

KRYTYCZNE STUDIA NAD DZIEDZICTWEM

Pojęcia, metody, teorie i perspektywy

Redakcja naukowa
Monika Stobiecka



KRYTYCZNE STUDIA NAD DZIEDZICTWEM

Pojęcia, metody, teorie i perspektywy

KRYTYCZNE STUDIA NAD DZIEDZICTWEM

Pojęcia, metody, teorie i perspektywy

Redakcja naukowa

Monika Stobiecka



Redaktor naukowa
Monika Stobiecka

Recenzenci
Michał Pawleta
Anna Izabella Zalewska

Redaktor prowadząca
Małgorzata Przybyszewska

Redakcja, korekta
Aleksandra Zych

Indeksy
Monika Stobiecka, Aleksandra Zych

Projekt okładki i stron tytułowych
Anna Gogolewska

Ilustracja na okładce
Booblgum/iStock

Studio DTP
Beata Stelęgowska

Publikacja dofinansowana ze środków IDUB (Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza) Uniwersytetu Warszawskiego

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2023

Monika Stobiecka ORCID 0000-0003-3774-6159, Wydział „Artes Liberales”,
Uniwersytet Warszawski

ISBN 978-83-235-5855-2 (druk) ISBN 978-83-235-5863-7 (pdf online)
ISBN 978-83-235-5871-2 (e-pub) ISBN 978-83-235-5879-8 (mobi)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
02-678 Warszawa, ul. Smyczkowa 5/7
e-mail: wuw@uw.edu.pl
księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1, Warszawa 2023

SPIS TREŚCI

PODZIĘKOWANIA	7
Monika Stobiecka	
WPROWADZENIE. KRYTYCZNE STUDIA NAD DZIEDZICTWEM: MIĘDZY TEORIA I PRAKTYKĄ	11

CZĘŚĆ I KLUCZOWE POJĘCIA

1. Rodney Harrison	
CZYM JEST DZIEDZICTWO?, przeł. Anna Brzostowska	37
2. Laurajane Smith	
DZIEDZICTWO JAKO PROCES KULTUROWY, przeł. Ewa Klekot	78
3. Rodney Harrison	
PRZEKROCZYĆ PODZIAŁ NA DZIEDZICTWO „NATURALNE” I „KULTURALNE”: KU ONTOLOGICZNEJ POLITYCE DZIEDZICTWA W EPOCE ANTROPOCENU, przeł. Ewa Klekot	149

CZĘŚĆ II METODY I PODEJŚCIA

4. Colin Sterling	
DZIEDZICTWO JAKO KRYTYCZNA METODA ANTROPOCENU, przeł. Adam Ostolski	177
5. Caitlin DeSilvey	
RUDERALNE DZIEDZICTWO, przeł. Adam Ostolski	209
6. Alice Gorman	
KRAJOBRAZ KULTUROWY W KOSMOSIE, przeł. Adam Ostolski	224

7. Denis Byrne
 BOSKIE ZNACZENIA. MATERIALNE DZIEDZICTWO RELIGIJNE W AZJI
 W UJĘCIU POSTSEKULARNYM, przeł. Adam Ostolski 251

CZĘŚĆ III

TEORIE I PERSPEKTYWY NA PRZYSZŁOŚĆ

8. Póra Pétursdóttir
 PRZEWIDYWANE PRZYSZŁOŚCI? MATERIAŁ DRYFUJĄCY JAKO DZIEDZICTWO:
 SPOSOBY POZNAWANIA, przeł. Ewa Klekot 285
9. Trinidad Rico
 ODZYSKUJĄC POKATASTROFALNE NARRACJE O STRACIE W INDONEZJI,
 przeł. Anna Brzostowska 313
10. Cornelius Holtorf
 PRZYJMUJĄC ZMIANY: JAK DZIEDZICTWO KULTUROWE ZWIĘKSZA
 REZYLIENCJĘ KULTUROWĄ, przeł. Anna Brzostowska 330
- Monika Stobiecka
 POSŁOWIE. HERITOLOGIA I (KRYTYCZNE) STUDIA NAD DZIEDZICTWEM
 W POLSCE 349
- NOTA REDAKCYJNA 363
- NOTY BIOGRAFICZNE 365
- BIBLIOGRAFIA 368
- INDEKS NAZWISK 411
- INDEKS POJĘĆ 416

PODZIĘKOWANIA

Niniejsza antologia nie powstałaby, gdyby nie życzliwość i wsparcie wielu osób i instytucji, którym w tym miejscu pragnę podziękować.

W pierwszej kolejności składam podziękowania na ręce prof. dr hab. Ewy Domańskiej, która zmotywowała mnie do przygotowania tej antologii i na każdym etapie prac poświęcała mi swój czas, oferując pomoc, wsparcie, rady i dobre słowo.

Podziękowania kieruję w stronę recenzenta, dr. hab. Michała Pawłety, oraz recenzentki, dr hab. Anny Izabelli Zalewskiej. Jestem niezmiernie wdzięczna za wnikliwą lekturę, życzliwą i merytoryczną krytykę oraz niezwykle cenne uwagi, które pozwoliły mi ulepszyć teksty wprowadzenia i posłowia.

Najprzejmiej dziękuję tłumaczkom i tłumaczowi zgromadzonych tu przekładów – Annie Brzostowskiej, dr Ewie Klekot i dr. Adamowi Ostolskiemu – za ich wrażliwość na terminologię krytycznych studiów nad dziedzictwem i otwartość do dyskusji nad tekstami.

Serdecznie dziękuję również koleżankom i kolegom, z którymi konsultowałam stosowaną tu terminologię: Aleksandrze Brylskiej, dr hab. Julii Fiedorczyk, Annie Filipek, prof. dr. hab. Pawłowi Golikowi, dr Gabrieli Jarzębowskiej, Agacie Kowalewskiej, dr Dorocie Łagodzkiej, Tomaszowi Wiśniewskiemu i dr Magdalenie Wróblewskiej. Równocześnie dziękuję kolegom i koleżankom z grupy badawczej „Unruly Heritage. An Archaeology of the Anthropocene”, a zwłaszcza prof. Caitlin DeSilvey, prof. Bjørnarowi Olsenowi oraz Anatolijowi Venovcevsowi, którzy razem z prof. dr hab. Ewą Domańską gorąco zachęcali mnie do publikacji

tego zbioru. Za wsparcie pomysłu tej antologii dziękuję też dr. Łukaszowi Bukowieckiemu i dr hab. Hannie Schreiber, a przede wszystkim dr Ewie Klekot, poczytując sobie za wielki zaszczyt współpracę z badaczką, która wprowadzała krytyczne studia nad dziedzictwem na polski grunt. Wreszcie prof. dr hab. Ewie Domańskiej, Michałowi Kępskiemu i dr. Piotrowi Słodkowskiemu oraz mojej mamie, Aleksandrze Stobieckiej, jestem bardzo wdzięczna za wnikliwą lekturę wprowadzenia do tomu.

Dziękuję zagranicznym badaczom i badaczkom za ciepłe przyjęcie pomysłu i chętnie udostępnienie swoich tekstów, jestem zatem wdzięczna wszystkim autorom i autorkom, których publikacje weszły w skład tej antologii: prof. Denisowi Byrne'owi, prof. Caitlin DeSilvey, dr Alice Gorman, prof. Rodneyowi Harrisonowi, prof. Corneliusowi Holtorfowi, dr Þórze Pétursdóttir, dr Trinidad Rico, prof. Laurajane Smith i dr. Colinowi Sterlingowi.

Dziękuję także grupie studentów i studentek, która brała udział w zajęciach „Krytyczne studia nad dziedzictwem: wprowadzenie” prowadzonych przeze mnie na Wydziale Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego w roku akademickim 2021/2022. Ich cenne komentarze i świeże spojrzenia były niejednokrotnie bardzo inspirujące. Dziękuję zatem: Annie Baranek, Julii Ciołek, Janowi Dawidowiczowi, Franciszkowi Dąbrowie, Adamowi Drygasowi, Paulinie Durakiewicz, Krzysztofowi Galewskiemu, Julii Kaczyńskiej, Maciejowi Kalecińskiemu, Patrycji Klimek, Franciszkowi Ogidelowi, Amadeuszowi Orchowskiemu, Aleksandrze Politowskiej, Annie Radzewicz, Mironowi Trzeciakowi, Loli Woch, Tymonowi Wojczulisowi, Paulinie Wójtowicz, Uladzislauowi Yeliseyev oraz Krzysztofowi Zalewskiemu. Jestem także niezmiernie wdzięczna osobom uczestniczącym w Kole Krytycznych Studiów nad Dziedzictwem działającym od stycznia 2023 roku na Wydziale Artes Liberales: Agacie Andrzejewskiej, Annie Baranek, Julii Ciołek, Krzysztofowi Galewskiemu, Julii Grudzień, Maciejowi Kalecińskiemu, Zofii Pisarskiej, Julii Rygielskiej, Mironowi Trzeciakowi i Maciejowi Zawistowskiemu.

Wreszcie dziękuję instytucjom i związanym z nimi osobom, które wsparły ten projekt. Jestem bardzo wdzięczna dr. hab. Pawłowi Pisz-

czatowskiemu, kierownikowi działania Priorytetowego Obszaru Badawczego „Nieantropocentryczna podmiotowość kulturowa” (Inicjatywa Doskonałości Uniwersytet Badawczy), i jego zespołowi, zwłaszcza Izabeli Gregorczyk-Stasiak, za pomoc w koordynacji projektu i hojne wsparcie finansowe. Dziękuję także dr. hab. Robertowi Sucharskiemu, Dziekanowi Wydziału Artes Liberales, gdzie w latach 2020 i 2021 prowadziłam badania rozpoznawcze w zakresie krytycznych studiów nad dziedzictwem. Jestem bardzo wdzięczna zespołowi Wydawnictw Uniwersytetu Warszawskiego, szczególnie dziękuję tu Małgorzacie Przybyszewskiej, redaktorce prowadzącej, Annie Raiter-Rosińskiej, która wsparła mnie przy pozyskiwaniu licencji na przekłady tekstów, oraz Aleksandrze Zych, której niezwykle wnikliwa redakcja pomogła udoskonalić ten tom. Nie sposób także nie podziękować wydawnictwom Manchester University Press i Routledge za zgodę na udostępnienie rozdziałów prezentowanych w tym tomie.

WPROWADZENIE

KRYTYCZNE STUDIA NAD DZIEDZICTWEM: MIĘDZY TEORIA I PRAKTYKĄ

MONIKA STOBIECKA

15 kwietnia 2019 roku świat obiegła wstrząsająca wiadomość o pożarze słynnej paryskiej katedry Notre Dame. Tę średniowieczną świątynię odnotowaną na liście światowego dziedzictwa UNESCO, powszechnie znaną m.in. dzięki disneyowskiej animacji *Dzwonnik z Notre Dame* i grze Ubisoftu *Assassin's Creed Unity*, zajął szybko rozprzestrzeniający się ogień, który udało się ugasić dopiero rankiem następnego dnia. Lawinowo publikowane posty w mediach społecznościowych na bieżąco informujące o tej katastrofie i zniszczeniach, jak również hojne datki prywatnych osób, wielkich korporacji i niezliczonych fundacji przeznaczone na odbudowę, pokazały, jak ważne miejsce w powszechnym imaginariu zajmuje dziedzictwo¹.

Przykłady społecznej mobilizacji wobec zagrożeń zniszczenia dziedzictwa można mnożyć, ostatnie dekady charakteryzuje bowiem gwałtowny wzrost zainteresowania dziedzictwem kulturowym i naturalnym, naznaczony determinacją, by zachować je za wszelką cenę. Zarówno okoliczności historyczno-polityczne, jak i rosnąca fascynacja społeczną historią, archeologią, sztuką czy napędzana wzrostem gospodarczym intensyfikacja turystyki dowodzą, że dziedzictwo już nie kojarzy się

¹ Temat ten został krytycznie podjęty w kontekście obiektów światowego dziedzictwa UNESCO i zwrotu cyfrowego. Badacze ukuli pojęcie „efekt Notre Dame” na określenie internetowego wzrostu zainteresowania dziedzictwem w momencie jego zniszczenia. Zob. Cristina Garduño Freeman i José Antonio González Zarandona, *Digital specters: the Notre-Dame effect*, „International Journal of Heritage Studies” 2021, 27(12), s. 1264–1277.

wyłącznie z zamierzoną przeszłością, lecz stanowi dobro, które różne społeczności czy instytucje chcą poznawać, pielęgnować i chronić, by następnie przekazać je potomnym. Dziedzictwo nie jest już zatem przede wszystkim „o przeszłości”, jak ujmowały to tradycyjne podejścia do zabytków, pomników i ruin, lecz wręcz przeciwnie – dotyczy i jest ukierunkowane nade wszystko ku przyszłości².

Wskazują na to szczególnie krytyczne studia nad dziedzictwem, młode pole badawcze, które jest przedmiotem tej antologii. Prezentowany czytelnikom i czytelniczkom wybór tekstów mierzy się z trudnym zadaniem prezentacji szerokiego spektrum problematyki podejmowanej w ramach krytycznych studiów nad dziedzictwem. Książka skierowana jest m.in. do antropologów i antropolożek kulturowych, archeologów i archeolożek, etnologów i etnolożek, historyków i historyczek, historyków i historyczek sztuki, konserwatorów i konserwatorek oraz reprezentantów i reprezentantek studiów nad turystyką. Z pewnością znajdzie zainteresowanie wśród pracowników i pracowniczek instytucji kultury, centrów interpretacji dziedzictwa, fundacji zajmujących się ochroną i opieką nad zabytkami. Co więcej, kierowana jest do studentów i studentek na kierunkach: antropologia kulturowa, archeologia, etnologia, historia, historia sztuki, konserwacja zabytków, kulturoznawstwo, ochrona dziedzictwa kulturowego oraz zarządzanie dziedzictwem. Może zostać zaadaptowana jako podręcznik na kursach poświęconych muzealnictwu i muzeologii, zarządzaniu kulturą czy studiom nad dziedzictwem. Ze względu na awangardowy charakter proponowanych tu perspektyw zainteresować może także reprezentantów i reprezentantki humanistyki rozumianej szerzej aniżeli wyliczone tu dyscypliny i specjalizacje.

KRYTYCZNE STUDIA NAD DZIEDZICTWEM

Rosnące i kierowane ku przyszłości zainteresowanie dziedzictwem wśród prywatnych inicjatorów opieki nad zabytkami oraz społeczności

² *Cultural Heritage and the Future*, red. Cornelius Holtorf i Anders Högberg, Routledge, London–New York 2021.

dbających o schedę po przodkach czy systemowe inicjatywy różnych instytucji zmotywowały badaczy do wypracowania nowych podejść do badań dziedzictwa. W efekcie prowadzonych studiów akademicy i praktycy pochodzący przede wszystkim z Australii, Skandynawii, Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii przeprowadzili kompleksową i wieloaspektową krytykę obowiązujących strategii zarządzania dziedzictwem. Skupiając się na działaniach oficjalnych aparatów ochronnych (UNESCO, urzędy konserwatorskie, muzea), zainicjowali trwającą już niemal 20 lat dynamiczną i niezwykle inspirującą dyskusję teoretyczną oscylującą wokół takich pytań, jak: czym jest dziedzictwo?; jak praktykujemy dziedzictwo?; jakie wartości i znaczenie nadajemy dziedzictwu?; na czym polega podział na dziedzictwo kultury i dziedzictwo natury?; jak radzić sobie ze stratą i przepadnięciem dziedzictwa?; co jest dziedzictwem współczesności, które pozostawimy po sobie potomnym?

Intensyfikacja toczonej we współczesnej humanistyce dyskusji na temat ontologii, epistemologii i aksjologii, a zatem próba odpowiedzi na postawione wyżej pytania o istotę, znaczenie i wartości dziedzictwa, przyniosła wiele nowych ustaleń, a także zaowocowała powstaniem nowej, interdyscyplinarnej subdyscypliny: krytycznych studiów nad dziedzictwem (*critical heritage studies*), które lokują się na przecięciu antropologii, archeologii, historii, historii sztuki, humanistyki środowiskowej, konserwatorstwa, studiów muzealnych i turystyki. Ten prężnie rozwijający się kierunek badawczy z dużymi sukcesami wykorzystuje perspektywy nowej humanistyki i awangardowe podejścia, stosując soczewki post-, bio- i ekohumanistyczne czy nowomaterialistyczne. Wreszcie inspiruje się zwrotem ku rzeczom i ku materialności, zwrotem afektywnym, antropocenicznym, geologicznym, ontologicznym i post-sekularnym, oferując świeże ujęcia interpretacyjne, których celem jest, w pierwszej kolejności, krytyczny namysł nad deficytami obciążonych historycznie modeli ochrony dziedzictwa wywodzących się z XIX wieku, po drugie zaś wypracowanie nowych, alternatywnych podejść do materialnej i niematerialnej schedy po przeszłości (i teraźniejszości).

Na to pierwsze zadanie rozliczenia się z historią badań i podejść zwraca uwagę definicja krytycznych studiów nad dziedzictwem przed-

stawiona podczas konferencji na szwedzkim Uniwersytecie w Göteborgu w 2012 roku³. Zgodnie z nią krytyczne studia nad dziedzictwem to kierunek w badaniu zabytków, monumentów, miejsc pamięci oraz zwyczajów i tradycji wyrastający z palącej potrzeby przebudowy i redefinicji dziedzictwa, który powinien opierać się na „bezwzględnej krytyce wszystkiego, co istnieje”⁴, w rozumieniu dotychczasowych teorii i praktyk obciążonych nacjonalizmem, imperializmem, kolonializmem, kulturowym elitaryzmem, europocentryzmem i wykluczeniami społecznymi ze względu na rasę czy pochodzenie, i wreszcie – fetyszyzacji wiedzy eksperckiej, która miała i ma w dalszym ciągu wpływ na to, jak dziedzictwo jest definiowane, wykorzystywane i zarządzane. W wyniku historycznych, geopolitycznych, kulturowych i społecznych uwarunkowań badania dziedzictwa były dotychczas zdominowane przez zachodnich archeologów, historyków, historyków sztuki i architektury, dlatego obecnie pilnym zadaniem stojącym przed krytycznymi studiami nad dziedzictwem jest włączenie szerszego spektrum dyscyplin do dalszych badań zabytków, miejsc pamięci czy praktyk niematerialnych. Wizja dziedzictwa oferowana w ramach tradycyjnych podejść, którą krytyczni reprezentanci studiów widzą przede wszystkim w usankcjonowanym dyskursie dziedzictwa (*authorised heritage discourse, AHD*)⁵, czyli podejściu promowanym i realizowanym przez instytucje oficjalnie zajmujące się dziedzictwem (m.in. UNESCO czy urzędy konserwatorskie), uprzywilejowywała wiekowe, imponujące i prestiżowe miejsca, budynki czy artefakty, które podtrzymywały wykluczające i zachodniocentryczne narracje. By zilustrować ten mechanizm, wystarczy przytoczyć przykład przyznawania priorytetu w ochronie zamkom, pałacom czy innym siedzibom możnowładców i arystokracji – obiekty te, często cenne z punktu widzenia historii sztuki i architektury, rzadko bywają

³ Laurajane Smith, *History*, <https://www.criticalheritagestudies.org/history> (dostęp: 10.11.2022); też, *Emotional Heritage. Visitor Engagement at Museums and Heritage Sites*, Routledge, London–New York 2021, s. 24–25.

⁴ Smith, *History*...

⁵ Na ten temat obszernie piszą Rodney Harrison i Laurajane Smith, zob. rozdziały 1 i 2.

przedstawiane szerokiej publiczności i zwiedzającym jako miejsca opresji i cierpienia chłopów i pracującej w nich służby. Postrzega się je głównie przez pryzmat glorii danego państwa czy regionu, niechciane czy trudne historie zasłaniając walorami artystycznymi czy wybiórczo potraktowanymi wartościami historycznymi⁶. Dlatego też krytyczne studia nad dziedzictwem muszą, zgodnie z ideą manifestu z Göteborga, zadawać niewygodne i niełatwe pytania, kwestionować konserwatywne podejścia i podkreślać na wskroś polityczny charakter dziedzictwa, przywracając tym samym głos jego zmarginalizowanym użytkownikom.

W tym sensie krytyczne studia nad dziedzictwem należałoby widzieć w szerszym nurcie humanistyki zaangażowanej, czerpiącym z teorii krytycznej⁷. Takie pozycjonowanie nowej dyscypliny jest też szansą na przekroczenie, deklarowanego w cytowanej tu wczesnej definicji, krytyczno-rozliczeniowego charakteru i skupienie się na afirmatywnych podejściach popularnych we współczesnej humanistyce zaangażowanej. Do zejścia z rozliczeniowego szlaku nawołuje zresztą część młodszych przedstawicielek krytycznych studiów nad dziedzictwem, które chętniej niż po teorię krytyczną sięgają m.in. do projektu humanistyki afirmatywnej Ewy Domańskiej⁸. Te nowe, nie zawsze krytyczne, lecz często i afirmatywne, odczytania dziedzictwa prowadzą do redefinicji jego idei.

⁶ W takim duchu prowadzi się obecnie krytykę w ramach tzw. zwrotu ludowego w polskich badaniach historyczno-antropologicznych, zob. m.in. Adam Leszczyński, *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2020; Kacper Pobłocki, *Chamstwo*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2021; Anna Wylegała, *Był dwór, nie ma dworu. Reforma rolna w Polsce*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2022. Wartościowe w tym kontekście byłyby towarzyszące tym studiom kompleksowe badania muzeów i miejsc dziedzictwa ustanowionych w dawnych pałacach, dworach i innych siedzibach szlachty i arystokracji.

⁷ Najnowsze opracowanie kierunków i prądów humanistyki zaangażowanej: *Engaged Humanities. Rethinking Art, Culture, and Public Life*, red. Aagje Swinnen i in., Amsterdam University Press, Amsterdam 2022.

⁸ Tu warto zwrócić uwagę zwłaszcza na dorobek naukowy Póry Pétursdóttir, która często deklaruje inspirację projektem Ewy Domańskiej przedstawionym polskim czytelnikom i czytelniczkom w: Ewa Domańska, *Humanistyka afirmatywna: pleć i władza po Butler i Foucaulcie*, „Kultura Współczesna” 2014, 4, s. 117–129.

Redefinicja idei dziedzictwa, która dokonuje się w ramach nowej subdyscypliny, realizowana jest poprzez: 1) otwarcie na szersze spektrum podejść pochodzących już nie tylko z archeologii, historii czy historii sztuki, lecz także socjologii, antropologii, prawa, nauk politycznych i psychologii; 2) wykorzystanie i stworzenie nowych metod badawczych, przede wszystkim bazujących na analizach jakościowych, w miejsce dominujących do tej pory analiz ilościowych; 3) integrację badań dziedzictwa oraz muzeów ze studiami nad pamięcią, historią i archeologią publiczną (*public history; public archaeology*), turystyką, urbanistyką i studiami nad zrównoważonym rozwojem (*sustainability studies*); 4) demokratyzację dziedzictwa poprzez odrzucenie typowego dla tradycyjnych podejść do zabytków elitaryzmu, co skutkuje uwzględnieniem głosów osób, społeczności i kultur, które były marginalizowane przy formułowaniu praktyk i metod zarządzania dziedzictwem; 5) włączenie niezachodnich soczewek do interpretacji dziedzictwa; 6) promowanie synergicznego dialogu między badaczami, praktykami i społecznościami. Wyliczone tu działania są wciąż prowadzone; sukcesem zakończyły się natomiast już dwa inne: umożliwienie międzydziedzinowej wymiany badawczej i wyłonienie kierunku obieralnych studiów akademickich.

W istocie, krytyczne studia nad dziedzictwem są obecnie pełnoprawnym i zinstytucjonalizowanym obszarem badań, o którego dynamicznym rozwoju świadczą liczne konferencje naukowe, szkoły letnie, programy studiów, nowo powstające centra badawcze (Centre for Critical Heritage Studies, University of Gothenburg; Centre for Critical Heritage Studies, University College London), działające na uniwersytetach i w akademiach nauk instytuty (Department of Critical Heritage Studies, Czech Academy of Sciences), grupy badawcze (Critical Heritage Studies, University of Antwerp; Critical Heritage Studies Network, Stockholm University), międzynarodowe towarzystwo (Association of Critical Heritage Studies), hojnie finansowane zespołowe projekty badawcze (np. *Heritage Futures. Assembling Alternative Futures for Heritage*⁹; *Object Matters*.

⁹ *Heritage Futures. Assembling Alternative Futures for Heritage* (Przyszłości dziedzictwa. Splatanie innych przyszłości dla dziedzictwa), projekt finansowany przez

*Archaeology and Heritage in the 21st Century; Unruly Heritage. An Archaeology of the Anthropocene*¹⁰), czasopismo („International Journal of Heritage Studies”) i serie publikowane w prestiżowych wydawnictwach Routledge, Cambridge University Press czy Berghahn Books.

To obiecujące pole badawcze od dwóch dekad rozwijają archeolodzy i archeolożki, antropolodzy i antropolożki, etnologzy i etnolożki, a także historycy i historyczki z kręgu anglosaskiego. Do czołowych reprezentantów należą Laurajane Smith i Rodney Harrison, którzy z sukcesem animują działanie prężnych ośrodków badawczych w Australii i Wielkiej Brytanii. Ścieżka badawcza tej dwójki pionierów krytycznych studiów nad dziedzictwem wiodła od archeologii i badań terenowych z udziałem rdzennych społeczności australijskich do krytycznej refleksji dotyczącej instytucjonalnych ram zarządzania dziedzictwem.

UK Arts and Humanities Research Council (AHRC) pod kierownictwem Rodneya Harrisona, realizowany w latach 2015–2019 przez Corneliusa Holtorfa, Sharon Macdonald, Caitlin DeSilvey, Senfryna Penrose’a, Sarah May, Jennie Morgan, Nadię Bartolini, Esther Breithoff, Haraldę Fredheima, Antony’ego Lyonsa, Andersa Högberga, Kyle’a Lee Crossetta i Robin Raxworthy, którego wyniki badań zostały opublikowane m.in. w: *Heritage Futures. Comparative Approaches to Natural and Cultural Heritage Practices*, red. Rodney Harrison i in., UCL Press, London 2020; *Deterritorializing the Future. Heritage in, of and after the Anthropocene*, red. Rodney Harrison i Colin Sterling, Open Humanities Press, London 2020. Więcej na temat projektu: *Heritage Futures*, <https://heritage-futures.org> (dostęp: 10.11.2022).

¹⁰ *Unruly Heritage. An Archaeology of the Anthropocene* (Nieposuszne dziedzictwo. Archeologia antropocenu), projekt finansowany przez Research Council of Norway pod kierownictwem Bjørnara Olsena, realizowany w latach 2017–2023 jako kontynuacja wcześniejszego *Object Matters. Archaeology and Heritage in the 21st Century* (Obiekt ma znaczenie. Archeologia i dziedzictwo w XXI wieku). W *Unruly Heritage* udział biorą: Torgeir Rinke Bangstad, Levi Bryant, Mats Burström, Denis Byrne, Caitlin DeSilvey, Ewa Domańska, Stein Farstadvoll, Geneviève Godin, Timothy LeCain, Bjørnar Olsen, Þóra Pétursdóttir, Monika Stobiecka, Anatolij Venovcevs, Svetlana Vinogradova. Wyniki obydwu projektów opublikowano m.in. w: *After Discourse. Things, Affects, Ethics*, red. Bjørnar Olsen i in., Routledge, London–New York 2021; *Heritage Ecologies*, red. Torgeir Rinke Bangstad i Þóra Pétursdóttir, Routledge, London–New York 2022. Więcej na temat projektu: *Unruly Heritage*, <https://unrulyheritage.com> (dostęp: 10.11.2022).

W wydanej w 2006 roku monografii *Uses of Heritage* (Zastosowania dziedzictwa)¹¹ Smith nawiązała do swojej współpracy z australijskimi społecznościami i ostro skrytykowała funkcjonujące aparaty ochrony dziedzictwa. Wprowadzając do żargonu pojęcie usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa, dowodziła, jak wykluczające społecznie potrafią być mechanizmy sterujące ochroną i opieką nad zabytkami. W omawianej monografii australijska archeolożka zaproponowała obowiązującą w krytycznych studiach nad dziedzictwem definicję dziedzictwa jako procesu kulturowego, odwołując się do nieformalnego patrona subdyscypliny, brytyjskiego historyka Davida Lowenthala i jego monumentalnego dzieła *The Past is a Foreign Country* (Przeszość to obcy kraj)¹². Z Lowenthalem współpracował z kolei Harrison, który opuściwszy Australię, podjął pracę badawczą w brytyjskim University College London.

W publikowanych na przełomie pierwszych dwóch dekad XXI wieku artykułach i monografiach¹³ Harrison, równoległe do Smith, prezentował szczegółową krytykę aparatów ochrony i konserwacji zabytków. Jego kolejnym ważnym dokonaniem, inspirowanym międzydziedzicznymi wyprawami w stronę humanistyki środowiskowej, było otwarte wystąpienie przeciwko anachronicznym i arbitralnym podziałom w zarządzaniu dziedzictwem (dziedzictwo naturalne i kulturowe) oraz wartościującym standardom. Harrison w swoich pracach często zachęcał do zastanowienia się nad tym, czym właściwie jest dziedzictwo (*what is*

¹¹ Laurajane Smith, *Uses of Heritage*, Routledge, Abingdon–New York 2006.

¹² David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985. Fragment tej pracy w polskim przekładzie: tenże, *Przeszość to obcy kraj*, przeł. Irena Grudzińska-Gross i Mikołaj Tański, „Res Publica Nowa” 1991, 200(10), s. 142–151.

¹³ Rodney Harrison, *Heritage. Critical Approaches*, Routledge, Abingdon–New York 2013; tenże, *Forgetting to remember, remembering to forget: late modern heritage practices, sustainability and the „crisis” of accumulation of the past*, „International Journal of Heritage Studies” 2013, 19(6), s. 579–595; *Understanding the Politics of Heritage*, red. Rodney Harrison, Manchester University Press, Manchester 2010; Rodney Harrison i Deborah Bird Rose, *Intangible heritage*, w: *Understanding Heritage and Memory*, red. Tim Benton, Manchester University Press i Open University, Manchester–Milton Keynes 2010, s. 238–276.

heritage). Odpowiedź na to pytanie doprowadziła do rozejścia się dróg fundatorów krytycznych studiów nad dziedzictwem. O ile bowiem Harrison szuka jej w zwrocie ontologicznym i nowym materializmie (dziedzictwo jako obiekty materialne; dynamiczne, stale przeobrażające się, relacyjne, usieciowione¹⁴), o tyle Smith odrzuca podejście ontologiczne i w swojej ostatniej publikacji *Emotional Heritage. Visitor Engagement at Museums and Heritage Sites* (Dziedzictwo emocjonalne. Zaangażowanie zwiedzających w muzeach i miejscach uznanych za dziedzictwo) twierdzi, że każde dziedzictwo jest niematerialne i stanowi performatywną praktykę o emocjonalnym i subiektywnym charakterze¹⁵.

Do pionierek krytycznych studiów nad dziedzictwem należałoby też zaliczyć badaczki, które podjęły się zdefiniowania tego, co dziś znamy pod hasłem „negatywnego” lub też „trudnego” dziedzictwa. Autorka pierwszego z tych terminów, Lynn Meskell, w opublikowanym w 2002 roku kanonicznym artykule prezentującym zagadnienie „negatywnego dziedzictwa” (*negative heritage*)¹⁶ odważnie skrytykowała aparat instytucjonalny UNESCO, a przede wszystkim jego biurokratyczny i uniwersalizujący charakter. Negatywne dziedzictwo uznała za miejsce konfliktu, które pełni w społecznym imaginariu funkcję repozytorium traumatycznej pamięci¹⁷. Jako miejsce pamięci negatywne dziedzictwo odgrywa podwójną rolę: może służyć pozytywnym celom edukacyjnym, kiedy stwarza pole do przepracowania traumy (jak Auschwitz, Hiroszima, Dystrykt Szósty w Kapsztadzie), bądź, wręcz przeciwnie, zostać wymazane, zapomniane, kiedy opiera się wpisaniu do kolektywnej pamięci (np. nazistowska i komunistyczna rzeźba i architektura). Z kolei w przedstawionym w 2018 roku obszernym archiwalno-etnograficznym studium *A Future in Ruins. UNESCO, World Heritage and the Dream of Peace* (Przyszłość w ruinach. UNESCO, światowe dziedzictwo i marzenie

¹⁴ Rodney Harrison, *On heritage ontologies: rethinking the material worlds of heritage*, „Anthropological Quarterly” 2018, 9(4), s. 1365–1384.

¹⁵ Smith, *Emotional Heritage*...

¹⁶ Lynn Meskell, *Negative heritage and past mastering in archaeology*, „Anthropological Quarterly” 2002, 75(3), s. 557–574.

¹⁷ Tamże, s. 558.

o pokoju)¹⁸ badaczka obnażyła niewydolność UNESCO i jej polityczno-technokratyczne uwikłania. Ten polityczny aspekt dziedzictwa amerykańska archeolożka analizowała także w obszernej antologii *Global Heritage. A Reader* (Dziedzictwo globalne. Podręcznik)¹⁹. Meskell prowadzi obecnie badania na styku krytycznych studiów nad dziedzictwem, prawa i stosunków międzynarodowych, zajmując się m.in. zabytkami w Indiach²⁰.

Drugą obok Meskell teoretyczką, która mierzyła się z zagadnieniem problematycznego dziedzictwa, jest Sharon Macdonald. W przeciwieństwie do Meskell, nie użyła ona silnie wartościującego przymiotnika „negatywne”, zamiast tego określając skomplikowane obiekty i praktyki jako „trudne dziedzictwo” (*difficult heritage*). Opublikowane w 2009 roku studium etnograficzne *Difficult Heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond* (Trudne dziedzictwo. Negocjując nazistowską przeszłość w Norymberdze)²¹ dotyczące nazistowskiej historii Norymbergi i losów jej upamiętnień po 1945 roku proponowało rozumienie trudnego dziedzictwa jako przeszłości, która została uznana za znaczącą dla teraźniejszości, jest jednak jednocześnie kwestionowana, nie sposób bowiem pogodzić jej ze współczesną, pozytywną i afirmatywną tożsamością zbiorową²². W innej ważnej dla krytycznych studiów nad dziedzictwem publikacji, przełożonej na język polski, *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*²³, Macdonald obrała z kolei kierunek pamięciologiczny.

¹⁸ Lynn Meskell, *A Future in Ruins. UNESCO, World Heritage and the Dream of Peace*, Oxford University Press, Oxford 2018.

¹⁹ *Global Heritage. A Reader*, red. Lynn Meskell, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford-Chichester 2015.

²⁰ Lynn Meskell, *Toilets first, temples second: adopting heritage in neoliberal India*, „International Journal of Heritage Studies” 2020, 27(2), s. 151–169.

²¹ Sharon Macdonald, *Difficult Heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, Routledge, London–New York 2009.

²² Tamże, s. 1.

²³ Sharon Macdonald, *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, przeł. Robert Kusek, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2021.

Obok Smith, Harrisona, Meskell czy Macdonald warto też wymienić innych badaczy i badaczki, którzy otwierali nowe perspektywy oraz wprowadzali innowacyjne metody badań dziedzictwa, m.in. Denisa Byrne'a (badania nad dziedzictwem religijnym oraz dziedzictwem w Azji²⁴), Fionę Cameron (badania nad dziedzictwem cyfrowym²⁵), Corneliusa Holtorfa (badania nad dziedzictwem przyszłości²⁶), Alfredo González-Ruibala (badania nad współczesnymi ruinami, archeologia współczesności²⁷), Akirę Matsudę i Luisę E. Mengoni (badania nad dziedzictwem w Azji²⁸), Helaine Silverman (badania nad dziedzictwem w ujęciu polityki kulturalnej i turystyki²⁹) czy Steve'a Watsona i Emmę Waterton (badania nad dziedzictwem społecznym i multikulturalizmem³⁰). Wkład intelektualny wspomnianych badaczek i badaczy, choć potraktowany tutaj skrótowo i siłą rzeczy selektywnie, wywołał międzynarodowe i międzydziedzinowe dyskusje dotyczące znaczeń, waloryzacji, opieki,

²⁴ Denis Byrne, *Counterheritage. Critical Perspectives on Heritage Conservation in Asia*, Routledge, London–New York 2014; tenże, *The Heritage Corridor. A Transnational Approach to the Heritage of Chinese Migration*, Routledge, London–New York 2022.

²⁵ *Theorizing Digital Cultural Heritage. A Critical Discourse*, red. Fiona Cameron i Sarah Kenderdine, The MIT Press, Cambridge–London 2010; Fiona Cameron, *The Future of Digital Data, Heritage and Curation in a More-than-Human World*, Routledge, London–New York 2021.

²⁶ Cornelius Holtorf, *Search the Past – Find the Present. Qualities of Archaeology and Heritage in Contemporary Society*, Archaeopress, Oxford 2012; *Cultural Heritage...*, red. Holtorf i Högberg.

²⁷ Alfredo González-Ruibal, *An Archaeology of Contemporary Era*, Routledge, London–New York 2019.

²⁸ *Reconsidering Cultural Heritage in East Asia*, red. Akira Matsuda i Luisa E. Mengoni, Ubiquity Press, London 2016.

²⁹ *Cultural Heritage and Human Rights*, red. Helaine Silverman i D. Fairchild Ruggles, Springer, New York 2007; *Intangible Heritage Embodied*, red. Helaine Silverman i D. Fairchild Ruggles, Springer, New York 2009; *Heritage in Action. Making the Past in the Present*, red. Helaine Silverman i in., Springer, Cham 2017.

³⁰ *Heritage and Community Engagement. Collaboration or Contestation?*, red. Emma Waterton i Steve Watson, Taylor and Francis, Hoboken 2013; Emma Waterton i Steve Watson, *The Semiotics of Heritage Tourism*, Channel View Publications, Buffalo 2014; *Heritage in Action...*, red. Silverman i in.

ochrony i zarządzania dziedzictwem we współczesnym świecie, tak dziś, jak i w przyszłości.

ARCHEOLOGICZNA WRAŻLIWOŚĆ I MATERIALNE GENEALOGIE KRYTYCZNYCH STUDIÓW NAD DZIEDZICTWEM

Wnikliwi czytelnicy i czytelniczki dostrzegą w tej antologii żargon pochodzący z archeologii. Sporadyczne stosowanie określenia „stanowisko” (*site*)³¹ zamiast ciągłego powtarzania terminu „miejsce” (także: *site*) wynika w dużej mierze z merytorycznego zaplecza autorów, których teksty znalazły się w tomie. Znakomita większość tych badaczy i badaczek zdobyła bowiem przynajmniej podstawowe (licencjackie) wykształcenie w zakresie archeologii. Wyjątkiem jest Caitlin DeSilvey, geografka kulturowa. Pojawia się zatem nurtujące pytanie o genealogię krytycznych studiów nad dziedzictwem i o to, na ile są one zakorzenione w swego rodzaju archeologicznej wrażliwości. Przeanalizowanie tej kwestii pomoże zrozumieć kierunek i specyfikę przedstawionych tu rozważań, jak również powracające w wielu tekstach tradycje myślowe, problemy, metody i ujęcia interpretacyjne.

W przypadku Laurajane Smith, Rodneya Harrisona, Alice Gorman oraz Trinidad Rico doświadczenie archeologicznej pracy terenowej wiąże się nieuchronnie z bliskim kontaktem z lokalnymi, w tym rdzennymi, społecznościami. W swoich tekstach – w tym tych zamieszczonych w niniejszej antologii – podkreślają oni, zwłaszcza Smith i Harrison, swoje rozczarowanie sytuacjami, kiedy podczas prowadzenia badań w terenie stykali się z mechanizmami opieki i ochrony dziedzictwa, które w dal-

³¹ W języku angielskim na określenie stanowiska archeologicznego używa się terminu *archaeological site*; słowo *site* jest także używane przez UNESCO na oznaczenie miejsc światowego dziedzictwa (*World Heritage Site*), jednak w języku polskim przekład nie jest oczywisty. Gdy w niniejszym tomie mowa jest o dziedzictwie archeologicznym lub kontekstach związanych *stricte* z archeologią, używane jest funkcjonujące w literaturze i prawodawstwie określenie „stanowisko archeologiczne”, co pozwala nawiązać do archeologicznego rodowodu subdyscypliny. Natomiast gdy pojęcie odnosi się do innych miejsc, stosowane jest szersze określenie „miejsca uznawane za dziedzictwo”. Za wyjaśnienie tej kwestii bardzo dziękuję dr Ewie Klekot.

szym ciągu stanowiło przedmiot praktyk kulturowych badanych przez nich społeczności. Smith w rozdziale *Dziedzictwo jako proces kulturowy* podkreśla niewydolność sztywnych matryc przykładanych do dziedzictwa niematerialnego w odniesieniu chociażby do historii oralnej czy praktyk pamięci. Zwraca uwagę na sytuację archeologów, którzy z poświęceniem pracują z lokalnymi społecznościami tylko po to, by ich ekspertyzy oraz wytworzona wspólnie z rdzennymi społecznościami wiedza zostały zinstrumentalizowane przez oficjalne lub/i rządowe organy zajmujące się dziedzictwem.

Harrison, korzystając ze swojego doświadczenia zdobytego podczas badań terenowych prowadzonych z Deborą Bird Rose³², zwraca z kolei uwagę na różne kategorie aksjologiczne, którymi kierują się bezpośredni użytkownicy dziedzictwa oraz urzędy i instytucje. W otwierającym antologię tekście *Czym jest dziedzictwo?* autor podważa wprowadzony przez UNESCO prawny podział na dziedzictwo materialne i niematerialne, opierając się na pracy badawczej ze społecznością Aborygenów. Australijski archeolog i historyk podkreśla, że każde materialne dziedzictwo jest też przedmiotem niematerialnych praktyk, dlatego dokonywanie rozróżnienia między nimi może prowadzić do problemów i konfliktów między lokalnymi społecznościami a oficjalnymi instytucjami ochrony zabytków. W innym prezentowanym tu tekście, *Przekroczyć podział na dziedzictwo „naturalne” i „kulturalne”: ku ontologicznej polityce dziedzictwa w epoce antropocenu*, Harrison kwestionuje ponadto podział dziedzictwa na naturalne i kulturalne³³. Twierdzi przy tym, że prawne aparaty ochrony i opieki nad dziedzictwem były i są teoretyzowane

³² Harrison i Rose, *Intangible heritage...*

³³ W tym miejscu należy zaznaczyć, że w języku polskim funkcjonują dwa określenia: „dziedzictwo kulturalne” i „dziedzictwo kulturowe”. To pierwsze używane jest w legislacji (np. w Konwencji w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego, zwanej Konwencją paryską), drugie zaś dominuje w dyskursie naukowym i mowie potocznej. W antologii przyjęto stosowanie terminu „dziedzictwo kulturalne” w odniesieniu do legislacji lub też rezultatów działania wykładni prawnej; w pozostałych przypadkach używany jest termin „dziedzictwo kulturowe”. Za uczulenie na tę kwestię dziękuję dr Ewie Klekot, która z wielką wrażliwością i czujnością przetłumaczyła tekst Rodneya Harrisona odnoszący się do tej terminologii.

w duchu oświeceniowego antropocentryzmu, co kłóci się z niezachodnimi ontologiami dziedzictwa. Znów powołuje się na doświadczenie pracy z użytkownikami dziedzictwa w Australii, którzy dalecy są od rozgraniczania między dziedzictwem naturalnym a kulturowym. Do podobnych wniosków dochodzi także Gorman, która zderza ze sobą zachodnie i niezachodnie sposoby myślenia o kosmosie.

Doświadczenie pracy w terenie, w tym przypadku zorientowanej bardziej antropologicznie, jest kluczowe także dla prezentowanych tu badań Rico, wiceprzewodniczącej Stowarzyszenia Krytycznych Studiów nad Dziedzictwem (Association of Critical Heritage Studies). W swoich badaniach prowadzonych po tragicznym tsunami w Indonezji zestawiała ona oddolne inicjatywy upamiętnienia katastrofy z promowanymi przez rząd miejscami pamięci i tym samym dowiodła wyjątkowego znaczenia tych pierwszych, pielęgnowanych przez lokalne społeczności, względem tych oficjalnych, mieszczących się w usankcjonowanym dyskursie dziedzictwa³⁴.

To bliskie, niemal haptyczne doświadczenie terenowe jest fundamentem krytycznego myślenia o aparatach dziedzictwa. Nie bez powodu najostrzej przeciw UNESCO, urządcom konserwatorskim i innym agendum państwowym czy rządowym występowali badacze i badaczki aktywnie działający w terenie i pracujący z lokalnymi społecznościami. Oprócz wyżej wymienionych należy też wspomnieć raz jeszcze o Lynn Meskell, której radykalna i wielopoziomowa krytyka UNESCO umocowana jest właśnie w doświadczeniu pracy w terenie. Zmienia ono bowiem optykę i pozwala zweryfikować niekiedy arbitralne decyzje urzędników, jak również pojęcia i wartości, którymi operują. Doświadczenie terenowe wpływa także na metody stosowane w toku realizacji krytycznych studiów nad dziedzictwem. Kierują się one często zasadami teorii ugruntowanej³⁵, które każą teorię budować „od dołu” i poprzez badania empiryczne wykuwać pojęcia, przez co metody te nie znajdują punktów stykowych z podejściami „od góry”, czyli umocowanymi prawnie systemami opisu,

³⁴ Trinidad Rico, *Constructing Destruction. Heritage Narratives in the Tsunami City*, Routledge, London–New York 2016.

³⁵ Kathy Charmaz, *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, przeł. Barbara Komorowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

rejestracji, inwentaryzacji i zarządzania dziedzictwem. Z myślą zwłaszcza o studentach i studentkach zapoznających się z tym tomem chcę podkreślić, że nową jakością wprowadzoną do badań nad dziedzictwem przez badaczy i badaczki, których teksty składają się na niniejszą antologię, jest (ponowne) połączenie praktyki terenowej z teorią. Badania nad dziedzictwem nie są już prowadzone w zaciszu biblioteki, lecz w terenie, podczas spacerów, oględzin, wywiadów, spotkań i rozmów z lokalnymi mieszkańcami i użytkownikami dziedzictwa, innymi słowy – w bezpośrednim kontakcie ze studiowanym przedmiotem. Pozwala to uniknąć nakładania na materiał sztywnych matryc interpretacyjnych i, jak piszą antropolodzy i archeolodzy, „dostroić się” (*attune to*) do przedmiotu badań³⁶, biorąc pod uwagę wielość perspektyw i spojrzeń na dziedzictwo.

Drugą ważną lekcją, którą wyciągnęli z archeologii badacze reprezentujący krytyczne studia nad dziedzictwem, jest (przynajmniej częściowe) zaadaptowanie podejścia materialistycznego, inspirowanego przede wszystkim zwrotem ku rzeczom i zwrotem ontologicznym, a także popularną filozofią nowego materializmu. Dostępny w polskim przekładzie wpływowy manifest Bjørnara Olsena *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*³⁷ wytyczył nowe ścieżki w badaniu kultury materialnej ujętej jako rzeczy: czasem zwykle, niepozorne, przeoczone, pomijane. W projekcie archeologii symetrycznej prezentowanym w wyżej wymienionej monografii i rozwijanym także później z Christopherem Witmorem³⁸ Olsen odrzucił binaryzm kultury i natury, posiłkując się teoriami Brunona Latoura.

Inspiracje płynące z archeologii symetrycznej można odnaleźć w wielu tekstach zebranych w tym tomie. Ma to w mojej opinii dwojakie

³⁶ Sophie Woodward, *Material Methods. Researching and Thinking with Things*, SAGE Publishing, London–Los Angeles 2020; Bjørnar Olsen i Christopher Witmore, *When defense is not enough: on things, archaeological theory, and the politics of misrepresentation*, „Forum Kritische Archäologie” 2021, 10, s. 71.

³⁷ Bjørnar Olsen, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, przeł. Bożena Shallcross, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2013.

³⁸ Bjørnar Olsen i Christopher Witmore, *Archaeology, symmetry and the ontology of things: a response to critics*, „Archaeological Dialogues” 2015, 22(2), s. 187–197; *czyż, When defense is not enough...*

znaczenie dla kształtu badań prowadzonych w ramach krytycznych studiów nad dziedzictwem. Po pierwsze, takie spojrzenie odwraca wektor poszukiwań, odchodząc od epistemologii (typowej dla tradycyjnych podejść do dziedzictwa) na rzecz ontologii. Stąd chociażby ważne, tytułowe pytanie Harrisona: „czym jest dziedzictwo?”. Rezonuje ono także w tekście Þóry Pétursdóttir, która przez lata współpracowała z Olsenem przy wielu projektach, w tym *Unruly Heritage. An Archaeology of the Anthropocene*. Islandzka badaczka idzie jeszcze dalej, nie tylko bowiem proponuje nową konceptualizację dziedzictwa antropocenu, lecz podejmuje także refleksję nad tymi obiektami, które w żadnej ze znanych aksjologii dziedzictwa nie byłyby uznane za „pomniki”. Artykuł Pétursdóttir odnosi się zatem do kolejnego elementu z teorii Olsena: dowartościowania tego, co codzienne i – na pierwszy rzut oka – mało znaczące. Badaczka dowodzi jednak w przekonujący sposób, że „zwykłe” rzeczy, porzucone obiekty niosą za sobą pełne znaczenia historii i rezonują z kondycją naszej planety. Tym „zwykłym”, choć na poziomie duchowym „niezwykłym”, rzeczem przygląda się też Denis Byrne w studium dziedzictwa religijnego w Azji. W tym fenomenalnym tekście, w którym autor otwarcie deklaruje inspirację teoriami Olsena, australijski archeolog z dużym sukcesem łączy zwrot ku rzeczom i zwrot postsekularny, dowodząc, jak codzienne, mało spektakularne praktyki religijne w Azji stanowią materialne i zarazem niematerialne dziedzictwo.

Zależało mi, by te dwa rozdziały pokazywały, że zainteresowanie dziedzictwem wyrażającym się w codziennych, „biednych”³⁹, zwyczajnych przedmiotach płynie nie tylko ze zwrotu ku rzeczom, ale powodowane jest także brakiem zgody na uznawanie za dziedzictwo wyłącznie tego, co „pozytywne”, imponujące, monumentalne i zapierające dech w piersiach. Podobnie jak Olsen w swojej pionierskiej monografii, przedstawiciele krytycznych studiów nad dziedzictwem dopominają się o włączenie do zasobu uznanych artefaktów także tego, co mówi zarówno o niedocenianym „zwykłym życiu”, jak i o tym, co trudne: tragediach, kataklizmach i zniszczeniu.

³⁹ Ewa Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, 3, s. 9–21.

W *After interpretation: remembering archaeology* (Po interpretacji: pamiętając o archeologii)⁴⁰ Olsen stwierdza, że archeolodzy znajdują się obecnie w uprzywilejowanej pozycji, pozwalającej promować wykute na łonie tej dyscypliny podejścia do rzeczy. Wynika to, jak wyjaśnia, z rosnącej popularności nowych materializmów i ontologii zorientowanych na obiekty⁴¹. Znaczenie witalnego materializmu Jane Bennett⁴² i obfite czerpanie z tej teorii widoczne jest w większości zebranych tu tekstów, m.in. Colina Sterlinga, Caitlin DeSilvey, Denisa Byrne'a czy Póry Pétursdóttir. W tym sensie chłonność archeologii wynika ze specyficznej wrażliwości na rzeczy, ich dynamizm, biologizm i materialne przeobrażenia⁴³. To jednak, jak sądzę, prowadzi do podkreślenia kolejnej ważnej cechy krytycznych studiów nad dziedzictwem: chętnego sięgania po nowe teorie szeroko dyskutowane w humanistyce.

INTEKTUALNA OTWARTOŚĆ I ZAPROSZENIE DO EKSPERYMENTOWANIA: TEORIE I METODY KRYTYCZNYCH STUDIÓW NAD DZIEDZICTWEM

Krytyczne studia nad dziedzictwem swój gwałtowny rozwój zawdzięczają intelektualnej odwadze w próbowaniu nowych teorii, podejść

⁴⁰ Bjørnar Olsen, *After interpretation: remembering archaeology*, „Current Swedish Archaeology” 2012, 20, s. 11–35.

⁴¹ Należy tu wspomnieć przełomową publikację Jane Bennett prezentującą witalny materializm: Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, NC–New York 2010; ale też sprawczy realizm Karen Barad: Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham, NC 2007; czy ontologię i filozofię zorientowane na obiekty: Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Open Humanities Press, Ann Arbor 2011; Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, przeł. Marcin Rychter, PWN, Warszawa 2013; Ian Bogost, *Alien Phenomenology. Or What It's like to Be a Thing*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2012.

⁴² Bennett, *Vibrant Matter...* Fragment dostępny po polsku w: taż, *Sila rzeczy*, przeł. Tomasz Kaszubski, w: *Cecylia Malik. Rezerwat Miasto*, red. Martyna Niedospiał i Aneta Kostkowska, Bunkier Sztuki, Kraków 2014, s. 154–175.

⁴³ Więcej na ten temat pisałam w: Monika Stobiecka, *Natura artefaktu, kultura eksponatu. Projekt krytycznego muzeum archeologicznego*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2020, s. 22.

i perspektyw, a także testowaniu i zestawianiu ze sobą różnorodnych metod badawczych. Już pobieżny przegląd tej antologii ukazuje intelektualną otwartość omawianej dyscypliny: Rodney Harrison sięga po teorię aktora-sieci Latoura i odwołuje się do ustaleń z *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*⁴⁴; Colin Sterling promuje teorię humanistyki środowiskowej, a w innych tekstach chętnie wykorzystuje posthumanizm⁴⁵ i derridiańską widmoontologię⁴⁶; Caitlin DeSilvey, uznana za rewolucjonistkę za sprawą monografii *Curated Decay. Heritage Beyond Saving* (Rozkład kontrolowany. Dziedzictwo, którego nie można ocalić)⁴⁷, z sukcesem łączy metody archeologii, antropologii oraz humanistyki środowiskowej, co dobrze ilustruje też jej tekst dotyczący ruderalnego dziedzictwa zawarty w tej antologii; Denis Byrne śmiało zestawia idee zwrotu postsekularnego z nowym materializmem, zaś Póra Pétursdóttir odwołuje się do teorii Donny Haraway. Pokazuje to, że krytyczne studia nad dziedzictwem są przede wszystkim chłonnym polem do testowania nowych teorii i podejść przeszczepianych z innych dyscyplin i dziedzin.

Zgromadzone tutaj teksty i proponowane w nich konceptualizacje mogą jednak, jak sądzę, wzbudzić sprzeciw niektórych sympatyków ochrony zabytków. Czytelnikom i czytelniczkom przyzwyczajonym do bardziej tradycyjnych podejść do zabytków i miejsc pamięci może być trudno uznać za dziedzictwo np. omawiane tu odpady naniesione na plażę przez fale (Pétursdóttir), zniszczone rybackie łodzie pozostawione na lądzie po przejściu tsunami (Rico) czy też wielokrotnie odbudowywane świątynie, w których konstrukcjach nie ma już żadnych oryginalnych elementów (Byrne). Sądzę, że intelektualna otwartość krytycznych

⁴⁴ Bruno Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. Maciej Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

⁴⁵ Colin Sterling, *Critical heritage and the posthumanities: problems and prospects*, „International Journal of Heritage Studies” 2020, 26(11), s. 1029–1046.

⁴⁶ Colin Sterling, *Becoming hauntologists: a new model for critical-creative heritage practice*, „Heritage & Society” 2021, 14(1), s. 67–86.

⁴⁷ Caitlin DeSilvey, *Curated Decay. Heritage Beyond Saving*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017.

studiów nad dziedzictwem jest dla działających w tym obszarze badaczy i badaczek równie atrakcyjna i zachęcająca, co potencjalnie niebezpieczna. Uznając bowiem proponowane przez nie i przez nich obiekty za współczesne (ale też i dawne) dziedzictwo, szybko można dojść do wniosku, że w istocie wszystko nazywamy dziś dziedzictwem.

Ryzyko wypłaszczenia pojęcia, które może przestać cokolwiek znaczyć, skoro tym mianem określamy zarówno wiekowe pałace, pozostałości po konfliktach zbrojnych, odpady nuklearne i współczesne ruiny⁴⁸, jest moim zdaniem niejako wliczone w przedsięwzięcia podejmowane przez badaczy i badaczki działających w nurcie krytycznych studiów nad dziedzictwem. W ich teoretycznej otwartości, eksperymentach metodologicznych i chętnym sięganiu po dyskutowane w humanistyce podejścia i teorie widzę jednak ważniejszą stawkę projektu: rozwijanie uważności i pielęgnowanie wrażliwości na elementy otaczającego nas świata. Świadoma, uważna i wrażliwa postawa staje się szczególnie istotna w epoce antropocenu, w dobie późnego kapitalizmu i nieobliczalnego rozwoju technologii. Omawiana tu dyscyplina promuje zatem uznawanie za dziedzictwo tego, co obecnie jest zagrożone zniszczeniem lub zapomnieniem, a zarazem tego, na co przestajemy być uważni i wrażliwi.

W tym sensie sięganie po nowe teorie i wykuwanie eklektycznych metodologii staje się strategią zachowania dziedzictwa i praktykowania uważności⁴⁹. Wzrost zainteresowania teoriami politycznymi i częste sytuowanie dziedzictwa wobec nacjonalizmu⁵⁰ ma zwracać uwagę na to, o czym milczą oficjalne dyskursy promujące pewne wizje rządzących. Zastosowanie teorii gender⁵¹ jest z kolei podobną strategią uwidaczniania

⁴⁸ Krytykę tzw. heritagizacji przedstawiłam w: Monika Stobiecka, *Heritagizacja: krytyka pojęcia*, „Historyka. Studia metodologiczne” 2021, 51, s. 183–200.

⁴⁹ Monika Stobiecka, *Uważność jako metoda ochrony dziedzictwa*, w: *Humanistyka prewencyjna*, red. RAT (Resilience Academic Team), Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie i Poznańskie Centrum Dziedzictwa, Warszawa–Poznań 2022, s. 111–130.

⁵⁰ Chiara Bonacchi, *Heritage and Nationalism. Understanding Populism through Big Data*, UCL Press, London 2022; *Global Heritage...*, red. Meskell; Harrison, *Heritage...*

⁵¹ *Gender and Heritage. Performance, Place and Politics*, red. Wera Grahn i Ross J. Wilson, Routledge, London–New York 2018.

tego dziedzictwa, które z różnych przyczyn (w tym politycznych) może być ukrywane bądź nawet wymazywane ze społecznego imaginariumu. Zagadnienia polityczne siłą rzeczy zachęcają do rozważań etycznych, które badane są w perspektywie np. aktywizmu na rzecz dziedzictwa (*heritage activism*), psychologii środowiskowej (*environmental psychology*) czy studiów nad tożsamością (*identity studies*)⁵². Wyprawy w stronę humanistyki środowiskowej i studiów nad zrównoważonym rozwojem (*sustainability studies*) zwracają z kolei uwagę na to dziedzictwo, które już jest lub dopiero będzie zagrożone. Dziedzictwo zagrożone lub wręcz zniszczone traktuje się natomiast w kategoriach źródła rezyliencji kulturowej, zapożyczając ten ważny termin z psychologii⁵³.

Teorie służące ujmowaniu dziedzictwa w ramy można by wyliczać w nieskończoność. Tym niemniej chcę zwrócić uwagę czytelników i czytelniczek na elastyczność przedmiotu badań i mnogość perspektyw, które można przyjąć. Jak jednak pisałam wcześniej, ważnym wkładem krytycznych studiów nad dziedzictwem w dyskusje na temat zabytków i miejsc pamięci, a także użytkowników i mieszkańców tychże, jest prowadzenie badań „od dołu”, to znaczy z szacunkiem dla badanego materiału, do którego dopasowuje się podejście badawcze, a nie wtlacza w sztywne matryce interpretacyjne. W tym miejscu należy zatem wspomnieć o mnogości metod, które służą badaczom i badaczkom do krytycznego studiowania dziedzictwa. Ogromną rolę odgrywają tutaj metody badań etnograficznych, w tym wywiady, obserwacje, a także autoetnografia⁵⁴.

⁵² *Heritage Studies. Methods and Approaches*, red. Marie Louise Stig Sørensen i John Carman, Routledge, London–New York 2009.

⁵³ Rezyliencja rozumiana jako nie tylko odporność, lecz także elastyczność czy zdolność dostosowania się zaprezentowana została ostatnio w polskiej literaturze w: RAT (Resilience Academic Team), *Wprowadzenie: humanistyka prewencyjna*, w: *Humanistyka prewencyjna*, red. RAT (Resilience Academic Team), Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie i Poznańskie Centrum Dziedzictwa, Warszawa–Poznań 2022, s. 7–25. W tej antologii przyjmuję i podążam za prezentowanym przez RAT rozumieniem rezyliencji, stąd słowo *resilience* w tekstach autorstwa Trinidad Rico (rozdz. 9) i Corneliusa Holtorfa (rozdz. 10) nie jest zawsze tłumaczone jako „odporność”, lecz właśnie szerzej jako „rezyliencja”.

⁵⁴ *Heritage Studies...*, red. Sørensen i Carman.

Studia korzystające z tych metod najczęściej uznają za obowiązującą definicję tę zaproponowaną przez Laurajane Smith, zgodnie z którą jest to proces kulturowy o performatywnym i subiektywnym charakterze. Jednocześnie rozwijają się też metody badawcze nakierowane na rzeczy: obserwacje, opisy (w nowych ujęciach), studia przypadków, metoda fenomenologiczna, metody zaczerpnięte z archeologii (np. cyfrowe obrazowanie, analizy GIS), a nawet rysunki czy szkice badanych obiektów wykonywane przez badane społeczności⁵⁵. W tych podejściach za punkt odniesienia służy często definicja sformułowana przez Harrisona, traktująca dziedzictwo jako relacyjne, dynamiczne i przeobrażające się obiekty.

Krytyczne studia nad dziedzictwem to zatem pole badawcze, które swój rozwój zawdzięcza radykalnej gościnności (akceptującej różnorodne przedmioty i konteksty badawcze) i wynikającej z niej otwartości teoretycznej, metodologicznej i praktycznej.

STRUKTURA KSIĄŻKI

Niniejsza antologia wprowadzająca do krytycznych studiów nad dziedzictwem podzielona jest na trzy części. Jej struktura obrazuje rozwój dyscypliny, mimo że artykuły nie są ułożone w ściśle chronologicznej kolejności; starałam się również, by spektrum poruszanych tematów było jak najszersze.

