засоби ширили в якості традиції існуючої соціалістичної держави.

У розмовах про історію Польщі з родичами та знайомими, так само, як і в розмовах із дітьми, найчастіше говорили про політичні справи, війни, повстання та підпілля. Хоча в обох різновидах розмов найбільше місця посідали часи від закінчення Першої світової війни до сучасності, проте в розмові з дітьми дещо частіше предметом уваги були давніші часи. Можна вважати, що ці розмови мали на меті передовсім доповнення і коригування знань, переказаних дітям у контрольованій державою школі, тимчасом, коли розмови зі знайомими та родичами служили для створення суспільно узгодженої мови опису найближчого минулого, альтернативного стосовно до того, яким послуговувалися офіційні засоби інформації. Якщо йдеться про більш віддалене минуле, то не було потреби творити таку мову, оскільки вона, вироблена у давніші, докомуністичні часи, вже існувала, і нею можна було користуватися тоді, коли про минуле говорили інакше, ніж цього прагнула панівна тоді державна влада.

Усні перекази альтернативних версій минулого – це не лише розмови у колі найближчих. Таким переказом може бути також те, що каже на уроках учитель історії, котрий має бажання й відвагу говорити про минуле інакше, ніж передбачено шкільною програмою, або екскурсовод, котрий показує експозицію музею чи історичне місце, або священик, котрий у проповіді використовує образи з національного минулого.

Альтернативні перекази не обмежуються сферою вербальної поведінки. Ними також є розмаїті невербальні стратегії увічнення. У ПНР такими поведінковими стратегіями було, наприклад, покладання у Задушний день значної кількості квітів на могилі Едварда Ридз-Сьміглого, маршала Польщі часів II Республіки, а також на могилах усіх, пам'ять про кого люди прагнули зберегти, всупереч владі, яка хотіла, щоб про них забули. Сюди слід також віднести особливу пошану до місць, визнаних «невидимими» або ж «прихованими» пам'ятниками. Таким невидимим пам'ятником, присвяченим жертвам

Катині, була ділянка моріжка на варшавському Комунальному кладовищі (раніше – Військовому). На ній постійно палали свічки та лежали квіти. Попри те, що там не було жодного знаку чи напису (якщо й з'являлися, то їх відразу ж нищили відповідні служби), всі чудово знали, що увічнює це місце. Прихований пам'ятник, який увічнював робітничий протест 1956 року, був зведений у Познані. Назовні це був пам'ятник Адамові Міцкевичу. Однак скульптор, створюючи фігуру поета, одягнув модель у адвокатську тогу, в якій виступав оборонець робітників на політичних процесах, організованих владою після робітничих протестів у 1956 році, про що у Познані знали. У такий спосіб він став прихованим від ока комуністичної влади пам'ятником робітничому протестові проти неї.

Приклади можна наводити й далі. Проте усі вони дають змогу усвідомити багатоманітність способів переказу альтернативної, чи радше альтернативних, пам'ятей про минуле, який ніщо не здатне спинити і який відбувається безперервно, адже знову і знову творяться і борються за виживання різні спільноти пам'яті – родинні, локальні, національні. Також безперервно точаться суперечки про обриси минулого, яким його запам'ятала кожна з цих спільнот. Це, по-суті, суперечки не про минуле, а про фундаментальні сучасні проблеми – про законність влади і засади цієї законності, про характер спільноти та засади її самоокреслення, про легітимізацію різних спільнот пам'яті, про вартості та зразки бажаної поведінки.

Щоправда, дослідження Пентора (Pentor) 2003 року, проведені у вибірці осіб із вищою освітою, показали, що порівняно з 1988 роком значно зменшилося зацікавлення минулим, і збільшився відсоток осіб, котрі взагалі не розмовляють про минуле з родичами та знайомими – з 1,6% до 24,4%, – однак і далі переважна більшість такі розмови вела, хоча їх тематика змінилася. В 1988 році 46,9% ствердили, що темою розмов є історія Польщі, натомість у 2003 році темою розмов частіше була «мала історія» (16,2%), аніж «велика історія» (12,2%).

Так само, як і в 1988 році, найдостовірнішим джерелом інформації визнано наочного свідка, учасника подій, наділяючи його більшою

довірою, ніж професійного історика. Наступне після історика місце в ієрархії довіри посіли знайомі, котрі захоплюються історією, далі – книжки, газети, і в самому кінці опинилося телебачення. Це свідчить, що зміна устрою не зумовила зникнення недовіри до сенсів, які переказують через офіційні засоби інформації. Ясна річ, сенси, переказувані учасниками подій, обмежені – не лише з огляду на відомі психології вади людської пам'яті[11], але й через небажання розповідати про свої, часто травматичні, переживання. В анкеті досліджень 2003 року ми, зокрема, вмістили запитання, чи респондент знає осіб, котрі багато пережили, але не хочуть розказувати про своє минуле. Про те, що вони знають таких осіб, заявили 28,4% респондентів у вибірці людей із вищою освітою та 18,0% у загальній вибірці, при чому 70,1% у першій вибірці та 65,3% у другій причиною такого небажання назвали те, що спогади для них занадто болісні. На одній із зустрічей дискусійних груп, які передували вибірковим дослідженням 2003 року, одна із осіб-учасників сказала: «Моя мама завжди реагувала плачем на спогади про війну», «Мама бачила розстріли, страти, отож, не могла про це розмовляти, відразу плакала» (Варшава, 56 і більше років).

Усі ці дослідження показують, що засадничим шляхом переказу альтернативних пам'ятей є усні перекази свідків подій та істориків-аматорів, котрі мають і переказують більш або менш вірогідну інформацію, що підважує офіційні версії історії та служить конструюванню відмінної від офіційно розповсюджуваної версії пам'яті.

Формою переказу пам'яті є також розмаїті дії, скеровані на увічнення минулого, – урочисті святкування найрізноманітніших річниць, встановлення пам'ятних дошок, спорудження пам'ятників. Ювілейні урочистості втішаються незмінною популярністю. Відсоток тих, хто вважав, що святкування будь-яких річниць є непотрібним, був однаково мізерним і в 1988 році, і в 2003-му.

Натомість, у випадку пам'ятників справа значно складніша. Вище йшлося про явище «невидимих» пам'ятників, яке вказувало на потребу цієї форми увічнення подій та осіб, вилучених із офіційного

[11] Про них йшлося у попередньому розділі.

канону пам'яті ПНР. Після зміни устрою, яка, окрім усього іншого, принесла відкидання цього канону, що виражалося, зокрема, в присвоєнні вулицям і школам імен інших патронів та ліквідації одних пам'ятників (найбільш показовим було знесення пам'ятника Феліксові Дзержинському на Банковій площі у Варшаві) і зведення інших, які увічнювали події та постаті, важливі для ідентичності та легітимізації нового ладу. І коли це нарешті трапилося, ставлення до самої ідеї побудови пам'ятників радикально змінилося. В 1988 році думку: «В Польщі так багато пам'ятників, що я не бачу потреби спорудження нових» поділяли 4,8% респондентів, натомість, 2003 року у вибірці осіб із вищою освітою такий погляд підтримали 22,9%, а в загальній – 28,0% респондентів. У 1988 році ті, хто не заперечували проти спорудження пам'ятників, найчастіше (56,5%) акцептували наступний погляд: «Треба ставити менше пам'ятників і ставити їх тільки тим, хто справді їх заслужив», а в підтексті був елемент незгоди щодо існуючих та новозведених пам'ятників. Натомість, у 2003 році серед респондентів, котрі не ставили під сумнів саму ідею спорудження пам'ятників, переважав прагматичний погляд: «Замість пам'ятників краще будувати нові, ужиткові об'єкти, яким можна присвоювати назви подій та імена історичних постатей». За це висловилися 50,9% осіб у вибірці з вищою освітою і 44,6% у загальній вибірці.

Це не означає, що після зміни устрою пам'ятники перестали бути площиною конфлікту. Змінився, натомість, його характер. На це звертає увагу Лех М. Ніяковський, кажучи про «фатальну силу каменю». Він пише: «Пам'ятник виступає як один із багатьох матеріальних корелятів національної культури», як символ «корінних вартостей, які інтегрують суспільство. Водночас пам'ятник часто стає причиною етнічних і національних упереджень та конфліктів. Він є не лише знаком тих цінностей, які поділяєш, але й символом розірваності суспільства на ворожі спільноти пам'яті» [Nijakowski 2005, s. 33]. Такі конфлікти виникли і в Польщі, коли у дев'яностих роках у Сілезії, переважно на Опольщині, представники німецької меншості почали зводити пам'ятники солдатам німецької армії, котрі походили з місцевих

околиць і загинули під час Першої та Другої світових воєн, а в південно-східних регіонах українська меншість споруджувала пам'ятники для увічнення Української Повстанської Армії.

Ці пам'ятники ставили і на кладовищах, і за їх межами. Часто ініціатива їх спорудження мала нелегальний характер і спричиняла гострий конфлікт між даною національною меншиною і місцевими поляками, а також локальною владою. Часто його розв'язували допіру завдяки втручанню центральних властей – Комісії сейму у справах меншостей та Президента, – і врешті пам'ятники легалізували. У багатьох випадках це вимагало переговорів щодо змісту напису на ньому й вироблення версії, прийнятної для обох сторін суперечки.

Таких конфліктів годі уникнути. Вони є, як це формулює Славомір Лодзинський, виявом боротьби польської більшості з національними меншостями, які мешкають у Польщі, за інтерпретацію їхньої спільної історії [Łodziński 1999, s. 191]. Це підтверджують дослідження 2003 року.

На запитання про те, чи слід дозволяти національним меншостям зводити пам'ятники для увічнення важливих для них постатей і подій, респонденти вибрали наступні відповіді: ні й радше ні – 20,3% у вибірці осіб із вищою освітою та 29,6% у загальній вибірці; так, без обмежень, – відповідно 10,7% і 8,6;%; натомість, найбільше респондентів обрали відповідь: так, але за умови, що пам'ятник не виражає сенсів, суперечних із інтересами Польщі, – відповідно 64,6% і 51,9%. Така точка зору творить площину для переговорів та узгодження таких сенсів переказу спільної колективної пам'яті, які в символічній сфері не порушують інтересів домінуючої спільноти.

Міт і мітологізація минулого в колективній пам'яті

У сучасних суспільних і гуманітарних науках поняття міту і мітологізації розповсюджені дуже широко. З'являється усе більше книжок і статей із одним або й обома цими словами у назві. До того ж, ці поняття інтерпретують як очевидні та самі собою зрозумілі, і часто автори, послуговуючись ними, не відчувають жодної потреби вияснити їх сенс, придатність і обгрунтованість застосування для аналізу та опису сучасної дійсності. Водночас поняття міту набуло сумнівної слави в антропології, де впродовж тривалого часу було одним із ключових понять і об'єктом дослідження. Сучасні антропологи вважають його занадто багатозначним, і все те, що колись досліджували як міти, тепер аналізують як наративні конструкції[1].

Іншими словами, відкинуту антропологами поняттєву категорію перейняли інші дисципліни і почали послуговуватися нею, застосовуючи до сучасної дійсності. Ясна річ, що це переймання не було одноразовим актом, процес триває уже не перше десятиліття, і став помітним іще в сімдесятих роках.

Зважаючи на вищевказані причини, цей розділ складається із трьох частин. У першій я обговорюю міт і дійсність модерних суспільств із перспективи 1970-х років, у другій – погляди на міт фахових істориків, в третій – мітологізацію минулого в колективній пам'яті.

[1] Ця інформація отримана в особистій розмові з французьким антропологом Віктором Сточковським.

Міт і дійсність модерних суспільств із перспективи 1970-х років

У 1970-х роках легко можна було зауважити, що мітом цікавляться не лише представники релігієзнавства та антропології, себто дисциплін, для яких він традиційно був предметом вивчення, але й представники філософії, психології, літературознавства, історії, соціології, увагу яких приваблювали не лише мітологія стародавньої Греції та міти архаїчних суспільств, але також, а навіть передовсім, саме явище міту та міти модерних суспільств.

Проблематику міту заторкували філософи, зацікавлені теорією пізнання, психологи психоаналітичної орієнтації шукали спорідненість між змістом мітів і снами, дослідники культури віднаходили мітичні мотиви у масовій культурі, а літературознавці простежували їх у літературі.

Зацікавлення літературознавців мітом не обмежувалося пошуками мітичних елементів у літературі в постаті повторення класичних мітичних сюжетів у сучасних шатах, – їхню увагу також приваблював міт у контексті проблематики алегорії та метафори, а ще поетичної уяви та її структури, чи архетипів і символізації. Прикладом цього є збірка есеїв «Міт і символ» («Myth and Symbol») [Slote 1963]. У передмові до цієї збірки Б. Слоут написала: «І традиційний, і новостворений міти є наративною формою, зокрема тих архетипових символів, які компактно виявляють разом те, що людина знає і в що вірить. У своїй двоїстості міт є об'єктивізованою візією; він існує як образ того, що проглядається в самій глибині джерел людського бачення і людського відчування» [Slote 1963, p. V-VI].

Подібну точку зору ми знаходимо в тогочасних аналізах масової культури, у пошуках мітичних елементів у рекламі, коміксах тощо. Втім, колись то був навіть не стільки пошук таких елементів, як аналіз масової культури в категоріях мітичної мови.

У літературознавстві визначення меж поміж мітом і не-мітом і пошуки критеріїв такого розмежування були справою другорядною (якщо взагалі хтось за це брався). Дослідники або займалися аналізом

творів із перспективи міту та його мови, або застосовували до них, – як це зробив Пропп щодо казки [Propp 1976], – такий сам, як у випадку міту, аналіз.

Інакша ситуація склалася в історичній науці, де дослідники цікавилися мітом, передовсім зважаючи на потребу відрізнити його від історії, тобто розмежувати мітичну та наукову розповідь про минуле. Історики протиставляли історичне мислення мітичному [Topolski 1972], і це протиставлення було (і є) для них важливим принаймні з двох причин.

По-перше, зважаючи на важливе для професійної самоідентифікації визначення початків історії як науки та окреслення межі між тим, що ще було мітом, і тим, що вже є історією. В контексті історії історіографії розважання про міт запропонував Ф. Шатле [Châtelet 1962], при чому його розмежування міту та історії спиралося на приписування мітові таких рис, як відсутність лінійної часової перспективи, гетерогенність описуваної дійсності, сакралізація описуваного предмета. Подібним чином бачив початки історичної науки М. Фінлі [Finley 1965]. Її характерною рисою він визнав лінійність часової перспективи, в якій уміщені описувані події. Він вказував на різницю між апелюванням до минулого як джерела парадигм та історією як науковою дисципліною.

По-друге, протиставлення історичного мислення мітичному було для істориків важливим з огляду на те, що інколи означують як «мітологізація минулого», з чим історик часто стикається і нерідко мусить змагатися, і що проявляється у популярних викладах історії чи у поточному образі минулого, коли добірка фактів перетворюється на комплекс символів, зразків і прецедентів. Усвідомлювана подібним чином мітологізація іноді дається взнаки у творчості фахових істориків, і тоді її трактують як загрозу для наукового пізнання. Відтак постало зацікавлення мітом, зумовлене бажанням пізнати та окреслити неприятеля, щоб виробити дієві засоби захисту від нього.

В інших суспільних науках зацікавлення мітом з'явилося у зв'язку з проблематикою суспільної свідомості, цим терміном окреслювали

переконання певного типу. У класичній концепції Жоржа Сореля [Sorel 1960] міт є прогностичним уявленням про силу, здатну спонукати людей до дії та схилити їх до зусиль задля перебудови існуючого світу. Вирішальною для того, чи дане прогностичне уявлення є мітом, була сила його впливу на людей, а не міра правдоподібності його втілення.

Розуміння міту як віри, що спонукає до дії, наявне також у Мелвіла Дж. Герсковіца, з тим лиш винятком, що ота віра для нього була пов'язана не з прогностичними уявленнями, а з ретроспективними. Пишучи про міт негритянського минулого, він каже, що «систему можна [...] трактувати як мітологічну в технічному розумінні цього слова, оскільки [...] вона санкціонує глибоко закорінені вірування, що надають сенс поведінці» [Herskovits1969, p. 201].

Цікавою та вартою тут на згадку була також концепція Роберта М. Макайвера, котрий у праці «Павутина уряду» («The Web of Government») [MacIver 1947] послуговувався категорією міту, щоб окреслити певний тип засобів панування над людьми. Засоби панування він поділяв на два класи: техніки й міти. Техніки – це розмаїті уміння та способи довільного маніпулювання речами й людьми, трактованими як речі. Натомість, міти – це «насичені оцінками переконання та поняття, притаманні людям, згідно з якими і задля яких ті живуть». І – як пише він далі – «кожне суспільство пов'язане системою мітів, сукупністю пануючих мисленнєвих форм, які окреслюють і підтримують усі його чинності. Кожна цивілізація, кожен період, кожна нація має власну характерну сукупність мітів. Саме у ній полягає секрет суспільної єдності та суспільної сталості, а її зміни творять внутрішню історію кожного суспільства. До чого би не прагнула і з чим би не стикалася людина, вона снує довкола себе павутиння власних мітів, як гусінь снує кокон. Кожен індивідуум снує свій власний варіант у рамках великої павутини цілої групи. Людина бачить і пізнає світ із криївки, якою є для неї її власний міт» [ibidem, p. 4-5]. Отож, міт вказує цілі, а техніки вчать, як їх досягнути. При цьому зазначимо, що для Макайвера міт був поняттям нейтральним. Він вважав, що його не можна розглядати в категоріях правди та фальші.

Макайверове розуміння міту породжує аналогії з Дюркгаймівським трактуванням спільних переконань як суттєвого елементу суспільних зв'язків. На роль мітів у формуванні суспільних зв'язків також звертав увагу Станіслав Оссовський. Міти були для нього явищем зі сфери суспільної свідомості, відмінним від доктрин та ідеологій, які, зрештою, теж важливі для творення суспільних зв'язків. Оссовський вважав властивістю міту те, що у нього вірять, «оскільки до цього спонукають емоційні мотиви та авторитети». Зрештою, категорією міту він послуговувався у своїх роботах дуже стримано, називаючи так лише переконання членів групи зі спільним походженням. Такі переконання він називав «етнічними мітами» і вважав, що вони можуть виступати в постаті «генеалогічних» або «расових мітів». Усвідомлювані подібним чином етнічні міти, на думку ученого, виконують важливі суспільні функції. «Суспільна роль етнічних мітів аж ніяк не вичерпується підтримуванням згуртованості усередині суспільної групи, підтримуванням приязних стосунків чи антагонізмів поміж етнічними групами або політичними організаціями, – писав він. – Етнічний міт сягає в далеке минуле. Кревні зв'язки з минулими поколіннями дають право на спадок. Клопіт у тому, щоб апелювати до таких предків, які залишили гідну спадщину» [Ossowski 1966, s. 129].

Наведені приклади показують послуговування мітами як більш-менш докладною категорією опису різнорідних явищ зі сфери суспільної свідомості модерних суспільств, при чому автори не завжди пояснюють, чим є для них міт [Meisel 1962], або ж наводять більш-менш розлогі та поглиблені теоретичні пояснення [Osiatyński 1971; Herskovits 1969; Smith 1950]. Можна також зауважити диференціювання сенсу цього поняття. Відтак постає запитання, чи можна у цій різнорідності знайти якісь спільні елементи? Це питання, зрештою, стосується не лише тих випадків, коли міт є інструментом аналізу суспільних явищ, але також, а навіть передовсім, тих, де він виступає об'єктом аналізу як самобутнє явище. Отож, попри різні й деколи розбіжні означення змісту цього поняття та розмаїття у послуговуванні ним як категорією опису, чи можна сказати, що таке міт?

І тут ми натрапляємо на певний скептицизм. Знаменитий британський антрополог Едмунд Ліч стверджував, що «питання про те, що є мітом, а що ним не є, вкрай складне» [Leach 1968, p. IX]. Так само Дж. С. Кірк [Kirk 1970], аналізуючи міти різних культур та різні теорії міту, дійшов до песимістичного висновку, що створення єдиної теорії міту неможливе. Втім, цей песимізм поділяли не всі. Скажімо, Генрі І. Марі [Murray 1960] висловив погляд, що багато з-поміж існуючих дефініцій міту є влучними, коли вважати, що вони стосуються лише частини означуваного явища та доповнюють одна одну. Взаємно суперечними вони стають тільки тоді, коли їх експліцитно чи імпліцитно починають трактувати як загальні означення.

Із тим останнім поглядом погодитися неважко. Міт є багатоаспектним і багатовимірним явищем. Різні, часто конкурентні теорії міту, висвітлюючи різні його аспекти та виміри, звісно, зумовлюють повніше пізнання цього явища. Тут можна покликатися на Роже Кайюа, котрий – вказуючи на розмаїття систем пояснення міту – каже, що кожна з них «є правдивою, зважаючи на свої позитивні пропозиції, натомість, фальшивою, зважаючи на все те, що виключає [...], всі вони охопили міт мережею дедалі витонченіших означень, які висвітлюють умови постання мітів, пов'язані з природою, історією, суспільним життям і характером людини» [Caillois 1973, p. 20, 21].

Серед тогочасних підходів до явища міту можна вирізнити три типи.

Перший підхід є об'єктним, він полягає в окресленні міту через його зміст чи форму. При такому підході міти – це оповіді про початок світу й людини та про походження певних технік. Вони також є оповідями про надприродні явища та події, або те, що стається під впливом надприродних факторів. Подібний підхід властивий, наприклад, виданій у 1965 році «Енциклопедії мітів і легенд усіх народів» («The Encyclopaedia of Myth and Legends of All Nations») [Robinson, Wilson, Picard 1965].

До цього типу можна також зарахувати структуралістські теорії міту, в яких центральною темою та головним предметом аналізу є не зміст, а специфічна для міту форма переказу. Щоправда, сам Леві-

Строс ніде не виклав своєї теорії міту, але її можна реконструювати із проведеного ним аналізу. Міти давали йому матеріал, що дозволяв продемонструвати діалектику людського мислення. Структуралістську, а радше семіологічну теорію міту сформулював, натомість, Ролан Барт, про якого Ян Блонський сказав, що той, «якщо не папа римський структуралізму, то принаймні кардинал і член Священної колегії» [Błoński 1970, s. 5]. Для Барта міт є семіологічною системою, але, у порівнянні з мовою, системою вторинною, наче мовою другого ступеня. Вирізняючи в лінгвістичній системі три елементи: означаюче, означуване і знак, він вважає мітичну мову надбудовою над цією системою. Учений каже: «Те, що є знаком у першій системі (а отже асоціативна цілість поняття і образу), стає звичайним означаючим елементом у другій. [...] Усе відбувається так, ніби міт пересуває на один щабель формальну систему первісних значень» [Barthes 1970, p. 31-32].

Другим типом підходу до явища міту є функціональний підхід, коли міт окреслюють не на підставі його змісту, а завдяки функції, яку він виконує у суспільстві. Такий підхід до міту був притаманний Броніславу Маліновському, котрий серед оповідань про минуле досліджуваних ним тробріанців вирізняв міти з огляду на їх специфічну функцію, а саме сакралізацію існуючого порядку речей. Він пише: «Міт є сталим побічним продуктом живої віри, яка потребує чудес, суспільної постави, яка потребує обґрунтування, моральної норми, яка вимагає символів, міт [...] надає міць ритуалові, віруванням...» і далі: «[...] дотриманню моралі та суспільній організації» [Malinowski 1990, s. 349, 359].

І врешті, третій тип підходу можна назвати суб'єктним. Він полягає у зосередженні уваги не на змісті чи формі міту, й не на функції, яку той виконує, а на мислячому суб'єкті. До цього типу належать психоаналітичні концепції міту, включно з теорією архетипів Юнґа, для котрого міт є символічним виразом групового несвідомого, на противагу індивідуальному.

Суб'єктний підхід до міту в найчистішому вигляді наявний у Ернста Кассірера, котрий послуговується поняттям «мітичної свідомості». Як

пише Юзеф Ніжнік, Кассірер розумів міт як «прояв певного типу свідомості, котру він називає мітичною свідомістю. Поняття мітичної свідомості в логічному сенсі випереджує поняття міту. Мітичний образ світу, дійсність міту – це результат функціонування мітичної свідомості» [Niżnik b.d.]. Для мітичного мислення притаманне прагнення до цілісного образу світу, посилання на прецедент як доказ, мислення згідно із засадами *pars pro toto* і *post hoc, ergo propter hoc*. До того ж, воно обтяжене оцінюванням – немає речей байдужих, усі вони або добрі, або лихі. Міт, із точки зору Кассірера, є специфічним різновидом символічної експресії, яка об'єктивізує почуття, при чому та об'єктивізація їх посилює. Кассірер протиставляє мітичне мислення дискурсивному мисленню, проте вважає, що вони можуть співіснувати, оскільки відносяться до різних сфер дійсності [Niżnik 1978, s. 169].

Протиставлення мітичного та раціонального мислення ми знаходимо й у інших авторів, наприклад, у Станіслава Оссовського, котрий теж говорив про специфіку мітичного мислення, ізольованого від знань про дійсність. Він писав, що хоча мітичні переконання необґрунтовані та ірраціональні, проте це переконання, «які ми уміємо ізолювати від нашого знання про дійсність, переконання, до яких зазвичай ми не прикладаємо запозичених із досвіду критеріїв. Таке переконання може співіснувати із знанням про факти, які йому суперечать. Навички до певних суджень залишаються, хоча у моменти критичного мислення ми змушені такі судження ігнорувати» [Ossowski 1966, s. 139].

Б. Рід [Read 1947] також вважав, що різниця між мітичним і реалістичним мисленням – це різниця між абсолютним і відносним, догмою та гіпотезою, фантазією та фактом, священним і світським, об'явленням і наукою. Продовжуючи далі це протиставлення, він закінчував його твердженням, що протилежністю до творення мітів є наукова творчість.

Представники трьох вищевказаних типів підходу до явища міту не презентують цілковито окремішних точок зору, різниця між ними полягає переважно в розподілі акцентів. Відтак Кассірер, хоча й займається передовсім мітичною свідомістю, звертає також увагу на

функції міту, кажучи, що джерелом цілісності міту є цілісність його функції. Ідентифікацію міту з мітичною мовою вище було віднесено до об'єктного підходу, хоча цілком можливе його трактування як суб'єктного підходу. Для Клода Леві-Строса [Lévi-Strauss 1969], котрий цікавився донауковим мисленням, міти становили матеріал, що дозволяє показати діалектику людського мислення. Структуралістські підходи були потрактовані як об'єктні, оскільки вони концентрують увагу радше на формах думки, ніж на мислячому суб'єкті, але подібну поставу можна визнати дискусійною, скажімо, Юзеф Ніжнік [Niżnik 1972] вказував свого часу на спорідненість підходів у інтерпретації міту в Кассірера та Леві-Строса.

Усе це веде до констатації багатьох збіжностей між різними трактуваннями міту, що, у свою чергу, дозволяє віднайти певну комбінацію рис, які злагідно, хоча й із різною інтенсивністю і не завжди у повному складі, приписують мітові представники різних теоретичних орієнтацій та різноманітних дисциплін, коли в описі досліджуваних явищ послуговуються категорією міту. Ці риси наступні:

1. Специфіка мітичного часу. Міт оповідає про те, що сталося давно, колись, «давним-давно», причому цей час є нерухомим, він не минає. Поміж мітичним часом і тим, в якому відбуваються поточні події, немає тяглості. Властивістю мітичного часу є також його зворотність.

2. Дійсність міту якісно відмінна від тієї, в якій відбуваються щоденні події.

3. Міт пов'язаний зі сферою *sacrum*. Дійсність міту є сакральною дійсністю.

4. Міт функціонує як джерело прецедентів, на що часто звертають увагу. Це чинить не лише Маліновський, але й Мірча Еліаде [Eliade 1969], котрий каже, що засадничою функцією міту є об'явлення взірцевих моделей усіх ритуалів і всілякої значимої діяльності, а Кассірер навіть наважується стверджувати, що доказове функціонування прецеденту сигналізує про мітичні структури мислення, і завжди, коли ми натрапляємо на прецедент у ролі обґрунтування, то маємо справу з мітом.

5. Ір- чи навіть антираціоналізм. Міт пов'язаний зі сферою почуттів, а не розуму; деколи звертають увагу, що він апелює власне до почуттів і сильно впливає на чуттєвість.

6. Міт дуже обтяжений оцінюванням. Світ міту – це світ істот вкрай злих або вкрай добрих, і в ньому немає місця для нейтральних речей. Всі вони або приязні, або ворожі.

7. Зв'язок міту з ритуалом. Тут наявна виразна розбіжність постав. Учені або проголошують тезу про тісний зв'язок міту з ритуалом, або ж, навпаки, вважають паралелізм проявів міту і ритуалу чи обряду суто випадковим. Існує, врешті, й третя постава, найцікавіша, згідно з якою міт може виражатися як у розповідях, так і в діяннях, тобто у постаті обрядів і ритуалів, отож може мати дві форми виразу.

Маючи справу із настільки загальною характеристикою міту, слід поставити проблему правомірності послуговування категорією міту при описі явищ, які відбуваються у модерному суспільстві. Вживання цієї категорії найчастіше пов'язане зі схильністю до функціональних і суб'єктних інтерпретацій міту. Як зауважує Ніжнік, нашу увагу приваблюють «різноманітні явища, споріднені зі сферою міту в отих [тобто архаїчних суспільств. – *Б. Ш.*] культурних контекстах. Ця спорідненість полягає, з одного боку, в ідентичності функції, а з іншого, натомість – у подібності логічних структур, демонстрованих цими явищами» [Niżnik 1978, s. 163]. А раз так, то стає зрозумілим, що рішучий опір супроти такого широкого розуміння міту і включення його в сферу явищ сучасності приховував у собі часто легко прочитуване, хоча й прийняте за замовчуванням, еволюціоністичне припущення, наче людський розум рухається від нижчої, мітичної стадії, до вищої, наукової. При такому припущенні міт ставав результатом помилок у мисленні, наслідком того, що Рід [Read 1947] називав повільним, безплановим виникненням думок, почуттів і вчинків, розбіжних із науковими відкриттями.

Трактування міту як зникомого в міру розвитку і поступу науки явища дуже чітко представив Генрі Ван Лір. Він вважав міт феноменом, «присутність якого колись, а відсутність сьогодні є ключем до нашої

культурної ситуації». Дослідник писав, що колись панувало пов'язане із мануальною майстерністю поточне знання, що виростало на її основі. Це знання розвивалося «у цілісне бачення дійсності, в систему цінностей, яка зумовлювала, що на всіх рівнях – науковому, моральному, естетичному – у лоні кожної групи рядили фундаментальні судження, що були сумішшю ідеалу та спостережуваної дійсності, які переказували завдяки контактові з духовними учителями від покоління до покоління та втілювали в ритуальній поведінці. Ці ідеї-образи-сили були відповідником того, що антропологи нині називають мітами». Ван Лір був переконаний: сьогодні міт відступає на всіх фронтах, а дедалі ґрунтовніші знання про світ, розшифровуючи, аналізуючи та порівнюючи міти минулого, призводять до викорінення сучасних мітів, і таким чином міт, цей «фундамент і вершина поточного знання», усувається з життя умоглядного і зникає із повсякденного життя. Адже головним джерелом його сили була «прищеплювана ним певність, що лиш він є вартісним і абсолютним», проте в сучасному світі цю певність постійно підважують, оскільки «синергічна техніка змушує кожного з нас постійно приймати численні рішення, а багатство засобів інформації зумовлює постійну конфронтацію між найрізноманітнішими групами постав». Щоправда, Ван Лір зауважує, що «доки існують люди, котрі живуть у суспільстві, доти будуть народжуватися і відроджуватися мітологічні ферменти», однак, зважаючи на засяг сфери впливу техніки та конкретних знань, ці ферменти «з певністю вже ніколи не будуть здатні організуватися в одну із отих універсальних, сталих, ірраціональних сукупностей, із претензіями до об'єктивізму» [Van Lier 1970, p. 105-109].

Погляди Ван Ліра були так широко висвітлені, оскільки в них є кілька гідних уваги елементів. По-перше, трактування міту як явища, яке підупадає в процесі історичного розвитку. По-друге, врахування можливості, що міт ніколи не занепаде остаточно, проте від нього зостануться тільки рештки, фрагменти чи елементи, оскільки в світі розвинутої техніки та розбудованої інформації для повноцінного міту місця немає. По-третє, міт є для ученого своєрідним людським

дефектом, результатом недорозвиненості людського мислення. На Ван Ліра покликався Марцін Червінський, котрий, опонуючи занадто розширеному розумінню міту, підкреслював різницю між архаїчними мітами і сучасними «мітоподібними структурами», а також вказував, що історія усуває міти двояким чином: «заперечуючи їх правдивість або відмовляючи їм у придатності» [Czerwiński 1975, s. 133].

Точку зору, наче противагою мітові є розум і наука, в міру поступу якої міт приречений зникати, ми зустрічаємо й у інших авторів, до того ж, у різних варіантах. Деякі з них трактують міт не як нешкідливий і поступово зникаючий релікт минулого, а як небезпечну силу, якій слід протистояти і яку слід поборювати. Загострене відчуття подібної небезпеки з'являлося, зокрема, тоді, коли йшлося про міти, пов'язані з суспільним життям людини. Ось два характерні приклади.

Цитований уже Б. Рід вважав, що ми далебі натрапляємо на міти у всіх галузях культури, але найчастіше вони з'являються і найбільшу небезпеку становлять у тих її сферах, якими займаються суспільні науки. Адже людство ще не вповні зрозуміло, що суспільні явища не відрізняються від природних, а суспільні науки від природничих. Рід не вірив у самочинне щезання мітів у міру поступу науки і закликав до боротьби з ними. Такий заклик іще чіткіше сформулював Д. Баровз, автор книжки із характерною назвою «Людина проти міту» («Man against Myth»), яка була, за його словами, «аналізом суспільних забобонів», і в ній він твердив, що існує «не так уже й багато завдань, важливіших, ніж подолання мітів [які стосуються сутності суспільства – *Б. Ш.*] і оздоровлення та пожвавлення у такий спосіб царини найцінніших осягнень людини, які стосуються її суті та призначення» [Barrows 1947, p. 18], а відтак уважав поборення мітів одним із завдань учених. І не він один. Вітольд Куля писав: «Коли постійно постають нові міти (а міфотворча діяльність людини невичерпна), то перед людиною відкривається чудове поле боротьби за визволення від них» [Kula 1958, s. 27], натомість антрополог Девід Бідні казав, що наукова думка і критична наука, яка не плутає розуму із раціоналізацією, протидіють розвиткові міту [Bidney 1953, p. 326].

Зрештою, Бідні, ставлячись до міту із нехіттю, не вважав, що він є історичним явищем, наявним лише на певних етапах розвитку людських суспільств, і вказував, що порівняльні антропологічні та психокультурні дослідження довели істотну подібність міфотворчих процесів у різні часи та в різних культурах. У вбачанні таких подібностей він не становив винятку. Згадуваний раніше Ернст Кассірер вважав, що міти виростають із найглибших людських емоцій, і через міт людина «вчиться нового і чужого мистецтва вираження, тобто організації своїх найглибше вкорінених інстинктів і страхів» [Cassirer 1946, p. 48]. У нього міт, хоча й опозиційний супроти науки, ставав її доповненням. Адже Кассірер вважав, що мітичне бачення у світлі науки мусить зникнути, але світ науки не охоплює усієї сфери досвіду людини. У свою чергу, Мірча Еліаде вважав, що певні аспекти та функції мітичного мислення пов'язані із самою суттю людини[2].

Трактування міту та науки як взаємно опозиційних є спрощенням у потрактуванні вельми заплутаних стосунків. Адже сама наука може стати джерелом міту, коли наукові теорії, вийшовши за межі кабінету ученого, стають предметом віри мас. Про це писав Оссовський, зауваживши, що далебі словосполучення «науковий міт» може здаватися оксюмороном, проте існують наукові теорії, які сприймають так само, як міти, зважаючи на чуттєві мотиви та пошану до авторитету їх авторів, натомість, наукові аргументи мають лише «легітимізувати віру, яка є чимось більш раннім. Учений у певних випадках заступає колишнього мага чи пророка, об'являючи своїй суспільній групі не менш «езотеричні» концепції, ніж ті, що колись були предметом релігійних об'явлень» [Ossowski 1966, s. 125]. Наука діаметрально протилежна мітові не з огляду на суть об'явлень, а через критичну поставу супроти власних об'явлень і прагнення до їх верифікації. Подібною є постава Карла Р. Поппера, котрий каже, що «у певному сенсі наука, подібно до релігії, творить міти», і додає: «Як на мене, наука відрізняється від первісних мітів не тому, що вона не є мітом, а

[2] Ця думка проходить червоною ниткою через усі присвячені мітові праці Мірчі Еліаде [див., зокрема, Eliade 1969 і 1969a].

зважаючи на те, що її супроводжує щось на кшталт традиції другого рівня: традиція критичного мислення» [Popper 1963, p. 863]. Звідси випливає, що для цитованих авторів занепад критичного погляду і дискурсивної постави супроти окреслених наукових тез зумовлює перетворення їх у міти, які функціонують за властивими мітові принципами.

Вищезгадані суперечки про місце і роль міту в сучасних суспільствах виразно показують, що по суті це суперечка про єство людини, і вона концентрується принаймні на двох запитаннях: якою істотою є людина – раціональною чи ірраціональною, і чи ця ірраціональність є невід'ємною частиною видової природи людини, а чи лише етапом розвитку виду або індивіда. Ці дві площини суперечки проникали одна в одну і переплiталися із різним ставленням до ірраціональної частини людської природи: від рішуче неприхильного, через нейтральне, до виразно схвального.

Одні дослідники були переконані, що ірраціональність є частиною людської природи, невід'ємною видовою рисою людини. Це чітко висловив М. Шорер: «Ми зазвичай схильні не помічати того факту, що як людські істоти ми раціональні не передовсім, а насамкінець, і що цивілізація з'явилася заледве вчора, виростаючи із первісного минулого, яке, принаймні відносно, є позачасовим» [Schorer 1960]. Такий погляд часто поєднаний із нейтральним ставленням до ірраціональної сфери, яка, не будучи сама по собі ні доброю, ні лихою, може бути джерелом і позитивних, і негативних суспільних явищ. Та однак, не завжди визнання ірраціонального атрибутом людської природи поєднувалося із нейтральним ставленням до ірраціонального. Адже людську природу трактували як поле постійної боротьби деструктивних сил ірраціональних емоцій із стримуючими та контролюючими їх силами розуму.

Інші дослідники вважали, що людина за своєю суттю є створінням раціональним, і лише нестача знань зводить її на манівці ірраціоналізму, а людська ірраціональність, пов'язана із темнотою і неуцтвом, є історичним явищем, яке щезне в міру історичного розвитку. З такою

концепцією людської природи пов'язувалася загалом негативна оцінка ірраціональності людини, хоча ставлення до неї бувало і доброзичливим та оптимістичним (коли очікувався самочинний розвиток царства розуму в світі), і більш агресивним, вираженим у закликах до активного поборювання жахливих сил темноти і забобонів.

Повертаючись до проблеми міту, слід констатувати, що, оскільки його згідно трактували як недискурсивний вираз людських реакцій на світ, то стає ясно, що відстоювання погляду, наче з мітами ми маємо справу не лише у традиційних суспільствах, а й у модерних, імпліцитно приховувало в собі два засновки: 1) людина не є істотою цілковито раціональною, 2) в усіх культурах можна знайти спільні елементи, пов'язані чи то з видовою сутністю людини, чи то з ідентичністю її екзистенціальної ситуації.

Погляд, який пов'язує міт із видовою сутністю людини, мабуть найчіткіше висловив Роже Кайюа, котрий не завагався констатувати: «Порівнюючи найдосконаліші моделі двох розбіжних еволюційних гілок, наявних у тваринному світі, одна з яких призвела до виникнення людини, а друга – комах, не біймося шукати аналогій між одними та другими, а особливо між поведінкою комах і мітологією людей, бо може має рацію Бергсон, стверджуючи, що мітична уява (квазігалюцинаційний образ) має на меті спонукати поведінку, яку в комах породжує інстинкт» [Caillois 1973, p. 25].

Помітним було зацікавлення культурними універсаліями, тобто тим, що є спільним для людей як людських істот, при чому не лише Кайюа був схильним у пошуках їх джерел покликатися на біологію. Гарним прикладом є праця «Зречення» («Wyrzeczysko»), написана трьома польськими етнографами: Тадеушом Цьолеком, Яцеком Олендзьким і Анною Задрожинською. Предметом їхніх зацікавлень стали свята й обряди і традиційних культур, і сучасних суспільств. Наприклад, захист дисертації вони потрактували, як одну із форм обряду ініціації. Вони пишуть, що намагалися «змалювати морфологічний образ урочистості», позаяк такий образ дає змогу «окреслити в різноманітному калейдоскопі описуваних подій найсуттєвіше, найбільш стале,

найбільш універсальне». І далі: «Попри все, годі зрозуміти деякі людські вчинки без покликання на тваринну природу людини» [Ciołek, Olędzki, Zadrożyńska 1976, s. 9, 28]. Зауважмо, що ці думки були висловлені ще до того, як видана 1975 року «Соціобіологія: Новий синтез» («Sociobiology: The New Synthesis») Едварда Вілсона опинилася у фокусі широкої академічної дискусії, принаймні, в Польщі.

Джерело культурних універсалій не завжди вбачали в біологічній природі людини. Мірча Еліаде пов'язував їх із універсальністю екзистенціальних ситуацій людини, а Леві-Строс – із структурою людської свідомості, яку, щоправда, можна вивести із біологічного спадку. В структуралізмі ми, зрештою, натрапляємо на цікавий пошук раціональності в ірраціональному. Структуралізм освоював міт, видобуваючи присутню в ньому логіку. Це, мабуть, єдиний випадок, коли ірраціональність міту було заперечено, а людину послідовно трактовано як істоту раціональну, хоча її раціоналізм не завжди є очевидним, і його виявляє допіру тонкий аналіз.

Зв'язок категорії міту із настільки істотними філософськими суперечками довкола концепції людини, навколо яких вирують сильні емоції, призвів до того, що термін «міт» не міг залишатися нейтральним і був обтяжений такими потужними оціночними сенсами, що уже неодноразово згадуваний тут Бідні поставився до можливості його нейтралізації з глибоким скептицизмом. Назвати будь-що мітом було рівнозначно негативній оцінці. Така ситуація постала внаслідок нехоті до ірраціоналізму та провадила до ототожнення міту з брехнею, чи принаймні з оманою, а це, у свою чергу, зумовлювало, що у поточній мові міт ставав синонімом фальшу та вживався як епітет.

Ототожнення міту з фальшем може призвести до безпідставного сприйняття фальшу як розпізнавального знаку міту. Тимчасом, міт не мусить бути фальшивим, а навіть якщо і є таким, то це не становить його конститутивної риси, а лише вторинну, похідну. Такого погляду дотримувався Оссовський, аналізуючи расові етнічні міти, явно фальшиві з наукової точки зору. Характерною рисою міту він вважав не його фальшивість, а негнучкість, нееластичність, а також те, що міт

сприймають, зважаючи на авторитет того, хто його проголошує, а не раціональні аргументи, відтак він не підлягає верифікації, навіть якщо не відповідає дійсності. До того ж, коли ми трактуємо міт як вираз почуттів, то стосовно недискурсивної свідомості ми не можемо послуговуватися категоріями правди й фальшу, які вживаємо стосовно науки. Отож, слід погодитися з Марі, котрий вказував, що хоча міт ніколи не є відтворенням історичної події, проте він проявлює цілісний досвід співпереживання до подій-прототипів, поєднаний із переконанням, що цей досвід повинен керувати нашими вчинками. «Тому істина в цьому випадку означає, що він є істинним за внутрішньою суттю та важливим, коли йдеться про життя, що він є «істинною вартістю», «істинним шляхом» чи «істинною метою» [Murray 1960, p. 350]. Отож, це істина почуттів, а не знання.

Характерною рисою міту є також те, що будучи переказом вартостей, у свідомості тих, хто у нього вірить, він усе ж виступає як фіксація фактів, а не оцінок. Представники різних напрямків навдивовижу згідні в тому, що міт є мітом тільки доти, поки триває віра у нього. Еліаде твердив, що міт завжди вважається істинним. Йому вторує Кассірер: «Міт, хоча і є фіктивним витвором, проте ця фікція неусвідомлена [...]. Без віри у реальність свого об'єкту міт втратив би основу, на яку спирається [Cassirer 1971, p. 140, 142]. Генрі Ван Лір стверджував, що міт щезає тієї миті, коли його розпізнають як міт. Девід Бідні зауважив, що певні переконання кваліфікують як міт лише ті, хто не поділяє переказуваних ним ідей та вірувань, отож «невіра в дану розповідь і традицію чи пояснення неодмінна, щоб оцінити їх як міт» [Bidney 1953, p. 294]. Рід звертав увагу на те, що «прихильник усякого все ще живого міту, сакрального чи світського, не може признатися до такої віри, оскільки вважає міт істиною, остаточною і несфальшованою» [Read 1947, p. 66]. Схожу поставу можна помітити також у розважаннях Ролана Барта. Для нього «міт є способом порозумітися, переказом», і як такий він є семіологічною системою. Міт не приховує, а деформує. Його дієвість полягає в тому, що «читач може наївно сприймати міт, бо вбачає у ньому не семіологічну, а індукційну

систему. [...] Кожна семіологічна система є системою вартостей: отож, споживач міту сприймає означуване за факт; міт прочитується як система фактів, а тимчасом він є лише семіологічною системою». І додає: «Однак, якщо міт живе у свідомості усього суспільства, то для того, щоб викрити цей міт, слід дистанціюватися від усього суспільства» [Barthes 1970, p. 25, 50, 59].

