

RYSZARD STRZELECKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

## Antropologiczne wymiary pamięci

Pojęcie pamięci formułowane jest głównie na gruncie psychologii, dotyczy ogółu zachowanych doświadczeń oraz zdolności odzwierciedlenia przeszłego doświadczenia w związku ze skupieniem uwagi i reagowaniem emocjonalnym. Wymiar antropologiczny pamięci wiąże się z doświadczeniem całości egzystencji, sensu życia, osobowych aspektów moralnych, egzystencjalnych i transcendentnych. Zagadnienie pamięci nabiera wielorakiego charakteru z uwagi na doznawanie i posługiwanie się nią w porządku życia<sup>1</sup>. W związku z tym na uwagę zasługują różne jej uwarunkowania – przypominanie mimowolne i celowe (a w ramach tego pamiętanie konieczne, także pamięć jako obowiązek) oraz zapominanie mimowolne i celowe. Łatwo zauważyć, że kombinacje tych uwarunkowań polegają na przypominaniu mimowolnym, które wiąże się z potrzebą zapominania celowego i na pamiętaniu celowym, które wyklucza zapominanie mimowolne. Oczywiście dążenie do zapominania dotyczy tych treści i tych „uobecnień” pamięci, które są dla osoby niepożądane, zaś szukanie sposobów na odtworzenie czy zachowanie pamięci obejmuje treści oczekiwane, niekiedy niezbędne w osobowym życiu. W tych relacjach, zmaganiach i „grach” z pamięcią wyłania się jej postać „zła” oraz postać „dobra”. Między pamięcią negatywną a pozytywną rozgrywa się istotna problematyka antropologiczna. Każde działanie, reagowanie na problematykę pamięci, czy to negatywną czy pozytywną, dotyczy istoty podmiotu, konstytutywnej dla niego troski.

Rozważamy pamięć nie tylko od strony mechanizmów pamiętania. Szerszy kontekst stanowią powiązane z nią reakcje, działania i ich następstwa. Niekiedy niewłaściwe, niesprawne posługiwanie się pamięcią zostawia skutki w całym

---

<sup>1</sup> Struktura pamięci jest zawsze zróżnicowana, pełna osobliwych punktów lub przemieszczeń, pewnej ekonomii, dynamiki – to oczywiste. Ważny jest udział podmiotu, różne jego nastawienie. Pierwsze polega na wypowiedziach biograficznych, drugie, zbliżone do medytacji czy rozmyślań, pojawia się w sytuacji, gdy podmiot koncentruje się na samym sensie historii, przede wszystkim jako historii własnej – nie tyle indywidualnej, co osobistej i duchowej.

życiu. Dotyczy również nieodwracalnych przeobrażeń całości społecznych, w wyniku błędów myślenia historycznego i polityki historycznej. Są też jednak następstwa poważniejsze, gdy pamięć wywołuje destrukcję życia społecznego, uruchamia niszczące procesy i powoduje nieodwracalne konsekwencje.

## „Jarzmo” pamięci

Debata o pamięci we współczesnej refleksji kulturowej dotyczy na ogół pamięci negatywnej, zagrażającej podmiotowi. Rzadko natrafiamy na refleksje nad pamięcią pozytywną, pożądaną, wymagającą właśnie przypominania, niekiedy medytacji, rozmyślań, kontemplacji treści z życia osoby. Nie można pominąć tu pamięci utrwalonej w tekstach – zawierających świadectwa prywatne i empatyczne nawiązania do doświadczeń innych osób (w dystansie pokoleniowym bywa to niekiedy określane mianem postpamięci).

Mimowolne pamiętanie negatywne przynosi treści i reakcje niepożądane (niechciane, szkodliwe, traumatyczne, w końcu też destrukcyjne, niszczące, śmiertelne). Nic dziwnego, że jedyną odpowiedzią na to definitywne, niedające się wygasić, doświadczenie zła przeszłości jest desperacka próba zapomnienia o nim, usunięcia go z przestrzeni wewnętrznej podmiotu (czyli zapomnienie świadome).

Zapominanie podejmuje się dla ocalenia podmiotu przed rozbiciem. Nie jest procesem jednoznacznie pozytywnym. Wiąże się z pominięciem pewnych składników tożsamości i – jak zauważa Anthony Elliott – prowadzić musi do ztratuty minionych postaci „ja” i zburzenia spójnej narracji życiowej<sup>2</sup>. Idea zapomnienia dla ocalenia spójności „ja” wymagałaby zatem „amputacji” części „ja”, co stanowi oczywiście jedynie konstatację teoretyczną. W praktyce bowiem pamięć negatywna nie tylko jest trudna do zamazania, ale też – mimo najbardziej traumatycznej postaci – gwarantuje „bycie sobą”, jest zarazem niechciana, jak i niepokojąco niezbędna. Co zatem można zrobić z negatywnym, traumatycznym doświadczeniem, które uwięzło w podmiocie niemal na zawsze?

W konfrontacji z nieludzką historią podmiot pamięci podejmuje różne strategie własnego ocalenia, będzie o nich mowa w dalszej części wywodu. Jedna

<sup>2</sup> A. Elliott, *Koncepcje „ja”*, Warszawa 2007. Następstwa tej „niepamięci” paradoksalnie pożądane i zarazem niechciane, ujawniają inne studia antropologiczne. Utrata pamięci i jej historycznej perspektywy związana jest z dekonstrukcją podmiotu. Unikanie ciężaru „spójnej” pamięci objawia się innego rodzaju problemem. Przykre konsekwencje „usunięcia” ładu wskazuje Zygmunt Bauman. Koszty unieważnienia wielkich zasad i idei modernizmu są znaczne. Jego zdaniem: „U podstaw naszej kondycji kulturowej, kryje się istotowa ambiwalencja, wieloznaczność, z którą niejednokrotnie trudno się pogodzić i jeszcze trudniej żyć” (tamże, s. 180).

z nich, wykorzystywana najczęściej, polega na ujmowaniu pamięci jako historii, której uczestnicy zdarzeń doświadczają w sobie i w sobie przekształcają.

Sprawia to, że nawet pamięć jednostkowa, traktowana jako historia, może być postrzegana w perspektywie dzisiejszej filozofii historiografii. Z pozoru taka generalizująca refleksja teoretyczna może wnieść niewiele do zagadnienia pamięci osobistej. I chociaż filozofia historii nie wychodzi naprzeciw osobistym zmaganiom z pamięcią, to jednak istotnie włącza się w tryb tłumaczenia pamięci. Faktycznie bowiem, czy to w koncepcjach teoretycznych, czy w osobistej, intymnej refleksji, miejsce konstytutywne zajmuje podmiot. Historia i pamięć jest sprawowana podmiotowo. I ten fakt, ten wspólny podmiotowy biegun wszelkiego myślenia historycznego rozstrzyga o wadze filozofii historiograficznej w refleksji nad wyrażaniem pamięci indywidualnej.