Część pierwsza – „Kluczowe pojęcia” – ukazuje początki formowania się krytycznych studiów nad dziedzictwem i wykuwania terminów oraz używanych kategorii badawczych. Uwagę polskich czytelników i czytelniczek może zwrócić niemal całkowita nieobecność pojęcia „zabytek”, które przecież występuje często w rodzimej literaturze przedmiotu. Nie tylko ze względu na niuanse przekładów, lecz także z uwagi na zawartość semantyczną pojęć termin „zabytek”, kojarzący się z obiektem materialnym, uznaje się za zbyt wąski w porównaniu z terminem „dziedzictwo”, który mieści w sobie zarówno materialne obiekty i miejsca, niematerialne praktyki, jak i przedmioty kultury oraz dobra natury. Część pierwsza

⁵⁵ Tamże.

jednak nie tylko prezentuje definicje dziedzictwa, ale także ukazuje krytyczne ostrze prowadzonych badań wymierzone w zarządzanie dziedzictwem oraz tradycyjne praktyki ochrony i opieki nad zabytkami. Otwiera ją usystematyzowana i wielopozioma krytyka usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa autorstwa Rodneya Harrisona. Badacz ten, obecnie niewątpliwy autorytet w dyscyplinie, kontestuje obowiązujący aparat ochrony i opieki nad dziedzictwem, stawiając ważne pytania o to, czym jest dziedzictwo, a także jakie zadania stoją przed nowym polem badawczym. Pytanie o naturę dziedzictwa zawiera inny kanoniczny dla tej subdyscypliny tekst – fragment książki Laurajane Smith *Uses of Heritage*. Autorka proponuje w nim postrzeganie dziedzictwa jako procesu kulturowego, nie zaś zbioru obiektów wartościowanych przez specjalistów ze względu na ich walory naukowe, artystyczne czy historyczne. Konceptualizacja Smith wprowadza ważną perspektywę społeczną, która jest pomijana w tradycyjnych studiach nad dziedzictwem. Część pierwszą zamyka kolejne pionierskie studium Harrisona, zachęcające do odrzucenia binaryzmu natury i kultury w studiach i praktykach dziedzictwa.

Teksty zamieszczone w części drugiej – „Metody i podejścia” – to z konieczności selektywny, ale reprezentatywny przegląd najbardziej oryginalnych rozwiązań badawczych proponowanych w krytycznych studiach nad dziedzictwem. Zamiast więc czytać o opisach, rejestracji i inwentaryzacji zabytków, typowych dla tradycyjnych studiów nad dziedzictwem, czytelnicy i czytelniczki mogą się zapoznać z nowymi podejściami do przedmiotu badań czerpiącymi z wielu dyscyplin. Część tę otwiera tekst Colina Sterlinga, który ujmuje dziedzictwo jako krytyczną metodę badania antropocenu. Sterling odwołuje się do zjawisk, które najczęściej kojarzymy z dziedzictwem: muzeów, pomników i ruin, lecz rekonfiguruje ich znaczenie, korzystając z posthumanistycznej optyki. Caitlin DeSilvey z kolei proponuje myślenie o ruderalnym dziedzictwie – tym, które pozostawione i wystawione na działanie natury ulega przemianom, a niekiedy nawet anihilacji. Równie nowym przedmiotem studiów nad dziedzictwem badanym przy użyciu narzędzi typowych dla archeologii i antropologii jest krajobraz kosmiczny, o którym pisze australijska badaczka Alice Gorman. Za ważny element spuścizny uznaje ona

statki kosmiczne, kosmodromy, a także kosmiczne śmieci (*space junk*). Przegląd podejmowanych zagadnień zamyka artykuł Denisa Byrne'a, którego interesuje dziedzictwo religijne w Azji w ujęciu postsekularnym i nowomaterialistycznym, co stanowi ciekawą próbę sprawdzenia teoretycznej otwartości krytycznych studiów nad dziedzictwem.

Część trzecia – „Teorie i perspektywy na przyszłość” – obejmuje z kolei teksty, które przewidują przyszłość dziedzictwa, a zatem poświęcone są dziedzictwu (w) przeszłości. To właśnie tutaj czytelnicy i czytelniczki przekonają się o przewrotnym charakterze krytycznych studiów nad dziedzictwem w porównaniu z tradycyjnymi podejściami – już nie wymierzonym w przeszłość i jej dokumentowanie oraz upamiętnianie, lecz właśnie w antycypowanie przyszłości. Badacze, których teksty zostały zebrane w tej części, rozpatrują dziedzictwo wiążące się z różnymi typami zagrożeń (katastrofa klimatyczna, kataklizmy, terroryzm, wojny, współczesny ikonoklazm) i rozważają badanie tego rodzaju dziedzictwa w perspektywie afirmatywnej nadziei i kulturowej rezyliencji. Część tę rozpoczynają rozważania Póry Pétursdóttir, która buduje teorię dryftu. Skupiając się na odpadkach znajdujących na wybrzeżach Islandii i Norwegii, badaczka pisze o dynamicznym, przeobrażającym się dziedzictwie, które zostawiamy po sobie potomnym. Kolejny artykuł to studium dziedzictwa pokatastrofalnego pióra Trinidad Rico, która na przykładzie krajobrazu po tsunami w Indonezji pisze o dwukierunkowym ruchu dziedzictwa (w przeszłość i przyszłość). Ostatnią część antologii domyka afirmatywna interpretacja straty i zniszczenia autorstwa Corneliusa Holtorfa, przedstawiciela UNESCO w Komitecie dziedzictwa przyszłości. Holtorf radzi nie tyle oplakiwać rozpad i przepadnięcie dziedzictwa, ile uczyć się z tego kulturowej rezyliencji, czyli wytrwałości, siły i krytycznej nadziei na lepszą przyszłość.

Przegląd krytycznych studiów nad dziedzictwem kończy krótkie posłowie mierzące się z trudnym zadaniem podsumowania teoretycznych rozpraw na temat dziedzictwa w Polsce. Rozróżniam tam heritologię, czyli tradycyjne studia nad dziedzictwem, i rodzime podejścia inspirowane krytycznymi ujęciami dziedzictwa. Na koniec wreszcie proponuję intelektualne ćwiczenie z krytycznych studiów nad dziedzictwem w Pol-

sce, biorąc na warsztat polskie wpisy na liście światowego dziedzictwa UNESCO.

Antologię domyka zbiór not biograficznych, scalony wykaz źródeł, indeks nazwisk i pojęć.

CZĘŚĆ I

KLUCZOWE POJĘCIA

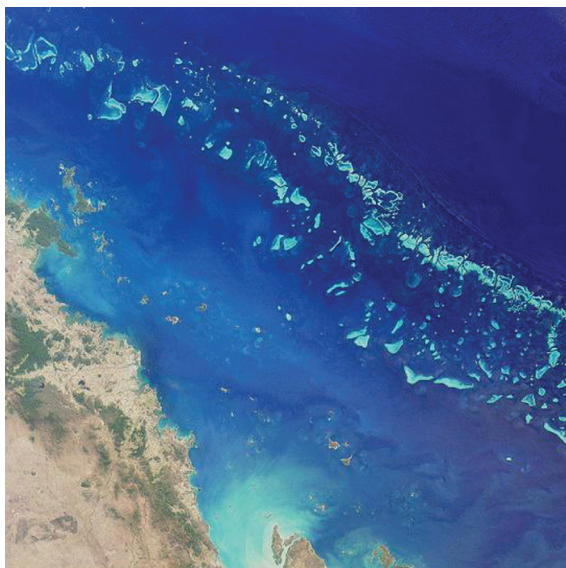
ROZDZIAŁ 1

CZYM JEST DZIEDZICTWO?

RODNEY HARRISON

Ten rozdział wprowadza pojęcie dziedzictwa i analizuje różne sposoby jego użycia we współczesnym społeczeństwie. Następnie autor wyjaśnia, jak doszło do wyłonienia się krytycznych studiów nad dziedzictwem jako obszaru zainteresowań naukowych, a w szczególności rozwoju tej dziedziny w odpowiedzi na różnorodną krytykę współczesnej polityki i kultury w kontekście deindustrializacji, globalizacji i transnacionalizmu. Analizując studium przypadku w oparciu o oficjalną dokumentację miejsca uznanego za dziedzictwo historyczne w dawnym domu Harry'ego S. Trumana w amerykańskim stanie Missouri, autor omawia pojęcie usankcjonowanych dyskursów dziedzictwa (*authorised heritage discourses*, AHD) w takim zakresie, w jakim funkcjonują one w oficjalnych, uznanych przez państwo narracjach o dziedzictwie. Podczas gdy pozostałe rozdziały książki¹ szczegółowo omawiają studia przypadków jako przyczynek do dyskusji nad różnymi aspektami polityki dziedzictwa, ten skupia się na kluczowych pojęciach, definicjach i poglądach istotnych dla zrozumienia, czym jest dziedzictwo, oraz na studiach nad dziedzictwem jako dziedziną nauki. Autor sugeruje, że krytyczne studia nad dziedzictwem powinny zajmować się z jednej strony tymi oficjalnie uznanymi dyskursami o dziedzictwie i relacjami władzy, które umożliwiają, a z drugiej strony sposobami działania dziedzictwa na poziomie lokalnym w budowaniu społeczności i tożsamości.

¹ Mowa tu o książce: *Understanding the Politics of Heritage*, red. Rodney Harrison, Manchester University Press, Manchester 2010 (przyp. red.).



IL. 1. Wielka Rafa Koralowa, Australia

Źródło: Wikipedia, licencja Wikimedia Commons



IL. 2. Zamek w Mirze, Białoruś

Źródło: Wikipedia, licencja Wikimedia Commons

WPROWADZENIE

Ten rozdział otwierają dwie fotografie: Wielkiej Rafy Koralowej w Australii (il. 1) i zamku w Mirze w Białorusi (il. 2).

Wydawałoby się, że zdjęcia przedstawiają całkowicie odmienne miejsca położone na dwóch krańcach świata. Rafa to miejsce „naturalne”, natomiast zamek to wytwór człowieka (budowla, aczkolwiek imponujących rozmiarów). Jak można scharakteryzować podobieństwa między nimi? Co je łączy?

Choć zupełnie różne, oba miejsca są uważane za część „dziedzictwa”, nawet tego „światowego”², i oba znajdują się na liście światowego dziedzictwa Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO). Ten rozdział skupia się na tym, jak te dwa odmienne obiekty położone w dwóch zupełnie różnych miejscach mogą być rozumiane jako „dziedzictwo”.

Wielka Rafa Koralowa to najdłuższa rafa na Ziemi. Zaczyna się nieco na południe od Zwrotnika Koziorożca i ciągnie przez ponad 2 tys. km wzdłuż wybrzeży Australii aż do wód przybrzeżnych Papui-Nowej Gwinej. Składa się z 3 400 mniejszych raf, w tym 760 raf przybrzeżnych, których powierzchnia waha się od mniej niż 1 ha do ponad 10 tys. ha. Wielka Rafa Koralowa stanowi zbiór wielu różnych środowisk i formacji wodnych, w tym ok. 300 wysepek z koralu i piasku oraz 618 wysp kontynentalnych, które niegdyś należały do stałego lądu. Rafa jest domem dla wielu rzadkich i zagrożonych gatunków zwierząt i roślin. Zamieszkuje ją ponad 1,5 tys. gatunków ryb, 400 gatunków koralowców, 4 tys. gatunków mięczaków i 242 gatunki ptaków, jak również wiele gatunków gąbek, ukwiałów, robaków i skorupiaków morskich i innych bezkręgowców morskich. Żerują na niej diugonie oraz kilka gatunków wielorybów i delfinów. Rafa stanowi też teren lęgowy dla karetki i żółwia jadalnego³.

² Listą światowego dziedzictwa (World Heritage List) zarządza Międzynarodowa Rada Ochrony Zabytków i Miejsc Historycznych (ICOMOS).

³ United Nations Environment Programme World Conservation Monitoring Centre, *Great Barrier Reef World Heritage Area Datasheet*, 2008, <http://web>.

Zamek w Mirze jest położony na brzegu małego jeziora u zbiegu rzeki Mirjanki i jej niewielkiego dopływu na Grodzieńszczyźnie, na terenach należących obecnie do Białorusi. Wzniesiono go pod koniec XV lub na początku XVI wieku w stylu, który architekci zaznajomieni z gotykiem środkowoeuropejskim określiliby jako przykład właśnie tego stylu. Później zamek rozbudowywano i przebudowywano, najpierw w stylu renesansowym, a następnie barokowym. W wyniku najazdu wojsk napoleońskich na Rosję w 1812 roku zamek popadł w ruinę i został opuszczony. Pod koniec XIX wieku odrestaurowano go, a otaczający go park przeszedł metamorfozę. Zamek w Mirze uchodzi za wyjątkowy przykład wschodnioeuropejskiej architektury zamkowej. Jego projekt i rozplanowanie odzwierciedlają następujące po sobie wpływy kulturowe (gotyk, renesans i barok), a także konflikty polityczne i kulturowe cechujące historię tego regionu⁴.

Co czyni te miejsca „dziedzictwem”? Dlaczego stanowią część światowego dziedzictwa? W procesie zgłaszania kandydatów do listy światowego dziedzictwa ocenia się, czy dane miejsce spełnia określone kryteria. Argumenty za włączeniem do wykazu wysuwa instytucja reprezentująca suwerenne państwo, na terenie którego znajduje się dany obiekt. Wniosek przedkłada komitetowi, który rozpatruje zgłoszenia⁵. Mógłbym dokładnie przeanalizować kryteria umieszczenia tych dwóch miejsc na liście, a także **wartości** zawarte implícite w tych **kryteriach**, ale jest jasne, że rafa i zamek uznawane są za dziedzictwo poprzez sam fakt takiej ich klasyfikacji, czyli wpisania na listę. Proces, w którym przedmiot, miejsce lub praktyka zostają formalnie uznane za dziedzictwo i wpisane na listę, można określić jako „oficjalny” proces uznawania za dziedzictwo. Gdy miejsca zaczynają podlegać regulacjom ustawowym i zostają uznane za część dziedzictwa poprzez wpisanie na

archive.org/web/20081207035002/http://www.unep-wcmc.org/sites/wh/gbrmp.html (dostęp: 10.11.2022).

⁴ UNESCO, *Mir Castle Complex*, 2008, <http://whc.unesco.org/en/list/625> (dostęp: 10.11.2022).

⁵ Ian Donnachie, *World Heritage*, w: *Understanding the Politics...*, red. Harrison, s. 115–153.

oficjalną listę, zostają „mianowane” na „**oficjalne dziedzictwo**”, stając się przedmiotem szeregu ustaleń dotyczących konieczności traktowania ich w wyjątkowy sposób. Przyjmuje się na przykład, że miejsca oficjalnie uznane za dziedzictwo powinny być zarządzane i chronione, na co powinny zostać przeznaczone środki finansowe.

Choć oba omówione miejsca uznano za część światowego dziedzictwa poprzez **wpisanie na listę**, mają one wiele różnych znaczeń dla miejscowej ludności, która styka się z nimi na co dzień. Na przykład Wielka Rafa Koralowa, którą uznaje się za część światowego dziedzictwa ze względu na **bioróżnorodność** i walory rekreacyjne, jakie oferuje, stanowi źródło pożywienia, zarobku i inspiracji duchowej dla rozmaitych grup rdzennej ludności Australii zamieszkujących wybrzeże Queensland. Aborygeni czują się tradycyjnie strażnikami Rasy i uważają, że mają prawo kontrolować dostęp do niej, polowania, połowy i zbieractwo w jej okolicach. Promocja Wielkiej Rasy jako **części światowego dziedzictwa** sugeruje, że „należy” ona (przynajmniej pod względem kulturowym) nie tylko do lokalnej ludności, ale też do całej społeczności międzynarodowej. Istnieje zatem potencjał dla różnych sposobów odnoszenia się do przedmiotów, miejsc i praktyk stanowiących dziedzictwo, a także rozumienia ich **wagi** i nadawania im znaczenia. Ten zakres wartości dziedzictwa może nie być w zadowalający sposób ujęty w tradycyjnych zachodnich modelach dziedzictwa i jego oficjalnych definicjach. W omawianym przypadku różnice mogą prowadzić do sporów o to, kto ma prawo decydować o dostępie do poszczególnych części Rasy i nimi zarządzać. Ba, w większości przypadków oficjalne i lokalne formy dziedzictwa można uznać za konkurencyjne wobec siebie. Samo dziedzictwo jest dynamicznym procesem, w ramach którego toczy się rywalizacja o to, czyja wersja przeszłości, wraz z wynikającymi z niej prawami moralnymi i określoną legislacją, znajdzie teraz oficjalne odzwierciedlenie.

Ten krótki przykład obrazuje dwa powiązane ze sobą sposoby rozumienia dziedzictwa, które stanowią główny przedmiot tej książki. Pierwszy to w głównej mierze odgórne podejście do klasyfikacji i promowania przez państwo konkretnych miejsc jako ucieleśnienia regionalnych, narodowych lub międzynarodowych wartości, w wyniku czego powstaje

„oficjalne” dziedzictwo. Natomiast drugi sposób rozumienia skupia się na „oddolnym” związku pomiędzy ludźmi, przedmiotami, miejscami i wspomnieniami, który stanowi podstawę do tworzenia **nieoficjalnych** form dziedzictwa (zwykle) na poziomie lokalnym. W najbardziej podstawowym rozumieniu krytyczne studia nad dziedzictwem to analiza tych dwóch procesów i tego, jak są ze sobą powiązane. Studia nad dziedzictwem to nowa, interesująca subdyscyplina, która czerpie z rozmaitych dziedzin, m.in. historii, archeologii, antropologii, socjologii, historii sztuki, biologii, geografii, oraz wykorzystuje takie metody, jak np. analiza tekstu czy różnicowanie wzrokowe (*visual discrimination*).

CZYM JEST DZIEDZICTWO?

Oksfordzki słownik języka angielskiego definiuje „dziedzictwo” jako „dobra, które zostały lub mogą zostać przejęte jako spadek; spadek”, „cenne rzeczy, takie jak historyczne budynki odziedziczone po poprzednich pokoleniach”, a także „rzeczy o wartości historycznej lub kulturowej, które warto **zachować**”. Istotny jest tutaj nacisk na dziedziczenie i **ochronę**, a także na „dobra”, „rzeczy” czy „budynki”. Dlatego też, przynajmniej według oksfordzkiego słownika języka angielskiego, dziedzictwo to coś, co może zostać przekazane z pokolenia na pokolenie, coś, co może być chronione lub odziedziczone, i coś, co ma wartość historyczną lub kulturową. Dziedzictwo można rozumieć jako „obiekt” fizyczny: przedmiot, budynek lub miejsce, które można „posiadać” lub komuś „przekazać”.

Poza tymi przedmiotami i miejscami stanowiącymi dziedzictwo istnieją również rozmaite praktyki stanowiące dziedzictwo, które są chronione lub przekazywane z pokolenia na pokolenie. Język to istotny aspekt tego, jak rozumiemy siebie. Uczymy się go, a dorośli przekazują go dzieciom z pokolenia na pokolenie. Te niewidoczne albo „niematerialne” praktyki stanowiące dziedzictwo, takie jak język, kultura, popularne piosenki, literatura czy strój, są tak samo istotne dla naszego zrozumienia tego, kim jesteśmy, jak przedmioty i budynki, o których częściej myślimy w kategorii „dziedzictwa”. Kolejnym aspektem praktyk stano-

wiących dziedzictwo jest sposób, w jaki je chronimy, czyli nasze wybory dotyczące tego, co z przeszłości zachować, a co odrzucić; które wspomnienia zatrzymać, a które zapomnieć; które pomniki zostawić, a które zburzyć; które budynki ocalić, a które zastąpić nowymi. Praktyki stanowiące dziedzictwo to zwyczaje i nawyki, które choć niematerialne, informują nas, kim jesteśmy jako zbiorowość, i pomagają tworzyć naszą kolektywną pamięć społeczną. Przedmiotów stanowiących dziedzictwo (artefaktów, budynków, miejsc i krajobrazów) oraz praktyk stanowiących dziedzictwo (języków, muzyki, upamiętnień w społeczności, ochrony i zachowywania przedmiotów i wspomnień z przeszłości) używamy do kształtowania naszych wyobrażeń o własnej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Kolejnym sposobem myślenia o rozróżnieniu pomiędzy przedmiotami a praktykami stanowiącymi dziedzictwo jest rozważenie różnych perspektyw patrzenia na dziedzictwo. Na każdy przedmiot stanowiący dziedzictwo przypada jakaś praktyka stanowiąca dziedzictwo. Niezależnie od tego, jak dana grupa ludzi (np. zawodowi zarządcy dziedzictwa) podchodzi do dziedzictwa, inna grupa może reagować zupełnie inaczej. Przedmiot stanowiący dziedzictwo może być zatem obiektem sądów wartościujących opartych na „nieodłącznych” cechach (które w istocie mogą odgrywać decydującą rolę w wyborze przedmiotu i jego ochronie). Niemniej mogą też istnieć inne wartości determinujące sposób korzystania z danego przedmiotu (związek z tożsamością indywidualną lub narodową; związek z historią, rekreacją, itp., jak w przypadku **uznania** skromnego domu Harry’ego S. Trumana za dziedzictwo historyczne, o czym mowa poniżej). Każdy przedmiot stanowiący **materialne dziedzictwo** jest „otoczony” **dziedzictwem niematerialnym**, np. językiem używanym do opisywania tego obiektu albo jego miejscem w zwyczajach społecznych lub religii. Przedmioty stanowiące dziedzictwo są osadzone w doświadczeniu stworzonym przez różnych użytkowników i tych, którzy próbują zarządzać tym doświadczeniem. Analogiczna sytuacja ma miejsce w świecie sztuki, jeśli chodzi o rozumienie **estetyki**. Nie ma sztuki bez widza, a na to, co widz (albo krytyk) myśli o dziele sztuki, wpływają zarówno zamiar artysty, jak i to, co kultura oficjalna uznaje za

sztukę, dyskursywnie i nierzadko w kwestionowany sposób. Tak więc należy mieć na uwadze nie tylko przedmioty i praktyki stanowiące dziedzictwo, ale też zmienne „perspektywy” lub zapatrywania podmiotów na dziedzictwo.

Historyk i geograf David Lowenthal napisał dużo na temat ważnego rozróżnienia między dziedzictwem a historią. Dla wielu ludzi słowo „dziedzictwo” jest zapewne synonimem „historii”. Niemniej historycy niejednokrotnie krytykowali częste przypadki odtwarzania przeszłości na podobieństwo teraźniejszości, do których dochodzi w muzeach, budowlach mających wartość historyczną i miejscach uznanych za dziedzictwo na całym świecie, i starali się zdystansować od tego, co mogliby określić mianem „złej” historii. Jak zauważa Lowenthal w książce pt. *The Heritage Crusade and the Spoils of History* (Krucjata dziedzictwa i łupy historii), dziedzictwo to wcale nie historia: „to nie pytanie o przeszłość, ale jej celebracja [...] deklaracja wiary w przeszłość skrojoną pod teraźniejsze cele”⁶. Dziedzictwo należy rozpatrywać w oderwaniu od badania historii, gdyż jego istotą jest przedstawianie przeszłości tak, żeby służyła jakiemuś obecnemu celowi. Mogą to być cele nacjonalistyczne⁷ albo cele na poziomie lokalnym⁸.

Dziedzictwo ma też szereg konkretnych i jasno zdefiniowanych znaczeń technicznych i prawnych. Na przykład dwa miejsca omówione na początku rozdziału zostały uznane za „dziedzictwo” ze względu na wpisanie ich na listę światowego dziedzictwa. Jak zaznacza John Carman, dziedzictwo powstaje w drodze procesu klasyfikacji⁹. Te dwa miejsca mają swoją oficjalną pozycję, z którą wiąże się szereg powinności, zarówno prawnych, jak i „moralnych”, wynikających z ich figurowania na

⁶ David Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, s. x.

⁷ Zob. Anne Laurence, *Heritage as a tool of government*, w: *Understanding the Politics...*, red. Harrison, s. 81–114; Donnachie, *World Heritage...*, s. 115–153.

⁸ Zob. Rodney Harrison i Lotte Hughes, *Heritage, colonialism and postcolonialism*, w: *Understanding the Politics...*, red. Harrison, s. 234–269.

⁹ John Carman, *Archaeology and Heritage. An Introduction*, Continuum, London–New York 2002, s. 22.

liście. Jako miejsca znajdujące się w tym wykazie muszą być aktywnie chronione i powinny posiadać formalną dokumentację oraz formalny zbiór zasad określających sposób zarządzania nimi. Zakłada się też, że ludzie powinni móc je odwiedzać, żeby ich wartość dla ochrony światowego dziedzictwa oraz dla samego dziedzictwa mogła zostać doceniona.

Istnieje wiele innych form oficjalnej klasyfikacji, których można użyć w stosunku do miejsc dziedzictwa na poziomie narodowym lub państwowym na całym świecie. Dziedzictwo jako sfera praktyk wydaje się być wręcz pełne list. Impuls do klasyfikacji dziedzictwa stanowi istotny aspekt jego charakteru. Gdy miejsce zyskuje oficjalne uznanie jako obiekt dziedzictwa, natychmiast zmienia się jego związek z krajobrazem, w którym istnieje, i z ludźmi, którzy z niego korzystają. Staje się miejscem, przedmiotem lub praktyką „spoza” codzienności. Jest wyjątkowe i przestaje być częścią sfery życia codziennego. Nawet jeśli pewne miejsca nie zostały oficjalnie uznane za dziedzictwo, to sposób, w jaki zostały wydzielone i użyte do tworzenia **pamięci zbiorowej**, sprawia, że można je określić tym terminem. Na przykład miejscowy stadion sportowy niefigurujący na żadnej liście dziedzictwa może być kluczowy dla sposobu, w jaki lokalna społeczność rozumie samą siebie i swoją przeszłość. Może też stanowić ucieleśnienie lokalnych wspomnień, nadziei i marzeń. Jednocześnie proces wpisywania miejsca na listę dziedzictwa składa się z serii ocen wartościujących, co jest ważne i przez to warte ochrony, a co nie. Istnieje dialektyczny związek między skutkiem wpisania czegoś na listę dziedzictwa a jego postrzeganym znaczeniem dla społeczeństwa.

Niektórzy autorzy zdefiniowaliby dziedzictwo (przynajmniej to „oficjalne”) jako przedmioty, miejsca i praktyki, które mogą zostać objęte formalną ochroną na mocy przepisów prawa o dziedzictwie. W tym ujęciu zwykliśmy myśleć przede wszystkim o konkretnych rodzajach przedmiotów, budynków, miast i krajobrazów. Jednym z częstych sposobów klasyfikacji dziedzictwa jest rozróżnienie między dziedzictwem „kulturalnym” (czyli dziełem ludzkich rąk) a dziedzictwem „naturalnym” (czyli nie będącym ludzkim wytworem). Choć z pozoru dosyć oczywiste, to rozróżnienie natychmiast stwarza szereg problemów w kwestii określania wartości „społecznych” świata naturalnego. Wracając

do przykładu Wielkiej Rafy Koralowej omówionego na początku tego rozdziału, według rdzennych mieszkańców Australii, których tradycyjne państwo obejmowało rafę i wyspy, czynności „kulturalne” i ceremonie tworzą i podtrzymują świat naturalny. Te praktyki obejmują pewne aspekty czynności niematerialnych, np. śpiew czy taniec, jak również inne, bardziej praktyczne czynności, takie jak kontrolowane wypalanie terenów czy zrównoważone polowania i połowy. Byłoby oczywiście niezmiernie trudno scharakteryzować wartości, jakie krajobraz naturalny ma dla Aborygenów, przy zastosowaniu systemu, który dzieli dziedzictwo na „kulturalne” i „naturalne” i upatruje wartości krajobrazów naturalnych przede wszystkim w sferze ekologii.

Dziedzictwo to pojęcie naprawdę trudne do zdefiniowania. Większość ludzi ma jakieś wyobrażenie na temat tego, czym ono jest i jakiego rodzaju rzeczy można opisać tym terminem. Większość przyzna również, że istnieje oficjalne dziedzictwo, które może nie pokrywać się z ich dziedzictwem osobistym lub zbiorowym. Na przykład wielu ludzi odwiedziło zapewne jakieś muzeum w kraju, w którym mieszkają, i uznało, że pokazywane tam artefakty nie do końca opisują to, co oni postrzegają jako swoją historię i swoje dziedzictwo¹⁰. Oczywiście każda próba stworzenia oficjalnego dziedzictwa musi być siłą rzeczy stronnicza i wybiórcza. Z powodu różnicy między tym, co dana osoba uważa za swoje dziedzictwo, a oficjalnym dziedzictwem promowanym i zarządzanym przez państwo możliwe jest istnienie wielu dziedzictw. Wcześniej zasugerowałem, że dziedzictwo można rozumieć jako coś, co obejmuje przedmioty, miejsca i praktyki mające jakieś znaczenie w teraźniejszości, która odnosi się do przeszłości.

W 2002 roku, czyli w roku **dziedzictwa kulturowego** Organizacji Narodów Zjednoczonych, UNESCO opracowała listę „rodzajów” dziedzictwa kulturowego. To jeden ze sposobów podziału i klasyfikacji rozmaitych przedmiotów, miejsc i praktyk, które ludzie uznają za dziedzictwo. Choć nie należy uznawać jej za wyczerpującą, lista ta daje pojęcie o różnorodności „rzeczy”, które można uznać za oficjalne dziedzictwo:

¹⁰ Zob. Richard Allen, *Heritage and nationalism*, w: *Understanding the Politics...*, red. Harrison, s. 197–233; Harrison i Hughes, *Heritage...*, s. 234–269.

- miejsca uznane za dziedzictwo narodowe (w tym stanowiska archeologiczne, ruiny i budynki o wartości historycznej);
- stare miasta (krajobrazy miejskie i ich części składowe, jak również zrujnowane miasta);
- **krajobrazy kulturowe** (w tym parki, ogrody i inne „zmodyfikowane” krajobrazy, takie jak pastwiska czy gospodarstwa);
- naturalne **święte miejsca** (miejsca, które ludzie czczą lub uważają za ważne, ale które nie zostały przez nich przekształcone, np. święte góry);
- podwodne dziedzictwo kulturalne (np. wraki statków);
- muzea (w tym muzea dotyczące kultury, galerie sztuki i domy-muzea);
- ruchome dziedzictwo kulturalne (najprzeróżniejsze przedmioty, np. obrazy, ciągniki, narzędzia z kamienia, aparaty fotograficzne; ta kategoria obejmuje wszystkie rodzaje przedmiotów ruchomych znajdujących się poza kontekstem archeologicznym);
- rękodzieło;
- dziedzictwo dokumentalne i cyfrowe (**archiwa** i przedmioty przechowywane w bibliotekach, w tym archiwa cyfrowe);
- dziedzictwo kinematograficzne (filmy wraz z ideami, które przekazują);
- **tradycje ustne** (opowieści, historie i tradycje, niespisane i przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie);
- języki;
- odświętne wydarzenia (święta i karnawały wraz z tradycjami, które ucieleśniają);
- obrzędy i wierzenia (rytuały, tradycje i wierzenia religijne);
- muzyka, piosenki i pieśni;
- sztuki sceniczne (teatr, dramat, taniec i muzyka);
- medycyna ludowa;
- literatura;
- tradycje kulinarne;
- tradycyjne sporty i gry.

Niektóre rodzaje dziedzictwa to przedmioty i miejsca (dziedzictwo „fizyczne” czy „materialne”), a inne to praktyki (dziedzictwo „niematerialne”). Niemniej wiele z tych kategorii łączy oba typy dziedzictwa. Na przykład praktyki rytualne obejmują zarówno (niematerialne) zaklęcia, jak i (fizyczne) przedmioty rytualne. Dlatego też nie należy uważać tych kategorii za jasno określone czy wyraźne. Co więcej, ta lista obejmuje jedynie dziedzictwo „kulturalne”. O **dziedzictwie naturalnym** najczęściej myśli się w kategoriach krajobrazów czy systemów ekologicznych, choć składają się na nie również rośliny, zwierzęta, naturalne krajobrazy i formy terenu, oceany i zbiorniki wodne itd. Dziedzictwo naturalne ceni się za jego walory estetyczne, wkład w procesy ekologiczne, biologiczne i geologiczne, a także zapewnienie środowiska naturalnego chroniącego bioróżnorodność. Tak samo, jak dostrzegamy zarówno materialne, jak i niematerialne aspekty dziedzictwa kulturowego, można też mówić o materialnych (rośliny, zwierzęta i formy terenu), jak i niematerialnych (walory estetyczne i wkład w bioróżnorodność) aspektach dziedzictwa naturalnego.

Kolejnym aspektem dziedzictwa jest pogląd, że rzeczy klasyfikuje się jako „dziedzictwo” zwykle wtedy, gdy istnieje niebezpieczeństwo ich utraty. Ów element potencjalnego lub rzeczywistego zagrożenia dla dziedzictwa – a mianowicie ryzyka jego zniszczenia, utraty lub rozpadu – łączy dziedzictwo historycznie i politycznie z ochroną środowiska. Nawet jeśli danemu budynkowi lub przedmiotowi nie grozi bezpośrednie zniszczenie, to wpisanie go na listę dziedzictwa jest działaniem zakładającym możliwe zagrożenie w przyszłości, przed którym daną rzecz lub praktykę mają chronić przepisy prawa lub fakt umieszczenia na liście. Związek między dziedzictwem a zagrożeniem omówię dokładniej w dalszej części rozdziału.

Dziedzictwo to termin stosunkowo często używany również do opisywania zestawów wartości albo zasad, które odnoszą się do przeszłości. I tak np. agencja nieruchomości może użyć tego słowa w swojej nazwie nie tylko po to, by zaznaczyć, że wystawia na rynek i sprzedaje nieruchomości stanowiące „dziedzictwo”. Może też jednocześnie wywołać szereg skojarzeń z tradycyjnymi wartościami, postrzeganymi jako pożądane przy kupnie i sprzedaży nieruchomości. Na myśl przychodzą tutaj wartości

zawarte *implicite* w podejmowaniu decyzji odnośnie do tego, co chronić, a co nie, w wyborach dotyczących tego, co decydujemy się nazwać „dziedzictwem”, a co uznajemy za po prostu „stare” lub „przestarzałe”. Te wartości są wprost zawarte w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym.

WŁADZE, LISTY DZIEDZICTWA I „KANON”

Jednym z aspektów zrozumienia pojęcia dziedzictwa jest docenienie ogromnego wpływu rządów na zarządzanie i selektywną promocję jako dziedzictwa pewnych aspektów środowiska fizycznego, jak i niektórych niematerialnych praktyk związanych z kulturą. Jednym ze sposobów, w jakie rządy angażują się w sferę dziedzictwa, jest konserwacja, finansowanie i promocja wybranych miejsc jako atrakcji turystycznych. Przychodzi tutaj na myśl np. szereg sposobów ochrony języka przez rządy i narody w celu ochrony dziedzictwa i kultury. Rządy promują i kontrolują język poprzez oficjalną politykę językową, która określa język urzędowy i często nakłada pewne ograniczenia na używanie innych języków. Na przykład we Francji Prawo Toubona (Ustawa nr 94-655, która weszła w życie w 1994 roku i której nazwa pochodzi od nazwiska ministra kultury Jacques’a Toubona, który zgłosił projekt ustawy i przeprowadził go przez parlament) mówi, że w publikacjach rządowych, reklamach drukowanych, miejscach pracy, gazetach, szkołach publicznych, umowach handlowych i na billboardach powinno się używać języka francuskiego. Na myśl przychodzi również propozycja wysunięta w 2008 roku przez prezydenta Francji Nicolasa Sarkozy’ego (kadencja 2007–2012), żeby poprawne metody przygotowywania klasycznych dań kuchni francuskiej objąć ochroną poprzez wpisanie ich na listę światowego dziedzictwa UNESCO. Gdy piszę te słowa, prace nad wnioskiem, który zostanie przedstawiony Komitetowi Światowego Dziedzictwa UNESCO, nadal trwają¹¹.

¹¹ Wpis, do którego odnosi się Harrison, nie figuruje na liście światowego dziedzictwa. Niemniej w 2010 roku na liście niematerialnego dziedzictwa kulturalnego znalazła się tradycja spożywania wspólnych posiłków we Francji (*Gastronomic meal of the French*), zaś w 2022 roku na listę wpisano francuską bagietkę (przyp. red.).

Rządy odgrywają znaczącą rolę nie tylko w polityce gwarantującej ochronę niematerialnych aspektów dziedzictwa kulturowego, ale również w utrzymywaniu i promocji list i baz danych dziedzictwa. Większość krajów prowadzi wykazy dziedzictwa „narodowego” obejmujące miejsca i przedmioty uznawane za ucieleśnienie wartości, ducha i historii danego narodu. Co więcej, rządy mogą mieć też wielopoziomowy system dziedzictwa, czyli stosować hierarchię miejsc uznanych za dziedzictwo i przedmiotów o znaczeniu narodowym, regionalnym lub lokalnym. Takie listy (w tym listę światowego dziedzictwa) można uważać za pochodne pojęcia „kanonu”. To słowo pochodzi z greki, gdzie oznaczało zasadę albo miarę. Obecnie kanon definiuje się jako standard, którego można użyć do oceny czegoś. Pojęcie kanonu dzieł sztuki wykształciło się w XVIII i XIX wieku, aby opisać zbiór dzieł reprezentujących najwyższy poziom estetyczny i artystyczny – dzieł sztuki uznanych za „wielkie” przez osoby mające kwalifikacje w zakresie smaku i estetyki. Podobnie kanon literacki obejmuje tych pisarzy i ich dzieła, które uznano za „wielką literaturę”. Kanon to śliskie, nie do końca sprecyzowane pojęcie. Definiuje się je poprzez pozycjonowanie – kanon reprezentują dzieła sztuki zgromadzone w galeriach sztuki i muzeach i omawiane w książkach o sztuce oraz dzieła literatury cytowane w antologiach.

Gdy zaczynamy myśleć o liście dziedzictwa jako o pewnego rodzaju kanonie, nasuwa się nam wiele pytań. Kim są ci, którzy ustalają, co znajduje się na liście, a co nie? Jakie wartości legły u podstaw decyzji o tym, które miejsca i przedmioty powinny zostać włączone do kanonu? Jak ocenić, które przedmioty i miejsca są wielkie i stanowią dziedzictwo, a które nie? Jak tworzenie takiej listy włącza i wyklucza różnych członków społeczeństwa? Obecnie powszechnie przyjmuje się, że pojęcie kanonu jest ściśle związane z pojęciem narodu¹² i że kanony można rozumieć jako narzędzia ideologiczne promujące wartości, na których opiera się dana wizja narodowości. Stworzenie takiej klasy „rzeczy” postrzeganych jako najważniejsze przejawy kultury promuje z kolei narra-

¹² W.J.T. Mitchell, *Canon*, w: *New Keywords. A Revised Vocabulary of Culture and Society*, red. Tony Bennett i in., Blackwell Publishing, Malden, MA–Oxford 2005, s. 20–22.

cje o zbiorach wartości uważanych za najważniejsze w kontekście zachowania określonej formy społeczeństwa państwowego. Lista dziedzictwa, tak jak kanon literatury czy sztuki, jest kontrolowana poprzez danie prawa do ustalenia kanonu ekspertom zatwierdzonym przez państwo.

Należy zauważyć, że dziedzictwo to szczególny rodzaj kanonu. Nie przypomina np. kanonu sztuki współczesnej w jego zwyczajowym rozumieniu, gdyż określające go kryteria są raczej różnorodne niż jednolite. Sztuka współczesna jest definiowana poprzez obowiązujące kanony smaku, które tworzą odrębne „kanony” dla różnych ideologii, np. kanon feministyczny czy kanon społecznej historii sztuki. Choć mogą ze sobą współistnieć, każdy zachowuje swoją własną, stałą tożsamość. Kanon dziedzictwa, jeśli za taki uznamy listę światowego dziedzictwa (lub listę dziedzictwa narodowego), to po prostu pojedyncza lista opracowana z uwzględnieniem wielu różnych kwestii.

Należy ponadto zwrócić uwagę, że dziedzictwo to też w zasadzie działanie gospodarcze. Jest to aspekt często pomijany w krytycznych analizach, które skupiają się na roli dziedzictwa w tworzeniu ideologii państwowych¹³. Duża część motywacji państw i innych organizacji w sferze dziedzictwa wiąże się z jego potencjałem ekonomicznym i związkiem z turystyką. Związek między dziedzictwem i turystyką zostanie przeanalizowany w dalszej części rozdziału, ale byłoby zaniedbaniem, gdyby nie wspomnieć tutaj o imperatywie ekonomicznym skłaniającym rządy do zajęcia się dziedzictwem.

„NIE MA CZEGOŚ TAKIEGO JAK DZIEDZICTWO”

W pierwszej części tego rozdziału przedstawiłem szereg definicji dziedzictwa wyprowadzonych z codziennych i technicznych użycí tego terminu. Tutaj natomiast omawiam różne podejścia do dziedzictwa poprzez przedstawienie konkretnej debaty naukowej na ten temat. Ze względu na skupienie uwagi na ochronie i konserwacji dziedzictwo jako

¹³ Gregory Ashworth i in., *Pluralising Pasts. Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies*, Pluto Press, London 2007, s. 40.

pole zawodowe częściej polega na „robieniu” niż „myśleniu”. Koncentruje się na technicznych aspektach ochrony i procesach zarządzania dziedzictwem, a nie na krytycznej dyskusji o naturze dziedzictwa i tym, dlaczego uważamy pewne przedmioty, miejsca i praktyki za bardziej godne zachowania i ochrony niż inne. Jednak stosunkowo niedawno badacze zaczęli kwestionować wartość dziedzictwa i jego rolę we współczesnym społeczeństwie. Archeolożka Laurajane Smith, która opublikowała wiele prac z dziedziny krytycznych studiów nad dziedzictwem, stwierdziła, że „tak naprawdę nie ma czegoś takiego jak dziedzictwo”¹⁴. Co mogła mieć na myśli? Jak może istnieć ustawodawstwo chroniące dziedzictwo, skoro ono nie istnieje (przynajmniej w jakiś sposób)?

Formułując swoją śmiałą myśl, Smith czerpała ze znacznie starszej dyskusji o dziedzictwie, która rozpoczęła się w Wielkiej Brytanii w latach 80. ubiegłego wieku. Debata ta miała ogromne znaczenie dla wykształcenia się krytycznych studiów nad dziedzictwem w ich obecnej formie nie tylko w Wielkiej Brytanii, ale też w tych częściach świata, gdzie działają „zachodnie” formy ochrony dziedzictwa, oraz w rosnącej liczbie państw „niezachodnich”, które biorą udział w globalnym „przemysłu” dziedzictwa dzięki roli, jaką lista światowego dziedzictwa odgrywa w promowaniu miejsc o znaczeniu narodowym jako atrakcji turystycznych. Następny podrozdział zarysowuje tę dyskusję i pojęcia, które do niej wprowadzono i które wykształciły się w jej wyniku. Stanowi wstęp do krytycznych studiów nad dziedzictwem jako dziedziny badań naukowych (na taką charakterystykę debaty duży wpływ miał David Boswell¹⁵).

„PRZEMYSŁ” DZIEDZICTWA

Pod koniec lat 80. XX wieku angielski uczony Robert Hewison stworzył określenie „przemysł dziedzictwa” (*heritage industry*) na opisanie zjawiska, które uważał za tworzenie ocenzonej i skomercjalizowa-

¹⁴ Laurajane Smith, *Uses of Heritage*, Routledge, Abingdon–New York 2006, s. 11.

¹⁵ David Boswell, *Introduction to Part 2, w: Representing the Nation – A Reader. Histories, Heritage and Museums*, red. David Boswell i Jessica Evans, Routledge, London–New York 1999, s. 111–115.

nej wersji przeszłości jako dziedzictwa w Wielkiej Brytanii. Twierdził, że dziedzictwo jest strukturą w dużej mierze narzuconą odgórnie w celu uchwycenia nostalgii klasy średniej za przeszłością jako złotym wiekiem w kontekście atmosfery upadku.

Zdaniem Hewisona rozkwit dziedzictwa jako formy popularnej rozrywki odciągał uwagę jej uczestników od sztuki współczesnej i kultury krytycznej, w zamian przedstawiając im wizję kultury jako czegoś skończonego i kompletnego (i mocno zakorzenionego w przeszłości). Wskazywał na powszechne dostrzeganie upadku kulturowego i ekonomicznego, które cechowało wyobrażenie Brytyjczyków o nich samych jako o narodzie w dekadach powojennych.

W obliczu widomego upadku i dezintegracji nie dziwi, że przeszłość jawi się jako lepsze miejsce. Niemniej nie możemy jej odzyskać, gdyż jesteśmy skazani na ciągłe życie w teraźniejszości. To nie przeszłość ma znaczenie, ale nasz stosunek do niej. Nasze bezpieczeństwo i nasza tożsamość jako jednostek zależą w dużej mierze od tego, co wiemy o naszej osobistej i rodzinnej historii; język i zwyczaje, które rządzą naszym życiem społecznym, czerpią swoje znaczenie z ciągłości między przeszłością a teraźniejszością. Mimo to tempo zmian i ich skutki są niekiedy tak ekstremalne, że nie tylko zmiana jest postrzegana jako upadek, ale też istnieje niebezpieczeństwo zerwania z naszym dawnym życiem¹⁶.

Kontekst, w którym Hewison pisał te słowa, był istotny dla kształtowania się jego krytyki dziedzictwa jako zjawiska. Jego książka pt. *The Heritage Industry* (Przemysł dziedzictwa) jest w takim samym stopniu refleksją nad zmianami w społeczeństwie zachodzącymi w wyniku deindustrializacji, globalizacji i transnacionalizmu (zwłaszcza wpływem nagłej i powszechnej migracji wewnętrznej i imigracji na poczucie „zakorzenienia”, który mogli odczuć mieszkańcy pewnych części Wielkiej Brytanii w latach 80. XX wieku, a także nostalgią, którą postrzegał jako reakcję na owo poczucie wykorzenienia), co krytyką samego dziedzictwa. Hewison stwierdził, że lata powojenne w Wielkiej Brytanii zbiegły

¹⁶ Robert Hewison, *The Heritage Industry. Britain in a Climate of Decline*, Methuen, London 1987, s. 43–45.

się z okresem wzrostu liczby nowych muzeów i powszechną tęsknotą za przeszłością, lecz nie w formie, w jakiej jej doświadczono, ale za jej ocenioną wersją, którą przemysł dziedzictwa zmienił w utopię stojącą w opozycji do postrzeganych problemów terażniejszości.

Impuls, żeby zachować przeszłość, to część impulsu, żeby zachować własne ja. Bez wiedzy o tym, gdzie byliśmy, trudno wiedzieć, dokąd zmierzamy. Przeszłość stanowi podstawę tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Przedmioty z przeszłości są źródłem znaczenia jako symbole kulturowe. Ciągłość między przeszłością a terażniejszością stwarza wrażenie porządku wylaniającego się z chaosu, a jako że zmiany są nieuniknione, stabilny system uporządkowanych znaczeń pomaga nam radzić sobie zarówno z innowacjami, jak i upadkiem. Impuls do odczuwania nostalgii to ważne działanie pozwalające dostosować się do sytuacji kryzysowej. To społeczny środek łagodzący, który wzmacnia tożsamość narodową, gdy pewność siebie zostaje zachwiana lub coś jej zagraża¹⁷.

Książka pt. *On Living in an Old Country* (O życiu w starym kraju)¹⁸ badaczka Patricia Wright ukazała się dwa lata wcześniej niż *The Heritage Industry*. Podobnie jak Hewisona, Wright martwiła postępująca „muzeifikacja” (*museumification*) Wielkiej Brytanii i to, jak dziedzictwo może odwracać uwagę od problemów dnia dzisiejszego. Wright dowodził, że rozmaite przepisy prawa dotyczące dziedzictwa zaproponowane przez rząd Partii Konserwatywnej można zinterpretować jako odrodzenie patriotyzmu z lat II wojny światowej, i łączył ten konserwatywny patriotyzm z wojną o Falklandy. Tak jak Hewison, uczoney odnosił się krytycznie do „ponadczasowości” przedstawienia przeszłości stanowiącego część **interpretacji** miejsc dziedzictwa:

Dziedzictwo narodowe wiąże się z wydobywaniem historii – idei, która ma znaczenie i potencjał historyczny – z bagatelizowanego życia codziennego i jej ponownej inscenizacji lub przedstawienia w ramach pewnych uznanych miejsc, wydarzeń, obrazów czy pojęć. W wyniku tego procesu

¹⁷ Tamże, s. 47.

¹⁸ Patrick Wright, *On Living in an Old Country. The National Past in Contemporary Britain*, Verso, London–New York 1985.

historia jest redefiniowana jako „to, co historyczne”, i staje się przedmiotem podobnie przekształconej i uogólnionej uwagi społecznej [...]. Streszczona i wykorzystana na nowo, historia wydaje się pozbawiona napięcia politycznego; staje się jednoczącym widowiskiem, rozwiązaniem wszystkich sporów. Tak jak wycieczka z przewodnikiem przemieszcza się z jednego do drugiego oficjalnie uznanego miejsca, tak przeszłość narodowa wydarza się w swoim własnym wymiarze, w którym wydaje się, że pamiętamy tylko po to, żeby zapomnieć¹⁹.

Ta krytyka dziedzictwa w Wielkiej Brytanii skupiała się na tym, że dziedzictwo odwracało uwagę ludzi od ich terażniejszości i przyszłości. Obydwaj autorzy użyli analogii „chleba i igrzysk”, starając się dowieść, że dziedzictwo, podobnie jak *mass media*, stanowiło rozpraszacz, który uniemożliwiał ludziom pochylenie się nad problemami dnia dzisiejszego:

Dziedzictwo [...] zamknęło koniec XX wieku w szklanym słoju, do którego nie mogą przeniknąć żadne idee i z którego, co równie ważne, żadne idee nie mogą się wydostać. Rozwiązaniem nie jest opróżnienie muzeów i sprzedaż majątku National Trust, lecz rozwinięcie krytycznej kultury, która włączy się w dialog między przeszłością a terażniejszością. Musimy pozbyć się przekonania, że terażniejszość nie może wnieść żadnego wkładu w przeszłe osiągnięcia. Zamiast tego winniśmy zaakceptować najlepsze elementy przeszłości i jeszcze je ulepszać [...]. Określenia tych wartości nie można oddać w ręce mniejszości, która ze względu na swój dostęp do ekskluzywnych instytucji kultury jest władna zdefiniować jedyne dopuszczalne znaczenia przeszłości i terażniejszości. Musi to być proces kolektywny, w który zaangażuje się otwarta społeczność akceptująca zarówno spory, jak i zmiany²⁰.

Musimy zatrzymać się na chwilę, żeby dokonać rozróżnienia pomiędzy dwiema krytykami dziedzictwa, które wydają się tutaj zawarte. Z jednej strony mamy krytykę błędnej świadomości przeszłości – przedstawiania przeszłości w sposób niecisły, czemu zaradzić albo co poprawić może „lepsze” wykorzystanie historii w interpretacji dziedzic-

¹⁹ Tamże, s. 69.

²⁰ Hewison, *The Heritage Industry...*, s. 144.

stwa. Z drugiej strony mamy krytykę nostalgii i niepokoju, które mogą wynikać z poprawnego rozumienia przeszłych wydarzeń historycznych (wojen światowych, utraty imperium i jego wpływów itd.), które jednak odwracają uwagę od przyszłości. Warto mieć na uwadze, że nostalgia to coś innego niż błędna świadomość. Nawet najdokładniej przedstawiona przez dziedzictwo historia zawsze może zostać wykorzystana w konkretnym celu. Problem z oficjalnymi formami dziedzictwa dotyczy nie tyle „fałszywej historii”, co tego, że jest ona często ukierunkowana na tworzenie określonych narracji narodowych w odpowiedzi na wpływ globalizacji z jednej strony i uwarunkowań lokalnych z drugiej. Przyrost dziedzictwa w drugiej połowie XX wieku można postrzegać, przynajmniej częściowo, jako reakcję na niszczenie potęgi państwa narodowego przez globalizację, migrację i transnacionalizm. W tej postaci dziedzictwo to przede wszystkim ustanawianie norm społecznych, religijnych i politycznych, których państwo narodowe potrzebuje, żeby kontrolować swoich obywateli poprzez kładzenie nacisku na związek między współczesnymi ograniczeniami wprowadzonymi przez państwo a przeszłością narodu.

DZIEDZICTWO JAKO POPKULTURA

Stanowisko Hewisona spotkało się z krytyką ze strony wielu komentatorów. Brytyjski marksistowski historyk Raphael Samuel stwierdził w *Theatres of Memory* (Teatry pamięci)²¹, że skala zainteresowania społecznego przeszłością i jego rola w procesie transformacji społecznej nie potwierdzały przekonania Hewisona o związku dziedzictwa z interesami Partii Konserwatywnej. Samuel krytykował Hewisona za łączenie dziedzictwa z interesami politycznymi tej partii, przekonująco dowodząc, że za dziedzictwem i „przeszłością” skutecznie lobbowali przedstawiciele różnych opcji i interesów politycznych, którzy używali tych dwóch pojęć jako sloganów. Szczególnie istotne jest, że dzięki dziedzictwu przeszłość stała się znacznie bardziej demokratyczna ze względu na nacisk kładzio-

²¹ Raphael Samuel, *Theatres of Memory*, t. 1: *Past and Present in Contemporary Culture*, Verso, London–New York 1994.

ny na życie „zwykłych” ludzi. Początków powszechnego zainteresowania przeszłością Samuel upatrywał w okresie znacznie wcześniejszym niż sugerowana przez Hewisona polityczna era „upadku”.

Pomimo wysiłków National Trust, żeby promować wersję „angielskości” kojarzoną z posiadłościami wiejskimi (*country houses*), nowa wersja przeszłości narodu jest nieporównanie bardziej demokratyczna niż wcześniejsze; oferuje „zwykłym ludziom” więcej punktów wejścia i bardziej inkluzywną formę przynależności. Zaiste, nawet w przypadku tej wersji przeszłości widać, że zwrócono teraz uwagę na „życie toczące się pod schodami” (czyli w kuchni służby), podczas gdy właściciele (lub zarządcy mieszkający na miejscu) usilnie starają się pokazać siebie jako ludzi, którzy mają życie osobiste – „zwykłych ludzi” zajmujących się rodziną. Towarzystwa genealogiczne, które praktykują naukę w wersji „zrób to sam” i wypełniają poszukiwaczami urzędy stanu cywilnego i miejscowe biblioteki historyczne, zdemokratyzowały genealogię, traktując umowy terminatorskie jako symboliczne odpowiedniki herbów, a świadectwa chrztu jak tytuły własności. Zachęcają one ludzi, żeby szukając swoich korzeni, patrzyli raczej w dół niż w górę i „nie szukali więzów pokrewieństwa ze szlachetnie urodzonymi i znanymi osobistościami”²².

Samuel szybko podkreślił, że dziedzictwo to nie tylko potencjalnie demokratyczne zjawisko, ale też dostrzegł w praktykach społecznych z nim związanych możliwość promowania zmiany społecznej. Jako orędownik potencjalnie transformacyjnej mocy historii i roli, jaką dziedzictwo odgrywa w tworzeniu różnorodności i umacnianiu multikulturalizmu w społeczeństwie, Samuel opisywał dziedzictwo jako proces społeczny:

Konserwacja to nie wydarzenie, ale proces, bardziej początek cyklu rozwojowego niż (lub zarówno) próba zatrzymania upływu czasu. Sam fakt ochrony, nawet jeśli ma na celu jedynie stabilizację, z konieczności łączy się z całym szeregiem innowacji, choćby w celu powstrzymania „przyjemnego upadku”. Coś, co mogło zacząć się jako akcja ratunkowa mająca na celu ochronę relikwów przeszłości, stopniowo zmienia się w dzieło od-

²² Tamże, s. 160.

budowy, w którym trzeba stworzyć nowe środowisko, żeby z fragmentów ułożyć sensowną całość²³.

Trudno nie zgodzić się z tym, co Samuel mówi o powszechnym zainteresowaniu dziedzictwem, jak i z faktem oddolnego zaangażowania ludzi i wspólnot w apele o ochronę pewnych form dziedzictwa. Na przykład SAVE Britain's Heritage, wpływowa organizacja nawołująca do ochrony brytyjskiego dziedzictwa architektonicznego, powstała jako bezpośrednia odpowiedź na reakcję społeczeństwa na wystawę pt. „The Destruction of the Country House” (Śmierć posiadłości wiejskiej), którą w 1974 roku pokazano w Victoria and Albert Museum, londyńskim muzeum sztuk zdobniczych i designu. Nie wystarczy jednak powiedzieć, że organizacja SAVE powstała w odpowiedzi na głosy „społecznego” sprzeciwu; należy się zastanowić, co to za społeczeństwo. W tym przypadku można chyba stwierdzić, że „społeczeństwo”, które odwiedziło wspomnianą wystawę, było dobrze wykształcone, wywodziło się z klasy średniej i interesowało się architekturą. Niemniej, wzięwszy pod uwagę zjawisko przejścia dziedzictwa do sfery publicznej jako formy popularnej rozrywki dostępnej poza muzeum i w miejscach publicznych, nie powinno ono być postrzegane jako coś narzuconego całkowicie „odgórnie”.

DZIEDZICTWO I TURYSTYKA

Krytyka książki Hewisona pt. *The Heritage Industry* sformułowana przez Johna Urry'ego²⁴ przybrała inną formę, dostarczając użytecznego czynnika korygującego sposób, w jaki zarówno Wright, jak i Hewison krytykowali dziedzictwo jako „falszywą” historię. Skupiając się przede wszystkim na muzeach, Urry sugerował, że turyści są społecznie zróżnicowani, w związku z czym argument, że udało się ich wmanewrować w ślepą konsumpcję „przemysłu dziedzictwa”, czego dowodził Hewison, nie znajduje potwierdzenia w rzeczywistości. Odwołując się do kon-

²³ Tamże, s. 303.

²⁴ John Urry, *Spojrzenie turysty*, przeł. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

cepcji „spojrzenia” wprowadzonej przez francuskiego filozofa Michela Foucaulta, Urry zaproponował pojęcie „spojrzenie turysty” (*tourist gaze*). Jest to sposób postrzegania miejsc lub odnoszenia się do nich, który oddziela je od „prawdziwego świata”, podkreślając egzotyczne aspekty doświadczenia turysty. Zbiór symboli i znaków kieruje to spojrzenie ku miejscom przedstawianym jako przyjemne przez media związane z przemysłem turystycznym. Dzięki zdjęciom, filmom, książkom i czasopismom obrazy turystyki i rekreacji są stale wytwarzane i powielane. Historia rozwoju spojrzenia turysty pokazuje, że nie jest to coś „naturalnego” albo coś, co można uważać za oczywiste; to coś, co rozwinęło się w konkretnych okolicznościach historycznych, zwłaszcza pod wpływem wykładniczego wzrostu podróży niesłużbowych w drugiej połowie XX wieku. Niemniej jego korzenie sięgają wcześniejszych form podróży i turystyki, takich jak Grand Tour, czyli standardowej podróży, w jaką udawali się Europejczycy z klas wyższych w okresie od końca XVII do połowy XIX wieku, która miała na celu edukację i stanowiła dla nich rodzaj rytuału przejścia. Natomiast w Wielkiej Brytanii spojrzenie turysty wywodzi się z miłości Brytyjczyków do ich nadmorskich miejscowości wypoczynkowych, która osiągnęła apogeum w połowie XX wieku.

Turystykę i dziedzictwo powinno się widzieć jako bezpośrednio związane z zasadniczym, ekonomicznym aspektem dziedzictwa. Na różnych poziomach – państwowym, regionalnym czy lokalnym – turystyka ma za zadanie pokryć koszty promocji i utrzymania dziedzictwa, a dziedzictwo ma przyciągnąć turystów, którzy kupią usługi i będą promowali „markę” państwa, regionu czy miejscowości. Dziedzictwo potrzebuje zatem turystyki, tak samo jak wsparcia politycznego, i to właśnie stanowi źródło wielu sprzeczności, które legły u podstaw krytyki przemysłu dziedzictwa w zakresie **autentyczności**, poprawności historycznej czy dostępu.

Związek między dziedzictwem a podróżowaniem można widzieć jako zjawisko, które sięga daleko w przeszłość. Herodot, grecki historyk z V wieku p.n.e., stworzył listę siedmiu cudów świata – największych zabytków basenu Morza Śródziemnego, którą powielano w starożytnych greckich przewodnikach. Pierwotną listę Herodota odkryto na nowo w średniowieczu, gdy zaczęto tworzyć podobne listy „cudów świata”.

Listę światowego dziedzictwa odróżnia to, że jako zjawisko z końca XX wieku odzwierciedlające wpływy globalizacji, migracji i transnacjonalizmu propagowała ona konkretny, zachodni ideał dziedzictwa. Ten obraz dziedzictwa, a w szczególności światowego dziedzictwa jako kanonu miejsc uznawanych za dziedzictwo, wszedł do obiegu i mógł być konsumowany przez ludzi na całym świecie. Kolejna istotna różnica to przyspieszenie tempa przekształcania miejsc w dziedzictwo – czyli to, co Hewison i Wright nazwali „muzeifikacją” – z czym wiąże się niemal fetyszystyczne sporządzanie tuzinów list rodzajów dziedzictwa. Hewison łączył ten przyrost dziedzictwa i jego **utowarowienie** z doświadczeniem ponowoczesności i stałym tempem zmian w drugiej połowie XX wieku.

Rozwój dziedzictwa jako przemysłu można udokumentować w szerokiej perspektywie, sporządzając wykres liczby dokumentów dotyczących polityki dziedzictwa kulturowego wytworzonych przez najważniejsze organizacje międzynarodowe zaangażowane w zarządzanie dziedzictwem na Zachodzie. Wśród tych organizacji znajdziemy: Radę Europy, Międzynarodową Radę Muzeów (ICOM), Międzynarodową Radę Ochrony Zabytków i Miejsc Historycznych (ICOMOS), Międzynarodowy Komitet Zarządzania Dziedzictwem Archeologicznym (ICAHM, komitet ICOMOS), Międzynarodową Federację Stowarzyszeń i Instytucji Bibliotekarskich (IFLA), Organizację Miast Światowego Dziedzictwa (OWHC), Organizację Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) i Światowy Fundusz Zabytków (WMF). Na wykresie tym widać znaczący wzrost liczby dokumentów z zakresu polityki dziedzictwa od lat 60. i 70. XX wieku, kiedy to zakładano kolejne organizacje.

Urry chciał pokazać, jak konsument może zmieniać społeczną rolę muzeum. Sugerował, że konsument odgrywa ważną rolę w ustalaniu, co „działa” w dziedzictwie, a co nie. Muzeum nie można otworzyć byle gdzie – konsument jest zainteresowany autentycznością i innymi czynnikami, które determinują jego wybory, i nie podąża ślepo za dziedzictwem „stworzonym” odgórnie przez państwo:

Hewison lekceważył też bardzo ważne społeczne motywy konserwacji zabytków. Jego zdaniem National Trust to gigantyczny fundusz remontowy

wyższych klas społecznych, z którego utrzymują swoje eleganckie rezydencje. Ale stawiając sprawę w ten sposób, Hewison zapomina o szerokim poparciu społecznym dla takich prac konserwatorskich. Tymczasem zrzeszający 2,7 mln członków National Trust jest największą brytyjską organizacją masową [...]. Co więcej, pierwotnie ruch na rzecz konserwacji zabytków – w tym ochrony kolei, archeologia przemysłowa, rajdy parowozów i inne inicjatywy podejmowane w latach sześćdziesiątych, na długo przed pojawieniem się bardziej konkretnych sygnałów zapaści gospodarczej – był w przeważającej mierze inicjatywą klas niższych²⁵.