Усе це разом дозволяє ліпше зрозуміти джерела поточного ототожнення міту з брехнею, яке найбільшою мірою зумовлене схильністю вбачати в людині раціональну істоту. Тимчасом, схоже на те, що раціоналістична концепція людини уже кілька десятиліть переживає виразну кризу. Можна спостерегти симптоми нових орієнтацій у культурі, з якої почали зникати світоглядні сенси раціоналізму XVIII і сцієнтизму XIX століття. Одним із таких симптомів можна вважати зацікавлення мітом, пов'язане зі схильністю до його реабілітації та ревальвації. Зацікавлення мітом, зрештою, інтерпретували не лише як наслідок відкриття його існування в модерних суспільствах, але й вислід туги гуманітаріїв за мітичним елементом у культурі. Так, наприклад, вважав Юзеф Ніжнік, котрий писав: «[...] схоже, що сучасна експансія цієї проблематики є радше виразом туги гуманітаріїв за мітичним елементом у культурі, ніж результатом його дійсного тривання у відомих формах» [Niżnik 1978, s. 163].

У будь-якому разі, далебі навіть прихильники використання категорії міту для опису явищ, характерних для модерних суспільств, і речники погляду, що ми маємо справу з так чи інакше окресленим спорідненням мітів різних суспільств, не заперечували, що роль мітів сьогодні виразно обмежена. Йшлося про «вироджені» міти, інколи навіть із виразним жалем трактуючи обмеженість мітичної експресії як факт зубожіння людини наших часів. Обмеженість ролі міту в модерному суспільстві полягає передовсім у вилученні його зі сфери стосунків людини з природою, в яких місце міту остаточно посіла наука. Цієї різниці між мітами традиційних і модерних суспільств ніхто, наскільки відомо, не збирався і не збирається заперечувати.

Існує ще одна відмінність, на яку варто звернути увагу. Представлені у вступі до цих міркувань приклади наукових дисциплін, які послуговуються категорією міту, вказали розлогість і різнорідність явищ, до опису яких застосовують цю категорію. Це розмаїття постало не тільки завдяки різниці зацікавлень окремих дисциплін, але й завдяки трьом різним підходам до міту, про які йшлося вище. Між усім цим існує тісний зв'язок, хоча окремі дисципліни демонстрували різні преференції. У літературознавстві міт найчастіше розуміли об'єктно і вирізняли його на підставі фабулярних сенсів або мітичної мови, тимчасом історик чи соціолог схилявся до функціонального або суб'єктного підходу до міту. І хоча немає підстав відкидати комплементарність цих підходів, кожен із них зумовлює окреслені наслідки у визначенні сфери явищ, які включають до категорії міту. Ідентифікуючи міт із мітичною мовою, можна аналізувати його суспільні функції, можна також, окреслюючи міт через його функції, зайнятися відтак його семіологічним аналізом, однак у кожному із цих випадків предметом дослідження буде інша сфера явищ.

Натомість, сформульовані щодо архаїчних мітів об'єктний, функціональний та суб'єктний підходи, схоже, не схильні розмежовувати різних сфер цього явища. Адже архаїчний міт був сукупністю окресленого змісту, структури, мови та функції. Те, що свого часу було сукупністю, розділилося у модерних суспільствах. З'явилися перекази, в яких ми знаходимо мітичну мову чи структури мітичного мислення, проте вони не мають сакралізуючих функцій. Простором, де проявляються такі «вироджені міти», як їх із жалем називає Еліаде, є масова культура. Та не кожна система переконань, що виконує функцію, подібну до тієї, яку виконував міт у архаїчних суспільствах, мусить мати його структуру.

Тут, зрештою, напрошується зауважа, що теоретики міту, як от Мірча Еліаде чи Ролан Барт, будучи певними, що на міт ми натрапляємо не тільки в архаїчних суспільствах, але й у модерних, за об'єкт досліджень обрали переважно масову культуру, не помічаючи проявів міту у тому, що є свідченням віри мас, і що, в свою чергу,

приваблювало соціологів, як це можна зауважити на прикладі Макайвера і Оссовського.

Різниця між мітами архаїчних суспільств і зубожілими чи «виродженими» мітами модерних суспільств значною мірою полягає в різниці їх засягу.

Однак, це обмеження не означає усунення мітичних елементів із життя модерних суспільств. Попри усі суперечки, які точаться довкола цього питання, а також попри неясність, брак цілісності та розбіжність у окресленні самого міту, дослідницька практика багатьох дисциплін доводить, що існує певне коло явищ, до опису яких категорія міту придатна, а може навіть неодмінна. У цікавих для соціолога царинах суспільної свідомості наявні сфери, проникнення в які дає змогу, а їх дослідження значно виходить поза аналіз мітичних сюжетів масової культури. Досвід XX століття показав велетенський вплив ірраціональних вірувань на суспільну діяльність. Пізнання форми цих вірувань і механізмів їх суспільного функціонування небайдуже для соціолога. Окрім проблематики мітологізації минулого та мітичних елементів політичної свідомості[3], гідна уваги загальна проблематика процесів сакралізації, меж сфери *sacrum* у суспільствах різного типу та суспільних теренів прояву мітоподібних структур свідомості.

Однак, не слід забувати, що той, хто схиляється до застосування категорії міту для опису явищ модерних суспільств, схиляється водночас до трактування людини як істоти не цілком раціональної, та до перекидання містків між людьми, котрі живуть у різних місцях і в різні часи, завдяки пошукові універсальних елементів чи то людської природи, чи то людського становища (*la condition humaine*). Нехіть до такої постави неминуче ставить під сумнів корисність і сенсовність послуговування мітом як категорією аналізу сучасної суспільної свідомості.

---

[3] Симптоматичним для зацікавлення політичних наук проблематикою міту можна вважати видання книжки Генрі Тудора [Tudor 1972] у серії томів «Ключові концепції політичної науки» («Key Concepts in Political Science»).

Міт із погляду істориків

Упродовж тривалого часу історики ототожнювали міт із історичним фальшем, боротьбу проти якого вважали своїм важливим завданням, водночас відчуваючи, що ця боротьба може виявитися безнадійною. Півстоліття тому, в 1955 році, у часи всевладного панування сцієнтистської моделі науки, коли ніхто не сумнівався, що історія мусить ефективно прагнути до встановлення істини, голландський історик П. Гейл закінчив свою книжку «Використання та зловживання історією» («Use and Abuse of History») визнанням: «Мені б хотілося, щоб можна було якомога виразніше протиставити міт й історію. Міт – це деформоване минуле, безсоромно допасоване до упереджень його речників, їхніх національних і релігійних переконань, нетолерантності чи небезсторонніх поглядів. Історія – це минуле, показане таким, яким воно дійсно було» [Geyl 1955, p. 76-77].

Майже у той сам час польський історик Вітольд Куля в «Розважаннях про історію» («Rozważania o historii») писав: «Історію історіографії можна під певним і мабуть одностороннім кутом зору потрактувати як історію багатовікового творення мітів і боротьби за визволення від них» [Kula 1958, s. 27].

Через дев'ять років інший польський історик Богуслав Лесьнодорський поставив перед істориками завдання розпочати діяльність, покликану демітологізувати образи минулого, подаючи та популяризуючи ретельні та науково перевірені відомості [Leśnodorski 1967, s. 37].

Наступні десятиліття принесли такі суттєві зміни і в суспільних стосунках, і в культурі, що новопостала суспільно-культурна реальність почала проявлятися як щось принципово відмінне за формою від існуючого раніше модерного суспільства, потребуючи нової назви: «постмодерне суспільство».

Тут, ясна річ, не місце для характеристики ані цього суспільства, ані його культури. Натомість, годі не згадати про основні сюжети постмодерної культури, які стали викликом для істориків, котрі плекають історію згідно зі сцієнтистською моделлю науки й не

збираються від неї відмовлятися, чи принаймні цілковито відкинути цю модель і беззастережно підпорядкуватися новим віянням.

Культура постмодерного суспільства, як її лапідарно окреслює Ева Доманська – це «культура, в якій центр ваги переміщується з часу на простір, зі слова на образ, із логосу на ерос, із чоловічого первня на жіночий, із метафори боротьби на метафору народження, із пізнання на переживання, із розуму на тіло, зі знання на мудрість, із історії на міт» [Domańska 1999, s. 17]. У постмодерному світі просвітницький раціоналізм був знищений, і зникло переконання, що незгідне з розумом у мисленні та діяльності людини породжене браком належної освіти, що воно є помилкою, яку можна і слід усувати. Концепцію людини як істоти вповні раціональної було підважено.

Одним із наслідків відмови від раціоналізму є сумнів у сцієнтистській моделі науки та поява переконання, що «наука не є єдиним джерелом пізнання, не є інструментом адекватного опису дійсності, а її логіка не є всеосяжним інструментом вивчення дійсності» [ibidem, s. 42].

Водночас із цими змінами у суспільних науках виникли нові напрямки із антисцієнтистською поставою. Те ж саме трапилося в історіографії. Навіть ті історики, котрі не бажали беззастережно підпасти під тиск новинок і воліли зберегти вірність принципам, зумовленим сцієнтистською моделлю науки, відгукнулися на виклики, яким мусили протистояти, а це вимагало критичного погляду на спосіб плекання історії та перегляду деяких дотеперішніх поглядів і практик. Це стосується, зокрема, поглядів на міт.

Важко було погодитися з поглядом, що: «Історія, поруч із мітом і епосом, є тільки одним із можливих підходів до минулого [...]. Міт є таким самим різновидом дискурсу, як наука. Обидва точками відліку мають той сам світ, хоча кожен із них описує його по-іншому. Міт не є патологією свідомості. Міт доповнює історію, а не перебуває в опозиції до неї; він вводить нас у символічний порядок, тимчасом, коли історія по суті 'каструє' сферу 'психічної дійсності' [ibidem, s. 253]. Так само важко було й далі ототожнювати міт із звичайним фальшем. За нових умов у відносинах між історією та мітом почали вбачати щось більш

заплутане і багатовимірне, ніж тоді, коли у міті бачили лише полярну протилежність історії, варту винятково подолання.

Це не означає, що водночас із визнанням багатовимірності стосунків між мітом й історією зникла проблема боротьби з мітами у царині історіографії. Прикладом може послужити стаття Єжи Топольського із характерною назвою «Історіографія як творення мітів і боротьба з ними» («Historiografia jako tworzenie mitów i walka z nimi»). Учений пропонує у ній погляд на історичну науку не «просто як на процес наближення до якомога більш правдивої картини минулого, а як на процес внесення до неї деформацій мітологізованого типу й боротьби з ними». Міт він окреслює як «формулювання, покликані щось розповісти про світ, які стихійно набули, або ж їм було надано (суспільними, політичними чи іншими силами) статусу істин – фактографічних чи неверифікованих символічних, «знерухомілих», меншою чи більшою мірою сакралізованих» [Topolski 1991, s. 244, 245], відтак виокремлює п'ять різновидів мітологізації минулого, які проникають у сферу історичної науки.

Ними є, по-перше, квапливі узагальнення, по-друге, містифікація, усвідомлювана тут як фальшування, по-третє, надмірне вихваляння історичних постатей, по-четверте, «стереотипізація», або ж послуговування стереотипами, по-п'яте, «профетизація», тобто прогнозування щодо «ролі історичних фактів у формуванні майбутньої долі людства» [ibidem, s. 250].

Неважко зауважити, що явища, які Топольський вважає механізмами мітологізації, значною мірою виходять поза сферу історіографії, адже вони є характерними рисами поточного знання (квапливість узагальнень, стереотипізація і надмірне вихваляння, себто одномірне бачення постатей і подій) та переінакшення колективної пам'яті для підхвалювання самих себе групами, різні варіанти чого були представлені в першому розділі цієї книжки й визнані рисами колективної пам'яті, яку я відмежовую від історії як академічної дисципліни. Отож, боротьбу з мітологізацією, про яку йдеться в Топольського, можна інтерпретувати як боротьбу із проникненням колективної пам'яті у сферу наукової історії та спробами першої вдавати другу.

Окрім механізмів мітологізації, Топольський вирізняє у царині історіографії три різновиди мітів: глибинні, ідеологічні та фактографічні. При ближчому розгляді вони виявляються трьома різновидами мовчазної та часто несвідомої згоди істориків із дослідницькими апріорними засновками, які походять із різних джерел. Адже глибинними мітами Топольський називає закорінені у свідомості переконання, з яких фундаментальними є міт еволюції та поступу, а також міт революції, тобто «перебільшене уявлення про існування у минулому певних фактів, спроможних зламати історичний процес». Ідеологічні міти – це світоглядні сенси в свідомості історика, натомість, фактографічні міти є «наявними в історичному наративі усталеннями, які стосуються фактів чи зв'язку між ними» [ibidem, s. 252].

При такому розумінні мітів постулат боротьби з ними – це ніщо інше, як заклик істориків до пильного самопізнання та постійної критики й верифікації істин, визнаних усталеними. Одним словом, це заклик до постійного вдосконалення фахової вправності, турботи про чистоту методології, незабруднену накипом чи то поточного знання, чи то недостатньо верифікованих теорій з-поза меж історії.

Істотною у представленій вище поставі є згода з тим, що міт «невіддільний від культури і людського мислення», і що «мітологізація мислення є невіддільним атрибутом людської діяльності» [ibidem, s. 244, 253] – а отже визнання правомочності існування міту в сучасній дійсності.

Подібна постава – не виняток. Інші історики також реабілітували міти і визнали їх не брехливою, а відмінною від історії оповіддю про минуле. Наприклад, Генрик Самсонович у статті «Міти в історичній свідомості поляків» («Mity w świadomości historycznej Polaków») каже: «[…] міти, поширені більш-менш повсюдно […], стають поточним знанням, яке виходить поза межі кола вчених дослідників і яке належить до загальної освіти членів групи. Це знання не підлягає верифікації […], воно оперте на вірі […]. Загалом, заперечення міту не має шансів на успіх. Адже не йдеться про деталі, що стосуються минулого, а про ставлення до ідеї, яка пов'язує людей». І трохи далі:

«Можна досліджувати міти під оглядом їх структури, можна міркувати над їх історичним ядром. Але також, а навіть передовсім, функціонуючий міт є відповіддю на питання про стан духу досліджуваної спільноти, її психічні чи матеріальні потреби. Відтак можливо варто замислитися над мітом як відображенням ідеї, вартості, тривог, що нуртують у сучасній людині» [Samsonowicz 1994, s. 153, 155].

Реабілітація міту, до якого перестали ставитися, як до сукупності фальшувань, які слід усунути, спричинилася до того, що він став цікавим предметом досліджень і придатною категорією аналізу сучасної суспільної свідомості, особливо національної. З'являється багато робіт, присвячених мітам, переважно національним, причому, нерідко в контексті цієї проблематики «міт» вважають чимось настільки самозрозумілим, що він не вимагає пояснення. Прикладами можуть послужити книжка Натівідад Ґутьєреса «Націоналістичні міти та етнічні ідентичності. Автохтонні інтелектуали й Мексиканська держава» («Nationalist Myths and Ethnic Identities. Indigenous Intellectuals and the Mexican State»), де одним із завдань, які ставить собі її автор, є «дослідження національної ідентичності сучасної Мексики» [Gutiérrez 1999, p. XIII], а також стаття Йоанни Курчевської «Національні міти, просоціалістичний капіталізм і старі й нові мітотворці» («National myths, pro-socialist capitalism, and the old and new mythmakers»).

Натомість, у збірці досліджень «Міт і національна державність» («Myth & Nationhood»), опублікованій Джефрі Госкінґом і Джорджем Шепфліном, два перші тексти присвячені ролі міту в антропологічній перспективі та функціям і таксономії мітів. Хоча у стосунку до вищесказаного в цих дослідженнях немає нічого особливого, все ж варто навести Шепфлінівське окреслення міту: «Міт є одним зі способів, послуговуючись яким, спільноти – [...] особливо нації – встановлюють і окреслюють підстави свого існування, власні системи моральності та вартостей. Усвідомлений подібним чином міт є збіркою вірувань спільноти про себе саму, які набули форми розповіді [...]. Члени спільноти можуть навіть усвідомлювати, що міт, який вони акцептують, не є абсолютно точним, але позаяк міт не є історією, це не

має значення. Важливим є зміст міту, а не точність його історичних даних» [Hosking, Schöpflin 1997, p. 19, 20]. У одному з уміщених у цій книжці розділів Мері Фалбрук окреслює міти як «розповіді, які не мусять бути правдивими, ба навіть віра в їхню істинність не конечна, проте вони мають велетенську символічну силу» [Hosking, Schöpflin 1997, p. 73].

Усвідомлюваний у такий спосіб міт є поняттям, яке нині широко використовують для аналізу процесів формування та зміцнення колективної свідомості та ідентичності спільноти, найчастіше національної, при цьому деколи предмет розважань окреслюють як «політичні міти». Прикладом може послужити виданий у Франції великий том «Міти та політичні символи Центральної Європи» («Mythes et symboles politiques en Europe Centrale»), який містить праці кількадесяти науковців зі Східної та Центральної Європи, в тому числі з Польщі [Delsol, Masłowski, Nowicki 2002].

У цій книжці політичність розуміють широко, не як проблему самої влади, а усієї політичної організації. Впродовж тривалого часу вважалося, що політична організація – це винятково верховенство закону, інституціоналізовані процедури та раціональна діяльність. Згаданий видавничий проект виник із переконання, що минулу та сучасну політичну дійсність можна ліпше зрозуміти, якщо брати до уваги, що ми завжди маємо справу не лише із самим *logos*, але із переплетенням *logos* і *mythos*, себто суджень, опертих на докази та символічні уявлення. Політики не творять винятково абстрактні, універсальні, безтілесні ідеї; реалізм вимагає врахування вигадок, яко елементу цілості соціополітичної діяльності.

Праці, які входять до цієї книжки, згруповані у сім розділів: 1. Початки, 2. Оплоти, 3. Золотий вік, 4. Герої, 5. Жерці, блазні, викривачі мітів, 6. Вітчизна, 7. Свої – чужі. З-поміж польських праць слід згадати тексти Януша Тазбіра «Польща: оплот християнства?» у другому розділі, «Сарматизм» Анджея Валіцького в третьому, «Міт Яносіка» Йоанни Ґощинської в четвертому, «Автокреація інтелігенції» Єжи Єдліцького в п'ятому.

У Польщі Войцех Вжесінський опублікував збірку праць кількох авторів, присвячену польським політичним мітам XIX-XX століть [Wrzesiński 1994]. У ній ми знаходимо, зокрема, праці Романа Вапінського «Міт давньої Речі Посполитої в епоху після розподілів» («Mit dawnej Rzeczypospolitej w epoce porozbiorowej»), Даніеля Бовуа «Міт «східних околиць», або як покласти йому край» («Mit «kresów wschodnich», czyli jak mu położyć kres»), Уршули Якубовської «Міт львівського батяра» («Mit lwowskiego batiara»).

Усі ці праці я згадала як приклад широкого тематичного засягу категорії «політичні міти».

Войцех Вжесінський вступну статтю до свого тому «Польська мітологія XIX і XX століття» («Polska mitologia XIX i XX wieku») присвятив характеристиці міту. У ній ми знаходимо ті ж сюжети, що й у цитованих вище працях інших істориків, котрі реабілітують міт як специфічне явище в сфері суспільної свідомості. Вжесінський пише: «Фіксуючи досвід минулого, опрацьовуючи його незалежно від критеріїв істини, [міт] служить побудові майбутнього, компенсуючи невдачі сьогоднішнього дня». І далі: «Проте, він не підлягає перевірці емпіричними методами, які можуть хіба пояснити його стосунок до дійсності, до нього критерії істини не застосовуються» [Wrzesiński 1994, s. 5, 6]. Формулюючи своє ставлення до співвідношення між мітом й історією, учений стверджує, що «історичне знання є засадничим для мітологізації: воно дає нагоду для маніпуляції, творення алегорій, символів, вирішальних для життєздатності мітів, дозволяє перебільшувати вагу одних фактів і оминати інші, створюючи ілюзію представлення складності історичних процесів. Можливості мітологізації дійсності залежать від занурення наративу, який творить міт, у історію» [ibidem, s. 13].

Підсумовуючи, слід констатувати, що реабілітований міт став вдячним предметом для досліджень і аналізу. Якщо історики чинять спроби окреслити його сутність, то приписують йому наступні риси: він є різновидом знань про минуле, відмінним від історії, хоча й використовує історичне знання. Міт стосується одиничної події. Він опертий на

вірі, його істинність не підлягає верифікації. Міт творить суспільну сув'язь. Він радше інформує про те, якими є сучасні тривоги і стан духу, ніж про те, яким було минуле.

Мітологізація минулого в колективній пам'яті

Риси, приписувані мітові і колишніми дослідниками, і сучасними істориками, котрі цікавляться взаємовідносинами між мітом і історією, виявляються вражаюче схожими на риси колективної пам'яті, виявлені нашими дослідженнями. Ці дослідження стосуються розповсюдженої пам'яті, а отже того, що постає у людських головах із опрацьованої інформації про минуле власної групи, яка надходить до них із різних джерел і розмаїтими каналами.

Коли зважити, що історики почали трактувати міт як специфічну оповідь, що стосується окремої події, натомість, колективна пам'ять охоплює чимало подій і постатей, то її можна би просто визнати мітологією сучасних суспільств. Може то було би навіть обґрунтовано, однак я волію говорити не про мітологію, а про мітологізацію минулого в колективній пам'яті, зважаючи, зокрема, на те, що далебі між колективною пам'яттю й мітом є багато спільного, проте наявні й відмінності.

Почнемо від спільного.

Засадничою спільною з мітом рисою колективної пам'яті є різновид їх часу. Час колективної пам'яті – це не лінеарний час історії, а мітичне безчасся. Минуле, щоправда, розміщене попереду сучасності, але це «попереду» є одним великим учора, колись, упорядкованим за принципами, іншими, ніж хронологічні. Це одна із засадничих різниць між колективною пам'яттю та історією, усвідомлюваною як наука про минуле, невід'ємним елементом якої є трактування минулого як неперервного, лінійного процесу та використання кількісного, якісно недиференційованого, абстрактного часу, в якому людська екзистенція має окреслений хронологічний вимір. До суті історії належить датування, себто уміщення подій на метричній шкалі абсолютного часу, так само, як до суті фізики належать точні виміри.

Іншою рисою колективної пам'яті, спільною з міто́м і відмінною від історії, є те, на що вказував Ф. Шатле, шукаючи межу між історичною та мітичною оповіддю про минуле у праці, присвяченій народженню історії. Він писав, що історія «фабрикує історичні особистості», тимчасом міт творить сакральні взірці та позачасові типи. Згадка про героя в народній пам'яті втрачає свою індивідуальність, і героя відносять до якогось позачасового типу, спорядивши відповідними атрибутами: «Усе діється так, ніби історичний герой, щоб залишитися в пам'яті, мусив знайти опору в постаті якоїсь мітичної категорії, стабілізованої та врешті відкинутої за межі того, що стається» [Châtelet 1952, p. 39]. Про подібне перетворення історичного героя у мітичного писав Еліаде, стверджуючи, що цей процес полягає у включенні його в певну загальну категорію, перетворенні на архетип у відриві від його дійсних історичних діянь. Таким чином, позбавлені своєї індивідуальності історичні постаті стають зразками» [Eliade 1969, p. 53].

Це явище помітне кожному, хто будь-коли в той чи інший спосіб займався посмертною долею історичних постатей або ж культом героїв. Постаті, котрі живуть у колективній пам'яті, живуть у ній радше як персоніфікації певних вартостей, ніж як історичні особи. У дослідженні, присвяченому святому Патрикові, Чарновський писав: «Герой втілює чесноту, а водночас дає доказ її існування» [Czarnowski 1956a, s. 17]. Водночас він уважав, що ця чеснота є суспільною вартістю, а уявлення про героя групи є відображенням фундаментального зв'язку, який поєднує групу. Так само розумував американський учений Орін І. Клап, котрий займався подібною проблематикою: «Герой репрезентує роль чи риси, які мають значну вартість для групи [...], важливу роль для підтримки нею свого існування та запевнення успіху» [Klapp 1949, p. 62].

Це стосується не лише постатей, але й подій минулого, які в колективній пам'яті стають – так само, як мітичні події та герої – зразками постав і поведінки, важливими для існування і справного функціонування групи прецедентами, символами вагомих для неї вартостей. Для впорядкування подій і постатей минулого, тобто для їх

взаємного наближення чи віддалення, вирішальними є відносини між вартостями, а не розташування цих подій і постатей на шкалі часу. Отож, Болеслав Хоробрий опиняється поблизу Стефана Баторія та Юзефа Пілсудського, Марія Склодовська-Кюрі – поруч із Коперником, а битва під Ґрюнвальдом – по сусідству з війною 1920 року.

Колективна пам'ять, будучи, як і міт, фіксацією і переказом вартостей і важливих для групи зразків поведінки, виконує подібні функції: окреслює групову ідентичність і легітимізує існуючий суспільно-політичний порядок. Трансформація цього порядку супроводжується змінами в колективній пам'яті, – змінюється популярність постатей та історичних подій, у випадку одних вона зростає, інших – слабшає, а ще інших – зникає в сферу забуття на коротший чи довший період, або й назавжди.

Подібно до міту, колективна пам'ять пов'язана зі сферою почуттів. Істиною визнають передовсім те, що промовляє до серця, а не до розуму. Світ істини, як і світ міту, творять істоти, однозначно лихі та однозначно добрі, події, які приносять славу і якими можна пишатися, а водночас ті, яких слід соромитися. Тут немає місця для нейтральних постатей і подій. Міт пов'язаний із ритуалами, а колективна пам'ять – із ритуальними за характером урочистими святкуваннями річниць найрізноманітніших історичних подій.

Натомість, різниця, яку між ними можна помітити, полягає у тому, що міт, як одностайно стверджують усі його дослідники, пов'язаний зі сферою *sacrum*. Дійсність міту є сакральною дійсністю, якісно відмінною від тієї, в якій стаються повсякденні події. Натомість, колективна пам'ять – це пам'ять про минуле, усвідомлюване як одна велика проминула давнина, котра, щоправда, має певні сакралізуючі властивості, але не відокремлена прірвою від сучасності, навпаки, якось із нею пов'язана. Адже без такого зв'язку втратили би сенс усі аргументи, які покликаються на минуле, обґрунтовуючи сучасне прагнення до легітимізації та зміцнюючи актуальні групові ідентифікації.

Мітологізація колективної пам'яті, уподібнення її до міту зумовлює те, що всі труднощі, пов'язані з визначенням межі між мітом і

колективною пам'яттю, стають цілком зрозумілими, а скеровані у цьому напрямку зусилля, на мою думку, не мають великого сенсу. Ці труднощі виразно далися взнаки у виданій 2000 року книжці «Міт і пам'ять у конструюванні спільноти» («Myth and Memory in the Construction of Community») під редакцією Бо Строта [Stråth 2000]. Це збірка есеїв на титульну тему. Редактор тому чудово усвідомлював складність поставленого завдання, проте, не його безнадійність. Він пише у передмові: «Намір цього колективного твору полягає не в накресленні лінії дихотомічного поділу, а в такій зустрічі різних підходів до міту та пам'яті, які дали б змогу їх конструктивно співставити та порівняти погляди. Ми не намагалися нав'язувати учасникам цього починання будь-яких дефініцій міту й пам'яті, хоча це дозволило би більше уніфікувати окремі розділи книжки, але, з іншого боку, стало би для авторів жорстким обмеженням і призвело б до ялових розважань. Зібрані в цьому томі есеї показують розмаїття сенсів і ефемерність межі між поняттями міту й пам'яті». Натомість, далі він пише: «Симптоматичним може бути те, що тільки дехто з авторів прямо кажуть і про міт, і про пам'ять, а більшість наважилися говорити тільки про пам'ять або тільки про міт. Це вказує на невловність межі між ними» [Stråth 2000, p. 32]. Думаю, що ці останні слова означають капітуляцію.

На закінчення слід сказати, що продемонстрована тут подібність між колективною пам'яттю та мітом стосується передовсім поширюваної колективної пам'яті. Хочу підкреслити, що колективна пам'ять, яку я відрізняю від історії, має дві іпостасі. Поточна і мітологізована – це лише одна з них. Другою є дуже диференційована за характером поширювана пам'ять, себто усі перекази, які стосуються минулого та призначені для широкої публіки, котрі по-різному і в різних пропорціях містять елементи історії та міту й локалізовані чи то ближче до історії, чи то до цілковито мітологізованої іпостасі поширюваної пам'яті. Цей диференційований характер поширюваної колективної пам'яті перешкоджає формулюванню будь-якого загального судження про взаємовідносини між мітом і колективною пам'яттю, а також визначенню між ними чіткої межі.

Частина II

Минуле як вимір часу

Минуле як вимір часу

Часові орієнтації та їх розрізнення

Коли ми чинимо предметом зацікавлення колективну пам'ять, себто функціонуючі в даній спільноті уявлення про власне історичне минуле, окрім питання про форму цих уявлень, мусить також постати питання про те, яке місце в культурі даної спільноти посідає та яку роль відіграє минуле, а також, якою мірою увагу людей поглинає те, що було, а якою, натомість, те, що діється тепер, і чого вони сподіваються від майбутнього. Іншими словами, йдеться про питання часових орієнтацій, розрізнення яких у різних культурах є класичним предметом зацікавлення культурної антропології принаймні від часу публікації на початку шістдесятих років XX століття праці «Зміни ціннісних орієнтацій» («Variations in Value Orientation») під редакцією Флоренс Р. Клакгоун і Фреда Стродтбека [Kluckhohn і F. Strodtbeck 1961].

Усвідомлення цього спонукало уже в перших дослідженнях колективної пам'яті, проведених із ініціативи Ніни Ассородобрай у середині 1960-х років, заторкнути проблематику часових орієнтацій. Звісно, що у контексті цих досліджень нас цікавила насамперед ретроспективна орієнтація – якою мірою досліджувані визнають вартість минулого та прихильні до нього. Спершу видавалося, що ця прихильність, проявляючись дуже по-різному, різнитиметься лише мірою інтенсивності.

Щоб вловити різні мірки цієї прихильності до минулого, в опитувальнику було уміщено п'ять запитань: про готовність витрачати гроші на відбудову пам'яток; про те, чи теперішня популяризація історії відбувається належним чином; чи історія потрібна сучасній людині; про зацікавлення історією та про те, в які часи респондент хотів би жити.

У низці відповідей на ці запитання ми отримували щораз меншу кількість відповідей, які б свідчили про прихильність до минулого, – на одному полюсі доцільність видатків на відбудову пам'яток визнали 81,4%, на іншому – прагнення жити у минулому висловили 10,8% респондентів.

Розподіл отриманих відповідей справляв враження, що ми маємо справу зі спектром, в якому готовність до пожертв на відбудову пам'яток виражає найслабшу прихильність до минулого, натомість бажання жити в минулому – найсильнішу. Отож, ми мусили провести кореляційний аналіз цих відповідей для підтвердження, що усі вони свідчать про одне й те саме (при цьому нас цікавили статистично значимі зв'язки на рівні $p<0,001$).

Такий аналіз дав приголомшливий результат. Виявилося, що відповіді на перші чотири запитання корелюють між собою на припустимому рівні статистичної значимості, натомість бажання жити у минулому – лише з двома із них: згодою, що історія потрібна сучасній людині та невдоволенням існуючим станом її популяризації. Це дозволило нам усвідомити, що прихильність до минулого може відрізнятися не лише кількісно, але й якісно: одна річ, коли вона виражається в бажанні підтримати відбудову пам'яток, зацікавленні історією, згоді з потребою історії для сучасної людини та невдоволенні станом її популяризації, а зовсім інша, коли вона виражається в бажанні перенестися в минуле. Відтак були виокремлені дві ретроспективні орієнтації, одну з яких було названо історицистською, а другу – ескапістською [Szacka 1972].

Індикатором історицистської орієнтації було визнано два найвищі ступені шкали, створеної на підставі відповідей на перші чотири запитання. То була порядкова шкала із оцінками від 0 – негативна відповідь на усі запитання, до 4 – позитивна відповідь на усі чотири запитання. Натомість індикатором ескапістської орієнтації було обрано бажання жити у минулому.

Аналіз обґрунтувань бажання перенестися в минуле продемонстрував нам уламки міту «золотого віку» в формі переконання, буцім

колись, на відміну від сьогодення, люди жили щасливо та в добробуті, втішалися волею та свободою, виявляли взаємну любов, а війни, які траплялися, були не такими страшними, як сучасні.

З усього подальшого аналізу випливало, що у випадку історицистичної орієнтації минуле не є противагою сучасності, але якось із нею пов'язане. Тоді я усвідомила, що бажання відбудови пам'яток не конче мусить означати прихильності до минулого, а просто може свідчити про бажання зробити сучасне довкілля красивішим. Натомість, у випадку ескапістської орієнтації виразно вимальовувалася опозиція: минуле – сучасність. Сучасність засуджувалася як час, коли втрачені й розгублені втілювані колись вагомі вартості. В сучасності вбачали не продовження минулого, а його заперечення.

Подальший аналіз обґрунтувань прагнення перенестися у часі вперед, тобто в майбутнє, засвідчив, що за цим прагненням також криються двоякі мотиви. Одні респонденти хотіли жити в майбутньому, вірячи, що тоді будуть втілені оптимістичні обіцянки змін на краще, а інші сподівалися на втілення змарнованих нині вартостей. Отож, перспективна орієнтація виявилася двоїстою – в одному випадку від майбутнього сподівалися продовження сучасності, в іншому – її заперечення. Двоїстість перспективної орієнтації виявилася не лише у наших дослідженнях. Її також зауважив Мілтон Рокіч, котрий у «Відкритому та закритому розумі» («The Open and Closed Mind») згадує про щось подібне, пишучи, що в одному випадку перспективна орієнтація пов'язана із поняттям очікування і являє собою заперечення сучасності, в іншому – навпаки, означає відкритість до майбутнього [Rokeach 1960, p. 374].

Оскільки і в минулому, і в майбутньому люди шукали того самого: спокою, стабільності, добробуту, замість тричленного поділу на минуле-сучасність-майбутнє, окреслився двочленний поділ на сучасність і якісно відмінні від неї інші часи. Ця паралельна двоїстість – бачення минулого та майбутнього як продовження чи заперечення сучасності – привела до висновку, що тут ми маємо справу з двома різними концепціями часу. Відтак дві ретроспективні орієнтації,

історицистська та ескапістська, були визнані такими, що стосуються різного минулого, уміщеного у вимірі іншого часу.

Перша орієнтація, названа історицистською, є ретроспективною орієнтацією у вимірі лінеарного часу, в якому минуле бачать попередником сучасності та разом із нею уміщують у одному континуумі незворотного часу, натомість друга, названа ескапістською, є ретроспективною орієнтацією у вимірі такого часу, в якому відкинуті його лінеарність та незворотність. Адже саме бажання повернутися у минуле заперечує незворотність часу. До того ж, у випадку окремих респондентів, котрі заявляли про бажання жити в минулому, воно набувало постаті достоту мітичного безчасся. Ці респонденти, відповідаючи на запитання, коли вони хотіли би жити, ніколи не розміщували цього періоду в жодному з трьох вимірів лінеарного часу, а окреслювали його через якість, кажучи, наприклад, що хотіли би жити «в період, коли людство досягне досконалого суспільного співжиття». Відтак, як я вже згадувала вище, фундаментальним поділом часу ставав у цьому випадку поділ на «сьогодні» і «не сьогодні», замість пов'язаного з лінеарним баченням часу поділу на минуле-сучасність-майбутнє.

Такий двочленний поділ часу, зауважений у наших перших дослідженнях, не є чимось особливим, як можна було би подумати. У деяких мовах американських індіанців термін для означення «позавчора» є таким самим, яким окреслюється «післязавтра». Індуси не мають терміну, що відповідає нашому «часові», але мають слово *ай*, яке означає «сьогодні», «тепер». Усе, що не *ай*, це – *каль*, і це слово з однаковим успіхом може означати і вчора, і завтра, і ніколи [Nakamura 1966].

Таким чином, дослідження колективної пам'яті вказали мені на широку царину проблематики часу та його розрізнення в індивідуальному та суспільному досвіді й привели до відкриття, що колективна пам'ять, себто зацікавлення минулим як часом минулого існування власної групи, є проявом тільки однієї іпостасі ретроспективної орієнтації, інша іпостась якої виражається в бажанні перенестися у минуле.

Це твердження також дозволило мені усвідомити, що дослідники часових орієнтацій дуже часто занедбують проблему розрізнення концепцій часу та ігнорують присвячену їй багату літературу, що зауважила Ельжбета Тарковська [Tarkowska 1987]. Чимало праць, які займаються ставленням людей до окремих вимірів часу – минулого чи майбутнього, переважно засновані на певності, що бачення часу в постаті безперервної, поділеної на рівні відрізки лінії, яка біжить із минулого в майбутнє, є не лише чимось загальноприйнятим, але й очевидним і природним та єдино можливим – прикладом можуть послужити дослідження Ґалтунґа [Galtung 1970] межі 1960-1970-х років.

Тимчасом ця лінеарна концепція часу, яка нерідко видається природною, з'явилася і почала домінувати внаслідок тривалої еволюції людської думки [Châtelet 1956]. В літературі, присвяченій проблематиці часу, існує загальна згода стосовно того, що така концепція часу є історичним продуктом, посталим у період промислової цивілізації, що поняття часу як лінії, спрямованої із нескінченності в нескінченність, остаточно сформувалося в XIX столітті, а симптомом його розповсюдження та набуття рис очевидності вважається поява теорії еволюції Чарлза Дарвіна, яка передбачає сприйняття часу в постаті односкерованої лінії [Kalmus 1966].

Час цей, який у фізиці позначається символом *t*, у математичних рівняннях має визначені міри та лінеарну організацію, і саме він керує нашим сучасним публічним життям. Ми послуговуємося ним, синхронізуючи наші індивідуальні приватні відчуття часу задля суспільної взаємодії та комунікації, а також для усталення дат зустрічей і термінів виконання робіт. Ми вимірюємо його, користуючись годинниками та календарями, загалом не зауважуючи, що ця об'єктивна міра конфліктує із нашим відчуттям часу в особистому досвіді, де він має нерівні мірки: години і роки одного разу минають повільніше і здаються довшими, а іншого разу – минають швидше й неначе коротші. Також ми не зважаємо на те, що у нашій пам'яті час ділиться не на рівні відрізки тижнів, місяців і років, а на якісно відмінні

часи дитинства, юності, зрілих літ, старості. Потоки прожитого нами часу ми також не впорядковуємо згідно з календарними датами, а згідно з важливими подіями, які є для нас орієнтирами та «вузликами» для пам'яті. Те, що сталося в нашому житті, нам зазвичай важко умістити в конкретному календарному році, натомість значно легше стверднти, що то було до весілля улюбленої тітки, після зміни першої роботи, після того, як наша дитина пішла до школи тощо.

Різниця способів розуміння і відчуття часу не зводиться до відмінності суб'єктивного часу та публічного часу нашої культури, який є лінеарним, кількісним і незворотнім. Відмінності проявляються також між культурами, особливо в окремих сферах життя одного суспільства, де ми так само маємо справу з різноманітним досвідом сприйняття часу.

Насамкінець варто запитати: а що з актуальною орієнтацією? Чи вона одностайна? Із обґрунтувань її вибору випливає, що й вона може бути двоїстою. Адже дехто воліє жити в сучасності, бо нею і своїм життям у ній задоволений: «Я тішуся, що живу нині, і мені так добре». Інші схиляються до такого вибору, бо відкидають ескапізм: «адже я саме в ці часи народився», «не маю реальної змоги жити в інші часи». У цьому виборі проявляється пасивна згода з долею та небажання навіть подумати, що життя могло би виглядати інакше. Живучи в незадовільній сучасності, люди переконані – неможливо втекти від того, що їх терзає. Навіть у мріях вони не бажають вирватися поза існуючі обставини, щоб контраст із мріями не став іще дошкульнішим. Подібна постава характерна для військовополонених і в'язнів. Тому, між іншим, таку актуальну орієнтацію можна назвати депресивною. В ній зникають відмінні від сучасності виміри часу, який перестає бути лінеарним континуумом і перетворюються на точку [Fraisse 1967, p. 182].

Ностальгії поляків

Бажання перенестися в минуле цілком слушно можна вважати проявом ностальгії, словникове означення якої – відчуття браку чогось, туга за чимось втраченим. Це відчуття сповнює людину сумом і схиляє

не до діяльності, а до занурення в мрії про втрачене, адже це туга за тим, що втрачене безповоротно.

Вказані під час перших досліджень (1965) обґрунтування вибору часів, коли людям хотілося би жити, вказали не лише цікаву проблематику диференційованого бачення часу, але й цікаву дослідницьку стежку. Цією стежкою ми вирушили далі під час наступних досліджень, проведених у 1977, 1987, 1988, 2003 і 2004 роках. Дані цих досліджень дозволяють спробувати відповісти в порівняльній перспективі[1] на три запитання:

1. Чим викликане бажання перенестися в минуле і якою мірою воно є ностальгією за світом втрачених вартостей, а якою мірою мотивоване іншими чинниками?

2. Наскільки далеке оте привабливе минуле? Чи йдеться про близьке минуле, тобто таке, упродовж якого проминула частина життя певної кількості досі живих сучасників, а чи йдеться про дуже далеке минуле, тобто таке, в якому ніхто з сучасників не прожив жодного фрагменту свого життя?

3. За чим поляки сумують і що вважають таким, що було, або могло бути даним людям у близькому чи далекому минулому?

У всіх дослідженнях обґрунтуванням бажання жити у минулому найчастіше було переконання, що колись «жилося ліпше», чи то висловлене у загальних рисах, чи то із детальним поясненням, у чому полягало оте «ліпше». Знаменно те, що чим гірше оцінювалася сучасність чи власна актуальна ситуація, тим частіше висловлювалося бажання жити у минулому. Прикладом цього є два дослідження Пентора, проведені із невеликим часовим проміжком, у яких було поставлено однакове запитання: «Якби можна було вибирати, то коли би Ви хотіли жити?». За підсумками проведеного в 2003 році опитування «Ставлення сучасного польського суспільства до минулого», яке стосувалося проблематики колективної пам'яті, бажання жити в минулому висловили 17,3% анкетованих у загальній

[1] Цю проблему на матеріалі досліджень 1987 і 2003 року ширше і з дещо іншої перспективи аналізує Пйотр Т. Квятковський [Kwiatkowski 2005].

вибірці (14,0% у вибірці осіб із вищою освітою). Ці результати не надто відрізняються від інших, отриманих у процесі решти досліджень, які стосувалися тієї ж проблематики, де відсоток коливався у різних вибірках і в різні моменти від 12% до 18%. Натомість, у проведеному через кілька місяців дослідженні того ж осередку «Омнібус», у анкеті якого решта запитань стосувалися актуальної побутової ситуації респондентів, цей відсоток зріс до 30,1%.

Загалом переконання, що «колись жилося ліпше», як обґрунтування для бажання жити в минулому подають при проведенні окремих досліджень ставлення до минулого майже три чверті тих респондентів, котрі хотіли би перенестися в минуле. Під час перших досліджень, проведених у 1965 році, цей відсоток сягав навіть 91,1%. Натомість, у дослідженнях 2003 року він зменшився до 57,2% у загальній вибірці та 50% у вибірці людей із вищою освітою, що дозволяє ліпше пізнати мотиви бажання перенестися в минуле, альтернативні до ностальгії. Ними є передовсім особисті причини (21,0% і 31,6%), в яких, зрештою, також приховуються елементи ностальгії, оскільки ця категорія обіймає, серед іншого, обґрунтування «я був тоді молодим, щасливим».

Іншим вартим уваги обґрунтуванням вибору минулого як часу, в якому респонденти хотіли би жити, є цікавість – і не тому, що воно часто фігурує, бо відсоток таких відповідей у жодному із досліджень не досяг 5%, а тому, що може приховувати нове, відмінне від попередніх досліджень ставлення до минулого. Його виявили завдяки фокус-групам, організованим перед укладанням опитувальника для досліджень, проведених у травні 2003 року. Деякі учасники цих зустрічей казали, що хотіли би не стільки перенестися в минуле, а радше побувати там на екскурсії та на власній шкурі пізнати, як жилося в цікаві для них часи: «Мені б хотілося на мить перенестися туди і повернутися» (Білосток, 18-35 років), «Перемістившись у ті часи, я міг би особисто поглибити свої знання [...], пізнати, ба навіть торкнутися минулого» (Познань, 36-55 років).