Co wnosi do rozumienia pamięci indywidualnej filozofia historii? Trzeba uwzględnić w niej co najmniej dwa stanowiska. Filozofia o inspiracji „modernistycznej” czy klasycznej inaczej sytuuje podmiot obarczony pamięcią niż filozofia o inspiracji postmodernistycznej. Pierwsze traktują rozumienie jako „odtworzenie” uprzedniego stanu, porządku przeszłości realnej, druga – jako przeżywanie i porządkujące ujmowanie tej przeszłości w samym podmiocie. Stąd dwa typy wypowiedzi o przeszłości. Wypowiedzi wyrażające jakąś historię, która zawiera w sobie pewien „uprzedni” ładunek moralny oraz wypowiedzi, które ten komponent moralny czerpią z podmiotu. Jeśli więc – w tym drugim wypadku – historia jest relacją „pamięciową”, sytuacją „spamiętaną”, to istotny czynnik tej pamięci bierze się z ładu wywiedzionego z podmiotu, z przemożnej siły konstytuującej jednocześnie podmiot i jedyną, właściwą jego tożsamość. Jest to zarazem korzystanie z pamięci w budowaniu siebie, jak i panowanie nad tą pamięcią (podporządkowanie celom tożsamościowym). Historia rodzi się dopiero w duszy indywidualnej, jest to stanowisko związane z przeświadczeniem, że zdarzenia przeszłości, przynajmniej nam dostępne, nie posiadają wewnętrznego ładu, jak uważa Hayden White – ładu moralnego<sup>3</sup>. Ład ten kształtuje sterujący pamięcią, także własną pamięcią, podmiot<sup>4</sup>. To teza zasadnicza – zrozumienie siebie

<sup>3</sup> Zob. H. White, *Znaczenie narracyjności dla przedstawienia rzeczywistości*, [w:] *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Kraków 2000.

<sup>4</sup> Autor proponuje pogłębienie pojmowania historii, swoiste „odkrycie” mechanizmu, które stawa pod znakiem zapytania koncepcje tradycyjne jako niedostatecznie krytyczne, czyli takie, które w obrazowaniu historii nie dostrzegały, że nosi ona nieusuwalne zarysy perspektywy podmiotowej i silnej presji narracyjnej, i że czynniki owe odgrywają kluczową rolę w uprawianiu historii. Poza narracją nie ma historii, a ściślej, nie ma możliwości ujęcia przeszłości bez narracji. „To sami historycy stwierdzili, że narracyjność – przedtem pewien sposób mówienia – przekształciła się w paradygmat formy, jaką sama rzeczywistość przyjmuje wobec »realistycznej« świadomości.” Pyta więc H. White – „I czy świat – nawet świat społeczny – kiedykolwiek jawi się nam od razu w postaci znarratywowanej, »mówiący sam za siebie« spoza horyzontu naszej zdolności do nadawania

poprzez zrozumienie historii, a w istocie rozumienie tejże historii poprzez siebie. Pamięć powoli poddaje się naciskom tych tendencji i przyjmuje kluczowe sensy w perspektywie podmiotowego rozumienia historii, szczególnie historii własnej. Badawcza koncepcja White'a wskazuje na sensotwórczą rolę uczestnika jako „patientsa”<sup>5</sup> zdarzeń, ale okazuje się użyteczna dla zrozumienia historii prywatnych, doświadczeń i relacji wywiedzionych z przeszłości i pamięci osobistej. Koncepcja ta tłumaczy i uzasadnia sposoby wyjścia poza doświadczenie przeszłości i trud znoszenia pamięci. Skoro historia – i ta prywatna, i ta podniesiona do miary naukowego dyskursu – rodzi się w duszy indywidualnej, odpowiedź na cierpienie i traumę spowodowaną przez nieustępliwą pamięć również musi rozgrywać się w duszy indywidualnej.

## Pamięć narracji

Dość typową i częstą drogą zaradzenia destrukcji podmiotu są próby narracyjnego odbudowania i poradzenia sobie z ciężarem pamięci, którą również cechuje tzw. sens moralny<sup>6</sup>. Obszarem tego typu zmagania z pamięcią są różne egodokumenty (głównie pamiętniki, relacje prywatne, rodzinne, wojenne, obozowe itp.). Wyrastają na ogół z pierwotnego systemu wartości autora, z osobistego mitu umocowanego w kategoriach nie tylko nowoczesności, ale tak bardzo przenikniętego przeświadczeniem o realności i uprzedniości sensu, który podmiot w swojej mowie wygłasza. Nie wystarczy tu – istotny zapewne – warunek podmiotowego ładu, z którym godzić się może zarówno postawa postmodernistyczna, jak i tradycyjna. Jest jeszcze warunek inny, dotyczący przeświadczenia o realności zapamiętanego świata (nawet jeśli skłonni jesteśmy tę realność uznać za wyraz „mitologii” narratora). Liczy się sama postawa, przeświadczenie o realności, które znajduje uprawomocnienie w myśleniu metafizycznym, a nie w konceptach postmodernizmu. Zatem odbudowa podmiotu dokonuje się poprzez skupienie na ego, ale zarazem na uznaniu jego metafizycznych uprawnień, skoro współczynnikiem ładu podmiotu jest uprzedni wobec niego i rozpoznany przez niego ład świata.

---

mu naukowego sensu” (tamże, s.169–170). Rola badacza jest tu wyjątkowa – nie tylko ujmuje świat narracyjnie, zgodnie z trybami postrzegania, ale zapełnia tworzoną przez siebie formę, jej kształt estetyczny tym, co moralne. Wyposaża opowieść w moralny sens i porządek.

<sup>5</sup> Z uwagi na egzystencjalny status podmiotu świadka pamięci, określamy go znanym terminem Viktora Frankla „homo patiens” – człowieka przeżywającego i doznającego boleśnie swojej kondycji.

<sup>6</sup> Narracja jako aktywność podmiotu gwarantuje ten proces. Por. J. Trzebiński, *Narracja jako sposób rozumienia świata*, [w:] *Praktyki opowiadania*, red. B. Owczarek, Z. Mitosek, W. Grajewski, Kraków 2001.