Urry liczył na to, że jego omówienie tematu dziedzictwa przesunie ciężar krytyki dziedzictwa z rozważań, czy dziedzictwo jest „dobrą” historią, czy nie, do zrozumienia, że dziedzictwo jest w znacznej mierze współtworzone przez swoich konsumentów.

Powszechną atrakcyjność dziedzictwa można pokazać na przykładzie wystaw artefaktów i znalezisk archeologicznych, które okazały się prawdziwymi hitami („blockbusterami”). Weźmy wystawę artefaktów odnalezionych w grobowcu faraona z XVIII dynastii, zatytułowaną „Skarby Tutenchamona”, która podróżowała po całym świecie od 1972 do 1979 roku. Po raz pierwszy pokazano ją w londyńskim Muzeum Brytyjskim w 1972 roku, gdzie odwiedziło ją ponad 1,6 mln zwiedzających. W Stanach Zjednoczonych przyciągnęła ponad 8 mln ludzi. Następną wystawą tego typu, zatytułowana „Tutenchamon i złoty wiek faraonów”, jeździła po świecie w latach 2005–2008. Co ciekawe, w Londynie pokazano ją nie w Muzeum Brytyjskim, ale w komercyjnym obiekcie rozrywkowym O₂ Dome zlokalizowanym w południowo-wschodniej części miasta i mieszczącym sale koncertowe i kina. Takie podejście do wystawiania artefaktów archeologicznych pokazuje, że formalna prezentacja dziedzictwa przeniosła się z tradycyjnych miejsc ich pokazywania i zaczęła być postrzegana niemal wyłącznie jako „popularna” forma rozrywki.

Jak na ironię, tę komercjalizację dziedzictwa i przeszłości archeolog Kevin Walsh²⁶ uważał za potwierdzenie poglądów Hewisona z *The Heri-*

²⁵ Tamże, s. 163.

²⁶ Kevin Walsh, *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-Modern World*, Routledge, London–New York 1992.

tage Industry. Walsh dowodził w swojej książce pt. *The Representation of the Past* (Reprezentacja przeszłości), że boom na dziedzictwo i muzea doprowadził do jego rosnącej komercjalizacji, która dystansuje ludzi od ich własnego dziedzictwa. Zasugerował, że odsunięcie od procesów gospodarczych – będące przejawem istnienia globalnych rynków masowych, które zaczęły się tworzyć w oświeceniu – przyczyniło się do utraty „poczucia przynależności”, co napędzało przemysł dziedzictwa (i jego rolę w tworzeniu form pragnienia związanych z nostalgią). Utrata poczucia przynależności wywołuje potrzebę tworzenia i konsumpcji produktów dziedzictwa, które zmniejszają stale pogłębiającą się w społecznym mniemaniu przepaść między przeszłością i teraźniejszością. Walsh użył argumentu podobnego do tego wysuniętego przez Davida Lowenthala w *The Past is a Foreign Country* (Przeszłość to obcy kraj)²⁷ i później w *The Heritage Crusade and the Spoils of History*²⁸. Lowenthal twierdził, że paradoksalnie im więcej ludzi próbuje poznać przeszłość, tym bardziej się od niej dystansuje, gdyż zamienia rzeczywistą przeszłość na jej wyidealizowaną wersję bardziej przypominającą ich własną rzeczywistość.

DZIEDZICTWO NIE JEST NIEODŁĄCZNE

Wróćmy do stwierdzenia Smith, że „nie ma czegoś takiego jak dziedzictwo”. Przyjmując, że istnieją tylko opinie i dyskusje o dziedzictwie i że nie jest ono czymś, co definiuje się samo przez się, Smith kwestionuje model, w którym dziedzictwo jest widziane jako **nieodłączna** wartość przedmiotu, miejsca lub praktyki. Nieodłączna wartość to taka, która jest „wbudowana” w obiekt, praktykę lub miejsce i należy do podstawowych i kluczowych cech, które czynią coś tym, czym jest. W takim modelu dziedzictwa przedmiotom, miejscom i praktykom je stanowiącym pewne wartości są przypisywane przez fachowców uczestniczących w ocenie i zarządzaniu dziedzictwem, np. architektów, archeologów,

²⁷ David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

²⁸ Lowenthal, *The Heritage Crusade...*

antropologów, inżynierów czy historyków. Wraz z upływem czasu te wartości stają się w miarę stałe i niepodważalne. Ta „wiedza”, jak również waga autorytetu tych fachowców, stwarza wrażenie, jakoby proces oceny wartości dziedzictwa polegał po prostu na „odkryciu” już istniejących wartości przedmiotu, miejsca lub praktyki. O takim modelu dziedzictwa można myśleć w kategoriach **taksonomicznych**: zakłada się w nim, że na świecie istnieje pewna zastana hierarchia przedmiotów, miejsc i praktyk stanowiących dziedzictwo.

Pogląd, że dziedzictwo i jego znaczenie są czymś nieodłącznym, prowadzi do skupienia się na fizycznym aspekcie dziedzictwa. Jeśli wartość jest nieodłączna, to „dziedzictwo” musi zawierać się w fizycznej tkance budynku lub przedmiotu albo w rzeczach materialnych związanych z praktykami dziedzictwa.

Z tego taksonomicznego punktu widzenia, zgodnie z którym dziedzictwo jest nieodłączną cechą przedmiotu, miejsca lub praktyki, wynika, że można stworzyć jedną definitywną listę dziedzictwa. To podejście jest ściśle związane z omówioną wcześniej koncepcją kanonu sztuki czy literatury. Obecnie większość praktyków przyznaje, że wartość dziedzictwa nie jest czymś nieodłącznym; wartość to coś przypisanego przedmiotowi, miejscu lub praktyce przez konkretnych ludzi w konkretnym czasie z konkretnych powodów. Smith kwestionuje praktykę przypisywania pewnym miejscom i rzeczom niezbywalnego statusu prawnego. Dowodzi, że wszystkie „przedmioty dziedzictwa” powinny być wciąż na nowo poddawane ocenie i próbom poprzez pryzmat praktyk, potrzeb i pragnień społecznych. W gruncie rzeczy Smith widzi dziedzictwo raczej jako wartość przypisaną kulturowo niż nieodłączną wartość rzeczy. Choć na pierwszy rzut oka to twierdzenie może wydawać się raczej teoretyczne, to stanowi ono fundament krytycznych studiów nad dziedzictwem.

W drugiej połowie XX wieku większa świadomość różnorodności kulturowej i wkładu multikulturalizmu w społeczeństwa zachodnie doprowadziła do powstania pewnego dylematu. Jak dawne wyobrażenia o stałym kanonie dziedzictwa, ustanowionym w celu reprezentowania narodów mieszkających w krajach o zamkniętych granicach, mogą uosabiać rosnącą liczbę diasporycznych społeczności o różnorodnym pocho-

dzeniu etnicznym, które musiały lub postanowiły przenieść się daleko od miejsca swojego zamieszkania i które teraz wnoszą tak wiele do charakteru i składu państw narodowych w społeczeństwach zachodnich?²⁹ W połączeniu ze świadomością, że wartości dziedzictwa nie można postrzegać jako nieodłącznych, wyzwanie to doprowadziło do wypracowania pojęcia **reprezentatywności** oraz odejścia od koncepcji jednego kanonu dziedzictwa.

W myśl koncepcji reprezentatywności dziedzictwa osoby mające władzę nie zawsze są w stanie przewidzieć, jakie miejsca mogą zostać uznane za ważne przez różnych członków społeczeństwa. Niemniej poprzez ochronę **reprezentatywnej** próby różnorodnych miejsc, przedmiotów i praktyk, które z uzasadnionych względów można określić jako „dziedzictwo”, gwarantuje się ochronę wybranych miejsc i rzeczy, które mogą zostać uznane za dziedzictwo teraz albo w przyszłości. Reprezentatywne miejsca lub przedmioty dziedzictwa czerpią swoją wartość z tego, na ile mogą funkcjonować jako wzór klasy miejsc lub typu przedmiotów. Należy mieć jednak świadomość, że w pojęciach nie nastąpił zwrot o 180 stopni i że oba sposoby rozumienia dziedzictwa pozostają taksonomiczne w swoim charakterze i nadal wiążą się z układaniem list dziedzictwa.

Bardziej zasadnicze wyzwanie stanowi to, jak kultury niezachodnie podkreślają niematerialne aspekty dziedzictwa. W rezultacie wytworzył się model zarządzania i oceny wartości dziedzictwa, a do pewnego stopnia zrezygnowano ze sporządzania list. Świadomość, że nie da się ochronić przykładowo każdej „rzeczy”, spowodowała przesunięcie w kierunku progowego systemu dziedzictwa, w którym rzeczy muszą spełnić szereg kryteriów, żeby zdobyć taki status.

²⁹ Zob. np. Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

DZIEDZICTWO I KONTROLA: USANKCJONOWANY DYSKURS DZIEDZICTWA

Wszystko, co władza (np. państwowa) uzna za warte ochrony, trafia następnie na arenę polityczną. Oprócz tego, co jako jednostki możemy myśleć lub czuć odnośnie do przedmiotu, miejsca lub praktyki, istnieje też zbiór istotnych ocen dokonanych przez tę władzę, który będzie miał na nas wpływ. Smith dowodzi istnienia dominującego zachodniego **dyskursu**, czyli zbioru wyobrażeń o dziedzictwie, który nazywa usankcjonowanym albo sankcjonującym dyskursem dziedzictwa (*authorised* albo *authorising heritage discourse*, AHD [dalej skrót UDD – przyp. red.]). UDD stanowi integralną część tworzenia list kanonu dziedzictwa. To zbiór pojęć, który normalizuje szereg założeń dotyczących natury i znaczenia dziedzictwa i uprzywilejowuje pewne praktyki, zwłaszcza te przyjęte przez państwo lub fachowców zajmujących się dziedzictwem. Z drugiej strony UDD można postrzegać jako wykluczający cały szereg powszechnych wyobrażeń i praktyk związanych z dziedzictwem. Smith ilustruje swój wywód studiami przypadków z Wielkiej Brytanii, Australii i Stanów Zjednoczonych. W tym podrozdziale szczegółowo analizuję pojęcie UDD w formie zdefiniowanej przez Smith, aby pokazać przejawy tego konkretnego zestawu wyobrażeń o dziedzictwie, czyli to, jak ochrona dziedzictwa funkcjonuje na poziomie lokalnym albo regionalnym za sprawą dokumentów, protokołów, praw i kart, które precyzują, jak oceniać, ustanawiać i chronić dziedzictwo.

Smith sugeruje, że oficjalna reprezentacja dziedzictwa ma rozmaite cechy, które uniemożliwiają ogółowi społeczeństwa odegranie roli w dziedzictwie i akcentują postrzeganie dziedzictwa jako czegoś, z czym można wejść jedynie w bierną interakcję. Zdaniem Smith oficjalny dyskurs na temat dziedzictwa jest skupiony na estetycznych i monumentalnych obiektach, a zatem przede wszystkim na przedmiotach i miejscach, a nie na praktykach czy niematerialnych związkach między ludźmi a rzeczami. Badaczka twierdzi, że dokumenty i karty, które rządzą dziedzictwem, czynią konkretnych fachowców ekspertami, a co za tym idzie – prawowitymi rzecznikami przeszłości. Zwykle promują one

doświadczenia i wartości wyższych klas społecznych, a także pogląd, że dziedzictwo jest „ograniczone” i zamknięte w przedmiotach i miejscach, które można określić w celu zarządzania nimi.

To, jak te dyskursy na temat dziedzictwa urzeczywistniają się w praktykach dotyczących dziedzictwa, można zobaczyć na przykładzie Międzynarodowej Karty Konserwacji i Restauracji Zabytków i Miejsc Zabytkowych³⁰, zwanej **Kartą Wenecką**. Została ona przyjęta przez II Międzynarodowy Kongres Architektów i Techników Zabytków, który odbył się w Wenecji w 1964 roku. To zbiór międzynarodowych zasad ochrony i restauracji zabytkowych budynków. Filozofia leżąca u podstaw Karty znacząco wpłynęła na wszystkie późniejsze definicje dziedzictwa i procesy zarządzania dziedzictwem kulturowym.

Sedno Karty Weneckiej stanowi pojęcie autentyczności i świadomość tego, jak ważne jest zachowanie historycznego i fizycznego kontekstu miejsca czy budynku. Karta mówi, że zabytki powinno się chronić nie tylko ze względu na ich wartość estetyczną jako dzieł sztuki, ale też jako dokumenty przeszłości. Określa zasady ochrony dotyczące **restauracji** budynków, których elementy pochodzą z różnych okresów. Kładąc nacisk na walory estetyczne i dzieła sztuki, Karta wskazuje, że dziedzictwo to coś monumentalnego i wielkiego oraz że istnieje kanon dziedzictwa.

Karta zaczyna się od następujących słów:

Brzemienne duchową spuścizną przeszłości, zabytkowe dzieła narodów pozostają w życiu współczesnym żywym świadectwem ich wiekowych tradycji. Ludzkość, z każdym dniem bardziej świadoma jednolitego charakteru wartości ogólnoludzkich, uważa je za dziedzictwo wspólne i uznaje swą solidarną odpowiedzialność za ich zachowanie wobec przyszłych pokoleń. Poczują się ona do przekazania im tychże wartości w całym bogactwie ich autentyzmu³¹.

³⁰ ICOMOS, *Karta Wenecka. Międzynarodowa Karta Konserwacji i Restauracji Zabytków i Miejsc Zabytkowych*, 1964, <http://www.wam.piib.org.pl/wp-content/uploads/2015/10/publikacja-karta-wenecka-1964.pdf> (dostęp: 10.11.2022).

³¹ Tamże.

W Karcie Weneckiej można upatrywać źródła szeregu pojęć związanych z dziedzictwem. Powyższy cytat pokazuje niezwykle istotny aspekt UDD, a mianowicie pozbawianie znaczenia przedmiotów, miejsc i praktyk stanowiących dziedzictwo, które zaczynają być postrzegane jako reprezentujące coś estetycznego lub historycznego w dość uogólniony sposób. UDD wyłącza przedmioty, miejsca i praktyki stanowiące dziedzictwo z ich kontekstu historycznego, zachęcając ludzi do traktowania ich jako symboli charakteru narodowego, konkretnego okresu historycznego lub określonego typu budynków. W rezultacie zostają one odarte ze swoich konkretnych znaczeń, zyskując szereg nowo utworzonych skojarzeń.

Kładąc nacisk na autentyczność, Karta stwierdza, że dziedzictwo ma nieodłączną wartość i że istnieje związek między wartością dziedzictwa a jego tkanką materialną. Artykuł 7 podkreśla ten pogląd:

ARTYKUŁ 7: Zabytek jest nierozdzielny od historii, której jest świadectwem i od otoczenia, w którym jest położony. W wyniku powyższego przemieszczenia zabytku w całości lub w części nie może być dopuszczalne, chyba, że wymaga tego zachowanie zabytku lub usprawiedliwiają je względy na nadrzędny interes narodowy bądź międzynarodowy³².

Przekonanie o nieodłącznej wartości dziedzictwa zostało wyrażone powtórnie w Artykule 15 poprzez zwrócenie uwagi na wartość dziedzictwa, którą można ujawnić w celu „odczytania” jego znaczenia: „Ponadto zostaną podjęte wszelkie kroki na rzecz ułatwienia zrozumienia zabytku i jego udostępnienia, bez wypaczania w jakimkolwiek wypadku jego znaczenia”³³.

Karta skupia się niemal wyłącznie na konkretnych typach dziedzictwa materialnego, takich jak budynki i zabytki, oraz na technicznych aspektach konserwacji architektury. Kolejny raz widać nacisk na rolę specjalistów jako ekspertów w zakresie ochrony dziedzictwa i zarządzania nim:

ARTYKUŁ 2: Konserwacja i restauracja zabytków stanowią dyscyplinę, która odwołuje się do wszystkich gałęzi nauki i techniki, mogących wnieść wkład do badań i ochrony dziedzictwa zabytkowego.

³² Tamże.

³³ Tamże.

ARTYKUŁ 9: Restauracja jest zabiegiem, który powinien zachować charakter wyjątkowy. Ma ona za cel zachowanie i ujawnienie estetycznej i historycznej wartości zabytku oraz polega na poszanowaniu dawnej substancji i elementów stanowiących autentyczne dokumenty przeszłości. Ustaje ona tam gdzie zaczyna się domysł; poza tą granicą wszelkie, uznane za nieodzowne, prace uzupełniające mają wywodzić się z kompozycji architektonicznej i będą nosić znamię naszych czasów. Restauracja będzie zawsze poprzedzona i będzie szła w parze z badaniami archeologicznymi i historycznymi zabytku³⁴.

Poglądy dotyczące dziedzictwa, które Smith opisuje pojęciem UDD, są w obiegu nie tylko na poziomie narodowym czy globalnym, ale też przedostają się na niższe poziomy, wpływając na sposób zarządzania, prezentacji i rozumienia dziedzictwa jako pojęcia na poziomie lokalnym. Kolejny podrozdział pokazuje, jak te abstrakcyjne pojęcia konkretyzują się w zarządzaniu dziedzictwem w Ameryce Północnej, na przykładzie miejsca uznanego za dziedzictwo historyczne – Domu Harry’ego S. Trumana w Missouri.

STUDIUM PRZYPADKU: MIEJSCE UZNANE ZA DZIEDZICTWO HISTORYCZNE – DOM HARRY’EGO S. TRUMANA, MISSOURI, USA

Dom Harry’ego S. Trumana wpisano na listę zabytków 23 maja 1983 roku. Dom-muzeum otwarto dla zwiedzających 15 maja 1984 roku, po tym jak Bess Truman (z domu Wallace) przekazała nieruchomość w swoim testamencie narodowi amerykańskiemu. Utrzymany w stylu królowej Anny, piętrowy dom z poddaszem i czternastoma izbami wzniosł dziadek Bess Truman, George Porterfield Gates, w latach 1867–1895. Trzydziesty trzeci prezydent Stanów Zjednoczonych Harry S. Truman mieszkał tam od ślubu z Bess Wallace 28 czerwca 1919 roku do swojej śmierci 26 grudnia 1972 roku. Początkowo zabytkiem był tylko Dom Trumana, ale w następnych latach dołączono do niego inne nieruchomości związane z życiem prezydenta, a mianowicie: Farmę Trumana, Dom Nolandów i dwa Domy Wallace’ów.

³⁴ Tamże.

Oto, jak wartość dziedzictwa została określona przez Służbę Parków Narodowych Departamentu Spraw Wewnętrznych Stanów Zjednoczonych oraz właściciele i zarządców zabytku:

W miejscu uznanym za dziedzictwo historyczne – Domu Harry’ego S. Trumana [...] znajdują się materialne dowody jego życia domowego przed prezydenturą, w jej trakcie i po niej; w tych miejscach kształtował się jego charakter.

Znaczenie miejsca uznanego za dziedzictwo historyczne – Domu Harry’ego S. Trumana wynika z okresu, w którym Harry Truman sprawował urząd prezydenta Stanów Zjednoczonych (1945–1953). Niemniej niektóre elementy kompleksu muzealnego są starsze i sięgają roku 1867. Lata 1867–1982 stanowią kontekst dla niemal całego życia Harry’ego Trumana i to z tego okresu pochodzą wszystkie najważniejsze budynki kompleksu: Dom Trumana, Dom Nolandów, Domy Wallace’ów i Farma Trumana [...]. Większość swoich poglądów na religię, odpowiedzialność społeczną, stabilność finansową i politykę Truman zaczerpnął od ludzi, którzy tutaj mieszkali, a także z doświadczenia zamieszkiwania tych okolic. Początek historii kompleksu można zatem cofnąć do roku 1867, pod warunkiem że interpretacja tego okresu ma bezpośredni związek z postacią Harry’ego Trumana jako prezydenta Stanów Zjednoczonych (i daje zwiedzającym wgląd w nią)³⁵.

Miejsce to można widzieć jako należące do „domów-muzeów”, czyli miejsc, które zachowano w ich pierwotnym stanie, żeby dać obywatelom wgląd w życie osoby lub osób uznawanych za ważne z historycznego punktu widzenia. Deklaracja znaczenia tego miejsca, której fragment cytowałem powyżej, daje istotnie jasno do zrozumienia, że wartość nieruchomości wynika w całości z tego, że „daje zwiedzającym wgląd w postać Harry’ego S. Trumana jako prezydenta Stanów Zjednoczonych”. Wskazano zatem, że znaczenie tego miejsca zawiera się w jego materii fizycznej oraz tym, co się w nim znajduje, a mianowicie „materialnych dowodach” życia prezydenta, które mogą rzucić światło na jego poglądy i wydarzenia z okresu jego prezydentury. Wydaje się, że ten akcent położony na to, co

³⁵ National Park Service, *Harry S. Truman National Historic Site General Management Plan Revision*, US Department of the Interior, Washington, DC 1999, s. 6.

namacalne i materialne, w połączeniu z dosyć estetycznym otoczeniem i wyposażeniem domu, stanowi potwierdzenie tezy Smith, że dominujący, zachodni dyskurs o dziedzictwie skupia się przede wszystkim na rzeczach materialnych, a nie niematerialnych praktykach.

Choć Truman nie należał do klasy wyższej, można go uznać za członka „elity”, jako że piastował wpływowe stanowisko prezydenta Stanów Zjednoczonych. Dom Trumana to raczej skromne domostwo jak na prezydenta. Niemniej budynek przejawia cechy wymienione przez Smith, bo chociaż jest stosunkowo skromny, to zyskuje na znaczeniu poprzez swój związek z władzą i sławą. Jego status dziedzictwa wynika ze związku z ważnymi postaciami i największymi wydarzeniami historycznymi. Dom i jego wyposażenie przedstawiono w sposób estetyczny i znany zwiedzającym z innych „domów-muzeów”.

Dom Trumana pasuje do modelu Smith również ze względu na panujące przekonanie, że budynek ten posiada pewien wrodzony przymiot, który ukształtował charakter Trumana i który zwiedzający mogą teraz „odczytać”. Związek domu z „wielką postacią historyczną” jest spójny z pojęciem UDD. Jednak z uważnej lektury tekstu wynika inna kluczowa sprawa, a mianowicie, że słowo „związek” oznacza dziedzictwo „niematerialne”. Nie da się odebrać tego budynku jako Domu Trumana bez tekstów interpretacyjnych, które informują nas o związku budynku z prezydentem. Mamy zatem do czynienia z dość subtelnym wzajemnym oddziaływaniem materialnych i niematerialnych aspektów dziedzictwa przedstawionych w tekście. UDD zestawia pogląd o nieodłącznym znaczeniu tkanki budynku ze związkiem z, w tym przypadku, Trumanem jako prezydentem i znaczeniem jego dosyć skromnego pochodzenia dla obecnych wyobrażeń o demokracji amerykańskiej.

Ogólny plan zarządzania miejscem uznanym za dziedzictwo historyczne – Domem Harry’ego S. Trumana opracowany w 1999 roku przez Służbę Parków Narodowych amerykańskiego Departamentu Spraw Wewnętrznych zawiera listę dalszych badań, które należy przeprowadzić w celu lepszego zrozumienia tego miejsca i zarządzania nim. Obejmuje ona: nadzór archeologiczny, raport na temat krajobrazu kulturowego, badania źródeł historycznych, długoterminowy plan interpretacji, a także

badania fauny i flory na terenie obiektu. Te raporty powinni przygotować kolejno: archeolog, geograf kulturowy lub architekt krajobrazu, historyk, ekspert od interpretacji, zoolog i botanik. Określając formę wymaganych dokumentów, w planie zarządzania stwierdzono, że konkretni specjaliści posiadają wiedzę fachową, konieczną do oceny i dokumentacji znaczenia tego miejsca jako części dziedzictwa. W generalnym planie zarządzania nie wzięto zatem pod uwagę opinii publicznej. Faworyzując pracę specjalistów z konkretnych dziedzin nauki, zepchnięto na dalszy plan zdanie zwykłych obywateli i innych specjalistów (niezajmujących się dziedzictwem), którzy mogą mieć swoją opinię na temat znaczenia tego miejsca. I stało się tak pomimo tego, że miejsce otoczono ochroną właśnie z myślą o ogóle społeczeństwa, które „powinno wiedzieć jak najwięcej o swoich przywódcach, bo to, jakiego typu ludzi wybieramy na prezydentów, mówi nam wiele o nas samych”³⁶. Tutaj również można dopatrzeć się wykluczenia ogółu społeczeństwa i kładzenia nacisku na dziedzictwo widziane jako sfera działania ekspertów, co Smith postrzega jako cechy UDD.

Takie spojrzenie na Dom Trumana jako dziedzictwo nie istnieje w próżni, lecz wynika z różnych dokumentów, które upowszechniają konkretne poglądy na dziedzictwo składające się na dyskurs, który Smith nazywa UDD. Ustawa o ochronie dziedzictwa narodowego z 1966 roku wraz z poprawkami (*National Historic Preservation Act*, NHPA) stanowi kluczowy element legislacji federalnej dotyczącej zarządzania dziedzictwem na terytorium USA i sporządzania jego list. Choć rzeczoną nieruchomość umieszczono na liście zabytków na mocy Ustawy o zabytkach z 1935 roku (*Historic Sites Act*), NHPA stanowi narzędzie legislacyjne do zarządzania Narodowym Rejestrem Zabytków, który obejmuje Dom Trumana i 76 tys. innych miejsc lub obiektów stanowiących dziedzictwo.

W NHPA rejestr zdefiniowano jako „składający się z dzielnic, miejsc, budynków, konstrukcji i obiektów ważnych dla historii, architektury, archeologii, inżynierii i kultury USA”³⁷. Dziedzictwo zostało więc tutaj

³⁶ Tamże, s. 7.

³⁷ National Historic Preservation Act of 1966, 80 Stat. 915, paragraf 101(a)(1)(A).

automatycznie zdefiniowane jako materialne, a jego wartość jako zawarta w charakterze „dzielnic, miejsc, budynków, konstrukcji i przedmiotów”. Można zatem powiedzieć, że omawiana ustawa spełnia pierwsze kryterium UDD zaproponowane przez Smith, a mianowicie uznawanie za dziedzictwo tylko obiektów materialnych. W pierwszym paragrafie NHPA, który definiuje cel ustawy, uczyniono jeszcze więcej, żeby wprowadzić w życie wiele oficjalnych poglądów na dziedzictwo, które Smith uważa za składowe UDD:

- (b) Kongres stwierdza i oświadcza, że:
- (1) duch Narodu i kierunek, w którym zmierza, są oparte na jego dziedzictwie historycznym i w nim odzwierciedlane;
 - (2) historyczne i kulturowe podwaliny Narodu powinny być zachowane jako żywa część naszego życia i rozwoju społecznego, żeby wskazać społeczeństwu amerykańskiemu kierunek, w którym powinno podążać;
 - (3) coraz częściej tracimy zabytkowe nieruchomości ważne dla dziedzictwa Narodu albo są one w znacznym stopniu przerabiane, często nieumyślnie;
 - (4) ochrona tego unikatowego dziedzictwa leży w interesie publicznym, aby zachować żywą spuściznę korzyści kulturowych, edukacyjnych, estetycznych, inspiracyjnych, gospodarczych i energetycznych i wzbogacić je dla przyszłych pokoleń Amerykanów [...] ³⁸.

W NHPA stwierdzono integralny związek między dziedzictwem a narodem oraz to, że ochrona dziedzictwa jest zasadniczo czymś „właściwym”, co pod wieloma względami jawi się jako korzystne dla dobrostanu społeczeństwa amerykańskiego. W ustawie wskazano też, że dochodzi do coraz częstszej utraty dziedzictwa, co nie tylko stwarza wrażenie, że z ochroną nie można zwlekać, ale też sugeruje istnienie kompletnej listy dziedzictwa (lub kanonu dziedzictwa), która ponosi uszczerbek w wyniku tych strat. Poprzez bezpośrednie odwołania do „historii, architektury, archeologii (i) inżynierii” w ustawie wyszczegół-

³⁸ Tamże, paragraf 1(b).

niono szereg fachowców zajmujących się dziedzictwem, których uznano za ekspertów w zakresie określania wartości dziedzictwa i przeszłości. Zgodnie z ustawą ostateczną odpowiedzialność za klasyfikację dziedzictwa i zarządzanie nim ponosi rząd federalny, co jeszcze bardziej wyklucza ogół społeczeństwa z określania znaczenia dziedzictwa. Termin „zabytkowa nieruchomość” sam w sobie zdaje się zakładać nie tylko, że dziedzictwo jest czymś fizycznym, ale również, że jest to przede wszystkim odrębna jednostka, taka jak budynek czy miejsce, a nie praktyka czy szereg cech powiązanych z szerszym kontekstem.

Miejsca zgłoszone do wpisania do Narodowego Rejestru Zabytków są oceniane według kryteriów przedstawionych w rozdziale 60 regulacji programowych.

Kryteria wpisania do Narodowego Rejestru

Znaczenie dla historii, architektury, archeologii, inżynierii i kultury USA to przymiot dzielnic, miejsc, budynków, konstrukcji i przedmiotów, które cechują się integralnością lokalizacji, projektu, otoczenia, materiałów, z jakich je wykonano, rzemiosła, odczuć i skojarzeń, jakie wzbudzają, oraz

- (a) które wiążą się z wydarzeniami, które wniosły dużo do naszej szeroko pojętej historii;
- (b) które są związane z życiem ważnych osób z naszej przeszłości;
- (c) które uosabiają cechy szczególne typu konstrukcji, okresu, w którym powstały, lub sposobu budowy; lub które są dziełem mistrza; lub które posiadają znaczne walory artystyczne; lub które reprezentują znaczącą lub rozpoznawalną jednostkę, której części składowe mogą nie mieć cech indywidualnych;
- (d) dostarczyły lub jest prawdopodobne, że dostarczą, istotnych informacji o prehistorii lub historii³⁹.

Kryteria te kładą nacisk na wartości archeologiczne, architektoniczne i projektowe (powiązane z designem) nieruchomości mających wartość historyczną. Jak widać, jedynie archeolog może stwierdzić, co ma

³⁹ Advisory Council on Historic Preservation, *National Register Evaluation Criteria*, 2008, <http://web.archive.org/web/20090731141325/http://www.achp.gov/nrcriteria.html> (dostęp: 10.11.2022).

dużą wartość archeologiczną. Podobnie architekci i inżynierowie byłoby zaangażowani w ustalenie wartości osiągnięć w zakresie wzornictwa i techniki w odniesieniu do zabytkowych nieruchomości. Stosowanie złożonych kryteriów progowych sprawia, że fachowcy muszą być zaangażowani jako eksperci w ocenę dziedzictwa w celu ustalenia, czy dana zabytkowa nieruchomość spełnia kryteria.

Ustawę o ochronie dziedzictwa narodowego z 1966 roku przyjęto dwa lata po Karcie Weneckiej. W Stanach Zjednoczonych przepisy prawa o dziedzictwie historycznym obowiązywały w znacznym wymiarze już od 1906 roku, kiedy przyjęto Ustawę o zabytkach (*Antiquities Act*). Chroniła ona historyczne i prehistoryczne pozostałości w miejscach o wartości naukowej na terytoriach rządowych i zakazała niszczenia lub przenoszenia tych pozostałości bez zezwolenia. Niemniej Karta Wenecka z 1964 roku znacząco wpłynęła na sposób, w jaki zdefiniowano i przedstawiono dziedzictwo w ustawie z 1966 roku.

Poglądy na to, czym jest dziedzictwo i kto powinien uczestniczyć w ustalaniu, które aspekty dziedzictwa powinny zostać zachowane i w jaki sposób, są zawarte implícite na wszystkich poziomach dokumentacji określającej sposób zarządzania Domem Trumana. Zaproponowany przez Smith UDD można zatem rozumieć jako system „totalny”, nieustannie umacniający swoją własną filozofię i swoje cele.

DZIEDZICTWO A TWORZENIE KULTURY

Innym sposobem patrzenia na dziedzictwo jest rozpatrywanie go nie tylko w kategoriach obiektów fizycznych, ale też form działań społecznych i kulturowych. Większość antropologów zgadza się obecnie, że kultury nie są po prostu zbiorem rzeczy i ludzi i że lepiej rozumieć je w kategoriach szeregu procesów, za pomocą których nowe i stare praktyki są przekształcane i przejmowane w ramach systemu kulturowego. Te procesy można traktować jako formę „pracy”, która pomaga wytworzyć kulturę. W tym kontekście kultura, a co za tym idzie – dziedzictwo, nie może być uznana za utraconą, bo zawsze jest tworzona w czasie teraźniejszym w odpowiedzi na realia życia codziennego. W oparciu o prace

antropologa Arjuna Appaduraia⁴⁰ archeolog Denis Byrne⁴¹ omawia, jak społeczności wykorzystują dziedzictwo jako część „pracy” podtrzymującej ich związek z konkretnymi miejscami i ze sobą nawzajem. Appadurai nazywa tę pracę „tworzeniem lokalności” (*production of locality*).

Formalny przykład wykorzystania dziedzictwa do tworzenia lokalności i społeczności omówiono na przykładzie kenijskich muzeów dziedzictwa lokalnego⁴². Takie podejście do dziedzictwa łączy skupienie się na tym, co lokalne, z budowaniem poczucia wspólnoty między ludźmi a miejscami. Przykładem praktyki stanowiącej dziedzictwo, która jest związana z tworzeniem lokalności i wspólnoty we współczesnym wysokorozwiniętym narodzie, jest „tradycyjne” przeciąganie liny między Bull Hotel i Feathers Hotel, organizowane co roku w centrum angielskiego miasta Ludlow w drugi dzień Świąt Bożego Narodzenia. Setki miejscowych gromadzą się na ulicy, żeby pojeść, popić i podopingować drużyny, które reprezentują dwa puby zlokalizowane po przeciwnych stronach głównej ulicy. Skupienie się na tym konkretnym miejscu, a także na wspólnym jedzeniu i picciu, jasno pokazuje, jak takie odrębne praktyki stanowiące dziedzictwo mogą pomóc jednostkom wyrazić poczucie więzi z innymi ludźmi i miejscem. W tej praktyce stanowiącej dziedzictwo budynki i ulica nie mają żadnego znaczenia, co pokazuje aktywną rolę, jaką dziedzictwo może odgrywać w społeczności poprzez jednoczenie ludzi w celu podkreślania wspólnych wartości.

Możliwość połączenia swojego ja nie tylko z własną, ale też kolektywną przeszłością innych ludzi poprzez przypominanie sobie lub odtworzenie konkretnych wspomnień i historii jest formą kapitału kulturowego związanego z dziedzictwem. Na przykład jeśli jednostka może dostrzec związek między swoją przeszłością a dziedzictwem promowanym jako aspekt przeszłości jej wspólnoty, zyskuje ona powiązania, które

⁴⁰ Arjun Appadurai, *The globalisation of archaeology and heritage: a discussion with Arjun Appadurai*, w: *The Heritage Reader*, red. Graham Fairclough i in., Routledge, Abingdon–New York 2008, s. 209–218.

⁴¹ Denis Byrne, *Heritage as social action*, w: *The Heritage Reader...*, red. Fairclough i in., s. 149–173.

⁴² Harrison i Hughes, *Heritage...*

może wykorzystać do „kupna” przywilejów w interakcjach społecznych. W koncepcji kapitału kulturowego zaproponowanej przez Pierre’a Bourdieu⁴³ umiejętności i wiedza, które ludzie gromadzą podczas swojego życia, mogą zostać później wykorzystane kulturowo w podobny sposób jak kapitał ekonomiczny. Kapitał kulturowy można rozumieć jako coś na kształt prestiżu czy wiedzy specjalistycznej – to umiejętność życia w zgodzie, zwiększania wpływów i podwyższania statusu. Edukacja to kluczowy środek służący do zdobywania prestiżu dzięki kapitałowi kulturowemu. W tym modelu dziedzictwo nie jest czymś narzuconym z góry, ale czymś, co ludzie aktywnie tworzą i wykorzystują, żeby podtrzymać związek z innymi ludźmi oraz z innymi miejscami i rzeczami. W modelu dziedzictwa jako działania społecznego znacznie łatwiej uwzględnić niematerialne aspekty dziedzictwa, takie jak piosenki, język czy tradycja – czyli formy dziedzictwa opisane wcześniej w tym rozdziale jako praktyki stanowiące dziedzictwo.

Jeśli dziedzictwo może być formą kapitału kulturowego i sposobem łączenia ludzi z innymi ludźmi i z otaczającym ich środowiskiem, to promocję dziedzictwa i zaangażowania w nie można uznać za formę działania społecznego. Czerpiąc z przeszłości i nadając nowe znaczenie jej śladom i wspomnieniom, ludzie mogą odmienić i przekształcić sposób, w jaki działa ich społeczeństwo. Taki model dziedzictwa niekoniecznie oznacza krytykę dziedzictwa za tworzenie alternatywnych wersji historii, lecz uznaje tworzenie kolektywnych wspomnień zarówno za tworzenie społeczeństwa i kultury, jak i ich przemianę.

ZAKOŃCZENIE

W tym rozdziale przeanalizowałem, co stanowi dziedzictwo – od kanonicznych list miejsc i obiektów do praktyk wspólnotowych i działań społecznych. Na początku tego tekstu zaproponowałem, że studia nad dziedzictwem jako dziedzina nauki zajmują się badaniem dwóch pro-

⁴³ Zob. np. Pierre Bourdieu i Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, Sage Publications, London 1990.

cesów i ich wzajemnego związku. Pierwszy z tych procesów dotyczy udziału poglądów na temat oficjalnego dziedzictwa (czyli UDD) w tworzeniu „przemysłu dziedzictwa”, dzięki któremu „eksperti” i państwo są upoważnieni do kontroli dziedzictwa i, co za tym idzie, jego przekazu. Krytycy piętnują pewne aspekty przemysłu dziedzictwa za rekonstruowanie przeszłości w ocenzonej i nierealistycznej formie, a także za odwracanie uwagi ludzi od współczesnych i twórczych aspektów kultury, które mogłyby ją odmienić. Model UDD przedstawia dziedzictwo jako kompletne, nietykalne, osadzone w przeszłości i ucieleśniane poprzez materialne obiekty, takie jak budynki lub artefakty. Taki model dziedzictwa opiera się na poglądzie, że wartość dziedzictwa jest nieodłączna i niezmienna.

Uczeni zwracają jednak również uwagę na alternatywne aspekty dziedzictwa związane z tworzeniem tożsamości i wspólnoty, odnoszące się do oficjalnych i nieoficjalnych praktyk stanowiących dziedzictwo i mogące odmienić społeczeństwo. Istotny dla tego procesu jest związek między działaniem na poziomie lokalnym a globalnymi sieciami. Taki model dziedzictwa jako działania społecznego można też nazwać podejściem „oddolnym”, będącym przeciwieństwem „odgórnego” sposobu działania dziedzictwa jako „przemysłu”. Dziedzictwo jako działanie społeczne oznacza skupienie się raczej na praktykach lub niematerialnych aspektach dziedzictwa, a nie na obiektach stanowiących zabytki czy dziedzictwie materialnym. Stanowi ono element tworzenia zarówno kolektywnej, jak i indywidualnej pamięci i wykonuje „pracę społeczną” pomagającą budować wspólnotę i tożsamość.

Przełożyła Anna Brzostowska

ROZDZIAŁ 2

DZIEDZICTWO JAKO PROCES KULTUROWY

LAURAJANE SMITH

Celem tego rozdziału jest analiza nowych sposobów rozumienia natury „dziedzictwa” oraz sposobu, w jaki to pojęcie „działa”. W poprzednim rozdziale zidentyfikowaliśmy dominujący dyskurs dziedzictwa i postawiliśmy tezę, że dyskurs ten ustanawia ideę dziedzictwa w taki sposób, by wykluczyć pewnych aktorów społecznych i ich interesy z czynnego uczestnictwa w dziedzictwie¹. Dyskurs ten nie tylko definiuje publiczność dziedzictwa jako biernych odbiorców jego usankcjonowanych znaczeń, lecz także wytwarza istotne bariery utrudniające negocjację znaczeń dziedzictwa i rozumienia jego natury oraz ról społecznych i kulturowych, które mogłoby odgrywać. W związku z tym większość wysiłków zmierzających do włączania w programy dotyczące dziedzictwa, czy to na poziomie lokalnym, czy szerszym, ma charakter asymilacyjny: wykluczone z dziedzictwa grupy czy społeczności „zaprasza się” do „poznania” wartości i znaczeń usankcjonowanego dziedzictwa, „współdzielenia go” i „uczenia się o nim”. Choć natura dziedzictwa stała się już przedmiotem dyskusji, skupiającej się głównie na krytyce jego utowarowienia, to dyskusja ta toczy się w ramach konceptualnych bardzo bliskich usankcjonowanemu dyskursowi dziedzictwa [dalej skrót UDD – przyp. red.]. I choć krytyka ta wnosi znaczący wkład w wyjaśnienie, co w istocie „robi” UDD, to nie tłumaczy jednak wszystkie-

¹ Mowa tutaj o rozdziale 1 w monografii *Uses of Heritage*, zob. Laurajane Smith, *Uses of Heritage*, Routledge, Abingdon–New York 2006, s. 11–43 (przyp. red.).

go². Znaleźliśmy się zatem w teoretycznym impasie: jak skonstruować znaczenie dziedzictwa tak, by było ono zarówno bardziej inkluzywne w stosunku do odmiennych dyskursów, jak i pozwalało stworzyć ramy umożliwiające analizę wykorzystania dziedzictwa, która wykraczałaby poza to, co już zostało uchwycone przez krytykę branży dziedzictwa jako dziedziny gospodarki?

Rozważania nad tą kwestią zaczynamy, wychodząc od założenia, że „dziedzictwo” nie jest „rzeczą”, nie jest „miejscem”, budowlą ani innym obiektem materialnym. Mimo że rzeczy te są często ważne, to same w sobie nie stanowią dziedzictwa. Dziedzictwo jest raczej tym, co się w tych miejscach dzieje; i choć nie oznacza to, że fizyczna przestrzeń nie ma znaczenia dla tych działań albo że nie odgrywa w nich żadnej roli, to „miejsce” nie jest tym wszystkim, czym jest dziedzictwo. Dziedzictwo jest, jak sądzę, procesem kulturowym uruchamiającym działania pamięci, które tworzą sposoby udziału w teraźniejszości i jej rozumienie; same zaś miejsca to narzędzia kulturowe, które mogą ułatwiać ten proces, ale niekoniecznie są z jego perspektywy kluczowe. David C. Harvey³ definiuje dziedzictwo jako czasownik odnoszący się do ludzkiego działania i sprawczości, proponując rozumienie go jako procesu dotyczącego legitymizacji władzy tożsamości narodowych i innych tożsamości kulturowych/społecznych. W istocie koncepcja, że dziedzictwo to proces kulturowy, nie jest w literaturze przedmiotu nowa: na przykład Bella Dicks proponowała rozumienie dziedzictwa jako definiowanej kulturowo praktyki komunikacyjnej⁴, a David Lowenthal twierdził, że dzie-

² John Urry, *Spojrzenie turysty*, przeł. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 154; Raphael Samuel, *Theatres of Memory*, t. 1: *Past and Present in Contemporary Culture*, Verso, London–New York 1994.

³ David C. Harvey, *Heritage pasts and heritage presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies*, „International Journal of Heritage Studies” 2001, 7(4), s. 327.

⁴ Bella Dicks, *Heritage, Place and Community*, University of Wales Press, Cardiff 2000; też, *Encoding and decoding the people*, „European Journal of Communication” 2000, 15(1), s. 61–78.

dzictwo to sposób nadawania znaczenia historii⁵. Niemniej to, co ludzie „robią” (z subiektywnego i obiektywnego punktu widzenia) w miejscach określanych jako dziedzictwo, a także jak postępują z samym pojęciem dziedzictwa, stanowi kwestię nie poddaną dotychczas teoretycznej refleksji. W związku z tym zadaniem niniejszego rozdziału będzie analiza różnych intuicji i koncepcji, które zebrane razem wykazują synergię potencjalnie użyteczną dla zrozumienia „dziedzictwa”. Koncepcje te zostaną wykorzystane w następnych rozdziałach jako ramy analizy różnorodnych sposobów posługiwania się dziedzictwem. Ramy te są istotne, gdyż pozwalają nam wyjść poza UDD i otwierają przestrzeń pojęciową, która nie tylko umożliwi uznanie rywalizujących dyskursów dziedzictwa, lecz także badanie nowych, bardzo zróżnicowanych sposobów tworzenia „dziedzictwa” w ich obrębie, a także znaczenia, jakie mogą mieć one dla wypracowania bardziej holistycznego rozumienia zastosowań i natury dziedzictwa we współczesnych społeczeństwach.

DZIEDZICTWO JAKO DOŚWIADCZENIE

Zanim jednak rozpakujemy i na nowo poukładamy pojęciową zawartość dziedzictwa, chciałabym zatrzymać się przez chwilę przy konkretnym doświadczeniu, które sprawiło, że ja sama, z wykształcenia archeolożka, musiałam na nowo przemyśleć dominujący – a zarazem mój własny – pogląd, że dziedzictwo *jest* przedmiotem materialnym lub miejscem. W 1999 roku podczas badań terenowych na północy australijskiego stanu Queensland⁶ starsze kobiety ze społeczności Waanyi zaproponowały mi i moim dwóm koleżankom uczestnictwo w pewnym projekcie, nad którym pracowały. Projekt o nazwie Historia Kobiet Waanyi miał na celu włączenie dziedzictwa kultuwanego przez kobiety z tej społeczności oraz miejsc, które pozostawały pod ich kulturową opieką, w miejscowe plany zagospodarowania przestrzennego. W opinii

⁵ David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

⁶ Laurajane Smith, *Uses of Heritage*, Routledge, Abingdon–New York 2006, s. 162–192.

tych kobiet rządowe agencje zagospodarowania przestrzennego nie brały pod uwagę i nie uwzględniały należycie kobiecej perspektywy. Wiele miejsc stanowiących ich dziedzictwo kulturowe leżało w granicach Parku Narodowego Boodjamulla, który w tym właśnie czasie przechodził pod wspólny zarząd społeczności Waanyi i stanowej instytucji zajmującej się utrzymaniem parków narodowych oraz ochroną flory i fauny (Queensland Parks and Wildlife Service). Z perspektywy kobiet było niezwykle ważne, by ich głos był w tych negocjacjach słyszalny. Jak opisywałam już bardziej szczegółowo w innym miejscu⁷, zaproszenie nas, archeologek zajmujących się dziedzictwem, do udziału w projekcie miało po części na celu wzmocnienie autorytetu całego projektu: obecność ekspertek zwiększała prawdopodobieństwo, że rządowe agencje zwrócą na niego uwagę. To jednak kobiety Waanyi określały szczegółowe cele i wyniki projektu oraz jego naturę. Na rok 2000 zaplanowano dwie tury badań terenowych mające na celu zewidencjonowanie miejsc stanowiących kobiece dziedzictwo, a przynajmniej tak to rozumiały archeolozki biorące udział w projekcie. Jednak w miarę postępu prac okazało się, że większość czasu spędzałyśmy, nagrywając historie ustne, i to one, a nie rejestracja miejsc, stały się głównym rysem projektu.

Z naszej perspektywy ciekawe było to, że dla kobiet Waanyi ustne historie stanowiły dziedzictwo w takim samym stopniu jak miejsca, które miałyśmy zamiar ewidencjonować. Co więcej, stało się jasne, że dla kobiet było ważne, by te historie były recytowane i nagrywane nie w domu przy stole, lecz właśnie na terytorium kulturowym Waanyi, w ich „krainie”⁸, a często w konkretnym miejscu o odpowiednim zna-

⁷ Laurajane Smith i in., *Community-driven research in cultural heritage management: the Waanyi Women's History Project*, „International Journal of Heritage Studies” 2003, 9(1), s. 65–80; też i in., *The Waanyi Women's History Project: a community partnership project, Queensland, Australia*, w: *Archaeologists and Local Communities: Partners in Exploring the Past*, red. Linda Derry i Maureen Malloy, Society for American Archaeology, Washington, DC 2003, s. 147–166.

⁸ „Kraina” oznacza terytorium lub krajobraz, z którym społeczność rdzenne odzwajają łączność; jest to obszar, który daje im poczucie umiejscowienia, czyli tożsamość, poczucie przynależności i wspólnoty. Szerzej na ten temat zob. *Tracking Knowledge in North Australian Landscapes*, red. Deborah Bird Rose i Anne Clarke, North

czeniu kulturowym. Przekazując ustne historie i tradycje, kobiety w istocie zarządzały dziedzictwem: opowieści były nagrywane i w tej postaci zachowywane; równocześnie jednak historie i tradycje były przekazywane młodszym kobietom Waanyi, które im towarzyszyły, a projekt stawał się dziedzictwem w działaniu. Dziedzictwem było nie samo miejsce, lecz czynność przekazywania wiedzy w odpowiednim czasie i kontekście adekwatnym z perspektywy kulturowej. Miejsca i „kraina”, w których byliśmy, stanowiły coś więcej niż „pomocę dla pamięci” (*aide-mémoire*): to były „teatry pamięci” Raphaela Samuela⁹. Zatem oprócz tego, że poszczególne miejsca, a w istocie krajobraz całego parku, czyli kraina Boodjamulla, odgrywały funkcje mnemoniczne, to stanowiły też tło, były scenografią, wprowadzały uroczysty nastrój oraz, co najważniejsze, podkreślały okoliczności przekazywania kulturowych znaczeń, wiedzy i pamięci, ważne zarówno dla przekazujących, jak i odbiorczyń. Miejsca były dla kobiet niezwykle ważne, ale to sposób ich wykorzystania czynił je dziedzictwem, a nie sam fakt ich istnienia.

Oprócz nagrywania historii ustnych sporo czasu przeznaczonego na realizację projektu spędziłyśmy, łowiąc ryby. Początkowo było to trudne do przyjęcia dla archeolożek nauczonych określonej etyki pracy. Jednak dla kobiet Waanyi sam pobyt w krajobrazie kulturowym, w ich „krainie”, oznaczał doświadczanie dziedzictwa. Wielu biorącym w nim udział kobietom projekt stworzył rzadką możliwość pobytu we własnej krainie, na własnym terytorium kulturowym. Niemal wszystkie mieszkały w pewnej odległości od Boodjamulla i ze względu na długi czas podróży samochodem oraz ryzyko związane z jazdą po drogach północnego Queenslandu dowieziono je do parku małym samolotem. Poza tym, choć wiele spośród starszych kobiet biorących udział w projekcie było spokrewnionych albo znało się od dzieciństwa, to często nie widziały się od bardzo dawna ze względu na trudności podróżowania w tym regionie, a także związane z tym koszty. Ważne było samo „bycie tam” i możliwość, by się

Australia Research Unit, Darwin 1997; oraz Lesley Head, *Second Nature. The History and Implications of Australia as Aboriginal Landscape*, Syracuse University Press, New York 2000.

⁹ Samuel, *Theatres of Memory...*

swoją krainą nacieszyć. Nie tylko pozwalało to potwierdzić sens własnej tożsamości historycznej i kulturowej, ale także nawiązać i podtrzymać kontakty, spotkać stare znajome i odnowić przyjaźnie, przekazać wiadomości o wspólnych przyjaciółach i krewnych. Życie towarzyskie toczące się w miejscu symbolizującym określone wartości i znaczenia kulturowe, które nierzadko miało też znaczenie polityczne, oznaczało budowanie poczucia wspólnoty, czasem nadwyřężonej przez geograficzne podziały.

Dzięki temu projektowi zyskałam poczucie, że dziedzictwa trzeba doświadczyć, żeby w ogóle stało się dziedzictwem; co więcej – że samo dziedzictwo *jest* doświadczeniem¹⁰. Wyraźnie też widać znaczenie, jakie mają pamięć, pamiętanie i performatywność. Kiedy w Boodjamulla kobiety Waanyi potwierdzały poczucie własnej, nacechowanej płciowo tożsamości kulturowej, jej skontekstualizowanie i odegranie w konkretnym miejscu było ważne zarówno z perspektywy kulturowej, jak i politycznej. Kobiety Waanyi podejmowały rozmaite działania związane z dziedzictwem, same w sobie silnie nacechowane znaczeniowo, lecz zyskujące szczególną siłę dzięki kontekstowi, w którym się odbywały. Celem tych działań było nie tylko zachowanie żywego dziedzictwa i wiedzy kulturowej dzięki przekazywaniu znaczeń i wartości młodszym kobietom, lecz także afirmacja ich poczucia tożsamości jako kobiet Waanyi – dla nich samych i dla odbiorców z Queensland Parks and Wildlife Service.

Dziedzictwo obejmowało też pamiętanie: zarówno jako odtwarzanie z pamięci i opowiadanie ustnych historii, jak i ucieleśnienie procesu pamiętania. Czas poświęcony na łowienie ryb stanowił po części niezbędną przerwę w nagraniach; równocześnie jednak stwarzał warunki do refleksji nad opowiedzianymi historiami, a także umożliwiał ich doświadczenie w krajobrazie kulturowym Boodjamulla i ucieleśnienie pamięci dzięki realizacji procesu pamiętania w tym właśnie miejscu. Pamięć przyjmowała też nową postać, przede wszystkim dla młodszych kobiet, którym starsze przekazywały pamięć zbiorową grupy; jednak dzięki pobytowi w Boodjamulla każda z uczestniczek zyskiwała także własne wspomnienia, negocjując równocześnie nowe znaczenia samego „bycia” w tym miejscu.

¹⁰ Smith i in., *Community-driven research...*, s. 75.

W tym sensie dziedzictwo jako doświadczenie oznacza dziedzictwo, które nie jest statyczne, „zatrzymane w czasie”, jak zwykle rozumie się je w etyce konserwatorskiej, lecz ma charakter procesu, podczas którego z jednej strony przekazuje się tradycyjne wartości i znaczenia, lecz z drugiej wytwarza nowe. Projekt kobiet Waanyi pokazuje też, do jakiego stopnia różne konceptualizacje dziedzictwa nie mieszczą się w dominującym dyskursie. Choć nasza rola w tym projekcie była niewielka, jeśli chodzi o jego zawartość konceptualną, to jednak obecność „ekspertek” od archeologii pomogła mu zaistnieć w świadomości pracowników agencji rządowych, dzięki czemu przynajmniej jedna z grup zewnętrznych odbiorców zwróciła na niego uwagę. Nasza wiedza ekspercka została instrumentalnie wykorzystana do legitymizacji całego projektu właśnie dlatego, że nie mieścił się on w dominującym, do pewnego stopnia androcentrycznym systemie pojęć i wartości osadzonych w UDD.

Różne pojęcia przywołane w przytoczonym przykładzie – m.in. „tożsamość”, „władza”, „pamięć”, „miejsce” i „performatywność” – należałoby poddać analizie i refleksji. Kolejne podrozdziały zawierają zatem rozważania na temat idei dziedzictwa zorganizowane wokół tych pojęć.

DZIEDZICTWO JAKO TOŻSAMOŚĆ

Skojarzenie dziedzictwa z tożsamością jest powszechnie przyjęte w poświęconej mu literaturze: kultura materialna rozumiana jako dziedzictwo w założeniu stanowi fizyczną reprezentację ulotnego i efemerycznego pojęcia „tożsamości”, osadzając je w rzeczywistości. Podobnie jak historia, dziedzictwo podtrzymuje i wzmacnia poczucie przynależności i ciągłości¹¹, podczas gdy jego materializacje nadają temu poczuciu dodatkowy rys fizycznej rzeczywistości. „Dziedzictwo nadaje sens ludzkiej egzystencji dzięki temu, że ujmuje idee ponadczasowych wartości i nieprzerwanych genealogii, na których opiera się tożsamość”¹².

¹¹ Lowenthal, *The Past...*, s. 214.

¹² Brian Graham i in., *A Geography of Heritage. Power, Culture and Economy*, Routledge, London 2000, s. 41.

Niemniej sposoby wytwarzania i podtrzymywania związków tożsamości i dziedzictwa nie doczekały się jeszcze uważnych analiz w literaturze przedmiotu. „Działania tożsamościowe” realizowane w miejscach uznawanych za dziedzictwo często przyjmuje się w literaturze za oczywistość i ich nie problematyzuje¹³.

Oczywiście przedstawieniowa i symboliczna wartość dziedzictwa w konstruowaniu „tożsamości” oraz nadawaniu jej materialnej rzeczywistości jest dobrze rozpoznana, jednak analizy takiego wykorzystywania dziedzictwa często ujmują je w kategoriach tożsamości narodowej. Wiele krytycznej uwagi poświęcono temu, w jaki sposób dziedzictwo umożliwiało świadome i nieświadome wyrażanie nacjonalistycznych ideologii i tożsamości narodowych oraz ich legitymizację¹⁴. Taka optyka wynika ze sposobu, w jaki UDD konstruuje ideę dziedzictwa oraz jego oficjalne praktyki, w obu przypadkach kładąc nacisk na znaczenie kultury materialnej i jej kluczową rolę w określaniu tożsamości narodowej. Sam UDD został ustanowiony przez ideologię nacjonalistyczną, będąc równocześnie dyskursem ją konstytuującym. Poprzez uznanie czegoś za „dziedzictwo narodowe” dokonuje się symbolicznego i wyobrazeniowego ustanowienia „narodu” jako elementu rzeczywistości¹⁵. W teorii i praktyce dziedzictwa najczęściej za kwintesencję tożsamości narodowej i jej

¹³ John Urry, *How societies remember the past*, w: *Theorising Museums*, red. Sharon Macdonald i Gordon Fyfe, Blackwell, Oxford 1996, s. 45–65; Gaynor Bagnall, *Performance and performativity at heritage sites*, „*Museum and Society*” 2003, 1(2), s. 87–103; Fiona McLean, *Introduction: heritage and identity*, „*International Journal of Heritage Studies*” 2006, 12(1), s. 3–7.

¹⁴ *Nationalism and Archaeology in Europe*, red. Margarita Díaz-Andreu i Timothy Champion, UCL Press, London 1996; Lynn Meskell, *The intersections of identity and politics in archaeology*, „*Annual Review of Anthropology*” 2002, 31, s. 279–301; taż, *Pharaonic legacies: postcolonialism, heritage and hyperreality*, w: *The Politics of Archaeology and Identity in a Global Context*, red. Susan Kane, Archaeological Institute of America, Boston, MA 2003, s. 149–171; David Crouch i Gavin Parker, „*Digging-up*” *utopia? Space, practice and landuse heritage*, „*Geoforum*” 2003, 34, s. 395–408; Peter Carrier, *Holocaust Monuments and National Memory Cultures in France and Germany Since 1989*, Berghahn Books, New York 2005.

¹⁵ David Brett, *The Construction of Heritage*, Cork University Press, Cork 1996, s. 156.

najlepszą reprezentację uznaje się to, co monumentalne, wielkie, wyjątkowe czy poruszające estetycznie. Niemniej Michael Billig zwraca uwagę na banalność i pospolitość w kontekście tożsamości narodowej i twierdzi, że często najbardziej oczywiste symbole oraz codzienne czynności i nawyki nieustannie sygnalizują tę tożsamość i o niej przypominają¹⁶. Wychodząc od różnych praktyk i nawyków, Billig wskazuje, że rozmaite wszechobecne symbole, z których najbardziej oczywisty to flaga na gmachu rządu, działają jak podświadome przypomnienie o tożsamości. W pewnym sensie rozpowszechnienie dyskursywnego unarodowienia dziedzictwa sprawia, że także i ten dyskurs staje się banalny w tym znaczeniu, o jakim pisze Billig. Wszechobecność unaradawiających dziedzictwo działań branży czasu wolnego, w tym turystyki zorientowanej na dziedzictwo, a w konsekwencji banalizacja nawet najbardziej monumentalnych zabytków sprowokowały i ułatwiły krytykę branży dziedzictwa.

Proces opisywany przez Billiga¹⁷ może też odbywać się na poziomie subnarodowym, w odniesieniu do poczucia tożsamości członków różnych grup społecznych, etnicznych, kulturowych, regionalnych czy lokalnych. Konkretne społeczności określają się i konstytuują za pomocą takich samych elementów symbolicznych, definiujących kim są, a kim nie są oraz jakie grupowe wartości i zwyczaje uznają. David Brett¹⁸ osadza związek tożsamości i dziedzictwa w koncepcji habitusu w ujęciu Pierre'a Bourdieu, zgodnie z którą „habitus” to środowisko ideowe, które odzwierciedla trwałe dyspozycje i wartości określające zachowania jednostkowe i grupowe, gust, oczekiwania oraz umożliwiające odpowiednie postępowanie w nowych sytuacjach. A ponieważ modernizacja powoduje rozpad zwyczajów i oczekiwań, to – jak twierdzi Brett – jednostki i społeczności muszą odzyskiwać sens przeszłości i wyrażać go w nowy sposób oraz potwierdzać lub renegocjować znaczenie habitusu. Należy jednak w tym miejscu wprowadzić rozróżnienie między usankcjonowanymi, czy też wyuczonymi, przejawami tożsamości a przejawami o cha-

¹⁶ Michael Billig, *Banalny nacjonalizm*, tłum. Maciej Sekerdej, Znak, Kraków 2008.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Brett, *The Construction...*, s. 8–9.

rakterze wywrotowym. Krytyka branży dziedzictwa kładzie nacisk na fakt, że dziedzictwo bardzo często promuje wyuczone koncepcje tożsamości, zarówno na poziomie narodowym, jak i klasowym. W literaturze dotyczącej dziedzictwa ważna jest także koncepcja kapitału kulturowego Bourdieu, dzięki której widać, że w procesie konstruowania dziedzictwa dominuje tożsamość wyuczona. Dziedzictwo można uznać za kapitał kulturowy, w który się inwestuje, by określić czyjąś przynależność do konkretnej grupy społecznej czy klasy, lecz który może też wymagać zdobycia konkretnych kompetencji kulturowych, umożliwiających odczytanie i zrozumienie znaczeń i komunikatów przypisywanych różnym formom dziedzictwa. Jednak za pomocą dziedzictwa można też odrzucić lub zakwestionować wyuczone poczucie tożsamości, podczas gdy dominacja tezy o kapitale kulturowym utrudnia dostrzeżenie wywrotowego potencjału wykorzystania dziedzictwa¹⁹.

Podczas gdy znaczna część literatury poświęconej globalizacji ogłasza, aczkolwiek błędnie, kres państwa narodowego, przedmiotem krytycznej uwagi stają się przejawy subnarodowych, zwłaszcza „lokalnych”, konstrukcji tożsamości i roli dziedzictwa²⁰. Efektem tego zainteresowania stała się krytyczna analiza sposobów wyrażania i komunikowania za pomocą dziedzictwa konkretnych tożsamości klasowych²¹, definiowania tożsamości etnicznych i kulturowych w kontekstach wielokulturo-

¹⁹ Brian Graham, *Heritage as knowledge: capital or culture?*, „Urban Studies” 2002, 39(5–6), s. 1004.