Такі голоси схилили нас умістити в анкеті для вибіркових досліджень, проведених того ж року, запитання: «Якби можна було

подорожувати не лише в просторі, але й у часі, то яку подорож Ви би обрали: подорож у минуле, подорож сучасним світом, подорож у майбутнє». Бажання відвідати минуле висловили 17,3% респондентів у загальній вибірці, себто стільки ж, скільки висловили бажання жити у минулому, відповідаючи у тих самих дослідженнях на запитання, коли вони хотіли би жити. У вибірці людей із вищою освітою ці відсотки складали 14,0% і 22,1%. З-поміж тих, хто мав охоту на таку подорож, тільки 13,0% хотіло би поїхати туди назавжди, а 37,0% – на місяць, чи й менше. У вибірці осіб із вищою освітою таких було відповідно 3,3% і 41,7%. Поява цієї нової ретроспективної орієнтації, яку найвлучніше можна назвати туристичною, жодною мірою не підважує тези про існування ескапістської орієнтації, індикатором якої є декларація бажання жити в минулому. На користь цієї тези промовляють результати перших досліджень, які виявили, що вирізнені тоді дві ретроспективні орієнтації – історицистська та ескапістська – не є альтернативними, але можуть, як засвідчив кореляційний аналіз, співіснувати. Отож, немає причини вважати, що інакше відбувається у разі появи третьої ретроспективної орієнтації.

Найновіші дослідження колективної пам'яті, проведені Пентором у 2003 році та Осередком вивчення громадської думки (ОВГД) у 2004 році, показали, що відбулося виразне скорочення часового горизонту. Рішуче поблякнув образ І Речі Посполитої та Польщі під займанщиною, значно зменшилася роль цих періодів як джерел символічного творива для сучасних суперечок про суспільно-політичні постави. Таке скорочення часового горизонту стало відчутним також у випадку туги за минулими часами. У 1965 році, коли 18% респондентів, для котрих близьким минулим був міжвоєнний період, висловили бажання жити у минулому, вони частіше обирали далеке минуле (10,9%), ніж близьке (6,9%).

Подібно було в 1987 році у дослідженнях, проведених Центром вивчення громадської думки (ЦВГД) на загальнонаціональній вибірці, коли для респондентів, котрі декларували бажання жити у минулому (11,6%), близьке минуле, а ним у ті часи стали повоєнні роки, не було

привабливішим (2,5%), ніж далекий міжвоєнний період (2,7%), який переходив у категорію далекого минулого, і ще давніші часи (2,5%). Натомість у дослідженнях 2003 року й у вибірці осіб із вищою освітою, й у загальній вибірці більший відсоток обрав часи ПНР (11,0% і 10,0%), ніж інші часи в Польщі та місця поза Польщею (6,3% і 4,1%).

Тут, ясна річ, немалу роль відіграла популярність ідеалізованого образу епохи Ґерека, за якою сумують багато людей, що знайшло відображення і в наших дослідженнях, але я вважаю, що особливу роль відіграло не тільки це. Певний вплив мало також згадане вище скорочення часового горизонту, а особливо характерна для пізньомодерного часу схильність обертатися серед емпірично перевірених конкретних речей. Конкретним виглядає близьке минуле, в якому пройшла більша чи менша частина життя багатьох нині живих осіб, і яке зафіксувалося в їхній пам'яті, причому, згідно з поточними уявленнями, але всупереч тому, що кажуть психологи, таку фіксацію загал вважає вірним віддзеркаленням пережитої свого часу минулої дійсності.

Суть людської журби є незмінною і стосується задоволення елементарних потреб. Люди хочуть мати влаштований побут, почуття безпеки, жити без стресів у здоровому довкіллі та серед зичливих і доброчесних сусідів, під владою доброго уряду, в світі, де людська особистість є найвищою цінністю та має змогу самореалізації й кар'єрного зростання.

Розрізнення цих непокоїв, що засвідчили наші дослідження, які провадили упродовж півстоліття, полягає не в різниці репертуару жури, а в тому, що змінюється їх місце у цьому репертуарі. Перше місце у ньому посідають раз одні, іншим разом інші непокої – вирішальним для цього є те, брак яких цінностей для людей у даний момент найдошкульніший, і на чому саме зараз сконцентрована їхня увага. У жодному разі цього не можна інтерпретувати як брак чутливості до інших нестач, а тим більше, як свідчення їх відсутності.

У 1965 році в дослідженні, проведеному серед осіб із вищою освітою, і в 1977 році в дослідженні серед студентів варшавських вишів на першому місці опинилася стабільність. Однак на цьому подібність закінчується. У 1977 році, в порівнянні з 1965 роком, нижчого рангу

набули усі вартості матеріального типу: легше життя, вищий рівень матеріального забезпечення, добробут (у першому дослідженні – п'яте й шосте місце, в другому – дванадцяте й п'ятнадцяте), а вищу – вартості нематеріального типу: самореалізація, свобода та незалежність. Не виключено, що в 1977 році респонденти надавали матеріальним вартостям меншої ваги, оскільки то були студенти на утриманні батьків, і вони могли бути менш заклопотані здобуванням засобів для існування не усвідомлювати пов'язаних із цим труднощів, що дозволяло їм зосереджувати увагу на нематеріальних вартостях. Втім, можлива й інша інтерпретація. У 1977 році, тобто в період, коли ознаки кризи соціалізму почали ставати очевидними, в концентрації уваги на нематеріальних вартостях можна також зауважити один із симптомів цієї кризи, тим паче, що тодішні висловлювання студентів виявляли загальну зміну системи вартостей у порівнянні з досліджуваними у 1965 році їхніми батьками та дідами. Серед студентів значно зросла популярність таких вартостей, як свобода і незалежність, а якщо йдеться про особливо цінувані в історії Польщі постаті, то перше місце посів Юзеф Пілсудський. При такій інтерпретації впадає у вічі, що високе місце вартості незалежності та усіх її символів не супроводжувала туга за «добрим ладом», місце якого як предмета туги виявилося допіру на дев'ятій позиції, тимчасом, коли в 1965 році воно було сьомим, також невисоким, а однак вищим.

Це особливо кидається у вічі в порівнянні з картиною непокоїв осіб із вищою освітою, опитаних восени 1988 року, тобто, після досвіду «Солідарності» та воєнного стану, саме напередодні краху комунізму в Польщі. З-поміж того, за чим сумували в ті часи поляки, перші чотири позиції посідали: вищий життєвий рівень; добрий устрій і добре функціонуючий уряд; спокій, стабільність, відсутність стресів; свобода особистості. Як бачимо, проявився зріст журби за матеріальними та політичними вартостями.

Попри сум за добрим устроєм і добре функціонуючим урядом, у 1988 році бажання жити в минулому зазнало деідеологізації та деполітизації. На нього перестали впливати приналежність до ПОРП і

ставлення до релігії. В 1965 році бажання втечі в минуле було виразно пов'язане з осудом тодішнього *status quo*. У 1988 році причини фрустрації значною мірою втратили, як колись, політичний характер. Отримати повну відповідь на запитання, несхваленням чого і втечею від чого було в ті роки бажання жити в минулому, в 1988 році перешкоджає те, що суспільно-демографічні змінні впливали на неї слабше, ніж, наприклад, на історицистичну орієнтацію. Це свідчило про те, що ці змінні могли меншою мірою впливати на ескапістську орієнтацію, ніж особистісні риси та індивідуальне становище [Szacka, Sawisz 1990].

Результати цих досліджень показують також, що зосередження уваги на заспокоєнні матеріальних потреб, а відтак почуття пригніченості, пов'язане з їх незадоволенням, з'явилися аж ніяк не допіру після трансформації внаслідок здійснених нею суспільно-економічних перетворень, а раніше.

В обох останніх дослідженнях (Пентор, 2003 і ОВГД, 2004], двома головними журами загалу поляків був вищий рівень життя й стабільність: легкість у отриманні роботи та почуття безпеки, яке дає гарантоване майбутнє. Ці гризоти можна визнати характерними для сучасних нам суспільств, які окреслюють назвою «суспільства ризику».

Змінною із помітним впливом на бажання жити в минулому був у дослідженнях 2003 року дохід сім'ї – ті, хто мав найвищі доходи, рідше виявляли бажання перенестися в інший час, аніж решта. Це підтверджує раніше сформульований погляд щодо впливу актуальної життєвої ситуації на ескапістську ретроспективну орієнтацію. Проте, змінною, яка найбільше диференціює вибір минулого, була освіта – у загальній вибірці особи з вищою освітою не лише найрідше декларували бажання жити в минулому, але й їхні непокої були інакшими, що засвідчили дослідження їхньої вибірки. Найчастіше вони називали «добрі міжлюдські стосунки», а на другому та третьому місці з тим самим відсотком відповідей перебували «вищий життєвий рівень, ліпші матеріальні умови» та «розвиток культури, приваблива культура». Це може свідчити, що в новій реальності вони рідше, ніж решта, зазнавали суспільної та економічної депривації.

Час і простір – два виміри групової ідентичності

В образі кожної країни особливе місце посідають два його виміри – просторовий і темпоральний. Важко заперечити припущення, що спільна територія та спільне минуле – це два найважливіші ідентифікаційні елементи людських груп.

Зв'язки живих істот із певними територіями віддавна є предметом найрізноманітніших спекуляцій фахових учених і аматорів. Їх не перестає захоплювати явище територіалізму, цього особливого зв'язку між живою істотою та певним місцем у просторі, місцем, яке належить цій істоті, а відтак вона його так запекло боронить, що ігнорує навіть ієрархічний лад, усталений між індивідами. Перемагає той, на чиїй території відбувається бійка. Додаймо, що дослідження територіалізму серед тварин показали, що поруч із видами, в яких певні території належать окремим індивідам або парам, існують також види, в яких території належать групі істот.

Людину іноді так само трактують як істоту територіальну. Багато праць розглядають проблематику територіалізму людини, зацікавлення нею зросло у 1960-х роках. У 1976 році було опубліковано бібліографію, яка обіймає шістдесят позицій «маловідомих статей, присвячених територіальній поведінці людини» [Allen, Routledge 1976]. Зауважмо, що вона містить лише «маловідомі праці».

Неважко і у наступні роки знайти менш-більш серйозні розвідки, в яких емоційні зв'язки людських груп із територією, яку вони населяють, виводять із первісного територіалізму та інтерпретують як спадок еволюційного минулого. Видатний голландський етнолог, котрий працює в Оксфорді, Ніко Тінберген [Tinbergen 1968] вважав, що оскільки первісна людина була суспільним приматом, який полював на інших тварин, групові території мусіли бути основою його суспільної

організації. Тінберґен всерйоз трактував і вважав гідною уваги гіпотезу, що людина й надалі носить у собі тваринний спадок групового територіалізму. Слід, утім, зауважити, що не усі вчені схильні погодитися із цією гіпотезою. Наприклад, Алан Мазур і Леон С. Робертсон [Mazur i Robertson 1972] вважали, що в ряду приматів «територіальний інстинкт» слабне у міру наближення до людини, і не схоже, наче біологія дає достатньо підстав, які змусили б визнати територіалізм істотним елементом суспільної поведінки людини. Дивовижно, що Станіслав Оссовський, котрий із величезною нехіттю ставився до біологічних пояснень суспільної поведінки, в контексті аналізу поняття «вітчизна» констатував, що «таємничий зв'язок між спільнотою та підпорядкованою їй територією походить від первісних територіальних груп» [Ossowski 1967a, s. 216]. Спокусливо додати, що той зв'язок є таємничим, оскільки напевно походить із ще давнішого еволюційного минулого і старший за людину.

Та навіть якби пристати на таку інтерпретацію і погодитися, що зв'язок групи людей із окресленим шматком земної кулі не є специфічно людським, а притаманним значній частині тваринного світу, і становить тваринну спадщину людини, це не завело би нас надто далеко. Посилання на гіпотетичні джерела та аналогії в тваринному світі пояснюють лише частину явища, не кажучи вже про те, що аналогії можуть виявитися зрадливими та позірними. Адже навіть коли емоції територіалізму можуть бути чимось характерним для багатьох видів, у світі людини сама територія в значенні простору, визнаного своїм, і в цій якості відстоюваного від чужих, набуває специфічних рис і зазнає значних трансформацій.

Ці трансформації є принаймні двоякими. Вони полягають, по-перше, у надаванні символічних значень певним місцям і елементам простору, а також їх сакралізації. Кожне озеро, ріка чи гора може перестати бути звичайним озером, рікою чи горою і перетворитися на особливо вартісне місце для групи, яка займає даний простір. Це місце може також на засаді *pars pro toto* стати символом усього простору, який група визнає своїм. Відтак опанований людською групою простір вже

не є «суто кількісним», а стає системою «конкретних якостей, які не зводяться одна до одної» [Czarnowski 1956b, s. 235], перетворюється у диференційований суспільний простір. Додаймо, що одвічність певних елементів краєвиду, а завдяки цьому їх різноманітний і довготривалий зв'язок із історією групи, яка населяє дану територію, значною мірою причиняється до набуття ним тієї особливої, символічної вартості. Другий різновид трансформацій полягає в тому, що людина неухильно змінює будь-яку територію, де мешкає. Саме лиш землеробство змінює краєвид. Його також змінюють споруджувані людиною будівлі. З часом усі зміни, які постали внаслідок людської діяльності, зростаються із підложжям, і їх уже бачать як характерний для даної території «природний» краєвид, характер якого окреслюють обриси гір і будівель, вигини берегів річок і узбіч доріг [Prince 1981].

Ба більше, разом із діяльністю людини до виміру простору долучається вимір часу. Не лише тому, що впроваджені людиною до краєвиду елементи потребують часу, щоб зростися із підложжям, але так само, а навіть передовсім тому, що ці елементи стають знаками «одвічного» володіння даною територією, які свідчать, що тут, у цьому місці, на цій землі «одвіку» жили предки її теперішніх мешканців. А чим давніший їхній родовід на даній території, тим більше в них на неї прав. Чому то так, ніхто насправді не знає, втім, це не перешкоджає, щоб у найрізноманітніших суспільствах визнавали самозрозумілою легітимізуючу дію давності набуття у власність, що навіть знаходить вираження у правових нормах. «Зазвичай, думаючи про рідну землю, ми асоціюємо її з минулими поколіннями та з місцем народження», – пише С. Оссовський [Ossowski 1967a, s. 216].

А отже, територія людини – це терен її діяльності з певним минулим, сліди якого, будучи знаками привласнення цієї території його предками, вростають у краєвид, стають його природними елементами та визначають його характер нарівні зі специфічною флорою та фауною, ріками й горами. Тим більше, що оті гори й ріки, які існують незмінно на тому ж місці, люди починають трактувати як свідків багатовікового життя групи на даному просторі і, набуваючи

символічного виміру, стають елементами її культурної спадщини. А коли повернутися до вищезгаданих спекуляцій щодо тваринного родоводу зв'язків людини із зайнятим нею простором, слід було би сказати, що якими б подібними не були пов'язані з територією поведінка людини та нижчих тварин, сама територія, набуваючи в світі людини символічного виміру, прибирає особливого характеру. Двоїстість локалізації території людини на реальній та символічній мапах нині виразно помітна. Як пише Лех М. Ніяковський: «Можна поглянути на територію двояко: як на певну сукупність (агрегат) розмаїтих маєтностей, або символ. Територія має різні ресурсні властивості: як агрегат природних ресурсів, як простір для проживання, як певний тип краєвиду, що запевнює різні зручності (напр. терен, зручний для оборони, чи для заснування міста) тощо. У свою чергу, як символ територія наявна нині в усіх культурних системах – від найпростіших систем вірувань кочівних народів, через розвинуті релігійні системи, аж до модерних націоналістичних ідеологій» [Nijakowski 2004, s. 91].

Отож, якщо ставлення до «рідного краю» інтерпретувати як той прастарий територіалізм, модифікований, серед іншого, специфічно людськими зв'язками з минулим, годі дивуватися, що час і простір виявляються двома фундаментальними вимірами його образу та відіграють значну роль у окресленні ідентичності спільноти, яка мешкає на даній території. Добрим прикладом належної оцінки важливості ідентифікуючої ролі території може послужити дводенна наукова конференція «Територія та ідентичність», організована наприкінці листопада 2005 року Інститутом славістики ПАН і Дослідницьким центром Східної Європи (Studium Europy Wschodniej).

Окреслену вище в загальних рисах проблематику часу та простору як двох вимірів групової ідентичності я хочу розглянути далі на прикладі образу Польщі в колективній свідомості, трактуючи ці міркування як дослідження ролі минулого в перетворенні певного географічного простору на територію групи та його символічну організацію. В цьому аналізі предметом уваги є національна група, повсюдно та одностайно визнана територіальною спільнотою. Згідно з

поширеною думкою, «однією з визначальних рис етнічних груп і націй є очевидний і суттєвий зв'язок із реальною, тобто історично визнаною територією, або ж вітчизняною територією, лише на яку можна покликатися» [Donnan, Wilson 1999, p. 6]. Азбучною істиною є також те, що зв'язок із окресленою територією – це один зі складників етнічності, і що цей зв'язок є істотним головно в символічному плані. Береться до уваги не матеріальне посідання території та її сировинних ресурсів, а територія як «власне місце на землі, з яким пов'язане народження спільноти та істотні фрагменти її історії. Вона є святою вітчизною, куди завжди можна символічно повертатися, навіть якщо в реальному світі дана спільнота її позбавлена і впродовж багатьох років, а навіть десятиліть, живе розпорошеною» [Szacka 2003, s. 241].

Зв'язки між просторовим і темпоральним вимірами образу Польщі я аналізую тут двояко.

У першій частині предметом уваги є взаємостосунки між просторовим і темпоральним вимірами образу Польщі, які вимальовуються в шкільних підручниках для загальноосвітньої школи від першого до п'ятого класів, виданих у 1981-1983 роках, а також у відповідях дітей на анкету, запропоновану восени 1983 року дванадцятилітнім учням шостих класів. Це дозволить нам побачити, як ці взаємовідносини представляють дітям, і як вони їх бачать на відносно ранньому етапі вторинної соціалізації. Це варто аналізувати, адже «існує чимало свідчень, що діти зазнають політично-географічної соціалізації в дуже ранньому віці» [Dijkink 1996, p. 2].

У другій частині проаналізовані дані трьох вибіркових досліджень серед дорослих. В опитувальнику містилися наступні запитання: «В кожній країні існують місця та пам'ятки, які мають для її мешканців особливу вартість. Чи могли би Ви сказати, які місця та пам'ятки мають, на Вашу думку, особливу вартість для поляків?» і «Чому, на Вашу думку, вони мають таку вартість?». Перше із цих досліджень було проведене ЦВГД у 1987 році, друге – Інститутом соціології Варшавського університету в 1988 році, третє – Пентором у 2004 році.

Просторовий і темпоральний образ Польщі в шкільних підручниках і з погляду дітей

Аналізуючи відповіді дітей на запитання анкети та зміст шкільних підручників, я не збираюся займатися співвідношенням між образом Польщі, яким його бачать діти, і переказуваним у підручниках. Обидва різновиди матеріалів я трактую як комплементарні джерела інформації про засади конструювання образу Польщі. Ясна річ, у процесі розважань я звертаю увагу на збіжності та розбіжності між ними, однак таке зіставлення не є моєю метою – зрештою, воно мало би сенс тільки до певної межі, оскільки запитання анкети стосувалися лише окремих елементів образу Польщі. Далебі, сенси, які містяться в підручниках, я трактую, там де це можливо, як тло висловлювань дітей, але передовсім як їх доповнення. Таку практику я вважаю виправданою тоді, коли центральною дослідницькою проблемою є структура, а не варіанти сенсу образу Польщі як «рідного краю».

Подекуди я посилаюся також на швайцарські дані, отримані завдяки подібній анкеті, запропонованій за кілька років до того дванадцятилітнім швайцарцям.

Одне із запитань анкети, запропонованої польським і швайцарським дітям, стосувалося того, який вимір образу власної країни – просторовий, антропологічний, суспільний чи темпоральний – найбільше приваблює їхню увагу. Як виявилося, сукупний вибір просторового та темпорального вимірів зосередив 92,7% відповідей польських і 94,3% швайцарських дітей, а це свідчить, що принаймні у цих двох країнах вони є його двома засадничими вимірами. Так не конче мусить бути завжди і скрізь. Хертьян Дейкінк, покликаючись на дослідження, проведене серед хлопців у віці від семи до сімнадцяти років у Аргентині та Великобританії, пише, що для британських хлопців значно більше, ніж національна територія, важили люди і принципи цементування нації, натомість аргентинські хлопці розглядали «національну географію в політичних категоріях» [Dijkink 1996, p. 2].

Відповіді швайцарських та польських дітей показали, що хоча простір і час були тими образами рідного краю, які сукупно концентру-

вали на собі мало не всю їхню увагу, проте в кожній із цих країн пропорції зацікавлення краєвидом й історією були різними. У Швайцарії першопланову роль відігравав краєвид – до нього виявили інтерес 64,0% дітей, водночас до історії – тільки 30,3%. У Польщі було навпаки – 60,7% дітей висловили зацікавлення історією, натомість краєвидом – 32,0%. У Польщі вирізнялися діти робітників. Їхні зацікавлення були ближчими до зацікавлень швайцарських дітей: 50,0% цікавилися передовсім краєвидом, 34,9% – історією.

Такий розподіл відповідей показує, що вага кожного з цих двох фундаментальних вимірів образу рідного краю може відрізнятися не тільки в різних країнах, але й серед різних груп населення тієї ж країни. До всього, на тлі Швайцарії виявилося, що в Польщі минуле, а радше факт його наявності, відіграє велетенську роль у конструюванні образу країни та окресленні її ідентичності. Ця «наявність минулого» як першоплановий елемент характеристики Польщі проявилася неодноразово.

Скажімо, в запитанні, яке мало форму трьох незакінчених речень: «Польща має...», найбільший відсоток відповідей зібрала категорія: «пам'ятки, музеї, власне минуле» (43,1%). На другому місці опинилися відповіді: «краєвиди, ріки, озера» (40,0%), іще раз підтверджуючи, що час і простір є двома фундаментальними вимірами образу власної країни.

Про те, що власне минуле, свідченням якого є пам'ятки, трактується як риса, більш істотна для характеру Польщі, ніж для інших країн, засвідчили також відповіді на запитання про те, чого можуть навчитися від нас, поляків, іноземці, а також, чого ми можемо навчитися від них. Серед відповідей, які дали понад 5% респондентів на запитання про те, чого іноземці можуть навчитися від нас, виявилася відповідь: «історії країни, пізнати наші традиції та наші пам'ятки» (10,4%). Відсоток подібних відповідей на друге запитання не сягнув належної межі (4,6%). Отож, у Польщі вбачають країну, характер якої значно більшою мірою, ніж у випадку інших країн, визначає наявність власного минулого, вона має більше пам'яток і цікавішу історію.

Домінування темпорального виміру в образі Польщі далося взнаки іще при одній оказії. Наша анкета, яка називалася «Подорож Польщею», як і належиться кожній подорожі, починалася від мапи країни з проханням зазначити на ній місця, куди діти хотіли би поїхати, а також обґрунтувати цей вибір. Відповіді на другу частину запитання показали, що причиною вибору даної місцевості найчастіше була традиція, історія, бажання оглянути пам'ятки (59,8%). Отож територія Польщі явилася дітям насиченою минулим і вкритою його слідами. Другими за повторюваністю були пізнавальні міркування (відповіді: «хотів би побачити, пізнати» тощо – 48,2%) і згадки про цікаву природу й красу краєвиду (48,2%)[1]. Отож і в цих відповідях краєвид й історія опинилися на першому місці, причому в них на чільне місце також висунувся темпоральний вимір образу країни, випереджуючи просторовий вимір.

У дитячому образі Польщі величезну роль відігравав мотив її «краси». На запитання у формі триразово повтореного незакінченого речення «Польща є...» понад половина (56,0%) дітей відповіли, що Польща є гарною. То була друга за кількістю категорія. Випередили її відповіді, в яких йшлося про величину країни. Згадаймо тут, що хоча більшості дітей (58,1%) у відповідь на запитання про те, якою є Польща, спало на гадку окреслення величини, але вже щодо масштабів величини одностайності не було: 26,7% дітей вважали, що Польща є малою країною, 16,3% – значною, а 15,1% – середньою.

Відповідь, яка вказує на красу Польщі, набирає особливої промовистості, якщо порівняти її з образом нашої країни, представленим у шкільних підручниках. У них багаторазово й виразно підкреслюється її «краса». Читанка для першого класу закінчується віршиком «Діти пишуть із літніх таборів», три останні строфи якого завершувалися словами: «Гарний Чорштин і Пеніни, гарний цілий край... Гарна Ґдиня і Ястарня, гарний увесь край.. Гарне, гарне в нас Мазовше, гарний увесь край» [I/1, s. 155][2]. Варто звернути увагу, що

[1] Категоризація цих відповідей була нероздільною.

[2] Цитуючи підручники, я подаватиму їх нумерацію за списком, уміщеним наприкінці цього розділу.

цей віршик, переказуючи відомості про територію країни, її місцевості та регіони, не переказує їх у вигляді нейтральної інформації, а кількаразово повторює, що край є «гарним», і сильно їх емоційно забарвлює. Те ж саме було й у інших підручниках.

Підручник «Наш світ і ми», призначений для другого класу, закінчувався комплектом рисунків на цілу сторінку, де були представлені різні краєвиди Польщі та запитання до них. Усе разом називалося «Гарна вся наша Польща» [II/2, s. 56]. У третьому класі обговорення «головних напрямків економічного та культурного розвитку Польщі» починалося від твердження: «Польща є гарною країною із різноманітними краєвидами» [III/2, s. 63], а підручник географії для четвертого класу містив речення: «На уроках географії ми мали багато нагод переконатися, що Польща є гарною країною із різноманітними краєвидами» [IV/2, s. 109]. Мотив Польщі – гарного краю, фігурував також у одній із читанок для четвертого класу, де француженка, котра відвідувала Варшаву, стверджувала: «Мені казали, що Польща гарна, але допіру тепер я сама це бачу» [IV/1, s. 24]. Риса «красивості» в аналізованих підручниках не притаманна жодній іншій країні. Жодну з країн, краєвиди яких діти пізнавали у п'ятому класі, не названо «гарною».

У свою чергу, слід запитати, чи та які елементи природного краєвиду нашої країни домінували в його зображенні, іншими словами, як було представлено якісне розрізнення її території.

Повернімося до запитання анкети «Польща має...». Як ми уже знаємо, на другому за повторюваністю місці виявилися відповіді, в яких названо краєвид, ріки, озера, ліси. Незалежно від цієї загальної категорії, були впроваджені дві окремі категорії для відповіді, що Польща має гори та море. Третина дітей казали, що Польща має гори (32,7%), і стільки ж, що море (32,6%). Значні відсотки цих двох відповідей показували, що гори і море є особливими елементами польського краєвиду. Ба більше, море – Балтика, і найбільш виразні з-поміж гір – Татри, були потрактовані як ідентифікаційні знаки країни. Про це свідчили відповіді на одне із запитань анкети, поставлене, зрештою, із прагненням дослідити саме таке значення Балтики й Татрів.

У швайцарській анкеті містилося запитання, яке стосувалося ставлення дітей до пропозиції розрівняти гори, щоб зробити Швайцарію країною, значно більшою за площею, ніж тепер. Ми зрозуміли його як запитання про те, чи потенційні вигоди реального характеру (збільшення території натякає на можливе збільшення політичного та економічного значення) можуть компенсувати втрати символічного характеру – гори в Швайцарії є важливим ідентифікаційним знаком. Ми усі відчуваємо, що позбавлена гір Швайцарія була би зовсім іншою країною.

Опрацьовуючи польський варіант анкети, ми замислилися над відповідником цього запитання у стосунку до нашої країни, відчуваючи інтуїтивно, що Балтика й Татри можуть мати для Польщі таке ж значення, як мають гори в Швайцарії, та наважилися запропонувати осушити Балтику й розрівняти Татри, що збільшило би територію Польщі. Відповідним чином сформульоване запитання вимагало не лише висловлення згоди чи незгоди, але й обґрунтування. Як виявилося, майже усі діти (94,5%) висловилися проти такої пропозиції.

Обґрунтування незгоди ми інтерпретували як відповідь на два запитання: стосовно розрівнювання Татрів і осушення Балтики. Однак у обох випадках відповіді ми згрупували в ті самі категорії. Оскільки найчастіше діти подавали більше, ніж одне, обґрунтування, сума відповідей перевищує кількість респондентів, котрі заперечують ліквідацію Татрів і Балтики.

Загалом причини заперечення були троякими. По-перше, говорилося, що осушення Балтики та розрівнювання Татрів є просто неможливим. Таких «реалістичних» обґрунтувань було більш-менш стільки ж у випадку Балтики (12,2%), що й Татрів (11,7%). Іншим обґрунтуванням були утилітарні міркування. І узбережжя Балтики, і Татри є туристично-відпочинковими територіями, на що у випадку Балтики покликалися 28,2%, а у випадку Татрів – 32,4% опитаних дітей. Вони також вказували на значимість цих територій для лікування та оздоровлення (Балтика – 1,5%, Татри – 2,6%), а також, особливо стосовно Балтики – на їх економічну роль (Балтика – 21,5%, Татри – 2,5%).

І врешті третій, найцікавіший для нас різновид обґрунтувань: покликання на те, що Балтика й Татри є елементами краєвиду, які окреслюють ідентичність Польщі: «А що то за Польща без гір і моря», – написала одна дитина. Відповідей, які говорили би про це навпростець, було, щоправда, не надто багато (Балтика – 9,5%, Татри – 9,8%), але той сам зміст, на нашу думку, містило посилання на естетичні міркування, вагоме і щодо Балтики (25,1%), і щодо Татрів (25,1%). В обох випадках то була друга за численністю категорія відповідей (на першому місці опинилися туристично-відпочинкові міркування). До таких інтерпретацій схиляє не тільки те, що – як про це вже йшлося вище – естетична оцінка становила важливий елемент загальної характеристики Польщі, а це зумовлює усвідомлення того, що псування краси країни можна потрактувати як порушення її сутності, але й сама форма цих відповідей. Діти пишуть: «Ні. Бо тоді Польща втратила би свою чарівність. То наче так, ніби когось залишити без носа і вух»; «Ні: бо не було би тоді ні гарних гір, ані моря. Наша країна стала би тоді пласкою рівниною. В усій Польщі тоді запанував би одноманітний краєвид»; «Не погоджуюся [...] бо вважаю, що ми маємо в Польщі гарні гори та море, якими можемо пишатися»; «Ні. Адже тоді Польща не мала би такої чарівності, як зараз». Досить виразно видно, що за покликанням на естетичні міркування приховується трактування Татрів і Балтики як елементів, визначальних для характеру Польщі. Розрівнювання Татрів і осушення Балтики порушило би її сутність. Без них то була би вже зовсім інша країна.

Особливе значення Балтики й Татрів помітне також у шкільних підручниках. Тим двом об'єктам на мапі Польщі присвячено набагато більше уваги, ніж будь-яким іншим. Третім регіоном, який приваблює увагу, є Сілезія, проте вона, попри своє економічне значення, фігурує на сторінках підручників рідше, ніж Балтика і Татри, хоча й частіше, ніж решта регіонів країни. Це стосується всіх підручників, включно з підручником географії для четвертого класу.

Усе це підтверджує, що Балтика й Татри є важливішими, ніж інші, місцями на мапі країни. Вони також є тими місцями, які визначають її

ідентичність. І не лише тому, що зважаючи на особливий характер краєвиду вони є виразними просторовими знаками, які дозволяють розпізнати «своє місце», але й тому, що становлять дві природні межі Польщі, визначаючи її північний та південний кордони. Польща – це країна «від Балтики до Татрів»[3]. Те, що по той бік Татрів, уже земля не наша, чужа. Татри визначають межу того, що «наше». Віршик, уміщений у читанці для першого класу, в якому йдеться, що коли лунає дзвін Зигмунта, то «гук його долітає до стіни Татрів» [I/1, s. 65], впроваджує метафору «стіни», яка асоціюється з домом і відгородженням того, що тут і наше, від чужого там, за стіною.

Граничне розташування сприяло також підручниковій кар'єрі Одри. То єдина, окрім Вісли, ріка, пов'язана зі світом легенд і казок, представлених на їх сторінках. У підручниках (за винятком підручника географії) її згадано мало не втричі частіше, ніж решту рік, тобто Варту, Нарев і Бзуру. Одра відіграє роль межі, ріки, яка «минає Ґлоґув, Вроцлав, Слубіце, сріблячи польський кордон». Слід припустити, що саме граничне розташування спонукало автора віршика, який могли прочитати тодішні третьокласники, а може навіть вивчити його напам'ять, написати: «Одра, Одра, перша після Вісли, найсердечніше сьогодні я про неї мислю» [III/1, s. 225].

А Вісла, ясна річ, є найпершою серед польських рік. І коли Одру було названо майже утричі частіше за решту рік, то Вісла фігурує більш ніж утричі частіше, ніж Одра. Одра була символом кордону. Вісла – усієї країни. «І завжди, коли я про Польщу міркую, думки мої, наче чайки, кружляють понад Вислою» [II/1, s. 21], – йшлося у віршику, уміщеному в читанці для другого класу. Коли повертаються «з да́леких країв переможні солдати до рідної Вісли» [III/1, s. 26], ми чудово розуміємо, що їм не про те йдеться, щоб опинитися на березі бодай якоїсь ріки та освіжитися в її прохолодних водах, а щоб стати на березі «рідної» ріки і завдяки цьому опинитися в країні, яка простяглася на обох берегах цієї ріки. Ми також розуміємо, що Вісла є «рідною рікою»

[3] Це популярне окреслення. Коли я писала першу версію цього тексту, то почула його в трансльованій по радіо пісеньці, яку виконував солдатський хор.

навіть для тих солдатів, котрі народилися у віддалених від неї регіонах і ніколи її у вічі не бачили. «Рідною рікою» її чинить, як можна здогадуватися, центральне розташування, те, що вона тече через центр «рідного краю».

Отож ми бачимо, що певні елементи природного краєвиду набувають особливого значення з огляду на своє просторове розміщення. Така конструкція простору країни виявлялася при різних оказіях. У підручнику III/4 розділ «Над мапою нашого краю» завершувався запитаннями до учнів, які спрямовували їхню увагу на центр і кордони: «В якій частині Польщі розміщена Варшава? Яке місто лежить на узбережжі Балтики? Яке місто лежить поблизу кордону з НДР? Які міста розміщені найближче до кордону з Чехословаччиною? Яке з міст розміщене найближче до кордону з Радянським Союзом?» [s. 55]. Важливішим від інших місць виявилися центр і кордон. Однак не увесь. Лінія кордону, завдяки місцю, яке в образі Польщі посідають Татри, Одра й Балтика, чітко зазначена у символічному плані на півдні, заході та півночі, на сході стає розмитою. Ріка Буг, яка визначає цю межу, не відіграє жодної ролі в підручниковому образі Польщі 1980-х років.

Надавання особливої ваги тим місцям, які визначені кордонами, й тим, що перебувають у центрі простору, визнаного групою власним, має дуже старий родовід і, як дехто вважає, походить зі способу сприйняття світу людиною, зумовленого властивостями її організму. Ж.А. Лапонс пише: «Як же можна було не надавати значення поняттю центру, раз усі наші відчуття – зір, слух, нюх, дотик і рухливість – кажуть нам, що наше я перебуває в центрі або поблизу бульбашки простору, яка нас оточує. Ба більше, наш зір чітко розрізняє зображення того, на що він скерований, і тьмяно бачить те, що перебуває на периферії поля зору» [Laponce 1987a][4]. Обговорюючи поділ простору та його якісне розрізнення в релігії та магії, Стефан Чарновський виокремив три його елементи: святилище, межі та простір між ними. Він пише, що «втілення святості укладається в хвилі, які сягають піку амплітуд на краях і в центрі, – іншими словами, на кордонах і в

[4] Див. також Laponce 1987b.

святилищі». Він також пише, що «кордон – це простір із іншими властивостями, ніж прилеглі до нього території» [Czarnowski 1956b, s. 226, 227]. Його функція полягає в протиставленні виділеного простору решті світу.

На таку роль кордону також звертав увагу Станіслав Оссовський, до того ж вказуючи, що, відділяючи дану територію від сусідніх, межа є тим елементом території, який виконує важливу роль у формуванні суспільного зв'язку між членами групи, котра мешкає на цій території та вважає її своєю власною. При цьому вона виконує її особливим чином – наголошуючи «відчуженість спільноти стосовно сусідніх груп, виступаючи фактором зв'язку так само, як усе, що посилює антагонізм супроти інших груп» [Ossowski 1967b, s. 391].

І хоча виразні елементи природного краєвиду можуть завдяки своєму розташуванню ставати знаками ідентичності цілої країни, проте їхня роль посилюється завдяки додатковому їх спорядженню темпоральним виміром. Це особливо виразно можна зауважити на прикладі Одри та Вісли.

Одру, новий західний кордон, представляли в підручниках як, по суті, старий п'ястівський кордон, і вона ставала символом повернення Польщі на свої одвічні землі. Двічі в аналізованих підручниках з'являлися солдати, котрі вкопують на її березі прикордонні стовпи із білим орлом, що супроводжувалося покликанням на історію. Читаємо: «Польські солдати умістили граничні стовпи над Одрою – там, де багато століть тому їх встановлювали лицарі Болеслава Хороброго». У такий спосіб цей кордон набуває рис одвічного.

Мотив одвічності, ба навіть безчасся, ще виразніше з'являється у випадку Вісли, «вірної польської ріки», знаку нашого тривалого існування і безперервного тривання. Вона є свідком нашої історії – «одвіку» й назавжди з нею пов'язана. Як йшлося у вірші з читанки для третього класу: «Тече Вісла, тече польським краєм, і тектиме, нехай навіть тисяча літ промине» [IV/3, s. 111]. Вона є сталим і незмінним елементом території, який свідчить про незмінність суті «польського краю», хоча й змінилися його кордони. «Плинула вона тут століттями

та завжди й довіку буде з нами» [III/1, s. 224], а тому є «наймилішою та найближчою рікою». Ріка – товаришка нашої історії, свідок нашого існування на цій ділянці земної кулі впродовж багатьох поколінь. Вказування на одвічність, ба навіть позачасовість Вісли, символу усієї країни, чинить її знаком багатовікового існування національної групи. Одним із прикладів такого значення Вісли є «Родло», про яке енциклопедія [PWN, 1987, t. 4] каже, що то «знак Спілки поляків у Німеччині, який виражає їхню єдність із польською нацією та її культурою» – йдеться про графічний знак Вісли з Краковом, «символ об'єднання польських земель від Карпат до Балтики»[5].

Отож, як бачимо, природні елементи простору, який становить територію, що її людська група визнає «своєю», пов'язують із минулим тієї групи, і це надає їм особливої ваги. Як одвічні свідки тривання групи на даній території, вони самою своєю присутністю причиняються до постання емоційних зв'язків із нею, отієї «природної прихильності до землі, з якою зрослася історія громади та яку освятили могили предків» [II/1, s. 21].

Виконуючи цю роль, вони стають вартостями, і в цій якості природні елементи простору причиняються до зміцнення суспільних зв'язків не на засаді протиставлення даної групи іншим, а завдяки витворенню почуття спільноти тих, хто визнає ті самі вартості.

Значення певних місць, якого вони набувають завдяки їх зв'язку з минулим групи, у поєднанні з усіма вищезгаданими наслідками цього, набагато виразніше помітне у випадку людських творінь, ніж у випадку природних елементів краєвиду.

В образі Польщі, яким його бачать діти, домінувала урбанність. Польща – це переважно міста. Оте домінування міст і урбанізму далося

---

[5] Графічний знак «Родло» («Rodło») був запроваджений Спілкою поляків у Німеччині в 1933 році на противагу нацистській свастиці та широко вживається досі; виглядає як стилізоване зображення течії ріки Вісли у постаті видовженої літери S, у нижній частині якої перпендикулярною засічкою відмічено Краків; назва утворилася внаслідок контамінації слів «rodzina» (рідня) і «godło» (герб). – *Прим. ред.*

взнаки в нашій анкеті кілька разів. Перераховуючи, що «Польща має…», окрім минулого, краєвиду, гір і моря, діти найчастіше називали міста, крамниці, автомобілі (21,8%). Натомість, тільки 4,7% вказували, що Польща має багато сіл, родючі ґрунти тощо. Обґрунтування вибору місць, куди діти хотіли би поїхати, також дозволяє стверджувати, що окрім заспокоєння бажання відпочинку та рекреації, прагнення відвідати родичів і знайомих, подорож Польщею приваблювала дітей трьома атракціями: пам'ятками, красою краєвиду та промисловими містами, тобто тим, що можна було би назвати цивілізаційно-промисловим комплексом.

Перевага урбанності була також очевидною в образі Польщі, представленому в шкільних підручниках. Дуже рідко в них з'являлися сільські діти у контексті села та його проблем. Найчастіше вони приїжджали відвідати місто, зустріч із яким справляла на них велетенське враження. Село, натомість, з'являлося передовсім як місце, де живуть родичі, до яких їздять на канікули.

Знаючи вагу міста в образі Польщі, пригляньмося, як у цьому образі локалізовані окремі міські центри. Та перш ніж ми до цього перейдемо, повернімося на мить до цитованої раніше праці Станіслава Оссовського, в якій була сформульована наступна теза: «У територіальних спільнотах вагому роль у формуванні соціальних зв'язків відігравали дві категорії складників території: кордони, які відділяють цю територію від сусідніх земель, і центри, наділені культурними вартостями, які у той чи інший спосіб ширили їх на усю спільноту». Ці осередки – це, ясна річ, міста, на що вказує контекст, у якому ця теза з'являється. Оссовський звертав увагу, що «центри поширення становлять […] важливі структурні елементи в образі території, підпорядкованої спільноті». Відтак він згадав про те, що далебі нам відомі моноцентричні території, та вони належать минулому, адже «національні території в модерному світі завжди є територіями із поліцентричною структурою» [Ossowski 1967b, s. 391, 392]. У подальших розважаннях нас цікавитимуть, по-перше, структурні форми території Польщі, визначені укладом отих «центрів

поширення», а по-друге, характер цього «поширення». Іншими словами, як виглядає ієрархія важливості польських міст, і що є визначальним для місця, яке вони в ній посідають.

Приймаючи індикатором важливості міста кількість місця, відведеного йому в підручнику географії для четвертого класу, а також частоту згадок про нього в решті підручників, ми отримали дві ієрархії міст, які навзаєм не перекриваються. Порівняння цих ієрархій дало нам змогу усвідомити, що при оцінці «важливості» міста конкурують навзаєм два критерії: економічний і культурно-історичний. Зрештою, ці критерії конкурують навзаєм також у підручнику географії. Представляючи різні міста, в ньому подається інформація як про їх економічне значення і тамтешні промислові заклади, так і про наявність там пам'яток.

Ця двоїстість критеріїв вказує, що міста можна визнавати важливими у двох різних планах – у реальному плані як метрополії та економічні центри, а також у плані символічному. При цьому свою роль відіграє трояка символіка. Місто може набувати ваги як осідок влади, як місце релігійного культу та з огляду на свою древність. Таким чином, «поширювані» ним вартості можуть бути дуже різними.

Економічні критерії, які відіграють суттєву роль при окресленні значення міст у підручнику географії, не такі вагомі для решти підручників і майже цілком втрачають свій вплив для поточного сприйняття. Як засвідчила аргументація бажання відвідати окремі міста Польщі, лише 12,4% дітей виявило зацікавлення розвитком економіки та промисловості. Ця категорія мотивацій опинилася на шостому місці. Її випередили не лише бажання оглянути пам'ятки, але й покликання на релігійні причини (15,1%). Можна обґрунтовано стверджувати, що у поточній свідомості важливість окремих міст визначає передовсім їх значення у символічному плані.

Список міст, обраних як бажана мета подорожі щонайменше 10% дітей, впорядкований за ступенем їх популярності, тобто сила їх впливу, а точніше, привабливості, виглядає наступним чином:

1. Варшава (66,6%).
2. Краків (47,7%).

3. Закопане (46,7%).
4. Ґданськ (40,3%).
5. Ченстохова (27,8%).
6. Ґнєзно (24,7%).
7. Щецин (17,6%).
8. Вроцлав (10,4%).
9. Торунь (10,3%).

Порівняймо місце окремих міст у цій ієрархії з їх ієрархізацією в шкільних підручниках у реальному та символічному планах, а також пригляньмося до підручникових образів цих міст.

Варшава у списку дитячого вибору посідає перше місце і значно випереджує – майже на 20 процентних пунктів – другий у списку Краків. Перше місце вона посіла не лише у виборі дітей. У підручниках вона була важливим містом у кількох вимірах.