Historia w jej „prywatnym” wymiarze i w tak pojętych uwarunkowaniach, głównie co do „realności” przedmiotu narracji, rozmija się z ideą tzw. „końca historii” i jej uzasadnienia dokonanego przez Gianniego Vattima. Trudno w jego koncepcji znaleźć wsparcie dla „historiografii” osobistej i ocalającej, skoro wedle niego przeszłość i pamięć trzeba jedynie przeboleć (*Verwindung*). Termin zaczerpnięty z Heideggerowskiej krytyki metafizyki staje się tu elementem krytyki tradycyjnej filozofii historii i wyraźnego deklarowania rangi pamięci.

Respekt dla podmiotu narracji sprawującego pieczę nad żywą pamięcią historii kłóci się z koncepcją Vattima, który poszukuje sposobów wygaszenia pamięci przeszłości, przeszłości bolesnej, czyli osiągnięcia pewnego typu „zapomnienia”. I to jest właściwie celem jego wywodu i proponowanej przez niego metody. Jest jednak istotny powód nawiązania do refleksji tego myśliciela. Otóż sięga on po pojęcia mocno spersonalizowane, emocjonalne, wskazujące na „intymne” metody doświadczania przeszłości. Jednym z takich zabiegów jest wskazane już „zastąpienie” myślenia historycznego (kultywującego pamięć) postawą przebolecia pamięci. Przywołajmy wykładnię terminu „przeboleć”.

Wybrzmiewa z niego zarówno pojęcie zdrowienia, rekonwalescencji (rozumienie bliskie także Nietzschemu), jak również akceptacji i poddania się, ale też odkształcenia, skrzywienia (*Ver-...*). Można więc wnioskować, że ponowoczesne jest czymś, co z nowoczesnością pozostaje w związku *verwindend*, tym, co akceptuje i podejmuje nowoczesność, niosąc w sobie jej ślady, jakbyśmy nieśli w sobie ślady choroby, z której się wydobywamy i której wciąż jesteśmy rekonwalescentami<sup>7</sup>.

Zasada tego myślenia odwraca ideę „przywracania” pamięci, nakazuje ostrożność w patrzeniu wstecz, aby nie kusić myślenia historycznego (wszelka krytyka historyczności odradza niepożądaną historyczność, co autor zarzuca Habermasowi). Wiążąca się z tym postawa wobec przedmiotu „pamiętanego” („upamiętnianego”), nazwana z łacińska *pietas*, dotyczy

<sup>7</sup> G. Vattimo, *Ponowoczesność i kres historii*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1998, s. 136. Cel tego posunięcia jest – dla obecnych rozważań – najmniej istotny, ale skłania do określenia procedury – we wskazanych wyżej zabiegach i pojęciach. Vattimo przede wszystkim załatwia sprawy postmodernizmu, walki z obiektywistyczną historią, w której gnieździ się metafizyka. W porównaniu z innymi przedstawicielami krytyki myślenia historycznego, przyjmuje stanowisko wyraźne, przeciwne „wielkim opowieściom” i właściwym im zasadom. Jak mówi, „uczynić przeszłość dostępną poza wszelką logiką typu linearnego”. Zauważa też: „kultura ponowoczesna – na przykład w poetykach literackich, artystycznych, architektonicznych – nacechowana jest przypominaniem, zaraźliwym, skażającym ją podejmowaniem przeszłości” (tamże, s. 137). I dodaje, że kres metaopowieści dotyczy nie tylko metafizyki, ale samego bytu – „ujawnienie się bytu w formie rozpadu, osłabienia, w formie śmiertelności” (tamże, s. 144).

litości jako pobożnej uwagi skierowanej ku czemuś, co jednak ma wartość, choć ograniczoną, a zasługuje na uwagę, ponieważ ta wartość, nawet jeśli ograniczona, jest jedyną, jaką znamy. Litość, współczucie jest miłością do istoty żyjącej i do jej śladów – tych, które ona pozostawia i tych, które niesie w sobie jako otrzymane z przeszłości<sup>8</sup>.

Wyróżnione kategorie odwołują się do uczuć i postawy wolnej od rygorów rozumienia, poprzestając na afirmującym wyciszeniu świadectw przeszłości danych w pamięci.

W tych koncepcjach rysuje się paradoksalny związek między tak wyraźnym zhumanizowaniem stosunku do przeszłości, co widać w wymienionych terminach i postawach, a zarazem zakwestionowaniem historycznego waloru pamięci, co nadawałoby im głębię uzasadnienia. Oczywiście sugerowane tu uczucia przynależą do pewnej postawy dzisiejszego świata (tylko osobliwie i marginalnie uprawomocnianej przez Vattima), która zmierza ku zapomnieniu, ku stanom, które łagodzą i zagłuszają „zew” przeszłości.

Wypada zwrócić wszak uwagę, że w narracjach osobistych, w relacjach świadków nie ma generalnej dyrektywy „zapominania”, świadomie kreowanej amnezji (w kształtach przeboleń, które pozostawiałoby jedynie niejasne odczucie pietystycznej wrażliwości)<sup>9</sup>. Przeciwnie, ich narracje są nie tyle przebolem i *pietas*, co przypomnieniem, żałobą, wręcz eskalacją pamięci, w służbie ego. Pisanie „dla pamięci” odbudowuje nie tylko „ład” podmiotu, ale i ład świata. Świadczą o tym świadectwa intelektualistów, dokonujących diagnozy zdarzeń głównie ostatniej wojny czy innych zdarzeń późniejszych, podczas których fundamentalne wartości ludzkiego życia bywały zagrożone. Ale mowa też o świadectwach licznych osób opisujących własne historie, często najpełniej tragiczne, z czasów wojny<sup>10</sup>. Nie mniejsze traumy związane bywają z życiem osobistym w każdym

<sup>8</sup> Tamże, s. 137.

<sup>9</sup> O stosunku do pamięci, tym razem pamięci chrześcijańskiej, mówi o R. Plus w studium: *Sza-leństwo Krzyża*, Warszawa 1937. W duchowości pietystycznej, w mistyce najdawniejszej (średnio-wiecznej) dominowała litość, postawa współczucia, najmniej angażująca się w postać Jezusa jako przedmiotu tego uczucia, późniejszy czas przynosi postawy bardziej aktywne, zaangażowane w podjęcie dziedzictwa pamięci: zadośćuczynienie (XVI w.) i współodkupienie (XIX w. – wzięcie na siebie ciężaru świata).