²⁰ Ronald Inglehart i Wayne Baker, *Modernisation, cultural change, and the persistence of traditional values*, „American Sociological Review” 2000, 65, s. 19–51; Helmuth Berking, *„Ethnicity is everywhere”: on globalization and the transformation of cultural identity*, „Current Sociology” 2003, 51(3–4), s. 248–264.

²¹ Robert Bruno, *Steelworker Alley. How Class Works in Youngstown*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1999; Dicks, *Heritage...*; Donna DeBlasio, *The immigrant and the trolley park in Youngstown, Ohio, 1899–1945*, „Rethinking History” 2001, 5(1), s. 75–91; Sherry Lee Linkon i John Russo, *Steeltown USA. Work and Memory in Youngstown*, University Press of Kansas, Lawrence, KS 2002; Sharon Macdonald, *A people's story: heritage, identity and authenticity*, w: *Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory*, red. Chris Rojek i John Urry, Routledge, London 1997, s. 155–175; Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*, University of California Press, Berkeley, CA 1998.

wych²², określania płci kulturowej i seksualności²³ oraz wyrażania poczucia tożsamości przez społeczności regionalne i lokalne²⁴. Ze wszystkich wymienionych prac wylania się znacznie większe poczucie świadomej sprawczości w konstruowaniu przejawów tożsamości niż to, które można znaleźć w literaturze koncentrującej się na narodowym wykorzystywaniu dziedzictwa. Po części wynika to być może ze sposobu, w jaki UDD kierunkuje i ogranicza badania, ale może też być realnym zjawiskiem towarzyszącym tworzeniu tożsamości tego typu²⁵. Jednak sposoby wyrażania tożsamości stojące często w opozycji do tożsamości narodowych i innych tożsamości wuczonych, a także do samego UDD, z pewnością wymagają poczucia aktywnego wytwarzania i wyrażania.

Kwestię sprawczości oraz różne grupy odbiorców dziedzictwa omówimy bardziej szczegółowo poniżej, niemniej tutaj warto zastanowić się nad intensywnym wykorzystywaniem dziedzictwa w „polityce tożsamości”. Jak pokazują David Crouch i Gavin Parker, dziedzictwo wykorzystuje się jako dyskurs legitymizujący konstruowanie i podtrzymywanie

²² Dolores Hayden, *The Power of Place*, MIT Press, Cambridge, MA 1997; Michi Knecht i Peter Niedermüller, *The politics of cultural heritage: an urban approach*, „Ethnologia Europea” 2002, 32(2), s. 89–104; Jo Littler i Roshi Naidoo, *White past, multicultural present: heritage and national stories*, w: *History, Nationhood and the Question of Britain*, red. Helen Brocklehurst i Robert Phillips, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2004, s. 330–341; *The Politics of Heritage. The Legacies of „Race”*, red. Jo Littler i Roshi Naidoo, Routledge, London 2005.

²³ Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex”*, Routledge, New York 1993; Briaval Holcomb, *Gender and heritage interpretation*, w: *Contemporary Issues in Heritage and Environmental Interpretation*, red. David Uzzell i Roy Ballantyne, Stationery Office, London 1998, s. 37–55; Gail Lee Dubrow, *Restoring women's history through historic preservation: recent developments in scholarship and public historical practice*, w: *Restoring Women's History Through Historic Preservation*, red. Gail Lee Dubrow i Jennifer B. Goodman, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD 2003, s. 1–16.

²⁴ *Archaeologists and Local Communities. Partners in Exploring the Past*, red. Linda Derry i Maureen Malloy, Society for American Archaeology, Washington, DC 2003; Siân Jones, *Making place, resisting displacement: conflicting national and local identities in Scotland*, w: *The Politics of Heritage...*, red. Littler i Naidoo, s. 94–114.

²⁵ Smith, *Uses of Heritage...*, s. 193–298.

wielu różnych „tożsamości”²⁶. Dziedzictwo potrafi nadać konstrukcji tożsamości autorytet czasowy i materialny, zwłaszcza jeżeli to dziedzictwo zostało wcześniej „usankcjonowane” dzięki legitymizowanym przez państwo praktykom zarządczym i konserwatorskim oraz/lub badaniom prowadzonym przez ekspertów: archeologów, historyków, historyków architektury itd. To, jak oddziałują na siebie tożsamości usankcjonowane i te o charakterze wywrotowym, dość wyraźnie pokazuje rolę UDD w delegitymizacji i legitymizacji określonych form tożsamości. Opierając się na krytycznej lekturze Foucaultowskiej koncepcji rządomyślności, wskazywałam już²⁷, że określone konceptualizacje „dziedzictwa” przyjęte w archeologii zadomowiły się w legislacji dotyczącej dziedzictwa i „zasobów kulturowych”, zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Australii. Twierdziłam, że wprowadzając regulacje prawne i rozwiązania administracyjne dotyczące statusu politycznego i kulturowego rdzennej tożsamości kulturowej, państwowi biurokraci i twórcy polityk posługiwali się specyficzną dla archeologii wiedzą o naturze i znaczeniu rdzennego dziedzictwa. W ten sposób rzeczy uprzedmiotowione przez archeologów jako „kultura materialna” oraz rzeczy, które uznawano za subiektywnie traktowane przez społeczności rdzenne jako „dziedzictwo”, stały się narzędziami w walce o uznanie zasadności określonych roszczeń suwerennościowych, terytorialnych czy odnoszących się do innych zasobów społecznych i gospodarczych, które społeczności rdzenne formułowały podczas negocjacji z państwem. Stały się one narzędziami w walce o władzę, ponieważ to roszczenia w zakresie tożsamości kulturowej często stanowiły ramę określającą perspektywę, z której autorzy rozwiązań politycznych widzieli kwestię politycznej zasadności roszczeń suwerennościowych oraz postulatów sprawiedliwości gospodarczej i społecznej. I chociaż moje badania koncentrowały się na konkretnych i jasno wyrażonych konfliktach wokół roszczeń tożsamościowych, odnosząc się do konsekwencji archeologicznej wiedzy eksperckiej w postaci

²⁶ Crouch i Parker, *„Digging-up” utopia?...*, s. 405.

²⁷ Laurajane Smith, *Archaeological Theory and the Politics of Cultural Heritage*, Routledge, London 2004.

wiedzy/władzy oraz jej wykorzystania przez agendy państwa, to można z nich wyciągnąć pewne wnioski odnośnie do posługiwania się dziedzictwem w o wiele szerszym zakresie.

Chciałabym się odnieść do trzech kwestii wynikających z tych wcześniejszych badań. Pierwsza to spostrzeżenie, że wiedza ekspercka i eksperci nie stanowią po prostu jeszcze jednej grupy interesariuszy w obszarze wykorzystywania dziedzictwa. Eksperckie systemy wartości i wiedza, jak te zakorzenione m.in. w archeologii, historii czy historii architektury, często określają programy działania i dostarczają ram epistemologicznych dla dyskusji o znaczeniu i naturze przeszłości oraz jej dziedzictwie. Dzieje się tak na przykład w odniesieniu do całego procesu zarządzania dziedzictwem kulturowym, w którego obszarze szersza społeczna dyskusja o znaczeniu przeszłości i jej użyteczności z perspektywy teraźniejszej jest sprowadzana do cząstkowych zagadnień i szczegółowych dyskusji, nad którymi można zapanować, dotyczących znaczenia, „własności” i zarządzania konkretnymi obszarami, miejscami czy artefaktami. Druga kwestia, która łączy się z tą pierwszą, to konstatacja, że często w interesie ekspertów leży zachowanie uprzywilejowanej pozycji własnej wiedzy, zarówno w odniesieniu do aparatu państwa, jak i w szerszej społecznej dyskusji o znaczeniu przeszłości. Uprzywilejowana pozycja daje im gwarancję, że nie będą traktowani jak kolejna grupa interesariuszy, lecz jako kuratorzy przeszłości i arbitrzy w dyskusjach jej dotyczących. To zaś pozwala na łatwiejszy dostęp do stanowisk archeologicznych, artefaktów, miejsc uznawanych za dziedzictwo i innych zasobów tworzących źródła danych, z których korzystają uprawiane przez nich dyscypliny naukowe. Możliwość kontrolowania stanowisk uznawanych za dziedzictwo i nadawania znaczeń przeszłości to wciąż powracająca deklaracja autorytetu dyscypliny i jej tożsamości, która za każdym powtórzeniem ten autorytet i tożsamość wzmacnia.

Trzecią kwestię stanowi związek samej koncepcji rządomyślności z ideą właściwej dziedzictwu „mentalności”. Koncepcja rządomyślności wskazuje, że wiedza ekspercka w obszarze nauk społecznych może być i bywa wykorzystywana przez biurokrację do administrowania „zacho-

waniem zachowań” ludzkich populacji²⁸. Wiedzę intelektualną włącza się w czynność rządzenia populacjami oraz problemami społecznymi, dzięki czemu „świat staje się możliwy do pomyślenia, a jego nieustępliwa realność, poddana zdyscyplinowanej analizie myślowej, ulega oswojeniu”²⁹. W związku z tym konkretne problemy społeczne stają się „podatne na działania zarządców, polityków, władz i ekspertów”³⁰. Podstawę tego procesu stanowi nowoczesny liberalizm oraz właściwy mu nacisk na racjonalność wiedzy i jej uniwersalny charakter. W toku tego procesu wiedza ekspercka dotycząca znaczenia przeszłości i jej natury oraz przedmioty dziedzictwa stanowiące reprezentacje tej usankcjonowanej, uniwersalnej przeszłości stały się użyteczne z perspektywy definiowania ludzkich populacji. Może chodzić zarówno o populacje rdzenne, o których pisałam wcześniej³¹, jak i o populacje narodowe czy subnarodowe. Zastosowanie „racjonalnej” wiedzy eksperckiej sprawia, że dowolnie wybrany problem społeczny czy dyskusja wokół zasadności uznawania pewnych tożsamości zyskują „niepolityczny” charakter. Szczególnie dyskusje dotyczące tożsamości sprowadzane są do kwestii „własności”: rozważania o tym, „kto jest właścicielem przeszłości”, to temat, który stale powraca w literaturze poświęconej dziedzictwu, stanowiąc narzędzie retoryczne pozwalające ukryć politycznie nacechowane i znacznie ważniejsze zagadnienie „kontroli”. Pytanie o to, kto kontroluje przeszłość, czy też kto sprawuje kontrolę nad znaczeniem i wartością dziedzictwa, jest z perspektywy badań nad tożsamościową politycznością dziedzictwa o wiele bardziej jednoznaczne – dlatego też często osłabia się je, sprowadzając do technicznych zagadnień własności i posiadania. Koncepcja

²⁸ Michel Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. Damian Leszczyński i Lotar Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

²⁹ Nikolas Rose i Peter Miller, *Political power beyond the State: problematics of government*, „British Journal of Sociology” 1992, 43, s. 182; *Governing Australia*, red. Mitchell Dean i Barry Hindess, Cambridge University Press, Cambridge 1998; Mitchell Dean, *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, Sage, London 1999.

³⁰ Nikolas Rose, *Government, authority and expertise in advanced liberalism*, „Economy and Society” 1993, 22(3), s. 289.

³¹ Smith, *Archaeological Theory...*

rządomyślności pozwala jednak wydobyć i wyraźniej zarysować potencjał, jaki konceptualizacje dziedzictwa jako „mentalności” – czy też, jak ujmuje to Graham, „pewnego sposobu rozumienia”³² – mają z perspektywy regulacji i zarządzania roszczeniami tożsamościowymi oraz nadawania znaczenia teraźniejszości.

UDD konstruuje nie tylko bardzo określoną definicję dziedzictwa, ale także usankcjonowaną mentalność, którą wykorzystuje się w rozumieniu pewnych problemów społecznych związanych z roszczeniami tożsamościowymi oraz radzeniu sobie z nimi. W pewnym sensie dziedzictwo to pewne spojrzenie, czy też sposób widzenia. John Urry opisuje instytucjonalizację „spojrzenia turysty” oraz pokazuje, w jaki sposób takie spojrzenie konstruuje rzeczywistość i normalizuje rozmaite doświadczenia turysty³³. Keith Hollinshead zwraca uwagę na intelektualny dług, jaki koncepcja spojrzenia ma wobec Foucaulta, oraz pisze o tym, że adepci różnych zawodów uczą się patrzenia, które potencjalnie może być wykorzystane jako narzędzie władzy nad innymi³⁴. Usankcjonowane dziedzictwo staje się więc dla Hollinsheada, podobnie jak dla Wrighta, Hewisona i innych, formą kontroli społecznej³⁵. Co jednak dzieje się wówczas, gdy – jak zauważają Simon Coleman i Mike Crang³⁶ – ci, na których się spogląda, odwzajemniają spojrzenie?

Jak wskazywałam, pisząc o rdzennej polityce tożsamościowej, ci, na których się spogląda albo poddaje władzy określonej „mentalności”, nie są bierni i potrafią posługiwać się dziedzictwem w sposób wywrotowy oraz stawiać opór. Choć koncepcja rządomyślności Foucaulta stanowi jedynie teoretyczne ujęcie procesu, w którym instytucje wiedzy eks-

³² Graham, *Heritage as knowledge...*

³³ Urry, *Spojrzenie turysty...*

³⁴ Keith Hollinshead, *Surveillance of the world of tourism: Foucault and the eye-of-power*, „Tourism Management” 1999, 20, s. 10–11.

³⁵ Keith Hollinshead, *Heritage tourism under post-modernity: truth and the past*, w: *The Tourist Experience. A New Introduction*, red. Chris Ryan, Cassell, London 1997, s. 186.

³⁶ Simon Coleman i Mike Crang, *Grounded tourists, travelling theory*, w: *Tourism. Between Place and Performance*, red. Simon Coleman i Mike Crang, Berghahn Books, New York 2002, s. 1–20.

perckiej sprawują władzę, nierzadko te same źródła władzy zostają użyte do zakwestionowania wyuczonej wiedzy oraz – w naszym przypadku – tożsamości. Dziedzictwo przestaje być zatem tylko narzędziem władzy i staje się również narzędziem oporu i sprzeciwu. Można zatem rozumieć dziedzictwo jako ważne narzędzie polityczne i kulturowe, pozwalające definiować i legitymizować tożsamość, doświadczenia oraz pozycję społeczno-kulturową zarówno wielu różnych grup subnarodowych, jak i użytkowników dyskursu sankcjonującego. Równocześnie jednak dostarcza ono możliwości zakwestionowania wyuczonej tożsamości i wartości społeczno-kulturowych. Ten ostatni sposób użycia dziedzictwa często bywa niedoceniany, mimo że jest on tak samo ważny i znaczący, jak wykorzystanie dziedzictwa w konstruowaniu i potwierdzaniu tożsamości. Jak bardzo jest on niedoceniany, pokazuje często ostra krytyka wyrażenia „polityka tożsamości”. Krytyka, która bywa szczególnie lekceważąca, kiedy grupy mniejszościowe otwarcie i z pełną samoświadomością podejmują politykę tożsamości. Jednak taka krytyka ujawnia jedynie to, do jakiego stopnia polityka tożsamości rozgrywana jako usankcjonowane dziedzictwo uległa naturalizacji i stała się oczywistością. Wskazuje także na polityczną siłę uznania tożsamości. Jak dowodzi Nancy Fraser, uznanie lub nieuznanie tożsamości i wartości kulturowych jest źródłem politycznej siły lub politycznej krzywdy³⁷. W tak zwanych wojnach kulturowych w Ameryce Północnej i innych krajach postkolonialnych możliwość potwierdzenia własnej tożsamości jest równie ważna, jak możliwość zakwestionowania błędnie nadanej tożsamości i jej obalenia. Taka możliwość jest równie istotna dla innych grup podporządkowanych, których autopercepcja może być sprzeczna z wyuczoną ideą własnego dziedzictwa i tożsamości lub całkowicie od niej odbiegać.

Podsumowując więc można powiedzieć, że zadanie natury teoretycznej polega na stworzeniu takiego sensu związków między dziedzictwem a tożsamością, który pozwalałby na rozpoznanie różnorodnych, subtelných

³⁷ Nancy Fraser, *Rethinking recognition*, „New Left Review” 2000, 3, <http://web.archive.org/web/20060715183334/http://newleftreview.org/A2248> (dostęp: 10.11.2022).

sposobów konstruowania tożsamości, jej odtwarzania i kwestionowania. W mojej opinii związki między dziedzictwem a tożsamością mogą się wyrażać na bardzo wiele sposobów: czynnie lub biernie w obrębie UDD³⁸, w aktywnej i samoświadomej opozycji wobec UDD³⁹, a także na wiele mniej samoświadomych sposobów, konstruowanych bez odniesień do UDD lub całkowicie poza tym dyskursem⁴⁰. Sytuację komplikuje dodatkowo fakt, że żadna społeczność, grupa czy jednostka nie identyfikuje się z jedną tylko tożsamością. Poszczególne ludzie mają tożsamości wielopoziomowe i mogą należeć do wielu „społeczności”; co więcej, sama społeczność może posiadać wielopoziomową strukturę tożsamościową lub obejmować cały wachlarz różnych subspołecznościowych tożsamości⁴¹. Wskazuje się również, że tożsamości nie muszą być stanowione przez odniesienie do monumentalnych symboli i że nawet wielkie narracje tożsamościowe, na przykład narodowe czy klasowe, konstruowane są w oparciu o to, co powszechne i banalne. Konstrukcje te są z natury rzeczy polityczne, ponieważ często łączą się z wykorzystaniem źródeł władzy i prestiżu.

Dziedzictwo ma zatem władzę jako dyskurs nadający legitymizację lub ją odbierający. Istnieje jednak jeszcze jeden wymiar politycznej władzy dziedzictwa. To władza, która opiera się na zjawisku naturalizacji dziedzictwa jako materialnego obiektu. Stanowiące dziedzictwo przedmioty materialne są symbolami nie tylko tożsamości, ale też pewnych wartości. Dziedzictwo może się materializować w postaci przedmiotów, które same w sobie budzą pożądanie i są nośnikami prestiżu; i chodzi nie tyle o immanentną wartość, ile o symboliczną kontrolę obiektów pożądanych, fetyszyzowanych i cennych, która nie tylko wzmacnia tożsamość, lecz także potęgę tożsamości narodu, grupy czy jednostki,

³⁸ Smith, *Uses of Heritage...*, s. 115–192.

³⁹ Tamże, s. 276–298.

⁴⁰ Tamże, s. 195–275.

⁴¹ Gerard Corsane, *Issues in heritage, museums and galleries: a brief introduction*, w: *Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader*, red. Gerard Corsane, Routledge, London 2005, s. 9.

które są ich właścicielami⁴². Sama materialność dziedzictwa, przynajmniej w ramach UDD, stanowi bezkompromisową, fizyczną deklarację władzy, uniwersalności, obiektywności i osiągnięć kulturowych jego posiadaczy. Fizyczność dziedzictwa każe spoglądać na nieożywione dziedzictwo materialne, ukrywając rolę, jaką spojrzenie odgrywa w samej konstrukcji dziedzictwa, a także właściwą spojrzeniu władzę regulowania i uprawomocniania tożsamości i wartości. Takie właśnie spojrzenie, które za przedmiot *ma* to, co istniejące fizycznie, służy wytworzeniu obiektywnej rzeczywistości materialnej, a subiektywność, która istnieje poza nią lub w opozycji do niej, staje się niewidoczna, marginalna lub po prostu mniej „rzeczywista”.

NIEMATERIALNOŚĆ DZIEDZICTWA

Uznanie subiektywności dziedzictwa wymaga zdestabilizowania koncepcji jego „obiektywności”. Należy tego dokonać zarówno poprzez zakwestionowanie założonej obiektywności ustanawiającego je usankcjonowanego dyskursu oraz narracji o dziedzictwie⁴³, jak i odwracając kierunek właściwego dziedzictwu spojrzenia od aspektu fizyczności i materialności. Destabilizacja obiektywności dziedzictwa nie wymaga jednak wcale przyjęcia krańcowo relatywistycznego podejścia. Z perspektywy filozoficznej realizmu krytycznego⁴⁴ można przyjąć, że choć dziedzictwo może posiadać aspekt materialny, to wiedzę na jego temat można rozumieć wyłącznie w obrębie dyskursów, które o nim konstruujemy. Ponadto dziedzictwo ma realne konsekwencje i wywiera potężny wpływ na życie wielu ludzi, nie można jednak zakładać, że sposób wytwarzania

⁴² Annette L. Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, Berkeley, CA 1992; Julie Lahn, *Dressing up the dead: archaeology, the Kow Swamp remains and some related problems with heritage management*, w: *Issues in Archaeological Management*, red. Laurajane Smith i Anne Clarke, Tempus Publications, University of Queensland, St Lucia 1996, s. 25–31.

⁴³ Smith, *Uses of Heritage...*, s. 11–43.

⁴⁴ Roy A. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Harvester Press, Brighton 1978; tenże, *Reclaiming Reality*, Verso, London 1989.

i pojmowania dziedzictwa jako procesu ma uniwersalną wartość i realność. Krótko mówiąc, rozumienie, czym *jest* dziedzictwo i jak *działa*, jest określane przez dyskursy, w obrębie których działamy, a zgodnie z dyskursem konstruowanym w tym rozdziale dziedzictwo nie jest obiektem.

Jeżeli dziedzictwo oznacza mentalność, sposób rozumienia i widzenia, to całe dziedzictwo staje się w pewnym sensie „niematerialne”. W ostatnim czasie kwestia niematerialności bardzo zyskała na znaczeniu w zachodniej literaturze i dyskusji. Jak twierdzi część autorów, coraz bardziej ożywiona dyskusja nad dziedzictwem niematerialnym, która toczy się na Zachodzie, wynika z późnodwudziestowiecznych przewartościowań w ocenie nowoczesności oraz rosnącego zainteresowania lokalnością w odpowiedzi na lęki związane z globalizacją⁴⁵. Niezachodnie konceptualizacje dziedzictwa zaczęły podważać hegemoniczną dominację idei dziedzictwa jako materialnych obiektów i odgrywać ważną rolę w kwestionowaniu dotyczących go koncepcji. Wyzwaniem dla tradycyjnych zachodnich koncepcji dziedzictwa stały się konkretne wydarzenia, takie jak kontrowersje i dyskusja wokół „odmalowania” naskalnych malowideł w Australii Zachodniej w latach 80. XX wieku. Rdzennych opiekunów tych miejsc oskarżono o ich odmalowanie w „nietradycyjny” sposób i „zniszczenie” przez to starożytnej sztuki naskalnej. Opiekunowie malowideł sprzeciwili się tej opinii, stwierdzając, że z perspektywy społeczności rdzennych ważne jest podtrzymanie praktyk kulturowych i ich znaczeń. Czynność odnawiania malowideł ma kluczowe znaczenie dla podtrzymania określonych wartości i znaczeń, czego nie zapewnia samo istnienie sztuki naskalnej. Chodziło o to, że do podtrzymania znaczeń i wiedzy kulturowej konieczna była praktyka malowania, a nie konkretne materiały użyte do wykonania malowideł czy samo miejsce, w którym się znajdowały⁴⁶.

⁴⁵ Harriett Deacon i in., *The Subtle Power of Intangible Heritage. Legal and Financial Instruments for Safeguarding Intangible Heritage*, Human Sciences Research Council, Cape Town 2004, s. 10; zob. też: Berking, „*Ethnicity is everywhere*”...; Manuel Castells, *Sila tożsamości*, przeł. Sebastian Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

⁴⁶ Szczegóły dotyczące tej dyskusji, zob. David Mowljarlai i Cyril Peck, *Ngariyin cultural continuity: a project to teach the young people the culture, including the*

Wydarzenie to jednoznacznie kwestionuje etos „konserwacji stanu zastanego” i podważa uniwersalność założenia, że to materia jest nośnikiem dziedzictwa. Założenia te zaczęły być zresztą kwestionowane na Zachodzie wraz ze wzrostem świadomości, że inne kultury, zwłaszcza w Afryce i Azji, postrzegają dziedzictwo inaczej. Na przykład w podobny sposób, jak w dyskusji o australijskich malowidłach, dziedzictwo jest rozumiane w Japonii w odniesieniu do pewnych historycznych budowli, które są regularnie w całości wznoszone na nowo z użyciem współczesnych materiałów i technik, co w oczach Japończyków zupełnie nie odbiera im wartości dziedzictwa ani autentyczności⁴⁷. Świadomość istnienia konkurencyjnych sposobów rozumienia dziedzictwa pojawiła się po części dzięki działaniom krajów afrykańskich i azjatyckich w ramach takich organizacji jak ICOMOS i UNESCO. Dinu Bumbaru, Sekretarz Generalny ICOMOS w latach 2002–2008, zauważył, że to współpraca z kolegami z Afryki przyczyniła się do uznania przez tę organizację dziedzictwa niematerialnego⁴⁸. Na zmianę podejścia wpłynął też wkład w naukową dyskusję o naturze i znaczeniu dziedzictwa, który wnieśli niezachodni badacze i praktycy dziedzictwa. Wskazują oni w swych publikacjach, że wartości dziedzictwa występują przy podtrzymywaniu więzi społecznych⁴⁹; są obecne w muzyce, tańcu, jedzeniu, języku,

repainting of Wandjina rock art sites, „Australian Aboriginal Studies” 1987, 2, s. 71–73; Sandra Bowdler, *Repainting Australian rock art*, „Antiquity” 1998, 62, s. 517–523; David Mowlarjai i in., *Repainting of images on rock in Australia and the maintenance of Aboriginal culture*, „Antiquity” 1988, 62, s. 690–696.

⁴⁷ Graham, *Heritage as knowledge...*; Dawson Munjeri, *Tangible and intangible heritage: from difference to convergence*, „Museum International” 2004, 56(1–2), s. 12–20; Kenji Yoshida, *The museum and the intangible cultural heritage*, „Museum International” 2004, 56(1–2), s. 108–112.

⁴⁸ Dinu Bumbaru, *Tangible and intangible: the obligation and desire to remember*, 2003, http://www.international.icomos.org/victoriafalls2003/bumbaru_eng.htm (strona niedostępna).

⁴⁹ Elizabeth Teather i Chun Shing Chow, *Identity and place: the testament of designated heritage in Hong Kong*, „International Journal of Heritage Studies” 2003, 9(2), s. 93–115; Munjeri, *Tangible and intangible heritage...*

teatrze i innych typach przedstawień⁵⁰; a także w przekazywanych ustnie historiach, tradycjach i wiedzy, określanych także czasem jako „folklor”⁵¹; oraz w umiejętnościach i wiedzy poszczególnych rzemieślników, muzyków czy tancerzy⁵². Reakcją na te przewartościowania było przyjęcie przez UNESCO w 2003 roku Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego⁵³.

Choć publikacje i praktyka dziedzictwa osadzone w UDD zaczęły uwzględniać dziedzictwo niematerialne, nie jest ono z ich perspektywy oczywiste. O tym, jaki kłopot sprawia w tym dyskursie, świadczy dobitnie lista państw-stron, które ratyfikowały konwencję z 2003 roku w momencie jej publikacji. Nie było wśród nich na przykład większości państw europejskich (z wyjątkiem Belgii, Białorusi, Bułgarii, Chorwacji, Islandii, Litwy, Łotwy, Rumunii i Węgier), Kanady, Stanów Zjednoczonych, Australii i Nowej Zelandii. Oczywiście w kontekście postkolonialnym ratyfikacja tej konwencji miałaby znaczące konsekwencje dla legitymizacji politycznej rdzennych koncepcji dziedzictwa; natomiast w państwach zachodnich, w których napięcia dotyczą legitymizacji wielokulturowości, problemem byłaby każda próba podważenia tożsamości potwierdzonej przez UDD i sankcjonowanej przez państwowe programy ochrony dziedzictwa.

Pouczająca jest dyskusja wokół przyjętej przez UNESCO w 2001 roku Proklamacji w sprawie arcydzieł ustnego i niematerialnego dzie-

⁵⁰ Jean-Loup Amselle, *Intangible heritage and contemporary African art*, „Museum International” 2004, 56(1–2), s. 84–89; Deacon i in., *The Subtle Power...*

⁵¹ [Polskie słowo „folklor” nie oddaje w pełni znaczeń angielskiego *folklore*, które składa się ze słów *folk* (lud) i *lore* (wiedza) – przyp. tłum.] Henrietta Fourmile, *Who owns the past? Aborigines as captives of the archives*, „Aboriginal History” 1989, 13, s. 1–8; *Conserving Culture. A New Discourse on Heritage*, red. Mary Hufford, University of Illinois Press, Urbana, IL 1994; John Ah Kit, *Aboriginal aspirations for heritage conservation*, „Historic Environment” 1995, 11(2–3), s. 31–36; Roger C. Echo-Hawk, *Ancient history in the New World: integrating oral traditions and the archaeological record*, „American Antiquity” 2000, 65(2), s. 267–290.

⁵² Peter Nas, *Masterpieces of oral and intangible culture: reflections on the UNESCO World Heritage List*, „Current Anthropology” 2002, 43(1), s. 139–148.

⁵³ Smith, *Uses of Heritage...*, s. 87–114.

dzictwa ludzkości. W pierwszej Proklamacji uwzględniono 19 „tradycyjnych przejawów kultury” uznanych za „arcydzieła”, z których tylko jedno pochodziło z krajów Zachodu⁵⁴. Wpis ten, uznany przez Petera Nasa za korzystny z perspektywy antropologii kulturowej⁵⁵, powitano z pewnym niepokojem o jego potencjalny wpływ na petryfikację praktyk kulturowych. Kwestię petryfikacji podnoszono już oczywiście w kontekście dziedzictwa materialnego; wiele jednak mówi fakt, że w dyskusji stanowiącej reakcję na publikację Nasa wyrażano obawę, iż wpis mógłby oznaczać zamrożenie praktyk kulturowych w czasie, a zatem pozbawienie ich znaczeń. Zdaniem wielu uczestników tej dyskusji przejawy kulturowe mają charakter dynamiczny, więc wpisywanie praktyk kulturowych i tradycji do jakiegoś „inwentarza dziedzictwa” stanowi prawdziwy problem. Choć takie stwierdzenie nie padło wprost, to pojawiło się przekonanie, że rejestracja wydarzeń kulturowych jako „dziedzictwa” z definicji zaowocuje praktykami zarządczymi obciążonymi podejściem konserwatorskim, w związku z czym przejaw kulturowy ulegnie petryfikacji⁵⁶. Uwidacznia się zatem w tej dyskusji napięcie między ideą „dziedzictwa” a ideą aktualnych i zmiennych praktyk kulturowych.

Pomimo tego napięcia i w reakcji na sytuację opisaną powyżej definicja dziedzictwa zaczęła ulegać poszerzeniu, obejmując takie elementy kultury, jak: pamięć, muzyka, język, dialekty, historia ustna, tradycje, taniec, umiejętności rzemieślnicze itd. Niemniej w obrębie międzynarodowych klasyfikacji dziedzictwa istnieje wyraźna tendencja do definiowania „dziedzictwa” i „dziedzictwa niematerialnego” jako dwóch różnych rzeczy. Zadaniem, jakie sobie tutaj stawiam, jest jednak nie tylko powiązanie ze sobą tych dwóch koncepcji dziedzictwa, by „dziedzictwo niematerialne” stało się po prostu „dziedzictwem”, lecz także

⁵⁴ Karen Fog Olwig, *Response to Nas*, „Current Anthropology” 2002, 43(1), s. 145–146; Nas, *Masterpieces of oral and intangible culture...*

⁵⁵ Nas, *Masterpieces of oral and intangible culture...*, s. 143.

⁵⁶ Zob. zwłaszcza: Henri J.M. Claessen, *Comments*, „Current Anthropology” 2002, 43(1), s. 148; Olwig, *Response to Nas...*; Richard Kurin, *Comments*, „Current Anthropology” 2002, 43(1), s. 144–145; Laurie J. Sears, *Comments*, „Current Anthropology” 2002, 43(1), s. 146–147.

prze definiowanie całego dziedzictwa jako z natury niematerialnego. Zatem przedmiotem praktyk zarządczych i konserwatorskich są wartości i znaczenia symbolizowane lub reprezentowane przez stanowiące dziedzictwo miejsca bądź przez uznane za dziedzictwo praktyki kulturowe; rzeczony wartości i znaczenia są też tym, co przyciąga zwiedzających i turystów. Niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z tradycyjnie definiowanymi „materialnymi” czy „niematerialnymi” postaciami dziedzictwa, w istocie tym, co na nas działa, jest zespół wartości i znaczeń, obejmujący emocje, pamięć, wiedzę kulturową i nasze doświadczenia. Rzeczywistym przedmiotem działań ochronnych, konserwatorskich i zarządczych jest właśnie ten zespół wartości i znaczeń, co oznacza, że całe dziedzictwo jest „niematerialne”, niezależnie od tego, czy wartości i znaczenia są symbolizowane przez miejsce w przestrzeni fizycznej, krajobraz bądź inną postać materialną, czy też ich reprezentacja polega na posługiwaniu się jakimś językiem, wykonywaniu tańca, opowiadaniu historii ustnych lub wiąże się z innymi formami „dziedzictwa niematerialnego”.

Uznanie całego dziedzictwa za niematerialne sprawia, że właściwe dziedzictwu spojrzenie kieruje się raczej na afekt niż na sam „obiekt” czy „wydarzenie” kulturowe. Takie rozumienie afektu opiera się na ujęciu Nigela Thrifta, który twierdzi, że przestrzeń miasta oraz sposób jej organizacji i użytkowania generuje określone afekty emocjonalne, polityczne i kulturowe⁵⁷. Thrift definiuje afekt jako formę myślenia, choć może to być myślenie niebezpośrednie i pozarefleksyjne, na przykład myślenie ucieleśnione, zarówno w odniesieniu do przestrzeni, jak i działania⁵⁸. Może być ono regulowane i zarządzane w obrębie konkretnych dyskursów, jak UDD, albo, jak wskazuje Thrift, projektowane w przestrzeni; może też, jak pokazują badania Dolores Hayden⁵⁹, ulec przekierowaniu na pozycje sprzeciwu i oporu. Hayden wykorzystwała miejskie przestrzenie w Los Angeles, przeprojektowując je tak, by generowały afekty kwestionujące historyczną i współczesną niewidzialność kulturo-

⁵⁷ Nigel Thrift, *Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect*, „Geografiska Annaler” 2004, 86(1), s. 57–78.

⁵⁸ Tamże, s. 60.

⁵⁹ Hayden, *The Power of Place...*

wą społeczności afroamerykańskich, latynoskich i japońskich. Twierdzi ona, że dzięki badaniom i zaangażowaniu miejskich społeczności zwyczajne, banalne przestrzenie miasta można zmapować na nowo, sprawiając, że staną się pożywką dla zbiorowej pamięci i będą pobudzały poczucie przynależności i tożsamości. Przedstawione przez Hayden studia przypadków pokazują „moc miejsca” jako generatora emocji, pamięci i przynależności, które umożliwiają nowy rodzaj refleksji nad przeszłością i teraźniejszością. Chociaż oboje, Hayden i Thrift, kładą nacisk na fizyczną przestrzeń i miejsce, to afekt można też rozumieć jako *ucieleśnienie* myśli i emocji. Pojęcie to pomaga połączyć dziedzictwo w sensie fizycznym, rozumiane jako symboliczne ucieleśnienie konkretnych wartości i znaczeń bądź afektów, z tradycyjnymi ujęciami dziedzictwa niematerialnego jako performowania ucieleśnionych znaczeń i afektów. Jednak przy takim podejściu do dziedzictwa trzeba na nowo przemyśleć tradycyjne, czy też potoczne, rozumienie „miejsca” i „performowania”, które poddam analizie i omówię bardziej szczegółowo w dalszej części tekstu. Niemniej skupienie właściwego dziedzictwu spojrzenia na afekcie sprawia, że dzięki koncepcji niematerialności całego dziedzictwa poszerza się przestrzeń konceptualna idei pamięci oraz działania, jakim jest pamiętanie.

PAMIĘĆ I PAMIĘTANIE

W naukach społecznych i humanistycznych krytyczne zainteresowanie pojęciem „pamięci” wyraźnie wzrosło od lat 80. XX wieku; do tego stopnia, że niektórzy badacze dostrzegli pojawienie się całej „branży pamięci”, poddając ją krytycznemu oglądowi⁶⁰. Niemniej wzrost refleksji krytycznej nad pamięcią zbiega się też w społeczeństwach zachodnich z rosnącym zapotrzebowaniem na wszelkiego rodzaju upamiętnienia. Barbara Misztal pisze o „gorączce upamiętnień”, która jej zdaniem nasiłiła się od lat 80.⁶¹ Narastające zainteresowanie pamięcią społeczną łączy

⁶⁰ Kerwin L. Klein, *On the emergence of memory in historical discourse*, „Representations” 2000, 69, s. 127–150.

⁶¹ Barbara Misztal, *Theories of Social Remembering*, Open University Press, Maidenhead 2003, s. 2.

się, zauważa Misztal, z rosnącą liczbą rocznic i częstotliwością obchodów, które zaczęto w tym właśnie czasie celebrować, odnoszących się na przykład do II wojny światowej; niewykluczone, że proces ten dodatkowo przybrał na sile w związku z końcem tysiąclecia. Ponadto lata 80. były też okresem nasilenia dyskusji społecznej wywołanej dobitną artykulacją pamięci przez rozmaite mniejszości etniczne i kulturowe, która kwestionowała usankcjonowane i wyuczone wersje historii. Zaczęto je podważać w różnych kontekstach: w związku z obchodami dwusetnej rocznicy istnienia takich krajów postkolonialnych jak Stany Zjednoczone i Australia, końcem zimnej wojny czy dyskusjami o znaczeniu Holocaustu, roli rządu Vichy we Francji itd.

Należy podkreślić, że za zainteresowaniem pamięcią w szczególności sposób stoją prace żydowskich badaczy i wspólnot dotyczące Holocaustu i pamięci. Zwraca też uwagę fakt, że w odróżnieniu od tradycyjnych podejść w pracach dotyczących dziedzictwa, w badaniach pamięci często otwarcie podkreślano, iż narracja pochodzi od podporządkowanych i niekoniecznie ma charakter narodowo-państwowotwórczy. Misztal wskazuje też na rosnące znaczenie miejsc upamiętnienia w turystyce i działaniach związanych z dziedzictwem⁶², co jest znaczące z perspektywy coraz liczniej podejmowanych prób teoretyzacji pamięci. Jednak pomimo wzrostu popularności badań nad pamięcią kwestie jej dotyczące są w literaturze poświęconej dziedzictwu omawiane jedynie pobieżnie⁶³. Chociaż często wskazuje się na przykład na związki łączące pamięć i tożsamość oraz wspomina, że miejsca uznawane za dziedzictwo mogą budzić indywidualne lub zbiorowe wspomnienia, zwykle poprzestaje się na tych spostrzeżeniach, nie poddając całej kwestii krytycznemu oglądowi. Częściowo może to wynikać z napięć między koncepcją pamięci, która zawsze musi odwoływać się do możliwości zapomnienia,

⁶² Tamże.

⁶³ Do wyjątków należą: Martin Hall, *Cape Town's District Six and the archaeology of memory*, w: *Destruction and Conservation of Cultural Property*, red. Robert Layton i in., Routledge, London 2001, s. 298–311; Paul Shackel, *Public memory and the search for power in American historical archaeology*, „American Anthropologist” 2001, 103(3), s. 655–670.

a koncepcją dziedzictwa konstruowaną przez UDD. Dziedzictwo w tym wypadku niemal z definicji obejmuje to, co „dobre”: rzeczy, wydarzenia i przejawy kultury, które nadają wiarygodność wspólnotowemu poczuciu dumy z własnej tożsamości. Choć uznaje się istnienie „trudnego” dziedzictwa, o którym mowa będzie poniżej, to z perspektywy dziedzictwa rozumianego w sposób usankcjonowany odczuwanie jego „trudności” ma charakter marginalny⁶⁴. Natomiast świadomość zapomnienia oznacza przyznanie, że potencjalnie istnieją takie wspomnienia czy taka przeszłość, które wcale nie były „dobre”, w związku z czym koncepcja pamięci generuje napięcie w zestawieniu z tradycyjnym i usankcjonowanym rozumieniem dziedzictwa. Napięcia te ulegają nasileniu, ponieważ pamięć często bywa traktowana jako przeciwieństwo historii⁶⁵. Pamięć bywa postrzegana jako subiektywna i nie zawsze godna zaufania, podczas gdy historia oznacza akumulację faktów w postaci autorytatywnej narracji. Zatem choć miejsca uznawane za dziedzictwo pomagają społeczeństwom pamiętać, to jednocześnie uprzywilejowują legitymizacyjne funkcje upamiętnień oraz kierują uwagę na fakty, do których się one odnoszą; nie liczy się natomiast emocjonalne i subiektywne działanie pamiętania, ani też potencjalne znaczenia tego działania poza UDD.

Pamięć, podobnie jak dziedzictwo, nie jest przedmiotem posiadania, a wspomnienia to nie „książki w bibliotece, które możemy zdjąć z półki, otworzyć i przeczytać”⁶⁶. Pamięć to czynny proces kulturowy: pamiętanie i zapominanie; proces kluczowy dla naszej zdolności pojmowania świata⁶⁷. Pamiętanie, jak twierdzi James Wertsch⁶⁸, to aktywny proces zachodzący zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym, w którym przeszłość jest wciąż negocjowana i reinterpretowana nie

⁶⁴ Zob. też: Graham i in., *A Geography of Heritage...*, s. 24 i nast.

⁶⁵ Pierre Nora, *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, przeł. Paweł Mościcki, „Tytuł Roboczy: Archiwum” 2009, 2, s. 4–12; Samuel, *Theatres of Memory...*

⁶⁶ Martin A. Conway, *The inventory of experience: memory and identity*, w: *Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives*, red. James W. Pennebaker i in., Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ 1997, s. 26.

⁶⁷ Misztal, *Theories of Social Remembering...*, s. 1.

⁶⁸ James Wertsch, *Voices of Collective Remembering*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

tylko z perspektywy doświadczeń terażniejszości, lecz także jej *potrzeb*. Przeszłości nie da się zrozumieć wyłącznie w kategoriach przeszłości; terażniejszość bezustannie przepisuje na nowo jej znaczenie oraz wspomnienia i historie, które konstruujemy o niej w kontekście terażniejszości. Urry twierdzi, że czas jest pojęciem abstrakcyjnym, a poczucie jego linearnej struktury i miary to po prostu konstrukt kulturowy⁶⁹. Zatem, jak sądzi Urry, „przeszłość nie istnieje gdzieś tam, w minionym czasie. Istnieje tylko terażniejszość, a w jej kontekście przeszłość jest bezustannie stwarzana na nowo”⁷⁰. To przetwarzanie i odtwarzanie przeszłości odbywa się za pomocą czynności pamiętania i wspomniania, do których dochodzi w kontekście interakcji między ludźmi i ich otoczeniem, w tym muzeami i miejscami uznawanymi za dziedzictwo⁷¹.

Nie znaczy to, że przeszłość nie wykazuje żadnego wpływu na terażniejszość, lecz raczej, że wpływ ten jest w całości rozumiany i przetwarzany za pośrednictwem dominujących dyskursów terażniejszości. Język odgrywa w tym ważną rolę, a badania z zakresu psychologii społecznej pokazują, w jaki sposób mówimy o treściach pamięci indywidualnej i zbiorowej: dyskurs, którym posługujemy się, by je zrozumieć i nadać im znaczenie, kształtuje też nasze wspomnienia i nadaje ramy pamiętaniu i zapominaniu⁷². W ten sam sposób pamięć jest definiowana i omawiana w literaturze bezpośrednio jej poświęconej. Dominujący sposób

⁶⁹ Zob. też: Barbara Bender, *Time and landscape*, „Current Anthropology” 2002, 43(5), s. 103–112; Karl Figlio, *Getting to the beginning: identification and concrete thinking in historical consciousness*, w: *Regimes of Memory*, red. Suzannah Radstone i Katherine Hodgkin, Routledge, London 2003, s. 152–166; Bill Schwarz, „*Already the past*”: *memory and historical time*, w: *Regimes of Memory*, red. Katherine Hodgkin i Susannah Radstone, Routledge, London 2003, s. 135–151.

⁷⁰ Urry, *How societies remember the past...*, s. 48.

⁷¹ Tamże; Patricia Davison, *Museums and the re-shaping of memory*, w: *Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader*, red. Gerard Corsane, Routledge, London 2005, s. 143–160.

⁷² James W. Pennebaker i Becky L. Banasik, *On the creation and maintenance of collective memories: history as social psychology*, w: *Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives*, red. James W. Pennebaker i in., Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ 1997, s. 3–19.

konstruowania „pamięci”, jak zwraca uwagę Wertsch, bardzo często ją uprzedmiotawia, czyniąc ze wspomnień rzeczy, które „mamy”, a nie „to, co robimy”⁷³. Dla Wertscha pamięć to zapośredniczone działanie pamiętania, które jest procesem pojmowania i konstruowania znaczenia.

Uprzedmiotowanie pamięci znajduje odbicie w różnych „typach” pamięci, które można znaleźć w literaturze. Obejmują one pamięć proceduralną, czyli pamięć faktu, kognitywną pamięć autobiograficzną, tak zwane wspomnienie fotograficzne, czyli pamięć ważnych wydarzeń o dużym ładunku emocjonalnym, pamięć nawykową oraz pamięć zbiorową albo społeczną⁷⁴. Tych różnych form pamięci, czy raczej form pamiętania, używamy z różnych powodów i w różnych sytuacjach. Z dziedzictwem najczęściej łączy się pamięć zbiorową, czyli społeczną, oraz pamięć nawykową. Koncepcja pamięci zbiorowej wywodzi się od Maurice’a Halbwachsa⁷⁵, który twierdził, że każda grupa ludzka konstruuje swoją tożsamość w oparciu o wspólne treści pamięci. Jak jednak zauważa Wertsch, pojęcie pamięci zbiorowej ma wiele znaczeń⁷⁶, natomiast Kerwin L. Klein ostrzega, że często bywa ono wykorzystywane w zastępstwie „nieszczęsnego starego pojęcia »ducha« czy »charakteru« rasy lub narodu”⁷⁷. Z tego też względu należy zwracać uwagę na definicję pamięci zbiorowej, gdyż wspomniany przed chwilą sens świetnie wpisuje się w usankcjonowane koncepcje dziedzictwa. Niemniej zdaniem Halbwachsa pamięć wspólna czy też zbiorowa jest społecznie konstruowana w teraźniejszości, a także zyskuje zbiorową legitymizację, nadając sens i znaczenie wspólnym interesom i zbiorowej tożsamości. Wiąże ona ze sobą członków zbiorowości, nadając jej stabilność i ciągłość. Pamięć zbiorowa jest przekazywana między członkami grupy społecznej czy kulturowej oraz kształtowana w te-

⁷³ Wertsch, *Voices of Collective Remembering...*, s. 17.

⁷⁴ Zob. Edward Casey, *Remembering. A Phenomenological Study*, University of Indiana Press, Bloomington, IN 2000; Misztal, *Theories of Social Remembering...*

⁷⁵ Maurice Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, przeł. Marcin Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

⁷⁶ Wertsch, *Voices of Collective Remembering...*, s. 5.

⁷⁷ Klein, *On the emergence of memory...*, s. 135. Zob. też Jeffrey K. Olick, *Collective memory: the two cultures*, „Sociological Theory” 1999, 17(3), s. 334.

rażniejszości przez wydarzenia godne upamiętnienia; jest też bez przerwy przekształcana w toku przekazu, także ze względu na językowe ramy wspomnień. Jak pisze Halbwachs, „lokalizuje się wspomnienia [...] przy pomocy punktów odniesienia, którymi zawsze dysponujemy, bowiem wystarczy rozejrzeć się wokół siebie i pomyśleć o innych i umieścić się w ramach społecznych, aby je odnaleźć”⁷⁸.

Halbwachs dokonuje rozróżnienia między pamięcią zbiorową i historią. Ta druga, określona jako uniwersalizująca i obiektywna narracja, która jasno odróżnia przeszłość od przyszłości, jest czym innym niż zbiorowa pamięć, subiektywna i pozbawiona samoświadomości własnego działania⁷⁹. Jak zauważa Wertsch, „w odróżnieniu od historii pamięć zbiorowa odzwierciedla zaangażowanie i należy do konkretnej grupy, a nie do innych”⁸⁰. Pamięć, inaczej niż historia, pozostaje w bliskim związku z terażniejszością za pośrednictwem osobistego i zbiorowego pamiętania. Historia natomiast oddziela od siebie minione „okresy” jako jednostki eksperckiej wiedzy i analizy. Ponadto, jak wskazuje Pierre Nora,

istnieje tak dużo pamięci, jak wiele jest grup, że pamięć jest z natury różnorodna, a jednak specyficzna; zbiorowa, mnoga, a jednak indywidualna. Jednocześnie historia należy do wszystkich i do nikogo, ponieważ rości sobie prawo do uniwersalnego autorytetu. Pamięć karmi się tym, co konkretne: przestrzenią, gestami, obrazami i przedmiotami; historia natomiast jest ściśle związana z czasową ciągłością, z następstwem oraz relacjami łączącymi rzeczy. Pamięć jest absolutna, podczas gdy historia może ujmować jedynie to, co relatywne⁸¹.

Warto zwrócić tutaj uwagę, że pamięć stanowi ważną składową procesu kształtowania tożsamości i w odróżnieniu od narracji historii jako dyscypliny naukowej ma charakter osobisty, dzięki czemu pamięć zbiorowa posiada szczególnie potencjał emocjonalny. Tak rozumiana pamięć

⁷⁸ Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci...*, s. 410.

⁷⁹ Bardziej szczegółowo zob. Wertsch, *Voices of Collective Remembering...*, s. 40 i nast.

⁸⁰ Tamże, s. 66.

⁸¹ Nora, *Między pamięcią i historią...*, s. 5.

posiada wyjątkową moc, gdyż „zakorzenia się” w konkretnie nadającym jej dodatkową siłę emocjonalną dzięki materialności reprezentacji. Zdaniem Nory do materializacji, czy też ucieleśnienia, pamięci w *lieux de mémoire* – miejscach pamięci – dochodzi w konsekwencji rozproszenia społecznych *milieux*, które wcześniej były jej nośnikami i nadawały jej ramy. Chociaż w swej charakterystyce „miejsc pamięci” Nora wykracza poza tradycyjne definicje dziedzictwa materialnego, to wykazywana przez dziedzictwo skłonność do unarodowienia wzmacnia taki sens pamięci zbiorowej, który ignoruje pamięć podporządkowanych oraz inne subnarodowe formy pamiętania i odwołując się do koncepcji „charakteru” narodowego i rasowego, stara się go określać. Pamiętając o uwagach Kleina, który ostrzega przed prostotą ujęcia Halbwachsa i jego teoretyzacją pamięci zbiorowej, warto zwrócić uwagę, że za pośrednictwem dziedzictwa totalizujące narracje pamięci zyskują realną siłę, równocześnie wykazując tendencję do pomijania „mnogości grup”, o której pisze Nora. I niekoniecznie jest to przypadkowy proces. Odwołując się do koncepcji pamięci zbiorowej, autorzy tekstów zawartych w książce *Tradycja wynaleziona* pod redakcją Erica Hobsbawma i Terence’a Rangera⁸² analizują sposoby, za pomocą których państwo i klasy rządzące wykorzystują „wynalezione” tradycje do kształtowania zbiorowej pamięci oraz socjalizacji jednostek do istniejącego porządku społecznego. Badają oni wykorzystanie w rozmaitych sytuacjach i kontekstach tradycji wynalezionych – a termin ten oznacza dla nich tradycje świadomie skonstruowane lub opracowane w przeciągu „krótkiego, konkretnego okresu czasu”⁸³ – do definiowania i kontrolowania rozmaitych populacji podporządkowanych, zarówno w kontekście kolonialnym, jak i w Europie, a zarazem maskowania stosunków władzy, które pomagają je ustanawiać i utwierdzać⁸⁴. Dla Hobsbawma tradycja wynaleziona to „zespół działań o charakterze rytualnym lub symbolicznym, rządzonych zazwyczaj przez

⁸² *Tradycja wynaleziona*, red. Eric Hobsbawm i Terence Ranger, przeł. Mieczysław Godyń i Filip Godyń, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

⁸³ Eric Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdowanie tradycji*, w: tamże, s. 9.

⁸⁴ Janette Philp i David Mercer, *Politicised pagodas and veiled resistance: contested urban space in Burma*, „Urban Studies” 2002, 39(9), s. 1587–1610.

jawnie bądź milcząco przyjęte reguły; działania te mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągłe repetycje – co siłą rzeczy sugeruje kontynuowanie przeszłości⁸⁵. Nacisk na kwestię ciągłości wynika z tego, że tradycja zawdzięcza jej zarówno autorytet, jak i swój socjalizacyjny potencjał.

Jak jednak zauważa Misztal, koncepcja „tradycji wynalezionej” niekoniecznie wyjaśnia uprzywilejowanie pewnych tradycji i ich społeczną popularność, ani też nie tłumaczy istnienia opozycyjnych interpretacji przeszłości⁸⁶. Jednak ucieleśnienia w postaci miejsc pamięci, przynajmniej tych, które zyskują szczególny autorytet „dziedzictwa”, dostarczają pewnych wskazówek, dlaczego niektóre tradycje – „wynalezione” lub nie – stają się uprzywilejowane na tle pozostałych, podczas gdy inne podlegają procesom aktywnego „zapominania”. Ucieleśnienie pamięci i tradycji w formie „dziedzictwa” sprawia, że niematerialne procesy stają się łatwiejsze do zarządzania i podatne na regulację. Łączenie treści pamięciowych z obiektami – zauważa Karl Figlio – lub nadawanie im namacalnej realności w postaci dziedzictwa oznacza, że potencjalnie można je kolekcjonować, konserwować, tracić, niszczyć, odzyskiwać i rekonstruować⁸⁷. Co więcej, dzięki materialności stają się one bardziej przekonujące i silniej oddziałują. Materializacja pamięci wzmacnia określone znaczenie doświadczenia historycznego, podobnie jak w przypadku dziedzictwa; jak jednak wskazuje Denis Byrne, istnieją doświadczenia i „ślady pamięci”, które nie pozostawiają materialnych oznak, w związku z czym są postrzegane jako pozbawione autorytetu i „sedna”⁸⁸. Materialność tradycji oraz jej legitymizacyjna siła ujawniły się w temperaturze krajowej i międzynarodowej dyskusji wywołanej wspomnianym

⁸⁵ Hobsbawm, *Wprowadzenie...*, s. 10.

⁸⁶ Misztal, *Theories of Social Remembering...*, s. 60.

⁸⁷ Figlio, *Getting to the beginning...*, s. 152.

⁸⁸ Denis Byrne, *Landscapes of segregation* (unpublished conference paper), Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, 2003, <http://web.archive.org/web/20050717154950/http://www.aiatsis.gov.au/rsrch/conf2001/PAPERS/BYRNE.pdf> (dostęp: 10.11.2022); tenże, *Nervous landscapes: race and pace in Australia*, „Journal of Social Archaeology” 2003, 3(2), s. 169–193.

odświeżeniem malowideł naskalnych. Jedną z rozważanych wówczas kwestii było to, czy tradycja odnawiania malowideł została „przerwana”, ponieważ rdzenni artyści nie posłużyli się „tradycyjnymi” materiałami. Inny przykład stanowią dyskusje dotyczące prawa rdzennych Australijczyków do połowu ryb na terenach, na których innych obowiązuje zakaz połowów, jak parki narodowe⁸⁹, oraz do łowienia pewnych gatunków chronionych. Te tradycyjne uprawnienia często bywają publicznie krytykowane jako sprzeczne z tradycją, ponieważ połowy nie odbywają się w „tradycyjny sposób”: na przykład używa się w nich aluminiowych łódek, a nie czółen z kory. Postawienie znaku równości między tradycją i pamięcią a obiektami materialnymi umożliwia „zdroworozsądkową” legitymizację autentyczności. Rozumienie tradycji i pamięci przez pryzmat materialności staje się potężnym mechanizmem kontroli i regulacji, a każde zerwanie z materialną tradycją jakiejś czynności czy rytuału sprawia, że reprezentowane przez nie treści pamięci tracą aspekt teraźniejszości i zostają odsunięte w przeszłość, przestając być częścią „żywej” pamięci zbiorowej.

Powyższe przykłady pokazują, że grupy czy jednostki postępujące niezgodnie ze zbiorowym rozumieniem adekwatności przejawów kulturowych pamięci społecznej i kulturowej mogą podlegać zapomnieniu albo marginalizacji, co z kolei może pociągać za sobą konsekwencje odnośnie do władzy tych grup w szerszym kontekście społecznym. Kolejna kwestia, która dotyczy większości prac na temat pamięci zbiorowej, jest związana z możliwościami konceptualizacji i identyfikacji grup podporządkowanych oraz wszelkich innych stojących w opozycji do zbiorowego konsensusu. Tutaj ważna jest praca Raphaela Samuela⁹⁰. Z krytyczną uwagą analizuje on różne sposoby rozumienia przeszłości, jej przedstawiania i negocjowania w społeczeństwie brytyjskim. Stawia tezę, że

⁸⁹ W Australii, podobnie jak w Ameryce, parki narodowe stanowią teren, na którym pewne działania, zwłaszcza takie jak połowanie czy połów ryb, są zakazane. Jednak społecznościom rdzennym często przysługuje „specjalne” prawo do praktykowania w parkach „tradycyjnych” połowań i połowów, co nierzadko wzbudza gorące protesty ze strony nie-rdzennych myśliwych i entuzjastów wędkarstwa.

⁹⁰ Samuel, *Theatres of Memory...*

historia powinna szukać powiązań z pamięcią i przestać „fetyszyzować archiwa” i rękopisy, poddając na nowo refleksji naturę i zakres historii jako dyscypliny naukowej⁹¹. Jak twierdzą Katherine Hodgkin i Susannah Radstone, wyzwanie rzucone przez Samuela nie zostało w pełni podjęte przez akademicką historię, a wszelkie próby zajmowania się pamięcią zwykle releguje się do subdyscypliny określanej mianem „historii publicznej”⁹². Podobną tendencję widać też w archeologii: pracę nad „materiałem archeologicznym”, który potencjalnie można by uznać za czyjeś „dziedzictwo”, kwalifikuje się jako „archeologię publiczną” albo „zarządzanie zasobami kulturowymi”⁹³. W książce Samuela ważne jest jednak nie tylko zwrócenie uwagi na pamięć, lecz także pokazanie, iż nie jest ona statyczna i często bywa negocjowana. Badacz wskazuje, że kontakt z dziedzictwem, rzeczami materialnymi czy obrazami nie jest bezrefleksyjny, a choć negocjacja pamięci zachodzi w szczególnej rzeczywistości, miejscu lub z udziałem pewnych materialnych rekwizytów, jak na przykład podczas uroczystych celebracji, renowacji budynków albo wykorzystywania oryginalnych zdjęć z epoki, to jednak do niej dochodzi. Uwagi Samuela znajdują odzwierciedlenie w etnograficznych badaniach dziedzictwa, coraz liczniejszych zwłaszcza w Ameryce Północnej, Afryce i Australazji, które potwierdzają jego pełną rozbieżności naturę, zwłaszcza gdy w grę wchodzi kwestionowanie wyuczonych form tożsamości⁹⁴.

⁹¹ Tamże, s. 269.

⁹² Katherine Hodgkin i Susannah Radstone, *Introduction: contested pasts*, w: *Contested Pasts. The Politics of Memory*, red. Katherine Hodgkin i Susannah Radstone, Routledge, London 2003, s. 3.

⁹³ Laurajane Smith, *Towards a theoretical overview for heritage management*, „Archaeological Review from Cambridge” 1993, 12, s. 55–75; też, *Archaeological Theory...*; John Carman, *Archaeology and Heritage. An Introduction*, Continuum, London–New York 2002.

⁹⁴ Zob. m.in.: Mark P. Leone i in., *Can an African-American historical archaeology be an alternative voice?*, w: *Interpreting Archaeology. Finding Meaning in the Past*, red. Ian Hodder i in., Routledge, London 1995, s. 110–124; Gregory Ashworth i John Tunbridge, *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*, Wiley, Chichester 1996; Hall, *Cape Town's District Six...*; Shackel, *Public memory...*; *Archaeologists and Local Communities...*, red. Derry i Malloy; Mary Mellor i Carol Stephenson, *The Durham Miners' Gala and the spirit of community*, „Community

Jak zauważają autorzy książki *Scotland – The Brand* (Marka „Szkocja”)⁹⁵, wiele ponowoczesnych przewartościowań kulturowych podważa stabilność brytyjskich narracji kulturowych i społecznych, zapoczątkowując nowe sposoby wykorzystywania dziedzictwa. Choć jednak postmodernistyczne zmiany w ujęciach teoretycznych potencjalnie ułatwiły wzrost świadomości istnienia perspektyw i pamięci grup podporządkowanych, zarówno w Wielkiej Brytanii, jak i pozostałych krajach Zachodu, to samo istnienie tych perspektyw i pamięci nie jest bynajmniej tego odzwierciedleniem. Niewątpliwie wykorzystanie dziedzictwa w kontekście wobec wyuczonej historii i pamięci zbiorowej widać szczególnie wyraźnie w krajach postkolonialnych, podczas gdy w Anglii trudno je zauważyć ze względu na to, co Urry określa jako wszechobecną, potężną, anglocentryczną i maskulinistyczną wizję brytyjskiej historii⁹⁶. W miarę jednak, jak poszerzają się społeczne *millieux*⁹⁷ i zmienia się przebieg granic społecznych, tworzą się nowe grupy społeczne i wspólnoty. Literatura poświęcona detradycjonalizacji wskazuje, że kiedy społeczeństwo staje się mniej „stabilne”, tworzą się nowe grupy, czy też „nowe socjacje”⁹⁸, a jednostki dryfują między nimi, starając się znaleźć społeczności, które dają im poczucie wspólnoty doświadczeń lub zaspokajają aspiracje społeczno-kulturowe⁹⁹. Żadna tradycja nie jest statyczna, jak zwraca uwagę Paul Heelas; tradycje są zawsze otwarte na ludzkie działanie i „nigdy nie przyjmuje się ich jako przedustawnych prawd”¹⁰⁰. Niewykluczone

Development Journal” 2005, 40(3), s. 343–351; *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*, red. Claire Smith i H. Martin Wobst, London, Routledge 2005; Cathy Stanton, *Serving up culture: heritage and its discontents at an industrial history site*, „International Journal of Heritage Studies” 2005, 11(5), s. 415–431.

⁹⁵ David McCrone i in., *Scotland – The Brand. The Making of Scottish Heritage*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1995.

⁹⁶ Urry, *How societies remember the past...*, s. 58.

⁹⁷ Nora, *Między pamięcią i historią...*

⁹⁸ Kevin Hetherington, *The contemporary significance of Schmalenbach's concept of the Bund*, „The Sociological Review” 1994, 42, s. 1–25, cyt. w: Urry, *How societies remember the past...*

⁹⁹ Zob. też: *De-traditionalization*, red. Paul Heelas i in., Blackwell, Oxford 1996.