У просторовому вимірі підкреслювалося її центральне розташування. Про Польщу кілька разів говорили, що вона лежить у центрі Європи, а про Варшаву (не конче згідно з правдою) – у центрі Польщі. Таке розташування, властиво, не має жодного значення, проте інформацію про це ми інстинктивно сприймаємо як щось, що додає місту важливості. Можна в цьому вбачати відлуння мітичної символіки центру, релікт магічної організації простору, де центр означав святиню. Ось так несподівано даються взнаки магічно-мітичне мислення, іще раз підтверджуючи свою надзвичайну здатність уперто тривати під поверхнею раціонального мислення.

Висвітлено було також значення Варшави у темпоральному вимірі, завдяки вказуванню її зв'язків як із майбутнім, так і минулим. Вона представлена як місто, що уособлює сучасність, а водночас зразок цивілізаційних досягнень, скерованих у майбутнє. У підручниках написано, що вона має швидкісні автостради і один із найсучасніших у світі вокзалів – Центральний вокзал (*sic!*)[6]. Коли в одній із читанок для

[6] Центральний вокзал – невеличка станція, де зупиняються електрички місцевих ліній, а осердям залізничних комунікацій Варшави є Головний вокзал. – *Прим. ред.*

першого класу сільські діти Ромек і Аня вперше приїхали до Варшави, це місто справило на них велетенське враження передовсім своєю великоміською модерністю. «Які тут високі кам'яниці, які розлогі площі, який рух і галас. На перетинах вулиць світлофори. Коліями та дорогами мчать червоні трамваї та автобуси, гуркочуть мотоцикли, сунуть сотні авт» [I/1, s. 62].

Представляючи Варшаву як сучасне, спрямоване у майбутнє місто, водночас вказано на її міцні зв'язки з минулим, і то не лише з далеким минулим, але й близьким, із якого постав сьогоднішній день у своїй сучасній формі. Як місто з минулим, тісно пов'язаним із історією країни, вона має багато пам'яток: Старе Місто, Королівський Замок, Лазєнки. Цілковито зруйнована під час Другої світової війни, а потім піднесена з руїн, Варшава є містом, неначе вдруге покликаним до життя, повоєнна відбудова якого виросла до рангу символу відродження Польщі після Другої світової війни в межах нового устрою.

Варшава, столиця країни і осідок державної влади, представлена також як місто першопланового значення у політичному вимірі, як символ польської держави, поруч із гимном, прапором і гербом. Знання про Варшаву від самого початку шкільної освіти трактовані як частина елементарного громадянського виховання. Коли у першому класі дітей спитали: «Як називається наша держава? Який герб нашої держави? Який прапор нашої держави? Який гімн нашої держави?» – водночас також пролунали чотири запитання, які стосуються Варшави: «Яке місто є столицею Польщі? На якій ріці розташована Варшава? Яким є герб Варшави? Хто відбудував Варшаву?» [I/1, s. 80-81]. Зауважмо, що обов'язкові знання про Варшаву-столицю – це, окрім відомостей про її назву та герб, ще й знання про її розташування на Віслі та про її післявоєнну відбудову, тобто зв'язок із новітньою історією країни. Просторовий і темпоральний виміри тут також висуваються на перший план.

Першопланове значення Варшави у кількох вимірах сприяло тому, що вона посіла чільне місце серед усіх польських міст. Це також

сприяло перетворенню її на знак, який символізує усю країну. Варшава, «гордість усіх поляків», фігурує як символ «спільного дому» усієї нації. Уміщений у читанці для третього класу вірш розповідає про солдатів, котрі «йшли [...] на лівий берег Вісли [...] йшли визволити це місто, твій дім. Вони йшли до Польщі, до найріднішої землі, до Варшави, йшли, стужившись за нею» [III/1, s. 112].

Додаймо насамкінець, що Варшава не тільки з'являлася значно частіше, ніж інші міста, на сторінках шкільних підручників, але й відомості про неї також були значно ширшими. З нагоди різних згадок про неї у підручниках і текстах читанок, дія яких відбувається у Варшаві, лунали назви вулиць, районів, перелічувалися пам'ятки, пам'ятники, промислові заклади. Ба більше, розлоге знання про Варшаву вважалося обов'язковим. У четвертому класі дітям радили організувати конкурс «Що ми знаємо про Варшаву» та виставку «Варшава – столиця Польщі» [IV/1, s. 23]. У такому детальному експонуванні Варшави й трактуванні її в ролі міста, набагато важливішого, ніж інші, із рангом, незрівнянно вищим, ніж їхній, можна угледіти тенденцію до моноцентричної організації суспільного простору країни.

Така тенденція, добре помітна в підручниках, менш виразно проявлялася в поточній перцепції, в якій, слід припустити, політична влада й пов'язане з нею символічне значення місця, має менший вплив на ранг міста, ніж у офіційному наративі. Попри одностайне визнання за Варшавою першого місця серед усіх міст, попри те, що в підручниках чималу роль у визначенні її рангу відігравав її столичний статус, лише 7,0% опитаних дітей на запитання, яку місцевість вони запропонували би зробити новою столицею країни, висловилося за те, щоб залишити її у Варшаві. Список міст, куди діти пропонували перенести столицю Польщі, виявився дивовижно збіжним зі списком міст, які вони хотіли відвідати. Чотири міста, рекомендовані на роль нової столиці, вказали принаймні 5,0% респондентів: Краків (38,5%), Ґданськ (17,1%), Ченстохова (5,7%), Ґнєзно (5,0%). Це відповідає рангові міст, укладеному згідно з їх привабливістю, проте, є один

виняток. Зникло Закопане, одностайно, як можна переконатися, визнане дітьми невідповідним для столиці країни.

З обох цих списків випливає, що для дітей другим за важливістю містом у Польщі був Краків. Друге місце він посідав також у ієрархії міст у шкільних підручниках, за винятком підручника географії, де опинився на третьому місці. У цьому підручнику на друге місце вийшов Ґданськ, завдяки тому, що йому присвячено багато місця як портові та осередкові корабельної промисловості. Відмінність позиції Кракова й Ґданська у різних підручниках дозволяє зрозуміти згадану вище двоїстість критеріїв оцінки важливості міст у реальному та символічному планах.

Інформації про Краків у підручниках були широко розбудовані. У багатьох читанках з'являлися назви краківських вулиць, районів і пам'яток, а також підприємств, проте загалом їх було менше, ніж у випадку Варшави. Та однак у способі репрезентації цих міст виявлялася, опріч кількісної, також суттєва якісна різниця – тут, утім, не йдеться про очевидну різницю, зумовлену тим, що одне з них є сьогодні столицею країни. Варшаву, попри згадки про її історичне минуле, представлено передовсім як великий сучасний міський центр, а тимчасом Краків – майже винятково як історичне місто, давню садибу королів. Ось що каже на цю тему віршик, уміщений в читанці для першого класу: «(...) хто з вас ще не знає, то нехай довідається, що колись королі мешкали в Кракові» [I/1, s. 28]. Про Краків частіше, ніж про Варшаву, йшлося в легендарному контексті. Його пов'язували з давнім минулим, сивою давниною, адже Краків – це Вавель, мури якого «як Польща тривкі, як Польща старі» [I/1, s. 69]. Отож, ранг Кракова визначив передовсім його історичний вимір, зв'язки з давнім минулим були суттєвим елементом його образу, натомість у випадку Варшави наголошувався її зв'язок із новітньою історією, а зв'язки з давнім минулим лише додатково збагачували цей образ.

До Закопаного хотіли поїхати не менше дітей, ніж до Кракова. Вибір цієї місцевості мабуть був зумовлений рекреаційно-туристичними мотивами, але не слід забувати, що Закопане – це Татри, один із ідентифікаційних знаків Польщі. Про те, що вибір Закопаного мав

інший характер, ніж вибір решти місцевостей, може засвідчити й те, що, як ми вже згадували раніше, воно не опинилося серед міст, запропонованих на роль нової столиці. Закопане має високий ранг винятково як місце, куди хочеться поїхати. Можна вважати, що поїхати до Закопаного – це поїхати в Татри. У шкільних підручниках Закопане мало вищий, ніж у решти, ранг також у підручнику географії. Його високий ранг у цьому підручнику зумовлений тим, що воно не лише є популярним місцем відпочинку, а й лежить біля підніжжя Татрів, про які, не згадуючи про Закопане, неможливо розповісти.

Наступним містом, куди хотіли поїхати діти, а також пропонували перенести до нього столицю, був Ґданськ. У шкільних підручниках Ґданськ був згадуваний вдвічі менше, ніж Краків, проте в підручнику географії йому присвячено більше місця, ніж Кракову. У підручниках Ґданськ представлений всебічно: як сучасне портове місто, як центр корабельної промисловості, як місто, пов'язане з історією Польщі – і давньою, і новітньою. Ґданськ – це місто, «яке пам'ятає ще князя Мешка» [I/1, s. 109], а водночас місто, яке уславилося обороною Вестерплятте і Польської Пошти під час Другої світової війни. Привабливість Ґданська як мети подорожі безперечно збільшувало те, що він є портовим містом. Ґданський порт діти кілька разів згадали серед об'єктів, які б вони хотіли відвідати.

Охоту відвідати вищезгадані місцевості висловило щонайменше дві п'ятих дітей. Перейдімо до представлення місцевостей, запропонованих як мета подорожі чвертю дітей, тобто Ченстохови і Ґнєзна. Ці міста також опинилися серед тих, куди діти хотіли би перенести столицю.

Ченстохова, яку вважають важливим елементом території, у шкільних підручниках не фігурувала. Тут ми натрапляємо на розбіжність між поточним образом території, визнаної власною, та її образом, переказуваним на початкових етапах шкільної освіти. Ченстохова – це передовсім Ясна Гора. Називаючи місцевості, куди вони хотіли би поїхати, 15,1% опитаних дітей покликалися на релігійні мотиви, а 14,4% назвали Ясну Гору та образ Пресвятої Діви Марії як те, що вони хотіли би побачити. Цей відсоток, щоправда, не був надто

високим, проте усі інші об'єкти, бажання оглянути які висловлювали діти, не досягли й цього. Отож позицію Ченстохови як важливого міста визначає те, що вона є осередком релігійного культу.

Ґнєзно в підручнику географії не фігурувало, а в решті підручників опинилося на сьомій позиції. Цей факт спонукав до формулювання тези, що ранг міста в поточній свідомості пов'язаний переважно із його місцем у символічному ладі. Ґнєзно було представлене в підручниках як місто, засноване легендарним Лехом, і перша столиця Польщі. Тож тут ми маємо зв'язок двоякої символіки – політичної та історичної, які разом визначають ранг.

І врешті міста, названі трохи більше, ніж 10% дітей: Торунь, Вроцлав і Щецин. Звернімо увагу, що Торунь розташований на Вісли, а решта два міста – над Одрою. Щецин згадуваний частіше, ніж Вроцлав, до того ж, він є балтійським портом.

Можливо, що це випадковість, але варто звернути увагу, що згадані дітьми місцевості, куди вони передовсім хотіли би поїхати, розміщені в зонах, які вважають важливими: на берегах Вісли, Одри, Балтики, в Татрах. Поза цими сферами локалізовані тільки два міста: Ченстохова й Ґнєзно, але для їх рангу визначальними стали інші міркування: у першому випадку – пов'язані з релігійним виміром, у другому – з історико-політичним.

Усе це разом переконує не лише в тому, що для рангу міст значною мірою вирішальним є їх значення в символічному ладі, але й у тому, що із трьох виділених нами вимірів цього ладу найбільшу роль у визначенні вагомості місця відіграє історичний вимір. Ба більше, цю першопланову роль він відіграє і в офіційних переказах, якими є шкільні підручники, і в поточній свідомості. Такої пристайності ми не зауважимо у випадку двох інших вимірів, з якими, зрештою, маємо справу незрівнянно рідше. Політичний вимір помітніший у офіційних переказах, ніж у поточній свідомості, проте релігійний вимір проявляється винятково в цій останній. Можна обґрунтовано твердити, що символічний простір нашої країни організований переважно завдяки історичному виміру.

Із вищенаведених міркувань чітко випливає, що просторовий вимір образу країни тісно пов'язаний із його темпоральним виміром. Однак досі ми говорили тільки про один різновид цих зв'язків – тих, у яких час виконує підрядну супроти простору роль. Надаючи ваги певним місцям, час допомагає організувати простір, причиняючись до його якісної диференціації. Та однак існує інший різновид зв'язків, у яких ця залежність стає оберненою, і вже місця починають виконувати підрядну роль супроти минулого, стаючи носіями пам'яті. Вони нагадують про те, що у них трапилося, і протидіють забуванню, стаючи стійкими віхами пам'яті. Цю двоїсту природу пов'язаності між часом і простором, місцем й історією можна зауважити навіть у способі представлення міст у підручнику географії для четвертого класу. Із шістнадцяти представлених у ньому міст тільки опис одного, Свиноустя, не містить жодної згадки про минуле. Отож, покликання на минуле є мало не повсюдним, хоча чиниться по-різному та для різних цілей.

Інколи покликання на минуле набуває постаті відомостей про історію даних міст, про те, що вони є старовинними містами, які виникли у сиву давнину на перехресті торговельних шляхів і від часів заснування виконують роль важливих економічних центрів.

Так кажуть про Познань, Люблін і Сандомир. Неважко помітити, що покликання на минуле служить у цьому випадку для підняття престижу міст та їх позитивної оцінки, отож ми маємо тут справу із підрядною роллю минулого. Подібну підрядну роль, хоча й для іншої мети, виконує історія у випадку Ґданська, Щецина та Вроцлава. На минуле посилаються для підкреслення одвічності зв'язків цих міст із Польщею. Ґданськ: «...є найстаршим портовим містом. Віками тут існував головний порт Речі Посполитої». Щецин: «То старе слов'янське місто. Осідок поморських князів. Попри століття німецького панування, досі [тут] збереглися пам'ятки минулого». Вроцлав: «Уже на зорі історії польської держави тут постав город. Довкола нього розвивалося пізніше місто» [IV/2, s. 102, 117, 115]. Вказуючи на одвічні зв'язки цих міст із Польщею, їх не лише локалізують у просторі нашої країни, але й

чинять його істотними елементами. Таким чином, окреслений актуальними кордонами простір польської держави зазнає трансформації в нашу одвічну землю, в територію нашої національної групи.

Із дещо інакшою ситуацією ми маємо справу у випадку Кракова та Варшави. Вище багато йшлося про символічну роль цих міст. Про те, що Краків із Вавелем уособлював давнє минуле Польщі, натомість Варшава, зруйнована під час війни, а відтак відбудована, виступала як символ боротьби з ворогом у роки Другої світової війни та жертовності нації під час німецької окупації й повоєнної відбудови усієї країни. Краків і Варшава, як місця, що увічнюють показні періоди історії усієї нації, виконують, таким чином, виразну роль носіїв пам'яті.

Проте, місця, покликані щось увічнювати, не мусять бути носіями аж такої глобальної пам'яті. В описі Лодзі як промислового та робітничого міста йдеться про те, що її історія почалася майже двісті років тому, і це порівняно недалеке минуле дає нагоду нагадати про тогочасне становище робітничого класу та класові суперечності, притаманні для тих часів: «Швидко росли робітничі фабричні селища. Вони були монотонними, тісними та сірими. А водночас, на противагу до них, височіли чудові палаци власників фабрик» [IV/2, s. 114]. Тим, що тут увічнюється, є історія робітничого класу.

Про те ж саме йдеться у випадку Катовіце й Закопаного. Описуючи Катовіце, згадано про Пам'ятник Сілезьким Повстанцям, а в Закопаному згадано про музей Леніна в Пороніні та про те, що Ленін бував у околицях Закопаного[7]. Отож, у обох випадках було наголошено зв'язок цих місцевостей із подіями та особами, визнаними гідними увічнення. Носії пам'яті у формі пам'ятних місць дозволяють доторкнутися до минулого та перемогти плин часу. Перебування в місцях, де колись щось діялося, пошуки слідів померлих осіб і давно минулих подій чинять їх реальними і створюють почуття безпосереднього

[7] Не забуваймо, що це підручники періоду ПНР, а отже природно, що в рамках загальної моделі згадок про постаті та події минулого для підвищення рангу певних місць добирали ті, які були пов'язані з офіційною ідеологією та головним напрямком здійснюваної в школі індоктринації.

спілкування з ними. Марк Феро пише про «досвід історії, здобутий завдяки мандрам» (*the experience of history with the feet*) [Ferro 1984, p. 11].

Водночас пам'ятні місця апелюють до певних психологічних механізмів пам'яті, уживаних у середньовіччі технік запам'ятовування, вироблених за умов обмеженої письменності. Задля запам'ятовування складного та розлогого переказу його елементи розміщували у певних місцях чергових уявних кімнат, пов'язуючи їх у такий спосіб із уявними образами окремих місць.

Вищевказані два різновиди зв'язку між часом і простором, місцем і минулим, не лише не виключаються навзаєм, але часто так поміж собою переплетені, що вирізнити їх можна лише аналітично. Зв'язок між подіями минулого, які група визнала важливими, та місцями, які розташовані на території, визнаній своєю, полегшує їх увічнення в пам'яті, і завдяки нагадуванням, що власне тут відбувалися важливі для групи події, надає цим місцям особливих якостей і рангу. Обидва різновиди зв'язків зміцнюються навзаєм, надаючи даній території символічного виміру.

Місця в Польщі, які мають особливу вартість для поляків

Матеріали, які стали підставою для розважань у першій частині, містили дані, що дозволили помітити (хоча, може й не всі) процеси та механізми свідомого й спонтанного надавання символічного виміру території, заселеній людьми.

У шкільних підручниках, які за природою речей мають за мету не лише донесення до учнів певної суми інформацій, але також, а може навіть передовсім, приготування дитини в процесі вторинної соціалізації до ролі громадянина держави та члена національної спільноти, був представлений цілісний образ території Польщі. Цілісне мислення про цю територію навіювала також анкета, починаючи від її назви: «Подорож Польщею». Тож нічого дивного, що в обох випадках суттєву роль у представленні території Польщі відігравав кордон. Поняття кордону в підручниках було тісно пов'язане з поняттям

«нашого краю» як простору, що має риси території. Кордон був у них водночас тим, про що говорили мовою цифр, визначаючи його довжину, і тим, що виконувало важливу роль: відділяло те, що «наше», від того, що «чуже», і визначало межі території, яку слід боронити. Таке значення кордону підкреслювало запитання, яке задавали в процесі історичної освіти: «Чи тогочасні кордони Польщі легко було захистити?».

Приписування особливої ваги кордонові є чимось елементарним і одвічним. Водночас, при сталому і тривалому ставленні до кордону, який відділяє «наше» від «чужого», трапляється так, що емпірично даний кордон певної країни у різні моменти її історії пролягає по-іншому. Однак діти, окрім того, що довідуються про змінність емпіричних кордонів, вчаться, що існують якісь землі та міста «споконвічно польські», незважаючи на їх розміщення у конкретно-історичній дійсності в окремі конкретні періоди. Тут проявляється виразна двоїстість: існує конкретний, історично змінний кордон, а водночас Кордон, який незалежно від того, що діється у реальній дійсності, визначає засяг «наших земель», які ми вважаємо «споконвіку нашими». Кордон також, як ми вже зауважили, надає особливого значення рікам, які його окреслюють, і містам поблизу нього. Отож, завдяки тому, що в аналізованих у першій частині матеріалах ми мали справу з цілісним образом території нашої країни, вдалося помітити одну із суттєвих засад його символічної організації: особливої ваги містам надає їх пограничне та центральне розміщення.

Розпочинаючи аналіз іншого різновиду матеріалів, тобто відповідей на скеровані до дорослих осіб анкетні запитання про особливо важливі для поляків місця та про те, що їм надає тієї особливої ваги, ми маємо менші, якщо взагалі не нульові, можливості вловити символічну організацію цілої території. Натомість, ці дані, отримані в процесі досліджень, проведених у різні періоди, – до устроєвого перелому і через кілька років після нього – дозволяють порівняти відповіді, отримані у різні епохи та порівняти їх зі змістом підручників 1980-х років, які мають виразні елементи індоктринації доби ПНР, що, у свою

чергу, дає змогу поставити проблеми тяглості та зміни символічного виміру польської території в умовах устроєвої перебудови.

У 1987 році організовані ЦВГД дослідження на тему «Історія і сучасність» були влаштовані на основній загальнонаціональній вибірці та на групі із надмірною репрезентацією осіб із середньою та вищою освітою. У звіті представлено діапазон відповідей у цих двох вибірках та виділеній із обох вибірок групі осіб із щонайменше середньою освітою. Відповіді цієї останньої групи будуть тут основним предметом зацікавлення.

У 1988 році Інститут соціології Варшавського університету провів у Варшаві та Вроцлаві дослідження серед осіб із вищою освітою. Ці дослідження відрізнялися від проведених попереднього року не лише тим, що їх влаштувала інша організація та на іншій вибірці, але й методикою. Дослідження ЦВГД були влаштовані за допомогою інтерв'юерів, натомість в університетських дослідженнях роздавали анкету, яку респонденти заповнювали без участі інтерв'юера, тобто без його контролю, а отже й вільніше. До того ж, ЦВГД у ті часи сприймали як інституцію, близьку до влади, якщо взагалі не пов'язану з нею. Аналіз соціологів засвідчив, що результати, отримані в дослідженнях ЦВГД, були ближчими до очікувань влади і відрізнялися, хоча й не діаметрально, від отриманих академічними інституціями, які вважали більш незалежними [Sułek 2001b]. Ці відмінності далися взнаки також у наших вроцлавсько-варшавських дослідженнях. Серед анкетованих нами в 1988 році осіб із вищою освітою 9,1%, тобто 137 осіб, у відповідь на запитання: «Чи були, на Вашу думку, в історії Польщі такі факти, які ганьблять поляків?» назвали інтервенцію польських військ у Чехословаччині в 1968 році. У дослідженнях ЦВГД 1987 року, відповідаючи на таке ж запитання, цього не зробив жоден. Одним словом, ми можемо обґрунтовано припустити, що зафіксовані у дослідженнях 1988 року думки ближчі тогочасним опозиційним нуртам, натомість, підсумки досліджень 1987 року ближчі до офіційно пропагованих постав. При такому припущенні порівняння результатів цих двох досліджень може нам дещо сказати про постійні та змінні складники символічного виміру національної території.

В обох дослідженнях місцями, які особливо важливі для поляків, на чолі списку і в тій же ж послідовності фігурують Краків із Вавелем і Варшава із Королівським Замком й іншими пам'ятками. Ясна річ, як це зазвичай буває, у вибірці людей із вищою освітою відсотки усіх показників були вищими, ніж у вибірці людей із нижчим рівнем освіти, тому для нас тут суттєві не ці показники, а рейтинг вибору з урахуванням його повторюваності. У дослідженнях 1988 року на третьому місці після Кракова та Варшави опинилася Ченстохова з Ясною Горою, далі йшли Ґнєзно та Освєнцім. Решта особливо важливих для поляків місць, які були відзначені щонайменше 5% респондентів – це Вестерплятте, Ґрюнвальд і Біскупін. У дослідженнях 1988 року названо також Вроцлав, але його ми не беремо до уваги, адже частину досліджень було проведено у Вроцлаві, отож на відповіді міг вплинути локальний патріотизм, масштаби якого важко оцінити.

Порівняння обох досліджень підказує, що незмінними місцями, особливо вагомими для поляків, незалежно від їхньої світоглядної та ідеологічної орієнтації, є Краків із Вавелем і Варшава з Королівським Замком. Натомість, згадані орієнтації впливають на ранг Ченстохови з Ясною Горою як особливо важливого для поляків місця. Респонденти, котрих ми визнали ближчими до опозиційних нуртів, вказували на Ченстохову частіше, ніж ті, кого можна було запідозрити у тісніших зв'язках із офіційною ідеологією ПНР. Виявилося, що подібна різниця існує між образом Польщі, зафіксованим у шкільних підручниках, які переказували певні сенси згідно з офіційною ідеологією, де не було місця для Ченстохови, та образом Польщі в свідомості дітей, де Ченстохова посідала істотне місце.

Проведені в 2003 році на загальній вибірці осіб із вищою освітою дослідження підтвердили зауважену раніше модель. По-перше, трьома містами, які незмінно фігурують на перших місцях серед тих, що мають особливу вартість для поляків, є Краків, Варшава і Ченстохова. По-друге, на чолі цього списку незмінно виступає Краків із Вавелем. Нарешті, по-третє, на уміщення Ченстохови серед місць, особливо важливих для поляків, впливають ідеологічні та світоглядні орієнтації

респондентів, а тому її місце на чолі списку зазнає вагань. У 2003 році, після устроєвого перелому, ранг Ченстохови відчутно виріс – як у загальній вибірці, так і у вибірці осіб із вищою освітою її вказували частіше, ніж Варшаву.

Решта місць, які в дослідженнях 2003 року вказали понад 5% респондентів – це Освенцім і Ґнєзно у загальній вибірці та Освенцім, Вестерплятте і Ґнєзно у вибірці осіб із вищою освітою.

Усе це свідчить на користь тези, що набір особливо вартісних для поляків місць є стабільним і стійким до змін устрою.

Займімося тепер обґрунтуванням вибору місць, які мають особливу вартість, бо саме це інформує нас про вартості, символами яких є для респондентів перелічені ними місця.

У випадку досліджень 1987 року ми беремо до уваги, як і попередньо, мотивацію, заявлену респондентами з вибірки осіб із щонайменше середньою освітою, зважаючи на згаданий раніше ширший репертуар їх інформації та вільнішу артикуляцію поглядів. Мотивація вибору певних місць на мапі Польщі як особливо важливих, повідомлена понад 5% цих респондентів і посортована за частотою згадування, наступна: символ державності (15,2%); пам'ятка (11,6%); місце важливих історичних подій (6,8%); місце мучеництва та страждань (6,6%); місце, пов'язане з розвитком культури та науки (5,4%).

У проведених через рік варшавсько-вроцлавських дослідженнях серед осіб із вищою освітою більшими виявилися не лише відсотки обґрунтувань, але й їх репертуар був ширшим, а це означає, що особливо важливі для поляків місця розглядалися багатовимірно. П'ять найчастіше вказаних обґрунтувань наступні: символ державності (37,6%); свідчення нашого минулого (20,8%); місце, пов'язане з розвитком нашої культури (18,4%); свідчення колишньої сили, могутності, величі (17,2%); місце релігійного культу (16,6%). П'ять подальших: символ польськості (13,9%); свідчення мучеництва поляків (9,8%); збройна боротьба та оборона Речі Посполитої в часи шведсько-російської інтервенції середини XVII століття (8,9%); геройство поляків (6,2%); некрополь – місце спочинку багатьох поляків, місце спочинку королів (6,1%).

У наступних дослідженнях (2003) у вибірці осіб із вищою освітою ці обґрунтування виглядали наступним чином: символ державності (42,8%); пам'ятка (32,5%); місце релігійного культу (26,6%); свідчення історії (18,8%,); естетична приналежність (17,3%). Подальші п'ять: страждання й мучеництво (14,4%); незалежність, боротьба за волю (10,0%); військова перемога (9,6%); велич, слава давньої Польщі, привід для гордощів (9,6%); свідчення розвитку нашої культури (9,2%). Порівняння цих мотивацій різних періодів, розмежованих фундаментальною зміною устрою, показує, що вирішальними для особливої вартості місць є незмінно ті ж три критерії, хоча, залежно від світоглядних і політичних орієнтацій, їх ранг у межах цієї трійки може змінюватися. Таким критерієм є, по-перше, зв'язок місць із минулим спільноти, яка мешкає на даній території, а отже те, що увічнює історію цієї спільноти та підтверджує її прадавнє існування власне на цьому шматку земної кулі. Другим критерієм є те, що вони символізують владу та її прадавність, а відтак свідчать, що спільнота, яка мешкає на цій території з давніх-давен, не є довільним збіговиськом, а є суспільним організмом. Врешті, по-третє, важливий зв'язок із релігійним культом.

Подібність чинників, визначальних для важливості місць на мапі Польщі, проявляється не лише у дослідженнях, проведених у різні періоди, але й у всіх дослідженнях та в проаналізованих у першій частині текстах підручників і відповідях учнів. З них також однозначно випливало, що міста стають важливими для символічного ладу, по-перше, зважаючи на їх давність, по-друге, як осідки влади, і по-третє, як місця релігійного культу.

Ці три критерії жодною мірою не конкурують між собою, навпаки, вони посилюються навзаєм. В усіх випадках причиною того, що якесь місце ставало важливим для поляків, є передовсім зв'язок із минулим нації. Адже, коли певне місце називають важливим, зважаючи на його символічний зв'язок із владою, то його не вказують як місце осідку влади сучасної держави, а як місце початків польської державності – Ґнєзно, чи місця, де століттями перебувала державна влада – краківський Вавель і варшавський Королівський Замок. Ченстохову, нато-

міст, згадують не лише як місце релігійного культу, але й завдяки міцним зв'язкам із історією країни. Респонденти, обґрунтовуючи її вибір, говорили не тільки про чудотворний образ, але й про героїчну оборону Ясної Гори від шведів, міцно закорінену в польській національній міфології. Бачення Ченстохови як місця польського військового успіху надає їй політичного забарвлення, зміцненого львівськими обітницями Яна Казимира у 1656 році, коли він віддав польську державу під опіку Богоматері та проголосив Її покровителькою та Королевою Польської Корони.

Представлена вище фундаментальна збіжність у способі бачення національної території в символічному вимірі, зауважена в усіх аналізованих тут джерелах, хоча вони різні та походять із різних періодів, не вичерпує проблеми. Адже, крім подібностей, існують відмінності. По-перше, відрізняється бачення символічного виміру національної території у шкільних підручниках та у відповідях дітей від його бачення у відповідях на запитання анкет дорослих респондентів. По-друге, помітна різниця у відповідях респондентів, досліджуваних у різні періоди – до і після устроєвої трансформації.

У першому випадку різниця полягає в тому, що у висловлюваннях осіб, які відповідали на анкети, на відміну від тверджень, уміщених у шкільних підручниках та відповідей дітей, серед місць, названих особливо важливими для поляків, відсутній бодай якийсь елемент природного краєвиду, хоча такі елементи, що набули символічного значення і стали частиною польської культурної спадщини у розумінні, яке цьому поняттю надав Станіслав Оссовський [Ossowski 1966, s. 64], існують. Немає там ані Татрів, ані Балтики, ані Вісли. Причина, радше за все, полягає у формулюванні запитань для анкет, котрі, як можна здогадатися, спрямовували увагу винятково на те, що є результатом діяльності людини, а відтак творінням і доробком спільноти, яка живе на даній території.

У другому випадку зауважена відмінність стосується не відповідей про особливо вагомі для поляків місця, а мотивації їх вагомості. Це важко безпосередньо пов'язати зі зміною устрою, натомість можна

зробити це опосередковано, оскільки внаслідок зміни відбулося розширення контактів із зовнішнім світом, яке зумовило відкритість на впливи постмодерних культурних нуртів. Із цими впливами я пов'язала би те, що 2003 року у відповідях респондентів на різні запитання анкети посилилася індивідуалістична перспектива бачення світу. У нашому випадку це виразилося в незмірно частішому, ніж бувало попередньо, мотивуванні особливої важливості певних місць для поляків їх естетичними принадами. Такі обґрунтування з'являлися й раніше, але рідко, натомість тепер їх кількість настільки зросла, що вони опинилися серед перших п'яти найчастіше згадуваних.

Іншою помітною зміною, порівняно з попереднім періодом, є значний спад рангу вартості науки та культури, який, зрештою, проявився не лише у відповідях респондентів на запитання, які нас тут цікавлять, а й в усій анкеті. Це варте уваги, оскільки в усіх попередніх дослідженнях, проведених до зміни устрою, ранг цієї вартості в дослідженнях серед осіб із вищою освітою був завжди дуже високим.

Підсумування

У вступі до цих міркувань я попередила, що аналіз просторового й темпорального виміру образу Польщі трактую як дослідження випадку конструювання образу «власного краю». Тепер годилося би підсумувати попередні розважання і замислитися, чого нас навчив цей випадок.

Тип матеріалів, якими я послуговувалася при аналізі в першій частині цього тексту, дозволив вловити риси образу Польщі в їх елементарній іпостасі. Адже ми займалися образом нашої країни, який переказують і сприймають на ранніх фазах процесу соціалізації, що відбувається у школах, тобто на перших етапах приготування дитини до ролі члена національної та державної спільноти. У цьому образі, як ми мали нагоду переконатися, показне місце посів темпоральний вимір національної території. Інтуїтивно відчутне, більше, ніж у інших країнах, значення минулого для окреслення ідентичності Польщі [Jaworski 1985] знайшло підтвердження у відповідях польських дітей на анкету, особливо на тлі відповідей швайцарських дітей.

Домінування в аналізованому випадку темпорального виміру полегшує спостереження за чималою кількістю його багатоманітних пов'язань із просторовим виміром. Зміст образу Польщі підказує, що окреслена територія стає територією групи як земля предків, тобто набуваючи «четвертого виміру» часу [Ossowski 1967b, s. 411]. На прикладі Польщі це помітно дуже виразно, адже після Другої світової війни її кордони зазнали значних зміщень. Тим не менше, хоча й у інших кордонах, у ній далі вбачають ту саму «рідну землю», про що свідчать ті самі, століттями існуючі елементи її природного краєвиду – Балтика, Татри, Вісла. Додаймо, що в підручниках, які учні використовували для навчання в перших п'яти класах середньої школи, мало не всі описувані в них історичні події діялися винятково на територіях, які належать сучасній польській державі.

Темпоральний вимір не лише допомагає перетворити певний географічний простір у територію групи, але також сприяє його переміні в якісно диференційований символічний простір, а завдяки цьому – в символ спільних для усієї групи вартостей, з чого випливає, що його оборона стає обороною цих вартостей. Ми бачили, як різні місця на мапі нашої країни набувають значимості, зважаючи на їх зв'язок із минулим. Минуле, сакралізуючи певні місця у просторі, наче виконує в сучасних суспільствах ту функцію, яку колись виконували релігія й магія. Ба більше, минуле може надавати раціональної поволоки магічному по суті ставленню до певних місць простору, як от центр і кордон.

Нашу увагу також привабила взаємність зв'язку між часом і простором, певними місцями та минулим. Минуле надає місцям значимості, а водночас ці місця, увічнюючи певні події, починають виконувати роль носіїв пам'яті. Просторово локалізована подія перестає бути сутою абстракцією. Завдяки зв'язкові з певним місцем набуває підтвердження її істинність і реальність. Місце пов'язує далеке минуле із сьогоднішнім днем.

Чудовою пуантою цих міркувань є слова письменника Анджея Стасюка: «…ми живемо, занурившись у минуле, яким просякають наші

землі, як лігва тварин просякають їхнім запахом» [Stasiuk 2004, s. 198; цит. за: Стасюк 2007, с. 184].

Цитовані шкільні підручники

I/1. Słońska I. (1983). *W szkole i na wakacjach. Wypisy dla klasy I* (wyd. 6; wyd. 1: 1978). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

I/2. Przyłubscy E. i F. (1982). *Litery. Ćwiczenia podstawowe.* Klasa I (wyd. 9; wyd. 1: 1972). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

II/1. Badalska W. (1980). *Rośniemy razem. Wypisy dla klasy II* (wyd. 2; wyd. 1: 1979). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

II/2. Rekłajtis-Zawada A. (1982). *Nasz świat i my. Środowisko społeczno-przyrodnicze.* Klasa II (wyd. 5; wyd. 1: 1979). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

III/1. Badalska W. (1982). *Bliskie i najbliższe. Wypisy dla klasy III* (wyd. 3; wyd. 1: 1980). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

III/2. Krośkiewicz W., Szylerska E. (1982). *Poznaję swój kraj. Środowisko społeczno-przyrodnicze.* Klasa III (wyd. 3; wyd. 1: 1980). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

IV/1. Nagajowa M. (1982). *Polska mowa. Podręcznik do języka polskiego.* Klasa IV (wyd. 2; wyd. 1: 1981). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

IV/2. Kędziołka J. (1981). *Geografia. Krajobrazy Polski.* Klasa IV. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

IV/3. Centkiewicz J., Syta A. (1982). Z *naszych dziejów.* Klasa IV (wyd. 2; wyd. 1: 1981). Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Частина III

Із досліджень поточної колективної пам'яті

Друга світова війна – пам'ять і увічнення

В європейських практиках увічнення дослідники виокремлюють три періоди: донаціональний, який тривав до кінця XVIII століття, національний, що починається від американської та французької революцій і триває більш-менш до 1960-х років, а відтак наступний після нього постнаціональний [Gillis 1994, p. 5]. У кожний із цих періодів увічнення, в тому числі воєн, мало різні форми та несло інші послання, хоча поява нових форм не припиняє функціонування попередніх.

У донаціональний період війни були справою королів, а їх мета полягала у виясненні, хто на якій території має владарювати, натомість, збройну силу становило рицарство. Після винайдення пороху військове ремесло демократизувалося, військо почало складатися із представників плебсу, в котрих убачали безособове знаряддя в руках воюючих володарів і воєначальників, які командували битвами. Перемогу вважали винятково їхньою заслугою та підставою для гордощів, і лише їм споруджували пам'ятники для увічнення воєнної звитяги. Таке увічнення воєнних подвигів служило зміцненню влади правителів і підтвердженню ієрархічності суспільної структури, а відтак легітимізувало існуючий політичний і суспільний лад.

Суттєві зміни настали в національний період, коли в національних державах народ почали вважати сувереном. Модерні нації виростали як спільноти сакрального характеру. Увічнення, за допомогою різноманітних сакральних практик, різних місць і дат, пов'язаних із минулим, обростало культами – світськими відповідниками релігійних культів, пов'язаних зі святими місцями та днями [ibidem, p. 19].

Пам'ять про війни демократизувалася. Уже не тільки воєначальники, але й звичайні солдати ставали гідними пам'яті. Ця зміна яскраво

увиразнилася після Першої світової війни. З'явилася нова форма пам'ятника у формі Могили Невідомого Солдата, якою увічнювали пам'ять про усіх полеглих. У багатьох країнах постали такі пам'ятники та ритуали, які надавали їм сакрального характеру. Перед кожним горять факели і стоять почесні варти. Урочисте покладання до них вінків належить до стандартних програм багатьох державних свят і офіційних візитів керівників інших держав.

Могила Невідомого Солдата, як і колишні пам'ятники переможних воєначальників, легітимізує державну владу. Та це не єдина її роль. Пам'ять про війну, яку уособлює Могила Невідомого Солдата, служить також підкресленню єдності нації. Її анонімність містить послання, що, мовляв, несуттєвими є прізвища та суспільне становище людей, котрі віддали життя за країну. Неважливим є те, що їх різнило, важливо, що їх поєднала спільна жертва. Могила Невідомого Солдата каже нам, що нація є головною та першоплановою спільнотою, а зв'язок із нею важливіший, ніж сув'язі, які єднають людей того ж суспільного класу, віруючих тієї ж релігії чи земляків із одного регіону [Piehler 1994].

Знаменням постнаціонального періоду, в свою чергу, є приватизація пам'яті про полеглих. З американської перспективи промовистим виявом цього є вашингтонський пам'ятник полеглим у В'єтнамській війні, яка в пам'яті американців посідає значно важливіше місце, ніж Друга світова війна. Центральною частиною цього пам'ятника є довга стіна з чорного мармуру, на якій написані прізвища полеглих. Вважають, що ця стіна прізвищ є запереченням анонімності Могили Невідомого Солдата і становить поворотний пункт в історії колективної пам'яті про війну. У Вашингтоні Могила Невідомого Солдата та пам'ятник полеглим у В'єтнамі розташовані на протилежних берегах Потомака. Та однак ділить їх не лише ріка, а й ціла епоха.

Приватизація пам'яті про полеглих – то не лише увічнення їхніх прізвищ на пам'ятнику. Це також інші ритуали увічнення. Могила Невідомого Солдата, як і повсюди на світі, є в Америці місцем ритуалізованого й офіційного вшанування полеглих. Меморіал ветеранів В'єтнаму – місце спонтанного виразу пам'яті про полеглих членів

сімей. Мені трапилося побачити його в День Батька. Біля чорної стіни зібралися сімейні групки, а біля багатьох прізвищ лежали квіти, фотографії, картки з різноманітними написами, де йшлося про почуття до батьків, котрих забрала війна.

Між приватним увічненням війни її учасниками та їхніми близькими й офіційним увічненням, де війна стає символом, який використовують у політичних іграх, існує значна суперечність. Це яскраво увиразнили урочисті святкування п'ятдесятої річниці битви під Монте-Касіно і висадки союзників у Нормандії. Під час ювілейних урочистостей іще живі учасники цих битв виявилися для організаторів мало важливими, а навіть обтяжливими особами. Як повідомляла преса, під час урочистості їм не знайшлося місця та забракло номерів у готелях, зайнятих офіційними гостями та телевізійними групами. Історичні події, перетворені в символічні конструкції, використовувані для різних пропагандистських цілей, потребують державних посадовців і телевізійних камер. Проте, вони не потребують іще живих учасників.

У сучасній польській колективній пам'яті про війну також помітні риси, характерні для її «постнаціональної» іпостасі. Індивідуалізованою є пам'ять про замордованих у Катині та інших совєтських таборах. На місцях їхньої страти не споруджують пам'ятників, які б анонімно увічнювали пам'ять жертв, натомість будують цвинтарі зі стінами табличок, на яких уміщені прізвища та військові звання замордованих, та видають (наразі тільки у випадку Катині) Цвинтарні Книги, які містять інформацію про них, ба навіть їхні фотографії. У різних польських містах на стінах біля церков увічнені прізвища замордованих у совєтських таборах. Такі стіни існують у Варшаві при храмі Карло Боромео, у Каліші при храмі отців єзуїтів і, мабуть, у багатьох інших містах.

Інший вияв схильності до індивідуалізації пам'яті про війну запримітив Роберт Траба. Під час зустрічі зі студентами із Німеччини, Польщі та України в серпні 1999 року він зауважив: «Усі погоджувалися, що пам'ять про війну слід зберегти. Інтуїтивно більшість висловлювала втому масовізацією пам'яті, очікувала більшої експресивності та індивідуалізації образів минулого» [Traba 2000, s. 67].

Окрім приватизації пам'яті про війну, з'являються також інші прояви її виходу за межі національних рамок. У 1990-х роках у краєвиді Польщі з'являються місця, які увічнюють полеглих солдатів, котрі боролися на протилежному, аніж поляки, боці – вояків Вермахту та Української Повстанської Армії (УПА). Це передовсім пам'ятники, які споруджують на місцях їхнього поховання, інколи також поза цвинтарями. Часто вони стають приводом для конфлікту, буває що гострого, між даною національною меншиною, яка прагне увічнити своїх полеглих, і місцевими поляками та локальною владою [Łodziński 1999][1].

Те, що ми знаємо про роль колективної пам'яті, не дозволяє в цій насиченій емоціями боротьбі за увічнення пам'яті помітити щось особливе. Натомість, особливим є те, що остаточним підсумком є менш-більш опірне включення до публічної сфери пам'яті про Другу світову війну колективної пам'яті національних меншостей, які мешкають у Польщі. У дослідженнях, проведених у 2003 році, ми серед інших поставили запитання, чи слід опікуватися могилами солдатів Вермахту й УПА. Неприхильно поставилися до цього в загальній вибірці 23,5% у випадку Вермахту та 25,8% – у випадку УПА. У вибірці людей із вищою освітою ці відсотки були нижчими (15,9% і 19,6%). Прихильників догляду за могилами у загальній вибірці було 49,0% (Вермахт) і 41,3% (УПА), натомість, у вибірці осіб із вищою освітою дещо більше: 57,9% і 51,3%. Решта респондентів у обох вибірках стверджували, що їм це байдуже.

Ці результати показують, що полякам легше погодитися на догляд за могилами солдатів Вермахту, ніж Української Повстанської Армії, і то незалежно від рівня освіти, який лише збільшує рівень згоди на догляд за могилами вчорашніх ворогів. Визнання потреби доглядати за могилами солдатів однієї армії корелювалося зі схваленням опіки за могилами іншої ворожої армії. (Кореляція на рівні статистичної значимості $p<0,01$). Схвальному ставленню до опіки за могилами

[1] Про це також див. у розділі «Колективна пам'ять – функції та шляхи переказу».

солдатів кожної із цих армій заважала пам'ять про кривди, завдані під час війни їхніми представниками, і це ставлення відрізнялося в окремих воєводствах[2].

Попри все, є підстави вважати, що поступово Друга світова війна починає сприйматися в Польщі як наднаціональний досвід, для усіх однаково болісний, хоча й по-різному пережитий різними національними групами. Цьому сприяє зростання рівня освіти, з яким зазвичай пов'язані більша толерантність і відкритість.

Виявом нової, «постнаціональної» форми пам'яті про Другу світову війну є також поява символів пов'язаних із нею страждань, які виходять поза національні межі. Такими символами є Хіросіма та Аушвіц.