<sup>10</sup> Muszę ograniczyć się tylko do przytoczenia tytułów rozpraw mojego seminarium magisterskiego, gdzie teksty te były omawiane – M. Kaczmarek, *Uczucia w kulturze. Świadectwa kobiet obozów koncentracyjnych*, Bydgoszcz 2007; M. Lipska, *Przemoc w świadectwach literackich*, Bydgoszcz 2008; M. Templin, *Narracja antropologiczna w kobiecej literaturze obozowej*, Bydgoszcz 2009; M. Jargiło, *Rytuał przejścia we wspomnieniach byłych więźniów obozów koncentracyjnych*, Bydgoszcz 2009; A. Glich-Zielaskowska, *Przemoc w relacjach obozowych*, Bydgoszcz 2009 i M. Wróbel, *Problematyka uczuć w badaniach tekstu literackiego. Przeżyłam ... Wandy Ossowskiej*, Bydgoszcz 2010.

czasie – utratą bliskich, ale też z poczuciem winy<sup>11</sup>. Odmiennym przykładem pamięci, która nie ustanawia własnego „sensu moralnego”, ale jest spleciona z życiem i pozostaje rękojmią tego życia, są współczesne dzienniki (pamiętniki) ks. prof. Włodzimierza Sedlaka. Ta ośmiotomowa dziś edycja<sup>12</sup> ukazuje, jak autor podąża za pamięcią krok w krok, pisze, koryguje, kształtuje swoją podmiotowość w walce o własne idee, w sytuacji osamotnienia, oddalenia, porządkowania i przyswajania doświadczeń w niełatwym, na ogół niechętnym otoczeniu.

W obu koncepcjach, zarówno White’a, jak i Vattima zauważamy „upodmiotowienie” zagadnienia pamięci. Jednak autorzy historii własnych, często przesyconych traumą, mimo analogicznego upodmiotowienia (koncentracji na sobie i wzbudzeniu wrażliwości uczuciowej), stawiają na „realizm” w swojej postawie jako warunek skutecznej walki ze „złą” pamięcią i odbudowy własnej tożsamości.

## Pamięć przebaczenia

Powiemy teraz o wyjściu poza zarysowany wcześniej „solipsyzm” tradycyjnej narracji. Na ogół w narracji dokonuje się zwrot „ku sobie” (pamięć narracyjnie przetworzona uruchamia strategię „do wnętrza”, jej zwrot „ku sobie” służy, jak wiadomo, „ocaleniu” podmiotu „patiensą”. Jednak nawet ten „solipsystyczny” zabieg – skupienie na własnym sensie „moralnym” – nie wyklucza sensu uprzedniego w strukturze narracji; sens ten istnieje, choć pozostaje zakryty, nieczytelny, bo zawsze już przeobrażony przez podmiot – „patiensą”. Sens świata jest tu uwzględniony, podjęty czy też ukształtowany w narracji osobistej. Problematyka zmagania z pamięcią wymaga jednak innego, dalszego otwarcia na sens zewnętrzny, sens docierający do podmiotu. Wróćmy do przypomnienia – przeświadczenie o „realności”, o której była mowa, nie kłóci się z „solipsyzmem”. Jest to „realizm” widziany od strony podmiotu narracji, jego wizja świata, jego sensu, w którym ujmuje otaczający i poprzedzający go świat. Ale „realizm” zakłada też inne, pełniejsze otwarcie na świat – zakłada przekroczenie granic „solipsyzmu”. Dzieje się tak, gdy selektor pamięci nie sprowadza już wszystkiego do wewnętrznej sytuacji „patiensą”, ale respektuje autonomiczny sens zewnętrzny, sens relacji, dialogu, afirmacji, rozliczenia czy osądu. Mówimy tu o pamięci, która staje się warunkiem głównie jednej z tych relacji – warunkiem przebaczenia. Faktycznie przebaczenie (i „narracje” przebaczenia) wymagają pamięci obejmującej realny,

<sup>11</sup> Nie można pewnych rzeczy zapomnieć, mimo najwyższych chęci osiągnięcia tego „zapomnienia”. Jednak walka z pamięcią „winy” dokonuje się przez unieważnienie jej wagi, zmianę jej rozumienia (wystarczy przypomnieć Freudowskie mechanizmy obronne chroniące przed frustracją i jej paraliżującym doznaniem).

<sup>12</sup> W. Sedlak, *Pamiętnik*, od I do VIII, red. Joanna Kalisz-Półtorak, Radom 2001–2010.

odrębny sens „innego”. Jednak w wysiłku przebaczenia liczą się nie tylko realni ludzie, którzy tego aktu dostępują, ale przede wszystkim ich logos, ich tożsamościowa narracja. „Patiens” w owej relacji przebaczenia znajduje się w obliczu innych porządków moralnych, rozumień świata czy pojmowania historii. Dla uniknięcia nieporozumienia wypada odróżnić „przebaczenie” „solipsystyczne”, unikanie osądu, „zaniechanie roszczeń”, swoisty oportunizm i ominięcie „złej” pamięci w sobie, od przebaczenia, które jest aktem moralnym, dotyczącym winy realnych osób, co wprawdzie może być „narracyjnym”, ale przede wszystkim jest osobowym i duchowym działaniem. W tej pamięci, niosącej ciężar „innych”, trzeba rozważyć, czego dotyczy przebaczenie: intencji, skutku czynu czy tłumaczących go okoliczności<sup>13</sup>. Inaczej przebaczenie nie będzie możliwe.

Problem przebaczenia i braku przebaczenia dobrze charakteryzuje koncepcja Gregorego Batesona, który we wzajemnym odniesieniu ludzi w interakcji społecznej wyróżnia relację komplementarną i relację symetryczną. Relacja komplementarna polega na wzajemnym dopełnianiu się obu biegunów tej relacji, co nadaje im jedność (wzajemną jedność) i ustabilizowanie. Relacja symetryczna jest natomiast zarzewiem konfliktu, który w jej wyniku narasta, podlega spiralnemu wzrostowi. Okazuje się, że przebaczenie dobrze przyjęte, docenione, zaafirmowane spełnia warunki relacji komplementarnej. Natomiast brak przebaczenia angażuje pamięć zemsty (wyrasta z postawy pamiętliwej, potrzeby rewanżu) i spełnia warunki relacji symetrycznej.

Przebaczenie jako wariant relacji komplementarnej prowadzi do zniesienia opozycji między stronami, sięgnięcie do głębi pamięci i pokonanie zła u samych jego źródeł. Avishai Margalit, który wylicza różne warianty przebaczenia, wskazuje głównie na dwa z nich: wymazanie winy i zamazywanie winy. Przebaczenie jako wymazywanie jest *de facto* intencjonalnym „zapomnieniem” winy (grzechu), czyli nie jest przebaczeniem we właściwym sensie. Przebaczenie – ujęte zgodnie także z Batesonowskim rozróżnieniem – jest darem (darowaniem win), czyli, w antropologii daru, tworzeniem jedności, a raczej jej przywracaniem. Mówimy nie tyle o darze wymagającym odwzajemnienia (jak we wspólnotach pierwotnych), ale o eliminacji następstw winy i doznanej krzywdy. Liczy się wybaczenie jako „przemiana serca”, „metanoia” człowieka, zdolnego do bezinteresownego wybaczenia i zapewnienia jedności w akcie afirmacji<sup>14</sup>. Warto poczynić jeszcze odróżnienie zamazywania w sensie emocjonalno-aksjologicznym i „zapominania” w sensie intelektualnym. Pierwsze zachodzi w wyniku „przemiany

<sup>13</sup> Struktura czynu moralnego, w tym wypadku czynu jako przedmiotu przebaczenia, obejmuje zgodnie z zasadami personalizmu etycznego (i wykładnią o. Tadeusza Stycznia) te trzy elementy.