¹⁰⁰ Paul Heelas, *Introduction: de-traditionalization and its rivals*, w: tamże, s. 8.

zatem, że tendencje detradycjonalizacyjne pojawiały się także w przeszłości i nie są tylko reakcją na rosnącą wielogłosość terażniejszości.

Jak wynika z lektur poświęconych detradycjonalizacji, jesteśmy dziś świadomi większego znaczenia negocjacji wartości, znaczeń i ideologii reprezentowanych przez związki z przeszłością ustanawiane przez jednostki i grupy oraz poczucia ciągłości i tożsamości wynikającego z tych związków. Urry twierdzi, że specyficzną rzeczywistością, w której dochodzi do tych „socjacji”, jest dziedzictwo, a członkostwo w stowarzyszeniach zajmujących się ochroną dziedzictwa, jak brytyjski National Trust, bądź jego konserwacją, czy też angażowanie się w lokalne działania na rzecz ochrony konkretnych zabytkowych budowli lub miejsc historycznych jest przejawem negocjacji nowych tożsamości społecznych i znaczeń¹⁰¹. Chociaż według Urry’ego te „zbiorowiska entuzjastów” starają się swym działaniem zakwestionować tempo zmian społecznych i kulturowych¹⁰², to niewykluczone, że w grę wchodzi tu także inne, mniej zachowawcze formy społeczne i kulturowe i mniej konserwatywna postać pamięci¹⁰³. Jak pisze Paul Connerton, „walka obywateli przeciw władzy państwa jest walką ich pamięci przeciw wymuszonemu zapomnianiu”¹⁰⁴. Jednak zdolność wykorzystywania grupowej pamięci do obalenia usankcjonowanych narracji wydaje się problematyczna, jeżeli nie jest to pamięć bezpośrednio doświadczana, ponieważ subiektywna i przedstawieniowa natura pamięci potrafi być, i często bywa, anektowana przez autorytet historii i jego totalizującą narrację¹⁰⁵. Heelas wskazuje, że pewne społeczności mają więcej możliwości dokonywania wyboru w procesie detradycjonalizacji, a w konsekwencji w renegotjacji znaczeń związków łączących pamięć, tradycję i przeszłość¹⁰⁶.

¹⁰¹ Urry, *How societies remember the past...*, s. 59.

¹⁰² Tamże, s. 60.

¹⁰³ Smith, *Uses of Heritage...*, s. 237–275.

¹⁰⁴ Paul Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. Marcin Napiórkowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 53.

¹⁰⁵ Hodgkin i Radstone, *Introduction...*, s. 2.

¹⁰⁶ Heelas, *Introduction...*, s. 11.

Niewątpliwie tym, na co kładzie nacisk zarówno koncepcja detrydycjonalizacji, jak i praca Samuela, jest fakt, że pamięci zbiorowe niekoniecznie muszą funkcjonować na poziomie narodowym, a poczucie wspólnej pamięci i wspólnych wartości łączy grupy społeczne różnego rodzaju. Misztal pisze o różnorodnych wspólnotach mnemoniczych¹⁰⁷ (wspólnotą taką może być rodzina, społeczność regionalna czy narodowa, grupa społeczna lub etniczna), które socjalizują swych członków do pamiętania określonych rzeczy i zapomnienia o tych, o których pamiętać nie należy, co z kolei tworzy więzi, tożsamość wspólnoty i jej wartości. Widać jednak też, że ani poczucie „więzi”, ani „pamięć” nie są statyczne. Chociaż podzielenie zbiorowej pamięci może dawać jednostkom i zbiorowości poczucie ciągłości, a także przynależności oraz bezpieczeństwa emocjonalnego, to niekoniecznie oznacza to, że taka historyczna ciągłość istnieje. Tym, co istnieje, jest emocjonalny afekt generowany przez powtarzanie podzielanych treści pamięci zbiorowej, czy to dostępnych w bezpośrednim doświadczeniu jednostki lub grupy, czy też przekazywanych w formie narracji; afekt, który ułatwia poczucie ciągłości wspólnoty. Używając określenia Benedicta Andersona¹⁰⁸, ciągłość ta może mieć charakter „wyobrażony”. Ważna praca Andersona o nacjonalizmie i narodzie stawia tezę, że naród jest wyobrażoną wspólnotą polityczną lub też artefaktem kulturowym. Wyobrażoną dlatego, że członkowie tego samego narodu nigdy nie znają się nawzajem, lecz „pielegnują w umyśle obraz wspólnoty”¹⁰⁹. Poczucie wspólnoty i przynależności osadzone we wspólnej pamięci stają się „wyobrażone” w tym sensie, że niekoniecznie musi się odnosić do otchłani czasu potocznie kojarzonej z pojęciem „ciągłości”, a mimo to dostarcza poczucia związku i wspólnoty. Nie znaczy to, że pamięć czy dostarczane przez nią poczucie ciągłości są fałszywe czy nierzeczywiste, lecz raczej, że chodzi tutaj o silny afekt emocjonalny, który wytwarza poczucie przynależności.

¹⁰⁷ Misztal, *Theories of Social Remembering...*, s. 15.

¹⁰⁸ Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 19.

¹⁰⁹ Tamże.

O tym afekcie pisze Wertsch, gdy zauważa, że pamięć zbiorowa „zwykle słabo toleruje niejednoznaczność oraz wykazuje skłonność do przedstawiania samej siebie jako reprezentacji rzeczywistości niepodlegającej zmianie”¹¹⁰. W ten sposób pamięć zbiorowa staje się narzędziem służącym socjalizacji członków grupy do preferowania określonej wizji i rozumienia przeszłości. Jak twierdzi Wertsch, w procesie socjalizacji członków zbiorowości czynność pamiętania jest równie ważna jak sama treść pamięci. Badacz wskazuje źródła tekstualne, w oparciu o które wspólnoty same się określają lub są definiowane przez innych. Zauważa, że tworzenie pewnych wspólnot i ich zdefiniowanie zachodzą niemal bezboleśnie, podczas gdy podtrzymanie innych może wymagać świadomego wysiłku. Wskazywane przez niego źródła tekstualne to narracje, które powstały wokół konkretnych instrumentów kulturowych wykorzystywanych do pamiętania. To kulturowe instrumentarium jest bardzo różnorodne – obejmuje ono na przykład skorzystanie z Amazon.com, żeby przypomnieć sobie tytuł potrzebnej książki. Miejsca uznawane za dziedzictwo, zabytki, muzea itd. można niewątpliwie uznać za tego rodzaju źródła tekstualne, wokół których są konstruowane i negocjowane konkretne narracje i które stają się częścią kulturowego instrumentarium procesu pamiętania. Uwaga Jamesa E. Younga, że pamięć nie jest czymś tak po prostu przekazywanym międzypokoleniowo¹¹¹, wydaje się niezwykle trafna, gdyż przenosi ciężar z pamięci na proces pamiętania. Young twierdzi, że pamięć ulega przekształceniu w umysłach kolejnego pokolenia, a każda uroczystość upamiętnienia, każdy akt przekazywania pamięci, każde wspomnianie powiększa zgromadzoną „patynę znaczeń”¹¹². W procesie tym nie tylko tworzy się i negocjuje nowe znaczenia upamiętnianych treści, lecz ma on też następstwa dla tych, którzy biorą udział w pamiętaniu i przyjmują jego treści:

Pamięć zatem [...] nie wiąże się z jednostką, która doświadczyła konkretnego wydarzenia, lecz ulega rozproszeniu i jest przekazywana kolej-

¹¹⁰ Wertsch, *Voices of Collective Remembering...*, s. 6.

¹¹¹ James E. Young, *The biography of a memorial icon: Nathan Rapoport's Warsaw Ghetto monument*, „Representations” 1989, 26, s. 90.

¹¹² Tamże.

nym pokoleniom. Jednak proces przekazywania zmienia także tych, co pamiętają: rodzice dzielący się wspomnieniami zauważają, że ulegają one zmianie¹¹³.

Nie oznacza to, że jednostkowe czy zbiorowe wspomnienia są nieprawdziwe bądź fałszywe, lecz wskazuje, że wspomnienia i pamiętanie, podobnie jak zapominanie, to kulturowe procesy wytwarzania znaczeń. Jak zwraca uwagę Edward Casey, zbiorowe pamiętanie jest z definicji społeczne¹¹⁴. Niezależnie od tego, czy przyjmimy tradycyjną definicję dziedzictwa jako materialnych i niematerialnych przejawów kulturowych, czy też tę, którą ja sama stosuję, rozumiejąc je jako proces wytwarzania znaczeń, musimy przyjąć, że odgrywa ono ważną rolę w pamiętaniu. Dziedzictwo staje się równocześnie kulturowym instrumentem i częścią szerszego procesu tworzenia i przetwarzania znaczeń poprzez wspomnianie i pamiętanie. Pojawia się tutaj napięcie między materialnością dziedzictwa jako „rzeczy, które można mieć”, a dziedzictwem jako „czymś, co się robi”; w obu wypadkach dziedzictwo działa jednak na rzecz wzmocnienia pamięci społecznej. Jako „rzecz, którą można mieć”, dziedzictwo staje się szczególnego rodzaju kulturowym narzędziem władzy określonych narracji. Natomiast jako „coś, co się robi”, daje ono możliwość negocjowania zmiany i przepracowania znaczeń. W zrozumieniu, jak dziedzictwo działa w tym drugim wypadku, pomaga koncepcja pamięci nawykowej.

Paul Connerton, zakładając istnienie zbiorowej pamięci społecznej, skupia się na procesach zbiorowego pamiętania realizowanych w oparciu o źródła pozatekstualne, przede wszystkim uroczyste upamiętnienia i praktyki cielesne¹¹⁵. Kładzie przy tym nacisk na ich performatywny charakter: uroczyste upamiętnienia powtarzają główne narracje reprezentujące zbiorową autobiografię, a ich rytualne odtwarzanie umacnia je w pamięci. Connerton twierdzi też, że nasze ciało pamięta, opanowując różne umie-

¹¹³ Katherine Hodgkin i Susannah Radstone, *Transforming memory*, w: *Contested Pasts. The Politics of Memory*, red. Katherine Hodgkin i Susannah Radstone, Routledge, London 2003, s. 27.

¹¹⁴ Casey, *Remembering...*

¹¹⁵ Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają...*

jętności i działając. Nie pamiętamy być może, jak nauczyliśmy się pływać, lecz pamięć pływania realizuje się w samej czynności, którą potrafimy wykonać bez pomocy jakichkolwiek reprezentacji, choć jeśli zabraknie nam pewności, przywołamy być może jakiś obraz mentalny. Píše tak: „Wiele form nawykowego pamiętania umiejętności ukazuje zachowywanie przeszłości w umyśle bez odnoszenia wspomnień do ich historycznego źródła, a jednak skutecznie odtwarza przeszłość w naszym teraźniejszym postępowaniu”¹¹⁶. Przeszłość jest zatem ucieleśniona. To zaś, co Connerton określa mianem praktyk wcielania, polega na przekazywaniu informacji i znaczeń za pomocą gestów i działań, podczas gdy praktyka zapisu to sposób zapisu i przechowywania pamięci społecznej i znaczeń¹¹⁷.

Taka koncepcja pamiętania sprawia pewien kłopot Urry’emu¹¹⁸, ponieważ nie bierze pod uwagę wielu innych aspektów społecznej natury pamięci. Jednak przedstawione powyżej koncepcje niekoniecznie muszą być uważane za *jedyny* sposób działania pamięci; mają one natomiast szczególną siłę wyjaśniającą w kontekście wykorzystania dziedzictwa. Jeśli dziedzictwo to coś, co się robi, a częścią tego, co się robi, jest pamiętanie, to pojęcie pamięci ucieleśnionej okazuje się użyteczne:

W trakcie działania przywołuje się momenty zawarte w pamięci i ożywia je na nowo w tym, co się właśnie robi, dzięki czemu mogą stać się podstawą nowych kombinacji znaczeń. Pamięć jest praktykowana w mniejszym stopniu przez powtarzanie, a w większym przez działanie. Jej sens wypracowuje się w spotkaniach opartych na ucieleśnionych praktykach [...] Pamięć jest stale przerabiana na różne sposoby i ucieleśniana, pojmowana i wplataną w performujące ciało i jego interakcję z miejscem¹¹⁹.

Zatem odwiedzanie miejsc uznawanych za dziedzictwo i wchodzenie z nimi w interakcję staje się deklaracją kulturową i polityczną, aktem pamiętania. Pamiętania, które może polegać po prostu na powtórzeniu lub odtworzeniu treści pamięci i znaczeń; może łączyć się z przyswa-

¹¹⁶ Tamże, s. 145.

¹¹⁷ Tamże, s. 146.

¹¹⁸ Urry, *How societies remember the past...*, s. 49.

¹¹⁹ Crouch i Parker, „*Digging-up*” *utopia?*..., s. 396.

janiem ustalonej pamięci zbiorowej; może obejmować polityczno-aktywistyczne przetwarzanie znaczeń. Jak zauważają Crouch i Parker, „tylko krok dzieli przerabianie czy świadome odgrywanie na nowo od zwykłego odtwarzania”¹²⁰. „Odtwarzanie” czy też performowanie dziedzictwa staje się więc aktywnym działaniem kulturowym, wytwarzaniem pamięci i pamiętaniem.

Wydobycie i podkreślenie wzajemnych relacji pamięci i pamiętania oraz powiązanie ich z pojęciem dziedzictwa pozwala na bardziej wrażliwe rozumienie emocjonalnego charakteru i siły dziedzictwa jako procesu kulturowego. Ponadto wzmacnia koncepcję dziedzictwa jako aktywnego procesu, a nie biernego przedmiotu zarządzania i konserwacji, zwiedzanego przez turystów; procesu obejmującego konstruowanie i negocjowanie znaczeń poprzez pamiętanie. Ujęcia dotyczące pamięci zbiorowej i nawykowej pozwalają nam przyjąć, że wspólne treści pamięci, a także – może nawet w większym stopniu – zbiorowy udział w aktach pamięci czy też jej performowaniu pomagają w budowaniu i umacnianiu więzi spajających grupy i populacje. Dzieje się to na poziomie nie tylko narodowych, lecz także subnarodowych wspólnot. Znaczenia i wartości wytwarzane w toku tych procesów nie są statyczne, lecz nieustannie negocjowane i przetwarzane dzięki pamiętaniu i upamiętnianiu. Procesy te mogą być sankcjonowane przez państwo i wykorzystywane do zarządzania poczuciem zbiorowej tożsamości, także tożsamości wyuczzonej; mogą również budzić sprzeciw albo też zachodzić w mniej wyraźnie zdefiniowanych populacjach czy grupach. W ostatnim czasie proces wytwarzania znaczeń i ich negocjowania stał się bardziej widoczny i bardziej nagły, a w jego toku pewni ludzie i grupy zyskali większe niż inni możliwości negocjowania znaczeń. Ogólnie rzecz ujmując, przyjęcie, że dziedzictwo łączy się z pamiętaniem, zmusza nas do uznania go za kulturowo uwarunkowaną czynność o charakterze osobistym i społecznym, polegającą na rozumieniu i wytwarzaniu znaczeń. Pomaga nam ona wytworzyć albo dostrzec związki łączące nas z narodowymi i subnarodowymi zbiorowościami i społecznościami, zachowując przy tym wielką siłę emocjonalną.

¹²⁰ Tamże, s. 406.

DZIEDZICTWO JAKO DZIAŁANIE PERFORMATYWNE

W literaturze dotyczącej pamięci performatywność zajmuje ważne miejsce, stąd pojęcie to wymaga bardziej szczegółowej analizy. Gaynor Bagnall podkreśla, że zwiedzanie zabytków i miejsc związanych z dziedzictwem jest fizycznym doświadczeniem o charakterze performatywnym, łączącym się ze wspomnianiem¹²¹. Bagnall przeprowadziła badania jakościowe obejmujące wywiady ze zwiedzającymi Muzeum Nauki i Przemysłu w Manchesterze oraz Wigan Pier w Wigan w Anglii. Twierdzi ona, że w obu tych miejscach zwiedzający praktykują wspomnianie, w którym biografie oraz osobiste i rodzinne wspomnienia pomagają im w emocjonalnym kontakcie z miejscem oraz interpretacji ekspozycji¹²². Właśnie dzięki temu zaangażowaniu emocjonalnemu historia, którą oglądają, staje się bardziej znacząca z perspektywy ich własnego życia i doświadczeń. Wspominanie to performowanie pamięci, którą Casey definiuje jako społeczną, ujętą w ramy wymiany znaczeń i treści¹²³. Jak pokazuje Bagnall, znaczenie i poczucie autentyczności są osadzone w sensownie skonstruowanym doświadczeniu i wiarygodnej reakcji emocjonalnej, które z kolei prowadzą do afirmacji lub odrzucenia wersji historii proponowanej zwiedzającemu przez dane muzeum¹²⁴. Bagnall kwestionuje przekonanie o bierności zwiedzających: jej zdaniem sprawczość ma kluczowe znaczenie i należy ją brać pod uwagę zarówno w odniesieniu do odpowiedzialnych za prezentację „dziedzictwa”, jak i samej publiczności. Z perspektywy pojęcia performatywności ważne jest zakwestionowanie tradycyjnych interpretacji sposobu, w jaki znaczenia dziedzictwa są przekazywane do i od zwiedzających bądź użytkowników.

W tradycyjnych interpretacjach proces komunikacji widziany jest jako jednokierunkowy, a zwiedzający to bierni odbiorcy komunikatu wygenerowanego przez profesjonalistów od dziedzictwa zatrudnionych w muzeach i w miejscach uznanych za dziedzictwo, które są zarządzane

¹²¹ Bagnall, *Performance and performativity...*

¹²² Tamże, s. 90.

¹²³ Casey, *Remembering...*

¹²⁴ Bagnall, *Performance and performativity...*, s. 88–91.

przez państwo bądź agencje turystyczne w miejscach komercyjnych. Nicholas Abercrombie i Brian Longhurst proponują rozumienie zmieniającej się relacji między performatywnością a publicznością przez pryzmat nowego paradygmatu „spektaklu/działania performatywnego”, który pozwala w nowy sposób spojrzeć na naturę zbiorowego odbiorcy dziedzictwa¹²⁵. Wskazują, że nie można już postrzegać odbiorców jako biernych lub neutralnych ani zachować jasnego podziału na konsumpcję i produkcję, a działania performatywne, w których odbiorcy uczestniczą, przenikają do ich życia codziennego, wpływając na poglądy jednostek i tożsamość grupową. Abercrombie i Longhurst definiują trzy typy publiczności: zwykłą, masową i rozproszoną. Zwykła publiczność koncentruje swoją uwagę na konkretnym wydarzeniu lub działaniu, na przykład przedstawieniu teatralnym czy imprezie sportowej, z którym łączy specyficzne rytuały. Rytuały te słabiej manifestują się u publiczności masowej, która często istnieje bardziej w przestrzeni prywatnej niż publicznej, na przykład w domu przed telewizorem. Jednak z naszej perspektywy najważniejszy jest rodzaj zbiorowego odbiorcy określony przez Abercrombiego i Longhursta jako „publiczność rozproszona”. Ich zdaniem ten nowy rodzaj publiczności pojawia się wraz z rozwojem społeczeństwa spektaklu oraz społecznej konstrukcji jednostek jako narcystrycznych. Publiczności rozproszonej nie można oddzielić od codzienności, bo podziały między sferą prywatną i publiczną uległy rozmyciu; równocześnie bycie członkiem tej publiczności nie jest już wydarzeniem o wyjątkowej randze. Co więcej, Abercrombie i Longhurst twierdzą, że samo doświadczenie bycia członkiem jakiejś publiczności stało się częścią życia codziennego¹²⁶. Doświadczenie to „przesącza się” z wydarzeń performatywnych, które niegdyś zawierały je w sobie, i rozprasza w rzeczywistości życia codziennego, uczestnicząc w tworzeniu tożsamości¹²⁷. Czy też, jak zauważa Crouch, „daje to asumpt do rozważań, w jakim stopniu działania performatywne mogą się rozlewać na banalną

¹²⁵ Nicholas Abercrombie i Brian Longhurst, *Audiences. A Sociological Theory of Performance and Imagination*, Sage, London 1998.

¹²⁶ Tamże, s. 68–69.

¹²⁷ Tamże, s. 36.

codziennosc i przesadzac do wartosci, relacji i znaczen, za posrednictwem ktorzych jednostki dzialaja, odczuwaja, mysla i dopasowuja sie do rzeczywistosci”¹²⁸.

Trudno tez zachowac wyraźne rozroznienie miedzy konsumpcja i produkcja¹²⁹. Role performerera i wytworcy komunikatu zalezaja sie z rolami publicznosci, czyli odbiorcy komunikatu, poniewaz posredniczące instytucje i dzielacy ich dystans spoleczny ulegaja erozji. Nie oznacza to, ze z tymi zjawiskami nie wspolistnieja inne formy doświadczenia publicznosci; jednak definiujac publiczność rozproszoną, Abercrombie i Longhurst zwracaja uwage na fakt, ze performujacy i czlonkowie publicznosci *moga byc ta sama osoba*. Krótco mówiac, uczestnictwo w wydarzeniach związanych z dziedzictwem, czy nawet zwykłe zwiedzanie zabytków, oznacza ucielesnienie bądź deklarację tozsamosci, w toku ktorzych zwiedzajacy zostaja włączeni w dzialanie performatywne, ktorego publiczność równocześnie sami stanowią.

Paradygmat spektaklu/dzialania performatywnego zostal wykorzystany w jakościowych badaniach publicznosci muzealnej przedstawionych w artykule *Audiences, museums and the English middle class* (Publicznosc, muzea i angielska klasa srednia)¹³⁰. Wynika z nich, ze koncepcja kapitału kulturowego, ktorej zalozenia dominowaly w opisach motywacji zwiedzania muzeów¹³¹, choc znajduje potwierdzenie, to nie we wszystkich wypowiedziach badanych, ktorzy starali sie okreslic, co znaczy dla nich zwiedzanie muzeum. Niektórzy z respondentów wskazywali, ze chodzenie do muzeum stanowilo element tozsamosci ich rodziców, wiec bycie „dobrym rodzicem” oznacza chodzenie do muzeum, a „planowanie i wyobrazanie sobie wyjscia do muzeum pozwala osiagnac ten pozadzany

¹²⁸ David Crouch, *Space, performing, and becoming: tangles in the mundane*, „Environment and Planning A” 2003, 35, s. 1958–1959.

¹²⁹ Abercrombie i Longhurst, *Audiences...*, s. 165.

¹³⁰ Brian Longhurst i in., *Audiences, museums and the English middle class*, „Museum and Society” 2004, 2(2), s. 104–124.

¹³¹ Nick Merriman, *Beyond the Glass Case*, Leicester University Press, Leicester 1991; Kevin Walsh, *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-Modern World*, Routledge, London 1992.

status¹³². Choć w sytuacji, gdy możliwość pójścia do muzeum potwierdza pożądaną tożsamość, mamy odwołanie do posiadania kapitału kulturowego, to chodzenie do muzeum, jak zauważają autorzy badań, mimo że cenione z takiego powodu, „rzadko bywa wprost przedstawiane w tych kategoriach”¹³³. Ważne w tym wszystkim jest to, że dla zwiedzających znaczenie miała *czynność* zwiedzania muzeum i to, co ona oznacza.

W związku z tym zarówno zwiedzających, jak i tych, którzy zarządzają miejscami uznawanymi za dziedzictwo i zajmują się ich interpretacją, można uznać za uczestników działań performatywnych. Samo posiadanie takich miejsc, a także kolekcji muzealnych, zarządzanie nimi i konserwacja to „performatywna deklaracja posiadania tożsamości”¹³⁴. Zatem procesy zarządzania dziedzictwem kulturowym oraz opieki nad zbiorami muzealnymi i ich interpretacji stanowią długotrwałe działania kulturowe o charakterze performatywnym, w toku których powtarza się i ćwiczy konkretne tożsamości i wartości kulturowe, przyczyniając się do ich zachowania. Ponadto działania konserwatorskie i kuratorskie także stanowią performatywną deklarację, która konstruuje obiekty bądź „rekwizyty” wykorzystywane jako „dziedzictwo” w performowaniu wspomnianych wartości i tożsamości. Philip Schwyzer, opisując oczyszczanie z roślinności liczącego 3 tys. lat wizerunku białego konia, wrytego w kredowym podglebiu Uffington w Oxfordshire, wskazuje, że pielenie, które najwyraźniej trwa od tysiącleci, czyni to miejsce znaczącym dla „angielskiej” tożsamości, choć przedstawienie powstało znacznie wcześniej niż „Anglia”¹³⁵. Koń jest „angielski” nie ze względu na datę powstania, lecz performatywne działanie oczyszczania, które pozwala na zachowanie wizerunku. Schwyzer uważa tego rodzaju działania za tak głęboko osadzone w angielskiej tożsamości, że przekształcają one

¹³² Longhurst i in., *Audiences...*, s. 121.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Sharon Macdonald, *Museums, national, postnational and transcultural identities*, „Museum and Society” 2003, (1), s. 3.

¹³⁵ Philip Schwyzer, *The scouring of the white horse: archaeology, identity and heritage*, „Representations” 1999, 65, s. 42–62.

starożytne zabytki w dziedzictwo narodowe¹³⁶. Sam *pogląd*, że troska o zachowanie dawnych pozostałości jest „immanentnie” wpisana w angielskość czy też brytyjskość (niezależnie od tego, na ile jest on prawdziwy), wskazuje na aktywną rolę UDD w wytwarzaniu narodowych dyskursów tożsamościowych.

Niemniej najbardziej oczywistą postacią działań performatywnych związanych z dziedzictwem jest upamiętnienie, od narodowych rytuałów podczas uroczystości związanych z rocznicą zakończenia I wojny światowej¹³⁷ po bardziej osobiste rodzinne rytuały rocznicowe. Jak wskazywało wielu autorów, wydarzenia natury komemoratywnej bywają źródłem silnych emocji, towarzyszących umacnianiu zbiorowej pamięci i tożsamości oraz przekazywaniu ich młodszemu pokoleniu, bądź też ich kontestowaniu i przetwarzaniu¹³⁸, a także odgrywaniu i afirmacji tradycyjnych wartości i relacji władzy¹³⁹. Inną sferę powiązanych z dziedzictwem działań performatywnych stanowi rekonstruktorstwo historyczne. Uczestnicy tego rodzaju wydarzeń, jak twierdzi Crang, otwierają negocjując znaczenie przeszłości i teraźniejszości¹⁴⁰. Jeszcze czym innym jest „żywa historia” odgrywana przez przebranych w kostiumy aktorów. Ta forma interpretacji dziedzictwa od dawna wywołuje ostrą krytykę, w której nie tylko wskazuje się na zatarcie granic między edukacją a rozrywką,

¹³⁶ Tamże, s. 58.

¹³⁷ Dzień Zawieszenia Broni (Armistice Day) obchodzony 11 listopada jest w Wielkiej Brytanii świętem państwowym (przyp. tłum.).

¹³⁸ Young, *The biography of a memorial icon...*; Nico H. Frijda, *Commemorating*, w: *Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives*, red. James W. Pennebaker i in., Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ 1997, s. 103–129; Paul A. Pickering i Alex Tyrrell, *The public memorial of reform: commemoration and contestation*, w: *Contested Sites. Commemoration, Memorial and Popular Politics in Nineteenth-Century Britain*, red. Paul A. Pickering i Alex Tyrrell, Ashgate, London 2004, s. 1–23.

¹³⁹ David Cannadine, *Kontekst, celebracja i znaczenie rytuału: monarchia brytyjska i „wynajdywanie tradycji” w latach 1820–1977*, w: *Tradycja wynaleziona...*, red. Hobsbawm i Ranger, s. 111–175; Philp i Mercer, *Politicised pagodas and veiled resistance...*

¹⁴⁰ Mike Crang, *Magic kingdom or a magical quest for authenticity?*, „Annals of Tourism Research” 1996, 23(2), s. 415–431.

ale zwraca uwagę na wyłącznie rozrywkowy charakter takich działań¹⁴¹. Odgrywanie na żywo historii w kostiumach jest często postrzegane jako z natury „fałszywe” po prostu ze względu na swój teatralny wydźwięk¹⁴². Niemniej ta właśnie forma rozpowszechniła się w wielu krajach zachodnich i cieszy się tam szczególną popularnością¹⁴³. Osoby, które ją stosują, często podchodzą do swoich celów edukacyjnych dość autorefleksyjnie i krytycznie, twierdząc, że edukacja i rozrywka nie muszą się nawzajem wykluczać, a aktywne włączenie publiczności w „żywą historię” ułatwia osiągnięcie celu edukacyjnego¹⁴⁴. Dyskurs „nieautentyczności”, po który bardzo często sięgają krytycy takich działań, staje się w nieunikniony sposób narzędziem umożliwiającym utrzymanie władzy i zachowanie powagi i znaczenia wiedzy eksperckiej.

Popularność i atrakcyjność „żywej historii” wśród szerokiej rzeszy odbiorców stanowi wyzwanie dla wiedzy eksperckiej archeologów, historyków i architektów, tradycyjnie łączonej z zabytkami, dziedzictwem i muzeami. Szczególne wyzwania wynikają z jej interaktywności i czynnego uczestnictwa publiczności w interpretacyjnych działaniach, bo jakakolwiek sprawczość odbiorców dziedzictwa kwestionuje założenia UDD i stojące za nim ideologie. Pomimo że termin „performatywność” jest metaforycznie używany w teorii archeologii do opisu wykopalisk i badań¹⁴⁵, to w środowisku panuje jednak pogląd, obecny też szerzej

¹⁴¹ Lowenthal, *The Past is a Foreign Country...*, s. 301; Robert Hewison, *The Heritage Industry. Britain in a Climate of Decline*, Methuen, London 1987; Paul Reas i Stuart Cosgrove, *Flogging a Dead Horse. Heritage, Culture and its Role in Post-Industrial Britain*, Cornerhouse, Manchester 1993.

¹⁴² Jane Malcolm-Davies, *Borrowed robes: the educational value of costumed interpretation at historic sites*, „International Journal of Heritage Studies” 2004, 10(3), s. 281.

¹⁴³ Michael Evans, *Historical interpretation at Sovereign Hill*, w: *Packaging the Past? Public Histories*, red. John Rickard i Peter Spearritt, Melbourne University Press, Melbourne 1991, s. 142–152.

¹⁴⁴ Zob. np. tamże; Malcolm-Davies, *Borrowed robes...*

¹⁴⁵ Zob. Christopher Tilley, *Excavation as theatre*, „Antiquity” 1989, 63, s. 275–280; Michael Shanks, *Experiencing the Past*, Routledge, London 1992; tenże, *Three rooms: archaeology and performance*, „Journal of Social Archaeology” 2004, 4(2),

w krytyce „żywej historii”, że publiczność tego rodzaju działań performatywnych to „zwykli ludzie”. Zwykli nie tylko w tym sensie, w jakim Abercrombie i Longhurst używają tego terminu w opisie publiczności konkretnego wydarzenia, lecz także w znaczeniu „prości”, czyli tacy, którym brak przenikliwości i zdolności krytycznych. Wobec tego to eksperci powinni kierować działaniami performatywnymi – czy będzie to całościowy proces interpretacji dziedzictwa, czy też wykopaliska bądź inne badania, na których ta interpretacja się opiera – tylko wówczas bowiem edukacja publiczności będzie poprawna. Niemniej publiczność w miejscach uznawanych za dziedzictwo to nie „zwykła publiczność” Abercrombiego i Longhursta, lecz „publiczność rozproszona”, bo interakcje z dziedzictwem, zabytkami, eksponatami muzealnymi i wystawami „przesiłekają” do naszego życia codziennego, wpływając na naszą jednostkową i zbiorową tożsamość.

Istnieje jednak znacznie mniej oczywista forma działań performatywnych związanych z dziedzictwem, której warto się przyjrzeć. Choć zwiedzanie zabytków i muzeów może być przez samych zwiedzających postrzegane jako zajęcia czasu wolnego czy turystyka, to sama czynność zwiedzania jest też działaniem performatywnym, podczas którego zarówno zwiedzający, jak i zarządzający zwiedzaną przestrzenią wykorzystują swój „emocjonalny, kognitywny i wyobraźniowy” potencjał¹⁴⁶. Zwiedzanie zabytku czy muzeum to performatywna deklaracja tożsamości, podczas której performujący staje się publicznością performatywnych działań interpretacyjnych autorstwa personelu zarządzającego danym miejscem oraz zatrudnionych w nim profesjonalistów od interpretacji. Niekoniecznie musi to oznaczać, że czynność zwiedzania wymaga, by zwiedzający, który jest zarazem performującym dziedzictwo i jego publicznością, bezkrytycznie akceptował skierowane do niego komunikaty – może tak zrobić, ale może też zastosować uniki czy negację, dopasowując usankcjonowany komunikat do własnych potrzeb

s. 147–180; Mike Pearson i Michael Shanks, *Theatre/Archaeology*, Routledge, London 2001.

¹⁴⁶ Bagnall, *Performance and performativity...*, s. 87.

lub mu zaprzeczając, dzięki czemu wytworzone zostaną nowe znaczenia i tożsamości. Jeżeli znaczenie dziedzictwa jest zapośredniczone przez wytworzenie sensownego, wciągającego doświadczenia, a nie wyłącznie przekazywane za pomocą prezentacji obiektów i wypisania faktów na tablicach, które służą ich interpretacji, to zwiedzającemu będzie zależało na zrozumieniu znaczenia doświadczenia, w którym uczestniczy. Wiarygodność doświadczenia może być częściowo uzależniona od wiedzy społecznej, jaką zwiedzający posiada odnośnie do konkretnego zabytku, miejsca czy wystawy¹⁴⁷; może też jednak wynikać z jego szerszych doświadczeń bądź wartości społecznych lub politycznych powiązanych z procesem performowania dziedzictwa i pamięci.

Kluczowa dla rozważań o performatywności dziedzictwa jest kwestia emocji. Jak zauważa Nico H. Frijda, upamiętnienia przesiąknięte są różnymi emocjami, zarówno o ładunku pozytywnym, jak i negatywnym¹⁴⁸. Często emocję wywołuje samo wykonywanie upamiętniającego rytuału, a także czynności pamiętania i wytwarzania treści pamięci odbywające się w ramach performatywnych działań upamiętniających. Emocjonalne zaangażowanie oraz współdzielenie naładowanego emocjami doświadczenia, a także działań związanych z wytwarzaniem pamięci to kluczowe elementy spoiwa, które wytwarza zbiorowe tożsamości, łącząc ludzi. Mimo że emocje odczuwane podczas upamiętnień miewają dość pierwotny charakter, to emocja odgrywa znaczącą rolę również w innych formach performatywnych związanych z dziedzictwem. Jak wynika z badań Bagnall, „realizm emocjonalny” miał kluczowe znaczenie dla zwiedzających badane przez nią muzea, a „zwiedzający oczekiwali, że związane z dziedzictwem miejsce wywoła autentyczną reakcję emocjonalną”¹⁴⁹. Pojęcie realizmu emocjonalnego czy też emocjonalnej autentyczności, dzięki którym zwiedzający mogą ocenić legitymizację własnych doświadczeń społecznych i kulturowych poza zwiedzaniem właśnie miejscem czy zabytkiem, każe myśleć o kolejnym poziomie kon-

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ Frijda, *Commemorating...*

¹⁴⁹ Bagnall, *Performance and performativity...*, s. 88.

sekwencji performatywności dziedzictwa. Performatywność dziedzictwa to zatem nie tylko fizyczne doświadczenia działań performatywnych, lecz także emocjonalne doświadczenia „bycia”. Ładunek emocjonalny to bardzo ważny aspekt „doświadczenia dziedzictwa”, które nie tylko wytwarza, przekazuje i podtrzymuje wartości i znaczenia, lecz czyni to w sposób odwołujący się do samoświadomych emocjonalnych działań pamiętania i wytwarzania wspomnień i takich działań wymaga. Jak pisze Yi-Fu Tuan, „doświadczenie składa się z uczuć i myśli”¹⁵⁰, a emocjonalna zawartość dziedzictwa sprawia, że performujący obdarza je uwagą. Znaczenie emocjonalnej zawartości performatywnie rozumianego dziedzictwa polega też na tym, że znaczenia i wartości powtarzane lub wytwarzane podczas performowania są przepojone realizmem, dzięki czemu zyskują realność i „autentyczność” w codziennym życiu performującego.

Rozumienie znaczeń kulturowych jako płynnych i wytwarzanych przez praktykowanie pojawia się także w analizach praktyk turystycznych¹⁵¹. Crouch twierdzi, że turystyka nie tyle oznacza produkt turystyczny czy destynację, ile ucieleśnioną praktykę, w której nasze ciała stykają się z materialnością przestrzeni, która to materialność jest wytwarzana i rozumiana dzięki naszym z nią spotkaniom i działaniom. W konsekwencji „turystyka jest praktykowaniem wiedzy ontologicznej, spotkaniem z przestrzenią, która zarówno ma charakter społeczny, jak i obejmuje ucieleśnione »poczucie praktykowania«”¹⁵². Pojęcie „doświadczenia”, zwłaszcza poszukiwanie „autentycznego doświadczenia”, tradycyjnie wykorzystywane było jako strategia marketingowa w obejmującej dziedzictwo i muzea turystyce kulturowej¹⁵³. I choć ani „do-

¹⁵⁰ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. Agnieszka Morawińska, PIW, Warszawa 1987, s. 21.

¹⁵¹ *Tourism. Between Place and Performance*, red. Simon Coleman i Mike Crang, Berghahn Books, New York 2002.

¹⁵² David Crouch, *Surrounded by place: embodied encounters*, w: tamże, s. 211.

¹⁵³ Richard Prentice, *Tourism and Heritage Attractions*, Routledge, London 1993; tenże, *Experiential cultural tourism: museums and the marketing of the new romanticism of evoked authenticity*, „Museum Management and Curatorship” 2001, 19(1), s. 5–26.

świadczanie” w sensie nadanym mu przez turystyczny marketing, ani też jego społeczna i kulturowa sprawczość nie zostały poddane krytycznym badaniom w literaturze poświęconej turystyce, to jego znaczenie nie umknęło uwadze badaczy, czego nie można powiedzieć o większości literatury dotyczącej dziedzictwa, która je lekceważy lub pomija. Chociaż doświadczenie w formie często wytwarzanej przez turystykę krytykowane za utowarowienie przeszłości czy jej disneyifikację albo skłonność do „szkodliwego” przekształcania tożsamości „według modnych narracji”¹⁵⁴, to mimo wszystko stanowi ono potwierdzenie, jak ważne jest „robienie czegoś” i „bycie” w konkretnym „miejscu”.

Literatura poświęcona performatywności w turystyce kładzie nacisk na rozumienie działań turystów i odwiedzanych przez nich kultur jako procesu, w którym miejsce, znaczenie i tożsamość są wytwarzane i odtwarzane zarówno przez zwiedzających, jak i przez zwiedzanych¹⁵⁵. Takie ujęcie, choć użyteczne, wymaga jednak pewnej ostrożności. Jak zauważa David Turnbull, „w procesie podróżowania konstruujemy przestrzeń, a tworząc narracje o podróży, wytwarzamy wiedzę”¹⁵⁶, w związku z czym poprzez performowanie podróży „wiedza i przestrzeń są wytwarzane razem w pamięci i w ruchu”¹⁵⁷. Tak rozumiane podróżowanie czy też „bycie przechodniem” archeolog Ian Hodder wykorzystuje jako metaforę w opisie liczącego 9 tys. lat stanowiska Çatalhöyük w Turcji¹⁵⁸. Wszystkich zainteresowanych tym stanowiskiem, z Turkami włącznie, nazywa on podróżnikami w czasie, bo z perspektywy długiej historii tego

¹⁵⁴ Hollinshead, *Surveillance of the world of tourism...*, s. 19.

¹⁵⁵ Coleman i Crang, *Grounded tourists...*; Ian Fairweather, *Showing off: nostalgia and heritage in North-Central Namibia*, „Journal of Southern African Studies” 2003, 29(1), s. 279–296.

¹⁵⁶ David Turnbull, *Performance and narrative, bodies and movement in the construction of places and objects, spaces and knowledges: the case of the Maltese megaliths*, „Theory, Culture and Society” 2002, 19(5–6), s. 133.

¹⁵⁷ Tamże, s. 137.

¹⁵⁸ Ian Hodder, *Sustainable time travel: toward a global politics of the past*, w: *The Politics of Archaeology and Identity in a Global Context*, red. Susan Kane, Archaeological Institute of America, Boston, MA 2003, s. 139–147.

miejsca można uznać ich za niezagrzewających miejsca przechodniów¹⁵⁹. W zamierzony lub niezamierzony sposób koncepcja „bycia przechodniem” sprowadza zarówno miejscowych mieszkańców, jak i globalnych zwiedzających do roli „turystów”. Takie ujęcie nie ogranicza się do prehistorycznych stanowisk jak Çatalhöyük, lecz stanowi dość rozpowszechnione następstwo UDD i stopnia, w jakim czyni on ze zwiedzających bierną publiczność.

Często w literaturze poświęconej dziedzictwu zwiedzających miejsca z nim związane klasyfikuje się jako „turystów”; dotyczy to zwłaszcza dziedzictwa poza muzeami¹⁶⁰. Takie podejście widać przede wszystkim w odniesieniu do zwiedzających stanowiska archeologiczne i zabytkowe budowle uznawane za dziedzictwo. Odzwierciedla ono fakt, że zgodnie z normami zarządzania dziedzictwem kulturowym miejsca takie często znajdują się pod bezpośrednią opieką lub zarządem zbiorowego ciała złożonego z ekspertów, zwykle archeologów, architektów i historyków. Zarówno w literaturze dotyczącej zarządzania dziedzictwem kulturowym, jak i w praktyce niezwykle istotne jest założenie, że znaczenie takich miejsc, zwłaszcza stanowisk archeologicznych, choć w nie mniejszym stopniu także obiektów i miejsc uznanych za cenne architektonicznie, dostępne jest wyłącznie dzięki naukowym badaniom i wiedzy eksperckiej¹⁶¹. W związku z tym zwiedzający, którzy nie są ekspertami, stają się siłą rzeczy powierzchownymi „przechodniami”, a zatem turystami. Chodzi o to, że „bycie przechodniem” albo po prostu „turystą” pociąga za sobą brak osobistej, kulturowej, historycznej czy emocjonalnej łączności z takim miejscem; taki status sugeruje też, że znaczenia konstruowane podczas performowania podróży są tak płynne, że nie mają one dla podróżującego żadnego ciężaru ani konsekwencji.

Być może tak się istotnie dzieje w sytuacji, gdy miejsce jest dla zwiedzających odległe kulturowo i emocjonalnie. W Çatalhöyük, Stonehenge, angielskich wiejskich rezydencjach czy kolonialnym Williamsburgu zagra-

¹⁵⁹ Tamże, s. 142.

¹⁶⁰ Smith, *Uses of Heritage...*, s. 115–161.

¹⁶¹ Smith, *Archaeological Theory...*

niczni zwiedzający prawdopodobnie reagują inaczej niż okoliczni mieszkańcy albo zwiedzający, którzy widzą w tych miejscach własne symbole narodowe. W literaturze poświęconej dziedzictwu dominuje założenie, że bliskość geograficzna zabytku czy innego miejsca uznawanego za dziedzictwo oznacza bliskie związki kulturowe z tym miejscem, podczas gdy dystans geograficzny miałby osłabiać afiliację kulturową. W związku z tym społeczności „lokalne” zwykle zajmują uprzywilejowane miejsce w polityce kulturalnej związanej z dziedzictwem, zarówno jeśli chodzi o dotarcie z informacją, jak i o inkluzywność dziedzictwa. Oczywiście nie chodzi o to, że miejscowe społeczności nie są ważne, choć określenie „miejscowy” niekoniecznie musi wynikać jedynie z geografii. Diaspory w Europie czy przemieszczenia geograficzne społeczności rdzennych w wielu krajach postkolonialnych to przykłady wskazujące, że ludzie, których z danym miejscem łączą bardzo bliskie więzi kulturowe, społeczne czy historyczne, niekoniecznie muszą zamieszkiwać w jego pobliżu. Zatem „lokalność” może czasem być cechą nie tylko społeczności zdefiniowanej geograficznie, lecz odnosić się także do społeczności przemieszczonych czy rozproszonych, połączonych wspólnymi doświadczeniami kulturowymi, społecznymi i historycznymi – w tym wypadku lokalność jest pochodną raczej intensywności przywiązania niż geograficznej bliskości. Coleman i Crang piszą o „glokalizacji”¹⁶² – czyli docenianiu tego, co lokalne, w reakcji na globalizację – oznaczającej jednak, że odnalezioną lokalność należy zapakować i sprzedać jako „dziedzictwo”. Niezależnie od tego, czy stoi za tym glokalizacja, czy nie, to nie da się ukryć, że w zachodniej polityce dziedzictwa i jego praktykowaniu widać pewien nacisk na geograficznie określone społeczności „lokalne”. Takie społeczności jednak, choć oczywiście ważne, nie wyczerpują bynajmniej bardzo zróżnicowanych powiązań i skojarzeń, jakie budzą miejsca uznawane za dziedzictwo.

Autorzy badań turystów przyjeżdżających do Izraela¹⁶³ zauważyli, że różnice w zachowaniu zwiedzających miejsca uznawane za dziedzictwo

¹⁶² Coleman i Crang, *Grounded tourists...*, s. 3.

¹⁶³ Yaniv Poria i in., *The core of heritage tourism*, „Annals of Tourism Research” 2003, 30(1), s. 238–254.

zależą od tego, jak blisko czują się oni związani kulturowo i emocjonalnie ze zwiedzonym właśnie miejscem. Natura tych związków może być dla samych turystów bardzo zróżnicowana i zarówno mieścić się w ramach UDD, jak i wykraczać poza ten dyskurs. Turyści zagraniczni odczuwają związek z jakimś miejscem z wielu różnych powodów. Czasem wpisują się one w usankcjonowany dyskurs o uniwersalnych wartościach dziedzictwa, a osoba afirmująca te wartości potrafi odczuwać rzeczywisty emocjonalny związek z dziedzictwem. Kiedy indziej takie związki mogą nie mieć z dominującym dyskursem nic wspólnego, jak w przypadku grup „odwiedzających boginię” w Çatalhöyük, odczuwających silny związek religijny i emocjonalny z tym miejscem¹⁶⁴. Natomiast związki z miejscami uznawanymi za dziedzictwo odczuwane przez turystów i przyjezdnych krajowych i lokalnych mogą mieć wiele rozmaitych przyczyn, różne natężenie emocjonalne i siłę kulturową; może ich też wcale nie być. Skomplikowana sieć skojarzeń i wartości, która oplata każde miejsce, obiekt czy zabytek dziedzictwa, często pozostaje w cieniu nie tylko z powodu dominującej natury UDD, lecz także na skutek lekceważenia performatywności dziedzictwa oraz traktowania „doświadczenia” jako towaru turystycznego.

Z powyższych rozważań o podróżowaniu i turystyce wynikają trzy potencjalnie użyteczne spostrzeżenia. Po pierwsze, skłonność do uznawania zwiedzających za „turystów” jest wpisana w UDD, co sprawia, że związane z dziedzictwem doświadczenia emocjonalne i jego fizyczne performowanie są uznawane za pozbawione legitymizacji kulturalnej i nieautentyczne. Dzieje się tak pomimo – albo właśnie dlatego – że pragmatyka marketingu turystycznego wyraźnie potwierdza znaczenie doświadczeń natury emocjonalnej i fizycznej oraz ich emocjonalnej autentyczności¹⁶⁵ jako integralnych elementów „dziedzictwa”.

Po drugie, ucieleśnienie podróży oraz interakcja jednostki z przestrzenią i miejscem wzmagają poczucie „specjalnej okazji”, wyróżnia-

¹⁶⁴ Hodder, *Sustainable time travel...*

¹⁶⁵ Dean MacCannell, *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*, University of California Press, Berkeley, CA 1999.

jące sytuacje, w których ludzie pojedynczo lub w grupach uczestniczą w praktykach związanych z dziedzictwem, konstruują i negocjują jego znaczenia. Czynność zwiedzania może być integralną częścią performowania dziedzictwa i niekoniecznie oznacza, że zwiedzającego dzieli od miejsca, które zwiedza, jakiś duży dystans kulturowy, społeczny czy historyczny. Podróżowanie czy zwiedzanie może być czynnością złożoną i wielopoziomową. Rzeczywiście może też być wyrazem kulturowego dystansu, jak w przypadku Amerykanina zwiedzającego angielską wiejską rezydencję, którego kulturowe doświadczenie tego miejsca prawdopodobnie będzie bardzo odmienne od doświadczenia Anglika; równocześnie jednak podróżowanie – czy to na odległość kilku, czy kilkuset mil – może być częścią działania performatywnego, które wskazuje przestrzenie lub miejsca przywołujące pamięć o określonych rzeczach, wartościach i znaczeniach. Nie znaczy to, że podróżowanie *koniecznie musi* łączyć się z performowaniem dziedzictwa, ale że takie performowanie *wcale nie musi* być pozbawione znaczenia czy emocjonalnej prawdy.

Po trzecie, związki emocjonalne i kulturowe łączące ludzi z dziedzictwem nie muszą być zdeterminowane geograficzną bliskością i wyrażają się na wiele bardzo różnych sposobów. Performowanie dziedzictwa jest wielopoziomowe i złożone, tak jak związki łączące ludzi z konkretnymi miejscami uznawanymi za dziedzictwo. Krótko mówiąc, każde takie miejsce ma wiele różnych sensów dla poszczególnych grup interesów, a każda jednostka czy grupa może w nim dostrzegać wiele poziomów znaczeń. Jest to być może oczywiste spostrzeżenie, ale ma ono głębokie konsekwencje dla rozumienia natury dziedzictwa oraz tego, jak ono działa i jak jest używane.

Koncepcja performowania dziedzictwa ułatwia zakwestionowanie poglądu o bierności jego odbiorców i umożliwia ich teoretyczne ujęcie jako czynników sprawczych w procesie mediacji znaczeń dziedzictwa. To z kolei otwiera konceptualną przestrzeń, w której możliwe staje się uznanie wielorakości znaczeń każdego z aspektów dziedzictwa materialnego czy niematerialnego. Równocześnie problematyzuje to pojęcia przestrzeni i miejsca, szczególnie w odniesieniu do ich fizycznego i emocjonalnego odbioru. Kolejnym krokiem jest więc rozważenie rozdźwięku

w pojęciu miejsca. Żadne z tych pojęć nie jest nowością w literaturze poświęconej dziedzictwu, lecz wymaga refleksji i nowego spojrzenia w świetle powyższej analizy.

MIEJSCE

Do tej pory kładłam nacisk na związki między dziedzictwem i tożsamością, a także na rolę odgrywaną przez dziedzictwo będące narzędziem kulturowym w działaniach związanych z pamiętaniem i performowaniem pamięci. Równocześnie prześlizgiwałam się po istotnej kwestii napięcia między koncepcją niematerialności dziedzictwa – zgodnie z którą dziedzictwo *jest* procesem kulturowego wytwarzania pamięci i przetwarzania znaczeń, a nie rzeczą – oraz rzeczywistością, w której *istnieją* materialne rzeczy i miejsca uznawane za dziedzictwo. Nie próbując wprost łagodzić wspomnianego napięcia, lecz przyglądając się uważnie pojęciu „miejsca”, chciałabym tę kwestię jeszcze trochę rozwinąć i rozważając zarówno materialność miejsca, jak i konceptualizację tożsamości jako miejsca społecznego, zbadać nieuniknione powiązanie tych pojęć ze sobą. Jak twierdzi Arturo Escobar, miejsce jest zarazem „kategorią myślową” i „skonstruowaną rzeczywistością”¹⁶⁶, a moim zdaniem to napięcie stanowi kluczowy aspekt „dziedzictwa”. Dziedzictwo ma charakter reprezentacji symbolicznej zarówno w swej materialności, jak i w niematerialnych działaniach performatywnych, ale staje się równocześnie procesem i działaniem performatywnym, gdy negocjowane są i wypracowywane wartości i znaczenia przez nie reprezentowane. I choć materialność dziedzictwa daje poczucie niezmienności jego wartości i znaczeń, to nigdy nie są one stałe, lecz zawsze podatne na negocjację i zmianę.

Działanie dziedzictwa wykracza zatem poza konstrukcję czy reprezentację różnych tożsamości lub pamięci. Wartości stojące za każdym poczuciem tożsamości czy pamięcią są też wykorzystywane w konstruowaniu sposobów rozumienia teraźniejszości i nadawania jej znaczeń.

¹⁶⁶ Arturo Escobar, *Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localisation*, „Political Geography” 2001, 20, s. 140.

Dziedzictwo dotyczy znaczenia *miejsca*. Nie tylko dzięki temu, że konstruuje sens jakiejś abstrakcyjnej tożsamości, lecz także dlatego, że pomaga nam w umiejscowieniu względem innych własnego narodu, społeczności czy nas samych jako jednostki oraz określeniu naszego „miejsca” w otaczającym nas świecie kulturowym, społecznym i materialnym. Dziedzictwo, zwłaszcza w swych materialnych przejawach, jest nie tylko materialnym zakotwiczeniem i poczuciem przynależności geograficznej, lecz pozwala też negocjować „miejsce” w sensie społecznym, czyli tożsamość klasową i społeczną, oraz miejsce w sensie kulturowym, czyli poczucie przynależności. Posługuję się kategorią miejsca w obu wskazanych przez Escobara znaczeniach: jako przestrzeni geograficznej, czyli „rzeczywistości skonstruowanej”, oraz jako pozycji społecznej i wytwarzanych wartości, czyli jako „kategorii myślowej”¹⁶⁷. Dziedzictwo staje się bardzo realnym narzędziem kulturowym, wykorzystywanym przez poszczególne narody, społeczeństwa, wspólnoty i jednostki do wyrażania i wytwarzania poczucia tożsamości, własnego ja i przynależności, którym miejsce dzięki swojej „sile oddziaływania” nadaje materialną rzeczywistość, stając się ich reprezentacją.

Jednak relacja między tożsamością i miejscem nie jest prostym związkiem opartym na reprezentacji – mamy też do czynienia z poprzedzającym reprezentację afektem, który łączy miejsce z przejawami tożsamości i wartości społecznej. Niemniej kategorię „miejsca” wykorzystujemy też podczas określania i negocjowania wartości i znaczeń, dzięki którym zarówno zyskujemy poczucie „klimatu miejsca”, jego „aury”, jak i nadajemy teraźniejszości ramy kulturowe i społeczne. „Znajomość swojego miejsca”, poczucie własnego umiejscowienia w niematerialnej, lecz mimo to realnej sieci relacji społecznych, w której żyjemy i działamy, to kolejne znaczenie „miejsca”, którym chciałabym się w tym podrozdziale zająć.

W ostatnich latach koncepcji miejsca zaczęto poświęcać więcej krytycznej uwagi, zwłaszcza w reakcji na dyskusje o globalizacji, lecz także ponieważ badacze „pracujący na przecięciu badań środowiska, kultury i rozwoju [...] stykają się z ruchami społecznymi, które zwykle silnie

¹⁶⁷ Tamże.

odnoszą się do miejsca i terenu”¹⁶⁸. A chociaż istnieją krytyczne omówienia dotyczące natury i roli „miejsca”, zwłaszcza w obszarze geografii i antropologii¹⁶⁹, na podobne prace niełatwo trafić w badaniach dziedzictwa¹⁷⁰. Pomimo braku krytyki skupiającej się na tym zagadnieniu kategoria „miejsca” coraz częściej pojawia się w literaturze poświęconej dziedzictwu oraz praktykach i politykach zarządzania dziedzictwem i jego ochrony. Tradycyjnie w dyskursie dziedzictwa pojawiają się terminy „zabytek” i „stanowisko”, co wynika z jego zdominowania przez architekturę i archeologię. Można jednak zaobserwować stopniowy, lecz coraz wyraźniejszy zwrot ku terminowi „miejsce”, o czym świadczy jego użycie w australijskiej Karcie z Burry¹⁷¹ oraz najważniejszych dokumentach programowych, jak angielski manifest *Power of Place* (Siła miejsca)¹⁷². Zwrot ten wynika ze zrozumienia ograniczeń terminu „zabytek”, który przeważnie przywodzi na myśl dobrze określone i zmapowane lokalizacje archeologiczne i architektoniczne, przede wszystkim o wartości archeologicznej, architektonicznej lub innej naukowej oraz estetycznej. Natomiast koncepcja „miejsca” pozwala na większą płynność granic materialnych, równocześnie obejmując – co ważne – zrozumienie, że dziedzictwo w bezpośredni sposób łączy się z konstruowaniem tożsamości, którego pozbawiony jest termin „zabytek”, najczęściej opatrzony dodatkowo dopowiadającym przymiotnikiem „archeologiczny”, „historyczny” czy „architektoniczny”. Jak zauważa Crang, „miejsce” odwołuje się do poczucia przynależności, posiada zespół cech kulturowych i mówi o tym, gdzie człowiek mieszka, skąd pochodzi i kim jest: daje punkt za-

¹⁶⁸ Tamże, s. 141.

¹⁶⁹ *Place and the Politics of Identity*, red. Michael Keith i Steve Pile, Routledge, London 1993; *The Anthology of Space and Place. Locating Culture*, red. Setha M. Low i Denise Lawrence-Zúñiga, Blackwell, Malden, MA 2003.

¹⁷⁰ Graham i in., *A Geography of Heritage...*

¹⁷¹ *Karta z Burra: karta ICOMOS Australia w sprawie miejsc o znaczeniu kulturowym*, przeł. Anna Młodawska, w: *Vademecum konserwatora zabytków: międzynarodowe normy ochrony dziedzictwa kultury (edycja 2015)*, red. Bogusław Szymgin, Polski Komitet Narodowy ICOMOS, Warszawa 2015, s. 69–79.

¹⁷² English Heritage, *Power of Place. The Future of the Historic Environment*, English Heritage, London 2000.

czepienia współdzielonych doświadczeń oraz materialne potwierdzenie ciągłości w czasie¹⁷³.

Miejsca są wytwarzane społecznie i nie są, jak pisze Margaret Rodman, po prostu lokalizacjami w przestrzeni, w których ludzie „coś robią”; miejsca to nie „bierne pojemniki”¹⁷⁴. Wręcz przeciwnie, to „wielorakie, upolitycznione, relatywne kulturowo, lokalne i obdarzone historyczną specyfiką konstrukcje”¹⁷⁵. Wielu autorów uważa miejsce za znaczący sposób organizacji przestrzeni¹⁷⁶. Miejsce i to, co „lokalne”, niekoniecznie musi zostać wchłonięte przez to, co narodowe czy globalne; raczej to, co narodowe lub regionalne, składa się z niezliczonych miejsc¹⁷⁷. Natomiast dla Edwarda Caseya „miejsce poprzedza przestrzeń”: zajmowanie się przestrzenią cechowało nowoczesność, która starała się osłabić znaczenie miejsca¹⁷⁸. Miejsce jest – zdaniem Caseya – uniwersalnie znaczące i „nie można miejsca poznać czy poczuć inaczej, niż będąc w tym miejscu; a być w jakimś miejscu, to móc je postrzegać”¹⁷⁹. Miejsce to część żywego doświadczenia; dla Tuana zaś miejsce stanowi ucieleśnienie czy też materialną reprezentację uczuć, obrazów i myśli: w związku z tym nie tylko określone lokalizacje, ale całe krajobrazy wsi i miast stają się przestrzeniami rzeźbionymi przez znaczenia¹⁸⁰. Nie znaczy to jednak, że miejsce stanowi jedynie wyraz minionych ludzkich doświadczeń;

¹⁷³ Mike Crang, *Cultural Geography*, Routledge, London 2001, s. 102.

¹⁷⁴ Margaret C. Rodman, *Empowering place: multilocality and multivocality*, w: *The Anthology of Space and Place...*, red. Low i Lawrence-Zúñiga, s. 204–205.

¹⁷⁵ Tamże, s. 205.

¹⁷⁶ *The Anthology of Space and Place...*, red. Low i Lawrence-Zúñiga.

¹⁷⁷ Henri Lefebvre, *The Production of Space*, przeł. Donald Nicholson-Smith, Blackwell, Oxford 1991, za: Tim Richardson i Ole B. Jensen, *Linking discourse and space: towards a cultural sociology of space in analysing spatial policy discourses*, „Urban Studies” 2003, 40(1), s. 7–22.

¹⁷⁸ Edward Casey, *How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena*, w: *Sense of Place*, red. Steven Feld i Keith H. Basso, School of American Research Press, Santa Fe, CA 1996, s. 16; zob. też: tenże, *The Fate of Place. A Philosophical History*, University of California Press, Berkeley, CA 1997; Tuan, *Przestrzeń i miejsce...*

¹⁷⁹ Casey, *How to get from space to place...*, s. 18.

¹⁸⁰ Tuan, *Przestrzeń i miejsce...*, s. 29.

cehuje je też afekt – i tu wracamy do koncepcji afektu Thrifta, o której była już mowa. Badania miast pokazały, że miejski krajobraz jest zarówno reprezentacją znaczeń kulturowych, jak i na te znaczenia wpływa. Geograf David Harvey widzi stosunki społeczne przestrzennie, wskazując, że zachodzą one w miejscach osadzonych w społecznych znaczeniach¹⁸¹. Afekt nadaje strukturę spotkaniom człowieka i miejsc: „ciała skłonne są do działania w konkretny sposób”, podczas gdy emocje, idee i relacje są ujęte w ramy tych doświadczeń, które je strukturyzują¹⁸². Thrift twierdzi, że afekt ten nie jest przypadkowy, lecz może być – i bywa – świadomie uruchamiany i wykorzystywany politycznie¹⁸³. Takie rozumienie afektu współgra z uwagą Caseya, że „życie zawsze oznacza lokalną skalę, a wiedza jest zawsze znajomością miejsca, w którym się właśnie jest”¹⁸⁴. Co więcej, dla Caseya miejsce to coś więcej niż rzecz – to także wydarzenie; zatem miejsce *jest* tam, gdzie rzeczy się dzieją, lecz to „działanie” ma szczególne znaczenie *ze względu na* miejsce działania.

Pojęcie miejsca jest kluczowe dla zrozumienia dziedzictwa. Dziedzictwo jako miejsce czy „miejsca uznawane za dziedzictwo” (*heritage places*) to nie tylko reprezentacje minionych ludzkich doświadczeń, lecz także generatory afektu wpływającego na aktualne doświadczenia i postrzeganie świata. Zatem miejsce uznane za dziedzictwo może dla konkretnych grup czy jednostek stanowić reprezentację bądź symbol poczucia tożsamości i przynależności. Może też jednak nadawać strukturę jednostkowej reakcji i doświadczeniom pojedynczego człowieka w tym miejscu, tworząc równocześnie ich ramy społeczne oraz określając znaczenia, które z nich wyrastają. Niemniej nie oznacza to powrotu do percepcji stojących za krytycznym podejściem UDD i branży dziedzictwa do zwiedzających, którzy jakoby bezmyślnie przyjmują znaczenia społeczne immanentnie „wpisane” w miejsce uznane za dziedzictwo. Jest raczej po prostu przyznaniem, że twarda materialność miejsc uznawanych za dzie-

¹⁸¹ David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Blackwell, London 1996, s. 122.