Водночас, це понаднаціональне розширення пам'яті про війну є чудовою ілюстрацією тези, що з колективною пам'яттю поєднується координація пам'яті окремих індивідів і груп, а її узгоджена форма заснована на гострій конкуренції, палких суперечках, а деколи й замовчуванні [Gillis 1994]. Тому вона також постійно модифікується та міняє обриси.

Польська пам'ять про Другу світову війну

Ця війна в Польщі, як і в багатьох інших країнах Європи, відрізнялася від усіх попередніх тим, що в небачених досі масштабах вразила цивільне населення. Таким чином, пам'ять про неї є водночас

---

[2] У загальній вибірці залежність від воєводства незначна, але суттєва, на рівні $p<0,05$. Найбільше осіб, яким це байдуже, мешкають у Любуському воєводстві (72,0% і у випадку Вермахту, і УПА). Догляд за могилами солдатів Вермахту має найбільше прихильників у Вармінсько-Мазурському (80,0%), Свєнтокшиському (80,0%), Підляському (78,0%) воєводствах, натомість, противників – у Західно-Поморському (37,3%), Поморському (35,2%), Підкарпатському (34,5%) воєводствах. У свою чергу, прихильників догляду за могилами вояків УПА найбільше у Вармінсько-Мазурському (75,0%), Підляському (59,4%) воєводствах; противників – у Підкарпатському (44,1%), Малопольському (38,1%), Поморському (35,2%) воєводствах. Пам'ятаймо, що Вармінсько-Мазурське воєводство – це не лише територія, де мешкають рештки автохтонного населення, але й місце депортацій із південно-східних територій під час операції «Вісла» (1947).

пам'яттю про те, що діялося на полях битв, де воювали регулярні армії, про різноманітні форми опору, в тому числі збройного, в окупованих країнах та про різні форми переслідування цивільного населення, а в Польщі також – про травматичні переживання перших повоєнних років, коли ще діяло збройне підпілля й відбувалася так звана репатріація населення зі східних земель, які після війни опинилися за межами країни[3]. Це пам'ять про те, про що тоді інформували радіо та газети, а нині йдеться в працях істориків і шкільних підручниках, але також пам'ять про долю родичів і знайомих у ті драматичні часи, про що розповідали батьки, дідусі та бабці, тітки й дядьки, кузени, кузини та знайомі.

Роберт Траба, заторкуючи проблему Другої світової війни у свідомості поляків [Traba 2000], виокремив у півстолітньому періоді, який нас від неї відділяє, три періоди: 1944/45-1949 роки, які він назвав періодом «живої пам'яті», через «безпосередню близькість травматичних переживань періоду війни, що створювало велетенську емоційну суспільну ангажованість», та «ще відносно немонополізовану державою публічну дискусію щодо увічнення пам'яті про війну» [Traba 2000, s. 54]; 1950-1970-і роки – часи «легалізованої пам'яті»; після 1980 року – період «реанімації пам'яті».

Пам'ять про війну та пов'язані з нею травматичні переживання у перші повоєнні роки, коли у всій популяції спогади про неї були ще живі, як правило, більш приватна, ніж у пізніші роки, коли було сформовано суспільні принципи конструювання цієї пам'яті. Формування пам'яті як колективної пам'яті зі спільним досвідом потребує часу. Джон Р. Ґілліс звертає увагу, що з індивідуальних спогадів євреїв, котрі пережили геноцид, допіру наприкінці 1950-х років виросла

[3] Йдеться про взаємний трансфер поляків і українців на підставі міждержавних домовленостей, чинних у 1944-1946 роках, формально добровільний, а на ділі примусовий. Понад 1,2 млн. поляків зі сходу (тобто, території сучасної Західної України) були змушені переселитися переважно на приєднані до Польщі після війни західні землі, звідки силоміць було вигнане місцеве німецьке населення. – *Прим. ред.*

колективна пам'ять про Голокост і розповсюдився сам термін. «Коли пам'ять про ті страхітливі події не могла вже трактуватися як очевидна, з'явилася потреба їх увічнення, щоб урятувати від забуття особисті та колективні спогади» [Gillis 1994, p. 12].

Характеризуючи період «легалізованої пам'яті», Траба вказує на монополізацію пам'яті у вимірах ідеологічному (йшлося лише про «перемогу Народної Батьківщини і мученицьку смерть тільки від рук гітлерівських окупантів» [Traba 2000, p. 60]) та національному (йшлося винятково про мучеництво польської нації). Про останній він пише: «Курйозним ефектом такого способу мислення стала меморіальна дошка в таборі смерті в Собіборі, яка серед 250 тис. жертв практично не згадувала євреїв, хоча, за своїм призначенням то був табір для знищення саме їх» [ibidem, s. 62]. Втім, цей курйоз не становить польської специфіки, а є виявом більш загального явища. Клавдія Кунц на маргінесі свого зацікавлення німецькою пам'яттю про концентраційні табори твердить: «Поза межами Німеччини концентраційні табори та їх меморіали є безпроблемною оповіддю про знищених ворожими чужинцями національних мучеників. Там пам'ятають про німецькі жорстокості й усувають із пам'яті колабораціоністів. Борці з ворогом та переслідувані представники власної нації оточені пошаною, натомість, про інших жертв (у т. ч. євреїв) легко забувають» [Koonz 1994, p. 262].

Специфіка польської пам'яті про Другу світову війну полягає у тому, що вона була та й, мабуть, далі є пам'яттю розколеною, поділеною на пам'ять двох відмінних досвідів: про совєтську окупацію східної частини передвоєнної Польщі та німецьку окупацію її західної частини, яка, зрештою, також була по-різному пережита на землях, включених до Райху, й тих, де була утворена Генеральна губернія. Поєднання їх та витворення суспільно погодженої колективної пам'яті про Другу світову війну ускладнювала, якщо й узагалі не унеможливлювала, прірва між офіційно переказуваною «урядовою» пам'яттю та роздвоєною колективною пам'яттю.

Форму «офіційної» пам'яті окреслювали легітимізаційні потреби соціалістичної влади, яка постала в країні внаслідок політичної та

військової підтримки Радянського Союзу. Вони вимагали витіснення з образу воєнного минулого двох різновидів сенсів. По-перше, усього, що могло зашкодити репутації Радянського Союзу – зразкової країни суспільної справедливості та великого друга Польщі, який заслуговує на палке почуття вдячності за визволення від жорстокого німецького окупанта. По-друге, усього, що могло через зв'язок із довоєнною Польщею, тяглість із якою уособлював еміграційний уряд у Лондоні, підірвати легітимність нової влади.

У першому випадку це означало цілковите замовчування заслання людей зі східних теренів Польщі углиб Радянського Союзу та до його таборів, а також доль польських військовополонених, ув'язнених у Старобільську та Осташкові. Якщо ж, як то було у випадку в'язнів Козельська, стала публічно відома доля, що спіткала їх у Катині, цей злочин приписували німцям.

Натомість, у другому випадку, по-перше, відбувалося замовчування військових заслуг польських солдатів – учасників вересневої кампанії, та тих, хто воював у польських арміях на Заході, а водночас висвітлення винятково заслуг вояків Народного Війська Польського. Зрештою, в останньому випадку замовчування того, що діялося під совєтською окупацією, створювало певні труднощі. Адже поставало запитання, звідки в Радянському Союзі взялося стільки поляків, що з них можна було створити не лише армію Андерса, а й Народне Військо Польське. Його оминали за допомогою формули: «Воєнне лихоліття закинуло їх до...» (тут називали місцевість або регіон Радянського Союзу, чи просто Радянський Союз). По-друге, тривало представлення руху опору в самій Польщі як діяльності переважно Народної Армії (Armii Ludowej) та Народної Гвардії (Gwardii Ludowej), пов'язаних із Крайовою Національною Радою, утвореною в Польщі з ініціативи комуністів, а водночас не лише применшення заслуг підпорядкованої легальному еміграційному урядові в Лондоні Армії Крайової, але й її відверта дискредитація.

Замовчування переслідувань, які чинив Радянський Союз, незмінно тривало упродовж усього періоду існування ПНР. Інакше виглядала

ситуація навколо збройних дій регулярних армій та руху опору, підпорядкованих еміграційному урядові. Їх оцінка, спершу різко негативна, з часом пом'якшувалася. З плином років влада ставала впевненішою в своїй силі. Змінювалася також ідеологічна формула її опори – з класової на національну [див.: Zaremba 2001]. Це знаходило своє відображення у змінах пропагандистського образу минулого Польщі, що показав Анджей Шпоцінський [Szpociński 1989], аналізуючи шкільні радіопередачі.

Стосовно Другої світової війни це вело до поступового визнання геройства вояків і рядових учасників руху опору, котрі належали до армій та організацій, які раніше цілковито засуджували або замовчували. Мовчання з часом послаблювалося, а осуд поступово обмежувався лише командувачами, яким приписували ганебні політичні махінації або зраду, як от у випадку генерала Андерса, котрий вивів свою армію із СРСР. Двоїстість оцінки солдатів і командирів була виразно помітна в «офіційній» пам'яті про Варшавське Повстання.

Упродовж усього періоду існування ПНР характерним було переказування спрощеного образу Другої світової війни, який складався із двох основних елементів. Одним елементом було представлення її як розрив тяглості з тим, що було до неї. З війни, наче з мітичного хаосу, поставала цілковито нова, соціалістична Польща. Іншим елементом було представлення Німеччини як єдиного ворога та кривдника поляків. Це проектувалося на образ історичних воєн, які точилися переважно з Німеччиною і представлялися як прообраз воєнних герців періоду Другої світової війни. Битва під Ґрюнвальдом набувала характеру обітниці здобуття Берліна та перемоги над фашизмом. Подібний образ війни переказували також підручники для середніх шкіл у останній період існування ПНР [Szacka 1988].

У 1980-х роках, які Траба назвав періодом «реанімації пам'яті», відбулися істотні зміни. То були часи стрімкого зростання кількості позацензурних видань, які публікували відомості про мучеництво поляків на Сході. Центральним символом мучеництва стала Катинь. Це сприяло подоланню розколу в пам'яті про Другу світову війну.

Прагнення надати нових обрисів колективній пам'яті, яке виражалося в гаслі усунення «білих плям» у історичному образі Польщі, підважувало легітимізаційні потуги панівного устрою. Воно також містило вимогу ліквідації прірви між сенсами офіційно переказуваної та поточної колективної пам'яті.

Після зміни устрою змінилися й форми офіційно переказуваної пам'яті, проте її колишній розкол так і не був подоланий. Реакцією на роки замовчування мучеництва поляків на Сході стало зосередження уваги винятково на ній, що провадило до ігнорування тих сюжетів військової історії, які раніше нав'язливо поширювали.

Поставала нова асиметрія в образі війни та нова розбіжність між офіційною та поточною пам'яттю, принаймні в очах певних середовищ. Це ілюструють дослідження, проведені Військовим інститутом соціологічних досліджень. У середовищі військових у 1988 році погодилися, що в офіційному наративі було надміру висвітлено бої поляків на Східному фронті Другої світової війни та повоєнну боротьбу за утвердження народної влади, а в 1993 році – війну 1920 року, бої АК, Катинь, боротьбу Національних Збройних Сил, бої поляків на Західному фронті. Водночас, бої Народного Війська Польського на Східному фронті багато респондентів назвали замовчуваними в переказах про воєнне минуле [Lipiec 1993]. У середовищі військових і сьогодні живе відчуття несправедливого забуття воєнних зусиль утвореного в Радянському Союзі Народного Війська Польського[4]. Однак відчуття загалу є цілком іншими. Під час вибіркових досліджень, проведених ОДГД у 2004 році на загальнонаціональній вибірці, відповідаючи на запитання про події минулого, які потребують якнайшвидшого пояснення, у випадку Другої світової війни найчастіше

[4] У травні 2005 року бригадний генерал у відставці Рудольф Джіпанов із гіркотою писав: «Вояки НВП вели бої на фронті загальною протяжністю 235 кілометрів, визволили територію площею 131 тисяча квадратних кілометрів. За кожен кілометр здобутої території заплатили життям 43 солдати. Разом їх полягло понад 29 тисяч. Про це слід пам'ятати, і шанувати також тих, хто загинув у боях на Поморському Валі, на Одрі чи у Берліні» [Dżipanow, 2005].

називали теми стосунків зі східним сусідом: Катинь (30,0%), депортації поляків углиб СРСР під час та після війни (22,1%), напад Радянського Союзу на Польщу в 1939 році (17,6%). Із решти тем лише смерть генерала Сікорського отримала суттєву кількість згадок (29,0%).

Нова, офіційно переказувана пам'ять про війну принесла також зміну образу німця. Саме лиш звернення уваги на Схід послабило образ німця як єдиного одвічного ворога та кривдника Польщі. До того ж, політичні та економічні потреби спонукали до дружніх стосунків із західним сусідом. А це вимагало вилучення з офіційних переказів його образу як кровожерного ворога, ба навіть тактовного замовчування того, що діялося в період війни в окупованій німцями Польщі. В інформаційних програмах Польського ТБ періоду квітня-червня 1993 року, проаналізованих Анджеєм Шпоцінським, у представленні Другої світової війни домінувала тональність примирення «між народами, втягнутими колись у конфлікт». Як констатував Шпоцінський: «Розбудові традиції примирення була підпорядкована [...] більшість [...] висловлювань стосовно Другої світової війни. У цих висловлюваннях на задній план відходить той факт, що винуватцями зла були німці». Натомість, «конфлікти періоду Другої світової війни зі східними сусідами були представлені цілком інакше, при чому, ота відмінність пов'язана не стільки із матеріалом подій 1939-1945/47 років, скільки із тим, як їх розв'язували та оцінювали у пізніші часи. Спосіб представлення польсько-німецького конфлікту в телевізійних інформаційних програмах містить навіювання, що примирення в цьому випадку є доконаним фактом. Усе виглядає по-іншому, коли постає проблема стосунків із росіянами та українцями» [Szpociński 2000, s. 413-414].

Однак пам'ять про кривди, вчинені німцями, зміцнена півстолітньою пропагандою, нелегко зникає з колективної пам'яті. Проведені в 1990-х роках дослідження показували, що більшість поляків уважали: власне ця пам'ять окреслює ставлення поляків до німців. «Цей погляд висловлюють і особи, котрі належать до покоління, яке пам'ятає війну, і наймолодші, для котрих вона є частиною шкільного, запозиченого з підручників знання, або ж елементом традицій, переказуваних завдяки

літнім особам чи літературі. Серед учнів і студентів аж 47% вважають, що Друга світова війна чинить сильний вплив на сучасні стосунки між поляками та німцями» [Nassalska 1998, s. 5]. Тривкість пам'яті про кривди, яких поляки зазнали під час війни від німців, далася взнаки у вищезгаданих дослідженнях ОВГД 2004 року. На четвертому місці серед подій, які, на думку респондентів, вимагають пояснень, опинилися «гітлерівські злочини, скоєні під час Другої світової війни проти польської нації» (15,2%).

Польська колективна пам'ять про Другу світову війну в світлі вибіркових досліджень

Вищезгаданий аналіз інформаційних програм Польського ТБ, проведений Анджеєм Шпоцінським, спонукав ученого констатувати: «В проаналізованих програмах події Другої світової війни виразно домінують у висловлюваннях, які стосуються минулого. [...] Масштаб цієї переваги визначило те, що на охоплений дослідженням період припали дві важливі річниці – катинського злочину та повстання у Варшавському ґето. [...] Зауважмо, однак, що коли б навіть вдалося оминути при цьому порівнянні всі відомості, які мали безпосередній зв'язок із річницями, то й так збереглася би перевага згадок про часи війни над подіями, постатями та історичними подіями інших періодів. Це вказує на явище постійно живої пам'яті про період окупації» [Szpociński 2000, s. 408].

Про те, що ця пам'ять і далі жива, свідчать також дослідження колективної пам'яті. Ті, на які я тут спираюся, були проведені у трьох часових точках. Перше – в 1965 році, друге – в 1988 (обидва на вибірках осіб із вищою освітою), третє – у 2003 році (на двох вибірках – загальній та осіб із вищою освітою). Під час останнього з перелічених досліджень учені скористалися не лише анкетуванням, але й методом фокус-груп. Предметом усіх досліджень, на які я тут посилаюся, була не тільки пам'ять про Другу світову війну, але й пам'ять про усе минуле Польщі від моменту виникнення польської держави. Засяг дослідницької проблематики добре відображає назва останнього

дослідження: «Ставлення сучасного польського суспільства до минулого». Отож, пам'ять про Другу світову війну є в цих дослідженнях пам'яттю, яка стосується тільки частини історії Польщі та фігурує на тлі пам'яті про інші події польської історії. Окрім того, я використала дані досліджень 2004 року, які відрізнялися від попередніх тим, що їх предметом була пам'ять не про усе минуле Польщі, а лише про період після здобуття незалежності в 1918 році.

Польську пам'ять про Другу світову війну я представлю спочатку на підставі кількісних досліджень, а відтак – якісних. У кількісних дослідженнях ми дізнаємося про пам'ять війни, сформовану завдяки інформаціям, які походять із різних джерел (у т.ч. з особистого досвіду) і були трансформовані згідно з правилами, якими керується колективна пам'ять. Війна постає в ній як сума подій, що є частиною історії Польщі, які ліпше або гірше пам'ятають і по-різному оцінюють, а також випадків, у яких брали участь члени родин і знайомі респондентів. Відрізок часу, який відокремив перші дослідження від останніх, дозволив побачити, чи і як змінюється пам'ять про Другу світову війну та її місце в історії Польщі в міру відходу людей, для котрих вона була частиною їх особистого досвіду, та змін суспільно-політичної дійсності.

У 1965 році наймолодші респонденти, які становили 21,1% дослідженої вибірки, були особами, народженими між 1931 і 1941 роками, а отже принаймні частина їхнього дитинства припала на період війни. У 1988 році особи, народжені до 1941 року, все ще становили 34,8% дослідженої вибірки [Szacka, Sawisz 1988, s. 273]. Через тридцять вісім років після перших досліджень, у 2003 році, особи, народжені до 1943 року, в котрих тільки дуже ранні дитячі роки припали на час війни, становили 12,9% респондентів у вибірці осіб із вищою освітою і 21,0% – у загальній вибірці.

У 1965 році соціалістичній Польщі велося якнайкраще, натомість, значна частина опитаних завдяки своєму вікові добре пам'ятала іншу Польщу, яку багато з них боронили під час війни. 1988 рік – це останній період боротьби за повалення існуючого устрою, привнесеного на багнетах Червоної Армії в 1944 році. Одним із елементів цієї боротьби,

яка точилася не лише у реальній площині, але й у символічній, була боротьба за форму пам'яті про польське минуле, що зумовлювало велетенське зацікавлення історією. Наступні дослідження провели у 2003 році, тобто після кількадцяти років життя у новій реальності, створеній шляхом глибинної перебудови устрою, яка поклала край соціалізмові, поставила людей перед новими викликами та змусила їх вирішувати досі незнані проблеми. Люди, заклопотані усім цим, перестали настільки посилено, як раніше, цікавитися історією Польщі, особливо періоду, до здобуття незалежності в 1918 році[5].

Кількісні вибіркові дослідження, проведені в трьох різних часових пунктах, розповідають нам, як усі ці зміни вплинули на форми польської пам'яті про Другу світову війну. У свою чергу, якісні дослідження в фокус-групах, проведені в 2003 році, тобто через понад півстоліття після закінчення війни, показують нам не лише сучасні форми цієї пам'яті, але й супутні їй емоції.

Друга світова війна у польській колективній пам'яті в світлі кількісних досліджень

В анкетах усіх аналізованих досліджень були уміщені запитання про те, чи існують в історії Польщі такі події, які можуть бути приводом для гордощів чи причиною сорому, доповнені запитаннями про те, які ж то можуть бути події.

Серед подій, які були приводом для гордощів, найчастіше незмінно називали Другу світову війну. Змінився устрій, зменшилося зацікавлення історією й разом із цим зменшилися відсотки усіх показників, проте чільне місце Другої війни як періоду, насиченого подіями та вчинками, що дають підстави для гордощів, залишилося непорушним. У 1965 році як привід для гордощів його вказали 35,7% респондентів, в 1988 році – 45,3%, в 2003 році – 35,1% у вибірці людей із вищою освітою і 24,6% у загальній вибірці.

У перших дослідженнях технічні обмеження не дозволили деталізувати цю загальну думку. В наступних це вже було можливо. У

[5] Більше про це в розділі «Зміна устрою та пам'ять про минуле».

1988 році почуття гордощів за період Другої світової війни найчастіше пов'язувалося із Варшавським Повстанням (14,3%) і вересневою кампанією 1939 року (11,5%). У 2003 році у вибірці осіб із вищою освітою найчастіше також називали Варшавське Повстання (8,5%) і вересневу кампанію 1939 року (7,0%), так само було в загальній вибірці, хоча, як це завжди буває у вибірках із пересічно нижчим рівнем освіти, відсотки таких відповідей були нижчими. Натомість, у дослідженнях 2004 року серед подій часів війни як привід для гордощів найчастіше називали «перемогу в Другій світовій війні» (9,6%) та Варшавське Повстання 1944 року (5,0%).

Звертає увагу те, що у вказаних приводах для гордощів періоду Другої світової війни завжди частіше фігурували битви утвореного на Заході після вересневої поразки Війська Польського, яке становило збройні сили польського еміграційного уряду в Лондоні, ніж Народного Війська Польського, створеного під патронатом комуністичної Спілки Польських Патріотів у Радянському Союзі. В 1988 році перші приводом для гордощів вважали 8,4%, натомість другі – 2,6% респондентів, а в 2003 році – у вибірці осіб із вищою освітою – 4,1% і 1 особа в загальній вибірці. В дослідженнях 2004 року показники перших і других були невисокими, але також відрізнялися аналогічним чином: 2,6% респондентів привід для гордощів вбачали в боях Війська Польського на Заході, а лише 0,6% – у боях Війська Польського на Східному фронті. Як бачимо, Народне Військо Польське, яке воювало на Поморському Валі, на Одрі і під Берліном, солдат якого встановив польський прапор на Бранденбурзькій Брамі, не викликало такого ж почуття гордощів, як Військо Польське, яке воювало під Нарвіком, Тобруком, Монте-Касіно, і брало участь у битві за Англію. І так було, попри всі пропагандистські зусилля періоду ПНР і попри те, що польські Збройні Сили на Сході налічували 396 420 вояків, а на Заході – удвічі менше – 194 500 [Dżipanow 2005]. На Народне Військо Польське незмивною плямою лягає зв'язок із Червоною Армією, яка разом із визволенням від німецьких окупантів принесла нову неволю – комуністичну, і підпорядкування Радянському Союзові.

У той час, коли серед поляків глибоко вкорінена певність, що період Другої світової війни дає їм чимало приводів для гордощів, значно менше осіб бачать у тому періоді причини для сорому. В 1965 році їх вбачали 4,5%, а в 2003 – 11,1% респондентів із вибірки осіб із вищою освітою і 4,4% у загальній вибірці. У 1965 році те, що породжувало сором, загалом окреслювали як «поведінка під час окупації», натомість, у 2003 році в обох вибірках – і серед осіб із вищою освітою, і в загальній, згадували найчастіше про «ставлення до євреїв (відсутність допомоги, байдужість, участь у заходах проти євреїв)». Здавалося б, можна констатувати, що популяризація знань про Голокост, широкі дискусії довкола польського ставлення до євреїв під час окупації та оприлюднення драми в Єдвабному, де місцеві польські селяни з власної ініціативи жорстоко замордували єврейських мешканців містечка, впровадили окупаційну долю євреїв до польської пам'яті про війну. Та в цьому немає певності, бо в дослідженнях 2004 року як привід для сорому вказувався лише «колабораціонізм із німцями» (2,4%). Щоправда, невідомо, яку роль відіграло тут кодування відповіді на це відкрите запитання. Можливо, ганебну поведінку супроти євреїв під час окупації включали до цієї загальної категорії з міркувань малої кількості усіх відповідей, включених до неї.

Серед постатей, пов'язаних зі світовою війною, немає жодної, яка би завдала полякам ганьби, натомість є ті, ким слід пишатися – передовсім генерал Владислав Сікорський, перший прем'єр польського еміграційного уряду. В 1965 році його назвали 10,9% респондентів, в 1988 році – 9,3%, в 2003 році – 1,8% у вибірці осіб із вищою освітою і 1,6% у загальнонаціональній вибірці. В дослідженнях 2004 року, які стосувалися пам'яті про коротший, ніж у попередніх дослідженнях, період історії Польщі, а відтак «конкуренція» серед постатей, котрі породжують гордощі, була меншою, Владислава Сікорського згадали 4,0% анкетованих.

Оскільки предметом нашого зацікавлення був не тільки зміст пам'яті про історію Польщі, але й пам'яті про історію родини та шляхи її переказу, в опитувальниках досліджень 1988 і 2003 років були

вміщені запитання, чи хтось із родичів респондента брав участь у якихось важливих історичних подіях. У 1988 році ствердні відповіді дали 76,1%, натомість, у 2003 році у вибірці осіб із вищою освітою – 50,1% і 43,0% у загальнонаціональній вибірці. Нижчі відсотки у наступних дослідженнях не дивують, якщо зважити, що між першим і другим опитуванням минуло п'ятнадцять років, і чимало людей, котрі жили в часи важливих історичних подій, упокоїлися. Зменшилася кількість членів родин, які брали в них участь і могли про це розповісти, зменшилася кількість історичних подій, у яких вони могли взяти участь. У 2003 р. ми також запитували, чи хтось зі знайомих респондента брав участь у таких подіях. Серед осіб із вищою освітою таких знайомих мали 20,3% респондентів, а в загальнонаціональній вибірці – 16,3%.

Найчастіше згадуваною історичною подією, в якій брали участь родичі респондентів, була Друга світова війна. В 1988 році таких родичів мали 62,6% респондентів, у 2003 році – 41,0% у вибірці осіб із вищою освітою і 36,9% – у загальній вибірці. У відповідях на запитання про знайомих, котрі брали участь у важливих історичних подіях, у дослідженнях 2003 року з'явилася гідна уваги різниця між респондентами із вибірки осіб із вищою освітою і загальної вибірки, яка полягає в тому, що хоча перші мали більше таких знайомих, ніж другі, проте між ними було менше осіб, які брали участь у військових подіях, ніж серед респондентів із загальної вибірки. До того ж, у загальній вибірці знайомих учасників Другої світової війни значно частіше мали літні люди (50 років і більше), ніж молоді, тимчасом, коли серед осіб із вищою освітою не було помітної різниці між особами різного віку. І ще одна відмінність: знайомі осіб із вищою освітою, на відміну від осіб із загальної вибірки, частіше, ніж у Другій світовій війні, брали участь у опозиційній діяльності періоду ПНР, особливо упродовж останніх десятиліть.

Окрім загальних згадок про Другу світову війну, респонденти також називали окремі її події, в яких брали участь їхні родичі та знайомі. З тих відповідей випливає, що родичі респондентів-учасників анкету-

вання 1988 року найчастіше брали участь у різних формах руху опору: партизанці, підпіллі, таємній освіті, а далі – у Варшавському Повстанні та вересневій кампанії 1939 року. В 2003 році респонденти з вибірки осіб із вищою освітою найчастіше згадували перебування рідних у німецьких концентраційних таборах, таборах для військовополонених, вивезення на примусові роботи до Німеччини, а дещо рідше – участь у русі опору та перебування в совєтських таборах, Катинь, вивезення вглиб СРСР. У загальній вибірці дві найпоширеніші відповіді були такими ж, натомість, на третьому місці опинилася вереснева кампанія 1939 року. Згадані респондентами події часів Другої світової війни, в яких брали участь не їхні родичі, а знайомі, збагачують попередній комплект подій боями в регулярних формуваннях Війська Польського на Заході.

Звертає увагу те, що респонденти рідше згадували про участь у боях у складі Народного Війська Польського на Східному фронті, попри те, що його особовий склад – як уже згадувалося – був удвічі більшим, ніж польських Збройних Сил на Заході, отож, у колективній пам'яті НВП посідає нижчу позицію, і виглядає, наче досліджувані мали в його лавах менше родичів і знайомих, аніж можна було сподіватися, або ж – вони не вважають службу в цій армії однаково вартою на згадку, як інші різновиди участі у воєнних подіях.

Ця війна також є найчастішою темою розмов про минуле в колі родини й знайомих. Те, що такі розмови велися – часто, не дуже часто і радше рідко – визнали загалом 98,2% респондентів у 1988 році, а в 2003 році – 83,4% у вибірці осіб із вищою освітою та 55,8% у загальнонаціональній вибірці. Зацікавлення історією зменшилося, люди менше розмовляють про минуле, проте в цих розмовах провідною темою незмінно залишається Друга світова війна.

У 1988 році ми також запитували респондентів, чи розмовляють вони зі своїми дітьми про минуле родини та минуле Польщі. На обидва запитання ствердно відповіли 65,8% і 66,0% досліджених – менше, ніж у випадку розмов про минуле в колі родини і знайомих, бодай тому, що не всі опитані були батьками. У тих розмовах найпоширенішою темою також була Друга світова війна, хоча про неї частіше говорили в

контексті історії родини (32,1%), ніж історії Польщі (25,9%). Це наводить на думку, що польська пам'ять про Другу світову війну – це передовсім пам'ять про воєнні долі родини.

Друга світова війна в польській колективній пам'яті у світлі якісних досліджень 2003 року

Міста, де були проведені групові опитування, розташовані на територіях із різним минулим. У XIX столітті вони перебували під двома різними займанщинами: російською та прусською. У міжвоєнний період два з них перебували за межами Польщі (Ґданськ, Вроцлав), два (Катовіце, Білосток) – на території польської держави, вони були та є містами, де зустрічаються дві культури: польська та сілезька в Катовіце, польська та білоруська в Білостоку. Проведено було також опитування у Варшаві й Познані.

Досвід мешканців цих міст, пов'язаний із Другою світовою війною, був різним, і різними були долі цих міст у роки війни. Білосток опинився під совєтською окупацією, Варшава – у Генеральній губернії, Познань і Катовіце – на території, включеній до Німецького Райху. Вроцлав був німецьким містом, а Ґданськ, щоправда – вільним містом зі змішаним німецько-польським населенням, але німці вважали його німецьким, так само, зрештою, як і Червона Армія, солдати якої після перетину польського довоєнного кордону вважали, що раз вони опинилися на території ворога, то можна безкарно мститися йому і давати волю ненависті. Не можна теж не згадати, що після війни Вроцлав, після того, як його більш чи менш добровільно покинуло німецьке населення, був заселений переважно прибульцями із передвоєнних польських східних земель, які після війни перепали Радянському Союзові. Ці люди прибули сюди із усім багажем досвіду, винесеного з життя під совєтською окупацією під час війни[6].

[6] Слід підкреслити, що переселення людності під час війни та масштаб повоєнних міграцій у багатьох містах Польщі призвели до того, що значне число їх сучасних мешканців та їхніх родин під час війни перебували в інших місцевостях.

З групових дискусій випливає, що в 2003 році Друга світова війна в пам'яті поляків – то не дії збройних сил і літаки, які скидають бомби, від яких можна загинути, а голод, боротьба за виживання, руйнування та грабунки. А ще – депортації, концентраційні табори, Аушвіц, Катинь, винищення польського населення, трагедія поляків, трагедія євреїв, це, як сказав один із учасників дискусії у Вроцлаві в групі віком понад 56 років: «Вирізування наших інтелектуалів росіянами та німцями в Катині, Львові, Кракові».

Війна, як казали диспутанти, унеможливила розвиток держави, знищила Польщу, обернула міста в руїни. Під час війни нас покинули, залишили самих собі, на нас напали із Заходу та Сходу, а потім зрадили в Ялті, де укладена між великими світовими державами угода визначила нашу повоєнну залежність від Старшого Брата.

Диспутанти, коли їх запитували про позитивно оцінювані ними події того періоду, казали про героїзм, згадували вересневу кампанію 1939 року, те, що не здалися Гітлерові, Рух Опору та Варшавське Повстання, хоча й ставилися до нього критично і, як це сформулював один із учасників дискусії в Ґданську в групі осіб віком 36-55 років: «Про повстання можна говорити різне, але то була дуже позитивна річ, а те, що нас обвели довкола пальця, зовсім інша справа».

Польську пам'ять про війну супроводжує відчуття гордості: «Поляки тримали слушну поставу в тій війні», – сказав у Вроцлаві один із учасників дискусії в групі віком 18-35 років.

Це не означає, що поляки не пам'ятають про негідну поведінку. Диспутанти згадували про колабораціонізм із німцями та про антисемітизм і Єдвабне. Єдвабне фігурувало в групових дискусіях кілька разів. Про те, що там сталося, казали такими словами: «Тема, яку важко сприймати» (Катовіце, 35-55 років); «Як страшно було про те Єдвабне признатися» (Варшава, 18-35 років); «Дідусь, коли його запитали, чи він вірить у Єдвабне, сказав що Єдвабне – то вершина айсберга» (Варшава, понад 56 років); «Ці події є для того, щоб поляки почали себе об'єктивно сприймати, що ми також можемо жертв наробити» (Варшава, 18-35 років).

У групових дискусіях пам'ять про війну проявлялася не тільки тоді, коли темою дискусії було бачення окремих періодів у історії Польщі, позитивна та негативна оцінка подій та історичних постатей, а також участь членів родини в історичних подіях, але й тоді, коли лунало запитання про те, чи в родинах осіб, котрі беруть участь у дискусії, пам'ятають минуле сім'ї, чи про нього говорять і чи є в розмові теми табу.

Кидалося у вічі те, що в пам'яті про минуле родини чимало місця посідають воєнні переживання її членів – батьків, дідів, прадідів, тіток і дядьків. Особливо виразно це було помітно у відповідях на запитання, чи в родинах учасників дискусії є те, про що ніколи не говорять, чи є теми табу. Тільки раз одна особа згадала про родинну таємницю, пов'язану з особистим життям: «Моя прабабуся ніколи не сказала, хто є батьком моєї бабці» (Ґданськ, 36-55 років). Усі інші відповіді стосувалися мовчання про воєнні переживання: «Мої дід і баба ніколи не хотіли згадувати того періоду, не тому, що було щось лихого, [але] тому, що краще про це не розмовляти, не згадувати»; «Не хочуть іще раз того переживати, відтворювати, пригадувати собі оте» (Варшава, 18-35 років). Інші: «Згодом, коли минуло багато часу, я довідався, що мама була в таборі. Як я був малий, то мене цікавили шрами в неї на ногах, і вона сказала мені, що вибухнула бомба, і її поранили осколки. Згадала тільки, що були в таборі та вижили тільки завдяки картопляному лушпинню, та й усе. Нічого більше я не зміг із неї витягнути» (Вроцлав, 18-35 років); «Батько мав дев'ятнадцять років, голова геть біла, посивів за кілька днів, його забрали зі школи, з торгової, 2 вересня – до концтабору, забрали з цілою сім'єю [...] увесь табір пережив і ніколи не розповідав подробиць, а там було страшно» (Катовіце, 18-35 років).

Ще інші: «Дідуся вивезли до СРСР, у п'ятдесятих роках він повернувся, але й слова не сказав, що там діялося [...]. Страх, тривога, тема табу» (Білосток, 18-35 років); « Не хотів мій батько згадувати, а то був полковник Зенон Тарасевич, він був керівником контррозвідки Верховного Командування в Новогрудському та Віленському округах.

Отримав смертний вирок. Пройшов важкі тюрми у Польщі, ніколи не хотів розмовляти про це» (Варшава, понад 56 років); «Бабуся починала говорити, з'являлися сльози, як її батько загинув у Осташкові, і не хоче продовжувати» (Катовіце, 18-35 років).

Мовчати змушує не лише травма і страх, але й сором: «Друга бабуся не надто хоче говорити, бо її предки походять з території Німеччини, а її дядько був есесівцем [...]. Коли хтось служив у Вермахті, ну то ще може похвалитися, але якщо есесівець, то вже немає чим хвалитися» (Катовіце, 18-35 років); «У себе я нещодавно довідався, що мій дідусь утік із армії, то трохи соромно» (Варшава, 18-35 років).

Переказом пам'яті про війну є не тільки те, про що розповідають і мовчать її учасники, спонукаючи здогадуватися про прихований за цією мовчанкою жах, який годі описати, але і їхня поведінка: «Мій дідусь до кінця життя усього боявся». Інші: «Моя бабуся пережила Варшавське Повстання, і кожного разу під час грози замикається в лазничці та відкручує кран, щоб не чути грому» (Варшава, 18-35 років); «[...] голод у концентраційному таборі, голод на Сході [...], коли моя прабабця померла [...] у вісімдесят шість років [...], то під кожним матрацом, у кожному місці, де тільки могла, були сухарі, уже запліснявілі» (Ґданськ, 36-55 років); «Мій дідусь мав чи не дев'ятнадцятеро братів та сестер, залишилося їх четверо, шестеро загинуло в таборі, [...] один повернувся й до самої смерті говорив тільки «так» і «ні»...» (Катовіце, 18-35 років).

Висловлювання учасників дискусії малюють картину усіх видів кривд, яких лиш могли зазнати під час війни мешканці довоєнної Польщі. На західних територіях – від німців: «Бабуся моєї дружини оповідала, як її батька арештували та вбили гітлерівці» (Катовіце, 18-35 років); «Мені в 43-му році було три місяці. Братові – два роки. Я лежав на руках у матері, а вони її розстріляли. Люди нас сховали [...]. Яка то була картина: двоє дітей [...] біля трупа матері, а німці сміялися» (Вроцлав, понад 56 років). На східних територіях – від росіян і українців: «Бабуся зі Львова говорила, що вони постійно мусіли втікати і їли лупиння» (Вроцлав, 18-35 років); «Тесть був десять років у Сибіру за АК, також

там трохи пережив [...], мій дідусь трагічно загинув, і сестра зі сторони тата, донька. Їх обох зґвалтували українці» (Варшава, понад 56 років).

Пам'ять про кривди, яких зазнали під час війни – це не лише пам'ять про те, що зробили чужі, але й те, що вчинили свої: «Моя тітка, котра повернулася з Німеччини, застала сусідів, які грабували її дім» (Білосток, 36-55 років).

Потім війна закінчилася. На польські території вступила визвольна Червона Армія, що далеко не для всіх означало кінець воєнної травми. Учасники дискусії говорять: «Найбільше вони [дідусь і бабуся] підкреслювали, що найгірша річ, яка з ними сталася, то був вступ російської армії, це було ще гірше переживання, ніж із німцями. Якщо йдеться про молодих жінок, то їх, так розказують, прямо-таки ховали, бо їх ґвалтували. Мені здається, що то був найгірший період для поляків, коли увійшла радянська армія. Німці були настільки гуманними, що вбивали відразу». Інша жінка: «Одна старша пані сказала, що знала мою прабабусю [...]. Коли прийшли росіяни, то втекли, моя бабуся не встигла [втекти], мала сімдесят років, і росіянин зробив те, що зробив, вона, натомість, дуже це пережила [...], коли я стою біля могили прабабусі, то думаю собі [...] окупація, потім люди собі гадали, що визволена Польща то буде ліпше, а тут виявилося, що ще гірше...» (Варшава, 18-35 років).

«Ще гірше» було особливо на територіях, які до війни не належали Польщі, наприклад, у Ґданську та його околицях: «Російська армія мала такий дозвіл, що то німецькі території [...]. Олівський храм, кінець війни, був місцем мук місцевої людності, жінок, молодих дівчат, які втікали, то була протестантська церква, і туди власне росіяни вдерлися, повбивали, поґвалтували...» (Ґданськ 36-55 років).

Воєнні долі деяких людей трагічно завершилися у повоєнні роки. Дві такі драматичні історії, збережені у родинній пам'яті, розказали нам учасники дискусії.

Одна діялася на Помор'ї, інша – в Ряшеві. Помор'я: «Дідусь мешкав у Румії [...] його середущого сина забрали до Вермахту, багато було з

ним пригод, потрапив до Андерса[7] і бився під Монте-Касіно [...]. І повернувся після війни до Польщі, а в 1947 році, коли був пополудні в церкві [...] в Арконському лісі в Щецині зі своєю нареченою, у білий день дістав кулю в голову, і вона теж дістала, й так закінчилося» (Ґданськ, 36-55 років). Ряшів: «Бабуся мала [...] сестру, наречений котрої мешкав у Ряшеві, у Варшаві брав участь у Варшавському Повстанні, належав до АК, закінчилася війна, підписав папери, був вільний[8], повернувся до Ряшева, мали взяти шлюб, а тітка приїхала з робіт у Німеччині, і його вбили, вбили його батьків, дядька [...], тітка не встигла на потяг, їхала на своє власне весілля, а коли приїхала, то родини вже по суті не було, ймовірно вона би також загинула» (Ґданськ, 36-55 років).

Прикінцева заувага

Результати досліджень – як кількісних вибіркових досліджень, так і групових опитувань – показують, що у свідомості поляків пам'ять про Другу світову війну посідає важливе місце, причому, це переважно пам'ять про долю рідні та знайомих у ті драматичні часи. Її змістом є передовсім те, про що говорили та мовчали батьки, дідусі й бабусі, дядьки та тітки, двоюрідні родичі та знайомі, а не те, про що в ті часи інформували радіо та газети, а сьогодні кажуть історики й шкільні підручники. Це дуже особиста пам'ять. При цьому звертає на себе увагу те, що найбільше сказаного про воєнні долі походить із дискусій у наймолодших групах (18-35 років). Це мало би підтвердити зауважене різними дослідниками явище оживання пам'яті про травматичні переживання та інтенсифікацію їх увічнення допіру через якийсь час.

---

[7] Поляки, примусово забрані до Вермахту й вислані на Західний фронт, часто дезертирували й вступали до Польських Збройних Сил.

[8] Це ймовірно означає, що він вийшов із підпілля за амністією та залагодив пов'язані з цим формальності.

Варшавське Повстання у поточній колективній пам'яті

Пам'ять про Варшавське Повстання в період до жовтневої «відлиги» 1956 року

Воля, яку принесло закінчення Другої світової війни, для багатьох була далекою від тієї, на яку вони сподівалися, якщо взагалі то була воля. Отож, вони тим дошкульніше відчували біль і пригніченість, породжені огромом жертв, особливо під час Варшавського Повстання. З перспективи найближчих повоєнних років ті жертви здавалися начебто марними.

Почуття даремності великої жертви Варшавського Повстання в перші повоєнні роки посилювала безжальна критика повстанців із боку нової влади, поширювана пов'язаними з нею осередками формування громадської думки. Проголошувалося, що Повстання по суті було скероване не проти німців, а проти СРСР, і становило елемент гри «за зручну політичну позицію для певного, вузького та відірваного від суспільства клану», було злочином, вчиненим «умисно, без почуття відповідальності, в надії на безкарність» [Bębenek 1981, s. 48]. Стверджували, що то була цілеспрямована, свідомо проваджена «злочинна політична гра, зумовлена прагненням санації повернути собі владу» [Sawicki 2005, s. 26]. Погодьмося, втім, що навіть найгостріша критика не ставила під сумнів героїзм рядових учасників Повстання. Можливо, існувало усвідомлення того, що пропаганда, яка цілковито розминається з почуттями людей, не може бути успішною. Отож, задовольнялися конструюванням такого образу Повстання, в якому героїзм вояків і жертовність людності Варшави були начебто цинічно використані задля негідної політичної мети.

У період найвищого розквіту сталінізму критика Повстання стала ще гострішою, і в ній з'явився додатковий класовий елемент: «Рішення про початок повстання називали вчинком реакції, яка боронила власні позиції – поміщиків і капіталістів – скеровані проти Радянського Союзу та проти польської нації. Зважаючи на це, його називали свідомою зрадою та провокацією, а не політичною чи військовою помилкою». Та водночас ця критика не відкидала сконструйованої раніше схеми двоїстої оцінки повстання – не ставили під сумнів героїзм тих, хто взявся за зброю, «незалежно від мети [слід було вважати: «негідної, підлої». – *Б. Ш.*] організаторів повстання» [Bębenek 1981, s. 70]. Та хоч як брутально засуджувалося в ті часи Повстання, не це визначало ставлення до цієї події, панівне в офіційній пропаганді. Влада намагалася передовсім затерти пам'ять про нього. У 1950-1953 роках Варшавське Повстання стало темою, виразно замовчуваною у суспільно-літературній пресі, а в тогочасних історичних радіопередачах, призначених для середніх шкіл, про нього не було жодної згадки.

1960-і роки

1960-і роки показали усю неефективність заходів, покликаних змінити зміст колективної пам'яті та вилучити з неї Варшавське Повстання. Це засвідчили соціологічні дослідження, які, хоч і з певними цензурними обмеженнями, можна було вже в ті роки проводити. Отож, у 1965 році виявилося, що про дату початку Повстання знали 77,9% респондентів із загальнонаціональної вибірки та 81,7% і 88,6% – з учнівської та студентської вибірки. Причому, ці дані походять із досліджень, організованих працівниками колишньої Лабораторії соціологічних досліджень Головного політичного управління Війська Польського [Olczyk 1978, s. 99].