<sup>14</sup> Zob. A. Margalit, *Przebaczenie i zapomnienie*, tłum. Z. Rosińska, „Kronos” 2009, nr 4, s. 158.

serca”, gdy pamięć nie przywraca i nie wywołuje destrukcyjnych uczuć stanu minionego, drugie zazwyczaj trwa jako refleksja i rozumienie zdarzeń przeszłości. Zamazywanie „w przemianie serca” harmonizować może ze zjawiskiem odwrotnym – podtrzymywaniem pamięci intelektualnej.

Jedną z postaci „przemiany serca” jest oczyszczanie pamięci. Możliwe poprzez nadzieję wobec przyszłości, która jest naturalną cnotą, głównie zaś dokonuje się przez nadzieję jako cnotę heroiczną. Wiąże się z tym określenie – „przekroczyć próg nadziei”, które dotyczy nowej kondycji we wspólnocie Kościoła i doświadczenia współodpowiedzialności za krzywdy wyrządzone przez innych w tej wspólnocie<sup>15</sup>. W tej sytuacji postacią negatywną relacji przebaczenia jest też brak zdolności do przyjęcia przebaczenia, czyli, tzw. casus Judasza, który, nie przyjmując przebaczenia, sytuuje się poza wspólnotą i zatracą w nicości<sup>16</sup>. Jeszcze trudniejszą sytuację wywołuje nie tyle odwracanie się od przebaczenia, co działanie wbrew intencji przebaczenia przez przewrotne mnożenie zła, które domagałoby się nieustannie ponawianych aktów przebaczenia.

Odwrotnością reakcji na zło jest wspomniana wyżej „pamięć zemsty”. W niej właśnie realizuje się relacja symetryczna w koncepcji Batesona. Została ona omówiona w słynnej monografii antropologa *Nawen*. Interesuje nas sam rodzaj relacji między jednostkami bądź grupami, jako ciągu zachowań, wynikających z reakcji na reakcję. W reakcji na zło wyrządzone możliwa jest swoista kompensacja, czyli – wskazane wyżej – działanie określone mianem przebaczenia albo też odpowiedź zła na zło, czyli zemsta<sup>17</sup>. Swoistą wykładnię Batesonowskiego tzw. podwójnego wiązania (*double bind*) realizuje w swojej koncepcji René Girard. W „symetryczności” widzi „nierozróżnialność sobowtórów w szale kryzysu mimetycznego”<sup>18</sup>. Walka o własną identyczność ma na celu przede wszystkim usunięcie źródła zła i jest procesem wzajemnym. Zemsta rodzi zemstę bez końca, bo bez rozwiązania. Faktycznie kres zachodzi dopiero wraz z ostatecznym samozniszczeniem jednostek i zbiorowości. Konflikt wygasa wraz z ocalającym znalezieniem (wytypowaniem) innego winnego. Uzyskane „odpodobnienie”

<sup>15</sup> A.M. Sacari, *Oczyszczanie pamięci jako wyraz teologii pojednania*, „Studia Oecumenica” 2017, t. XVII, s. 98–105. Autor zwraca uwagę na wspólnotę jako „pamięć świętych” i przebaczenie we wspólnocie Kościoła.

<sup>16</sup> Zagadnienie reakcji na przebaczenie w kontekście zjawisk społecznych i historycznych omawia Tomasz Kopczyński (zob. tegoż, *Żal i przebaczenie w procesach historycznych XX w.*, „Życie Duchowe” 2017, nr 90, s. 103–111).

<sup>17</sup> Koncepcję Batesona zawartą w monografii *Nawen* (*Nave: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, wyd. II, Stanford-London 1958) omawia Yves Winkin w książce: *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, Warszawa 2007, s. 56.

<sup>18</sup> Objasnienia tego zjawiska dokonał René Girard w trakcie rozmów opublikowanych w książce *Początki kultury*, Kraków 2006, s. 54–55.

uczestników konfliktu w ich samoniszczącym zmaganiu kieruje wrogość wobec tego przypadkowego „trzeciego”, czyli kozła ofiarnego (na zasadzie: wreszcie jest winny spoza nas). Stwarza to szansę „jedyną” i zarazem problematyczną, gdyż ów „trzeci”, wytypowany w zbiorowej nienawiści jako winny, okazuje się zarazem niewinny, jest ofiarą winną (choć zarazem niewinną) *nocens sed innocens, innocens sed nocens*. Mechanizm ulgi, „zapomnienia” zła i zrzucenia wzajemnej nienawiści na „innego” bywa powszechną skłonnością ludzi, także współczesnych, i wyrasta z braku jakiegokolwiek racjonalności i obiektywności moralnej. Kozioł ofiarny nie ma konkretnej winy, zatem może unieść na sobie winę wszelaką, uniwersalną – głównie mu narzuconą, nie odpowie zemstą, choć w końcu urasta do rangi ofiary niewinnej. Wówczas Batesonowska relacja symetryczna zanika. Jednak definitywne jej wygaszenie dokonuje się przez demaskację „wtórnego” zła, czyli zastępczego mordu na kozle ofiarnym. Faktycznie bowiem dopiero chrześcijaństwo nieodwołalnie ujawnia niewinność ofiary i unieważnia archaiczne, haniebne sposoby radzenia sobie z pożarem nienawiści. Zarazem zmusza uczestników konfliktu i prowodyrów zemsty do „przemiany serca” i odejścia od plagi rewanzu i haniebnego fałszu typowania ofiar. W Bogu pamięć i zapominanie wzajemnie służą afirmacji prowadzącej zbiorowość ludzką do unieważnienia ofiary i zbrodni.