¹⁸² Thrift, *Intensities of feeling...*, s. 62.

¹⁸³ Tamże, s. 58.

¹⁸⁴ Casey, *How to get from space to place...*, s. 18.

dzictwo budzi w ludziach reakcję emocjonalną. Reakcje emocjonalne są generowane nie tylko przez to, co wizualne, lecz przez cały wachlarz doznań zmysłowych¹⁸⁵. Bywa, że taka reakcja staje się surowcem, który w miejscach uznanych za dziedzictwo jest poddawany – z premedytacją lub nie – formowaniu i przekształcaniu w procesie interpretacji, bądź stoi za żarliwością uczucia, jakim jednostki lub grupy otaczają te konkretne miejsca. Zasadniczo rzecz biorąc, istnieje „relacja dialektyczna między praktykami materialnymi a znaczeniami symbolicznymi, które aktorzy społeczni przypisują swemu otoczeniu”¹⁸⁶. Istotne jest jednak to, że istnienie „aury miejsca” wymaga uznania, iż *pobył* w miejscu uznanym za dziedzictwo i związane z nim doświadczenie – niezależnie od tego, czy jest ono regulowane przez administratora zabytku albo agencję turystyczną, czy też nie – ma fundamentalne znaczenie. Doświadczenia pobytu w takim miejscu zaowocują afektem, który ułatwi zwiedzającemu konstruowanie znaczeń i idei – nie tylko w kategoriach przeszłości, której reprezentację w tym miejscu odnajduje, lecz także sensów, które ma ono dla terażniejszości w postaci społecznych i kulturowych konstruktów „miejsca” oraz tożsamości, które jednostka z pobytu wynosi. Znaczenia minionych ludzkich doświadczeń i ich pamięć są konstruowane w toku aktualnie zachodzących interakcji z materialnie istniejącymi miejscami i krajobrazem, a także działań performatywnych w ich obrębie – i przy każdym kolejnym pobycie w tym miejscu, wraz z każdym nowym doświadczeniem znaczenia i treści pamięci mogą ulegać bardziej lub mniej subtelnym przetworzeniom. Doświadczenia służą wytwarzaniu więzi wewnątrzgrupowych nie tylko dzięki wspólnocie pamięci i tożsamości, lecz także wspólnocie doznawania:

miejsca, podobnie jak głosy, mają charakter lokalny i wieloraki. Dla każdego mieszkańca miejsce jest niepowtarzalną rzeczywistością, w której dzieli on znaczenie z innymi ludźmi i miejscami. Miejsca doświadczane tworzą łańcuchy, których ogniwa są wykute z kultury i historii¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Bender, *Time and landscape...*

¹⁸⁶ Richardson i Jensen, *Linking discourse and space...*, s. 8.

¹⁸⁷ Rodman, *Empowering place...*, s. 208.

Krajobrazy to także miejsca o znaczeniu symbolicznym. Nie tylko są kształtowane przez praktyki kulturowe, lecz mają też sens symboliczny w wierzeniach społecznych i kulturowych¹⁸⁸, kształtując z kolei kontakty i relacje społeczne¹⁸⁹. Pojęcie „krajobrazu kulturowego” czy nawet „krajobrazu jako dziedzictwa” budzi od niedawna zainteresowanie w badaniach dziedzictwa i praktykach związanych z zarządzaniem nim¹⁹⁰. Sygnalizuję tutaj kwestię krajobrazu jako szczególnie istotną, ponieważ w tej chwili odnoszą się do niej dwie ważne dyskusje natury filozoficznej i politycznej, które mają bezpośrednie następstwa dla definicji „miejsca uznawanego za dziedzictwo”. Pierwsza z nich dotyczy podziału na naturę i kulturę; druga natomiast wielogłosowości.

Pojęcie krajobrazu zaczęło być ważne w badaniach dziedzictwa, kiedy w zarządzaniu dziedzictwem podjęto próbę odejścia od postrzegania „miejsc” uznanych za dziedzictwo jako „punktów na mapie” odpowiadających konkretnym momentom w czasie¹⁹¹. Koncepcja zakładająca, że miejsca te są częścią krajobrazu, pozwoliła najpierw na przekroczenie granic kategoryalnych i zrozumienie, że różne stanowiska reprezentują historie osadzone w różnych „czasach” oraz że nie istnieją w izolacji, lecz są powiązane z innymi punktami czy miejscami, a nawet krajobrazem jako całością. Zainteresowanie badaniami i kategoryzacjami krajobrazu w kontekście dziedzictwa jest też związane z archeologicznymi badaniami krajobrazu, które w ostatnim czasie służą nie tylko prognozowaniu

¹⁸⁸ Crang, *Cultural Geography...*

¹⁸⁹ Bender, *Time and landscape...*; Byrne, *Nervous landscapes...*

¹⁹⁰ Graham Fairclough i in., *Yesterday's World, Tomorrow's Landscape. The English Heritage Historic Landscape Project 1992–94*, English Heritage, London 1999; *Managing the Historic Rural Landscape*, red. Jane Grenville, Routledge, London 1999; *Heritage Landscapes. Understanding Place and Communities*, red. Maria Cotter i in., Southern Cross University Press, Lismore, NSW 2001; *Europe's Cultural Landscape. Archaeologists and the Management of Change*, red. Graham Fairclough i in., Europae Archaeologiae Concilium, Brussels 2002.

¹⁹¹ Bill Boyd i in., *Cognitive ownership of heritage places: social construction and cultural heritage management*, w: *Archaeology and Material Culture Studies in Anthropology*, red. Sean Ulm i in., Anthropology Museum, University of Queensland, St Lucia 1996, s. 123–140.

występowania stanowisk, lecz także wypracowaniu bardziej holistycznych podejść do wiedzy o przeszłości konkretnych regionów czy miejscowości¹⁹². Pojawia się w tym kontekście idea krajobrazu jako palimpsestu, bezustannie nadpisywanego w toku materialnych i kulturowych interakcji człowieka ze środowiskiem¹⁹³. Niemniej pod wpływem intelektualnej spuścizny oświeceniowego racjonalizmu zajmujące się dziedzictwem organizacje i instytucje, jak UNESCO, postrzegały tradycyjnie „krajobraz” jako „naturalny”¹⁹⁴. Rosnąca świadomość, że na całej ziemi nie ma krajobrazu, z którym człowiek nie wszedł nigdy dotąd w jakąś interakcję, doprowadziła jednak do zakwestionowania koncepcji podziału krajobrazu na „naturalny” i „kulturowy”¹⁹⁵. Krajobrazy są nie tylko fizycznie kształtowane lub zmieniane przez ludzkie praktyki kulturowe – i w tym sensie „kulturowe”; ich „kulturowość” polega także na tym, że sposób, w jaki są pojmowane i rozumiane, decyduje o ich użytkowaniu.

Jak pokazuje Lowenthal, pogląd, że krajobraz (a szerzej także dziedzictwo) jest „z natury” albo „naturalny”, albo „kulturowy”, wpływa na to, jakie strategie zarządzania oraz praktyki ochrony są stosowane¹⁹⁶. Zatem określenie konkretnego krajobrazu czy miejsca jako „naturalnego”

¹⁹² Graham Fairclough, *Protecting the cultural landscape: national designation and local character*, w: *Managing the Historic Rural Landscape...*, red. Grenville, s. 27–39.

¹⁹³ M. Christine Boyer, *The City of Collective Memory. Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*, MIT Press, Cambridge, MA 1994; Crang, *Cultural Geography...*; Andreas Huyssen, *Present Pasts, Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford University Press, Stanford, CA 2003.

¹⁹⁴ Sarah Titchen, *Changing perceptions and recognition of the environment from cultural and natural heritage to cultural landscapes*, w: *Heritage and Native Title. Anthropological and Legal Perspectives*, red. Julie Finlayson i Ann Jackson-Nakano, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, Canberra 1996, s. 40–52; Emma Waterton, *Whose sense of place? Reconciling archaeological perspectives with community values: cultural landscapes in England*, „International Journal of Heritage Studies” 2005, 11(4), s. 309–325.

¹⁹⁵ Lesley Head, *Second Nature...*; też, *Cultural Landscapes and Environmental Change*, Arnold, London 2000.

¹⁹⁶ David Lowenthal, *Natural and cultural heritage*, „International Journal of Heritage Studies” 2005, 11(1), s. 81–92.

байд „kulturowego” determinuje sposób zarządzania nim i jego użytkowania, co determinuje kulturowo zarówno samą definicję, jak i jej materialne i konceptualne następstwa. Krajobraz jest „kulturowy” także ze względu na przypisywane mu znaczenia symboliczne osadzone w ideologiach społecznych i politycznych, które z kolei materializują się w nim dzięki ludzkim działaniom. „Krajobraz łączy się na różnych poziomach z wieloma interagującymi i podlegającymi nieustannej zmianie składnikami tożsamości”, wśród których są „nacjonalizm, płeć kulturowa, seksualność, »rasa«, klasa oraz kolonializm i postkolonializm”¹⁹⁷.

Obecnie UNESCO wpisuje na Listę światowego dziedzictwa krajobrazy kulturowe oraz krajobrazy uznawane za łączące cechy „kulturowe” i „naturalne”. Jak jednak wskazuje Lowenthal, powszechnie przyjmuje się, że natura jest lepsza od kultury, a w dokumentach UNESCO, choć istnienie „pierwotnej dziczy” uznaje się za niemożliwe, to nadal wybrzmiewa przekonanie, że „natura jest doskonała, a kultura to utraconie”¹⁹⁸. Nacisk na podział na naturę i kulturę oznacza, że w zarządzaniu dziedzictwem i jego ochronie istnieje tendencja, by abstrahować „miejsce” z jego szerszego kontekstu materialnego i kulturowego, traktując je w sposób bardzo zbliżony do tego, jak według tradycyjnych konceptualizacji i praktyk podchodzono do „zabytku”. Budowle i inne ukształtowane przez człowieka elementy krajobrazu są w dużej mierze postrzegane w sposób zawężony, ograniczone do konkretnej lokalizacji i niezwiązane z szerszym kontekstem, który ma jednak charakter „naturalny”. Znaczenie miejsca ulega zatem nieuchronnie ograniczeniu przez granice, które określają praktyki zarządzania dziedzictwem i związane z nimi klasyfikacje, systemy wpisów na listy i inwentarze, wymagające jasnego wyznaczenia granic. Jest to nieuniknione z perspektywy procesów legislacyjnych oraz planowania, które stoją za większością systemów zarządzania dziedzictwem; równocześnie jednak ogranicza to możliwość fizycznych doświadczeń i interakcji z miejscem uznanym za dziedzictwo, osłabiając płynność i zmienność jego znaczeń. Mapowanie oraz

¹⁹⁷ Graham i in., *A Geography of Heritage...*, s. 32.

¹⁹⁸ Lowenthal, *Natural and cultural heritage...*, s. 89.

wyznaczanie granic to polityczny akt nazywania i definiowania rzutu-
jący na wiedzę/władzę tego miejsca¹⁹⁹. Doświadczenia krajobrazu czy
miejsca stanowiącego dziedzictwo stają się w rezultacie przedmiotem
zarządzania, a performowanie dziedzictwa – spektaklem, znaczenia i tre-
ści pamięci podlegają zaś regulacji przez scenariusze oparte na definicji
miejsca czy krajobrazu, który został zmapowany jako przedmiot ochrony
i zarządzania; w istocie doświadczanie i performowanie dziedzictwa jest
regulowane przez procesy zarządzania.

Kwestia ta staje się szczególnie kłopotliwa, jeśli przyjmiemy koncep-
cję wielogłosowości miejsca. Jeżeli miejsce jest wyrazem ludzkiego do-
świadczenia i łączących ludzi związków, a jednocześnie ma konsekwen-
cje istotne z perspektywy tych doświadczeń i związków, to – jak zauważa
Doreen Massey – wielość znaczeń musi zostać ujęta we wszystkich jego
definicjach²⁰⁰. Miejsce rozumiane jako kolaż przecinających się i nakła-
dających na siebie znaczeń to przestrzeń, w której nie tylko dochodzi do
znaczących doświadczeń, lecz także do kontestacji znaczeń i ich nego-
cjacji. Jak jednak wskazywałam w Rozdziale 1²⁰¹, naturalizacja UDD nie
tylko ogranicza możliwości konkurencyjnych dyskursów dziedzictwa,
które przestają być słyszalne i których nie uwzględnia się w procesie
zarządzania dziedzictwem, lecz także wymaga zachowania konsensual-
nej wizji przeszłości i jej znaczeń dla teraźniejszości. Aura miejsca, jak
zauważa Hayden, wynika nie tylko ze wspólnoty znaczeń, lecz także
z różnicy doświadczeń życiowych²⁰². Ruchy społeczne wykorzystują
rekonfiguracje miejsca i przestrzeni do zakwestionowania przyjętych
narracji kapitału i nowoczesności²⁰³, a w miarę jak w polityce reprezen-
tacji tożsamości kulturowych, klasowych i etnicznych rośnie rola miejsc

¹⁹⁹ John B. Harley, *Maps, knowledge, and power*, w: *The Iconography of Land-
scape*, red. Denis Cosgrove i Steven Daniels, Cambridge University Press, Cambridge
1988, s. 51–81.

²⁰⁰ Doreen Massey, *Space, Place and Gender*, Polity Press, Cambridge 1994.

²⁰¹ Smith, *Uses of Heritage...*, s. 11–43.

²⁰² Hayden, *The Power of Place...*

²⁰³ Escobar, *Culture sits in places...*, s. 165.

uznawanych za dziedzictwo²⁰⁴, pojawia się coraz większa świadomość potrzeby zrozumienia tych napięć i ich ujęcia teoretycznego. W tym miejscu użyteczne okazuje się pojęcie „rozdźwięku”.

ROZDŹWIĘK

Ważnym wkładem w badania dziedzictwa jest praca Gregory’ego Ashwortha i Johna Tunbridge’a o rozdźwięku i „trudnym dziedzictwie”²⁰⁵. Wskazują oni, że kontrowersja stanowi naturę dziedzictwa, twierdząc równocześnie, że napięcia, które mu towarzyszą, można potraktować całościowo i zrozumieć, a następnie osłabić je i nimi pokierować dzięki pojęciu „trudnego dziedzictwa”. Rozdźwięk leżący u podstaw dziedzictwa wynika ich zdaniem z faktu, że jest ono wytwarzane w procesie interpretacji. Znaczenie ma nie tylko to, co poddawane interpretacji, lecz także to, kto i w jaki sposób jej dokonuje: podczas każdej interpretacji generowane są bardzo konkretne przesłania o wartości i znaczeniu danego miejsca uznawanego za dziedzictwo i przeszłości, którą ono reprezentuje²⁰⁶. Te przesłania nie zawsze dają się ze sobą pogodzić, w związku z czym pojawia się rozdźwięk. Ma on zaś szczególnie konsekwencje emocjonalne, kulturowe i polityczne, ponieważ:

każde dziedzictwo jest czymś dziedzictwem, a zatem, logicznie rzecz biorąc, nie jest dziedzictwem kogoś innego: pierwotne znaczenie spadku, który się dziedziczy, pociąga za sobą możliwość wydziedziczenia; w związku z tym tworzenie dziedzictwa przeszłości zawsze kogoś częściowo lub całkowicie wydziedzicza, potencjalnie lub czynnie. Wydziedziczenie może nie być intencjonalne, mieć charakter czasowy, niewielkie znaczenie, ograniczone skutki, być niemal nieodczuwalne; albo wręcz przeciwnie: być zamierzone, długotrwałe, oczywiste, znaczące i mieć bardzo szeroki zakres²⁰⁷.

²⁰⁴ Graham i in., *A Geography of Heritage...*; Lynn Meskell, *Archaeologies of identity*, w: *Archaeological Theory Today*, red. Ian Hodder, Polity Press, Cambridge 2001, s. 121–141; Smith, *Archaeological Theory...*

²⁰⁵ Ashworth i Tunbridge, *Dissonant Heritage...*

²⁰⁶ Tamże, s. 27.

²⁰⁷ Tamże, s. 21.

W rezultacie przeszłość jest różnie wartościowana i rozumiana przez różne ludy, grupy czy społeczności, a to, jak jest rozumiana, potwierdza znaczenie konkretnego miejsca lub je kwestionuje. W konkretnych sytuacjach może to pozbawiać możliwości takie grupy czy społeczności, dla których znaczenie historii i miejsca leży poza dominującym przesłaniem dziedzictwa czy jego dyskursem, i jednocześnie stwarzać możliwości tym grupom, dla których znaczenie przeszłości mieści się w ramach usankcjonowanych poglądów na temat dziedzictwa lub z nimi współbrzmii. Z perspektywy Ashwortha i Tunbridge'a rozdzźwięk jest najbardziej oczywisty w sferze gospodarczego wykorzystania dziedzictwa, ponieważ stworzenie „dziedzictwa jako towaru wpisuje w ten towar napięcia i dylematy immanentne dla całego procesu utowarowienia na współczesnych rynkach”²⁰⁸. Rozdzźwięk ten zaznacza się szczególnie wyraźnie, jak pokazują dyskusje poświęcone tak zwanej branży dziedzictwa omówione w Rozdziale 1²⁰⁹, w sytuacji, gdy dziedzictwo oraz dotyczące go komunikaty stają się produktem turystycznym. Przeszłość konstruowana w tym procesie *jest postrzegana* jako niezgodna z linią duszpasterskiej kontroli nad „historią” i jej bezpośrednim celem (nawet jeśli w istocie taka nie jest), co sprawia, że każda powstająca w ten sposób interpretacja krytykowana jest za „wyjałowienie”, „trywializację”, brak autentyczności itd.

Choć Ashworth i Tunbridge koncentrują się głównie na turystycznym wykorzystywaniu dziedzictwa i wynikających z tego napięciach i rozdzźwiękach, to zwracają naszą uwagę również na dziedzictwo o negatywnych konotacjach i miejsca z nim związane: miejsca ludzkiego okrucieństwa i katastrof naturalnych. Obejmują one niemieckie obozy koncentracyjne, miejsca ludobójstwa, upamiętnienia wojenne, więzienia itd. Dyskomfort, jaki u wielu ludzi wywołuje upamiętnianie ludzkiej traumy i traktowanie takich miejsc jako „dziedzictwa”, pokazuje, do jakiego stopnia dziedzictwo jest kojarzone niemal wyłącznie z wygodnymi, harmonijnymi i uzgodnionymi wizjami znaczenia przeszłości. Niemniej każde dziedzictwo jest dla kogoś niewygodne, nie tylko dlatego, że

²⁰⁸ Tamże.

²⁰⁹ Smith, *Uses of Heritage...*, s. 11–43.

jakieś przesłanie czy znaczenie miejsca uznawanego za dziedzictwo może kogoś „wydziedziczyć”, ale także z tego powodu, że dziedzictwo posiada niezwykle siłę legitymizacji – lub delegitymizacji – znaczeń, jakie dane miejsce dla kogoś niesie, a co za tym idzie, społecznych i kulturowych doświadczeń i wspomnień. Tradycyjna interpretacja wielkich wiejskich rezydencji zamieszkiwanych przez europejskie i amerykańskie elity jest potencjalnie źródłem przyjemnej, a nawet krzepiącej wizji przeszłości, co zostało przedstawione w Rozdziale 4²¹⁰. Jednak dla tych, których zbiorowe doświadczenie społeczne i treści zbiorowej pamięci są z tej wizji wydziedziczone, jak na przykład potomków służących, niewolników czy robotników rolnych, takie dziedzictwo jest w najlepszym razie kłopotliwe, a może nawet nieprzyjemne.

Niezwykle ważne jest spostrzeżenie Ashwortha i Tunbridge’a, że rozdzźwięk jest immanentnie wpisany w nadawanie miejscom czy rzeczom statusu dziedzictwa. Nie tylko dlatego, że zwraca naszą uwagę na wielogłosowość, która z konieczności stoi za znaczeniami nadawanymi i nabywanymi przez performowanie i pamiętanie, lecz także z tego powodu, że lokuje to zjawisko w kontekście politycznym. Rozdzźwięk pozwala zrozumieć, że znaczenie tych wartości będzie nieuchronnie kwestionowane i podważane, a to z kolei będzie miało konsekwencje dla legitymizacji – albo jej braku – znaczenia miejsca i jego aury. Ashworth i Tunbridge zauważają, że dziedzictwo może być zasobem politycznym, a chociaż chodzi im w tym wypadku przede wszystkim o nacjonalizm, to trzeba podkreślić, że poczucie „polityczności” wpisane jest we wszystkie konstrukcje dziedzictwa, także te na poziomie subnarodowym. Mówiąc o polityczności, mam na myśli to, że pewne grupy, jednostki czy społeczności mają większy potencjał sprawiania, by wyznawane przez nie wartości i znaczenia zostały zauważone i zyskały legitymizację, a władza zarówno kształtuje ten proces, jak i jest w jego toku kształtowana. Wizja dziedzictwa w dowolnie wybranym społeczeństwie zawsze jest odbiciem dziedzictwa dominujących grup społecznych, religijnych lub etnicznych²¹¹. Nie tylko odzwierciedla to ich władzę polityczną, gospo-

²¹⁰ Tamże, s. 115–161.

²¹¹ Graham i in., *A Geography of Heritage...*, s. 25.

darczą i społeczną, lecz w pewnym stopniu stanowi też odbicie władzy samego dziedzictwa jako dyskursu sankcjonującego, który nie tylko potwierdza, lecz także odtwarza określone społeczno-kulturowe wartości, doświadczenia i treści pamięci.

Mimo że Ashworth i Tunbridge twierdzą, że rozdźwięk stanowi immanentną cechę dziedzictwa²¹², to w literaturze poświęconej dziedzictwu widać wyraźne wahania i niepewność, czy ich pogląd należy włączać w jego definicję. Widać raczej tendencję do rozróżniania „dziedzictwa” i „trudnego dziedzictwa”, jakby źródłowa kontrowersja była czymś, co można oddzielić od wygodniejszego i bezkonfliktowego znaczenia tego terminu. Co więcej, wciąż silnie obecne jest przekonanie, że istnieje rzecz, którą możemy nazwać dziedzictwem, oraz jakieś *konkretne* konflikty czy rozdźwięki, które pojawiają się od czasu do czasu podczas zarządzania dziedzictwem. Sami Ashworth i Tunbridge wpadają w tę pułapkę, sugerując, że rozdźwiękiem można i trzeba celowo zarządzać, by w trosce o „społeczno-polityczną stabilizację i sukces gospodarczy” propagować „równoważone dziedzictwo kulturowe”²¹³. Dalej piszą, że należy wypracować strategie zarządzania, dzięki którym można będzie antycypować problemy i w miarę możliwości je rozwiązywać, cały czas uznając i doceniając zróżnicowanie zasobów dziedzictwa²¹⁴. W podobnym duchu wypowiadają się Michael Pearson i Sharon Sullivan²¹⁵ oraz Thomas King²¹⁶, którzy wskazują na znaczenie, jakie ma rozpoznanie potencjalnych konfliktów i łagodzenie ich za pomocą procesu zarządza-

²¹² Ashworth i Tunbridge, *Dissonant Heritage...*; zob. też: John Tunbridge, *Rola dziedzictwa w europejskim konflikcie kulturowym*, w: tegoż, *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI wieku*, przeł. Aleksandra Kamińska, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2018, s. 49–80; Graham i in., *A Geography of Heritage...*; ciz, *The uses and abuses of heritage*, w: *Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader*, red. Gerard Corsane, Routledge, London 2005.

²¹³ Ashworth i Tunbridge, *Dissonant Heritage...*, s. 268.

²¹⁴ Tamże, s. 270.

²¹⁵ Michael Pearson i Sharon Sullivan, *Looking After Heritage Places*, Melbourne University Press, Melbourne 1995.

²¹⁶ Thomas King, *Thinking about Cultural Resource Management. Essays from the Edge*, AltaMira, Walnut Creek, CA 2000.

nia dziedzictwem. I choć idea „zrównoważenia” dziedzictwa nigdy nie została jasno zdefiniowana, to niewątpliwie odwoływanie się tutaj do „zarządzania” oznacza nieświadome przywołanie UDD i koncepcji dziedzictwa jako konsensusu.

Rozdźwięku rozumianego jako natura dziedzictwa nie uda się włączyć w jego definicję, jeżeli konfliktowość dziedzictwa będziemy sprowadzać do lokalnych „problemów” z zarządzaniem konkretnym miejscem i różnicy poglądów, którą trzeba „zarządzić”. Nie chodzi mi o to, że nie należy rozwiązywać konfliktów; jednak sprowadzanie rozdźwięku do poziomu lokalnych różnic poglądów przesłania szerszy kontekst kulturowo-polityczny, w którym dziedzictwo mieści się i działa. W istocie w toku procesu zarządzania zachodzi „zarządzanie”, czy raczej przejmowanie rządów nad pamięcią, tożsamością i znaczeniem miejsca, a proces ten ulega rozmyciu przez sprowadzanie go do poziomu lokalnego problemu z rozdźwiękiem. Zamiast widzieć w konfliktach lokalne problemy, trzeba spojrzeć na proces kulturowy i performatywne działanie, jakim jest dziedzictwo, jako na proces negocjowania tych konfliktów. Rozdźwięk *jest wpisany* w dziedzictwo, ono zaś stanowi konstytutywny proces społeczny, który z jednej strony obejmuje działania regulacyjne i legitymizację, a z drugiej – przepracowywanie, kwestionowanie i podważanie wielu różnych tożsamości społecznych i kulturowych, aury miejsca, pamięci zbiorowej, wartości i znaczeń, które dziś dominują i które można przekazać przyszłości.

ZAKOŃCZENIE

Po omówieniu zagadnień dotyczących „miejsca” i „rozdźwięku” wracamy do punktu wyjścia naszej refleksji nad dziedzictwem, a zatem do kwestii „tożsamości” i władzy. Tematy, pojęcia i koncepcje, które omówiłam powyżej, zostały do pewnego stopnia sztucznie od siebie oddzielone ze względu na strukturę wyводу – są one jednak wszystkie powiązane i zazębiają się ze sobą, w związku z czym należy je teraz połączyć w jedną całość. Co zatem widzimy po przepakowaniu konceptualnej zawartości kufra z napisem „dziedzictwo”?

Przed wszystkim znaczące wydają się kwestie działania, władzy i sprawczości. Dziedzictwo jest czymś żywym i pełnym energii. To moment akcji, a nie zakrzepła forma materialna. Obejmuje rozmaite czynności, które często podejmowane są w konkretnych miejscach w przestrzeni. I choć dziedzictwo jest tym, co się w tych miejscach dzieje, to one same stają się miejscami uznanymi za dziedzictwo zarówno dzięki odbywającym się w nich wydarzeniom, podczas których są wytwarzane znaczenia i treści pamięci, jak i dlatego, że nadają tym działaniom specyficzny wymiar czasowy „szczególnej okazji” i je urealniają. Między działaniami a miejscami, w których zachodzą, istnieje specyficzny związek, a napięcie między działaniem a materialną reprezentacją stanowi ważny element dziedzictwa. Napięcie może dotyczyć wytwarzania i utrzymania społecznego i historycznego konsensusu, a równocześnie wyrażać niezgodę i konflikt.

Jeżeli dziedzictwo jest czymś, co się „robi”, to co właściwie jest robione? Nie istnieje pojedyncze działanie czy moment, które definiowałyby dziedzictwo; stanowi go raczej cały zbiór działań obejmujących pamiętanie, upamiętnianie, komunikowanie wiedzy i wspomnień oraz ich przekazywanie, potwierdzanie i wyrażanie tożsamości, a także wartości i znaczeń społecznych i kulturowych. Ze względu na doświadczeniowy i performatywny charakter dziedzictwa ludzie często uczestniczą w nim czynnie, w pełni świadomie i krytycznie. Co zatem dziedzictwo robi i jakie są konsekwencje uznania jakiegoś działania za „dziedzictwo”? Tym, co dziedzictwo wytwarza, są emocje i doświadczenia oraz wspomnienia będące ich następstwem; one z kolei wspierają poczucie przynależności i tożsamości, choć nie jest to ich jedyne działanie. Równocześnie bowiem powstają, odnawiają się i wzmacniają (a nie tylko „są utrzymywane”) sieci społeczne i związki, które same w sobie wytwarzają poczucie przynależności i tożsamości. Sieci te funkcjonują dzięki działaniom, które umożliwiają wypracowywanie społecznych i kulturowych wartości, znaczeń i sensów, a także wiedzy o przeszłości i teraźniejszości, ich artikulację, ocenę, przekształcanie, akceptację lub odrzucenie. Tożsamość nie jest po prostu „wytwarzana” przez miejsca czy działania uznane za dziedzictwo, ani one nie są jej reprezentacją; jest ona stale i czynnie

odtworzana i negocjowana w toku reinterpretacji znaczenia przeszłości dokonywanej przez społeczności, jednostki i instytucje w kategoriach społecznych, kulturowych i politycznych potrzeb teraźniejszości. Tożsamość dotyczy więc równocześnie zmiany i ciągłości; jest mentalnością lub dyskursem, w których obszarze pewne rzeczywistości i koncepcje „bycia” są konstytuowane, testowane, kwestionowane, negocjowane i w końcu przekształcane. Znaczenia kulturowe są płynne i konstruowane w działaniu, pod wpływem aspiracji i pragnień teraźniejszości; zyskują jednak potwierdzenie i legitymizację dzięki wytwarzaniu i odtwarzaniu poczucia ich związku z przeszłością. Dziedzictwo oznacza mentalność i dyskurs, w obrębie których te związki się wykuwa i przetwarza. Pewne działania stają się „dziedzictwem”, ponieważ odnoszą się nie tylko do przeszłości, czyli tego, „skąd przychodzimy”, lecz także do teraźniejszości i przyszłości, czyli tego, „dokąd zmierzamy”. Dziedzictwo to proces społeczny i kulturowy, w którym zapośredniczeniu ulega sens zmiany kulturowej, społecznej i politycznej.

Przełożyła Ewa Klekot

ROZDZIAŁ 3

PRZEKROCZYĆ PODZIAŁ NA DZIEDZICTWO „NATURALNE” I „KULTURALNE”¹: KU ONTOLOGICZNEJ POLITYCE DZIEDZICTWA W EPOCE ANTROPOCENU

RODNEY HARRISON

WPROWADZENIE

Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci wiele kwestii, które wcześniej uważaliśmy za „oczywiste” w stosunku do dziedzictwa, uległo fundamentalnym zmianom. Niegdyś wyobrażaliśmy sobie, że idea dziedzictwa ma uniwersalny charakter, podobnie jak najbardziej adekwatne sposoby jego traktowania, ujęte w rozmaitych „zachodnich” dokumentach, kartach i konwencjach – jednak koncepcja dziedzictwa jako jednorodnego zjawiska, co do którego panuje powszechna jednomyślność, legła w gruzach pod wpływem wielu różnych wyzwań. Podobnie zakwestionowana została idea dziedzictwa naturalnego i kulturalnego jako dwóch odrębnych dziedzin, reprezentujących różne formy wartości, która stanowi ucieleśnienie kartezjańskiego dualizmu, podkreślającego dychotomiczne podziały na naturę i kulturę, ciało i umysł, praktykę i myśl, materialne i niematerialne.

Wątpliwości i wyzwania dla idei dziedzictwa miały różne źródła i do kwestionujących ją wniosków dochodziliśmy rozmaitymi drogami. Moje

¹ Termin „dziedzictwo kulturalne” jest stosowany zgodnie z polskim tłumaczeniem tekstu Konwencji UNESCO w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego i pojawia się wszędzie tam, gdzie mowa jest o usankcjonowanym w tej konwencji dwoistym charakterze dziedzictwa; w innych wypadkach zastosowano przekład „dziedzictwo kulturowe” (przyj. tłum.).

własne przemyslenia wynikają z dwudziestoletnich kontaktów z australijskimi społecznościami rdzennymi, z którymi współpracowałem przy wielu różnych projektach dotyczących dziedzictwa naturalnego i kulturalnego, coraz wyraźniej uświadamiających mi złożoność powiązań między tymi dwiema kategoriami, całkowicie odrębnymi z biurokratycznego punktu widzenia. Szczegółowo opisałem tę drogę w książce *Heritage. Critical Approaches* (Dziedzictwo. Podejścia krytyczne)², w której wskazuję na przykład, w jaki sposób projekty z zakresu „dziedzictwa naturalnego” dotyczące wykorzystania zasobów środowiskowych przez australijskie społeczności rdzenne dotyczą również kwestii natury gospodarczej, społecznej, kulturalnej i naukowej. Jeżeli ktoś uważa się za krewniaka orla australijskiego, to podejście do tych ptaków przestaje być związane jedynie z bioróżnorodnością i jej wartościami, a zaczyna dotyczyć wartości, które zgodnie z funkcjonującymi klasyfikacjami dziedzictwa określilibyśmy jako „społeczne” czy „duchowe”. Odwołując się do badań Debory Bird Rose³, Eduarda Viveirosa de Castro⁴ i innych⁵, zaproponowałem rozumienie dziedzictwa w kategoriach „ontologii łączności” (*connectivity ontologies*), czyli sposobów stawania się, splatających życie z miejscem tak, by istoty żywe powiązane w czasie dzięki ciągłości pokoleń wspólnie sprawiały, że przeszłość nadal żyje w teraźniejszości i będzie żyć w przyszłości. Wychodząc od takiego alternatywnego ujęcia dziedzictwa, proponuję, żeby zamiast podejścia konstrukcjonistycznego, stosowanego przez niektórych badaczy odrzucających koncepcję imma-

² Rodney Harrison, *Heritage. Critical Approaches*, Routledge, Abingdon–New York 2013 [zob. rozdział 1 w tym tomie – przyp. red.].

³ Np. Deborah Bird Rose, *On history, trees and ethical proximity*, „Postcolonial Studies” 2008, 11(2), s. 157–167; też, *Wild Dog Dreaming. Love and Extinction*, University of Virginia Press, Charlottesville–London 2011.

⁴ Np. Eduardo Viveiros de Castro, *The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies*, „Common Knowledge” 2004, 10(3), s. 463–485.

⁵ Np. Deborah Bird Rose i Libby Robin, *The ecological humanities in action: an invitation*, „Australian Humanities Review” 2004, 31–32, <http://australianhumanitiesreview.org/2004/04/01/the-ecological-humanities-in-action-an-invitation/> (dostęp: 10.11.2022).

mentnych i uniwersalnych wartości dziedzictwa⁶, przyjąć perspektywę, zgodnie z którą dziedzictwo miałyby charakter dialogiczny, interaktywny i oparty na współpracy; byłoby procesem materialno-dyskursywnym, w którym przeszłość i przyszłość rodzą się z dialogu i spotkania wielu ucieleśnionych podmiotów współdziałających w terażniejszości i z terażniejszością.

Chodzi mi o to, by zastanowić się, do jakiego stopnia odmienne sposoby wytwarzania dziedzictwa stanowią potencjalnie perspektywę, z której będzie można na nowo rozważyć założenia istniejących, dominujących (tak zwanych nowoczesnych czy zachodnich) modeli dziedzictwa, dotyczące jego uniwersalności i homogeniczności. W perspektywizm ontologiczny, tak jak go rozumiem, wpisane jest uznanie *pluralizmu* ontologii. Starając się wyjść poza dominującą dychotomię „zachodnich” i „niezachodnich” form praktykowania dziedzictwa, a zarazem poważnie traktując wiele różnych działań w jego obrębie, w założeniu mających służyć zachowaniu i konserwacji obiektów, miejsc oraz praktyk „z przeszłości, w terażniejszości, dla przyszłości”, chciałbym skupić się na realnym potencjale *splatania* przyszłości⁷, który

⁶ Np. Laurajane Smith, *Uses of Heritage*, Routledge, Abingdon–New York 2006. Jednak zob. Brit Solli i in., *Some reflections on heritage and archaeology in the Anthropocene*, „Norwegian Archaeological Review” 2011, 44(1), s. 40–88.

⁷ Za pomocą polskiego terminu „*splatanie* przyszłości” starałam się oddać metaforykę wyrażenia *future-assembling*, które dosłownie oznacza „składanie przyszłości z części”, „montowanie jej z elementów składowych”, a zarazem „łączenie części w większą całość”, „gromadzenie, zbieranie w większą całość” – rzeczownik *assembly* to po angielsku „zgromadzenie”. Niestety polskie „składanie przyszłości” jest bardzo wieloznaczne i może się kojarzyć ze składaniem jako zwijaniem i zamykaniem, co zupełnie zmieniałoby sens wyrażenia; podobnie niezadowolające, choć z innych powodów, są „montowanie przyszłości” i „gromadzenie przyszłości”. Ponieważ chodzi o wyrażenie, które pojawia się w tekście wielokrotnie, niewskazane było tłumaczenie omowne, więc zdecydowałam się na tłumaczenie metafory na metaforę: zbieranie wielu elementów i łączenie ich ze sobą w całość zdecydowałam się oddać jako „splatanie”. Nawiązuję tutaj także do skojarzenia z pracami Brunona Latoura, które w anglojęzycznym dyskursie nauk społecznych posiada słowo *assembling*, a które autorzy polskiego tłumaczenia jego książki *Re-Assembling the Social* oddali właśnie jako *Splatając na nowo to, co społeczne* (przyp. tłum.).

mają różne sposoby praktykowania dziedzictwa, uznając równocześnie heterogeniczność tych zróżnicowanych praktyk oraz ich wewnętrzną niejednorodność, ponieważ podważają one i komplikują proste dychotomie⁸. Chodzi mi o uchwycenie obszarów potencjalnie wspólnych dla różnych trybów wytwarzania dziedzictwa, a nie o kwestionowanie rozmaitych sposobów konstruowania odmiennych przeszłości i podobnie odmiennych przyszłości. Wiele inspirujących koncepcji, w tym sprawczy realizm (*agential realism*) Karen Barad⁹, pojęcie *dispositif* Michela Foucaulta¹⁰, deleuzjańska teoria asamblażu¹¹ oraz wiele wątków obecnych w badaniach nauki i technologii¹² umożliwiło mi postrzeganie różnych praktyk dziedzictwa jako wcielania w życie nowej rzeczywistości za pomocą przygodnych procesów *splatania* i *rozplatania* ciał, obiektów, technologii, materiałów, wartości, czasowości i znaczeń.

Co ważne, chciałbym wskazać, że rozumienie dziedzictwa jako relacji dialogicznej, opisywane w *Heritage. Critical Approaches*, nie ogranicza się tylko do społeczności rdzennych, lecz można odnieść je szerzej, szukając potencjalnych łączników między dziedzictwem a sąsiednimi polami czy obszarami praktyki, co bezpośrednio dotyka kwestii związków dziedzictwa z ekologią, zrównoważonym rozwojem, zdrowiem i odpornością. Zamiast jednak rekonstruować dociekania przemawiające za

⁸ Np. Tim Winter, *Clarifying the critical in critical heritage studies*, „International Journal of Heritage Studies” 2013, 19(6), s. 532–545; tenże, *Beyond Eurocentrism? Heritage conservation and the politics of difference*, „International Journal of Heritage Studies” 2014, 20(2), s. 123–137.

⁹ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham, NC 2007.

¹⁰ Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. Tadeusz Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009; zob. Giorgio Agamben, *What is an Apparatus? And Other Essays*, Stanford University Press, Stanford 2009.

¹¹ Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, London–New York 2006.

¹² Bruno Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. Krzysztof Abriszewski i in., Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013; John Law, *After Method. Mess in Social Science Research*, Routledge, Abingdon–New York 2004; John Law i John Urry, *Enacting the social*, „Economy and Society” 2004, 33(3), s. 390–410.

połączeniem w jedno natury i kultury (a w konsekwencji – dziedzictwa naturalnego z kulturalnym), chciałbym w niniejszym artykule rozważyć implikacje działań w poszerzonym obszarze dziedzictwa, który powstaje wówczas, gdy zniesienie granicy między naturą i kulturą jest oczywistością. W tym kontekście dziedzictwo (czy raczej „dziedzictwa” w liczbie mnogiej) należałoby definiować jako zbiór właściwości o potencjale politycznym, pojawiających się w dialogu heterogenicznych aktorów ludzkich i nie-ludzkich, którzy uczestniczą w ożywianiu przeszłości nastawionym na *splatanie* przyszłości. Staram się pokazać, że taka sytuacja nie tylko nie powinna nas niepokoić, ale może wręcz stanowić dla nas okazję do przemyślenia na nowo różnych obszarów dziedzictwa w taki sposób, by umożliwić ich bardziej owocne połączenie z pilnymi kwestiami społecznymi, gospodarczymi, politycznymi i ekologicznymi naszych czasów. Wskazywałem już, że dla zrozumienia wartości, jakie wnosi alternatywa w postaci odmiennych ontologii dziedzictwa, kluczowe znaczenie ma akceptacja ontologicznego pluralizmu i uznanie, że różne formy praktykowania dziedzictwa odnoszą się do obszarów ontologicznie się od siebie różniących, a zatem przyszłość *splatana* dzięki nim jest różna. Wychodząc od tej konstatacji, staram się zarysować zarówno politykę ontologii dziedzictwa, jak i politykę ontologiczną nakierowaną na dziedzictwo; próbuję wskazać, jak dziedzictwo mogłoby być zorientowane na tworzenie „wspólnych światów” i „wspólnych przyszłości”, zachowując równocześnie wrażliwość na zróżnicowanie sposobów i obszarów praktykowania, które sprawia, że odnosi się ono do różnych sposobów istnienia¹³, wytwarzając w związku z tym własne światy oraz własne, specyficzne przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Czynię to ze świadomością następstw wynikających z przyjęcia konkretnej konfiguracji związków natury i kultury, wymieszania ze sobą tego, co zwykliśmy uznawać za ludzkie i nie-ludzkie, które jest właściwe naszym czasom. Przy tej okazji ilustruję swój wywód, wykorzystując przykłady pochodzące z nowego, realizowanego zespołowo programu badawczego pod nazwą *Assembling Alternative Futures for Heritage* (Splatanie innych

¹³ Por. Bruno Latour, *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2013.

przyszłości dla dziedzictwa)¹⁴, który bierze pod uwagę konsekwencje działań w obrębie szeroko rozumianego pola praktyk dziedzictwa, a także rekonfiguracji wzajemnych relacji różnych form tych praktyk oraz innych trybów dbania o przeszłość.

DIALOGICZNE MODELE DZIEDZICTWA ORAZ ONTOLOGIE ŁĄCZNOŚCI

Chciałbym najpierw powrócić do kilku kwestii, które poruszałem już w innym miejscu: chodzi bowiem o wyjaśnienie, co rozumiem pod sformułowaniem „ontologie łączności” oraz czym są dla mnie dialogiczne modele dziedzictwa. Opieram się tu w dużej mierze na materiale opublikowanym w książce *Heritage. Critical Approaches*¹⁵. Przywiązanie do krajobrazu stanowi dla Australijczyków rdzennego pochodzenia podstawę związków pokrewieństwa łączących ludzi z nie-ludzkimi innymi. Podczas pracy w National Parks and Wildlife Service stanu Nowej Południowej Walii (NPWS) moja koleżanka Deborah Bird Rose badała pojęcie pokrewieństwa, szeroko rozpowszechnione wśród australijskich społeczności rdzennych, a także jego konsekwencje dla zarządzania dziedzictwem „naturalnym”¹⁶. Dla rdzennych Australijczyków z Nowej Południowej Walii pojęcie pokrewieństwa opisuje jednostkowe i zbiorowe więzi rodzinne łączące ludzi z konkretnymi gatunkami roślin i/lub zwierząt, stanowiące część szerszego systemu określającego relacje między wszystkimi istotami na świecie, zarówno ludzkimi, jak i nie-ludzki-

¹⁴ Projekt zrealizowano pod zmienionym tytułem: *Heritage Futures. Assembling Alternative Futures for Heritage* (Przyszłości dziedzictwa. Splatanie innych przyszłości dla dziedzictwa), zob. przypis 9 na s. 16 (przyp. red.).

¹⁵ Harrison, *Heritage...*

¹⁶ Rodney Harrison i Deborah Bird Rose, *Intangible heritage*, w: *Understanding Heritage and Memory*, red. Tim Benton, Manchester University Press i Open University, Manchester–Milton Keynes 2010, s. 238–276; Deborah Bird Rose, *Sharing Kinship with Nature. How Reconciliation is Transforming the NSW National Parks and Wildlife Service*, NSW National Parks and Wildlife Service, Sydney 2003; taż i in., *Indigenous Kinship with the Natural World*, NSW National Parks and Wildlife Service, Sydney 2003.

mi. Antropolodzy zwykli nazywać ten system totemizmem. W samej Australii, a także w innych miejscach na świecie, istnieje wiele odmian totemizmu; jest on zróżnicowany nawet we współczesnej Nowej Południowej Walii¹⁷, gdzie totemizm indywidualny i grupowy to „wyraz światopoglądu, w którym pokrewieństwo stanowi najważniejszą podstawę wszystkich form życia, a świat przyrody i ludzie wspólnie uczestniczą w składających się na życie procesach. Związki opierają się na krewniczej solidarności, odpowiedzialności i trosce”¹⁸.

Jedną z konsekwencji takiego światopoglądu (czy też „trybu istnienia”¹⁹) polega na tym, że ludzie są związani więziami pokrewieństwa z konkretnym gatunkiem rośliny czy zwierzęcia oraz z szerzej rozumianym środowiskiem przyrodniczym. Z tego też powodu oddzielenie tego, co naturalne, od tego, co kulturowe, jest z ich perspektywy niemożliwe. Rose określa to jako „łączność ekologiczną”. Termin ten zaczyna być coraz szerzej stosowany w zarządzaniu dziedzictwem naturalnym: oznacza on otwarty teren otaczający poszczególne ekosystemy i łączący ze sobą poszczególne ekotony; w naszym rozumieniu termin ten ulega poszerzeniu o relacje społeczne łączące ludzi i świat przyrody. Z perspektywy takiego trybu istnienia kluczowe znaczenie ma pojęcie „krajiny”. Pokrewieństwo nadaje strukturę systemowi powiązań między jednostkami, grupą i krajiną; ta ostatnia jednak jest nie tylko miejscem czy przedmiotem, lecz także podmiotem (czy też „podmiotem działającym”, „sprawczym”). W istocie jest być może najważniejszym z działających podmiotów, ponieważ to ona stanowi źródło ogólnych zasad rządzących światem i ludźmi w tym świecie. W innym miejscu Rose nazywa krajinę „żywicielką [...] istotą żywą, która posiada przeszłość, czas teraźniejszy i przyszłość, ma świadomość i wolę życia. Rozumiana w tak złożony sposób, krajina staje się zarazem domem i pokojem, pokarmem dla ciała, umysłu i ducha, wytchnieniem dla serca”²⁰.

¹⁷ Rose i in., *Indigenous Kinship...*

¹⁸ Tamże, s. 3.

¹⁹ Latour, *An Inquiry into Modes of Existence...*

²⁰ Deborah Bird Rose, *Nourishing Terrains. Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*, Australian Heritage Commission, Canberra 1996, s. 7.

W tekście, w którym wspólnie z Rose rozważamy konsekwencje systemów ontologicznych społeczności rdzennych dla koncepcji dziedzictwa niematerialnego²¹, wskazujemy, że te ontologie stanowią bardzo poważne wyzwanie dla idei niematerialnego dziedzictwa oraz definicji dziedzictwa wpisanych w Konwencję światowego dziedzictwa²². Zaczynamy ten tekst od spostrzeżenia, że na najbardziej abstrakcyjnym poziomie ontologie społeczności rdzennych destabilizują zachodni antropocentryzm, który traktuje ludzi jako gatunek wybitny i oddziela człowieka od „natury”. Wskazywałem już, że opozycja między naturą (tym, co nie-ludzkie) a kulturą (tym, co ludzkie) jest jedną z fundamentalnych dychotomii nowoczesności, którą Bruno Latour²³ nazywa „Wielkim Podziałem” nowoczesnej myśli postoświeceniowej. Naszym zdaniem w ontologii społeczności rdzennych, w której „kultura” jest wszędzie, nie tylko nie ma granicy między naturą a kulturą, ale też nie istnieje dualizm umysł–materia. Kontrastuje to z kartezjańskim dualizmem nowoczesności, który postrzega ciało i umysł jako dwie odrębne rzeczy, przy czym umysł ma charakter niematerialny. W ontologiach australijskich społeczności rdzennych umysł nie jest właściwością wyłącznie ludzką, a materia i przyroda nie są „bezmyślne”, lecz posiadanie świadomości i odczuwanie cechują zarówno ludzi, jak i nie-ludzi. To myślenie ilustruje wypowiedź Phila Sullivana, funkcjonariusza NPWS pochodzącego z ludu Ngiyampaa:

Dziedzictwo „naturalne” i „kulturalne” w parkach narodowych to nie są dwie oddzielne rzeczy. To sztuczny podział wprowadzony przez białych. Cały czas starają się na siłę podzielić całość na jakieś sekcje, a trzeba połączyć zarządzanie z całościową wizją krajobrazu²⁴.

W ten sposób Phil i inni rdzenni Australijczycy kwestionują pogląd, że znaczenie dziedzictwa pochodzi wyłącznie od ludzi. Ich ontologie

²¹ Harrison i Rose, *Intangible heritage...*

²² Zob. też: Rose, *On history, trees and ethical proximity...*; też, *Wild Dog Dreaming...*

²³ Bruno Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. Maciej Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

²⁴ Harrison i Rose, *Intangible heritage...*, s. 251.

podważają dychotomiczny podział na materialność i niematerialność, stanowiący podstawę definicji dziedzictwa niematerialnego. Naszym zdaniem przyjmując taką binarność kategorii, uznajemy, że to, co materialne, staje się znaczące dzięki włączeniu w świat niematerialnych znaczeń, będących właściwością ludzkiej kultury i ludzkiego doświadczenia. Natomiast ontologie społeczności rdzennych proponują w naszym odczuciu filozofię „stawania się”, zgodnie z którą życie i miejsce ulegają połączeniu, a czas wiąże żyjące istoty w ciągi pokoleń właściwe konkretnym miejscom²⁵. I są to nie tylko pokolenia ludzi, lecz także pewnych roślin i zwierząt, rzeczy, a nawet generacje całych ekosystemów. Wszystkie one są połączone sieciami powiązań, za których strukturą nie stoi bynajmniej przypadek, lecz zasady pokrewieństwa stanowiące część „Prawa” lub „Śnienia”.

Paul Gordon, także ze społeczności Ngiyampaa, wyjaśnia konsekwencje tego systemu pokrewieństwa dla sposobu, w jaki biurokracja zarządzająca terenami powinna radzić sobie z ochroną zagrożonych gatunków roślin i zwierząt. Używa określenia „mięso” w miejsce słowa „totem”, starając się oddać ideę „ciała”, którym jednostka staje się jako członek wielogatunkowej grupy krewniaczej:

Niektórych zwierząt po prostu nie można zaliczyć do fauny. Pademelon [mały torbacznik przypominający kangura – przyp. aut.] to moje mięso. To mój lud, moi krewni. [...] Jeżeli zarządzający parkami narodowymi mają jakiś problem z pademelonami, powinni się do nas zwrócić: to przecież nasza rodzina²⁶.

Z tej rodzinnej relacji Paula Gordona z pademelonami wynika, że biurokratyczne decyzje dotyczące pademelonów dotkną jego samego, a także innych Ngiyampaa, którzy uznają je za krewnych; na podobnej zasadzie związku łączące pademelony z innymi gatunkami zwierząt i roślin mogą oznaczać, że decyzje ich dotyczące będą miały konsekwencje dla innych odmian czy gatunków, które uznają je za krewniaków.

²⁵ Tamże, s. 250.

²⁶ Tamże, s. 252.

Powiązania między wszystkimi rzeczami (a pamiętajmy, że pewne „rzeczy”, których postoświeceniowe filozofie nie zwykły uznawać za „żywe”, mogą być samodzielnymi podmiotami dzięki ożywiającemu je duchowi i zdolności oddziaływania na inne „osoby”) sprawiają, że funkcjonowanie rdzennych Australijczyków w systemie zarządzania dziedzictwem, który oddziela dziedzictwo naturalne od kulturowego, bywa dla nich nie tylko źródłem frustracji, ale staje się wręcz niemożliwe.

DZIEDZICTWO BEZ DYCHOTOMII NATURA–KULTURA: O DZIEDZICTWIE „NATUROKULTUROWYM”

W jaki sposób moglibyśmy wykorzystać te spostrzeżenia, żeby zrozumieć, czym jest dziedzictwo i jak ono działa? Od pewnego czasu w wielu dyskusjach o szerokim zasięgu – jak te dotyczące wpływu człowieka na systemy ekologiczne planety; koncepcji antropocenu jako epoki, w której sam człowiek działa jako jedna z zasadniczych sił napędzających zmiany geologiczne; cybernetyki oraz rosnącej integracji ludzi i maszyn oraz ich wirtualnych awatarów; a także w refleksji płynącej z badań nad zwierzętami²⁷ czy też wynikającej z tak zwanego zwrotu materialnego i zwrotu ontologicznego w humanistyce i naukach społecznych – widzimy, że to, co kiedyś uważaliśmy za niepodważalnie podzielone na „ludzkie” i „nie-ludzkie”, splata się ze sobą w coraz bardziej skomplikowany sposób. W obrębie różnych dziedzin zakwestionowano jednoznaczność statyczności materii i pojawiły się takie koncepcje, jak sprawczość materii czy jej żywotność²⁸, a uwaga badaczy w rozmaity sposób zwracała się

²⁷ Np. Jacques Derrida, *The Animal that Therefore I Am*, Fordham University Press, New York 2008; Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, London–New York 1991; też, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008; też, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. Joanna Bednarek, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 241–260; *The Multispecies Salon*, red. Eben Kirksey, Duke University Press, Durham, NC–New York 2014; Cary Wolfe, *Zoologies. The Question of the Animal*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.

²⁸ Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, NC–New York 2010.

ku badaniom hybrydalnego charakteru tego, co środowiskowe, materialne i społeczne, oraz spleceniu światów natury i kultury²⁹.

Dialogiczne modele dziedzictwa zmuszają nas do rozważenia związków łączących dziedzictwo z innymi kwestiami natury społecznej, politycznej i środowiskowej, ponieważ nie ujmują one tych wszystkich obszarów jako odrębnych dziedzin, lecz rozumieją je jako ściśle ze sobą połączone na poziomie podstawowym w bardzo złożony sposób. Szczególnie zaś uwypuklają kwestie zrównoważenia oraz roli ochrony dziedzictwa „kulturalnego” jako elementu szerszego programu ochrony środowiska³⁰. Co istotne, podobnie jak problemy dziedzictwa „kulturalnego” łączą się z zagadnieniami dotyczącymi dziedzictwa „naturalnego”, również „środowisko” staje się w tym samym stopniu kwestią „społeczną”, co „przyrodniczą”. Chciałbym zastanowić się krótko nad tym, jak otwiera to w nowy i potencjalnie ważny sposób dyskusję o środowisku, zmianach klimatycznych oraz ochronie dziedzictwa „naturalnego”, a także rozważyć kwestię etyki, do której ta dyskusja się odwołuje.

Żyjemy w epoce, w której problemy ekologiczne o antropogenicznej genezie zdominowały przekaz medialny i współczesną politykę. Kwestie tak różnorodne jak zmiana klimatu, degradacja gleby, wymieranie gatunków, zanieczyszczenie, przeludnienie oraz kurczące się zasoby energii wpływają na życie każdego człowieka (i każdej istoty nie-ludzkiej) na Ziemi. Ontologie łączności zakładają istnienie nie tylko powiązań między pojedynczymi ludźmi i nie-ludźmi, lecz także poziomu łączności, na którym wszystkie istoty są elementami większego naturokulturowego asamblażu. Spłaszczenie tego, co społeczne, oznacza, że wszystko, co istnieje, wchodzi ze sobą w interakcje, a ich aktorzy są równocześnie wytwarzani przez innych aktorów. Zatem każda szkoda wyrządzona jakiemuś elementowi tego naturokulturowego asamblażu powoduje ubytek także innych jego elementów. Ta koncepcja zmusza nas do poszerzenia

²⁹ Zob. też: Philippe Descola, *Beyond Nature and Culture*, University of Chicago Press, Chicago 2013; Bruno Latour, *Polityka natury*, przeł. Agata Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

³⁰ O innych powiązaniach dziedzictwa naturalnego i kulturalnego zob. też Lynn Meckell, *The Nature of Heritage. The New South Africa*, Wiley-Blackwell, New York 2012.

tradycyjnego zakresu pojęć należących do sfery gospodarczo-politycznej: chodzi o stworzenie bardziej inkluzywnej etyki³¹, która uznawałaby nie tylko prawa ludzi, lecz także tych, którzy ludźmi nie są: sprawczych zwierząt, roślin, rzeczy, miejsc, a nawet *praktyk*; wszystkie te byty można też postrzegać jako posiadające prawa, których powinniśmy starać się przestrzegać³². Choć może nie jest jeszcze jasne, czym te prawa dokładnie są, bo nie zawsze udaje się nam porozumieć z tymi nie-ludzkimi aktorami na ich warunkach, to mimo wszystko jesteśmy zmuszeni, by rozważyć, jak prawa i interesy w jednej sferze odnoszą się do praw i interesów w drugiej i jak się mają do siebie nawzajem.

Ontologie łączności stanowią więc wezwanie do działania, które umożliwiałoby elementom wielogatunkowej naturokulturowej zbiorowości wywieranie wpływu na jej całość. Wymagają one także uznania naszej współodpowiedzialności za zmiany, które dotyczą innych członków tej zbiorowości, oraz przyznania, że nas one także dotyczą. Nie oznacza to, że mamy nic już nie robić, a wszystko należy instynktownie chronić „na wszelki wypadek”. Wręcz przeciwnie, ontologie łączności i towarzyszący im dialogiczny model dziedzictwa zachęcają, by podejmować *działania*, rozważając okoliczności każdego problemu oddzielnie. Jak pisze Rose, „etyka łączności jest otwarta, niepewna, uważna, partycypacyjna, przygodna. Wzywa do działania, do włączenia się w dramatyczną wymianę nawoływań i odpowiedzi, do udziału w miarę tego, co przynosi życie”³³. Jeżeli pewne rzeczy, miejsca i praktyki stają się w określonym czasie i w konkretnej przestrzeni ważne dla zachowania przeszłości w terażniejszości, to należy przyjąć, że mogą one, podobnie jak ludzie, pojawiać się i odchodzić, żyć i umierać, przechodzić z jednego stanu w drugi³⁴. Nie

³¹ O poszerzonym pojęciu etyki dziedzictwa zob. także: Lynn Meskell, *Human rights and heritage ethics*, „Anthropological Quarterly” 2010, 83(4), s. 839–860.

³² Zob. Latour, *Polityka natury...*

³³ Rose, *Wild Dog Dreaming...*, s. 143.

³⁴ Tamże; Caitlin DeSilvey, *Observed decay: telling stories with mutable things*, „Journal of Material Culture” 2006, 11(3), s. 318–338; też, *Palliative curation*, w: *Ruin Memories. Materialities, Aesthetics and the Archaeology of the Recent Past*, red. Bjørnar Olsen i Þóra Pétursdóttir, Routledge, Abingdon–New York 2014, s. 79–

oznacza to, że powinniśmy starać się zachowywać bez różnicy wszystkie rzeczy z przeszłości na przyszłość; przeciwnie – potrzebne nam są polityki dziedzictwa bardziej nastawione na zróżnicowanie i zrównoważenie, polityki, które w stanowiących dziedzictwo obiektach, miejscach i praktykach rozpoznają aktorów działających w środowisku współtworzonym przez nas, a zarazem utrzymujących nas przy życiu; trzeba, żebyśmy uznali, że zmiana jest równie ważna jak niezmiennosc³⁵. Koncepcja, że konkretni ludzie i istoty nie-ludzkie to elementy większego systemu żyjącej zbiorowości, jest uznaniem potrzeby wielości i zróżnicowania form wiedzy oraz nowych sposobów podejmowania decyzji, które by im odpowiadały.

Zrównoważenie można rozumieć jako zdolność przetrwania. Ontologie łączności i dialogiczne modele dziedzictwa pomagają widzieć zrównoważenie jako kwestię, która dotyczy nie tylko troski o przetrwanie ludzi. Pojęcie zrównoważenia odegrało rolę w poszerzeniu „ekologicznego spojrzenia” i objęciu nim kwestii gospodarczych, społecznych, politycznych, środowiskowych i kulturowych. Ontologie łączności zachęcają, by patrzeć jeszcze szerzej, nie tylko z perspektywy zachowania naszego własnego gatunku, ale także innych, nie-ludzkich aktorów. Jeśli chodzi o dziedzictwo, to skłaniają nas one do refleksji nie tylko nad potencjałem przetrwania rozmaitych elementów dziedzictwa materialnego, lecz także nad tym, czy przeszłości, które dziś one konstruują, wytrzymają próbę czasu i czy powinny przetrwać.

Aktualne dyskusje koncentrujące się na przemyśleniu wniosków wynikających z rozpoznania epoki antropocenu stwarzają dla tych rozważań ramę, która jest pomocna, lecz niejednoznaczna. Choć bowiem rozpoznanie to oznacza kres idei oddzielenia człowieka od istot innych niż ludzie, to ucieleśnia ono równocześnie nostalgę za tym oddzieleniem, tęsknotę za sposobem istnienia, którego „nigdy nie było”, jak mówi mój

91; Cornelius Holtorf, *Averting loss aversion in cultural heritage*, „International Journal of Heritage Studies” 2014, 21(4), s. 405–421.

³⁵ Caitlin DeSilvey, *Making sense of transience: anticipatory history*, „Cultural Geographies” 2012, 19(1), s. 31–54.

kolega Ben Dibley³⁶. Niemniej, ponieważ koncepcja epoki antropocenu jest odzwierciedleniem coraz szerszej akceptacji ontologii łączności zarówno wśród opinii publicznej, jak i w środowiskach naukowych, a równocześnie ostrzeżeniem i rozpoznaniem sytuacji kryzysowej, to wydaje się ona odpowiednim szyldem dla zredefiniowania perspektyw dziedzictwa w obrębie poszerzonego, naturokulturowego pola praktyk³⁷. Użycie terminu antropocen w dyskursie publicznym ucieleśnia poczucie odpowiedzialności i chęć działania na rzecz wspólnych przyszłości³⁸, które – na co chciałbym zwrócić uwagę – są powiązane w nowym rozumieniu dziedzictwa, poza dychotomią natura–kultura. Koncepcja antropocenu komplikuje też ideę „prostego rozwiązania” aktualnych problemów ekologicznych, zawartą implicite w przekonaniu, że zmiany klimatyczne to problem, który można jakoś „rozwiązać”, podczas gdy sam klimat jest wszak uwikłany w złożone współzależności systemów gospodarczych, społecznych i środowiskowych. W istocie nawet samo mówienie o tych systemach tak, jakby można je było od siebie w jakiś sposób oddzielić i uznać, że na siebie nie wpływają, stanowi trudność, z którą mierzy się w tym krytycznym momencie współczesny dyskurs i w którą wpisuje się samo pojęcie antropocenu.