У ті роки, у порівнянні з пропагандою попереднього, сталінського періоду, сталася виразна зміна. Аналіз суспільно-культурних часописів середини 1960-х років дозволив Станіславові Бенбенеку стверджувати, що «довкола збройних звитяг II світової війни було організовано нову традицію. Ці звитяги дозволяли об'єднати солдатів, які воювали в

різних арміях в ім'я різних політичних орієнтацій, дозволяли покликатися на знані та прийняті в суспільстві символи. Стало можливим умістити в одному континуумі бої вересневої кампанії, діяльність польської армії на Заході, операції відділів АК і партизанів НА, варшавське повстання та похід армій Війська Польського» [Bębenek 1981, s. 121].

Отож, можна було не боятися зізнатися, що пам'ятаєш про те, про що іще нещодавно влада не дозволяла пам'ятати. У вищезгаданих дослідженнях трохи більше, ніж третина цивільних респондентів – учнів, студентів і учителів – назвала Варшавське Повстання серед найважливіших битв Другої світової війни, в яких брали участь поляки. Вищий від нього ранг мала тільки битва під Монте-Касіно та оборона Вестерплятте. Натомість, солдати (їх під час служби піддавали індоктринації) згадували Варшавське Повстання серед важливих битв не так часто, як цивільні (23%), зате частіше згадували не лише про дві вищезгадані битви, але й про битву під Леніно [Olczyk 1970, s. 18].

Варшавське Повстання у той період уже не замовчували цілковито в засобах інформації. Керівництво відмовилося від наміру витіснити його із пам'яті суспільства, про що може свідчити те, що про нього почали говорити в радіопередачах для шкіл, хоча спершу несміливо.

Згода офіційних кіл на існування пам'яті про Варшавське Повстання не означала зміни його оцінки. І далі твердили, що Повстання було спробою протистояти Радянському Союзові та Польському Комітетові Національного Визволення, а також вказували на потребу розмежувати мотиви політиків, котрі розпочали Повстання, та прагнення повстанців. Савіцький пише: «Тези, сформульовані Польською робітничою партією в 1944-1945 роках, стали каноном офіційно визнаного знання про Варшавське Повстання, перенесеним відтак до публіцистики та історіографії, який (можливо, пом'якшений чи модифікований) незмінно протривав увесь період існування ПНР» [Sawicki 2005, s. 36].

Такою була постійна лінія пропаганди. А що думали люди?

Інформацію про це дають дослідження пам'яті про минуле Польщі, проведені 1965 року у Варшавському університеті. В досліджуваній

вибірці трохи більше, ніж три чверті (76,5%) становили особи, народжені до 1931 року, тобто ті, хто роки війни та післявоєнний період пережили свідомо і для кого Варшавське Повстання було прямим чи опосередкованим знаком покоління.

Їх не питали прямо про Варшавське Повстання. Пам'ять про нього виринала спонтанно в контексті історії Польщі та оцінювання подій її минулого, а також – окремо – повстань XIX століття. В опитувальниках було вміщене запитання: «Жоден факт нашого минулого не породжує стільки суперечливих поглядів, як повстання. З якою із уміщених тут думок на тему національних повстань Ви би найохочіше погодилися: 1. Усі повстання слід оцінити позитивно (цю відповідь обрали 27,1% респондентів); 2. Усі повстання слід оцінити негативно (3,5%); 3. Усі повстання слід оцінити, з одного боку, позитивно, з іншого – негативно (54,0%); 4. Одні повстання слід оцінити позитивно, натомість інші – негативно (12,8%)».

З відповідей випливає, що приблизно половина респондентів, окреслюючи своє ставлення до повстань, думали також, а деколи передовсім, про Варшавське Повстання. Видно, якою значною мірою досвід цього повстання окреслював спосіб бачення та оцінки повстань XIX століття. Це яскраво уявнила відповідь жінки, котра, обґрунтовуючи вибір відповіді, що всі повстання слід оцінювати з однієї точки зору позитивно, з іншої – негативно, написала: «Я схиляюся радше до позитивної оцінки повстання як пориву до здобуття свободи, але ціна, яку платять за це в постаті сотень і тисяч жертв, є занадто високою – звідси негативний момент. Я пережила повстання 1944 року – отож, не можу не брати до уваги передовсім це повстання, висловлюючи вищезгаданий погляд». Натомість, інший респондент, вояк АК, обираючи ту ж відповідь, сказав, що мав на увазі всі повстання «включно з варшавським, в яке я був діяльно включений. Плюс – підйом національного духу, мінус – винищення нації та країни, деградація економіки».

Варшавське Повстання частіше, ніж будь-яке інше, оцінювали критично – ті, хто підтримував погляд, що одні повстання слід оцінювати позитивно, натомість, інші – негативно. Критичне ставлення

до Варшавського Повстання, виявлене у відповідях респондентів, містить у собі сув'язь кількох сюжетів. Один із них, помітний у процитованих висловлюваннях і згадуваний у дискусіях, які тривали в перші повоєнні роки – біль і страждання, почуття трагізму, посилене усвідомленням марності жертви. Респондент, котрий оцінював усі повстання негативно, висловив це чітко: «Деякі стали причиною багатьох непотрібних жертв, наприклад 1944-го року у Варшаві». Інший, пишучи про негативні риси повстань і називаючи Листопадове, Січневе та Варшавське, сказав: «Гинули найкращі, і закінчення в усіх повстань трагічне».

В інших критичних сюжетах можна більш або менш виразно помітити скалки офіційної пропаганди. Критикували «брак розуміння актуальної політичної та воєнної ситуації, а також нехтування наслідками»; «підпорядкування боротьби політичним цілям», або й ще сильніше: «Варшавське Повстання, попри героїзм людності, слід трактувати як вияв політичного авантюризму», або «слід негативно оцінювати сам факт спалаху повстання з метою захоплення влади». Від членів ПОРП, котрі відповідали на запитання анкети, лунала також сувора, класова оцінка Варшавського Повстання: «його вчинили в інтересах вузьких груп»; «мало виразні політичні цілі – перебирання влади реакційними елементами».

Ці останні оцінки слід трактувати як приклади засвоєння індивідами поширюваних у сталінський період пропагандистських схем. Послуговуючись ними, довкола Повстання певною мірою змогли витворити атмосферу досить далеко просунутого критицизму, наявного навіть тоді, коли проголошувані пропагандистами тези сприймали з недовірою. Характерним тут може бути висловлювання одного з респондентів, котрий, підтримуючи оцінку повстань із певного боку позитивно, а з іншого – негативно, написав: «Негативні сторони я би відніс радше до Варшавського Повстання. (Може я не знаю усієї правди про це повстання, а офіційні джерела, припускаю, занадто тенденційні)».

Успіх цій пропаганді забезпечила майстерність у пошуку точок дотику до панівних настроїв. Критикуючи політичну складову

Повстання, офіційні пропагандисти поступово щораз більше дбали про вшанування геройства його рядових учасників, що дозволяло уникнути зранення почуттів багатьох людей: тих, хто брав у ньому участь, тих, хто втратили у ньому близьких, і всіх тих, хто був у той чи інший спосіб емоційно пов'язаний із Варшавським Повстанням. Вказуючи на ниці політичні цілі, яким воно було підпорядковане, нав'язувалася проста і ясна відповідь на прикре запитання, чому стільки жертв було змарновано. Подібним навіюванням та пропагованій амбівалентній оцінці Повстання важко було протистояти. Але, це не значить, що неможливо. Були й ті, хто попри все зберігав переконання, що Повстання, як написав один із респондентів, «було в основі своїй слушним, як зі стратегічного, так і політичного боку, а його трагічні наслідки стали наслідком постави союзників». Та однак, як випливає зі згаданих досліджень, такі точки зору траплялися не надто часто.

Пропаговані оцінки Повстання, навіть якщо й знаходили відгук – а може навіть власне тому, що знаходили його – не зменшували почуття трагізму цієї події та не пом'якшували болю з цього приводу. А це, у свою чергу, спричиняло бажання втекти від болісної проблематики. Серед досліджених у середині 1960-х років осіб із вищою освітою ми натрапляємо, як і в католицькій пресі повоєнних років, на зворот у бік давніших часів – початків державності та епох перед розподілами. XIX століття, період незалежницьких прагнень і повстань, на які дивилися, як я уже згадувала, крізь призму досвіду Варшавського Повстання, не втішалося популярністю. Діяв відомий психологічний механізм втечі від того, що прикре та болісне. Респонденти, коли їх запитували про річниці подій, які слід було би відзначати найурочистіше, на першому місці називали Конституцію 3 травня. Кількість тих, хто вказав на Варшавське Повстання, уміщує його на одинадцятому місці серед подій, річниці яких респонденти хотіли би святкувати.

1970-і роки

У 1970-х роках уже виросло покоління, для якого Варшавське Повстання було лише фрагментом вітчизняної історії, історичною

подією, про яку воно дізнавалося з книжок, а не частиною поколінневого досвіду. Серед досліджених у 1977 році студентів, котрих із уваги на час їхнього народження можна вважати дітьми та внуками анкетованих у 1965 році осіб із вищою освітою, помітно виразну зміну орієнтації [Szacka 1981]. Вони менше цікавляться історією та гірше про неї поінформовані, а свою увагу скеровують не на початки польської державності та Польщу перед розподілами, а на романтичне XIX століття. Порівняно з 1960-ми роками, коли, кажучи про тогочасне молоде покоління, Казімеж Вика констатував, що «воно перестало розуміти ту систему знаків культури, яка проглядає в скаргах Ґустава, а відтак у ваганнях Кордіана, в поривах сумління Конрада, в іронічній сваволі Фантазера[9], [...] це для них часто чудернацькі на вигляд і чудернацько розставлені фігури, побачені людиною, котра ніколи не грала в шахи» [Wyka 1967, s. 125], ситуація змінилася. У 1970-х роках молоді знову почали грати в шахи.

В їхній свідомості домінує не (як то було раніше) образ Польщі – могутньої держави П'ястів і Ягеллонів, а образ Польщі, яка бореться за волю та збереження національної незалежності. На запитання про те, що в польській історії можна вважати приводом для гордощів, вони кажуть: «національно-визвольні змагання від початків державності»; «від 966 року ми були вірними волі й постійно боролися за національну незалежність»; «збереження польськості»; «ми вижили, хоча історія була до нас нещадною».

Їхня увага зосереджена передовсім на прагненні до незалежності та боротьбі за національну волю. Серед них падає популярність вартості «мудра політика», зростає вартість «волі, незалежності», а водночас усіх знаків, постатей і подій, які її символізують, у т. ч. Варшавського Повстання. Це Повстання, як засвідчили відповіді респондентів у попередніх дослідженнях, дуже швидко стало частиною цілісного образу польських національно-визвольних повстань. У випадку осіб,

[9] Фантазер (Fantazy) – псевдонім польського поета, романіста й історика Віктора Ґомуліцького (1848-1919), одного з ключових творців польського позитивізму. – *Прим. ред.*

покоління котрих пережило його, цей досвід став призмою, крізь яку вони дивилися на попередні повстання XIX століття. У наступному поколінні ситуація обернулася навпаки. Са́ме образ повстань XIX століття окреслив спосіб сприйняття Варшавського Повстання, яке набуло обрисів першопланового символу боротьби за національну незалежність.

У дослідженнях 1965 року Варшавське Повстання опинилося на одинадцятому місці серед подій, річницю яких досліджувані респонденти хотіли би урочисто відзначати, тоді частіше лунало одностайне бажання відзначати річниці повстань XIX століття, вибір яких, зважаючи на кількість позитивних вдповідей, опинився на восьмому місці. Серед молодшого покоління 1970-х років черговість зазнала докорінної зміни: частіше висловлюється бажання відзначати річницю Варшавського Повстання – цей вибір опинився тут на шостому місці, тимчасом повстання XIX століття – на дванадцятому.

Представлена вище міжпоколіннєва різниця у ставленні до Варшавського Повстання з'явилася також у повторених Головним політичним управлінням Війська Польського у 1973 році дослідженнях стосовно Другої світової війни. Зокрема, у них, як і в попередніх, запитували про найважливіші битви цієї війни, в яких брали участь поляки. Варшавське Повстання серед студентів і учнів опинилося цього разу не на третьому, а на другому місці, поступаючись лише обороні Вестерплятте. Водночас, серед учителів вибір Варшавського Повстання пересунувся з другого на третє місце, а серед вояків – із четвертого на п'яте [Olczyk 1978, s. 182].

У призначених для середніх шкіл історичних радіопередачах, які також були віддзеркаленням пропаганди, Варшавське Повстання вже не замовчували, проте й далі не називали його символом геройської боротьби за волю вітчизни, яким воно стало для підростаючої в ті роки молоді. Для неї, перетворюючись у своєрідний символ, згідно з природою цього процесу, воно набувало дедалі більш однозначного характеру – у молоді зменшувалася схильність до критичних і амбівалентних оцінок, які в минулому посилювала гіркота пам'яті про поразку.

1980-і роки

1980-і роки – це особливий період, бо на нього припадає занепад комуністичної устроєвої формації. Навіть, якщо тоді й важко було побачити її кінець і повірити у нього, ознаки цього, хоча й не завжди для нас очевидні, оточували нас зусібіч. Досвід Незалежної самоврядної профспілки «Солідарність» дозволив пізнати смак волі. Була фактично усунута інформаційна монополія держави – з'явилися численні підпільні видавництва, які постачали відомості про те, про що комуністична влада або взагалі не дозволяла говорити, або погоджувалася говорити тільки власною мовою.

Люди читали підпільну лектуру й не боялися в цьому признатися. Навіть у дослідженнях, проведених незалежною лабораторією військово-патріотичного виховання Інституту вивчення молодіжних проблем, хоча уже сама її назва могла подіяти паралізуюче, так само, як і сформульовані нею запитання, в яких йшлося про «нелегальні видання». Попри це, хоча й нечасто, однак дехто зізнався у використанні подібних джерел – так вчинило 4,2% молодих робітників і 5,4% студентів, а також 3,8% військовослужбовців [Bogusz 1987, s. 58-59].

У дослідженнях, проведених восени 1988 року, 41,1% респондентів висловило довіру до інформацій, уміщених у книжках, виданих підпільними видавництвами, і лише 18,2% – у книжках, офіційно виданих у ПНР. Не без причини автори раніше цитованих досліджень писали: «На початку вісімдесятих років історія як навчальна дисципліна та наукова галузь стала об'єктом численних суперечок» [ibidem, s. 5].

Тут слід зауважити, що вона постійно була об'єктом суперечок, от лише не завжди явних. У 1980-х роках вони стали помітними завдяки урізноманітненню засобів переказу, появі – поруч із офіційними – інших каналів, пов'язаних із опозиційними політичними орієнтаціями, якими доносили альтернативні історичні інтерпретації історичних подій, підважуючи дотеперішню картину минулого та ставлячи знаки запитань.

А як це вплинуло на місце та форму образу Варшавського Повстання в колективній пам'яті?

Почнемо від констатації, що шкільна молодь 1980-х років знала про нього менше, ніж їхні попередники двадцять років тому. Дату вибуху Повстання знало 47,9% [Rulka 1991, s. 63]. Роки формування суспільної пам'яті, з якої намагалися усунути Варшавське Повстання, або принаймні применшити його значення, не минулися безслідно для молодого покоління, значно віддаленого в часі від тих, для кого воно стало поколіннєвим досвідом. Для нових поколінь то була одна з багатьох історичних подій, про які молоді люди довідувалися (або ні) на уроках історії. Це не означає, що вона не викликала цікавості та не породжувала певного неспокою. Кожен десятий учитель у відповідь на запитання про теми й проблеми, які молоді не зовсім зрозумілі та викликають найбільше суперечок і збуджують найсильніші емоції, називав Варшавське Повстання [Bogusz 1987, s. 124].

Завдяки публікаціям підпільних видавництв наявні в суспільній свідомості відчуття отримали змогу для оприлюднення, що сприяло їх популяризації. Відтак у 1980-х роках значно зміцніли незалежницькі прагнення, які раніше тільки окреслилися. У проведеному восени 1988 року дослідженні осіб із вищою освітою, аналогічному до дослідження 1965 року, найчастіше вказуваною цінністю стала «воля, незалежність», яка в першому дослідженні посідала передостаннє місце. Щоправда, головними її символами у ті роки стають постать Юзефа Пілсудського та 11 листопада 1918 року як момент відновлення незалежності, втім, популярності набувають також інші її символи, в тому числі Варшавське Повстання.

У цих дослідженнях бажання відзначати його річниці висловлювали так часто, що ця річниця опинилася на четвертому місці за популярністю. (Її випередили річниці 11 листопада, 3 травня та 9 травня). Згадуючи про факти, якими поляки можуть пишатися, 14,3% респондентів називали Варшавське Повстання [Szacka, Sawisz 1990, s. 39, 42]. У проведених на рік раніше дослідженнях у загальнонаціональній вибірці (ЦВГД, 1987) так само вчинили майже стільки ж – 15,8% респондентів, а в проведених того ж року Інститутом суспільних досліджень Військово-Політичної Академії приводом для гордості його

визнало 15% загалу суспільства, натомість, виразно менший відсоток солдатів (9%) і офіцерів (також 9%) [Lipiec 1990, s. 79]. Образ Варшавського Повстання, передовсім як символу героїчної боротьби за волю, став у ті роки настільки розповсюдженим і вкоріненим, що навіть у радіопередачах для шкіл у цей період його почали представляти як символ геройства [Szpociński 1989].

Пам'ять про Варшавське Повстання після устроєвого перелому

Завдяки появі численних підпільних видань 1980-і роки можна обґрунтовано вважати періодом відновлення пам'яті про те, що люди хотіли пам'ятати у версії, відмінній від офіційної. Після устроєвого перелому 1989 року настали часи «відновленої пам'яті». У тому числі й пам'яті про Варшавське Повстання, виразом чого стало те, що відзначення його річниці увійшло до календаря офіційних заходів. Особливо урочистий характер мало святкування шістдесятої річниці Повстання. У ньому взяв участь президент[10] (тоді Варшави) Лех Качинський, і того ж дня у Варшаві було відкрито Музей Варшавського Повстання, «сучасний, нетрадиційний, для всіх поколінь», як каже про нього власна мережна сторінка. Того ж року в Польщі була опублікована книжка британського історика Нормана Дейвіса «Повстання'44», на рік раніше видана в Лондоні, водночас із польським виданням світ побачили її видання в Німеччині та Сполучених Штатах. Через два роки після першого у нас з'явилося друге її видання, що є добрим показником зацікавлення темою. Залишається відкритим питання, як у такій зовсім новій ситуації виглядає поточна пам'ять про Варшавське Повстання в світлі досліджень, проведених у 1994, 2003 і 2004 роках.

У травні 1994 року, напередодні п'ятдесятої річниці Повстання, ЦВГД провів дослідження, присвячене «проблематиці суспільного сприйняття Варшавського Повстання», як це окреслюють звіти про дослідження. Воно охоплювало і кількісне вивчення загальнонаціональної вибірки, і якісне, організоване в чотирьох дискусійних групах: молоді старшого шкільного віку, осіб із покоління сорокарічних, осіб із

[10] Міський голова. – *Прим. ред.*

покоління, яке пам'ятало Повстання, та вчителів історії. Це дослідження від усіх згаданих вище відрізнялося тим, що його предметом було лише Повстання. Концентрація уваги на цій єдиній події у дослідженнях 1994 року дозволила задати респондентам більш детальні запитання щодо їхніх поглядів на Варшавське Повстання. Інша різниця полягала в тому, що в згаданих вище дослідженнях Повстання згадувалося у відповідях на відкриті запитання, натомість, опитувальник для кількісного дослідження складався із закритих питань, із готовими варіантами відповідей.

Дослідження ЦВГД в 1994 році засвідчили, що у формуванні образу Варшавського Повстання значну роль і надалі відігравав безпосередній переказ. Джерелом своїх знань про нього респонденти вказували передовсім засоби масової інформації, школу та книжки, проте третина з них (35% вибірки) визнала, що за цими знаннями стоять розповіді свідків, причому (що очевидно) відсоток таких відповідей був найвищим серед найстарших осіб і спадав із віком. Серед наймолодших він становив 17%, що, зрештою, також чимало. Іще цікавіше, що у пізніших на десять років дослідженнях ОВГД (2004) на запитання, де найкраще шукати вірогідних інформацій про Варшавське Повстання, також значне число респондентів ствердило, що в «осіб, які брали участь у подіях» (27%) і «осіб, які знають події із розповідей очевидців» (25%). Далебі, то було дещо інше запитання: не про джерело знань самого респондента, а про загальні джерела знань про цю подію[11], але ця збіжність гідна уваги.

На запитання про вірогідність інформації про події близького минулого, переказуваної в період ПНР, респонденти у дослідженнях ЦВГД 1994 року у стосунку до окремих подій оцінювали її по-різному. Отож, на одному з піків опинилася оборона Вестерплятте, інформацію про яку визнало правдивою 66% респондентів, а брехливою 15%, натомість, на другому місці опинилася Катинь, у випадку якої 4%

[11] Вражає, що у дослідженнях ОВГД і ЦВГД значно вище в якості джерела знань про минуле цінуються засоби масової інформації, ніж у дослідженнях, проведених Пентором у 2003 р.; див. розділ «Колективна пам'ять – функції та шляхи її переказу».

визнали переказану інформацію правдивою, 35% – неправдивою, а 54% ствердило, що жодних інформацій їм не траплялося. На цьому тлі помітно особливість оцінки вірогідності інформацій, переказуваних про Варшавське Повстання в період ПНР, адже 40% респондентів визнали їх правдивими, і рівно стільки ж, тобто, 40% – неправдивими. Як пишуть автори звіту про ці дослідження: «Жодна із названих у запитанні проблем не поділила респондентів настільки відчутно» [Powstanie... 1994a, s. 4]. Подібний поділ точок зору насуває припущення, що офіційний, обов'язковий у ПНР спосіб представлення Повстання та його оцінка могли бути до певної міри засвоєні разом із мовою, якою про нього говорили.

У дослідженнях ЦВГД (1994) на запитання про те, чи Варшавське Повстання було потрібним, 51% відповіли, що так, 32% – що ні, натомість 17% опитаних не мало думки. Також рівно половина досліджених (50%) погодилися, що мета Повстання полягала в тому, щоб завадити комуністам захопити владу, третина (33%) – у спробі прискорити визволення від німецької окупації, а 17%, тобто, такий сам відсоток як у попередньому запитанні, не мало сформованої точки зору. Причому ті, хто стверджував, що метою Повстання було завадити комуністам захопити владу, частіше вважали, що Повстання було непотрібним (40%), ніж ті, хто вважали, що його метою було прискорити визволення від німецької окупації (25%). Тут можна би вбачати певний вплив пропагандистської машини ПНР, натомість, про поразку цієї пропаганди свідчать відповіді на запитання, чому Росія не допомогла варшавським повстанцям – 75% респондентів вибрали відповідь – «бо поразка повстання була їй вигідна», а лише 8% – «бо це було неможливо з військової точки зору», тобто офіційно поширювану в період ПНР інтерпретацію. Попри різницю поглядів на мету Повстання, 73% досліджуваних визнало, що багато загиблих молодих людей наклали головами за слушну справу, натомість, лише 15% вважали їхню мету за хибну, а 12% не мало сформованої точки зору. Важко опертися враженню, що на пропагований у ПНР погляд, буцім справжньою метою Повстання була не боротьба з окупантом, а опір

комуністам, суспільство пристало, проте, цілковито змінивши оцінки – те, що мало компрометувати Повстання, стало ще однією підставою для його уславлення. Це підтверджують висловлювання в фокус-групах у тих самих дослідженнях (ЦВГД 1994).

Більшість погоджувалася, що без Варшавського Повстання матеріальне становище Польщі у повоєнному світі було би ліпшим. Натомість, щодо інших проблем уже не було такої згоди. Не заперечуючи, що Повстання призвело до велетенських матеріальних втрат, респонденти застановлялися, чи й наскільки вони були би меншими, якби його не було. Найбільш радикальні погляди проявилися в групі найстарших осіб. У ній «домінувала точка зору, що навіть якби втрати були меншими, то різниця була би незначною». Літні респонденти звертали увагу на ставлення росіян[12] до АК і масові депортації цивільного населення зі східних земель. Аналогічні репресії, на думку частини диспутантів, «могли би розпочатися й у випадку опору проти «другої окупації», а такий опір вони вважали правдоподібним, а навіть неминучим, якби не знекровлення у повстанні» [Powstanie... 1994b, s. 7]. Вибух Повстання однозначно оцінювався як спроба запобігти домінуванню Росії, спроба, на жаль, безнадійна. «Лише прагматичні сорокалітні сильніше наголошували потребу «домовитися з Росією» та до певної міри не виключали реальності такого порозуміння» [ibidem, s. 8]. Вони також найбільше наголошували на негативних наслідках Повстання та оцінювали його як безвідповідальне, недостатньо підготоване, влаштоване політиками за кошт суспільства, адже воно прирекло тисячі людей на смерть і означало передовсім руйнування міста та чималі втрати [ibidem, s. 29].

У дискусії про те, що би сталося, якби не було Повстання: «Крайню поставу представив диспутант, котрий висунув тезу, що без Варшавського Повстання не лише політична ситуація Польщі була би гіршою, але й баланс втрат – матеріальних, людських – також був би таким самим, або й гіршим» [ibidem, s. 13]. Інші говорили: «Коли би та

[12] Цікаво, що у процитованих відповідях і в звіті не йдеться про Радянський Союз, а про Росію.

молодь [котра загинула у Варшаві] вижила, то боролася би після війни і також загинула би». «Чи щось би змінилося, якби повстання не вибухнуло? Змінилося би, напевно ми були би однією з республік Росії». Лунали також думки, що коли в політичному сенсі Повстання щось і змінило, то на краще, зумовивши інакше ставлення Сталіна до Польщі [ibidem, s. 7].

Цитовані якісні дослідження ЦВГД показали також, що оцінки представників покоління свідків Повстання збігалися з оцінками групи наймолодших диспутантів, натомість, відрізнялися від оцінок групи покоління сорокарічних, «більш прагматичних і раціональних».

До того ж, було виразно видно, що сенс вибуху Повстання аналізувався «у двох, по-суті незалежних одна від одної, площинах. Одну можна би назвати *емоційною*, іншу – *раціональною*», читаємо у звіті [ibidem, s. 11]. У першій площині спостерігалася одностайна згода щодо того, що Повстання не могло не вибухнути, натомість, у другій справа не була такою однозначною.

Оцінка Повстання як даремної жертви фігурувала також у фокус-групах у пізніших дослідженнях Пентора (2003): «Варшавське Повстання [...]. Даремне, занадто багато людей загинуло. Це вияв нерозсудливості [...] 200 тисяч осіб загинуло [...] знищена столиця, але коли йдеться про героїзм...» (Катовіце, група віком 36-55 років). Себто, і в цій критичній думці маємо двоїстість оцінки: однієї в раціональній, а іншої – в емоційній площині, про яку йшлося у звіті про дослідження ОВГД в 1994 році.

З цього безсумнівно випливає, що Повстання було, є і буде предметом дискусії навколо проблеми, яка постала ще в XIX столітті, і яку влучно формулює назва книжки Томаша Лубенського «Битися, чи не битися?» [Łubieński 1997]. Незалежно від постави у цій дискусії, Варшавське Повстання визнається важливою подією новітньої історії Польщі, яке має велике значення для усіх поляків, а не лише людей, які пов'язані з Варшавою. У дослідженнях ЦВГД 1994 року на запитання, для кого воно важливе, спектр відповідей виглядав так: 46% респондентів вважали, що для всіх поляків, 33% вважали, що для

старшого покоління, 9% – лише для людей, пов'язаних із Варшавою. Аж 86% підтвердили, що воно важливе для них особисто. У звіті про якісні дослідження написано: «Учасники групи приписують Повстанню дуже велике значення в історії Польщі. Воно символічно проектувалося на повоєнні роки, становило вісь політичних й ідейних поділів. Ніхто не заперечив такої оцінки» [ibidem, s. 14].

Усі дослідження свідчать про те, що загал поляків уважає Повстання одним із найважливіших фрагментів як історії Польщі, так і історії Другої світової війни. У дослідженнях ЦВГД 1994 року як важливу для історії Польщі подію, з-поміж запропонованих на вибір тринадцяти, Повстання вказали 11% респондентів, і воно опинилося на восьмому місці, натомість, у запитанні про важливу подію в історії Другої світової війни, з-поміж запропонованих на вибір тринадцяти, його вказало 38% респондентів, що умістило Варшавське Повстання на третьому, після здобуття Берліна (56%) та оборони Варшави в 1939 році (56%), місці.

У свою чергу, в дослідженнях Пентора 2003 року на запитання про події історії Польщі, які дають привід для гордощів, найчастіше вказували Другу світову війну, а коли її не окреслювали тільки в загальних рисах, то серед подій війни найчастіше називали Варшавське Повстання[13].

При тому всьому, в 2003 році було мало охочих відзначати його річницю. І в загальнонаціональній вибірці, і у вибірці осіб із вищою освітою лише невеликий відсоток респондентів (2,5% і 3,0%) назвав Варшавське Повстання у відповіді на запитання: «Річницю яких подій із історії Польщі, на Вашу думку, слід особливо урочисто відзначати в нашій країні?»

Прикінцева заувага

Варшавське Повстання було важливим поколіннєвим досвідом, особливо для польської інтелігенції. Серед осіб із вищою освітою, досліджених у 1988 році, на запитання, чи хтось із їхніх родичів брав

[13] Див. розділ «Друга світова війна – пам'ять і увічнення».

участь у важливих історичних подіях, відповідаючи «так», 11,4% назвали Варшавське Повстання [Szacka, Sawisz, s. 290]. Ще в 2003 році у дослідженнях Пентора так само вчинили 1,8% респондентів із вибірки осіб із вищою освітою.

У колективній пам'яті періоду ПНР Повстання набуло характеру символу боротьби за волю та незалежність. Вороже ставлення комуністичної влади до Варшавського Повстання та намагання стерти його з колективної пам'яті зумовили, що пам'ять про нього була формою опору супроти неї, а саме воно стало елементом традиції, яка делегітимізувала існуючий лад, альтернативної до тієї, на яку покликався офіціоз.

Його дедалі зростаюча упродовж існування ПНР популярність була пов'язана зі змінами, які поступово відбувалися в суспільній свідомості, і була індикатором цих змін. У перші повоєнні роки, коли новий лад здавався непорушним, втомлені болісними переживаннями люди хотіли вірити, що з новою реальністю якось вдасться домовитися та освоїти її. Тоді проявилося прагнення втечі від болісних спогадів і нехіть до усіх символів національно-визвольних змагань, які походили і з дальшого, і з ближчого минулого. Антиповстанська пропаганда збігалася з цими настроями, результатом чого стало досить критичне ставлення до Повстання.

Разом із занепадом соціалістичного ладу та підростанням нових поколінь, які не мали воєнного досвіду, принаймні від середини 1970-х років воля та національна незалежність знову з'явилися у сфері не лише мрій, але й прагнень. Історичні події, які символізували їх, стали близькими суспільству. І тим ближчими, чим із ближчого минулого вони походили. Варшавське Повстання почало жити в колективній пам'яті як символ героїчної боротьби за незалежність, а з його образу зникло те все, що раніше оцінювалося критично.

Банкрутство комуністичного проекту суспільного устрою створило нову перспективу для дискусій про Повстання, які виходили за межі пов'язаного зі всіма повстаннями пошуку відповіді на класичне запитання «битися, чи не битися?», себто про шлях до незалежності та

сенс кривавої пожертви, принесеної на вівтар волі. Варшавське Повстання – то не лише бої, які точилися в певному місті. Це також, щоправда на маленьких ділянках міської території та на короткі проміжки часу, – життя у вільній країні. Як пише Зиґмунт Савіцький: «Демократичною та самоврядною Річчю Посполитою була кожна дільниця, кожен вільний від ворога квартал забудови, мало не кожне подвір'я» [Sawicki 2002, s. 11]. Підпільна Держава на якийсь момент вийшла з підпілля. Офіційні пропагандисти прагнули впродовж усього часу існування ПНР затерти пам'ять саме про це, поступово погоджуючись тільки на культивування пам'яті про тих, «хто героїчно загинув».

При цьому слід пам'ятати, що як ми би не оцінювали із сучасної перспективи його політичну мету, вояки АК підняли Повстання, щоб воювати з німецьким окупантом як солдати аполітичних збройних сил Підпільної Держави, керованої легальним урядом, який у той час перебував у еміграції в Лондоні.

«Солідарність» і воєнний стан у колективній пам'яті про історію Польщі

«Я вірю, що перемога «Солідарності» назавжди увійде до нашої національної спадщини і вкарбується в колективну пам'ять», – сказав учора в Сеймі Лех Валенса», – повідомила 30 серпня 2005 року *Gazeta Wyborcza*. Ювілейні заходи, природно, експонують подію, річницю якої саме відзначають, і створюють довкола неї ауру позитивних емоцій та посилюють почуття її важливості. Дуже часто вони нетривкі. Ясна річ, можна не сумніватися, що події періоду серпня 1980 – грудня 1981 років назавжди відкладуться в колективній пам'яті. Натомість, невідомо, яким чином і яке місце в ній вони посядуть унаслідок дотеперішніх спонтанних процесів включення їх до цієї пам'яті та впливу засобів масової інформації, особливо інтенсивного під час ювілейних святкувань і щоразу слабшого, можливо, аж до цілковитого зникнення, у наступні місяці й роки.

У цьому тексті я займуся дотеперішніми процесами формування колективної пам'яті про «Солідарність» і воєнний стан. Сукупний розгляд пам'яті про обидві події зумовлений твердим переконанням, що їх складно трактувати інакше, як взаємопов'язаний континуум подій.

Мушу почати від кількох пояснень. Вони стосуються перспективи, з якої я розглядаю пам'ять про ці дві події. Моє розуміння колективної пам'яті я вже мала нагоду окреслити в першій частині цієї книжки, отож не продовжуватиму тут цієї теми.

Досі різні дослідницькі осередки провели чимало вибіркових опитувань і щодо пам'яті про «Солідарність», і щодо воєнного стану. Нагромаджені дані вимагають аналізу, проте, тут я не маю наміру братися за нього. Що стосується воєнного стану, то відповідний детальний аналіз провів

Пйотр Тадеуш Квятковський [Kwiatkowski 2005c], він також розглянув, уже в загальніших рисах, пам'ять про саму «Солідарність», [Kwiatkowski 2005a] та оцінки періоду ПНР [Kwiatkowski 2005b].

Тут мені б хотілося зайнятися не образом «Солідарності» та воєнного стану як подій самих по собі, а уміщенням їх серед інших подій у загальному образі історії Польщі та процесом включення їх до того образу. Підставою для моїх розважань є дані п'яти досліджень, що стосуються поточної колективної пам'яті про минуле Польщі, проведених у різні роки та на різних вибірках, у яких (за одним винятком) я брала менш або більш діяльну участь. Тема цих досліджень – уся історія Польщі – справила, що кількість відповідей, які стосуються цих двох подій, порівняно невелика, а це не дозволяє здійснити поглиблений статистичний аналіз. Та все ж, бодай лиш діапазон розподілу відсотків дає цікаві та гідні уваги дані про місце «Солідарності» та військового стану в загальному поточному образі усього минулого Польщі.

Дослідження, на які я покликаюся, перелічені в хронологічному порядку:

(1) 1987, ЦВГД; (2) 1988, Інститут соціології Варшавського університету; (3) 2003, Пентор, репрезентативна вибірка мешканців Польщі; (4) 2003, Пентор, вибірка мешканців Польщі з вищою освітою; (5) 2004, ТНС ОВГД[1].

Розмаїття вибірок у окремих дослідженнях, відсутність певних запитань у деяких із них, незначні зміни в формулюваннях аналогічних запитань, інколи відмінність у категоризації відповідей на однакові запитання – усе це не дозволяє повноцінно порівняти їх результати, але не завадить зауважити процесу включення «Солідарності» та воєнного стану в поточний образ минулого Польщі та уміщення їх у цьому образі.

Запитання, відповіді на які я беру до уваги, належать до п'яти різновидів (у дужках я подаю вказані вище номери досліджень, у яких вони фігурують).

[1] Детальні дані про дослідження наведені наприкінці вступу до цієї книжки.

– Участь у важливих історичних подіях респондента й когось із його родичів (1), (2), (3), (4) чи когось зі знайомих (3), (4).

– Розмови на історичні теми (1), (2), (3), (4).

– Минуле (постаті та події) як предмет гордості та сорому (1), (2), (3), (4), (5), а також річниці подій в історії Польщі, які слід особливо урочисто відзначати (1), (2), (3), (4).

– Події XX століття, які увійдуть до історії Польщі та світової історії (3), (4).

– Оцінки періоду ПНР (1), (3), (4), (5).

Аналізовані дослідження походять із двох періодів, між якими минуло близько двадцяти багатих на важливі події років. Перші два були проведені наприкінці існування ПНР, що тоді мало хто до решти усвідомлював, навіть якщо й передчував. Кільканадцять років згодом не лише світ, у якому жили респонденти, був уже цілком інакшим, але також відбулася зміна поколінь – стали дорослими особи, народжені в роки перших досліджень, які не знали з власного досвіду ні періоду «Солідарності», ні воєнного стану. Для обох цих подій слушне зауваження Пйотра Квятковського стосовно воєнного стану: «[…] В 1982-1989 роках громадську думку про воєнний стан вивчали, зважаючи на те, що йшлося про актуальну подію, безпосередньо пов'язану з існуючою політичною системою та повсякденним життям людей […]. Другий період – це дослідження, проведені після 1990 року, коли воєнний стан становив факт зі сфери колективної пам'яті та політичний символ» [Kwiatkowski 2005c, s. 61]. Тому я розглядаю ці дослідження як дві різні серії, здійснені в дві різні епохи. До першої належать дослідження (1) і (2); до другої – (3), (4), (5).

Два дослідження першої серії відрізняються одне від одного двома особливостями.

По-перше, добором вибірки. У випадку досліджень 1987 року, то була загальна, випадкова репрезентативна вибірка, а також окремо вибрана група респондентів із завищеним представництвом осіб із середньою та вищою освітою. Отримані у цих дослідженнях дані представлені стосовно: a) – загальної вибірки, b) – групи осіб із завище-

ним представництвом осіб, котрі мають щонайменше середню освіту, с) – сукупності респондентів у складі осіб, котрі мали щонайменше середню освіту, сумарно із загальної групи та із групи, де вони мали надмірне представництво. У 1988 році дослідження було проведено у Варшаві та Вроцлаві серед осіб із вищою освітою, представників п'яти професійних груп: юристів, економістів, лікарів, інженерів і вчителів. Респонденти в цих дослідженнях були вибрані жеребкуванням зі списків професійних спілок відповідних фахів. У подальших міркуваннях стосовно першого дослідження мене цікавитимуть дані щодо вибірки а) і с).

По-друге, дослідження відрізнялися способом проведення досліджень. Перше було організоване за участі опитувачів, котрі заповнювали анкети, натомість друге – шляхом власноручного заповнення анкет. Відповіді на запитання респонденти у цьому випадку давали самотужки і могли поводитися більш спонтанно, тимчасом, коли у першому дослідженні опитувачі могли мимоволі «змусити» співрозмовників відповідати певним чином або навіяти відповідь додатковими запитаннями.

При аналізі даних 1987 і 1988 років слід враховувати, що в ті часи респонденти, відповідаючи на запитання про цікаві для нас події, могли висловлюватися не цілком щиро, засновуючись на більш або менш обґрунтованих побоюваннях за наслідки виявлення своєї приналежності до руху «Солідарності» чи висловлення відмінних від офіційних оцінок і цього руху, і воєнного стану. Іншою причиною, яка обмежувала їхні висловлювання, могло бути й те, що обидві події трапилися відносно нещодавно, і респонденти не конче сприймали їх у якості історичних подій. З огляду на ці причини, нас не дивує, що їх згадують рідко, натомість найменші прояви вбачання в них подій історичного масштабу мають для нашого аналізу особливе значення.

У випадку всіх досліджень другої серії анкети заповнювали опитувачі на підставі інтерв'ю з респондентами.

Участь у важливих історичних подіях

1987, 1988 роки

В усіх дослідженнях першої серії щонайменше половина досліджених кажуть, що хтось із їхньої рідні, близької або далекої, брав участь у важливих історичних подіях. Відсотки тих, хто так говорив, серед осіб із щонайменше середньою освітою у дослідженнях 1987 року є вищими, ніж у загальній вибірці у тих самих дослідженнях, і складають 58,0%, а в дослідженнях 1988 року, проведених винятково серед осіб із вищою освітою, навіть 76,1%. Знання про родинне ангажування в історію сягають відносно далеко в минуле. У дослідженнях (1) – до Січневого повстання 1863 року, натомість, у дослідженнях (2) 14 осіб, тобто 0,9% вибірки, згадали навіть про ще давніші події.

Участь рідні у тому, що діялося в серпні 1980 року та в період «Солідарності» – в страйках, маніфестаціях, профспілкових заходах, – важливими історичними подіями назвали в 1988 році (2) тільки особи з вищою освітою, та й то, відсоток таких респондентів був незначним (0,1%). Подібно було з відповідями, зарахованими до категорії «воєнний стан», яка обіймала і репресії, пережиті в цей період, і участь у нелегальній діяльності, – про них згадали в тих самих дослідженнях 0,3% респондентів. Схоже, що коли на мізерність таких відповідей і могли якось впливати побоювання перед наслідками, то йшлося передовсім про стримане інформування рідні про свою діяльність. До такої думки спонукає те, що у відповідь на запитання про те, чи і в яких подіях брав участь сам респондент, «Солідарність» і воєнний стан називають дещо частіше. Серпень 1980 року в дослідженнях 1987 року (1) згадують 1,4% основної вибірки та 3,1% вибірки з вищою освітою, натомість у дослідженнях 1988 року (2), під час яких анкети заповнювалися без участі опитувача, згадують навіть 10,1%. Подібно виглядає ситуація із воєнним станом. У запитанні про власну участь у важливих історичних подіях його в дослідженнях 1987 року (1) згадують 0,7% загальної вибірки і 1,5% вибірки з вищою освітою, а в дослідженнях 1988 року (2) серед осіб із вищою освітою – 3,1% респондентів.

2003, 2004 роки

У роки, які минули між двома серіями досліджень, Серпень'1980, «Солідарність» і воєнний стан вкрилися патиною та принаймні для одного покоління стали справді історичними подіями, тобто такими, які діялися поза часовими межами їхніх життєписів. У свою чергу, для тих поколінь, для кого 1980-і роки містилися в цих межах, зізнатися в участі в них набуло характеру почесного вирізнення. Тобто, зникли чинники, які стримували називання цих подій історичними та згадки про участь у них. Попри це, у дослідженнях 2003 року в загальній вибірці (3) не виросли відсотки відповідей зі згадками про участь когось із рідні, знайомих і самих респондентів у цих подіях, які тепер уже вважали важливими в історичному вимірі. Надалі також збереглася зауважена раніше схильність до нечастих згадок про участь у подіях когось із рідні, частіше йшлося про когось зі знайомих, зокрема, власну участь. До того ж, привертає увагу те, що серед відповідей на запитання про участь у важливих історичних подіях воєнний стан згадують частіше, ніж Серпень'1980 і період «Солідарності». Це наводить на думку, що пов'язані з воєнним станом болісні відчуття міцніше запали в пам'ять, ніж переживання раннього періоду «Солідарності». Це ілюструє наведена нижче таблиця, де представлені відсотки відповідей про участь у обох цих подіях:

Участь у важливих історичних подіях	Когось із рідні	Когось зі знайомих	Респондента
Серпень'1980, «Солідарність»	0,9%	0,9%	2,0%
Воєнний стан	1,6%	2,5%	2,5%

Ясна річ, бажано було би проаналізувати чинники, які вплинули на частоту цих відповідей, однак загалом незначна їх кількість не дозволяє виснувати добре обгрунтовані висновки, а лише вказати на певні тенденції. Однією із них є те, що в дослідженнях Пентора (3) у відповідях про участь у важливих історичних подіях знайомих і самого респондента частоту згадок і про воєнний стан, і про період «Солідар-

ності» відрізняє рівень історичної компетенції, зростаючи разом із нею. Ще одна річ – вплив віку. Очевидно, що найчастіше про свою та знайомих участь у цих подіях кажуть ті, для кого вони були досвідом покоління їхньої молодості, тобто особи, котрі в момент досліджень мали 40-49 років.

Розмови на історичні теми

1987, 1988 роки

У дослідженнях 1987 року 21,8% респондентів із загальної вибірки (1a) і 11,2% із вибірки осіб із принаймні середньою освітою (1c) ствердило, що їм ніколи не траплялося розмовляти на історичні теми в колі знайомих і/або родини. Серед тих, хто визнав, що такі розмови ведуть, 11,4% у загальній вибірці та 15,3% у вибірці людей із щонайменше середньою освітою ствердили, що чинять це часто. Найчастіше темою цих розмов були події періоду Другої світової війни, а події періоду серпня 1980 – грудня 1981 років, себто часів «Солідарності», темою розмов назвали у цих вибірках 2,0% і 3,1% респондентів, натомість роки після 13 грудня 1981 року – 0,9% і 1,9%.