## Pamięć przysięgi

Zanim przejdziemy do pamięci jednoznacznie „dobrej”, budującej podmiotowość na miarę osoby w jej duchowym i transcendentnym statusie, wspomnieć też trzeba o pamięci, która jest zarówno „dobra”, jak i „zła”. Jest to pamięć związana z autodeterminacją podmiotu w różnych sytuacjach, a polega na zobowiązaniach podejmowanych względem siebie i względem innych (obietnice, zapewnienia, gwarancje, przyrzeczenia, wreszcie ślubowania i przysięgi). Pamięć zobowiązań, czyli pamięć przeszłości, istotnie determinuje podmiot, jego teraźniejszość i przyszłość (niekiedy całe życie). Jednak tylko przysięga jest zobowiązaniem ostatecznym, idzie dalej niż obietnica, zapewnienie czy przyrzeczenie, w których też słychać „zew” przeszłości, które jednak zostawiają możliwość negocjacji i zmiany zobowiązań. W przeciwieństwie do nich przysięga ma postać roty, której istotnym składnikiem jest gwarancja, zapewniająca jej realizację (chodzi o przysięganie „na coś”). Niespełnienie przysięgi – roty określonej w chwili jej ustanowienia, wiąże się z utratą bytu, utratą wartości gwarantowanych, zazwyczaj bardzo wysokich. Są to wartości osobowe – honor, sława czy godność lub ponadosobowe: ostateczne i transcendentne, cenione wyżej niż życie. Instytucje (w rotach sportowych, medycznych, akademickich,

administracyjnych, przede wszystkim w rotach wojskowych, poselskich czy prezydenckich) wymagają jedynie formalnego spełnienia przysięgi z konstytutywnym dla niej rozszczeniem, „zrzuconym” do wnętrza podmiotu, dotyczącym bezwzględnego respektowania zobowiązania. Instytucje domagają się szczerości od podmiotu przysięgi, a sprostanie tej deklaracji staje się sprawą troski podmiotu.

Problematyczność przysięgi, jako pamiętanego zobowiązania, konstytutywnie wiąże instytucję z osobą na zasadzie aksjologicznej odwrotności. Wartość wyższa (osoba i jej gwarancje) legitymizuje wartość niższą (instytucję), co sprawia, że osoba „zatraca się” w tej misji. Sam fakt złożenia przysięgi narusza godność w rozumieniu ontycznym. Takie upodrządnienie osoby względem struktury społecznej świadczy o archaicznym charakterze przysięgi.

Przysięga wymaga bezwarunkowego spełnienia wyrażonej w niej intencji bez względu na możliwe zdarzenia, przeszłe okoliczności i znaczenie spraw. Z uwagi na ową jednostronność jest w pewnym sensie „ślepa”, wadliwa etycznie, rozmiąga się z warunkami czynu etycznie dobrego przez wymaganie postaw i działań niekiedy niepożądanych w nowych sytuacjach<sup>19</sup>.

Problemem jest uzależnienie od przeszłości (wiedzy przeszłości) tego, co następuje później, stanu aktualnego, czyli sprawowany przez pamięć swoisty determinizm. Jest więc pamięć przysięgi rozporządzaniem sprawami najwyższej wagi, zawłaszcza terażniejszość, zawłaszcza byt, działa jak fatum<sup>20</sup>. Pamięć może stać się śmiercionośną siłą<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Z mojego artykułu: *Rola przysięgi w ustanawianiu instytucji i wypełnianiu jej misji*, [w:] *Język – Urząd – Prawo*, Prace Komisji Językoznawczej Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego, t. XXV, red. Magdalena Czachorowska, Bydgoszcz 2015, s. 189.

<sup>20</sup> Potwierdza to przywołany przeze mnie w cytowanym artykule Pierre Bourdieu; jego zdaniem: „co zastaje przydzielone aktem nominacji, czyli wprowadzenia na urząd, jest w rzeczywistości fatum” (*Les rites comme actes d’institution*, „Actes de la recherche en sciences sociales” 1982, 43, s. 210, cyt. za: M. Segalen, *Obrzędy i rytuały współczesne*, Warszawa 2009, s. 48).

<sup>21</sup> To zastrzeżenie wobec przysięgi (i jej archaicznego charakteru) znajduje potwierdzenie w stanowiącej i ogólniejszej tezie o roli pamięci w aktywnym kształtowaniu się podmiotu, w czym widać głównie proklamację zaniechania przeszłości i „zwrotu ku przyszłości”: „Przeszłość, która nie może się stać przeszłością i nieustannie powraca w swojej widomej aktualności staje się głównym narzędziem Thanatosa, który metodycznie zabija żywą psychę, odbierając jej podstawową witalną umiejętność bycia-w-czasie, uczestnictwa w jego ciągłej przemianie” – pisze Agata Bielik-Robson, *Pamięć, czyli farmakon*, „Teksty Drugie” 2016, nr 6, s. 69. Autorka, w nawiązaniu do Nietzschego i Freuda, wskazuje na stany podmiotu pojawiające się w grozie pamięci. Przeszłość rzadko jednak „więzi” podmiot i wikła go we własne, błędnie podjęte zobowiązania. Najczęściej jednak „ocala” byt przed czynnikami destrukcji. W tym wyraża się kultywowanie pamięci dla zachowania najwyższych wartości osobowych (zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005 – jako remedium na upadek Europy i sytuację oderwania się od źródeł zapewniających przetrwanie kultury).

Paradygmat pamięci, która staje się „jarzmem” podmiotu, dotyczy konsekwentnego porządkowania życia przez wewnętrzne, nieodwołalne respektowanie wcześniejszych decyzji, co stanowi osobiste przeznaczenie. Dylemat między wolnością (spontanicznym rozwojem) a dochowaniem wcześniejszego samoustanowienia podlega mechanizmowi, który określić można mianem dylematu Zeusa<sup>22</sup>. Paradygmat ten tłumaczy między innymi istotę przysięgi i najbardziej drastyczną postać pamięci, włączonej w proces nieodwołalnej autodeterminacji<sup>23</sup>. Krytyczna ocena pamięci przysięgi w tej części obecnych rozważań znajduje potwierdzenie i rozszerzenie w źródłach tradycji europejskiej. Krytykę przysięgi zawarł Eurypides w *Hippolytosie uwieńczonym*. Bohater tragedii zmienia się na tyle radykalnie, że złożona wcześniej przysięga staje się dręczącym zobowiązaniem i bezsensowną przeszkodą w nowej sytuacji podmiotu. Podobnie krytyczny sąd płynie z drugiego źródła europejskiej tradycji – z *Ewangelii* i słów Jezusa, który ostrzega, aby nie przysięgać, skoro użycie jakichkolwiek gwarancji znajduje się poza zasięgiem człowieka<sup>24</sup>. Pamięć wprawdzie obarcza podmiot trudnościami i bezzasadnością czynionych gwarancji, co niewątpliwie pozostaje negatywną stroną przysięgi, ale – zgodnie ze swoją instytucjonalną misją – przynosi też korzyści, służy społecznemu dobru. Oczywiście nie zmienia to faktu, że są to korzyści „nieprawe”, obarczone ontologicznymi i moralnymi wadami, winę za to ponosi sama przysięga, która ze swej istoty „niewoli” sprawujący ją podmiot.