DZIEDZICTWO JAKO WIELOŚĆ NACHODZĄCYCH NA SIEBIE PÓL ONTOLOGICZNYCH

Jak już wskazywałem, jednym z celów rozważań nad implikacjami ontologii dziedzictwa stanowiących alternatywę dla jego zachodniego rozumienia jest zaproponowanie nowych modeli, które umożliwiłyby nowe konceptualizacje i ujęcia istniejących praktyk dotyczących dziedzictwa. Oznacza to jednak także możliwość wypracowania cennej perspektywy

³⁶ Ben Dibley, „*The shape of things to come*”: *seven theses on the Anthropocene and attachment*, „Australian Humanities Review” 2012, 52, s. 144.

³⁷ Zob. też: Solli i in., *Some reflections on heritage...*

³⁸ Por. Bruno Latour, *Waiting for Gaia: composing the common world through art and politics*, w: *What is Cosmopolitical Design?*, red. Albena Yaneva i Alejandro Zaera-Polo, Ashgate, Farnham 2015, s. 21–33.

porównawczej o szerokim zasięgu, uznającej wielorakość potencjału wytwarzania przyszłości przez różne ontologie dziedzictwa. Refleksja taka nie tylko wzbogaciłaby nasze rozumienie wielu bardzo zróżnicowanych sposobów pielęgnowania przyszłości i jej wytwarzania, lecz także umożliwiła zbadanie obszarów, w których sposoby te nakładają się na siebie; to zaś potencjalnie pozwoliłoby skupić się na możliwościach kreatywnej współpracy różnych trybów wytwarzania dziedzictwa, działających razem na rzecz jego wspólnych przyszłości.

W związku z tym pojawia się pytanie o politykę jako działanie ontologiczne oraz o politykę ontologii. Odwołuję się tutaj do tego, co Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen i Eduardo Viveiros de Castro określają jako antropologiczny sens ontologii: „wielość form istnienia realizowanych w konkretnych praktykach, w których polityka oznacza wolne od sceptycyzmu uaktywnienie wielorakości sposobów *potencjalnego bycia rzeczy*”³⁹. Jak twierdzą dalej, polityka ontologii, przynajmniej w odniesieniu do antropologii, stawia sobie za zadanie „stworzenie innych punktów widzenia, z których przyjęte formy myślenia są nieustannie poddawane presji odmienności i potencjalnie mogą ulec zmianie” w toku tego procesu⁴⁰.

Co to ma wspólnego z dziedzictwem? Sądzę, że zacieranie dawnych podziałów – złączenie natury i kultury, tego, co ludzkie, i tego, co nie-ludzkie – poszerza pole dla dziedzictwa, wytwarzając obszar, w którym otwarte pytanie, *co i w jaki sposób* jest potencjalnie dziedzictwem, ma radykalny potencjał transformacji, jeśli potraktujemy je dosłownie. Oznacza to bowiem, że zmieniając perspektywę spojrzenia na dziedzictwo i przyjmując punkt widzenia alternatywny wobec naszych konwencji jego rozumienia, na nowo stworzymy własne wyobrażenie tego, czym jest dziedzictwo i jego praktyki, oraz wykorzystamy to twórcze poszerzenie pola, by ustanowić połączenia między różnymi dziedzinami i obszarami praktyk, które dotąd uważaliśmy za całkowicie od siebie odrębne.

³⁹ Martin Holbraad i in., *The politics of ontology: anthropological positions*, 2014, <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions> (dostęp: 10.11.2022) – w odniesieniu do: Elizabeth A. Povinelli, *The will to be otherwise/the effort of endurance*, „South Atlantic Quarterly” 2012, 111(3), s. 453–457.

⁴⁰ Holbraad i in., *The politics of ontology*...

Użycie terminu „dziedzina” ma zwrócić uwagę na naszą skłonność do autonomicznego traktowania tych różnych obszarów i określania w każdym z nich specyficznego przedmiotu ochrony oraz towarzyszących mu metod zarządzania. Za przykłady niech posłużą ochrona bioróżnorodności, ochrona zabytków i ochrona języków zagrożonych wymarciem: w każdym wypadku zostało określone konkretne ryzyko (odpowiednio, utrata biologicznego zróżnicowania, utrata dziedzictwa kulturowego, utrata języka i „kultury”) oraz specyficzny przedmiot ochrony („bioróżnorodność”, „zabytki”, „zróżnicowanie językowe”). Każda z tych dziedzin stosuje własne techniki identyfikacji zagrożonego przedmiotu, jego kolekcjonowania, ochrony i zarządzania oraz określania czynników, które uznaje się za szkodliwe⁴¹. O ile, generalnie rzecz biorąc, zadaniem dziedzictwa jest zachowanie zagrożonego przedmiotu dla „przyszłości” i każda ze wspomnianych dziedzin troszczy się o ustalenie własnych celów ochrony zarówno w zakresie wytwarzania wiedzy, jak i obszarów interwencji, to można powiedzieć, że różne dziedziny dziedzictwa czynnie angażują się w działania na rzecz wytwarzania przyszłości i jej pielęgnowania. Jednak wytwarzanie i pielęgnowanie przyszłości nie zachodzi wyłącznie w obrębie konwencjonalnie rozumianych obszarów dziedzictwa. Poza definicjami głównego nurtu, odnoszącymi się do dziedzictwa naturalnego i kulturowego, znajdują się też obszary praktyk, w których w podobny sposób kategoryzuje się rzeczy, otacza je opieką i troszczy o ich los na przyszłość. Weźmy na przykład przechowywanie odpadów radioaktywnych. Dziedzina, której konwencjonalnie nie ujmowalibyśmy w kategoriach „dziedzictwa”, działa w podobny sposób: przedmiotem jej troski jest określone ryzyko (napromieniowanie jądrowe), identyfikuje zagrożone rzeczy (organizmy biologiczne) oraz ustala metody ochrony (odpowiednie sposoby przechowywania odpadów radioaktywnych) – a wszystko to jest uzasadnione szeroko pojmowaną troską o zrównoważone przyszłości.

⁴¹ *Endangerment, Biodiversity and Culture*, red. Fernando Vidal i Nelía Dias, Routledge, Abingdon–New York 2015.

DZIEDZICTWO JAKO PRZESTRZEŃ KONSTRUOWANIA PRZYSZŁOŚCI

Od czego zatem zacząć w tym nowym, poszerzonym polu dziedzictwa? Na początku musimy zdać sobie sprawę z tego, że dziedzictwo w niewielkim stopniu dotyczy przeszłości i w istocie obejmuje praktyki, które w przeważającej mierze odnoszą się do projektowania i konstruowania *przyszłości*; dziedzictwo oznacza wykorzystanie materialnych i niematerialnych śladów przeszłości, które teraz przekształcają nas samych i świat, zarówno dyskursywnie, jak i materialnie, w przewidywaniu, że efekty tego przekształcenia pomogą – *w przyszłości i dla* niej – stworzyć konkretne zasoby społeczne, gospodarcze i środowiskowe⁴². Zgodnie z tym, co mój kolega Cornelius Holtorf nazywa paradygmatem „nowego dziedzictwa”⁴³, zaczęliśmy przyjmować, że dziedzictwo nie jest ani „określone raz na zawsze”, ani „immanentne”, lecz wyłania się w dialogu między poszczególnymi jednostkami, wspólnotami, praktykami, miejscami i rzeczami. Moim zdaniem trzeba jeszcze bardziej zatrzeć kategoriałne podziały i uznać, że wszystkie dziedziny ufundowane na zagrożeniu wyginięciem⁴⁴, trosze o przyszłość⁴⁵ i uobecnianiu przeszłości⁴⁶ można uznać za różne formy wytwarzania dziedzictwa. I choć dziedzic-

⁴² Harrison, *Heritage...*; Cornelius Holtorf, *On pastness: a reconsideration of materiality in archaeological object authenticity*, „Anthropological Quarterly” 2013, 86(2), s. 427–443; Cornelius Holtorf i Graham Fairclough, *The New Heritage and re-shapings of the past*, w: *Reclaiming Archaeology. Beyond the Tropes of Modernity*, red. Alfredo González-Ruibal, Routledge, Abingdon–New York 2013, s. 197–210; Cornelius Holtorf i Anders Högborg, *Heritage futures and the future of heritage*, w: *Counterpoint. Essays in Archaeology and Heritage Studies in Honour of Professor Kristian Kristiansen*, red. Sophie Bergerbrant i Serena Sabatini, Archaeopress, Oxford 2013, s. 739–746.

⁴³ Holtorf i Fairclough, *The New Heritage...*

⁴⁴ *Endangerment, Biodiversity and Culture...*, red. Vidal i Dias; zob. też: Trinidad Rico, *The limits of a „heritage at risk” framework: the construction of post-disaster cultural heritage in Banda Aceh, Indonesia*, „Journal of Social Archaeology” 2014, 14(2), s. 157–176.

⁴⁵ Holtorf i Högborg, *Heritage futures...*

⁴⁶ Sharon Macdonald, *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, przeł. Robert Kusek, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2021.

two jest wytwarzane w toku debaty o wartościach przeszłości, to można je wytwarzać wyłącznie teraz, lecz spoglądając w przyszłość i ponosząc za nią odpowiedzialność. Można by powiedzieć, że „nowe dziedzictwo” w ogóle nie ma nic wspólnego z przeszłością, stanowiąc w istocie formę futurologii.

DZIEDZICTWO JAKO PROCEDURY TROSKI/ DZIEDZICTWO JAKO GROMADZENIE ALBO SPLATANIE W CAŁOŚĆ

Przyjrzyjmy się teraz dziedzictwu rozumianemu jako *procedury troski* (*regime of care*). Możemy sięgnąć do łacińskich korzeni angielskiego słowa *curate* (być kuratorem/kuratorką), czyli czasownika *curare*, który oznacza dbać, opiekować się, troszczyć (w tym znaczeniu są zawarte implícite związek i obowiązek), leczyć, lecz także układać coś lub łączyć w całość w konkretny sposób. Co zatem znaczyłoby dla nas rozważanie przyszłości jako układów i zestawień będących wynikiem działań w różnych obszarach praktyki: podczas procesów decyzyjnych dotyczących przechowywania odpadów radioaktywnych, w trakcie ochrony zagrożonych języków, w światowych bankach nasion, w pielęgnacji lokalnych parków oraz w zarządzaniu nimi, a także w domowych praktykach dbałości o wspólną spuściznę? W jaki sposób ta nowa perspektywa porównawcza, obejmująca nie tylko sformalizowane praktykowanie dziedzictwa, lecz także formy troski o przyszłość stanowiące dla niego alternatywę, mogłaby nam pomóc w zmapowaniu pola dziedzictwa na nowo?

SPLATANIE INNYCH PRZYSZŁOŚCI DLA DZIEDZICTWA

Konceptualizację tego rodzaju badań można zacząć od przyjrzenia się temu, co łączy te różne pola praktyki. To nie znaczy, że można je wszystkie sprowadzić do jednego zestawu zasad – wręcz przeciwnie, to właśnie heterogeniczność poszerzonego pola naturokultury wydaje się najbardziej obiecująca. Proponuję jednak, by przyjąć perspektywę porównawczą uwzględniającą całe zróżnicowanie praktyk dziedzictwa naturalnego

i kulturalnego, która ujawni pewne procesy wspólne, łączące praktyki wytwarzania dziedzictwa realizowane w bardzo różnych kontekstach. Ich zestawienie wyglądałoby tak:

- praktyki kategoryzacyjne (identyfikacja, dokumentowanie, nominowanie do wpisów, wpisywanie na listy, tworzenie wykazów);
- praktyki kuratorskie (tworzenie kolekcji, wybór, przypisywanie wartości);
- praktyki konserwatorskie (pielęgnacja, utrzymanie, przechowywanie, archiwizacja, zarządzanie);
- praktyki komunikacyjne (użytkowanie, interpretacja, wystawianie).

Potraktowanie tych praktyk jako kluczowych dla całego obszaru dziedzictwa, a zatem dla przestrzeni, w których przyszłości są składane w całość, umożliwi nam włączenie mniej konwencjonalnych miejsc wytwarzania dziedzictwa w dialog z „dziedzictwem naturalnym i kulturalnym” rozumianym w ogólnie przyjęty sposób. Te cztery kluczowe procesy, stanowiące podstawę mojego programu badawczego zatytułowanego *Assembling Alternative Futures for Heritage* (Splatanie innych przyszłości dla dziedzictwa), stwarzają ramy pozwalające porównywać banalne i codzienne praktyki, za pomocą których dziedzictwo (a zatem przyszłość) jest splatane w zróżnicowanych, heterogenicznych przestrzeniach współczesnego świata, a także określają organizacyjną logikę badania trybów wytwarzania dziedzictwa w bardzo zróżnicowanych kontekstach. Możemy myśleć o tych obszarach czy też trybach wytwarzania dziedzictwa w kategoriach konkretnych, odrębnych ontologii dziedzictwa, w takim sensie, w jakim różnią się one w rozumieniu kategorii bytu oraz sposobie splatania odmiennych przyszłości.

Celem wspomnianego programu badawczego jest zrozumienie praktyk, w toku których przyszłości są splatane w zróżnicowanych obszarach, a także rozważenie, w jaki sposób te praktyki oraz formy wartości przez nie wytwarzane można by kreatywnie zaangażować do generowania innowacji w nowych kontekstach. W związku z tym program przewiduje badania procesów oraz praktyk materialnych i dyskursywnych, w toku

których dziedzictwo jest splecione w wielu różnych obszarach, a których dotąd nie badano porównawczo; chodzi o rozważenie, w jaki sposób formy wartości oraz alternatywne praktyki i procesy wytwarzania przyszłości w każdym z tych obszarów mogłyby stanowić punkt odniesienia dla siebie nawzajem. Przewidujemy korzyści zwłaszcza dla bardziej konwencjonalnych sposobów rozumienia identyfikacji dziedzictwa kulturowego, pielęgnowania go i zarządzania nim; mamy też jednak nadzieję na pojawienie się nowych interpretacji i potencjalnych innowacji w wielu różnych obszarach dziedzictwa, w których będziemy działać. Nasz program badawczy ma na celu nie tylko wprowadzenie wieloobszarowej perspektywy porównawczej, lecz także jej zastosowanie w wymiarze wielokulturowym i międzynarodowym na wielu polach praktyki, które będziemy badać.

Nasz program opiera się na serii pytań badawczych. *Gdzie i jak* we współczesnych społeczeństwach jest uobecniania przeszłość? Jakie *sieci* umożliwiają ten proces? Jakie *czasowości* są wytwarzane przez różne formy dziedzictwa i jak wyrażają się one w generowaniu konkretnych *przyszłości*? Jakie konsekwencje pociągają za sobą różne tryby wchodzenia w relację z *przeszłością*, *teraźniejszością* i *przyszłością*, pojawiające się w różnych obszarach? Dalej program rozważa kwestie z zakresu badań stosowanych. Jakie modele *splatania*, *wartościowania* i *pielęgnowania* przyszłości właściwe dla jednego kontekstu kulturowego czy obszaru praktyki można by z pożytkiem zastosować w innych kontekstach i obszarach? Jak takie przenoszenie nowych modeli wytwarzania dziedzictwa z jednego obszaru do drugiego przekłada się na większe *zrównowazenie* w praktykach zarządzania dziedzictwem? Czy nacisk na *proces*, a nie *trwałość* mógłby być pomocny w rewizji dominujących paradygmatów konserwacji i restauracji?

Zamierzamy zająć się wieloma różnymi obszarami dziedzictwa: dziedzictwem kulturowym, naturalnym, biologicznym, geologicznym, a nawet kosmologicznym, poddając badaniu muzea, parki krajobrazowe, banki nasion, tak zwane ruiny oraz stanowiska dziedzictwa archeologicznego zarówno na obszarach miejskich, jak i wiejskich, archiwa, listy

zagrożonych praktyk dziedzictwa i języków związanych z tak zwanymi mniejszościowymi społecznościami etnicznymi, pracownie konserwatorskie, ośrodki dziedzictwa społeczności rdzennych, składowiska odpadów radioaktywnych oraz zamrożone zoo w różnych częściach świata. Chcemy poddać refleksji różne praktyki wytwarzania wartości i troski o przyszłość oraz rozważyć, w jaki sposób metody właściwe jednemu obszarowi mogłyby zostać z pożytkiem zastosowane w innych kontekstach. Nasze działania będą zorganizowane w oparciu o cztery grupy zadań, z których każda obejmuje po kilka obszarów dziedzictwa realizujących te same cele lub praktyki, lecz nie badanych dotąd w perspektywie porównawczej; chodzi o zbadanie właściwych każdemu obszarowi sposobów wykorzystania przeszłości jako teraźniejszego zasobu w obliczu przyszłych zagrożeń. Obszary dziedzictwa objęte badaniami zostały zorganizowane wokół czterech szerokich tematów:

1. *Przygotowanie na niepewne przyszłości*: badania wybranych składowisk odpadów radioaktywnych, wiadomości wysyłanych z ziemi w przestrzeń kosmiczną oraz praktyk określających światowe dziedzictwo i zarządzanie uznanymi za nie obszarami czy obiektami.
2. *Zarządzanie granicami między naturą a kulturą*: badania synergii między inicjatywami rewitalizacji krajobrazu przez przywrócenie go do stanu dzikości a zarządzaniem procesami popadania w ruinę w odniesieniu do dziedzictwa architektonicznego.
3. *Bogactwo różnorodnych praktyk kuratorskich*: badania procesów pozbywania się i przechowywania dla potomności na poziomie gospodarstw domowych oraz małych i średnich muzeów, a także konsekwencje, jakie dla obu tych procesów ma zarządzanie danymi cyfrowymi.
4. *Zachowanie różnorodności*: porównanie sposobów wartościowania różnorodności biologicznej i kulturowej oraz zarządzania tą różnorodnością przez społeczności rdzenne zarządzające krajobrazem, w bankach nasion, herbariach i zamrożonych zoo.

Pierwszy krok do osiągnięcia celu, jakim jest wypracowanie praktycznych rozwiązań nadających się do zastosowania w odniesieniu do

różnych form dziedzictwa, łączy się z koniecznością zrozumienia różnorodnych praktyk, w toku których są splatane przeszłości dziedzictwa⁴⁷, oraz wartości, które są w tym procesie wytwarzane⁴⁸. Metodologicznie rzecz ujmując, potrzebne są zatem jakieś nowatorskie formy badań międzydyscyplinarnych, pozwalające uchwycić to, jak dziedzictwo, jego wartości oraz przeszłość i przyszłość są splatane w terażniejszości⁴⁹. Choć proponujemy głównie szeroko rozumiane podejście etnograficzne, odwołując się przede wszystkim do etnografii opartych na badaniach materialności, wizualności i zmysłów⁵⁰, a także tych analizujących rozłożenie sprawczości w materialnych assemblażach rzeczy i osób, staramy się także sięgać po bardziej pomysłowe metody eksperymentalne⁵¹, które potencjalnie lepiej tłumaczą praktyki *in statu nascendi* i „dzianie się tego, co społeczne”⁵². Uznajemy przy tym potrzebę odwoływania się w naukach społecznych do eksperymentów metodologicznych. Istotne jest to, że staramy się wyjść poza perspektywy teoretyczne i metodologiczne wypracowane w innych kontekstach, poddając badaniu to, w jaki sposób różne praktyki dziedzictwa mogą *same z siebie* generować nowe, niebanalne podejścia teoretyczne, które umożliwiają rozumienie sposo-

⁴⁷ Harrison, *Heritage...*; Sharon Macdonald, *Difficult Heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, Routledge, London–New York 2009; też, *Re-assembling Nuremberg, reassembling heritage*, „Journal of Cultural Economy” 2009, 2(1), s. 117–134.

⁴⁸ Np. Michael Herzfeld, *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago University Press, Chicago–London 2004; Nathalie Heinich, *La fabrique du patrimoine*, Maison des Sciences de l’Homme, Paris 2009.

⁴⁹ Zob. też: Lynn Meskell, *Archaeological ethnography: materiality, heritage and hybrid methodologies*, w: *Archaeology and Anthropology. Past, Present and Future*, red. David Shankland, Berg, London–New York 2012, s. 133–144.

⁵⁰ Sarah Pink i Jennie Morgan, *Short-term ethnography: intense routes to knowing*, „Symbolic Interaction” 2013, 36(3), s. 351–361; Sarah Pink, *Doing Sensory Ethnography*, Sage, London 2009; też, *Situating Everyday Life. Practices and Places*, Sage, London 2012.

⁵¹ *Exhibition Experiments*, red. Sharon Macdonald i Paul Basu, Blackwell, Malden–Oxford–Carlton 2007.

⁵² Celia Lury i Nina Wakeford, *Inventive Methods. The Happening of the Social*, Routledge, Abingdon–New York 2012.

bów pielęgnowania przyszłości w wielu rozmaitych kontekstach. Warunki do wspólnego wytwarzania wiedzy⁵³ stworzymy dzięki sytuacjom umożliwiającym jej wymianę, w których skupimy się na wypracowaniu wspólnych rozwiązań dla łączących nas problemów, starając się, by prowadziło to w miarę możliwości do wypracowania wspólnych i zrównoważonych przyszłości dziedzictwa naturalnego i kulturowego. Mamy nadzieję, że nasz projekt przyczyni się do lepszego zintegrowania badań i polityk oraz zaangażowania bardziej świadomych problemu aktorów społecznych, którzy nie będą już traktowani wyłącznie jako publiczność.

WNIOSKI: KU ONTOLOGICZNYM POLITYKOM DZIEDZICTWA

Chciałbym zakończyć kilkoma uwagami dotyczącymi przedstawionej przeze mnie wyżej potrzeby skoncentrowania się na kwestiach odnoszących się do polityki ontologii *służącej* dziedzictwu (czy też ontologicznej polityki dziedzictwa), przez co rozumiem politykę, która pozostaje otwarta na to, czym i w jaki sposób dziedzictwo *mogłoby być*. W mojej opinii jest to kluczowe dla skuteczniejszego zintegrowania różnorodnych aktualnych kwestii o charakterze społecznym, politycznym, gospodarczym i ekologicznym, z pozoru stanowiących dość eklektyczny zbiór; zintegrowania umożliwiającego wspólne działania na rzecz budowania wspólnych przyszłości. Używanie liczby mnogiej w odniesieniu do przyszłości nie wynika z zamiaru ożywienia na nowo idei kosmopolitycznego uniwersalizmu. Jak starałem się pokazać, ontologie dziedzictwa jako różne sposoby wartościowania, splatania i pielęgnowania przyszłości realizują różne rzeczywistości. Jednak obok różnorodności światów wytwarzanych przez te ontologie i splatanych przez nie przyszłości istnieje

⁵³ Martha Fleming, *Split + Splice: an experiment in scholarly methodology and exhibition making*, w: *Analyzing Art and Aesthetics*, red. Anne Collins Goodyear i Margaret A. Weitekamp, Smithsonian Institution Scholarly Press, Washington 2013, s. 132–142; też, *Open minds open doors: interdisciplinarity and inclusion*, w: *Museums. Social Learning Spaces and Knowledge Producing Processes*, red. Ida Brøndholt Lundgaard i Jacob Thorek Jensen, Danish Agency for Culture/Kulturstyrelsen, Copenhagen 2013, s. 148–171.

możliwość, by budując na zrozumieniu łączących je procesów i podzielanych praktyk, działać niejako w poprzek pól ontologicznych, realizując wspólne cele na rzecz wspólnych przyszłości.

Tyle zatem jeśli chodzi o politykę ontologii *służącej* dziedzictwu. A co z polityką ontologiczną *realizowaną za pomocą* dziedzictwa? Tutaj należałoby zachować czujność i podejrzliwość w stosunku do dziedzictwa. Rzadko kiedy dziedzictwo bywa używane w sposób niewinny, bez jakiejś formy roszczeń do statusu prawdy oczywistej, i nader często wprowadza podziały lub wyklucza za pomocą różnicy, którą definiuje jako pochodną przeszłości. W ten sposób dziedzictwo służy normalizacji i historyzacji różnego rodzaju nierówności. Chodzi mi tutaj o to, że dziedzictwo, podobnie jak kultura, zaczęło działać na różne sposoby jako „rzeczywistość transakcyjna” Michela Foucaulta⁵⁴, służąc identyfikacji określonych zagrożeń, zagrożonych obiektów, konkretnych sposobów zarządzania tymi zagrożeniami oraz modeli własności i systemów eksperckich, które za nimi stoją. Podobnie jak pojęcie kultury⁵⁵, dziedzictwo niemal zawsze służy różnicowaniu populacji w celu lepszego zarządzania i większej skuteczności władzy. Równocześnie jednak dziedzictwo, dzięki temu, że przenika niemal całe nasze życie, stało się ważnym, używanym na całym świecie językiem, za pomocą którego ludzie nadają wartość szczególnym rzeczom, miejscom i praktykom oraz wyrażają sens ich pielęgnowania. Dziedzictwo w tym właśnie znaczeniu, rozumiane jako przygodne, emergentne sposoby pielęgnowania przyszłości, wartościowania jej i przyjmowania w odniesieniu do niej postawy etycznej, jest cenne i w tym sensie interesuje mnie badanie potencjału wpisanego w różne dziedzictwa i ich alternatywy. Jednak uznając wielorakość nakładających się na siebie ontologii dziedzictwa, powinniśmy równocześnie wypracować dogłębnie krytyczną ontologiczną politykę dziedzictwa, podejrzliwie podchodzącą

⁵⁴ Tony Bennett, *Liberal government and the practical history of anthropology*, „History and Anthropology” 2014, 25(2), s. 150–170; tenże i in., *Introduction: anthropology, collecting and colonial governmentalities*, „History and Anthropology” 2014, 25(2), s. 137–149.

⁵⁵ Tony Bennett, *Making Culture, Changing Society*, Routledge, Abingdon–New York 2013.

do jego wykorzystywania oraz do potencjału władzy, który w nim tkwi. Z tego względu proponuję zachowanie „bliskości na dystans” (*intimate distance*)⁵⁶, oznaczającej równocześnie podejście z krytyczną rezerwą i twórczym zaangażowaniem w pole naszych badań: taka właśnie postawa powinna cechować nasze badania w obszarze krytycznych studiów nad dziedzictwem w przyszłości – i dla przyszłości.

Przełożyła Ewa Klekot

⁵⁶ Michelle Bigenho, *Intimate Distance. Andean Music in Japan*, Duke University Press, Durham, NC–New York 2012.

CZĘŚĆ II

METODY I PODEJŚCIA

ROZDZIAŁ 4

DZIEDZICTWO JAKO KRYTYCZNA METODA ANTROPOCENU

COLIN STERLING

Obawiam się, że już przelknęliśmy ideę antropocenu i nie zastanawiamy się nad jej doniosłością; głęboki szok, jaki powinna spowodować, uległ już rozproszoniu, pozostała po nim tylko kolejna gra w idee do zagrania¹.

„Głęboki szok” antropocenu, tak jak opisuje go pisarz fantastyki naukowej Kim Stanley Robinson, od dwóch dekad rezonuje w wielu kierunkach równocześnie. Od niemal mitycznego momentu pierwszego sformułowania tej koncepcji przez chemika atmosfery Paula Crutzena na konferencji w Meksyku w 1999 roku reperkusje antropocenu dają się odczuć w polityce, filozofii, sztuce, historii, pedagogice, teorii politycznej i kulturze popularnej, nie wspominając już o różnych dyscyplinach naukowych zajmujących się kodowaniem, mierzeniem, analizowaniem i interpretacją Systemu Ziemi. Podczas gdy dla Robinsona szok związany z tym pojęciem polega na fantastyczno-naukowej zgola przesłance, że ludzkość stanowi dziś siłę geologiczną tego samego kalibru, co wulkany, trzęsienia ziemi czy uderzenia asteroid, inni autorzy odnotowali głębsze zaniepokojenie samym tym terminem, dopatrując się w nim zastraszającej *hybris* i groźnych przemilczeń. Alternatywne określenia, takie jak plantacjocen²,

¹ Kim Stanley Robinson, *Angry optimism in a drowned world: interview with Kim Stanley Robinson*, w: *Després de la fi del món*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona 2017, s. 146, <https://lab.cccb.org/en/angry-optimism-in-a-drowned-world-a-conversation-with-kim-stanley-robinson/> (dostęp: 10.11.2022).

² Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton, NJ–Oxford 2015.

pyrocen³, nekrocen⁴, chthulucen⁵ czy – najbardziej z nich popularne – kapitałocen⁶, są świadectwem zobowiązania do nieustannego wyodrębniania i dookreślania zawartego w antropocenie pojęcia „anthropos” (co ciekawe, częśćka „cen”, czyli *kainos*, starogreckie słowo oznaczające „nowy”, jest w tej refleksji uznawana za mniej toksyczną, jak gdyby nieustający pęd do nowości sam nie był również atrybutem systemu kapitalistycznego). Jak pisała niedawno Joanna Żylińska, „mimo że nie zbliżyliśmy się nawet do rozwiązania problemów klimatycznych antropocenu, niektóre obszary teorii krytycznej umieszczają nas już, jak się zdaje, w postantropocenie”⁷.

Te morfologiczne przekształcenia niosą ze sobą ważne lekcje odnośnie do potrzeby alternatywnych historii i słowników, aby zmierzyć się z antropoceniem jako materialno-dyskursywną siłą w świecie, ale mają też w sobie coś z „gry w idee”, czyniąc z antropocenu rodzaj chronotopu⁸: „określonej konfiguracji czasu i przestrzeni, zdolnej do generowania historii, poprzez które społeczeństwo może przyglądać się badawczo samemu sobie”⁹. Idea antropocenu zdaje się zawsze zachęcać do takiej

³ Stephen J. Pyne, *The fire age*, „Aeon”, 5 maja 2015, <https://aeon.co/essays/how-humans-made-fire-and-fire-made-us-human> (dostęp: 10.11.2022).

⁴ Justin McBrien, *Akumulacja wymierania. Planetarny katastrofizm w epoce nekrocenu*, przeł. Patryk Szaj, w: *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, Poznań 2021, s. 131–160.

⁵ Donna Haraway, *Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: making kin*, „Environmental Humanities” 2015, 6, s. 159–165.

⁶ Jason W. Moore, *The capitalocene, part I: on the nature and origins of our ecological crisis*, „Journal of Peasant Studies” 2017, 44(3), s. 594–630; Donna Haraway, *Manifestly Haraway*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2016; T. J. Demos, *Against the Anthropocene. Visual Culture and Environment Today*, Sternberg, Berlin 2017.

⁷ Joanna Żylińska, *The End of Man. A Feminist Counterapocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2018, s. 5.

⁸ Michaił M. Bachtin, *Czas i przestrzeń w powieści*, przeł. Jerzy Faryno, „Pamiętnik Literacki” 1974, 4, s. 273–311.

⁹ Mary Louise Pratt, *Coda: concept and chronotope*, w: *Arts of Living on a Damaged Planet*, red. Anna Lowenhaupt Tsing i in., University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, s. G170.

czasoprzestrzennej refleksyjności. Nie powinno więc chyba być zaskoczeniem, że począwszy od przełomu wieków pojęcie to zainspirowało szereg „eksperymentów myślowych” w różnych dziedzinach sztuki i nauki. Można tu wspomnieć choćby popularnonaukową książkę Jana Zalasiewicza *The Earth After Us* (Ziemia po nas)¹⁰, w której pozaziemscy geolodzy badają planetę za 100 milionów lat w poszukiwaniu śladów „naszego ludzkiego imperium”, lub liryczne ujęcie zacierających się granic między wszelkimi formami życia na Ziemi w powieści Daisy Hildyard *The Second Body* (Drugie ciało)¹¹. Najlepsze prace powstające w tym nurcie testują same podstawy hipotezy antropocenu, nie tracąc z widoku jej rozległych etycznych i ontologicznych implikacji. Pojawienie się humanistyki i badań opartych na sztuce zogniskowanych na antropocenie nie ogranicza się do prostej „gry w idee”, lecz jest częścią szerszego ruchu otwierania się dyskursu naukowego na wytrwałą krytykę. Chodzi tu o „zachwianie podziałami na specjalności, demokratyzację debaty i postawienie krytycznych pytań o politycznej doniosłości wobec dyskusji o przemianach ekologicznych”¹². W tym rozdziale chciałbym pokazać, jak dyskursywne i materialne formacje rozpowszechnione w praktyce opieki nad dziedzictwem – wliczając w to muzeum, pomnik i ruiny – są wykorzystywane jako oparcie do zadawania takich krytycznych pytań, łącząc ze sobą wyobraźnię fantastyczno-naukową i metodologie historyczne na wystawach, w dziełach sztuki i szeroko pojętych badaniach krytyczno-artystycznych. Biorę pod lupę niewielki zestaw mikroprzykładów, aby zarysować najważniejsze postawy i zasady wspólne dla takich projektów, od eksperymentów filozoficznych po interwencje w przestrzeni. Proponuję tu podejście do dziedzictwa jako krytycznej *metody*, nastawionej na zakwestionowanie i potencjalnie skierowanie na inne tory wyłaniającego się antropocenińskiego chronotopu.

Dlaczego warto właśnie w ten sposób skoncentrować się na dziedzictwie? Refleksja i praktyka dziedzictwa z definicji zajmują się kwe-

¹⁰ Jan Zalasiewicz, *The Earth After Us. What Legacy Will Humans Leave in the Rocks?*, Oxford University Press, Oxford 2008.

¹¹ Daisy Hildyard, *The Second Body*, Fitzcarraldo, London 2017.

¹² Demos, *Against the Anthropocene...*, s. 12.

stiami zachowywania, pamięci, ocalania i opowiadania historii, przez co traktują antropocen przede wszystkim jako egzystencjalne zagrożenie: nową kondycję ziemskiego przetrwania, która radykalnie podważa cywilizacyjne procesy dziedziczenia i odnowy. To w tym kontekście Roy Scranton w książce *Learning to Die in the Anthropocene* (Ucząc się, jak umierać w antropocenie) wzywa „ludzkość” do zbudowania biologicznych i kulturowych „ark”, aby zachować dla przyszłości zarówno „zagrożone dane genetyczne”, jak i „zagrożoną mądrość”¹³. To biblijne zadanie jest w ostatnich latach podejmowane w różnych miejscach, od austriackiego projektu Memory of Mankind (Pamięć Ludzkości)¹⁴ po fundację Arch Mission, nastawioną na zachowanie ludzkiej wiedzy w formie kopii rozsianych po galaktyce. Jak jednak przypomina nam Claire Colebrook, często wyrażana w obliczu antropocenu „bezprecedensowa kruchość” nie jest niczym więcej, jak świadectwem nagłego doświadczenia niestabilności przez mieszkańców małego wycinka planety, który „czierpie zasoby z innych miejsc, eksportuje swoje odpady i przemoc, a *następnie* obwieszcza, iż jego sposób istnienia równa się ludzkości jako takiej”¹⁵. Różne biobanki i arki kulturowe, cyfrowe archiwa i wiadomości nadawane w przyszłość, które składają się na „dziedzictwo” człowieka antropocenu, muszą być uznane za częściowe i wysoce przypadkowe¹⁶. Nie będzie przesadą powiedzieć, że mamy tu do czynienia z dziedzictwem, które przed antropoceniem skapitulowało – nic już nie można zrobić, więc zapewnijmy sobie chociaż, że ślad naszego istnienia przetrwa

¹³ Roy Scranton, *Learning to Die in the Anthropocene*, City Light, San Francisco 2015, s. 109.

¹⁴ Por. *Heritage Futures. Comparative Approaches to Natural and Cultural Heritage Practices*, red. Rodney Harrison i in., UCL Press, London 2020.

¹⁵ Claire Colebrook, *End-times for humanity*, „Aeon”, 1 czerwca 2017, <https://aeon.co/essays/the-human-world-is-not-more-fragile-now-it-always-has-been> (dostęp: 22.10.2021) (kursywa w oryginale).

¹⁶ Dokładniej omawiają to: Esther Breithoff i Rodney Harrison, *Making futures in end times: nature conservation in the Anthropocene*, w: *Deterritorializing the Future. Heritage in, of and after the Anthropocene*, red. Rodney Harrison i Colin Sterling, Open Humanities Press, London 2020, s. 155–187.

w tej czy innej postaci, gotowy do bycia „podjętym” i „przekazanym” w jakimś nieokreślonym przyszłym scenariuszu.

Podczas gdy te eksperymenty dotyczące egzystencjalnego przetrwania rozwijają się w najlepsze, pojawił się też inny sposób myślenia-z-dziedzictwem w odniesieniu do antropocenu/kapitałocenu/chthulucenu¹⁷. Pośrednio lub bezpośrednio, narzędzia i estetyki dziedzictwa – od archiwów i muzeów po ruiny i pomniki – są wykorzystywane przez różnych artystów i pisarzy jako wsparcie dla przekraczającej granice dyscyplin (re)konceptualizacji historycznego ukształtowania i przyszłych konsekwencji antropocenu. Ten sposób krytycznego myślenia odnajdujemy na przykład w tekstach Anny Tsing¹⁸ czy Bronisława Szerszynskiego¹⁹, którzy podejmują się przemyślenia na nowo odpowiednio ruiny i monumentu w kontekście epoki antropocenu. Z kolei praca twórcza Tomása Saraceno, grupy FICTILIS czy tandemu Gustafsson & Haapoja wnosi nowe historyczno-kuratorskie konfiguracje odnoszące się do kwestii zmiany klimatu, granic terytorialnych czy związków natury i kultury – są to wszystko tematy o centralnym znaczeniu dla badań nad antropoceniem, wykraczające poza wąskie ramy geologii i stratygrafii. Realizowane w różnych mediach i bez jakiegoś szczególnego manifestu czy agendy, takie krytyczne antropocenijskie projekty wygrywają dyskursywną i afektywną moc dziedzictwa, wyobrażając sobie alternatywne sposoby życia i działania, w które wpisana jest opozycja wobec apokaliptycznego motywu arki. Zamiast podkreślać bezruch, zachowywanie i ciągłość, znaczna część prac, do których tu nawiązuję, odpowiada zaproponowanemu przez Rodneya Harrisona określeniu dziedzictwa mającego „charakter dialogiczny, interaktywny i oparty na współpracy; [będącego] procesem materialno-dyskursywnym, w którym przeszłość i przyszłość rodzą się z dialogu i spotkania wielu ucieleśnionych podmiotów współdziałających

¹⁷ Haraway, *Anthropocene...*

¹⁸ Tsing, *The Mushroom...*

¹⁹ Bronisław Szerszynski, *Monument antropocenu, czyli o splocie czasu geologicznego z ludzkim*, przeł. Krzysztof Dix, „Prace Kulturoznawcze” 2018, 22(1–2), s. 281–305.

w terażniejszości i z terażniejszością”²⁰. Ponadto owe eksperymenty myślowe budują na fundamencie szeroko uznanego faktu, że materialne geografie antropocenu – wliczając w to „składowiska odpadów, szyby górnicze i strefy wydobywcze” – same w sobie mogą stanowić „nowe muzea ludzkości”²¹. Podobnie jak antropocen uhistorycznia czas terażniejszy, wyobrażając sobie, jak potomkowie dzisiejszej ludzkości (lub ich kosmiczny ekwiwalent) interpretują ziemskie warstwy w poszukiwaniu dokładnego punktu, w którym „my” zaczęliśmy przeobrażać planetę, tak samo myśl krytyczna coraz częściej ujmuje samo pojęcie antropocenu jako problem muzeologiczny, ze wszystkim, co taka kategoryzacja ze sobą niesie, mianowicie kwestiami historii, narracji, kolekcji, wystaw i władzy.

Jak przekonuje Bruno Latour, „krytykiem nie jest ten, kto obala, lecz ten, kto gromadzi [...], nie ten, kto wyciąga dywanik spod stóp naiwnego wyznawcy, lecz ten, kto oferuje uczestnikom teren, na którym mogą się zebrać”²². To właśnie w takim duchu interesuje mnie drobiazgowy rozbiór i rekonfiguracja funkcjonowania antropocenu. Pojmowanie ruin, pomników, muzeów i innych miejsc pamięci²³ jako „przestrzeni zgromadzenia” dla krytycznej refleksji antropocenu oznacza rozpoznanie odnowionej żywotności instytucjonalnych ram i estetyk, które zawsze są jakoś wpatrzone w przeszłość i zwrócone ku przyszłości. W tym sensie projekty i propozycje, nad którymi się tu pochylam – czy to zrealizowane, czy hipotetyczne – są eksperymentami myślowymi typu „więcej niż”, zarówno pod względem tego, jak projektują i budują w pełni ucieleśnione momenty spotkania, jak i w powoływanych przez nie do

²⁰ Rodney Harrison, *Przekroczyć podział na dziedzictwo „naturalne” i „kulturalne”: ku ontologicznej polityce dziedzictwa w epoce antropocenu*, rozdział 3 w tym tomie, s. 151.

²¹ Kathryn Yusoff, *Epochal aesthetics: affectual infrastructures of the Anthropocene*, „E-flux”, marzec 2017, <https://www.e-flux.com/architecture/accumulation/121847/epochal-aesthetics-affectual-infrastructures-of-the-anthropocene/> (dostęp: 10.11.2022).

²² Bruno Latour, *Why has critique run out of steam: from matters of fact to matters of concern*, „Critical Inquiry” 2004, 30(2), s. 246.

²³ Pierre Nora, *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, przeł. Paweł Mościcki, „Tytuł Roboczy: Archiwum” 2009, 2, s. 4–12.

istnienia twórczych światach: przestrzeniach do wyobrażania sobie alternatywnych podmiotowości, ekologii i formacji społecznych²⁴. Dziedzictwa w tym kontekście niepodobna sprowadzić do jakiegoś zestawu procedur czy określonych planów działania związanych z sięganiem do przeszłości przez terażniejszość. Jest to raczej zjawisko płynne i dynamiczne, wskazujące na pewną niestabilną przyszłość – tj. przyszłość, w której rzeczy, opowieści i miejsca, które dziś kategoryzujemy jako „dziedzictwo”, mogą równie dobrze zostać odrzucone, zdemonizowane lub dogłębnie zreinterpretowane. Projekty, którym się tu przyglądam, stawiają nas tedy przed żywotnym pytaniem o to, czym dziedzictwo jest lub mogłoby być; zadanie to dalece wykracza poza politykę wobec dziedzictwa czy jego zachowanie, dotykając zagadnień czasu, tożsamości i nieuniknionego uhistorycznienia współczesności²⁵.

CZYM JEST MUZEUM?

W światku osób zajmujących się tworzeniem strategii kulturalnych i rewitalizacją miast do pomysłu umieszczania „muzeum” w centrum nowych inicjatyw podchodzi się z nieufnością co najmniej od początku obecnego milenium, gdy nastąpił zalew projektów dążących do odnowienia wizji obywatelskiej architektury i wzornictwa. Szczególnie dotyczy to „starego świata”, w którym muzeum narodziło się jako forma kontroli i manifestacja władzy²⁶. Skorzy wykazać się swoim przyszłościowym, postindustrialnym i ponowoczesnym nastawieniem urbanści, deweloperzy i architekci wypracowali rozmaite alternatywy wobec modelu muzeum – od „hubów kulturalnych” i „forów miejskich” po „centra historyczne” i „laboratoria dziedzictwa”. Nie oznacza to, że w ostatnich dwóch dekadach nie powstały żadne nowe muzea (rzut oka na Chiny czy kraje Zatoki Perskiej rychło obaliliby ten argument), ale że

²⁴ Félix Guattari, *The Three Ecologies*, przeł. Ian Pindar i Paul Sutton, Bloomsbury, London–New York 2014.

²⁵ Fredric Jameson, *The Antinomies of Realism*, Verso, London–New York 2013.

²⁶ Tony Bennett, *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*, Routledge, London–New York 1995.

ufność i pewność siebie, z jaką wyobrażano sobie, projektowano i budowano muzea w XIX wieku ustąpiły dziś, w wielu miejscach, bardziej niejednoznaczniemu krajobrazowi kulturowo-historycznemu.

Równocześnie w działach administracji i salach wystawowych uznanych muzeów doszło do małej rewolucji. Dla większości muzealników byłoby dziś nie do pomyślenia, by antropologiczny lub społeczno-historyczny artefakt umieścić po prostu w szklanej gablocie w ramach jednej, niekwestionowanej narracji. Nieodzowne są warstwy interpretacji, wielogłosowe perspektywy, pytania, nie odpowiedzi²⁷. Procesy kolekcjonowania, kuratorstwa, konserwacji i wystawiennictwa stały się ważnym poligonem postkolonialnej, feministycznej i antyhegemonicznej krytyki, zaś muzea nierzadko traktowane są jako katalizatory i pionochrony dla szerszych dyskusji wokół tożsamości, historii i pamięci zbiorowej²⁸. Jak przekonuje Fiona Cameron na przykładzie problemu zmian klimatycznych, rozpakowanie muzealnych ontologii i asamblaży to wartościowa technika podejmowania doniosłych społecznie kwestii w bardziej bezpośredni i angażujący sposób²⁹.

Podczas gdy instytucjonalne podstawy muzeum zostały w ten sposób w ciągu minionych dwóch dekad zakwestionowane, w tym samym czasie spore zainteresowanie zaczął budzić sam koncept muzeum jako krytyczno-kreatywnej struktury³⁰. To tylko pozorny paradoks. Uważam, że warto patrzeć na obie przemiany jako wzajemnie wspierające się procesy: podawanie w wątpliwość tego, czym jest muzeum, oznacza otwarcie ontologii tego pojęcia na eksperymentalne przeobrażenia. Można tu przywołać liczne przykłady, od Muzeum Zerwanych Związków – inter-

²⁷ *The New Museology*, red. Peter Vergo, Reaktion, London 1989.

²⁸ Sharon Macdonald, *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, przeł. Robert Kusek, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2021.

²⁹ Fiona Cameron, *The liquid museum: new institutional ontologies for a complex, uncertain world*, w: *The International Handbooks of Museum Studies. Museum Theory*, red. Andrea Witcomb i Kylie Message, Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex 2015, s. 345–361.

³⁰ Książka Jamesa Putnama *Art and Artifact. The Museum as Medium* (Sztuka i artefakt. Muzeum jako środek przekazu; Thames & Hudson, London 2009) dostarcza znakomitego omówienia tego trendu w świecie sztuki.

netowej kolekcji obiektów kojarzonych z historiami nieszczęśliwej miłości, obecnie na stałe przechowywanych w Zagrzebiu i Los Angeles – po znakomite Muzeum Niewinności, kolekcję zwyczajnych przedmiotów zgromadzonych przez Orhana Pamuka w trakcie pisania powieści pod takim samym tytułem; dwie formy narracyjne zasilające się wzajemnie w dialektyce prozy i ekspozycji, kuratorskiej „rzeczy” i wyobrażonej historii. Do tej kategorii nie-muzeów zaliczyć można również wędrowną ekspozycję sztuki naiwnej Muzeum Wszystkiego czy też Muzeum Porażki, „kolekcję nieudanych produktów i usług z całego świata”. Całościowa genealogia takich instytucji wykracza poza ramy tych rozważań, jednak jako ich wczesnego antenata można wskazać Muzeum Technologii Jurajskiej, stworzone w Kalifornii w 1988 roku przez małżeństwo Davida Hildebranda Wilsona i Dianę Drake Wilson. Określana jako „muzeum na temat muzeów”, ezoteryczna kolekcja Wilsonów posługuje się znajomą taktyką oświecenia, etykiet i odwołań naukowych, „aby wzbudzić podziw nie tyle w obliczu przedmiotów (rzeczywistych bądź wymyślonych), lecz wobec natury muzeów jako takich, wobec tego, jak wybierają obiekty ze świata i pozwalają nam rozpoznawać je jako dziwne i zachwycające”³¹. Poza formalnym programem filozoficznym *Modest Manifesto for Museums* (Skromny manifest dla muzeów) Pamuka daje pewne wskazówki odnośnie do szerszego projektu, w jaki wpisują się wspomniane instytucje i im podobne. Jak sugeruje pisarz, „miarą powodzenia muzeum nie powinna być jego zdolność reprezentowania państwa, narodu, firmy czy określonej historii, lecz jego potencjał odsłaniania człowieczeństwa jednostek”³². Warto wspomnieć, że zarówno Muzeum Niewinności, jak i Muzeum Zerwanych Związków, mimo pozostawania na uboczu głównego nurtu muzealnictwa, zostały docenione za swoje nowatorskie podejście. Pierwsze z nich zdobyło tytuł Europejskiego Muzeum Roku w 2014, drugie zaś uhonorowano nagrodą im. Kennetha Hudsona jako „najbardziej innowacyjne muzeum Europy” w roku 2011.

³¹ Edward Rothstein, *Where outlandish meets landish*, „The New York Times” z 9 stycznia 2012.

³² Orhan Pamuk, *The Innocence of Objects*, Abrams, New York 2012, s. 56.

Krytyczna siła takich kontrinstytucji leży w ich wywrotowym stosunku do zastałych aparatów kulturowych, co jest czymś zgoła odmiennym od ich bezpośredniego odrzucenia. Podczas gdy laboratoria, huby i fora z początków XXI wieku zdawały się akceptować Adornowskie określenie muzeów jako „rodziny grobów”³³ – a tym samym dążyć do wynalezienia nowych modeli „dialogu z dziedzictwem”, mających zastąpić owe zakurzone relikty – w przypadku *muzeum, które nie jest muzeum*, rozpoznanie złożonej historii takich instytucji stanowi pierwszy krok ku wyznaczeniu przestrzeni krytyki *w obrębie* tej tradycji. Sama nomenklatura „muzeum” ma żywotne znaczenie dla tej pracy, gdyż bezpośrednio ewokuje szereg przestrzennych, dyskursywnych i estetycznych konwencji, tworzących tło, na którym kontrpropozycja może zostać dostrzeżona. Jak w ostatnich latach zauważyło wielu artystów i aktywistów, refleksyjna natura pojęcia antropocenu podziela z tym muzeologicznym przewrotem wiele punktów odniesienia – ta część wspólna stanowi żyzny grunt dla przemyslenia przestrzenno-dyskursywnej formy tego osobliwego kulturowego artefaktu.

Znakomitym przykładem jest tu Muzeum Kapitalizmu. W odpowiedzi na wyświechtane stwierdzenie, że łatwiej dziś wyobrazić sobie koniec świata niż koniec kapitalizmu, grupa artystyczna FICTILIS podjęła wyzwanie zaprojektowania ewentualnego muzeum, które mogłoby edukować obecne i przyszłe pokolenia na temat ideologii, historii i spuścizny tego szczególnego światowego systemu. Zgodnie ze swą „deklaracją celów” (*mission statement*) Muzeum Kapitalizmu (które zainaugurowało działalność wystawą w kalifornijskim Oakland w 2017 roku) dąży do

poszerzania publicznej świadomości na temat kapitalizmu poprzez wieloaspektowe programy: wystawy; badania i publikacje naukowe; gromadzenie kolekcji i zachowywanie związanych z kapitalizmem śladów materialnych, sztuki i artefaktów; upamiętnienia, rekonstrukcje historyczne i inne wydarzenia; dystrybucję materiałów edukacyjnych i pomocy dydaktycznych; a także różnorodne działania popularyzatorskie, nastawione

³³ Theodor W. Adorno, *Muzeum Valéry Proust*, przeł. Andrzej J. Noras, w: *Muzeum sztuki. Antologia*, red. Maria Popczyk, Universitas, Kraków 2005, s. 91.

na pogłębienie zrozumienia kapitalizmu i zagadnień pokrewnych, w tym kwestii znaczących dla współczesności³⁴.

Język „publicznej świadomości” i gromadzenia eksponatów sytuuje muzeum w znajomej tradycji hegemonicznych instytucji kulturalnych powoływanych w celu edukowania mas na temat kultur, miejsc lub okresów historycznych fundamentalnie odmiennych od ich własnych. W tym kontekście jednak taki punkt widzenia wyprowadzany jest z *wewnątrz* systemu czy społeczeństwa będącego tematem ekspozycji – to forma ironicznego dystansu, niezbędnego, by uruchomić krytyczną pracę autoanalizy. Jak zapytują kuratorzy w towarzyszącym wystawie katalogu: „Co lepiej niż muzeum nadaje się, by podać postęp w wątpliwość? Jak lepiej zmienić naszą orientację w terażniejszości niż wraz z instytucją, której już używamy, aby zorientować się na przeszłość?”³⁵.

Ta dekonstrukcja modelu muzeum odbywa się na różne sposoby. Katalog na przykład rozpoczyna się od satyrycznej egzegezy dyskursywnych podstaw placówki, przechodząc od przytaczania deklaracji celów porównywalnych instytucji, takich jak praskie Muzeum Komunizmu czy Muzeum Apartheidu w Johannesburgu, do długiego monologu wewnętrznego o tym, jak trudno w ogóle zdefiniować „Muzeum Kapitalizmu”. Uniezwyklenie odbywa się również na poziomie interpretacji, podsuwającej spojrzenie na zwyczajne przedmioty (czapeczka bejsbolowa, kubek, moneta) tak, jakby były pozostałościami po wymarłej cywilizacji, bądź prezentującej codzienne rzeczy w dziwnej oprawie, jak w przypadku serii „Rdzeni wiertniczych” Evana Desmonda Yee, który współczesne obiekty umieścił w geologicznych próbkach rdzeniowych. Zdjęcia, dzieła sztuki, zabawki, dokumenty archiwalne i rzeczy osobiste – wszystko ma tu swoją rolę do odegrania w rozplanowaniu i nakierowaniu zwiedzających ku załączkom postkapitalistycznej przyszłości.

To poczucie nowej orientacji dochodzi również do głosu w Muzeum Nie-ludzkości, wielokanałowej instalacji wideo stworzonej przez pisarkę

³⁴ Museum of Capitalism, *Our mission*, <https://www.museumofcapitalism.org/about> (dostęp: 10.11.2022).

³⁵ *The Museum of Capitalism*, red. FICTILIS, Inventory Press, New York 2017, s. 14.

Laure Gustafsson i artystkę wizualną Terike Haapoję. Przedstawia ona historię „animalizacji” w ciągu ostatnich 2,5 tys. lat. Przy użyciu tekstu, obrazów archiwalnych oraz dźwięku ta angażująca odbiorcę praca, po raz pierwszy pokazana w Helsinkach w 2016 roku, przygląda się konstrukcji człowieczeństwa i zwierzęcości jako „binarnych kategorii moralnych”. Chodzi o graniczne rozróżnienie, które jak przekonuje muzeum, tworzy grunt pod wyzysk i nadużycia w całym spektrum ludzkich i nie-ludzkich światów. Na tym tle muzeum staje się „instytucją utopijną oraz inicjatywą na rzecz wyobrażenia sobie przyszłych opowieści”, jak gdyby patrząc wstecz z punktu widzenia rzeczywistości, w której społeczeństwo „zrzuciło już balast opresyjnego i destrukcyjnego podziału na to, co ludzkie i co zwierzęce”³⁶. Także i tutaj muzeum służy jako swego rodzaju wspomnienie systemu i formy życia, które kuratorki chciałyby przekroczyć. Impuls uhistorycznienia podaje w wątpliwość logikę i formacje ontologiczne teraźniejszości z perspektywy pewnej *oczekiwanej* przyszłości. Warto odnotować, że Muzeum Nie-ludzkości wskazuje na bliską relację między animalizacją i kapitalizmem, opisywanym przez Gustafsson i Haapoję jako „mechanizm, poprzez który ciała wszystkich gatunków zostają udostępnione do eksploatacji jako zasoby, jako bezwartościowy odpad czy jako przedmiot kontroli”³⁷. „Nie można walczyć o zmianę systemu, nie sprzeciwiając się koncepcji zwierzęcości – przekonują – ponieważ logika animalizacji tworzy fundament rasistowskiego, imperialistycznego i patriarchalnego kapitalizmu”³⁸.

Zarówno Muzeum Kapitalizmu, jak i Muzeum Nie-ludzkości, niezależnie od swojej formy wizualno-przestrzennej – w pierwszym przypadku skupionej na przedmiotach, w drugim przede wszystkim cyfrowej i angażującej odbiorcę – kładą spory nacisk na działania popularyzatorskie jako element ostrożnej próby przemyślenia zastanych tropów nowoczesnej praktyki muzealniczej i zaprzęgnięcia ich do nowych zadań. Muzeum Kapitalizmu organizuje na przykład regularne „zbiórki artefaktów” i – sze-

³⁶ Laura Gustafsson i Terike Haapoja, *Museum of Nonhumanity: info*, 2016, <http://www.museumofnonhumanity.org/info> (dostęp: 10.11.2022).

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

rzej – włącza artystów, edukatorów i aktywistów we wspólne działania w ramach szeregu publicznych wydarzeń poświęconych różnym przejawom systemu kapitalistycznego, od gentryfikacji do powiązań między ropą naftową a turystyką. Jak czytamy na stronie internetowej placówki, są to okazje do zaproszenia publiczności, aby „zamieszkała w nieokreślonej, wyobrażonej przyszłości i dzięki temu wyraźniej dostrzegła historyczną specyfikę, idiosynkrazję i przygodność terażniejszości”. Muzeum Nie-ludzkości w podobnym duchu organizuje seminaria nastawione na to, by „przez pryzmat przeszłości wyobrazić sobie inną przyszłość”, oraz takie, w których chodzi o „zdecentrowanie historii” za pomocą interwencji artystycznych. Parafrazując Latoura, owe miejsca spotkań dostarczają praktycznej lekcji na temat krytycznej mocy zgromadzenia, odwołując się do wielości głosów, aby wytwarzać nowe sposoby bycia i działania w świecie, sposoby, które nieustannie kwestionują i przeobrażają dziedziczoną przez „nas” spuściznę. Wyraźnie słychać tu echa posthumanistycznej wizji muzeum zaproponowanej przez Ursulę Biemann. Uznaje ona trudność, ale i konieczność wyobrażenia sobie dziedzictwa więcej niż ludzkiego „wspólnego świata” w epoce antropocenu:

Aby w przyszłości relacje między ludźmi i nie-ludźmi były mniej destrukcyjne i przemocowe, trzeba będzie na nowo pouklądać przeszłość. Tęgo rodzaju zadanie przypomina poniekąd przepisywanie historii postkolonialnej. Tyle że tym razem nie chodzi o to, by wykluczane dotychczas grupy ludzi wpuścić na arenę znaczenia, ale o radykalne zdecentrowanie figury człowieka jako takiej. Trudno sobie wyobrazić takie miejsce, a przecież właśnie to jest dzisiaj niezbędne. Na razie możemy powiedzieć tyle, że wspólna przyszłość, którą dzielilibyśmy ze wszystkim innym, byłaby na równi zakorzeniona w kulturowych i przyrodniczych opowieściach; kolekcje owego wspólnego świata, nasze dziedzictwo, z konieczności obejmowałyby równocześnie historię kultury i historię naturalną. Może to jest punkt wyjścia, z którego możemy rozpocząć wyobrażanie sobie mniej podzielonej przyszłości, zdolnej pomieścić postludzki sposób bycia w świecie³⁹.

³⁹ Ursula Biemann, *Late subatlantic poetry in times of global warming*, w: *Ecologising Museums*, L'Internationale, Paris 2016, s. 54–62.

Podczas gdy Muzeum Kapitalizmu i Muzeum Nie-ludzkości skonstruowane są wokół ucieleśnionego poczucia spotkania i gromadzenia się, performatywna natura przeciwmuzeum znajduje swą radykalną apoteozę w Museo Aero Solar. Jest to otwarta międzynarodowa społeczność zapoczątkowana przez Tomása Saraceno w 2007 roku, zaangażowana w transformację podróży powietrznych. Samo muzeum oznacza w tym przypadku wiele rzeczy. To rozwijająca się balonopodobna rzeźba, wykonana z tysięcy wykorzystanych ponownie plastikowych torebek, które – gdy ogrzewa je słońce – unoszą się w powietrzu bez potrzeby napędu z paliw kopalnych. To zgromadzenie jednostek i idei skupionych na jednym celu, acz rozproszonych w przestrzeni i czasie, połączonych przez media społecznościowe i cyfrowe kolektywy. To wreszcie metoda recyklingu jako kolekcji, która przekracza terytorialne granice – „w powietrzu” i „na powierzchni ziemi” – a tworzące ją reklamówki zebrane zostały i od wielonarodowych sieci handlowych, i od hiperlokalnych⁴⁰ firm. Sednem tej pracy jest zaangażowanie w rearanżację piętna odcisniętego przez ludzi na Ziemi – forma deterytorializacji, podająca w wątpliwość uwodzicielską naturę XXI-wiecznej „hipermobilności” wraz ze społeczno-materialnymi realiami, od których zależą wszelkie sposoby przemieszczania się oparte na paliwach kopalnych. Museo Aero Solar przekształca jeden z najbardziej emblematicznych śladów antropocenu – foliówkę – ze wzgardzonego obiektu w powszechny symbol nadziei i możliwości. Jak to ujął architekt Pierre Chabard, stworzone w ramach tego projektu dryfujące „muzea” to „ambiwalentne, dynamiczne, raczej transgresywne niż wywrotowe [...] subtelne pasożyty czy też radykalne inicjatywy wytrącania odziedziczonego przez nas świata z utartego toru”⁴¹. Odnajdujemy tu echa Muzeum Technologii Jurajskiej oraz całokształtu przedsięwzięcia muzealnego, które zawsze polegało na wyodrębnianiu przedmiotów ze świata, tak aby można było je zobaczyć i zrozumieć w nowym świetle.

⁴⁰ Określenie „hiperlokalny” oznacza „mniejszy niż lokalny”, stosowane jest jako antonim do przymiotnika „globalny” w ekonomii i polityce społecznej (przyp. red.).

⁴¹ Pierre Chabard, *Air crafted architecture*, „Aerocene Newspaper”, 2015, <https://aerocene.org/newspaper-chabard/> (dostęp: 10.11.2022).

Kapitalizm, nie-ludzkość i polityka powietrza, chociaż potraktowane oddzielnie, zderzają się ze sobą w tych nowych muzeologicznych imaginariach. Tłem i zarazem punktem zbiórki jest dla nich antropocen, ujmowany rozmaicie – jako kapitałocen, chthulucen czy „aerocen”, szerszy artystyczny projekt Saraceno, który dąży do wytworzenia nowej etyki, związanej z atmosferą Ziemi i na nią nastawionej. To rozgraniczenie pozwala uniknąć tego, co Richard Pell, kurator w Centrum Historii Postnaturalnej, określił jako „rozmytą retorykę” antropocenu⁴². Lepiej, przekonuje Pell, gromadzić „próbki rdzeniowe”, budując kolekcje i archiwa w oparciu o pojedyncze eksponaty⁴³. Zamiast patrzeć na takie projekty jako muzeologiczne silosy, oddzielające naturę od kultury, a historię od dynamicznej teraźniejszości, pożyteczniej moim zdaniem będzie pojmować ich pojawienie się jako część przekrojowego rozrachunku z antropoceniem jako totalizującym pojęciem i nieuniknioną realnością. Podobnie jak hrabia de Buffon wskazywał wczesnym geologom, że należy „przetrzęsnać [...] archiwa świata” i „zebrać [...] jeden zbiór dowodów świadczących o fizycznych przemianach, które mogą nam pozwolić cofnąć się do różnych epok natury”⁴⁴, tak i materialno-dyskursywna *idea* muzeum jest dziś coraz częściej używana do rozplątywania i układania na nowo społecznych i naturalnych historii na różnych poziomach. Rozróżnienia konieczne, aby uchwycić antropocen i ostatecznie rzucić mu wyzwanie, muszą być zawsze skompensowane tą dynamiczną realnością wzajemnych powiązań⁴⁵.