У свою чергу, в дослідженнях 1988 року серед осіб із вищою освітою (2) тільки 1,6% респондентів визнало, що їм не трапляється розмовляти й дискутувати на історичні теми в колі родини та знайомих. Щодо тематики розмов, то в них не вдалося вловити наявності тем, пов'язаних із «Солідарністю» та воєнним станом. Однією з причин могло стати те, що анкети в цих дослідженнях заповнювали без участі опитувачів, які ставили додаткові запитання. Інша причина – інакша категоризація відповідей. Остання причина здається менш істотною, особливо у стосунку до воєнного стану, адже відсоток відповідей, включених до загальної категорії, куди його було віднесено, містив такі теми, як період сталінізму, 1968 рік, 1970 рік, Комітет оборони робітників, воєнний стан, і сягнув 5,5%. Це дозволяє констатувати, що відсотки згадок про воєнний стан як лише одну зі складових цієї категорії (якщо вони взагалі траплялися) мусіли бути невисокими.

2003, 2004 роки

Через кільканадцять років події, які нас тут цікавлять, цілком очевидним чином набули характеру історичних. Водночас помітно знизилася частота розмов на історичні теми. У 2003 році в загальній вибірці (3) 25,9% респондентів підтвердили, що не ведуть таких розмов у родинному колі, а 34,5% – в колі знайомих. Натомість, часто це чинять 11,6% – у колі родини та 8,1% – у колі знайомих. У свою чергу, у вибірці осіб із вищою освітою 15,1% ніколи не ведуть таких розмов у колі родини та 24,4% – в колі знайомих, а 13,7% чинять це часто в колі родини та 8,9% – в колі знайомих.

В обох вибірках найчастішою темою цих розмов були події періоду Другої світової війни. В них також поширеною темою були події періоду від грудня 1981 до 1988 року, але не періоду «Солідарності». В загальній вибірці згадки про перший із названих періодів складали 8,4%, що уміщує його на третьому місці в списку тем, натомість період «Солідарності» отримав 3,3% згадок і шосте місце у цьому списку. У вибірці осіб із вищою освітою воєнний стан і пізніші 1980-і роки отримали 14,8% позитивних відповідей і опинилися на другому місці, натомість період «Солідарності» отримав 5,9% згадок, що умістило його на п'ятому місці.

Як видно, помічена в попередніх дослідженнях тенденція до виразного вкарбування в колективну пам'ять періоду воєнного стану, але не періоду «Солідарності», з часом посилюється. Можна передбачити, що коли так виглядає тематика розмов про історію в колі сім'ї та знайомих, а відтак сенс неформальних переказів, зауважена симетрія може збільшуватися.

Минуле (події та постаті) як предмет гордості та сорому, а також події, річницю яких слід відзначати особливо урочисто

В анкетах усіх досліджень були вміщені запитання про те, чи в нашій історії були такі події та постаті, якими поляки могли би

пишатися, і такі, що дають підстави для сорому. Респондентів також просили назвати причину свого вибору. Щоправда у цих розважаннях предметом зацікавлення є події, але у випадку того, що нас ганьбить, і що є приводом для гордощів, варто також порівняти постаті Леха Валенси та Войцеха Ярузельського, міцно пов'язані в реальній та символічній площині з двома подіями, які нас цікавлять.

1987, 1988 роки

Оцінка подій, пов'язаних із періодом «Солідарності» та воєнного стану, є виразно амбівалентною. В усіх дослідженнях вони названі серед поточних подій, які були приводом і для гордощів, і для сорому, хоча в окремих дослідженнях пропорції розбіжностей оцінок відмінні. Відмінності наявні між дослідженнями, проведеними в 1987 році ЦВГД (1) – а в той час у ньому вбачали установу, пов'язану з владою, – результати в нього були, як правило, дещо ближчі до очікувань тієї влади [Sułek 2001a], та дослідженнями, проведеними Інститутом соціології Варшавського університету в 1988 році серед осіб із вищою освітою (2), а також у самих дослідженнях ЦВГД – між загальною вибіркою (1а) і вибіркою людей із щонайменше середньою освітою (1в).

Отож, приводом для гордощів «Солідарність» вважали 2,3% респондентів у загальній вибірці ЦВГД та 5,5% – у вибірці осіб із щонайменше середньою освітою, натомість, у 1988 році – 8,1% осіб із вищою освітою. Якщо ж зважити на місце цієї події у списку закодованих приводів для гордощів, то в дослідженнях (1а), де цей список обіймав 75 позицій, «Солідарність» опинилася на двадцять четвертому місці, а у вибірці людей із щонайменше середньою освітою (1в) – на п'ятнадцятому. У дослідженнях 1988 року серед осіб із вищою освітою з-поміж 22 подій, які становили привід для гордощів, а згадки про них наявні принаймні у 2%, вона посіла десяте місце.

У свою чергу, як привід для сорому її вважали в дослідженнях (1а) 3,6% респондентів із загальної вибірки, тобто на 1,4 процентного пункту більше, ніж приводом для гордощів, і 4,2% респондентів із

вибірки осіб із щонайменше середньою освітою (1в), або ж на 1,3 процентного пункту менше, ніж як привід для гордощів. Натомість у дослідженнях (2) тільки 0,7% досліджених бачило в ній привід для сорому, тобто на 7,4 процентного пункту менше, ніж привід для гордості.

Звертає на себе увагу те, що серед осіб із вищим рівнем освіти, на відміну від загальної вибірки, позитивна оцінка «Солідарності» переважає над негативною: тільки незначно – у дослідженнях (1в), або дуже сильно – у дослідженнях (2).

Лех Валенса – постать-символ Серпня'1980 і «Солідарності» – в дослідженнях 1987 року (1) не був жодного разу названий серед постатей, якими поляки можуть пишатися, натомість серед постатей, які завдали їм сорому, його назвав 1,0% респондентів із загальної вибірки (1а) і 1,3% з вибірки осіб із щонайменше середньою освітою (1в). У дослідженнях 1988 року (2) його прізвище не фігурувало взагалі.

Річницю Серпня'1980 і постання «Солідарності» хотіли святкувати в дослідженнях (1) 0,8% респондентів із загальної вибірки та 1,0% із вибірки осіб із щонайменше середньою освітою, натомість у дослідженнях (2) – 2,7%.

В оцінках Серпня'1980 і руху «Солідарності» переважали, хоча не завжди й інколи незначно, почуття гордості над почуттями сорому, а у випадку воєнного стану було навпаки. В дослідженнях (1) із почуттям гордості він асоціювався у 0,6% респондентів із загальної вибірки і 1,2% із вибірки осіб із щонайменше середньою освітою, натомість у дослідженнях (2) серед людей із вищою освітою як привід для гордощів його назвали заледве 0,2% анкетованих. З почуттям сорому, натомість, він асоціювався, відповідно, в 4,2%, 7,2% і 8,3% респондентів у окремих досліджуваних вибірках.

Войцех Ярузельський в обох вибірках дослідження ЦВГД за 1987 рік (1а і 1с) здобув 2,6% голосів як постать, якою поляки можуть пишатися, натомість, жодного як постать, яка завдала сорому. Проте в дослідженнях 1988 року (2) його оцінка виявилася інакшою: 1,0% респондентів назвав його постаттю, якою поляки можуть пишатися, а 6,2% – підставою для сорому.

Бажання відзначати річницю запровадження воєнного стану не висловив ніхто у жодній із вибірок.

2003, 2004 роки

Обидві серії досліджень розділяють роки, що створили нову перспективу бачення подій, які нас тут цікавлять. Відбулася зміна устрою, яка вже сама стала подією, котру ставлять на чільне місце серед тих, із якими пов'язується почуття гордощів. У дослідженнях за 2003 рік у загальній вибірці (3) як привід для гордості її вказало 19,0% респондентів, у вибірці осіб із вищою освітою (4) – 26,7%, а в дослідженнях 2004 року (5) – 21,1% респондентів. Щоправда, ці відсотки відрізняються в окремих дослідженнях, але в усіх цю подію найчастіше вказують як привід для гордості поляків.

Це вплинуло на бачення «Солідарності», яку устроєва трасформація у символічному плані поглинула як прелюдію. Та попри це, приводом для гордощів її називає більший відсоток респондентів, ніж це було в попередні роки. У 2003 році (3) кількість тих, хто її вказав, складала 4,0%, а у вибірці осіб із вищою освітою (4) – 6,3%, натомість у проведених через рік дослідженнях (5) – 7,6% загальної вибірки. Також у всіх дослідженнях серед подій, із якими пов'язується почуття гордості, вона має вищий, ніж у попередніх дослідженнях, ранг: у дослідженнях (3) – дев'ятий, в (4) – одинадцятий, а в (5) – п'ятий.

Зникла також амбівалентність у оцінках «Солідарності». В дослідженнях (3) тільки 2 особи, в (4) одна та одна в (5) назвали її серед подій, які є приводом для сорому.

Ослабла також амбівалентність бачення воєнного стану. У дослідженнях 2003 року (3 і 4) лише близько 1% респондентів, а в дослідженнях 2004 року (5) навіть менше, вважали його приводом для гордості, натомість, як привід для сорому – відповідно 8,3% та 13,1%.

Тимчасом, коли «Солідарність» і воєнний стан почали доволі одностайно пов'язувати відповідно з категорією подій, що становлять привід для гордощів, і тих, що є підставою для сорому, амбівалентними залишилися постаті Леха Валенси та Войцеха Ярузельского. Особливо

першого, котрого загалом згадують частіше, ніж другого. До позитивних постатей, якими поляки можуть пишатися, його зарахувало у 2003 році 16,4% респондентів у дослідженнях (3), 24,6% – у дослідженнях (4) і 16,5% – у пізніших на рік дослідженнях (5); натомість, до оцінюваних критично і тих, що викликають сором – 9,0% у дослідженнях (3); 8,1% – у дослідженнях (4) і 21,5% – у дослідженнях (5).

Натомість Войцех Ярузельський є постаттю, яку передовсім оцінюють критично і з якою пов'язане почуття сорому. Відсотки респондентів, котрі так вважають, у наступних дослідженнях складають: (3) – 6,3%; (4) – 8,1%; (5) – 16,6%, а тих, хто оцінюють його позитивно: (3) – 1,6%; (4) – 3,7%; (5) – 2,7%.

Серпень'1980 як подію, річницю якої слід особливо урочисто відзначати, у дослідженнях 2003 року (3) вказало 1,5%, натомість, у тих самих дослідженнях 5,0% респондентів висловилися за відзначення річниці повалення комунізму в 1989 році. В дослідженнях (4) того самого року серед осіб із вищою освітою за відзначення річниці повалення комунізму висловилося 5,5% респондентів, натомість за святкування річниці Серпня'1980 – 2,2%.

Річницю впровадження воєнного стану хотіли б урочисто відзначати 2,1% і 3,0% респондентів у дослідженнях (3) і (4). У дослідженнях (5) не було запитання про події, річницю яких слід було би урочисто відзначати.

Події XX століття, які увійдуть до історії Польщі та до світової історії

Очевидним є те, що перспектива історії Польщі та перспектива світової історії означують різний масштаб бачення подій, які відбуваються в Польщі. Тому й у випадку світової історії цікавим є те, чи «Солідарність» і воєнний стан взагалі згадували як події, що посядуть у ній власне місце, натомість у випадку Польщі – яким є місце «Солідарності» та воєнного стану серед подій, віднесених до тих, що увійдуть до польської історії.

Серед подій, які на думку респондентів увійдуть до світової історії, в обох дослідженнях 2003 року (3 і 4) найчастіше вказується Друга

світова війна – її називають понад половина опитаних (56,8% і 59,8%). На наступних місцях опинилися: Перша світова війна (33,8% і 38,7%), крах СРСР і комунізму (17,6% і 26,2%), вибір Кароля Войтили папою римським (12,9% і 14,8%). «Солідарність» і воєнний стан у дослідженнях (3) і (4) були зараховані до однієї категорії та здобули загалом 2,9% та 3,0% згадок. Отож, у перспективі світової історії вони втратили свою окремішність і були потрактовані як одна історична подія. Варто згадати, що серед названих симптомів краху комунізму опинилися польські акценти – до них належав Круглий Стіл.

Натомість у випадку Польщі найчастіше згадуваними серед тих, які увійдуть до її історії подій, є крах комунізму та зміна устрою. Такі відповіді дали в 2003 році 37,6% респондентів із загальної вибірки (3) і 52,4% – із вибірки осіб із вищою освітою (4), причому, для одних симптомом цієї зміни були наради Круглого Столу, для інших – перші парламентські вибори, для ще інших – перший демократичний уряд. Серед фактів, які увійдуть до історії Польщі, сама «Солідарність» опинилася в дослідженнях (3) на шостому місці з 11,4% згадок і на п'ятому в дослідженнях (4) з 14,8% згадок. У дослідженнях 2004 року в загальній вибірці (3) згадки про «Солідарність» на один щабель випередили воєнний стан, який вказало 11,4% респондентів, натомість у вибірці осіб із вищою освітою (4) – на два щаблі (воєнний стан здобув у них 8,9% згадок).

Для повної оцінки рангу Серпня'1980 і «Солідарності» та воєнного стану як подій, віднесених до тих, що увійдуть у історію Польщі, суттєвим є те, які події згадували рідше, ніж їх, а які – частіше. Рідше: входження до Європейського Союзу та переможне закінчення Другої світової війни, а частіше, окрім краху комунізму, на першому – вибух Другої світової війни, вибір папою римським поляка, здобуття незалежності в 1918 році. Узагальнюючи, можна сказати, що вибір обох цікавих для нас тут подій як таких, що увійдуть до історії Польщі, перебуває на тому ж рівні важливості, що й показники Першої світової війни, які в дослідженнях (3) випереджують і показники «Солідарності», і показники воєнного стану, а в дослідженнях (4) поступаються

показникам «Солідарності», натомість випереджують показники воєнного стану.

Приваблює увагу те, що з перспективи історії Польщі першорядною історичною подією для респондентів є крах комунізму, а зі світової перспективи ними є Перша та Друга світові війни.

Оцінки періоду ПНР

Базове запитання стосувалося змін у погляді на Серпень і «Солідарність» та воєнний стан у роки, позначені фундаментальною зміною устрою[2]. Пошук відповідей вимагав, зокрема, докладного розгляду оцінок часів ПНР, які, як виявилося, змінилися разом із устроєм.

У 1987 році у випадку всіх підперіодів ПНР, за винятком періоду серпня 1980 – грудня 1981 років, позитивних оцінок було більше, ніж негативних. Упродовж наступних років образ ПНР потьмянів[3]. Стосовно більшості її підперіодів відсоток негативних оцінок почав перевищувати відсоток позитивних. Перевага позитивних оцінок над негативними утрималася лише у випадку ґерековського періоду (1970-1980-і роки; 18 процентних пунктів) і післяжовтневого періоду (1956-1970 роки; 7 процентних пунктів).

При цьому приваблюють увагу дві речі: по-перше, що в 1987 році ґерековський період зовсім не мав найвищих оцінок, як тепер. Можна би було сказати, що його «кар'єра» почалася допіру після зміни устрою. В 1987 році вище від цього періоду – однаково, чи йдеться про відсотки позитивних оцінок, чи про різницю в процентних пунктах між позитивними та негативними оцінками – умістилися 1956-1970 роки (різниця в 52 процентні пункти) і 1944-1948 роки (різниця в 45 процентних пунктів). Що цікаво, хоча це, зрештою, може бути чистою випадковістю, – і в дослідженнях 1987 року, і в 2004 році найвищі оцінки здобув передостанній стосовно до того, в який були проведені дослідження, період. (Ясна річ, якщо 1980-1989 роки потрактувати

---

[2] Цю тему порушує також П. Квятковський [Kwiatkowski 2005c].

[3] Див. також розділ «Зміна устрою та пам'ять про минуле».

разом, що в ширшій перспективі небезпідставно). Я згадую про це, оскільки тут можна би розгледіти дію певних механізмів колективної пам'яті, відкритих суспільними психологами [Pennebaker 1997].

Друга вражаюча річ – величезна розбіжність оцінки 1944-1948 років у двох періодах досліджень. У 1987 році серед позитивно оцінених вони опинилися на другому місці, і з точки зору величини відсотка позитивних оцінок, і різниці процентних пунктів між позитивними та негативними оцінками. Натомість, у 2004 році ті літа в публічній перспективі[4] оцінили найбільш негативно з усіх. То було, на мою думку, віддзеркаленням нових сенсів, які з'явилися в суспільному обігу. Перші повоєнні роки людям, які пережили німецьку окупацію, здавалися кінцем окупаційного жаху, поверненням до нормальності та відбудови країни й власного, поламаного війною життя. Саме такий образ вони переказували своїм дітям, а напевно і внукам. Тогочасні переслідування старанно маскували, вони не мали такого масового характеру, щоби знання про них могли розповсюджуватися. Це знання, натомість, набуло поширення після зміни устрою, яка, окрім усього іншого, призвела до того, що повоєнні роки перестали бачити як закінчення старого зла, натомість вони обернулися початком нового зла в постаті комунізму.

Вражає також дуже низька оцінка періоду серпня 1980 – грудня 1981 років. Вона менше дивує в дослідженнях 1987 року (1), де в загальній вибірці критичні оцінки «Солідарності» переважували її позитивні оцінки, тобто, усе було навпаки, ніж у дослідженнях (5) 2004 року. Адже тоді, попри прихильні оцінки самої «Солідарності», негативні оцінки серпня 1980 – грудня 1981 років перевищували позитивні оцінки на більше процентних пунктів, ніж у випадку оцінок періоду, що розпочався запровадженням воєнного стану. І то з перспективи користей і втрат, які вони принесли і країні, і рідні. Тут напрошуються два пояснення, зрештою, взаємопов'язані. Одне з них таке, що кількість

[4] В дослідженнях 2004 року запитання про оцінку підперіодів ПНР було двояким. Запитували, чи підперіод приніс більше користі чи втрат: а) Польщі, б) сім'ї респондента.

респондентів, котрі назвали «Солідарність» і символізовані нею події серед тих, якими можна пишатися, була невеликою. Решта, а їх незрівнянно більше, запам'ятали цей період передовсім як час важких буднів, величезних нестач продуктів, а також стресів і напруги. Багатьох із них, мабуть, переконали тези тодішньої пропаганди, яка проголошувала, що в усіх нестачах і пережитих труднощах винні страйки та діяльність «Солідарності». Натомість, наступний період, хоча й почався шоком воєнного стану, у подальші роки приніс якийсь-такий спокій, і врешті закінчився падінням комунізму. Все це, гадаю, і визначило саме такий розподіл оцінок.

Прикінцеві зауваги

Як я зазначила у вступі, дані, якими ми володіємо, не дозволяють сформулювати висновки, підтверджені статистичним аналізом. На заваді стоять малі кількості згадок про події, які нас цікавлять, і цьому годі дивуватися, позаяк дослідження стосувалися бачення *усієї* історії Польщі. Попри це, я не сумніваюся, що вони дають дані, які заслуговують на серйозне трактування. Адже, позаяк у кількох дослідженнях, проведених у різні роки різними осередками та із використанням укладених по-різному опитувальників, помітні аналогічні тенденції та пов'язання, то шанси їх вірогідності дуже високі.

На підставі представлених вище даних можна, коли йдеться про місце «Солідарності» та воєнного стану в поточній колективній пам'яті, виснувати наступне:

1. Усі проаналізовані тут дослідження, незалежно від часу їх проведення, згідно підказують вплив рівня освіти на пов'язаність із «Солідарністю» та позитивні оцінки її діяльності, а також підвищений критицизм супроти ПНР.

2. Оцінки обох подій, які є предметом нашого зацікавлення, були в 1980-х роках виразно амбівалентними. Їх відносили і до подій із позитивною оцінкою, і з негативною, при тому, що окрім досліджень 1987 року в загальній вибірці (1a), у випадку руху «Солідарності» переважали позитивні оцінки, натомість щодо воєнного стану –

негативні. З часом ця амбівалентність меншала, і перша більш однозначно починала належати до позитивних, друга ж – до негативно оцінюваних явищ і подій нашої історії. Однак, попри цю тенденцію, немає підстав вважати, що амбівалентність у оцінці цих двох подій може цілковито зникнути. До такого висновку, зокрема, схиляють оцінки окремих періодів ПНР.

3. Наведені вище дані переконують, хоча й не завжди однозначно, що воєнний стан сильніше та виразніше, ніж серпень «Солідарності», закарбувався, чи принаймні має шанси закарбуватися в колективній пам'яті. У випадку досліджень 1987-1988 років це можна пояснити тим, що труднощі воєнного стану і того, що він приніс із собою в наступні роки, були настільки прикрими, що міцніше запали в пам'ять, ніж карнавал «Солідарності». Однак, прояви цієї асиметрії, помітні й у пізніших на кількадцять років дослідженнях, схиляють до пошуку додаткових пояснень. Спадають на гадку наступні. Воєнний стан був подією, яка не створювала особливих інтерпретаційних труднощів. Відносно легко було, черпаючи з репертуару вітчизняної символіки, перетворити її в символ боротьби та опору владі-переслідувачці, підтримуваній чужинцями, а відтак включити до колективної пам'яті. Адже у цій пам'яті події та постаті не фігурують поза зв'язком із істотними для ідентичності групи вартостями й антивартостями, на які перетворюються символи.

Натомість у випадку серпня «Солідарності» цей процес був і є незрівнянно складнішим. Тут постають дві труднощі. Перша та, що рух «Солідарності» поєднував у собі різні сенси та нурти, які в наступні роки розділилися і почали сперечатися за інтерпретацію її спадщини та право бути продовжувачами справи «Солідарності». Це перешкоджає надати їй узгодженого, однозначного сенсу. Друга полягає в тому, що цей рух був у нашій історії настільки новим явищем, що в коморі нашої національної пам'яті для нього не знайшлося кліше, які полегшили би, або навіть накинули його інтерпретацію, чого не бракувало у випадку воєнного стану. Інстинктивно виринає сприйняття «Солідарності» як символу краху комунізму. Проте й тут існують перешкоди в розши-

ренні та зміцненні пам'яті про неї, що, зрештою, і виявили дослідження. Загальна категорія «крах комунізму» продемонструвала, що для одних ознакою цього краху був Круглий Стіл, для інших – перші демократичні вибори, а ще для когось – формування уряду Тадеуша Мазовецького. Іншими словами, «Солідарність» як символ краху комунізму не позбавлена конкуренції. Це сприяє тому, що вона постає в колективній пам'яті не як самостійна подія чи явище, а як один із елементів процесу устроєвої трансформації, який вирізняється лише тим, що ініціював цей процес.

Цей текст було написано в серпні 2005 року, у період підготовки до відзначення двадцятип'ятиріччя виникнення НСПС «Солідарність». У часи поширеності досліджень громадської думки годі, щоб урочисті офіційні святкування Серпня'1980 годі уявити того, як поляки пам'ятають «Солідарність», що думають про 1980-1981 роки та як їх оцінюють. Варто порівняти подані в пресі результати зі сформульованими вище висновками. Це порівняння особливо цікаве, оскільки тут ми маємо справу з двома різними дослідницькими ситуаціями. «Солідарність» і воєнний стан у випадку аналізованих вище досліджень розглядалися як елементи цілісної картини історії Польщі. То був ніби погляд із висоти пташиного лету на одноманітно освітлений простір нашої історії задля визначення місця, яке вони у ньому посядуть. Дослідження самої лиш «Солідарності» – це спрямування яскравого світла прожекторів на одну історичну подію. В кожному такому дослідженні, яке б воно не було, завжди відсотки респондентів, котрі декларують пам'ять про нього та оцінюють його, мусять бути значно вищими. Тим більше, що подібні вибіркові дослідження провадять зазвичай із нагоди тих чи інших річниць, коли про дану подію багато говорять і пишуть у засобах масової інформації. Переказувані ними сенси потрапляють до респондентів і невідомо в якій мірі ними засвоюються, а потім їх висмикують дослідники, подаючи образ незнаної довговічності – адже невідомо, як довго він буде присутній у їхній свідомості.

В ювілейному серпні дослідження на репрезентативних загальнонаціональних вибірках провели незалежно один від одного три дослід-

ницькі осередки. ЦВГД у перші дні серпня запитав: «Чи постання і діяльність «Солідарності» у 1980-1981 роках сьогодні є: важливою для Тебе подією (53%); подією яка повинна цікавити тільки істориків (36%); важко сказати (11%)». ОВГД запитав: «Страйки та постання «Солідарності» в 1980 році були для Польщі: корисними (65%); однаково корисними й ні (13%); шкідливими (12%); важко сказати (10%)»[5]. Пентор на замовлення Польського Радіо запитав: «Дивлячись із перспективи двадцяти п'яти років на події серпня 1980 року, чи на Вашу думку варто було, чи ні, починати тоді страйки?». 20% респондентів із загальнонаціональної вибірки відповіли, що не варто[6].

Ясна річ, ця відповідь приховує неоднозначні сенси. Можна дати її, будучи певним, що комунізм і так би впав, отож, не варто було чинити подібні зусилля. Але причиною для такої відповіді може бути також розчарування тим, що принесли зміни, започатковані страйками в Серпні'1980. Тим не менше, спектр цих відповідей показує, що в оцінках «Солідарності» амбівалентність існує і надалі. Амбівалентність далася взнаки також у вище цитованих дослідженнях ОВГД, в яких 43% респондентів ствердило, що «Солідарність» покращила умови їхнього життя, 22% вважали, що без неї було би ліпше, натомість, 15% – що нічого не змінилося.

З цих досліджень також випливає, що Серпень'1980 і постання «Солідарності» не для всіх поляків є бездискусійно найважливішим символом краху комунізму. В аналізованих мною дослідженнях це виявилося щодо краху комунізму в Польщі, натомість у проведених ЦВГД ювілейних дослідженнях – щодо Східної Європи, при чому переконаність у першорядному значенні цієї події для долі цієї частини Європи найслабшим було в наймолодших. Майже так само часто, як на постання «Солідарності» (37%), вони вказували у цьому контексті на падіння берлінського муру (34%).

---

[5] *Gazeta Wyborcza*, 30 серпня та 2 вересня 2005 року.

[6] Дані були отримані завдяки Польському Радіо.

Звертає також увагу, що атмосфера святкувань річниці не посилила бажання відзначати серпневу річницю. Як одну із найважливіших річниць її назвало лише 5% досліджених в опитуванні ЦВГД.

І врешті, останнє порівняння проведених у річницю досліджень із ранішими, які стосувалися поточного бачення історії Польщі показали, що рівень освіти впливає на вищу оцінку «Солідарності». Це підтвердили згадані вище опитування Пентора. Тоді, коли 62% респондентів із середньою освітою вважало, що у серпні 1980 року варто було розпочинати страйкові акції, а серед них 27%, що рішуче варто, то серед осіб із вищою освітою ці відсотки становили 83% і 27%.

Зміна устрою та пам'ять про минуле

Як уже йшлося вище[1], відомо, що усі глибокі суспільні зміни устрою та перевороти супроводжуються перетвореннями образу минулого, а щонайменше заповіддю таких перетворень. Чим радикальніші зміни, тим яскравішою є потреба фундаментальної корекції образу минулого. Це не означає, що цей образ змінюється лише тоді. Дослідження пам'яті про минуле в період ПНР переконують, що зміни образів минулого відбуваються постійно разом зі зміною політичного клімату та є їх добрим індикатором.

Представляючи пов'язаність між суспільною перебудовою та змінами в суспільній пам'яті про минуле в Польщі, я почергово представлю: зміни в баченні давнього минулого Польщі, які супроводжували наростання кризи й крах ПНР, а відтак постання нового устрою; зміни оцінок періоду ПНР; зміни у зацікавленні минулим.

Бачення стародавнього минулого Польщі

У 1965 році в образі стародавнього минулого Польщі можна було зауважити ознаки своєрідного акцептування нового, соціалістичного ладу, хоча й у масштабах, цілком незадовільних із точки зору тих, хто цей лад впроваджував. Ці ознаки були помітні зокрема серед респондентів, народжених між 1920 і 1930 роками.

Акцептування найчастіше проявлялося таким чином, що дозволяє його інтерпретувати як спробу примиритися з тим, що вважали неминучим. Подібну настанову ми бачимо в концепції політичного реалізму, представленій за кілька років до того на шпальтах преси, що репрезентувала середовища, критично налаштовані до нового устрою,

[1] В розділі «Колективна пам'ять – функції та шляхи переказу».

проте які шукали можливості вижити в його надрах, зберігши свою світоглядну автономію. Вважаючи історію Польщі винятково трагічною, що значною мірою зумовлене невдалим геополітичним розташуванням країни, ці втомлені війною середовища погоджувалися на необхідність співпраці з Радянським Союзом і підтримували діяльність, спрямовану на розбудову країни, її економічний і культурний розвиток. У них було неприхильне ставлення до величних романтичних поривів, і вони критично оцінювали повстання XIX століття, оскільки у перспективі нещодавнього болісного досвіду ті виглядали починаннями, які тільки завдали втрат і утверджували політичний романтизм, шкідливий у існуючій ситуації [Bębenek 1981, s. 1].

Декларованe респондентами в 1965 році зацікавлення окремими епохами історії Польщі, історичні постаті, названі ними серед особливо цінованих, факти, вказані як привід для гордощів та сорому поляків, відповідали баченню минулого, яке випливало зі згаданої концепції політичного реалізму. В обох випадках виразно окреслився поворот до найдавніших часів, доби початків польської держави та Польщі до розподілів, а водночас неприхильне ставлення до романтичного XIX століття та критична оцінка тогочасних повстань, метою яких було здобуття незалежності. Ці повстання респонденти вважали марними поривами, які закінчилися поразкою, призвівши до величезних втрат і безміру страждань. Для подібної оцінки повстань вирішальним став передовсім досвід Варшавського Повстання[2].

У 1965 році в результаті проведеного аналізу відповідей респондентів вдалося виокремити чотири моделі традиції:

А. Традиція державної організації, в якій вартість «сильна держава» корелювалася з вартістю «збройна боротьба», і характер якої визначали постаті, виключені з офіційно пропагованого образу минулого: Юзеф Пілсудський, ім'я котрого нерозривно пов'язане зі здобуттям Польщею незалежності в 1918 році, переможна війна з більшовиками в 1920 році, а потім розбудова незалежної польської держави, а також король

[2] Див. розділ «Варшавське Повстання в поточній колективній пам'яті».

Стефан Баторій, уславлений війнами з Москвою в XVI столітті, котрого вперто оминали в офіційній версії історії Польщі.

B. Традиція державної організації, в якій вартість «сильна держава» корелювала з вартістю «економічний розвиток». Її уособлювали постаті, офіційно акцептовані та визнані репрезентантами «прогресивного» нурту національної традиції: король Казимир Великий, уславлений підтримкою розвитку міст і ремесел й заснуванням у XIV столітті першого в Польщі університету, а також Станіслав Сташиць і Гуго Коллонтай, політичні письменники XVIII століття, котрі боролися за політичні права міщан та особисту свободу кріпаків.

C. Традиція боротьби за «національне та соціальне визволення». Її уособлювали винятково постаті, приналежні до офіційного канону традиції соціалістичної держави, до якої вони були включені чи то зважаючи на їхній життєпис, чи то в результаті привласнення через реінтерпретацію. Був серед них, скажімо, Тадеуш Костюшко, учасник війни за незалежність Сполучених Штатів, керівник першого польського повстання в 1794 році та автор універсалів, якими звільняли кріпаків. Були й діячі робітничого руху, а також генерал Кароль Сверчевський, комуніст, учасник Жовтневої революції в Росії та громадянської війни в Іспанії, а в 1944-1945 роках творець і командувач 2-ї армії створеного в СРСР Війська Польського.

D. Традиція національної культури, уособлена такими постатями, як Миколай Коперник, Фредерик Шопен, Марія Склодовська-Кюрі та Адам Міцкевич.

Якщо поглянути на ці чотири моделі з перспективи національної ідентичності, помітно виразну різницю між останньою моделлю національної традиції, усвідомлюваної як культурна спільнота, й усіма іншими, які є зразками традиції розуміння нації як політичної спільноти.

Коли ж на них поглянути з перспективи легітимізації існуючого в ті часи політичного ладу, то межі між ними виглядатимуть цілком інакше. На одному боці опиняться моделі B і C, у яких можна угледіти елементи, які легітимізують соціалістичну Народну Польщу як державу суспільних реформ і справжньої, бо соціалістичної, демократії. На

другому ж боці – моделі D і A, які відкидають таку легітимізацію, причому, в кожному випадку по-іншому.

У моделі D спротив має форму аполітичності. Адже розуміння нації як культурної спільноти може домінувати не тільки тоді, коли національна свідомість перебуває на етапі формування і ще відсутні політичні аспірації, але й тоді, коли існуючу державу вважають чужою. У такому випадку національна спільнота локалізується поза сферою політики, а стрижнем національної ідентичності починають визнавати національну культуру. Отож, модель D є моделлю традиції, яка відмовляє державі в легітимності шляхом перенесення нації в позаполітичний вимір і експонування такої історичної символіки, яка завдяки своєму аполітичному характеру не може виконувати жодних легітимізаційних функцій щодо держави у будь-якій формі устрою. Інший різновид спротиву ми спостерігаємо в моделі A, яку можна інтерпретувати як зразок традиції, що легітимізує державу, альтернативну до реально існуючої соціалістичної.

Упродовж наступних років окреслена тут форма суспільної пам'яті засадничо змінилася. Її ознаки з'явилися в дослідженнях, проведених у 1970-х роках серед студентів варшавських вишів, тобто покоління, яке в своїх біографіях не мало болісного воєнного досвіду. Ці дослідження виявили, що зник згаданий вище «політичний реалізм» і пов'язаний із ним напрямок історичних зацікавлень. Аніж до Польщі перед розподілами, молодь почала апелювати до XIX століття, і знову з'явилися тенденції до романтичних великих поривів. Втратили популярність такі вартості, як «економічний розвиток» і «суспільні реформи», натомість зросла популярність «збройної боротьби» та «незалежності», а також усіх постатей, що їх уособлюють, передовсім Юзефа Пілсудського, котрого, як особливо ціновану постать, назвало 19,6% респондентів, тоді як у 1965 році це зробило 12,9%, попри те, що близько половини досліджуваних у той час осіб здобули вищу освіту у міжвоєнний період. Чітко було видно, що увагу цього покоління почала поглинати проблема незалежного державного буття, а романтичні настрої знову стали привабливими (Szacka 1981).

Водночас, сформовані раніше моделі традиції розсипалися. Хоча окремі зміни були виразними, цілість справляла враження хаосу, в якому годі віднайти сяку-таку систематизовану цілісність. Зрештою, в 1970-х роках то було ширше явище. Стефан Новак, котрий приблизно тоді ж проводив із групою колег дослідження тяглості та змінності культурної традиції, зауваживши таке явище, назвав досліджувані погляди «кашею» [Nowak 1976]. Із сучасної перспективи видно, що причиною цієї «каші» було те, що в досліджуваний період старі моделі уже розпалися, а нові ще не кристалізувалися.

Натомість у 1988 році, наприкінці існування ПНР, вони вже були кристалізовані, принаймні в сфері колективної пам'яті.

У стосунку до національної спільноти почало домінувати її бачення в якості політичної спільноти. Значно впала популярність постатей, пов'язаних із діяльністю на полі культури та науки, а водночас самої вартості «наука та культура». Ця зміна вражала, оскільки у всіх попередніх дослідженнях, незалежно від того, на яких вибірках їх проводили, люди з вищою освітою завжди частіше, ніж інші, називали вартість «заслуги в сфері науки та культури», а кількість її згадок у анкетах значно перевищувала кількість згадок решти вартостей. Натомість, у 1988 році ця вартість за кількістю згадок опинилася допіру на сьомому місці. Чільною вартістю, яку найчастіше згадували і яка виразно випереджувала інші та, як показав статистичний аналіз, фундаментально відрізнялася від інших, стала «сильна держава». У ті роки в польському мисленні запанувала політика.

Решта зауважених у той час змін полягали в зникненні з поточної колективної пам'яті того всього, що бодай найменшою мірою було, чи могло бути використане для легітимізації ПНР.

Натомість на перший план висунулася модель традиції, яка легітимізувала альтернативну щодо існуючої державу; центральною постаттю цієї альтернативи став Юзеф Пілсудський, а ключовою подією – здобуття незалежності в 1918 році. Цей зразок порівняно зі своєю попередньою версією 1965 року зазнав значної розбудови. Традиція нації як політичної спільноти в 1988 році стала дуже місткою

та почала обіймати різні нурти. Відтак постала модель традиції рішуче некомуністичної держави, але із не до кінця окресленим характером, який містив у собі можливість використання його елементів для окреслення ідентичності та легітимізації різних варіантів некомуністичної держави.

З'явилися також нові поєднання вартостей. Зникло поєднання боротьби за незалежність із суспільними реформами, яке фігурувало в пропагандистському комуністичному гаслі «боротьби за національне та соціальне визволення». Замість нього з'явилося гасло «боротьби за незалежну державу», яке поєднало «боротьбу за незалежність» із вартістю «держави».

Із цих досліджень випливає, що зміни колективної пам'яті, будучи ознаками змін у суспільній свідомості, відбувалися в Польщі поступово й віддзеркалювали дедалі зростаючу кризу устрою та знаменували, як це ми сьогодні знаємо, його кінець. З цього також випливає, що зміни цієї свідомості випередили інституційні політичні зміни і були їх зашифрованою заповіддю.

Наступні дослідження, проведені в 2003 році, показали, що в новій суспільно-політичній дійсності бачення минулого Польщі суттєво змінилося. Одна з цих змін полягала в скороченні часового горизонту. Воно виражається в обмеженні інтересу лише до найближчого минулого, проявом чого є частіша згадка про постаті та події після 1918 року, ніж давніші, у відповідях на запитання, які події та історичні постаті можуть бути приводом для гордості поляків, а які – сорому. Отож, у вибірці осіб із вищою освітою у відповідях на запитання: «Чи, на Вашу думку, були в нашій історії, від початків існування Польщі до сьогоднішнього дня, постаті, якими поляки могли би пишатися?», понад 10% респондентів назвали тільки дві постаті нашої історії до XX століття: Тадеуша Костюшка (16,2%) та Миколая Коперника (15,9%). Відразу ж за ними за кількістю набраних голосів опинилася Марія Склодовська-Кюрі, постать межі XIX і XX століття. Натомість, серед трьох найчастіше згадуваних двоє були особами, котрі на момент дослідження ще жили: Івана Павла II вказали 52,0% респондентів, а

Леха Валенсу – 23,6%. Третьою постаттю був Юзеф Пілсудський, котрого назвали 29,9% респондентів, що умістило його на другому місці. Отож, бачимо, що чільне місце, яке Юзеф Пілсудський здобув у 1988 році серед постатей, якими поляки могли би пишатися, не змінилося.

Іншою зміною в порівнянні з 1988 роком була перебудова перспективи бачення нашої історії, виражена в зміні ієрархії вартостей, індикатором якої в перших дослідженнях було визнано обґрунтування вибору постатей, що ними поляки можуть пишатися. Дві з цих змін є найсуттєвішими. Перша полягає в тому, що після змін устрою та заспокоєння пов'язаних із цим політичних емоцій, вартість «культури та науки» повернулася на перше місце, яке, за винятком 1988 року, вона завжди посідала в ієрархії вартостей осіб із вищою освітою. Чільне місце, натомість, втратила вартість «держави», яка в 1988 році посідала не лише перше, але й особливе місце, що показав аналіз, натомість у давніших дослідженнях перебувала на другому місці.

Друга, ще виразніша зміна цієї перспективи полягала в її індивідуалізації.

Уже в перших дослідженнях 1960-х років, категоризуючи відповіді-мотивації вибору тих чи інших історичних постатей як особливо цінованих респондентами, було зауважено, що окрім заслуг згаданих постатей у публічній сфері, вказувалися також їхні особисті риси, для яких створили загальну категорію «особисті чесноти». У 1965 році ця категорія за кількістю згадувань посіла сьоме місце; в 1977 році перемістилася на третє, в 1988 році, попри політизовані часи – на друге, а нині опинилася на першому місці в загальній вибірці, випередивши «культуру та науку», а серед осіб із вищою освітою розділила з «культурою та наукою» перше місце (однакове число позитивних відповідей).

Оцінки періоду ПНР

В 1965 році період ПНР мав цілком непогані показники. Повоєнне двадцятиріччя 44,6% респондентів оцінило вище, ніж міжвоєнне, 31,8% оцінили обидва періоди однаково, і лише 15,1% вище оцінили міжвоєнний період.

Відповідаючи на запитання про те, що у повоєнний період заслуговує на негативну оцінку, найчастіше вказували сталінізм (40,2%), а за ним помилки та вади в економічній політиці (35,4%), вади політичної системи та брак демократичних свобод (21,6%). Відсутність національного суверенітету за кількістю згадок опинилася допіру на сьомому місці (8,9%). Вказуючи, у свою чергу, на позитивні явища цього періоду, найчастіше згадували економічні досягнення та відбудову країни (61,1%), а відтак – досягнення в галузі культури, науки та освіти (48,0%), націоналізацію промисловості (34%), соціальні здобутки, ліквідацію безробіття, зростання добробуту (24,7%). Додаймо до цього увібгані в політично забарвлену категорію соціальні здобутки, як от «устрій соціальної справедливості, створення Польського комітету національного визволення», в яких було 17,2% прихильників, і ми отримаємо повний образ причин задоволення періодом ПНР.

Узагальнюючи, зазначимо, що респондентам у 1965 році легше було називати плюси, ніж мінуси цього періоду. Перших було згадано пересічно 2,3, других – 1,3. Це легко пояснити. Дослідження 1965 року проводилися хронологічно близько до двадцятої річниці ПНР. Усі засоби масової інформації були переповнені пропагандою із представленням минулого десятиліття як смуги успіхів, добробуту та повсюдного щастя, протиставляючи цей образ міжвоєнному двадцятиліттю, як періоду відсталості, злиднів, експлуатації та гноблення. Ця пропаганда творила і ширила формули й кліше символічної мови, якими називала позитивно оцінювані явища повоєнного періоду та негативно оцінювані явища міжвоєнного періоду. Для негативних явищ повоєнного періоду не було готової мови, яка полегшувала би розмову про них у загальних категоріях. У випадку позитивних явищ міжвоєнного періоду із такою мовою не було труднощів, оскільки мало не половина досліджених осіб вищу освіту здобули до війни, а чимало з-поміж решти здобули тоді більший чи менший фрагмент шкільної освіти, в процесі якої їх учили про успіхи та досягнення II Речі Посполитої. Отой брак узгодженої мови, яка дозволила би називати негативи повоєнного періоду, був виразно відчутний при кодуванні відповідей на відкриті запитання про

явища, оцінювані позитивно й негативно в кожен із двох періодів. Щодо позитивів і негативів міжвоєнного двадцятиліття та позитивів повоєнного, відповіді респондентів вкладалися в загальні категорії. Інакше було у випадку негативно оцінених явищ повоєнного двадцятиліття. Навіть ті респонденти, які цей період оцінювали рішуче негативно, в обґрунтуванні своєї оцінки найчастіше не виходили поза апеляцію до індивідуально досвіду та клопоти, пов'язані з повсякденним життям.

У 1965 році у відповідях на відкриті запитання про факти й події з історії Польщі, які становлять привід для гордості чи сорому поляків, опинилися, зокрема, й такі, які походили з періоду ПНР. Коли йдеться про підстави для гордості, загальна категорія «досягнення ПНР» здобула 9,9% згадок. Подібний відсоток (9,8%) здобули позитивні оцінки явищ цього періоду, перелічені у відповіді на запитання про факти й події, яких слід соромитися.

Загалом, як факти та події, що завдають сорому, найчастіше згадували розклад державності в XVIII столітті й розподіли (39,5%), далі, по черзі анексію Заолжя Польщею у 1938 році (25,5%), Торговицьку конфедерацію (21,4%), політику міжвоєнного двадцятиліття (19,4%) і, врешті, факти та явища повоєнного двадцятиліття.

Отож, загалом у 1965 році оцінка ПНР на тлі нашого минулого виглядала не найгірше.

Поступово, із плином років, образ ПНР набував дедалі темніших барв. У 1977 році серед фактів, якими можна пишатися, відсоток згадок про досягнення ПНР зменшився до 6,0%, а серед фактів, які є приводом для сорому – зріс, щоправда, незначно, до 13,0%, але цього вистачило, щоб ці відповіді випередили за кількістю згадки про Торговицю та анексію Заолжя в 1938 році. На першому місці як привід для сорому утрималися поділи Польщі разом із попереднім розкладом державності.