## Pamięć chwalebna

Gdy mówimy o pamięci dobrej – mamy na myśli treści nie tyle psychiczne (czyli dające się wytłumaczyć psychologicznie), ale treści duchowe, które można ująć tylko jako wartości, czyli jako kategorie, które nie mogą podlegać wyjaśnianiu

<sup>22</sup> Mieści się to w antropologicznym paradygmacie przyjmującym postać dylematu Zeusa, o bogu, który jest najwyższy, samowładny i zarazem wedle uproszczonych tłumaczeń podlega przeznaczeniu, które faktycznie jednak rodzi się mocą jego woli i obejmuje także samego Zeusa – sam jest źródłem swojego przeznaczenia, sam rozciąga nad sobą fatum.

<sup>23</sup> Nie należy tego mylić z autodeterminacją etyki czy też tym oczywistym rozróżnieniem, w którym autodeterminacja wyrasta ponad indeterminizm (i determinizm) jako świadectwo wolności, której nie można zredukować do dających się deterministycznie wyjaśnić działań w obrębie istniejącej wiedzy.

<sup>24</sup> „Ja wam powiadam: «Wcale nie przysięgajcie – ani na niebo, bo jest tronem Bożym; ani na ziemię, bo jest podnóżkiem stóp Jego; ani na Jerozolimę, bo jest miastem wielkiego Króla. Ani na swoją głowę nie przysięgaj, bo nie możesz nawet jednego włosa uczynić białym albo czarnym. Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie. A co ponadto jest od Złego pochodzi»” zob. Mt 5, 33–37: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępem i komentarzami*. Nowy Testament, Poznań 1975, s. 25.

czy uzasadnieniu (co sprowadzałyby je do statusu tych uzasadnień). Wymiar antropologiczny pamięci wiąże się z doświadczeniem całości życia, jego sensu i osobowych świadectw. Pamięć pozytywna otwiera człowieka na nowe przestrzenie egzystencji. Jej nośnikami są mity osobiste, społeczne i narodowe, mity ludzkości wyznaczające drogę człowieka ku pozaświatowym kresom. Mowa więc o pamięci, która pozwala odsłonić w człowieku jego pierwotne ugruntowanie, doświadczane jako transcendentne. Pamięć kulturowa łączona najczęściej ze sferą prawnoprawną, narodową czy rodzinną, kieruje się też tym drugim rozumieniem pamięci – które odsłania pierwotny ład podmiotu (jego stan początkowy i zarazem końcowe otwarcie) – pamięć własnego statusu w procesach samoidentyfikacji. Ta postać pamięci, przypominająca pierwotną koncepcję Platońskiej anamnezy, może być jednak istotna w antropologicznych rozważaniach – nie poznajemy rzeczywistości nowej, przychodzącej, ale treści, które leżą u źródeł naszej podmiotowości. Docieranie do źródeł można traktować jako drogę pamięci, ale wiąże się to z jednoczesnym usuwaniem wagi zdarzeń minionych, przewartościowaniem ich znaczenia, kenozą jako redukcją ich rangi. Współczynnikiem pamięci duchowej jest więc asceza odniesiona do partycypacji w „pamięci” świata. Kondycja człowieka, szczególnie w przeświadczeniu wiary, dotyczy również „pamięci” ciała. „Ono właśnie w tym strumieniu zapomnienia nie bierze udziału”<sup>25</sup> – jak zauważa Michał Klinger. Z „pamięci” ciała wyłania się nie tylko tożsamość czasowa, ale także pozaczasowa, związana z niepodlegającą erozji bytową konstytucją człowieka. Pamięć taka nie ma dawnych przedstawień, nie przywraca, nie koi, ale nieustannie potwierdza nieprzemijającą cielesno-duchową kondycję osoby. W tym głębokim wejrzeniu pamiętamy i doświadczamy to samo, ten sam stan bytowy, niepowtarzalny i nacechowany godnością, niezawisły od czasu i od jego upływu. Doskonałość pamiętana, doświadczana i oczekiwana jest tym samym, jest wolna od władzy czasu, sięga poza horyzonty doczesności, sytuuje się w sferze finalnej, gdzie człowiek dostępuje osobistej pełni, co w języku religijnym nosić może miano „powrotu do raju”. O tego typu doświadczeniu mówi Klinger, ukazując je na przykładzie miłości i piękna. Nie zapomina się tego, co kochane, skoro jest ono tożsame z tym, co doświadczane. Nie zapomina się też stanów granicznych, doświadczeń, ukształtowanych w poznaniu mistycznym. Wszystko, co w nich się dokonuje, jest zaprzeczeniem przemijania. Pamiętanie Boga – jako poznanie przeszłości,

<sup>25</sup> M. Klinger, *Wieczna pamięć (Eschatologiczny wymiar pamięci)*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury. Etnografia, Sztuka” 2004, t. LVIII, nr 1–2 (264–265), s. 239. Pojmowanie człowieka określa sposób pojmowania w ciele jako kondycję ostateczną. Autor dodaje: „albo uwierzmy w to nasze przemijanie wobec metafizycznego eschatonu, albo właśnie tej wieści o zmarłych wstaniu, że się spotkamy kiedyś z powrotem w raju, pod Synajem, bądź w Jeruzalem świętym”.

jest zarazem poznaniem przyszłości, czyli trwaniem w tym samym, swoistą jednością medytacji przywracającej z medytacją odsłaniającą.

W myśleniu antropologicznym Bóg zostaje też przywołany w innym celu. Jego wszechwiedza może być zestawiana z „niewiedzą” i znikomą pamięcią człowieka. Można wskazywać więc przede wszystkim różnicę, ale i podobieństwa, skoro pewne rozważania o Bogu można też odnieść do człowieka. José Caudrado wskazuje, że Bóg ma możliwość „nie znać” pamięci i nie znać „zapominania”<sup>26</sup>. Bóg pewnych rzeczy może nie chcieć pamiętać, ale z kolei innych – ważnych dla człowieka – nigdy nie zapomni. Mówimy tu oczywiście o Bogu zatroskanym. Gdyby nie rozporządzał pamięcią dla dobra człowieka, lecz przeciw niemu, byłby Bogiem strasznym. Zarysowane tu myślenie o Bogu jest w istocie myśleniem o naszej pamięci i naszej postawie wobec bliźnich, czyli o naszej woli zapomnienia krzywd bądź pamiętania o nich, gdy wymagają szczególnej troski. Właśnie brak tego typu wrażliwości na pamięć mógłby stać się „strasznym atrybutem” człowieka, w pewnych okolicznościach atrybutem nieludzkim. Nie chcemy takiej pamięci, czy też takiej mocy pamięci u człowieka. Przywołany przez autorów paradygmat pamięci Boga pozwala więc pełniej scharakteryzować perspektywy pamięci człowieka, zarówno służącej bytowi, jak i unicestwiającej byt. Wzorem Boga przez nas afirmowanego i nas afirmującego, który z miłości „pamięta” i z miłości „zapomina” autorzy ujawniają potęgę pamięci ludzkiej i jej istotny dynamiczny związek z miłością w jej metafizycznym i aksjologicznym wymiarze. Boskie miłosierdzie można więc odnieść do misji miłosiernej człowieka, której warunkiem jest sprawowanie pamięci chwalebnej.

Pamięć przejawia się w człowieku w różny sposób. Jej specyfika dotyka ważnych aspektów ludzkiego życia. Stąd też zaistniała potrzeba wskazania jej najważniejszych antropologicznych wymiarów. Zostały one przedstawione w poszczególnych częściach poczynionej tu refleksji. Pamięć – najbardziej podstawowa właściwość ludzkiego życia – przynosi satysfakcję lub boleść, najczęściej demaskuje przed nami nasze nadużycia, ale też jest echem zdarzeń potwornych, okrutnych, których pamiętanie wyzwała nieusuwalną traumę. Zatem mowa w artykule o pamięci jako „jarzmie” dręczącym człowieka, ale mowa też o pamięci włączonej w „terapię” zapomnienia. Szerzej mowa również o trudnym procesie przebaczenia i odwrotności tego procesu, zatem o skutkach pamięci niszczącej oraz chrześcijańskiej i Girardowskiej odpowiedzi na nienawiść i zemstę. Poruszona została też sprawa misji pamięci w wypełnianiu trudnych i niezasadnych zobowiązań oraz pamięci chwalebnej, skierowanej w sferę transcendentną – cel

<sup>26</sup> J.Á. Garcia Cuadrado, *Człowiek – byt, który zapomina*, [w:] *U źródeł pamięci. O „zapominaniu” w historii, teologii i literaturze*, red. P. Roszak, Toruń 2013, s. 35–37.

ostatecznych dążeń człowieka. Wszelkie wskazane tu przejawy i wymiary pamięci ujawniają swoistość osoby i przyczyniają się do pełniejszego ujęcia złożoności życiowej drogi człowieka.

## Bibliografia

- Bielik-Robson A., *Pamięć, czyli farmakon*, „Teksty Drugie” 2016, nr 6, s. 69.
- Elliott A., *Koncepcje „ja”*, Warszawa 2007.
- Garcia Cuadrado J.Á., *Człowiek – byt, który zapomina*, [w:] *U źródeł pamięci. O „zapomnianiu” w historii, teologii i literaturze*, red. P. Roszak, Toruń 2013.
- Girard R., *Początki kultury*, Kraków 2006.
- Glich-Zielaskowska A., *Przemoc w relacjach obozowych*, Bydgoszcz 2009.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Jargiłło M., *Rytuał przejścia we wspomnieniach byłych więźniów obozów koncentracyjnych*, Bydgoszcz 2009.
- Kaczmarek M., *Uczucia w kulturze. Świadectwa kobiet obozów koncentracyjnych*, Bydgoszcz 2007.
- Klinger M., *Wieczna pamięć (Eschatologiczny wymiar pamięci)*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. Antropologia kultury. Etnografia, Sztuka” 2004, t. LVIII, nr 1–2 (264–265), s. 237–242.
- Kopczyński T., *Żal i przebaczenie w procesach historycznych XX w.*, „Życie Duchowe” 2017, nr 90, s. 103–111.
- Lipska M., *Przemoc w świadectwach literackich*, Bydgoszcz 2008.
- Margalit A., *Przebaczenie i zapomnienie*, tłum. Z. Rosińska, „Kronos” 2009.
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępem i komentarzami. Nowy Testament*, Poznań 1975.
- Plus R., *Szaleństwo Krzyża*, Warszawa 1937.
- Sacari A. M., *Oczyszczanie pamięci jako wyraz teologii pojednania*, „Studia Oecumenica” 2017, t. XVII, s. 98–105.
- Sedlak W., *Pamiętnik*, od I do VIII, red. Joanna Kalisz-Półtorak, Radom 2001–2010.
- Segalen M., *Obrzędy i rytuały współczesne*, Warszawa 2009.
- Strzelecki R., *Rola przysięgi w ustanawianiu instytucji i wypełnianiu jej misji*, [w:] *Język – Urząd – Prawo*, red. M. Czachorowska, Bydgoszcz 2015.
- Templin M., *Narracja antropologiczna w kobiecej literaturze obozowej*, Bydgoszcz 2009.
- Trzebiński J., *Narracja jako sposób rozumienia świata*, [w:] *Praktyki opowiadania*, red. B. Owczarek, Z. Mitosek, W. Grajewski, Kraków 2001.
- Vattimo G., *Ponowoczesność i kres historii*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Kraków 1998.
- White H., *Znaczenie narracyjności dla przedstawienia rzeczywistości*, [w:] *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Kraków 2000.
- Winkin Y., *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, Warszawa 2007.
- Wróbel M., *Problematyka uczuć w badaniach tekstu literackiego. „Przeżyłam...”. Wandy Ossowskiej*, Bydgoszcz 2010.

**Title**

**The Anthropological dimensions of memory**

**Keywords**

memory, forgetfulness, trauma, forgiveness, *Verwindung* (“overcoming”), vengeance, oath, change of heart, hope

**Summary**

The issue of memory concerns both the general experience and the ability to reflect the past experience through emotional and spiritual response. In addition, it includes the personal, social and historical consequences of “living memory”. The anthropological perspective links memory with the whole of human experience, concerns the existential, moral and transcendent dimensions of the personal sphere. This article captures the most important of them all. It takes up the issue of painful memory, which is being considered at present in the depth, regarding personal faults, trauma suffered and trauma in general. The anthropological concepts such as: forgetting, “overcoming”, forgiving and “changing the heart” are being considered. The concepts of how to overcome these circumstances have also been taken into the account. Memory is connected with all the promises and therefore it imposes an obligation on the subject to keep the oath, problematic in its essence. Finally, similarly it has its shares in the spiritual development, in “forgetting” the importance of the world and in the meditation, which restores the original transcendent spiritual order.