В 1988 році відсоток згадок про «досягнення ПНР» знизився ще більше (до 3,0%). То були майже винятково згадки про відбудову країни після війни (2,3%). Водночас, відсоток згадок про ті явища з періоду ПНР, яких слід соромитися, не тільки дуже зріс (до 29,8%), але й згадки ці були частішими, ніж будь-які інші приводи для сорому.

Зростання негативних оцінок цього періоду не було результатом інтенсифікації та розповсюдження критицизму супроти того, що раніше так само оцінювали негативно, а появою нових, негативно оцінюваних подій: інтервенції польських військ у Чехословаччині в 1968 році (9,1%), воєнного стану й придушення «Солідарності» (8,3%). Сталінський період, діяльність комуністичних служб безпеки у часи сталінщини, переслідування АК здобули в 1988 році 11,2% згадок, тобто, не набагато більший, ніж у попередніх дослідженнях, відсоток згадок про факти періоду ПНР, які завдають сорому.

Отож, у міру існування ПНР кількість оцінюваних негативно явищ більшала, а оцінюваних позитивно – ні. В кожному разі, пов'язаних із устроєвим функціонуванням держави, оскільки в цей період з'явилися такі приводи для гордощів, як вибір Кароля Войтили папою римським (4,7%) і «Солідарність» (8,1%), отож, події та діяльність, пов'язані з опором пануючому устроєві та ідеології.

Варто також нагадати, що перелічені як компрометуючі події пізнішого періоду існування ПНР були в 1988 році політично значно «пекучіші», ніж сталінізм у минулому, в оцінках якого в той час уже не було розбіжностей, пов'язаних із різними політичними орієнтаціями. Ставлення до нього не диференціювала ні приналежність до ПОРП, ні до профспілок, тоді дуже політизованих, тимчасом, коли на ставлення до інтервенції в Чехословаччині та воєнного стану ці змінні мали вплив.

Опитаних у 1988 році осіб із вищою освітою відзначала емоційно забарвлена концентрація уваги майже винятково на політичному вимірі життя спільноти.

Наступні дослідження 2003 року проводилися в цілком іншій суспільно-політичній дійсності. Перебудова устрою, яка поклала край ПНР, обійняла також символічну сферу. Були встановлені нові пам'ятники та знесені старі, змінені назви вулиць, які увічнювали постаті та події, що легітимізували повалений устрій. Вляглися емоції, додалося досвіду, пов'язаного з життям у нових, раніше невідомих умовах, що створило нову перспективу погляду та оцінки часів панування соціалізму в Польщі. Змінило її також те, що дорослими, а

отже респондентами, в 2003 році стали особи, які з власного досвіду знали хіба що останні роки тодішнього періоду нашої історії, знання про який походить переважно з такого досвіду та усних переказів. Багато важила для цієї нової перспективи також культурна зміна в постаті скорочення часового горизонту, про що вже йшлося раніше.

Отож, у вибірці осіб із вищою освітою у проведених 2003 року дослідженнях респонденти серед фактів і подій із історії Польщі, оцінюваних такими, що завдають сорому полякам, найчастіше називали ті, які походять із періоду ПНР (21,4%). При цьому згадували в основному події останніх десятиліть: воєнний стан (8,5%) й інтервенцію польських військ у Чехословаччині в 1968 році (5,5%). Категорія «запровадження комуністичної системи» здобула 4,8% згадок.

Серед фактів і подій, які вважали приводом для гордощів, не бракувало тих, що походять із часів ПНР, але то були, як і в 1988 році, винятково пов'язані з опором пануючій системі та її ідеології, тобто, передовсім вибір Кароля Войтили папою римським (17,0%), а відтак Серпень'1980 і постання «Солідарності» (6,3%).

Так у 2003 році виглядав профіль ПНР у загальному образі минулого Польщі. В історичній перспективі цей профіль бачили та оцінювали винятково в політичному вимірі – тим, що завдає сорому, вважалося усе пов'язане з устроєм і діяльністю його керівництва, а приводом для гордості те, що їм протистояло. Можливо, це зумовлено сприйняттям розповіді про минуле передовсім, якщо не винятково, лише у формі політичної історії.

Інша, диференційована перспектива погляду на цей період фігурує у відповідях на запитання про оцінку самого періоду ПНР, яка є багатовимірною, і що важливіше, амбівалентною [див. Kwiatkowski 2005].

Негативні оцінки стосуються передовсім політичного виміру, який негативно оцінюють 75,6% респондентів. Найчастіше вказували на брак громадянських свобод (37,7%), потім на «комуністичну владу» (17,0%), воєнний стан (12,9%), активність служби безпеки в часи сталінщини (12,2%), зовнішню політику, залежну від СРСР (11,1%). У згадках про

негативно оцінювані явища цього періоду можна також зауважити скорочення часового горизонту. Сталінізм опинився на віддаленому місці, про нього згадали тільки 4,1% респондентів.

Позитивні оцінки стосувалися праці та повсякденного життя. В цьому вимірі їх позитивно оцінювали 32,8% респондентів, причому найбільше позитивних оцінок отримала праця та відсутність безробіття (27,7%).

Розбіжність оцінок періоду ПНР у цих двох вимірах іще виразніше, ніж серед осіб із вищою освітою, виявилася 2003 року в загальній вибірці. Респонденти цієї вибірки, у порівнянні з респондентами вибірки осіб із вищою освітою, рідше негативно оцінювали політичний вимір ПНР, а частіше позитивно оцінювали вимір повсякденного життя. На негативи політичного життя вказує 58,5%, а на позитиви щоденного життя – 42,4%, у тому числі, на легкість у отриманні роботи та відсутність безробіття – 37,7%.

Різниця між обома вибірками ще виразніше проявляється в загальній оцінці періоду Народної Польщі. У вибірці осіб із вищою освітою 29,5% респондентів оцінюють його позитивно, а 50,9% – негативно, натомість у загальній вибірці 42,4% – позитивно, а 34,4% – негативно[3]. Відтак у вибірці осіб із вищою освітою негативна оцінка перевищує позитивну на 21,4 процентних пункти, натомість у загальній вибірці позитивна перевищує негативну на 8,0 процентних пунктів.

Напрошуються три, навзаєм несуперечливі пояснення причини цього явища. Одним може бути те, що серед осіб із вищою освітою менший, ніж у всій популяції, відсоток людей, котрим зміна економічної моделі, яка супроводжувала устроєву перебудову, принесла зниження суспільної позиції та погіршення матеріальних умов. По-друге, особи з вищою освітою загалом частіше цікавляться політикою та ангажуються в політичну діяльність, а тому для них цей вимір життя спільноти має більше значення. Врешті, по-третє, вони, будучи заангажованими в політичну діяльність, в тому числі опозиційну,

[3] У всіх випадках йдеться про сукупні оцінки: однозначно позитивно й радше позитивно, а також радше негативно й однозначно негативно.

більше помічали та відчували, часто болісно, обмеження та кабальність попереднього устрою. Його повалення вони могли вітати, навіть якщо їхня побутова ситуація не покращала, або й дещо погіршала.

Зацікавлення минулим

У вибірці 1965 року зацікавлення історією, вимірюване сукупним індикатором історицистичної орієнтації, задекларувало 50,8% респондентів[4]. Основними незалежними змінними, які розрізняли вимірюване у такий спосіб зацікавлення історією, були вік і професія. Відсоток зацікавлених історією постійно меншав у міру зниження віку респондентів. У групі найстарших він складав 67,7%, у наймолодших – 38,4%. У випадку професії найвище зацікавлення проявлялися у вчителів (60,3%) і юристів (57,0%), найменше – серед інженерів (38,4%). Кореляційний аналіз показав: вік і професія були альтернативними факторами, які впливали на зацікавлення історією, що схилило до інтерпретування віку як показника типу культури, в якому респонденти виростали й здобували освіту. Зміну фахової структури в молодших групах я віднесла до прояву культурної зміни. На користь такої інтерпретації додатково свідчить те, що зацікавлення історією декларувало 59,4% найстарших (народжених до 1900 року) інженерів, тимчасом, коли серед наймолодших (народжених після 1931 року) представників «найісторичнішої» професії, тобто вчителів, цей відсоток складав тільки 49,9%. Таким чином, диференціюючий вплив фаху в молодших за віком посилювався.

Результати досліджень у студентській популяції (1977 рік), яка складалася з народжених у першій половині 1950-х років, підтвердили цю інтерпретацію та засвідчили продовження раніше зауважених тенденцій. Драматично (до 14,3%) упав відсоток осіб, які виявляли

[4] Цей показник був сконструйований на підставі відповідей на запитання про зацікавлення історією, про оцінку стану популяризації історії, про те, чи сучасній людині потрібне знання минулого та про сенс витрати коштів на відбудову історичних пам'яток. Про це більше у розділі «Минуле як вимір часу».

історичні зацікавлення (спосіб вимірювання залишився той самий). Посилився також вплив типу вищої освіти. Це підштовхувало до тезу, що історичні зацікавлення дедалі більше втрачають характер елемента загальної освіти й стають частиною фахової спеціалізації.

Усе змінилося в 1988 році, себто після досвіду постання «Солідарності», впровадження воєнного стану та різноманітних форм широко розвинутої опозиційної діяльності в ситуації зростаючого почуття неухильності падіння існуючої системи.

У досліджуваній вибірці відсоток респондентів із історицистичною орієнтацією, трактованою як індикатор зацікавлення історією, зріс до 55,5%, попри те, що ця вибірка обіймала народжених після 1965 року. Зріст зацікавлення історією був іще дивовижнішим при порівнянні відповідних вікових груп із різних вибірок. Наприклад, у 1965 році відсоток зацікавлених історією серед осіб, народжених у 1931-1940 роках, складав 38,4%, натомість у 1988 році – 65,6%.

Проте, іще важливіше, що у вибірці 1988 року серед змінних, які впливали на різницю зацікавлення історією, окрім тих самих, що й попередньо, тобто віку та фаху, з'являється нова: приналежність до професійних спілок перед 13 грудня 1988 року. Ті, хто не належав до жодної профспілки, проявили менше зацікавлення історією, ніж ті, хто належав до будь-якої з них. Тим, що диференціювало частоту прояву цих зацікавлень, були, отож, не окреслені політичні опції, а активна участь у політичному житті, приналежність до сильно політизованих і опозиційних навзаєм профспілок: «Солідарності» з одного боку та пов'язаного з ПОРП Загальнопольського об'єднання професійних спілок (ЗОПС) – з іншого.

Зростання зацікавлення минулим у часи загострення політичного конфлікту пригамувало зауважену раніше тенденцію послаблення інтересу до історії в наступних поколінь. Проведені в 2003 році, тобто через кільканадцять років після устроєвого перелому, у часи, коли вже охолонули політичні емоції, дослідження показали, що йдеться не про загальмування такої тенденції, а лише про тимчасову затримку. На порозі XXI століття виразно зменшилося зацікавлення минулим.

Відмінний від попередніх комплект запитань і розподіл відповідей на запитання, уміщені в анкеті досліджень 2003 року, не дозволяє вибудувати подібний індикатор зацікавлення історією, але дає змогу порівняти сукупні відсотки респондентів, котрі стверджували, що радше взагалі не цікавилися історією. В 1988 році у досліджуваній вибірці таких осіб було 5,7%, натомість у 2003 році у вибірці осіб із вищою освітою – 23,2%, причому цей відсоток був найвищим серед наймолодших респондентів, яким виповнилося не більше, ніж 29 років (33,8%), а найнижчим серед найстарших, які мали 60 років і більше (14,3%).

Ці результати підтверджують сформульовану на підставі попередніх досліджень тезу, що падіння зацікавлень до минулого зумовлене, зокрема, змінами в сучасній культурі, вплив якої може за певних умов зазнати тимчасової нейтралізації.

Послаблення зацікавлення минулим після устроєвої зміни могло мати також кілька додаткових причин. Наприклад, ту, що коли політичний дискурс можна провадити відверто, без історичних масок і костюмів, зникає потреба послуговуватися мовою історичних символів. А ще, коли фундаментальну зміну нарешті виборюють, слабне одностайність політичної ангажованості, яка, як показали дослідження, має суттєвий вплив на зацікавлення історією. Чимале значення має також те, що зміни, які сталися в Польщі, значною мірою стосувалися моделі економіки, а як засвідчили дотеперішні дослідження, інтерес до політики поєднується з зацікавленням історією, тимчасом зацікавлення економікою поєднуються з браком інтересу до минулого.

Підсумок

Зауважені у 2003 році зміни стосуються не лише рівня зацікавлення історією, але й ставлення до минулого та способу його бачення, і вони мають чотири аспекти.

По-перше, відбулося скорочення часового горизонту, виражене в обмеженні зацікавлень останніми десятиліттями нашої історії. Не лише розмови про минуле в колі родини й знайомих не виходили поза тематику найближчого минулого, але й серед подій, які називали приводом для гордості чи сорому поляків, і постатей, вказаних як особливо цінувані чи критично засуджувані, з'явилися тільки події та особи родом з цього минулого[5]. Анджей Шпоцінський вважає, що: «Зріст зацікавлення Другою світовою війною та пізнішим періодом є результатом змін у системах вартостей в сучасній культурі. Ці періоди, що їх несуть із собою такий досвід, ідеї та вартості, неможливо знайти в спадщині давніших періодів, але які цінні для польського суспільства кінця XX століття»] Szpociński 2000, s. 412]. І, ясна річ, XXI століття.

По-друге, в способі бачення минулого увиразнилася індивідуалістична та приватна перспектива, що неможливо не пов'язувати з характером постмодерної культури, в якій замість спільноти чільною вартістю стає індивід. Частіше[6], ніж у попередніх дослідженнях, респонденти цінували пам'ятки – за їх естетичні принади, в історії вбачали елемент загальної освіти, і цим мотивували її потребу для сучасної людини, а історичні постаті оцінювали, враховуючи їхні особисті чесноти. Як зауважив Пйотр Т. Квятковський, ми маємо справу з новим ставленням до минулого, проявом якого є «рідше, ніж у минулі десятиліття [...] відчитування минулого в категоріях вартостей,

---

[5] Таке скорочення горизонту фігурує не лише на рівні поточної свідомості, але й є чимось загальнішим. Прикладом може послужити бодай те, що коли в січні 1994 року ТБ, себто «володар масової уяви», доручило ТНС ОВГД провести дослідження «Історична свідомість поляків», щоб отримати інформацію, яка допомогла би при підготовці історичних програм, вони мали стосуватися лише історії Польщі XX століття.

[6] «Частіше» у цьому випадку означає вищий ранг серед обґрунтувань, а не вищі відсотки.

пов'язаних із публічною сферою» і «схильність шукати в ній індивідуальних дилем і особистих чеснот і вад» [Kwiatkowski 2006, s. 70]. Наші дослідження показують безперервне, навіть у надміру політизований період 1980-х років, наростання тенденції до оцінювання постатей у цій новій перспективі. В 1965 році обґрунтування вибору цінованих постатей рисами характеру були включені до загальної категорії «особисті чесноти». Серед усіх обґрунтувань вибору постаті ця категорія мала сьомий ранг (інші обґрунтування стосувалися заслуг у публічній сфері), у дослідженнях 1977 року – третій ранг, у 1988 році – другий, а в дослідженнях 2003 року опинилася на першому місці, поруч із категорією «заслуги у сфері культури та науки» (обидві мали однакову кількість позитивних відповідей).

Подібне зростання індивідуалістичних тенденцій в оцінках історичних постатей зауважив Анджей Шпоцінський, аналізуючи радіопрограми для шкільної молоді. «У циклі 1970-х років можна було помітити зростання зацікавлення особистісними рисами. Обіч простих характеристик, на зразок «добрий-поганий», постатям приписували також фантазію, силу характеру, витривалість тощо. [...] В програмах 1980-х років ця тенденція триває, однак, обіч неї з'являється новий тип зацікавлення людською особою. Оцінюються не ті, чи інші риси особистості, а людська особа як така, її гідність, право на життя, неповторність драм і перипетій» (Szpociński 2004, s. 250].

Ця індивідуалістична тенденція варта особливого підкреслення, адже її визнано одним із знамень сучасності, а її наростання (не конечно бажане) – постмодерності (Beck, Beck-Gernsheim 2002].

По-третє, в дослідженнях 2003 року проявилися зацікавлення «малою історією». В попередніх дослідженнях запитання про інтерес до минулого автоматично спрямовували увагу в бік історії нації – зрештою, правду кажучи, не лише досліджуваних, але й дослідників. Останні дослідження вловили також зацікавлення минулим інших, менших за націю спільнот. Про подібне явище пише також Анджей Шпоцінський, котрий у проаналізованих у 1993 році програмах Польського ТБ зауважив, що події не були «однозначно презентовані в

ефірі як загальнонаціональна спадщина, але як традиція тільки певних груп (середовищ). Можливо, найменше це помітно у випадку Катині, хоча й тут «вартовими» традиції є організації, які репрезентують лише частину суспільства (напр. «катинські родини»)» [Szpociński 2000, s. 425]. Отож, ми маємо тут справу із «приватизацією» історії, що має певний зв'язок із вказаною вище індивідуалістичною тенденцією.

Врешті, по-четверте, усі вищеперелічені риси ставлення до минулого, вловлені в найновіших дослідженнях, супроводить посилення схильності до бачення подій минулого Польщі передовсім як приводів до гордості, а не сорому. У всіх дослідженнях респондентам задавали запитання, чи в нашій історії були події, якими поляки могли би пишатися, а також події, які завдають полякам сорому. Уже перші дослідження показали, що більше осіб відповідає ствердно на перше запитання, аніж на друге. У наступних дослідженнях ця диспропорція росла, показником чого є щоразу більша різниця процентних пунктів між ствердними відповідями на обидва запитання.

Бібліографія

Винайдення традиції (2005). Гобсбаум Е., Рейнджер Т. (ред.) Винайдення традиції (перекл. М. Климчук). – Київ: Ніка-Центр [друге видання 2010].

Еліаде М. (2001) Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання (перекл. Г. Кьорян, В. Сахна). – Київ: Основи.

Ле Ґофф Ж. (2007) Середньовічна уява (перекл. Я. Кравець). – Львів: Літопис.

Пропп В. (1998) Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. Москва: Лабиринт.

Стасюк А. (2007) Дорогою на Бабадаг (Перекл. О. Сливинський). Київ: Критика.

Allen P.R.B., Routledge R.J. (1976). An annotated bibliography of mostly obscured articles on human tentorial behavior. *Social Science Information, 2/3.*

Appleby J., Hunt L, Jacob M. (2000). Powiedzieć prawdę o historii (перекл. S. Amsterdamski). Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.

Ash T.G. (2002). Trials, purges and history lessons: Treating a difficult past in post-communist Europe, в: Müller J.-W. (red.) Memory & Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past. Cambridge: Cambridge University Press.

Assman J. (2003). Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa (перекл. S. Dyroff, R. Żytyniec). *Borussia*, 29.

Assorodobraj N. (1963). «Żywa historia». Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze. *Studia Socjologiczne*, 2.

Bakhurst D. (1990). Social memory in soviet thought, в: Middleton D.,

Edwards D. (red.) Collective Remembering. London – Newbury Park – New Delhi: Sage.
Barrows D. (1947). Man Against Myth. Boston: Little Brown.
Barthes R. (1970). Mit dzisiaj (перекл. W. Błońska), в: Barthes R. Mit i znak (перекл. W. Błońska, J. Błoński, J. Lalewicz, A. Tatarkiewicz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Bartlett F.C. (1932). Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology. New York: Cambridge University Press.
Batalla G.B. (1985). Historie, które jeszcze nie są historią, в: Po co nam historia? (перекл. M. Mróz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Baumeister R.F., Hastings S. (1997). How groups flatter and deceive themselves, в: J.W. Pennebaker, D. Paez., B. Rimé (red.) Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives. Mahwah NJ: Lawrence Erlbaum Publishers.
Beck U., Beck-Gernsheim E. (2002). Individualization. London: Sage.
Bellelli G., Amatulli M.A.C. (1997). Nostalgia, immigration, and collective memory, в: Pennebaker J.W., Paez D., Rimé B. (red.) Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives. Mahwah NJ: Lawrence Erlbaum Publishers.
Ben-Amos D., Weissberg L. (1999). Cultural Memory and the Construction of Reality. Detroit: Wayne State University Press.
Benson S.P., Brier S., Rosenzweig R. (1986). Introduction, в: Benson S.P., Brier S., Rosenzweig R. (red.) Presenting the Past. Essays on History and the Public. Philadelphia: Temple University Press.
Bębenek S.T. (1981). Myślenie o przeszłości. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Bidney D. (1953). Theoretical Anthropology. New York: Columbia University Press.
Błoński J. (1970). Wstęp, в: Barthes R., Mit i znak (перекл. W. Błońska, J. Błoński, J. Lalewicz, A. Tatarkiewicz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Bodnar J. (1992). Remaking America. Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century. Princeton: Princeton University Press.
Bogusz J. (1987). Stan świadomości historycznej młodzieży. (Raport z badań) opracowanie zespołowe. Warszawa: Instytut Badań Problemów Młodzieży.

Burke P. (1989). History as social memory, в: Butler T. (red.) Memory, History and the Mind. Oxford: Blackwell.
Caillois R. (1973). Żywioł i ład (перекл. A. Tatarkiewicz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Cassirer E. (1946). The Myth of the State. New Heaven: Yale University Press.
Cassirer E. (1971). Esey o człowieku (перекл. A. Staniewska). Warszawa: Czytelnik.
Châtelet F. (1956). Le temps de l'histoire et l'évolution de la function historienne. *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 3.
Châtelet F. (1962). La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce. Paris: Les Editions de Minut.
Ciołek T., Olędzki J., Zadrożyńska A. (1976). Wyrzeczysko. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
Confino A. (1997). The Nation as a Local Metaphor. Württemberg, Imperial Germany and National Memory, 1871-1918. Chapell Hill and London: The University of North Carolina Press.
Connerton P. (1989). How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press.
Czarnowski S. (1956a). Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Św. Patryk jako bohater narodowy Irlandii, в: Dzieła (t. 4). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Czarnowski S. (1956b). Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii, в: Dzieła (t. 2). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Czerwiński M. (1975). Magia, mit, fikcja. Warszawa: Wiedza Powszechna.
Delsol Ch., Masłowski M., Nowicki J. (red.) (2002). Mythes et symboles politiques en Europe Centrale. Paris: Presses Universitaires de France.
Dijkink G. (1996). National Identity & Geopolitical Visions. London and New York: Routledge.
Dobrowolski K. (1995). Teoria podłoża historycznego, в: Szacki J. (red.) Sto lat socjologii polskiej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Domańska E. (1999). Mikrohistorie. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Donnan H., Wilson TM. (1999). Frontiers of Identity, Nation and State. Oxford, New York: Berg.
Dżipanow R. (2005). Lekcja Berlina. *Przegląd*, 15.05.
Edelman M. (1964). The Symbolic Uses of Politics. Urbana: University of Illinois.

Eliade M. (1969). Aspects du mythe. Paris: Gallimard.
Eliade M. (1969a). Le Mythe de l'éternel retour. Paris: Gallimard.
Ferro M. (1984). The Use and Abuse of History or How the Past is Thought. London – Boston: Rutledge & Kegan Paul.
Finkenauer C, Gisle L, Luminet O. (1997). When individual memories are socially shaped: Flashbulb memories of sociopolitical events, в: Pennebaker J.W., Paez D., Rimé B. (red.) Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives. Mahwah NJ: Lawrence Erlbaum Publishers.
Finley M. (1965). Myth, memory and history. *History and Theory*, 4(3).
Florescano E. (1985). Od historii – pomnika władzy do historii wyjaśniającej, в: Po co nam historia? (перекл. M. Mróz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Foucault M. (1975). An interview with Martin Jardin. *Radical Philosophy*, 11, Summer.
Fraisse P. (1967). Psychologie du temps. Paris: Presses Universitaires de France.
Fulbrook M. (1997). Myth-making and national identity: The case of the GDR, в: Hosking G., Schöpflin G. (red.) Myth & Nationhood. New York: Routledge.
Galtung J. (1970). Images of the World in the Year 2000. A Synthesis of the Marginals of the Ten Nations – Study. Wien: European Coordination Center for Research and Documentation in Social Sciences.
Gawin D. (2006). O pożytkach i szkodliwości historycznego rewizjonizmu. *Przegląd Polityczny*, 75.
Geyl P. (1955). Uses and Abuses of History. Yale: Yale University Press.
Giesen B., Junge K. (2003). Historical memory, в: Delanty G., Isin E.F. (red.) Handbook of Historical Sociology. London, Thousand Oakes, New Delhi: Sage.
Gillis J.R. (red.) (1994). Commemorations. The Politics of National Identity. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Gross D. (1985). Temporality and the modern state. *Theory and Society*, 14(1).
Gutiérrez N. (1999). Nationalist Myths and Ethnic Identities. Indigenous Intellectuals and the Mexican State. Lincoln and London: University of Nebrasca Press.

Halbwachs M. (1969). Społeczne ramy pamięci (перекл. M. Król). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Halbwachs M. (1980). The Collective Memory. New York: Harper Colophon Books.
Hankała A. (2001). Wybiórczość ludzkiej pamięci. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Herskovits M.J. (1969). Mit murzyńskiej przeszłości, в: Sokolewicz Z. (red.) Etnologia. Wybór tekstów. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Hirszowicz M., Neyman E. (2001). Społeczne ramy niepamięci. *Kultura i Społeczeństwo*, 3-4.
Hobsbawm E., Ranger T (red.) (1985). The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.
Hofer T. (1990). Construction of the «Folk Cultural Heritage» in Hungary and Rival Versions of National Identity. Документ підготований для Rutgers Center for Historical Analysis, травень.
Hoopes J. (1979). Oral History. An Introduction for Students. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
Hosking G., Schöpflin G. (red.) (1997). Myth & Nationhood. New York: Routledge.
Howe B.J., Kemp E. L. (1986). Public History. An Introduction. Malabar, Fa: Robert E. Krieger Publishing Company.
Hutton P.H. (1993). History as an Art of Memory. Hanover and London: University Press of New England.
Huyssen A. (1995). Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia. New York and London: Routledge.
Jasińska-Kania A. (2004). Zmieniające się identyfikacje Europejczyków: globalne, europejskie, narodowe, regionalne, lokalne, в: Amsterdamski S. (red.) Globalizacja i co dalej?. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
Jaworski R. (1985). History and tradition in contemporary Poland. *Easf European Quarterly*, XIX (3).
Kalmus H. (1966). Organic evolution and time, в: Frazer J.T. (red.) The Voices of Time. New York: G. Braziller Books.
Kammen M. (1993). Mystic Chords of Memory. New York: Vintage Books.

Kemp A. (1991). The Enstrangement of the Past. A Study in the Origins of Modern Historical Consciousness. New York-Oxford: Oxford University Press.
Kempny M. (2004). Tradycje lokalne jako podstawa kapitału społecznego. Co tradycja może znaczyć dla społeczności lokalnej w dobie globalizacji?, в: Kurczewska J. (red.) Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
Kirk G.S. (1970). Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Berkeley: University of California Press.
Klapp O. (1949). Hero worship in America. *American Sociological Review*, February.
Kluckhohn F.R., Strodtbeck F. (red.) (1961). Variations in Value Orientation. Westport CT: Greenwod Press.
Koonz C. (1994). Between memory and oblivion: Concentration camps in German memory, в: Gillis J.R. (red.) Commerations: The Politics of National Identity. Princeton: Princeton University Press.
Krzywicki L. (1978). Idea a życie, в: Krzywicki L., Wybór pism (wybór i wstęp H. Hołda-Róziewicz). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Kula M. (2000). Współczesne sposoby wypowiedzi o historii. *Studia Polityczne*, 11.
Kula M. (2002). Nośniki pamięci historycznej. Warszawa: DIG.
Kula M. (2003). Wybór tradycji. Warszawa: DIG.
Kula M. (2004). Krótki kurs o użytkowaniu historii. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Kula W. (1958). Rozważania o historii. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Kurczewska J. (2006). National myths, pro-socialist capitalism and the old and new mythmakers, в: Eliaeson S. (red.) Building Democracy and Civil Society East of the Elbe. Essays in Honour of Edmund Mokrzycki. London and New York: Routledge.
Kwiatkowski P.T. (1987). Historia i teraźniejszość (T057). Запис результатів досліджень. Машинопис.
Kwiatkowski P.T. (2005a). Opowiemy ci o tych wypadkach... *Odra*, 7-8.
Kwiatkowski P.T. (2005b). PRL w pamięci społeczeństwa polskiego, в: Szpociński A. (red.) Wobec przeszłości: pamięć przeszłości jako

element kultury współczesnej. Warszawa: Instytut im. Adama Mickiewicza.
Kwiatkowski P.T (2005c) Stan wojenny w badaniach opinii publicznej w latach 1982-2003, в: Machałek M., Macholak J. (red.) Stan wojenny w skali kraju i Pomorza Zachodniego. Informacje źródłowe i refleksje. Szczecin: Szczecińskie Towarzystwo Naukowe oraz Wydawnictwo «Dokument» Oficyna Archiwum Państwowego.
Kwiatkowski P.T. (2006). Pamięć zbiorowa współczesnego społeczeństwa polskiego, czyli pożegnanie z romantycznym mitem bohaterskim, в: Gosk H., Zieniewicz A. (red.) Teraźniejszość i pamięć przeszłości. Rozumienie historii w literaturze polskiej. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
Laponce J.A. (1987a). The Spatial Structure of Ideology. Реферат виступу на конференції з питань біополітики в Пенціцах під Варшавою.
Laponce J.A. (1987b). Relating biological, physical and political phenomena: Center and centrality. *International Political Science Review*, 4.
Leach E. (red.) (1967). The Structural Study of Myth and Totemism. London: Tavistock Publications.
Leffler Ph.K., Brent J. (1990). Public and Academic History: A Philosophy and Paradigm. Malabar Fa: Robert E. Krieger Publishing Company.
Leffler Ph.K., Brent J. (red.) (1992). Public History Readings. Malabar Fa: Robert E. Krieger Publishing Company.
Le Goff J. (1970). Kultura średniowiecznej Europy (перекл. H. Szumańska-Grossowa). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Le Goff J. (1992). History and Memory. New York: Columbia University Press.
Leśnodorski B. (1967). Historia i współczesność. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Lévi-Strauss C. (1969). Myśl nieoswojona (перекл. A. Zajączkowski). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Lipiec J. (1990). Tradycje orężne a świadomość i kultura historyczna współczesnych Polaków. Warszawa: Instytut Badań Społecznych Wojskowej Akademii Politycznej.
Lipiec J. (opr.) (1993). Sprawozdanie z badań na temat: Ciągłość i zmiana potocznej pamięci przeszłości wojennej w środowiskach wojskowych.

Warszawa: Ministerstwo Obrony Narodowej, Wojskowy Instytut Badań Socjologicznych.
Lowenthal D. (1985). The Past is a Foreign Country. Cambridge: Cambridge University Press.
Lowenthal D. (1994). Identity, heritage and history, в: Gillis J. (red.) Commemorations. The Politics of National Identity. Princeton: Princeton University Press.
Łodziński S. (1999). Battles for monuments and memory: Controversies about the national minorities. Places of commemoration in Poland after 1989, в: J. Mucha (red.) Dominant Culture as a Foreign Culture: Dominant Groups in the Eyes of Minorities. New York: Columbia University Press.
Łepkowski T. (1985). Wstęp, в: Po co nam historia? (перекл. M. Mróz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Łubieński T. (1997). Bić się czy nie bić? O polskich powstaniach. Warszawa: Świat Książki.
Łukasik-Mikłasz J. (red.) (1997). Ofiary czy współwinni. Nazizm i sowietyzm w świadomości historycznej. Warszawa: Volumen, Fundacja im. Friedricha Eberta.
MacIver R.M. (1947). The Web of Government. New York: Macmillan Company.
Malinowski B. (1990). Mit w psychologii człowieka pierwotnego, в: tenże, Dzieła (t. 7) (перекл. B. Leś, D. Praszałowicz). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Marques J., Paez D., Serra A.F. (1997). Social sharing, emotional climate and the transgenerational transmission of memories, в: Pennebaker J.W., Paez D., Rimé B. (red.) Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives. Mahwah NJ: Lawrence Erlbaum Publishers.
Maruszewski T. (2001). Kodowanie kolejności zdarzeń w pamięci autobiograficznej. *Roczniki Psychologiczne*, 4.
Maruszewski T. (2002). Inflacja wyobraźni jako źródło zniekształceń pamięci autobiograficznej. *Studia Psychologiczne*, XL(1).
Maruszewski T. (2005). Pamięć autobiograficzna. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Mazur A., Robertson L.S. (1972). Biology and Social Behavior. New York: Free Press.
Meisei J.H. (1962). The Myth of the Ruling Class. Gaetano Mosca and the Elite. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Middleton D., Edwards D. (1990). Introduction, в: Middleton D., Edwards D. (red.) Collective Remembering. London-Newbury Park-New Delhi: Sage.
Murray H.E. (1960). The possible nature of a «mythology» to come, в: tenże (red.) Myth and Mythmaking. New York: G. Braziller Books.
Nakamura H. (1966). Time in Indian and Japanese though, в: Frazer J.T. (red.) The Voices of Time. New York: G. Braziller Books.
Nassalska E. (1998). Niemcy w pamięci społecznej polskiej młodzieży. Реферат виступу на конференції «Education for International Understanding», Брауншвайг, 8-10.06. Машинопис представлений авторкою.
Nijakowski L.M. (2004). O znaczeniu terytorium dla nauk społecznych i kultury. *Sprawy Narodowościowe*, 24-25.
Nijakowski L.M. (2005). Spory i konflikty o pomniki i tablice mniejszości niemieckiej na Śląsku Opolskim – perspektywa socjologiczna, в: Nijakowski L.M., J. Szteliga, Informator o spornych pomnikach niemieckich na Śląsku Opolskim. Opole-Warszawa: Stowarzyszenie «Dla Przyszłości».
Nijakowski L.M. (2006). Baron Münhausen, czyli o polskiej polityce pamięci. *Przegląd Polityczny*, 75.
Niżnik J. (1972). Wokół formalno-strukturalnej koncepcji mitu. Ernst Cassirer i Claude Lévi-Strauss. *Człowiek i Światopogląd*, 5.
Niżnik J. (1978). Mit jako kategoria metodologiczna. *Kultura i Społeczeństwo*, 13(3).
Niżnik J. (b.d.). Rzeczywistość w perspektywie mitu. Wokół filozofii mitu Ernesta Cassirera. Машинопис докторської дисертації.
Nora P. (2001). Czas pamięci (перекл. W. Dłuski). *Res Publica Nowa*, 7(154).
Nora P. (1984-1986). Les lieux de mémoire. Paris: Gallimard.
Nora P. (1996-1998) Realms of Memory: Rethinking the French Past. New York: Columbia University Press.

Nowak S. (i ін.) (1976). Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej. Warszawa: Zakład Metodologii Badań Socjologicznych Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Oakeshott M. (1974). The activity of being an historian, в: tenże, Rationalism in Politics and Other Essays. London: Methuen.

Olczyk E. (1970). Druga wojna światowa w świadomości Polaków (Wstępne wyniki badań powtórnych). Warszawa: Główny Zarząd Polityczny Wojska Polskiego, *Zeszyty Pracowni Badań Socjologicznych*, marzec.

Olczyk E. (1978). Druga wojna światowa w świadomości współczesnych Polaków. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Olick J.K. (1999). Collective memory: The two cultures. *Sociological Theory*, 17(3).

Olick J.K. (2003). Introduction, в: Olick J.K. (red.) States of Memory. Continuities, Conflicts and Transformation in National Retrospection. Durham and London: Duke University Press.

Olick J.K., Robbins J. (1998). Social memory studies: From «collective memory» to the historical sociology of mnemonic practices. *Annual Review of Sociology*, 24(1).

Osiatyński W. (1971). W kręgu mitu amerykańskiego. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Ossowski S. (1966). Więź społeczna i dziedzictwo krwi, в: Ossowski S. Dzieła (t. 2). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ossowski S. (1967a). Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny, в: Ossowski S. Dzieła (t. 3). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ossowski S. (1967b). Odbudowa stolicy w świetle zagadnień społecznych, в: Ossowski S. Dzieła (t. 3). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ossowski S. (1967c). Wielogłowy Lewiatan i grupa społeczna (O perypetiach pojęciowych w socjologii), в: Ossowski S., Dzieła (t. 4). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Paczkowski A. (1997). Czy historycy dokonali «obrachunku» z PRL?, в: Łukasik-Mikłasz J. (red.) Ofiary czy współwinni. Nazizm i sowietyzm w świadomości historycznej. Warszawa: Volumen, Fundacja im. Friedricha Eberta.

Paez D., Basabe N., Gonzalez J.L. (1997). Social processes and collective memory: A cross-cultural approach to remembring political events, в: Pennebaker J.W., Paez D., Rimé B. (red.) Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives. Mahwah NJ: Lawrence Erlbaum Publishers.

Pennebaker J.W. (1997). Introduction, в: Pennebaker J.W., Paez D., Rimé B. (red.) Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives. Mahwah NJ: Lawrence Erlbaum Publishers.

Pereyra C. (1985). Po co nam historia?, в: Po co nam historia? (перекл. M. Mróz).Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Piehler G.K. (1994). The war and the gold star: American commemoration of the First World War, в: Gillis J.R. (red.) Commerations, The Politics of National Identity. Princeton: Princeton University Press.

Plumb J.H. (1969). The Death of the Past. London: Macmillan.

Popper K.R. (1963). Krytycyzm i tradycje. *Znak*, 109-110.

Powstanie Warszawskie w świadomości społecznej (raport z badań ilościowych) (1994a). CBOS. Warszawa, липень 1994.

Powstanie Warszawskie w świadomości różnych grup społecznych (raport z badań jakościowych) (1994b). CBOS. Warszawa, серпень 1994.

Propp W. (1976). Morfologia bajki (перекл. W. Wojtyga-Zagórska). Warszawa: Książka i Wiedza.

Prince H. (1981). Revival, restoration, preservation, в: Lowenthal D., Binney M. (red.) Our Past before Us: Why We Do Save It? London: T. Smith.

Read B. (1947). Man, the myth maker. *Scientific Monthly*, 65.

Robinson H.S., Wilson K., Picard B.L. (red.) (1965). The Encyclopaedia of Myths and Legends of All Nations. London: Edmund Ward.

Rokeach M. (1960). The Open and Closed Mind. New York: Basic Books.

Rulka J. (1991). Przemiany świadomości historycznej młodzieży. Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Pedagogiczna.

Samsonowicz H. (1990). Mity w świadomości historycznej Polaków, в: Kłoskowska A. (red.) Oblicza polskości. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.

Sawicki J.Z. (2005). Bitwa o prawdę. Historia zmagań o pamięć Powstania Warszawskiego 1944-1989. Warszawa: DiG.

Sawisz A. (1989). Szkoła a system społeczny. Wokół problematyki «nowej socjologii oświaty». Warszawa: Instytut Socjologii UW.

Sawisz A. (1990). Transmisja pamięci przeszłości – perspektywa badawcza, в: Szacka B., Sawisz A. Czas przeszły i pamięć społeczna. Przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej 1965-1988. Warszawa: Instytut Socjologii UW.

Schacter D.L. (2003). Siedem grzechów pamięci. Jak zapominamy i zapamiętujemy (перекл. E. Hamman, J. Rączaszek). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Schlesinger Ph. (1987). On national identity: Some conceptions and misconceptions criticized. *Social Science Information*, 26(2).

Schorer M. (1960). The necessity of myth, в: Murray H.E. (red.) Myth and Mythmaking. Boston: G. Braziller Books.

Schöpflin G. (1997). The functions of myth and the taxonomy of myth, в: Hosking G., Schöpflin G. (red.) Myth & Nationhood. New York: Routledge.

Sherman D.J. (1994). Art, commerce, and the production of memory in France after the First World War, в: Gillis J. (red.) Commemorations. The Politics of National Identity. Princeton: Princeton University Press.

Slote B. (1963). Introduction, в: Myth and Symbol, critical approaches and applications. Lincoln: University of Nebraska.

Smith H.N. (1950). Virgin Land. The American West as Symbol and Myth. Cambridge: Harvard University Press.

Sorel G. (1960). Reflections on Violence, в: Murray H.E. (red.) Myth and Mythmaking. Boston: G. Braziller Books.

Stasiuk A. (2004). Jadąc do Babadag. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Stråth. B. (2000). Myth and memory in the construction of community. Historical perspectives in Europe and beyond. Bruxelles – Bern – Berlin – Frankfurt/M – NewYork – Wien: P.I.E.-PeterLang.

Stryjek T. (2001). Przeszłość narodu i nurty dwudziestowiecznej historiografii. *Kultura i Społeczeństwo*, 3-4.

Sułek A. (2001a). Sondaż polski. Przygarść rozpraw o badaniach ankietowych. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Sułek A. (2001b). Sługa dwóch panów. Badania opinii publicznej w ostatniej dekadzie socjalizmu realnego, в: tenże: Sondaż polski. Przygarść rozpraw o badaniach ankietowych. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Szacka B. (1972). Two kinds of past-time orientation. *The Polish Sociological Bulletin*, 1-2.
Szacka B. (1981). Stosunek do tradycji narodowej jako odzwierciedlenie systemu wartości studentów uczelni warszawskich. *Studia Socjologiczne*, 2(81).
Szacka B. (1983). Przeszłość w świadomości inteligencji polskiej. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Szacka B. (1987). «Polska ojczyzna nasza» (obrazek z podręczników szkolnych), в: Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin, Londyn: Aneks.
Szacka B. (1988). Dzieci – szkoła – społeczna pamięć przeszłości. *Kultura i Społeczeństwo*, 4.
Szacka B. (1995). Powstanie Warszawskie w pamięci społecznej okresu PRL, в: Powstanie Warszawskie a perspektywy półwiecza. Studia i materiały z sesji naukowej na Zamku Królewskim w Warszawie, 14-15 czerwca 1994. Warszawa: Instytut Historii PAN.
Szacka B. (2003). Wprowadzenie do socjologii. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Szacka B., Sawisz A. (1990). Czas przeszły i pamięć społeczna. Przemiany świadomości historycznej inteligencji polskiej 1965-1988. Warszawa: Instytut Socjologii UW.
Szpociński A. (1985). O historycznym i socjologicznym rozumieniu kategorii «świadomość historyczna», в: Maternicki J. (red.) Świadomość historyczna jako przedmiot badań historycznych, socjologicznych i historyczno-dydaktycznych. Materiały konferencji naukowej. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych.
Szpociński A. (1989). Przemiany obrazu przeszłości Polski. Analiza słuchowisk historycznych dla szkół podstawowych 1951-1984. Warszawa: Instytut Socjologii UW.
Szpociński A. (2000). Przeszłość jako tworzywo kanonu kulturowego. Kanon kulturowy upowszechniany w programach telewizyjnych, в: Kurczewska J. (red.) Kultura narodowa i polityka. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Szpociński A. (2003). Pamięć społeczna a historia. Машинопис.
Szpociński A. (2004). Obraz przeszłości w słuchowiskach radiowych dla młodzieży szkolnej (lata 1982-1984), в: Szacka B. (red.) Polska dziecięca. Warszawa: Instytut Socjologii UW (репринт із 1987).

Tarkowska E. (1987). Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Thelen D. (red.) (1990). Memory and American History. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
Tinbergen N. (1968). On war and peace in animals and men. *Science*, 28.07.
Topolski J. (1972). Świat bez historii. Warszawa: Wiedza Powszechna.
Topolski J. (1991). Historiografia jako tworzenie mitów i walka z nimi, в: Topolski J., Molka W., Makowski K. (red.) Ideologie, poglądy, mity w dziejach Polski i Europy XIX i XX wieku. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
Traba R. (2000). Symbole pamięci: II wojna światowa w świadomości zbiorowej Polaków. Szkic do tematu. *Przegląd Zachodni*, 1(294).
Traba R. (2006). Walka o kulturę. Przestrzeń dialogu w najnowszej debacie o polskiej historii i pamięci. *Przegląd Polityczny*, 75.
Tudor H. (1972). Political Myth. New York: Praeger.
Van Lier H. (1970). Nowy wiek. (перекл. R. Gomulicki). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Vansina J. (1961). De la tradition orale. Essai de méthode historique. Tervueren Musée royal de l'Afrique noire. *Annales*, 36.
Wachtel N. (1990). Memory and history, в: Bourguet M.-N., Valensi L., Wachtel N. (red.) Between Memory and History. London – Paris – New York – Melbourne: Sharon, Harwood Academic Publishers.
Warner W.L. (1959). The Living and the Dead. A Study in the Symbolic Life of Americans. New Haven: Yale University Press.
Wilson E.E. (1975). Sociology: The New Synthesis. Cambridge Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
Wrzesiński W. (red.) (1994). Polskie mity polityczne XIX i XX wieku. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
Wertsch J.V. (2002). Voices of Collective Remembering. Cambridge: Cambridge University Press.
Wyka K. (1967). O żywym kontakcie z dziedzictwem kultury. Kongres Kultury Polskiej. Materiały i dokumenty. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
Zaremba M. (2001). Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce. Warszawa: Trio, Instytut Studiów Politycznych PAN.