Wydobywając związek między niemieckim słowem *museal* (muzealny) a mauzoleum, Adorno podkreślał trupią atmosferę tradycyjnego muzeum, miejsca, gdzie kultura mogła być „zneutralizowana”. Wyra-

⁴² Richard W. Pell, *PostNatural histories: Richard W. Pell in conversation with Emily Kutil and Etienne Turpin*, w: *Art in the Anthropocene. Encounters among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, red. Heather Davis i Etienne Turpin, Open Humanities Press, London 2015, s. 314.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Cyt. za: Szerszynski, *Monument antropocenu...*, s. 288.

⁴⁵ Rosi Braidotti, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek i Agnieszka Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

żenie „muzealny” w tym odczytaniu „oznacza [...] przedmioty, w odniesieniu do których obserwator nie zachowuje się jak wobec żywych, zaś one same obumierają. Są one przechowywane bardziej ze względów historycznych aniżeli z aktualnych potrzeb”⁴⁶. Projekty, które mnie tu interesują, wydają się odwracać tę biegunowość: ich muzealność jest ufundowana raczej na wieloznacznym i niedomkniętym statusie rzeczy i opowieści niż na swojskich wyobrażeniach stagnacji i starzyzny. Jest tak dlatego, że historie kapitalizmu, zanieczyszczenia atmosfery i animalizacji nie umarły ani nie umierają, lecz raczej nieustannie rozwijają się na naszych oczach. (Można wysunąć argument, że to samo dotyczy wielu rzekomo „domkniętych” historii, obecnych we współczesnych muzeach: kolonializm, rasizm, konflikty itp. to kwestie dalekie od rozwiązania. Ale podjęcie tego zagadnienia na odpowiednim poziomie szczegółowości wymagałoby odrębnego eseju). Przywoływana tu czasowość to czas przyszły uprzedni: antycypacja spojrzenia wstecz. Teraźniejszość staje się historią w tych nowych muzeach antropocenu, funkcjonujących jako prekursorzy tego, co *mogłoby być*, nawet gdy przyjmują perspektywę, która jest zarazem historyczna i upamiętniająca. Ta czasowa i polityczna złożoność nie jest fortunnym skutkiem ubocznym ich samookreślenia jako muzeów, lecz raczej nieodłącznym rysem ich statusu jako mechanizmów antycypacji. Kapitalistyczna, antropocentryczna, sterytorializowana terażniejszość, broniąca się zębami i pazurami, zostaje przez nie zawleczone w niemal utopijną przyszłość, która ze sporą dozą niedowierzania spogląda na szaleństwo „naszej epoki”. Jak pisze Robinson, „jesteśmy dzikusami nieznaney cywilizacji”⁴⁷.

W niedawnej książce *The Great Derangement* (Wielki chaos) pisarz Amitav Ghosh stawia pytanie, jak zmiana klimatu i szóste wielkie wymieranie będą postrzegane przez publiczność kulturalną przyszłości:

Gdy czytelnicy i amatorzy muzeów będą sięgać do sztuki i literatury naszej epoki, czy nie będą doszukiwać się w nich, po pierwsze i przede

⁴⁶ Adorno, *Muzeum Valéry Proust...*, s. 91.

⁴⁷ Kim Stanley Robinson, *Think of yourself as a planet*, w: *Després de la fi del món*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona 2017, s. 150.

wszystkim, śladów i zapowiedzi odmienionego świata, który odziedziczyli? Kiedy zaś ich nie znajdą, to co innego powinni – co innego będą mogli – stwierdzić o naszych czasach niż to, że była to epoka, w której większość form literatury i sztuki uwikłana była w tryby przemilczeń, powstrzymujących ludzi przed zmierzeniem się z realnością ich dramatycznej sytuacji?⁴⁸

Ten kierunek dociekań pozwala wyraźniej odczuć wpisana w narrację antropocenu refleksyjność. Zamiast przyglądać się warstwom geologicznym postludzkiej Ziemi za sto milionów lat, Ghosh wyobraża sobie scenariusz przyszłości, w której historyczna wiedza nadal zajmuje naczelne miejsce. Jednak to, co próbują zrobić muzea kapitalizmu, nie-ludzkości i aerocenu, ma nieco inny charakter. Zamiast czekać, aż teraźniejszość stanie się przeszłością – a tym samym godnym tematem muzealizacji – podejmują krytykę tej przeszłej spuścizny od wewnątrz, „eksperymentując z tym, czym życie może lub mogłoby być zarówno w trybie wirtualnym, jak i w czasie przyszłym uprzednim”⁴⁹. Tego rodzaju „geoestetyka [...] pozwala życiu przekroczyć samo siebie”⁵⁰. Muzea antropocenu wyrastają raczej z nadziei niż z przewidywań bądź spekulacji. Wprowadzają różnicę w istnieniu, w poszukiwaniu światów sięgających poza „najdalsze punkty osiągalne dla naszej własnej myśli”⁵¹. Należy tu jednak podkreślić, że ten utopijny gest nie pozostawia nas w banalnej przyszłości wpatrującej się w teraźniejszość jako swą przeszłość, lecz raczej sytuuje dziedzictwo jako żywotny element trudnej pracy rozwikływania antropocenu w samym momencie jego pojawienia się. Muzeum jest w tym kontekście przestrzenią odczuwania, wdychania, smakowania, wążania i dotykania antropocenu⁵²: swojską przestrzenią, niezwykłą w celu głębszego zbadania kruchych niestabilności wpisanych w rozwijającą się na naszych oczach teraźniejszość.

⁴⁸ Amitav Ghosh, *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*, University of Chicago Press, Chicago–London 2016, s. 11.

⁴⁹ Yusoff, *Epochal aesthetics...*

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Jameson, *The Antinomies...*, s. 308.

⁵² Zylinska, *The End of Man...*, s. 64.

RESTART RUIN: PO KOŃCU ŚWIATA

Ideę, że raczej *współżyjemy* z dziedzictwem w procesie powstawania niż je *kontemplujemy*, można pogłębić, odnosząc ją konkretnie do antropoceńskiej ruiny. Idąc tropem wyznaczonym przez Claire Colebrook i Annę Tsing, warto tu rozwinąć dwa punkty. Pierwszy dotyczy nieobecności „czytelników” w postludzkiej przyszłości, z którą antropocen nakazuje nam się zmierzyć, drugi zaś odnosi się do możliwości „znośnych współpracy” w wytwarzanych przez późny kapitalizm niestabilnych przestrzeniach. Oba wątki odwracają naszą uwagę od narcystycznego, antropocentrycznego oglądu świata, który „popadł w ruinę”, i skłaniają do rozważenia alternatywnych spojrzeń na rozkład, porzucenie, kruchość i splątanie – motywy o podstawowym znaczeniu dla wyłonienia się rujnacji jako rdzenia nowoczesności i ponowoczesności⁵³. Chodzi o podążanie tropem wzrostu i rozpowszechniania się dziedzictwa jako sposobu odnośnienia się do przeszłości w czasie teraźniejszym – historycznego powiązania, zakładającego jakiś poziom wzajemności wykraczającej poza czasową koincydencję. Podobnie jak w przypadku omówionych wcześniej muzeologicznych eksperymentów, antropoceńska ruina wskazuje tedy na centralną rolę, jaką dziedzictwo w szerszym znaczeniu mogłoby odegrać w ponownym przemyśleniu tej nowej epoki geologicznej oraz w spojrzeniu krytycznym okiem na funkcjonowanie dziedzictwa jako takiego.

Nie będę oryginalny, stwierdzając, że spore obszary kultury popularnej i humanistyki ogarnął w ostatnich latach apokaliptyczny *Zeitgeist*⁵⁴. W tym kontekście opowieści o „końcu świata” zyskały „nowe poczucie kierunku po tym, gdy zostały powiązane z antropocenem”⁵⁵. Perspektywa masowego wymierania, powodzi, spalonej ziemi i upadku cywilizacji

⁵³ *Ruins of Modernity*, red. Julia Hell i Andreas Schönle, Duke University Press, Durham, NC–London 2010; Brian Dillon, *Ruin Lust. Artists' Fascination with Ruins, from Turner to the Present Day*, Tate, London 2014.

⁵⁴ James Berger, *After the End. Representations of Post-Apocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999; *Apocalyptic Discourse in Contemporary Culture. Post-Millennial Perspectives on the End of the World*, red. Monica Germanà i Aris Mousoutzakis, Routledge, New York 2014.

⁵⁵ Zylinska, *The End of Man...*, s. 4.

inscenizowana jest z ponurą regularnością w filmach, komiksach, dziełach literackich i popularnych programach telewizyjnych (serwisy streamingowe zarządzane przez algorytmy donoszą, że horror apokaliptyczny należy do najchętniej oglądanych, a tym samym lukratywnych, gatunków). Dziedzictwu wyznacza się na ogół w takich dziełach albo rolę źródła nadziei, albo funkcję satyryczną. Na przykład w opanowanym przez zombie świecie serialu *The Walking Dead* widzimy, jak grupa ocalonych wyprawia się wspólnie do muzeum pełnego eksponatów reprezentujących technologię sprzed epoki przemysłowej w nadziei na to, że niektóre z nich będzie można przywrócić do użytku – i dzięki temu dać ludzkości szansę, by się „odbudowała”. Z kolei w filmie *Age of Stupid* (Wiek głupoty) z 2009 roku archiwista z przyszłości ogląda „historyczne” nagrania wiadomości z początków XXI wieku, usiłując zrozumieć, dlaczego ludzkości nie udało się powstrzymać zmiany klimatu, gdy miała jeszcze taką szansę. Oba przyszłe światy traktują pozostałości przeszłości jako żywotne zasoby dla zrozumienia i/lub przeobrażenia teraźniejszości, ale niewiele jest w tych wyobrażonych kontekstach przestrzeni na postrzeganie współczesnego świata – *naszego świata* – jako czegoś więcej niż preludium do upadku i katastrofy.

W tym sensie jest coś niemal orzeźwiającego w postapokaliptycznej kulturze, która z całą mocą odrzuca ową pamięciową czołobitność, tak często charakteryzującą nasze podejście do dziedzictwa. Nie wydaje mi się przesadą stwierdzenie, iż spora część tego, co uznajemy za „dziedzictwo”, to w istocie forma narcyzmu, opartego najczęściej na pragnieniu, by jakaś część własnej tożsamości bądź własnej kultury została przekazana potomności. Zarówno poszukiwania przodków, jak i wznoszenie muzeów to procesy fundamentalnie nastawione na przyszłość: aktywnie wytwarzają świat, w którym dzisiejsze rzeczy i opowieści (obejmujące aspekty przeszłości postrzegane aktualnie przez teraźniejszość jako wartościowe) będą ważne dla ludzi jutra. W tym odsłaniającym się stopniowo układzie przeszłe i przyszłe pokolenia są ze sobą związane, ale to teraźniejszość dyktuje warunki. Do pewnego stopnia zawsze tak było. Czemuż inaczej cesarze, królowie i tyrani wszelkiej maści mieliby wznosić ogromne mauzolea bądź wykuwać swe imiona w kamieniu i brązie, jeśli nie po to, by zagwarantować sobie, że przyszłość odnotuje w jakiś

sposób ich istnienie? Musimy jednak uważać, aby nie pomylić tego pragnienia nieśmiertelności z autoreferencyjną postawą naszej współczesności. Jak to ujmuje Boris Groys,

[n]asze czasy wydają się różnić od wszystkich innych znanych z historii okresów przynajmniej pod jednym względem: nigdy dotąd ludzkość nie była tak zaabsorbowana swoją własną współczesnością. Średniowiecze interesowało się wiecznością, renesans przeszłością, nowożytność zaś przyszłością. Nasza epoka jest zaafierowana głównie sama sobą⁵⁶.

Podczas gdy kwestie nadciągającej katastrofy klimatycznej i upadku cywilizacji wydają się podważać zdolność przyszłości do upamiętniania – a tym samym obsadzają czas terażniejszy w roli prologu – dłuższa, geologiczna perspektywa czasowa antropocenu ponownie kieruje uwagę na tu i teraz, w wyprzedzającym ruchu, w którym ludzkość ulega monumentalizacji jako „przyszła skamielina”⁵⁷. Szkopuł w tym, że antropocen ujęty jako warstwa geologiczna „zaprasza nas do myślenia i postrzegania tak, *jak gdyby* nasz świat był czytelny pod nieobecność tego, co dziś uważamy za jego czytelników”⁵⁸. Dalej Colebrook rozwija tę myśl, pisząc: „wszystkie nasze ślady (piśmienne i te inne) by pozostały, lecz bez ludzkiego kontekstu i konceptu. Archiwum byłoby martwą literą [...] Ludzie byliby nieobecni, pozostawiwszy po sobie coś na kształt maksymalnej siły upowszechniania, która byłaby zarazem maksymalną siłą inercji”⁵⁹. Znajdujemy się tu na terytorium opisywanego przez Eugene’a Thackera *świata-bez-nas*, „widmowej i spekulatywnej” planety, której nie możemy nigdy doświadczyć i która zdaje się działać „jako granica definiująca to, czym jesteśmy jako istoty ludzkie”⁶⁰. Podczas gdy romantyczny kult ruin lubował się w wyobrażaniu

⁵⁶ Boris Groys, *In the Flow*, Verso, London–New York 2016, s. 137.

⁵⁷ Kathryn Yusoff, *Geologic life: prehistory, climate, futures in the Anthropocene*, „Environment and Planning D: Society and Space” 2013, 31, s. 779–795.

⁵⁸ Claire Colebrook, *Archivolithic: the Anthropocene and the hetero-archive*, „Derrida Today” 2014, 7(1), s. 34 (kursywa w oryginale).

⁵⁹ Tamże, s. 37–38.

⁶⁰ Eugene Thacker, *In the Dust of This Planet. Horror of Philosophy*, t. 1, Zero Books, Winchester 2011, s. 5.

sobie przyszłych podróżników, odkrywających miasta pokroju Londynu czy Paryża w stanie zaawansowanego rozkładu, ruinie antropocenijskiej, z konieczności odciętej od jakichkolwiek czytelników czy turystów rozpoznawalnie ludzkich, nie jest dane nawet takie spojrzenie. Warto tu zauważyć, że książka Zalasiewicza *Earth After Us* bezpośrednio wiąże ze sobą te dwie perspektywy pamięci: spoglądając w odległą przyszłość, autor obwieszcza: „pozostałości naszego ludzkiego imperium wkrótce niechybnie ulegną erozji i rozkładowi, pozostawiając ledwie odcisk stopy na piasku geologicznego czasu. Nasza spuścizna będzie równie żałosna, jak potężne królestwo Ozymandiasa z sonetu Shelleya, zredukowane do strzaskanego posągu pośród bezkresnej i jałowej pustyni”⁶¹.

Odniesienie do Shelleya przypomina, że kreślenie obrazów współczesnego świata w ruinach jest stałym motywem modernistycznej i postmodernistycznej literatury i estetyki – łączącym w jedną całość repertuary wyobrażeń związanych z dziedzictwem i z fantastyką naukową. Ograniczeniem takich przyszłych ruin jest jednak to, że towarzyszy im skłonność do odtwarzania znajomego zestawu założeń odnośnie do wartości materialno-semiotycznych formacji w procesie rozkładu i upadku. Najczęściej jest tak, że prorocze wizje Londynu, Paryża, Nowego Jorku czy jakiegoś innego emblematycznego miejsca nowoczesności w stanie zaawansowanego rozkładu okazują się po prostu projekcją w nieokreśloną przyszłość typologii monumentów sformułowanej przez Aloisa Riegla na początku XX wieku. Ruinom takim można przypisać „wartość historyczną” – tj. traktować je jako dokumenty zdolne ujawnić coś na temat czasu, w którym je stworzono – lub też, częściej, „wartość starożytniczą”, obejmującą „afektywną przyjemność z przejawów naturalnych procesów niszczenia i rozkładu”⁶². Myślenie-z-dziedzictwem po końcu świata, w ramach tego, co określiłem jako krytyczną metodę antropocenu, oznacza wyjście poza takie utarte schematy. Potrzebna jest nowa teoria i wyobrażenia na temat ruin przyszłości, ufundowana nie tyle na historii sztuki czy pamięci „kulturowej”, ile na ponadgranicznej

⁶¹ Zalasiewicz, *The Earth After Us...*, s. 2.

⁶² Szerszynski, *Monument antropocenu...*, s. 291.

i posthumanistycznej koncepcji bardziej-niż-ludzkiego rozkładu i odbudowy. Colebrook podkreśla problem z odnalezieniem takiej wyobraźni w antropocenie ujętym jako warstwa geologiczna:

Początkowo zdolność spojrzenia na nas samych jak gdyby z postludzkiej przyszłości wydaje się umniejszać „ja”, tworząc wzniosły dystans, poprzez który unicestwiamy samych siebie w przeblysku przyszłego życia i czytelności. Odczytanie przeszłości, która nie jest nasza (czy też nasza zdolność dotknięcia i dotarcia do tego, co nie jest nami), wydaje się otwierać ja na nie-ja, na radykalnie postludzką przyszłość. Ale tenże sam gest inności jest też zaaferowaniem sobą i archiwizowaniem siebie. My sobie teraz, narcystycznie, wyobrażamy tragedię postludzkiej przyszłości jako świata, w którym śmierć i nieobecność zobrazowane będą przez nieczytelność naszych własnych fragmentów. Jak gdyby nasze samowyoobcowanie poprzez archiwum i pomnik wywoływało coś w rodzaju poczucia, że przecież powinniśmy tu zostać jako czytelnicy samych siebie⁶³.

W nawiązaniu do tego „wzniosłego dystansu” sądzę, że zdecydowanie warto zapytać, jakie alternatywne formy *przyszłego* rozkładu i zniszczenia można by zaprząć do przemyślenia dziedzictwa jako krytycznego aparatu. Wymagałoby to przyznania, iż procesy dziedziczenia są do pewnego stopnia nieuniknione, wiążąc ze sobą przeszłość, terażniejszość i przyszłość w emocjonalnym uścisku, lecz także dostrzeżenia, że *projekt* dziedzictwa jest przygodny i podatny na kształtowanie. Myślenie-z-dziedzictwem w obliczu końca świata nie powinno oznaczać komitowy z samolubnym poszukiwaniem nieśmiertelności, lecz pytać o to, jak oferowana przez ten scenariusz i nieodłączna od niego alienacja mogłaby wzbogacić nasze rozwijające się poczucie historii, pamięci, kruchości i spuścizny.

Dla kultury historycznej zbudowanej na narcyzmie perspektywa końca świata może być trudna do przyjęcia. Być może dlatego w wielu kręgach widmo systemowego załamania i masowego wymierania budzi nie tyle zajadły sprzeciw, ile coś w rodzaju refleksyjnej paniki. Jakie jest miejsce upamiętniania w świecie, gdzie życie ludzkie nie jest już możliwe do utrzymania? Albo też – co jest jakoś nawet trudniejsze do

⁶³ Colebrook, *Archivolithic...*, s. 40.

przełknięcia – jak kultura fundamentalnie odmienna od naszej mogłaby nawiązać kontakt ze spuścizną pozostawioną przez „nas”? Takie pytania zdominowały dyskusje o antropocenie wśród badaczy pamięci. W szczególności Richard Crownshaw rozwinął koncepcję pamięci spekulatywnej, aby zrozumieć dystopijną literaturę osadzoną w czasie przyszłym uprzednim zmiany klimatu: „owe fikcje są użyteczne nie tylko z tytułu swego pamięciowego nastawienia, lecz także ze względu na swe melancholijne ukierunkowanie na napędzane przez paliwa kopalne światy, przedstawione jako niemożliwe do utrzymania lub zrujnowane”⁶⁴. Wyobrażenie upamiętnienia wykraczającego poza lub ponad to, co ludzkie, zazębia się z szerszym ekologicznym zwrotem w obrębie dyscypliny⁶⁵, w ramach którego refleksja Jamesona na temat „historycznych przyszłości” wchodzi w dialog z teorią asamblażu Deleuze’a i Guattariego oraz koncepcją sympojetyki Donny Haraway, składając się na szerszy obraz pamięci obejmujący ludzkie i więcej-niż-ludzkie światy.

Apokaliptyczny wydźwięk debaty o antropocenie bez wątpienia zawdzięcza niemało dawniejszym wizjom upadku cywilizacji, ale w obliczu szóstego masowego wymierania dodatkowo obecny jest w tych dyskusjach ekologiczny zwrot akcji. Debaty te są często krytykowane za zaprzeczanie lub przesłanianie wcześniejszych i trwających katastrof na miarę „końca świata” – od zdziesiątkowania ludności rdzennych w ramach globalnego rozpowszechniania zachodniej nowoczesności po poprzednie zdarzenia wymierania w epoce triasu, plejstocenu czy dewonu. Jednak obecny moment egzystencjalnego zagrożenia nacechowany jest uświadomieniem sobie, że *oba* te światy wydają się stać na skraju kataklizmu: System Ziemi oraz Zintegrowany Światowy Kapitalizm są intymnie splecione ze sobą w historycznym ukształtowaniu i przyszłej

⁶⁴ Richard Crownshaw, *Speculative remembrance in the Anthropocene*, „Memory Studies” 2018, 11(4), s. 501.

⁶⁵ *Memory in the Twenty-First Century. New Critical Perspectives from the Arts, Humanities, and Sciences*, red. Sebastian Groes, Palgrave Macmillan, London 2016; Ann Rigney, *Materiality and memory: objects and ecologies. A response to Maria Zirra*, „Parallax” 2017, 23(4), s. 474–478.

dekompozycji epoki antropocenu⁶⁶. W efekcie obserwujemy wykładnicze tempo wzrostu transdyscyplinarnego dialogu: artyści, ekonomiści polityczni, historycy, geologowie, biologowie, krytycy kulturalni i wielu innych współtworzą publiczną – i coraz bardziej publiczną – konwersację o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości planety z jej ludzkimi i nie-ludzkimi mieszkańcami. Sympozja akademicka, media popularne, sztuka współczesna i aktywistyczne interwencje zderzają się ze sobą na tej nowej arenie, co samo w sobie oznacza zakwestionowanie rozdzielania natury i społeczeństwa w poszukiwaniu nowej relacji z Ziemią i dla Ziemi. Najciekawsze prace w tym wyłaniającym się nurcie krytycznego myślenia oscylującym między utopią, dystopią i apokalipsą podejmują wątki rozszerzonego poczucia niestabilności zainspirowane literaturą feministyczną i postkolonialną, kwestionując zarazem dominujący w filozofiach humanistycznych antropocentryzm⁶⁷.

Sztandarowym przykładem tego zjawiska jest twórczość Anny Tsing. W wydanej w 2015 roku książce *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Grzyb na krańcach świata. O potencjale życia na ruinach kapitalizmu) autorka eksploruje splątane krajobrazy niestabilności i rujnacji – stany świata postrzegane jako symptomatyczne dla późnokapitalistycznej nowoczesności. Niestabilność, jak przekonuje, jest dziś „ogólnoziemską kondycją”⁶⁸: „w odróżnieniu od połowy XX wieku, gdy poeci i filozofowie na globalnej Północy czuli się uwięzieni w nadmiernej stabilności, dziś wielu z nas, tak z Północy, jak i z Południa, mierzy się z sytuacją niemających końca zawirowań”⁶⁹. W centrum tego obrazu tkwi porażka opowieści o postępie. Podczas gdy dawniej obietnice nowoczesności wydawały się dobrze zestrojone z progresywną polityką emancypacji, wolności i bezpieczeństwa, w epoce katastrofy klimatycznej i masowego wymierania postęp wydaje się mniej wyraźny, mniej... postępowy. Nieustający wzrost nie jest już rozsądny,

⁶⁶ Félix Guattari, *Soft Subversions. Texts and Interviews 1977–1985*, Semiotext(e), Los Angeles 2009; Moore, *The capitalocene, part I...*

⁶⁷ Braidotti, *Po człowieku...*

⁶⁸ Tsing, *The Mushroom...*, s. 5.

⁶⁹ Tamże, s. 2.

nie wspominając już o tym, że nie może być trwały. Bez poczucia postępu – nawet w jego wyrywkowej i nierównej postaci – ruiny świata bardziej rzucają się w oczy, zyskują decydującą rolę w tym, co Tsing nazywa „wspólnotowym przetrwaniem”⁷⁰. Owe ruiny są zarazem naturalne i kulturowe: powstają na styku ekologicznego rozpadu i kapitalistycznej eksploatacji. Kwestia współpracy tymczasem wiąże ze sobą dziedziny społeczne i przyrodnicze, skupiając się na zagadnieniach rasizmu, seksizmu, imperializmu i sprawiedliwości ekologicznej równoległe do i *w ścisłym związku* z wyzwaniem bioróżnorodności i konserwacji. Warunkiem przetrwania jest wedle Tsing przyznanie, że „pozostanie przy życiu” wymaga od nas „znośnych współpracy [...] działających na przekór różnicom”⁷¹. Ruiny są w tym kontekście przestrzeniami niestabilności i potencjalnego odrodzenia nie tylko dzięki swemu położeniu poza typowymi ramami kapitalistycznej kontroli, lecz także dlatego, że same procesy rujnacji zmuszają nas do wyobrażenia sobie i negocjowania „życia w środowiskach zniszczonych przez człowieka”⁷². Tsing podsumowuje:

Pozbawiony opowieści o postępie świat staje się groźnym miejscem. Ruina wpatruje się w nas, przerażona swym porzuceniem. Niełatwo jest znaleźć sposób na ułożenie sobie życia, a tym bardziej na uniknięcie planetarnego zniszczenia. Na szczęście wciąż mamy towarzystwo, ludzi i nie-ludzi. Wciąż możemy eksplorować przerośnięte krawędzie naszych pobojuwisk⁷³.

Odpowiadając bezpośrednio na wyrażane przez Tsing pragnienie możliwości znośnego życia w ruinach, Żylińska zaproponowała niedawno „alternatywną mikrowizję” nastawioną na „feministyczną kontrapokalipsę, która mogłaby podejść z powagą do geopolitycznych wymiarów odsłaniających się na naszej planecie, a zarazem myśleć o naszych relacjach *do niej* i *z nią* właśnie jako o *relacjach*”⁷⁴. Taka rama sprzeciwia się

⁷⁰ Tamże, s. 19.

⁷¹ Tamże, s. 28.

⁷² Tamże, s. 131.

⁷³ Tamże, s. 282.

⁷⁴ Żylińska, *The End of Man...*, s. 53 (kursywa w oryginale).

uwodzicielskim fantazjom postapokaliptycznym, a jednocześnie szuka wyzwolenia od rywalizacyjnych i zadufanych męskich podmiotowości czasu terażniejszego⁷⁵. „Skoro nieograniczony postęp nie jest już możliwy – zapytuje Żylińska – to jakie rodzaje współistnienia i kolaboracji chcemy stworzyć na jego miejsce?”⁷⁶.

Pytanie to prowadzi nas z powrotem w stronę nieodłącznie wpisanej w ruinę niestabilności – ruina jest zawsze na skraju upadku, zawsze uwikłana w wielość sił i materialności. Podczas gdy przysze ruiny wyobrażane sobie w czasach przedantropoceńskich przez artystów i pisarzy pokroju Huberta Roberta czy Alfreda Franklina⁷⁷ przywoływały wielkość i tajemnicę terażniejszości jako historii, nowe ujęcie Tsing wydaje się prowadzić nas w zgoła odmiennym kierunku. Życie z ruinami oznacza coś więcej niż tylko przyznanie, że rozkład może dostarczać naszemu życiu estetycznego tła; wymaga ono zasadniczej zmiany nastawienia i zwrócenia się w stronę dekompozycji i złożonych wielogatunkowych uświatowień, jakie prawdopodobnie wyłaniać się będą w przestrzeniach zaniedbania i rozpacz⁷⁸. Nietrudno dostrzec tu punkty styeczne ze sformułowaną przez Caitlin DeSilvey teorią „kuratorstwa rozkładu”⁷⁹, nastawioną na poszukiwanie jakiejś formy bardziej-niż-ludzkiego, antyegotycznego dziedzictwa zbudowanego wokół entropii raczej niż zachowania. Ta alternatywna wyobraźnia sytuuje się w punkcie krytycznym między dystopijną satyrą a zapominalską przyszłością, podsuwając formułę spekulatywnej rujnacji lepiej odpowiadającą wyzwaniom pracy dziedzictwa w epoce antropocenu.

ANTROPOCEŃSKIE ANTYNOMIE

Latem 2010 roku w ramach przygotowań do festiwalu sztuki współczesnej dOCUMENTA(13) w niemieckim mieście Kassel artystka Amy

⁷⁵ Tamże, s. 59.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Alfred Franklin, *Les ruines de Paris en 4875*, P. Daffis, Paris 1875.

⁷⁸ Haraway, *Manifestly Haraway...*

⁷⁹ DeSilvey, *Curated Decay...*

Balkin wystąpiła z inicjatywą wpisania atmosfery Ziemi na listę światowego dziedzictwa UNESCO. Miałoby to nastąpić „w trybie nagłym, zgodnie z celami Konwencji w sprawie ochrony światowego dziedzictwa”⁸⁰. Niedwuznacznym zamierzeniem artystki było podkreślenie „wyjątkowej powszechnej wartości ziemskiej atmosfery” w nadziei na odnalezienie „wspólnego interesu” społeczności międzynarodowej w ochronie i zachowaniu atmosfery dla „obecnych i przyszłych pokoleń”⁸¹. W tym kontekście „miejsce” światowego dziedzictwa przekraczałoby granice terytorialne, rozciągając się wokół całej planety, od poziomu morza po linię Kármána – położoną na wysokości 100 km n.p.m. umowną granicę między atmosferą Ziemi a przestrzenią kosmiczną. Wkrótce jednak Balkin przekonała się, że proces wpisania nowego miejsca na listę światowego dziedzictwa wymaga poparcia konkretnego państwa lub koalicji państw-stron Konwencji. Niemcy, jako gospodarz dOCUMENTA(13), zostały jako pierwsze zaproszone do przeprowadzenia takiej koalicji – wniosek został odrzucony przez federalnego Ministra Środowiska, Ochrony Przyrody i Bezpieczeństwa Reaktorów Atomowych. Artystka spróbowała więc innego podejścia i wystosowała 186 listownych zaproszeń do wszystkich państw członkowskich UNESCO. Jedyna pozytywna odpowiedź nadeszła od dr ‘Any Maui Taufe‘ulungaki, kierującej Ministerstwem Edukacji, Spraw Kobiet i Kultury w Królestwie Tonga, która napisała, że jej kraj niestety nie dysponuje zasobami niezbędnymi, aby zainicjować i przeprowadzić proces nominacji⁸². Dwa lata później 90 tys. podpisanych pocztówek z apelem o wpisanie atmosfery Ziemi na listę światowego dziedzictwa zostało wysłanych do Petera Altmaiera, nowego federalnego ministra środowiska w Niemczech. W urzędowej odpowiedzi na apel potwierdził on, że Niemcy nie staną na czele koalicji w tej sprawie.

⁸⁰ Amy Balkin, *Public smog*, w: *Art in the Anthropocene. Encounters among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, red. Heather Davis i Etienne Turpin, Open Humanities Press, London 2015, s. 341.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże, s. 345.

Eksperyment Balkin jest jaskrawym przykładem jednego z głównych napięć w walce ze zmianą klimatu: mianowicie, że polityczna struktura państwa narodowego i wyrosłe na jej gruncie systemy międzynarodowe, włącznie z ONZ, są niezdolne do zmierzenia się z kryzysem na własną rękę. Ghosh widzi w tym główną przeszkodę dla cofnięcia „wielkiego chaosu”, w jakim się obecnie znaleźliśmy, jako że zmiana klimatu stanowi „ze swej natury problem nierozwiązywalny dla nowoczesnych narodów w kategoriach ich biopolitycznej misji i związanych z nią praktyk rządzenia”⁸³. Ochronę i zachowanie miejsc dziedzictwa w ramach systemu UNESCO nękają te same problemy⁸⁴, dodatkowo zaostrzone przez kwestie tożsamości, własności, pamięci i silnych związków z określonymi obszarami. Jak jednak podkreśla Ghosh, plaga załamania klimatycznego i antropocenu „już nadeszła, wszędzie”:

dokonyjące się na naszych oczach zmiany klimatu oraz wywoływane przez nie perturbacje *w* życiu narodów nie są czymś, od czego można się odgrodzić, umacniając wykreowane przez ludzi granice. Żyjemy w czasach, gdy o ciele narodu nie da się już myśleć jako o złożonym jedynie z przypisanej do określonego terytorium ludzkiej populacji: okazuje się ono do szpiku uwikłane w siły, których nie sposób zamknąć w granicach⁸⁵.

Chociaż (postulowany) akt wpisania na listę UNESCO ogólnopłanarnego „miejsca” dziedzictwa wystawia to zagmatwane napięcie na świeży krytyczny ogląd, nie bierze on pod uwagę nierównej historycznej odpowiedzialności i nierównomiernie rozłożonych skutków wyłaniającej się epoki antropocenu. W rzeczy samej, jak pokazuje brak odpowiedzi na prośbę Balkin, to właśnie niegotowość wzięcia odpowiedzialności za zjawisko globalne jest tym, co paraliżuje działanie na poziomie państw narodowych. Myślę, że częścią problemu jest domniemana nieodwołalność, wpisana w proces umieszczenia miejsca dziedzictwa na liście, jego ochrony i – co najważniejsze – *zarządzania* nim w klasycznych biuro-

⁸³ Ghosh, *The Great Derangement...*, s. 80.

⁸⁴ Lynn Meskell, *A Future in Ruins. UNESCO, World Heritage and the Dream of Peace*, Oxford University Press, Oxford 2018.

⁸⁵ Ghosh, *The Great Derangement...*, s. 144 (kursywa w oryginale).

kratycznych ramach UNESCO (podobnych, choć nie do końca porównywalnych z podejściem ONZ do zmiany klimatu). Lista światowego dziedzictwa obejmuje aktualnie ponad 1 tys. miejsc, i chociaż powody, dla których się na niej znalazły, mogą być w każdym przypadku inne, akt wpisu na listę skutkuje zobowiązaniem kraju do przestrzegania zestawu międzynarodowych reguł dotyczących opieki i konserwacji. Spór, debata, współpraca czy niepewność są problematyczne w obrębie systemu, który żąda, by „wyjątkowa powszechna wartość” została dowiedziona i była konsekwentnie podtrzymywana.

W cieniu antropocenu jesteśmy zatem konfrontowani z antynomiami pewnej koncepcji terytorium, podobnymi do opisywanych przez Fredrica Jamesona antynomii realizmu, będących „historycznym, a nawet ewolucyjnym procesem, w którym pozytywność i negatywność są ze sobą nierozzerwalnie powiązane, zaś jego pojawienie się i rozwój stanowią zarazem, od samego początku, jego nieuchronny kres, jego schyłek i rozkład”⁸⁶. Im bardziej takie pojęcie się umacnia – wystarczy pomyśleć o murach, brexicie czy tzw. kryzysie migracyjnym – „tym słabsze się staje; zwycięzca przegrywa; jego sukces to jego porażka”⁸⁷. Sprzeczności takie są nieodłącznie wpisane w „zagmatwany problem” (*wicked problem*) zmiany klimatu. Patrząc przez pryzmat antropocenu, widzimy związki owego terytorialnego paradoksu z szeregiem innych antynomii, w tym dotyczących pamięci i podmiotu. Nie zgadzam się jednak z Jamesonem, gdy twierdzi on, że owe sprzeczności reprezentują „najdalsze punkty osiągalne dla naszego myślenia [...] przeciwieństwa, poza które myśl nie sięga”⁸⁸. Omawiane w tym tekście mikroprzykłady dowodzą, wręcz przeciwnie, utrzymującej się doniosłości eksperymentów myślowych próbujących przekraczać takie antynomie. Na koniec omówię przypadek, który może pomóc w naświetleniu tej kwestii.

W 2014 roku z inicjatywy Bronisława Szerszynskiego, Brunona Latoura i Oliviera Michelona w Muzeum Sztuki Współczesnej Les Abattoirs

⁸⁶ Jameson, *The Antinomies...*, s. 6.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 308.

w Tuluzie uruchomiono projekt *Anthropocène Monument*, obejmujący wystawę i konferencję naukową, która zgromadziła dwudziestu artystów z całego świata, próbujących wyobrazić sobie, jak mógłby wyglądać monument antropocenu⁸⁹. Wiele spośród zgłoszonych na wystawę pomysłów wykorzystywało emblematyczne znaczniki antropocenu jako oddziały geologicznego, uwzględniając „minerały powstałe z plastiku czy współczesne przedmioty, które w przyszłości mogą zostać odkopane i zinterpretowane przez archeologów”⁹⁰. Inne z kolei usiłowały podążać za logiką antropocenu i „zatrze[ć] różnice między tym, co naturalne, a tym, co kulturowe, igrając z monumentalizującymi skutkami rozkładu i zniszczenia”⁹¹ – był to ukłon w stronę czasu przyszłego uprzedniego, w który wpisuje się ten do cna refleksyjny koncept. Jednak najbardziej przydatne dla zrozumienia zakresu, w jakim nowy system pomników mógłby rozbroić antropocenijskie antynomie, jest obecny w wielu propozycjach opór wobec pewników. Jak zauważa Szerszynski, większość artystów wydawała się z założenia zwracać w kierunku przeciwnym do tradycyjnego królestwa statycznych pomników, proponując w zamian „*Gegendenkmäler*, antypomniki, które były na różne sposoby ruchome, rozproszone, nietrwałe i wymuszały interakcję, w związku z czym nie służyły scaleniu pamięci kulturowej, lecz rozbudzeniu pamięci komunikatywnej, debaty i działania”⁹². Przywodzi to na myśl apel Chantal Mouffe o „muzeum agonistyczne”, takie, które mogłoby „ułatwiać wyrażanie niezgody, pomagając ludziom lepiej rozumieć sprzeczności świata”⁹³. A także „politykę rozpamiętania” (*politics of dis(re)membering*) Michaela Landzeliusa, która – w ślad za Deleuze’em i Guattarim – dąży do zastąpienia towarzyszącej dziedzictwu mentalności rodowodu przez

⁸⁹ Por. Szerszynski, *Monument antropocenu...*

⁹⁰ Tamże, s. 302.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże, s. 302–303.

⁹³ Chantal Mouffe, *An agonistic conception of the museum*, w: *The Museum of Capitalism...*, red. FICTILIS, s. 79.

„kłące wydziedziczenia”⁹⁴. Chociaż nie wierzę w możliwość „wydziedziczenia” antropocenu w tym sensie, by zignorować jego materialną spuściznę bądź liczyć, że jego konsekwencje ulegną rozproszeniu, możemy wyobrazić sobie alternatywną ramę przyjmowania i przekazywania tego pojęcia. System monumentalny antropocenu musiałby tedy

stawiać widza przed wyzwaniem zmierzenia się z paradoksami i odpowiedzialnością związaną z przynależnością do gatunku, który – co prawda nie cały w równym stopniu – osiągnął geologiczną skuteczność [...], aby „monumentalny system” antropocenu [...] oznaczał, że „epoka w tworzeniu” jest tkana z licznych opowieści i przeróżnych wyobrażeń przyszłości rozłożonych po całym świecie⁹⁵.

Na tym obrazie epoki-w-stawianiu-się chciałbym zakończyć, aby podkreślić otwartość, która pozostaje wciąż przyklejona do pojęcia antropocenu. Niezależnie, czy ujmujemy dziedzictwo w kategoriach muzeologii, rujnacji czy upamiętnienia, pozostaje ono cenne ze względu na sposób, w jaki zmusza nas do zmierzenia się z lepką spuścizną przeszłości w terażniejszości – spuścizną, za którą „my” dźwigamy zróżnicowaną odpowiedzialność, lecz która również daje szansę na kształtowanie (i przekształcanie) przyszłości. Refleksyjny tryb epoki antropocenu dopasowuje się do cyklicznej czasowości dziedzictwa: przeszłość jest w pewnym sensie zawsze *bardziej obecna* niż terażniejszość, podczas gdy przyszłość jest zarazem projekcją i atraktorem, wpływając na to, jak myślimy i zachowujemy się w relacji do współczesnego świata. Nawiązując do tego, dziedzictwo jako krytyczna metoda antropocenu oznacza wyobrażanie sobie nowych sposobów zachowywania, nowych form praktyki kuratorskiej i nowych procesów rejestracji pomników w przestrzeni. Każdy z tych gestów nieuchronnie będzie dawał asumpt do zasadniczych

⁹⁴ Michael Landzelius, *Commemorative dis(re)membering: erasing heritage, spatializing disinheritance*, „Environment and Planning D: Society and Space” 2003, 21, s. 210.

⁹⁵ Szerszynski, *Monument antropocenu...*, s. 305.

pytań o podmiotowość, formacje społeczne i ekologie materialne⁹⁶, ale również dostarczy żywotnych punktów odniesienia umożliwiających przekształcenie samej pracy dziedzictwa. Swojska wizja dziedzictwa, narcystyczna i skoncentrowana na człowieku, pomalu ustępuje miejsca tej nowej wyobraźni, której kontury moglibyśmy zacząć dostrzegać w dziwnych spotkaniach z dryfującymi muzeami i niepewnymi pomnikami czasu, który dopiero nadejdzie.

Przełożył Adam Ostolski

⁹⁶ Guattari, *The Three Ecologies...*

ROZDZIAŁ 5

RUDERALNE DZIEDZICTWO

CAITLIN DESILVEY

WSZYSTKO SIĘ ZMIENIA

Jest dzisiaj oczywiste, że żyjemy w świecie w coraz większym stopniu kształtowanym przez nagłe i nieprzewidywalne przeobrażenia systemów społecznych, ekologicznych i geofizycznych. Choć zjawisko transformacji samo w sobie nie jest niczym nowym, nadzwyczajne (by nie rzec – bezprecedensowe) są tempo i skala zmian przeżywanych przez nas i inne gatunki. W takim momencie aktualność koncepcji „dziedzictwa” nie narzuca się jako oczywista – zważywszy na jej powinowactwo z konserwatywnymi i zachowawczymi instynktami, a także przywiązanie do przeszłości jako punktu odniesienia i źródła wartości. Jednak w krytycznych badaniach nad dziedzictwem szerszemu uznaniu nieuniknionego charakteru transformacyjnych przemian towarzyszyło pojawienie się nowych podejść teoretycznych nastawionych na ujmowanie dziedzictwa jako społecznie zakorzonego, nastawionego na przyszłość procesu, w którym przeszłość uobecnianą jest w teraźniejszości w celu kształtowania nowych środowisk i praktyk. W najnowszych pracach na ten temat znaczenia dziedzictwa nie traktuje się jako jego wewnętrznej cechy związanej z zachowywaniem określonych stanów materialnych, lecz jako jego dynamiczną i relacyjną właściwość¹. Owe alternatywne podejścia

¹ Rodney Harrison, *Heritage. Critical Approaches*, Routledge, Abingdon–New York 2013; Þóra Pétursdóttir i Björnar Olsen, *Imaging modern decay: the aesthetics of ruin photography*, „Journal of Contemporary Archaeology” 2014, 1(1), s. 7–23;

postrzegają zmianę i transformację jako integralny aspekt dziedzictwa, z potencjałem tworzenia nowych powiązań między ludźmi, przeszłością i przyszłością. Uznają również, że – w obliczu coraz głębszego oddziaływania ludzi na globalne sfery ekologiczne i geologiczne – rozróżnienie między naturą i kulturą, a także między dziedzictwem przyrodniczym i kulturowym, jest znamieniem świata, którego już nie ma².

Przez ostatnie kilka lat pracowałam nad tymi zagadnieniami z zespołem badaczy³, zafrapowanych pytaniem, jak praktyka tworzenia dziedzictwa jest podtrzymywana (lub wzmacniana) w odniesieniu do materiałów i krajobrazów ogarniętych przez czynne transformacyjne procesy. W analizowanych przez nas miejscach tworzenie przyszłego dziedzictwa nie polega na konserwacji obiektów bądź artefaktów jako czegoś stałego, lecz na podtrzymywaniu ciągłości z czasem przeszłym za pośrednictwem

Caitlin DeSilvey, *Curated Decay. Heritage Beyond Saving*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017; *Heritage Futures. Comparative Approaches to Natural and Cultural Heritage Practices*, red. Rodney Harrison i in., UCL Press, London 2020.

² Rodney Harrison, *Przekroczyć podział na dziedzictwo „naturalne” i „kulturalne”: ku ontologicznej polityce dziedzictwa w epoce antropocenu*, rozdział 3 w tym tomie.

³ Rozdział oparty na badaniach zrealizowanych w ramach projektu „Heritage Futures”, działanie: „Care for the Future: Thinking Forward through the Past” (AH/M004376), przyznanego przez Arts and Humanities Research Council badaczkom i badaczom z University College London, University of Exeter, University of York oraz Uniwersytetu Linneusza (Szwecja). Jestem wdzięczna Nadii Bartolini, badaczce związanej z wątkiem tematycznym Heritage Futures Transformation, oraz Antony’emu Lyonsowi, członkowi projektu badawczego Heritage Futures, za podzielenie się ze mną doświadczeniami z badań terenowych w Wielkiej Brytanii i Portugalii i nieustającą inspirację, jaką zawdzięczam ich intelektualnej i kreatywnej współpracy. Dodatkowe podziękowania należą się naszym partnerom w projekcie, a także uczestnikom badania, którzy szczerze podzielili się z nami swoimi wglądami i doświadczeniem. Materiał wykorzystany w tym rozdziale pojawia się również w pracy zbiorowej *Heritage Futures. Comparative Approaches to Natural and Cultural Heritage Practices*, autorstwa Rodneya Harrisona, Caitlin DeSilvey, Corneliusa Holtorfa, Sharon Macdonald, Nadii Bartolini, Esther Breithof, Harald’a Fredheima, Antony’ego Lyonsa, Sary May, Jennie Morgan i Sefryn Penrose (przy współudziale Andersa Högberga i Gustava Wollentza), UCL Press, London 2020. Zawarte w tej książce teksty Nadii Bartolini i Antony’ego Lyonsa dostarczają pogłębionej analizy trzech przypadków, o których piszę w tym rozdziale. Więcej informacji: www.heritage-futures.org.

procesów zmiany i innowacji. Chodziło nam o zbadanie i zrozumienie tego, jak przeobrażenia, które na pewnym poziomie można było odbierać jako stratę, tworzyły zarazem szansę na pojawienie się nowych relacyjnych układów i trajektorii. Miejsca owe dają pewien wgląd w to, jak moglibyśmy odnaleźć drogę ku temu, co nazywam „ruderalną” przyszłością, w której zakłócenie jest normą, zaś nasze strategie przetrwania zależeć będą od sojuszów budowanych z więcej-niż-ludzkiemi bytami i agentami. W dalszej części rozdziału przedstawię trzy badane przez nas krajobrazy, doznające transformacji o skali i gwałtowności znacznie wykraczającej poza standardowe tempo zmiany charakterystyczne dla porównywalnych krajobrazów, na koniec zaś wrócę do omówienia koncepcji ruderalności w kontekście opieki nad dziedzictwem.

SIEDLISKA SYNERGII

W słynącym z glinki porcelanowej regionie środkowej Kornwalii, na północ od miasteczka St. Austell, ponad dwa stulecia intensywnego przemysłowego wydobycia stworzyły mozaikę poszatkowanego i podziurawionego krajobrazu. Imerys, ponadnarodowe przedsiębiorstwo z siedzibą we Francji, wciąż wydobywa tu złoża kaolinu (zwietrzałego granitu). Olbrzymie wyrobiska otacza ciężki sprzęt i rozbudowana infrastruktura przetwórcza, złożona z rur, dróg, fabryk, tuneli, torów i cystern. Pozostałe obszary są dziś „nieczynne”, zawieszane w oczekiwaniu na przebudowę lub ponowne wykorzystanie. W międzyczasie doznają one renaturalizacji, czy to celowej (nasadzenia lasów i wrzosowisk), czy biernej (pojawianie się dzikich kęp różanecznika i innych gatunków uchodzących za „inwazyjne”). Na obrzeżach i w wyodrębnionych przyczółkach elementy poprzemysłowe są zachowywane i prezentowane jako obiekty dziedzictwa przemysłowego, jak na przykład dawna fabryka Wheal Martyn Clay Works na północ od St. Austell. Znacznie liczniejsze budowle i fragmenty infrastruktury pozostawiono własnemu losowi: krajobraz upstrzony jest zbędnymi torowiskami, piramidalnymi hałdami odpadów, porzuconymi halami i betonowymi osadnikami potężnych rozmiarów. Nikt tak naprawdę nie wie, co zrobić z tymi pozostałościami,

choć niektóre z nich nabrały z czasem wartości i fetowane są jako ikony lokalnego dziedzictwa. „Zachowywanie” takich obiektów jest jednak problematyczne i regionalne instytucje odpowiedzialne za opiekę nad dziedzictwem, dostrzegając, że dziedzictwem tego krajobrazu *jest* właśnie ciągła zmiana powodowana przez ewoluujące procesy przemysłowe, mają trudność z określeniem kierunku działań⁴.

Kilkaset mil dalej, na wschodnim wybrzeżu Anglii znajduje się Orford Ness, 15-kilometrowy cypel powstały z luźnego kamienia lub otoczków. Przez większą część XX wieku miejsce to było własnością Ministerstwa Obrony, używane jako lotnisko, a później jako poligon do tajnych badań nad balistyką bomb, wojną powietrzną i do testowania broni atomowej. W 1993 roku dawne tereny wojskowe zostały wykupione przez National Trust, ze względu na wartość przyrodniczą i potrzebę ochrony siedlisk porastającej kamienną mierzeję roślinności. W stosunku do wybranych obiektów użytkowanych wcześniej przez Ośrodek Badań nad Bronią Jądrową (Atomic Weapons Research Establishment, AWRE) nowy właściciel zaordynował politykę „dalszej rujnacji”⁵. Ta niecodzienna filozofia zarządzania dziedzictwem kulturowym osadzona jest w kontekście gwałtownych zmian w strefie przybrzeżnej. Erozja i dryf przybrzeżny nieustannie zmieniają przebieg linii brzegowej, a w ostatnich latach Sieć ds. Archeologii Stref Przybrzeżnych i Międzyplynowych (Coastal and Intertidal Zone Archaeological Network, CITiZAN) zajmuje się dokumentowaniem obiektów archeologicznych w miarę tego, jak ulegają one procesom erozji. Nasze badania dotyczyły dynamicznej i płynnej natury tego miejsca. Próbowaliśmy zrozumieć, jak te jego właściwości są doceniane przez lokalnych zarządców i kreatywnych opiekunów dziedzictwa⁶. Natrafiliśmy jednak również na wysiłki zmierzające do stworzenia punktów trwałości i niezmienności, na przekór nastawieniu na celebrowanie zmiany. Przykładem tego była

⁴ Graeme Kirkham, *United Kingdom China-Clay Bearing Grounds. Mineral Resource Archaeological Assessment*, raport Cornwall Council dla English Heritage, 2014.

⁵ DeSilvey, *Curated Decay...*

⁶ Nadia Bartolini i Caitlin DeSilvey, *Recording loss: film as method and the spirit of Orford Ness*, „International Journal of Heritage Studies” 2020, 26(1), s. 19–36.

nagłośniona próba ochrony przed nieuchronną erozją historycznej latarni morskiej Orford Ness, przylegającej do terenu pod zarządem National Trust, dokonana przez prywatnego właściciela. Niektóre budowle wojskowe zostały skatalogowane dekady wcześniej, jednak ośrodek AWRE wpisano na listę zabytków dopiero w 2014 roku. Odpowiedzialna za opiekę nad zabytkami agencja Historic England twierdzi wprawdzie, że nie wynika z tego automatycznie obowiązek ochrony, ale godzi się z faktem, że nie ma kontroli nad tym, jak inne osoby będą interpretować znaczenie takiego wpisu.

W położonej na północnym wschodzie Portugalii dolinie Cõa nagromadzenie prehistorycznej sztuki naskalnej z wyrytymi sylwetkami zwierząt dzieli przestrzeń z pilotażowym programem odtwarzania dzikiej przyrody, prowadzonym przez lokalną organizację Associação Transumância e Natureza (ATN) przy wsparciu Rewilding Europe. Tutejszy krajobraz zmienia się gwałtownie i to już od dekad, ponieważ wraz ze stopniowym spadkiem liczby ludności w regionie wioski pustoszeją i popadają w częściową ruinę, zaś sady oliwne i uprawne pola zarastają, pozostawione samym sobie. Z punktu widzenia ATN to powszechne porzucanie ziemi tworzy szansę na introdukcję półdzikich koni i bydła z hodowli wstecznej, docelowo zaś również koziorożców alpejskich i innych dużych gatunków roślinożernych, które wypasając się, będą nadawać krajobrazowi podobny (choć nie identyczny) kształt do tego, jaki miał on w przeszłości, 20 tys. lat temu, gdy przedstawienia koni i innych zwierząt zostały wyryte w skale wzdłuż brzegu rzeki⁷. W dłuższej perspektywie można żywić nadzieję, że wprowadzone tu zwierzęta ponownie staną się pokarmem w rozszerzonym zakresie dla istniejących gatunków drapieżników, takich jak ryś czy wilk. Transformacja ta jest jednak stopniowa i nierównomierna. Introdukowane zwierzęta wciąż wymagają opieki i uwagi; tradycyjne praktyki hodowli zwierząt przecinają się w przedziwne sposoby z inicjatywą przywracania dzikiego

⁷ Caitlin DeSilvey, *Rewilding time in the Vale do Cõa*, w: *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*, red. Marek Tamm i Laurent Olivier, Bloomsbury Academic, London–New York 2019, s. 193–206.

krajobrazu; zrujnowane domy remontuje się, by przyjmować ekoturystów⁸. Wytwarzane w miarę przywracania dzikości „nowe dziedzictwo przyrodnicze”⁹ ożywia zainteresowanie i sprzyja odbudowie związków z krajobrazem, nie zatrzymało to jednak trendu wyludniania.

MYŚLENIE RUDERALNE

W tych otwartych i niepewnych krajobrazach ludzie odpowiedzialni za ukierunkowanie ich przyszłości muszą nieustająco przystosowywać się i nawigować w sytuacji wieloznaczności, niestabilności i dynamicznych procesów. Pojęciem, które okazało się pomocne w myśleniu o tych miejscach, jest „ruderalność”. Wywodzący się z łacińskiego słowa oznaczającego gruz, termin „ruderalny” odnosi się do oportunistycznych gatunków roślin przystosowanych do zasiedlania zdewastowanych ekosystemów. W moim starym słowniku Webstera pierwsza definicja niedwuznacznie wskazuje sprawcę: roślina ruderalna „rośnie tam, gdzie naturalna szata roślinna została zniszczona przez człowieka”. Druga definicja wskazuje na przyczynowość pośrednio i w stronie biernej: „dzika i pospolita roślina występująca w miejscach, gdzie szata roślinna uległa degradacji”. W tym drugim znaczeniu przyczyna szkody pozostaje nieokreślona. Ambivalencja ta przywodzi na myśl powracający w debacie publicznej wątek antropocenu; kryzys jest oczywisty, ale w niektórych kręgach utrzymuje się silne pragnienie, by za czynnik sprawczy uznać coś lub kogoś innego niż my sami, by zrzucić winę na epickie procesy planetarne bądź jakąś równie obojętną pozaludzką siłę¹⁰. W koncepcji

⁸ Caitlin DeSilvey i Nadia Bartolini, *Where horses run free? Autonomy, temporality and rewilding in the Côa Valley, Portugal*, „Transactions of the Institute of British Geographers” 2018, 44(1), s. 94–109; Nadia Bartolini i Caitlin DeSilvey, *Rewilding as heritage-making: new natural heritage and renewed memories in Portugal*, w: *Routledge Handbook of Memory and Place*, red. Sarah de Nardi i in., Routledge, Abingdon–New York 2019, s. 305–314.

⁹ Paul Jepson i Frans Schepers, *Making Space for Rewilding. Creating an Enabling Policy Environment, Policy Brief*, Rewilding Europe, Oxford–Nijmegen 2016, s. 2.

¹⁰ Nigel Clark, *Inhuman Nature. Sociable Life on a Dynamic Planet*, Sage, London 2011.

„ruderalności” zawierają się oba zestawy możliwych znaczeń i w tym sensie zaciera się w niej wszelkie funkcjonalne rozróżnienie na środowiska „przyrodnicze” i „kulturowe”. Można ją zastosować zarówno w odniesieniu do roślin kolonizujących środowiska spustoszone przez ogień lub powódź, jak i do adaptacyjnej odpowiedzi na warunki stworzone wskutek procesów przemysłowych lub wydobywczych, wojny czy innych form destrukcji przez człowieka.

W obu odmianach terminu dewastacja umożliwia pojawienie się nowych (roślinnych) wspólnot, złożonych z pojedynczych intruzów określanych często jako „chwasty” lub „gatunki inwazyjne”, agresywne i niewybredne. Ale obecne są tu również skojarzenia z odnową, ponieważ awangarda gatunków ruderalnych stabilizuje glebę i sprzyja powstaniu warunków, w których inne, mniej agresywne gatunki mogą zająć ich miejsce. W sercu pojęcia ruderalności tkwi jednak spostrzeżenie, że ekosystemy pojawiające się na zniszczonym terytorium są nowe i bezprecedensowe – nie istniały one nigdy wcześniej. Wzmianka o „degradacji” sugerować może jedynie przerwę w przewidywanej sukcesji, ale w miejscach ogarniętych przez procesy ruderalne nie ma prostego powrotu do poprzedniej ścieżki rozwoju ekosystemu¹¹. W tym sensie myślenie ruderalne w studiach nad dziedzictwem wiąże się ze świadomością, że nie sposób odtworzyć jakiejś wyobrażonej autentycznej wersji „przeszłości”; możemy jedynie wypożyczać skrawki dostępnej przeszłości, aby budować nadającą się do życia przyszłość. W tym sensie w degradacji można dostrzegać szansę na pojawienie się alternatywnych trajektorii i nowatorskich układów narracyjnych.

Termin „ruderalność” poruszył wyobraźnię grona naukowców poza dziedziną ekologii, zwabionych, jak zauważa Sarah Cowles, przez sposób, w jaki „gatunki ruderalne wykonują ekologiczną, metaforyczną i kulturową pracę”¹². Bettina Stoetzer w swoich badaniach prowadzonych na niesfornych obrzeżach Berlina posługuje się pojęciem ruderalności jako

¹¹ Stephen T. Jackson i Richard J. Hobbs, *Ecological restoration in the light of ecological history*, „Science” 2009, 325(5940), s. 567–569.

¹² Sarah Cowles, *Ruderal aesthetics*, 2017, s. 1, <http://web.archive.org/web/20180-728181647/http://www.ruderal.com/pdf/ruderal aesthetics.pdf> (dostęp: 10.11.2022).

narzędziem do „ponownego przemyślenia migracji kulturowej, relacji ludzi i nie-ludzi oraz niezamierzonych ekologii”¹³. Píše ona:

Analytyka ruderalna przesuwa uwagę w kierunku różnorodnego i zaskakującego życia pośród gruzów. Ekologie ruderalne pojawiają się w niegościnnych środowiskach stworzonych przez wojnę i wykluczenie; wyrastają przypadkiem i obejmują nielegalne przekraczanie granic [...] perspektywa ekologii ruderalnej wyjaśnia, w jaki sposób biologiczne życie, kulturowe tożsamości oraz strategie przetrwania nie są nigdy czyste i autentyczne, lecz zawsze wpisane w jakieś historie zniszczenia¹⁴.

Inni badacze i badaczki nie posługują się bezpośrednio tym terminem, ale rozwijają swoją refleksję w podobnym kierunku. Stephanie Wakefield pisze o kulturowym znaczeniu ekologicznej koncepcji „back loop”, opartej na założeniu, że systemy nie utrzymują się w stanie stacjonarnym, lecz bezustannie doświadczają faz załamania i dezintegracji, po których następują twórcze fazy „odblokowania i rekonfiguracji”¹⁵. W „fazie odblokowania – pisze – energie i elementy poprzednio zablokowane na etapie konserwacji zostają uwolnione”¹⁶. Myślenie to można rozciągnąć na konteksty związane z dziedzictwem, przyglądając się temu, jak „energie i elementy” ustabilizowane przez konserwację mogą zostać uwolnione dzięki procesom rozkładu i dezintegracji oraz otwarciu na chwastopodobne naturalno-kulturowe układy¹⁷. W niedawnym eseju poświęconym „samozdzicznaniu” Anna Tsing pisze:

Tak wielu z nas to antropoceńskie chwasty. Chwasty są stworzeniami wprowadzającymi zamieszanie; korzystamy ze sposobności, wspina się ponad innych i nawiązujemy relacje współpracy z tymi, którzy pozwalają nam się namnażać. Podstawowe zadanie polega na tym, by odkryć,

¹³ Bettina Stoetzer, *Ruderal ecologies: rethinking nature, migration, and the urban landscape in Berlin*, „Cultural Anthropology” 2018, 33(2), s. 308.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Stephanie Wakefield, *Inhabiting the Anthropocene back loop*, „Resilience: International Politics, Practices and Discourses” 2018, 6(2), s. 77–94.

¹⁶ Tamże, s. 79.

¹⁷ DeSilvey, *Curated Decay...*

jakie rodzaje chwastowości pozwalają zaistnieć krajobrazom gościnnym dla więcej-niż-ludzkiego życia¹⁸.

Badania nad dziedzictwem ruderalnym nastawione są tedy na dynamiczne konteksty, w których zniszczenie i odnowa zachodzą równocześnie. Skupiają się one na możliwościach, jakie powstają dzięki zamieszkiwaniu zdegradowanego podłoża bądź urażonej wrażliwości. W naszych trzech studiach przypadku podążam za tym wątkiem, wydobywając ekologiczne i kulturowe echa myślenia ruderalnego przez wsłuchiwanie się w historie określonych gatunków i sytuacji. Historie te pozwalają mi przyjrzeć się temu, jak nastawienie na transformację raczej niż na zachowywanie dziedzictwa podważa granicę między kategoriami zarządzania dziedzictwem kulturowym i przyrodniczym, otwierając możliwości ocalenia znaczeń skazanych z pozoru na utratę i rozpad.

MSZAKI I HAŁDY

W regionie wydobywania gliny zniszczenia pozostawione dawniej przez przemysłowe wydobywanie stworzyły przyczółki gęstej i różnorodnej roślinności, zwłaszcza w miejscach, gdzie krajobrazy mogły przez dekady zarastać swobodnie, pozostawione same sobie. W Lansalon Pit, należącym do kompleksu wyłączzonej z użycia fabryki gliny, na terenie której utworzono Wheal Martyn Clay Works, brzegi otaczające błękitno-zielony staw zaludniają pospolite gatunki ruderalne: budleja, jeżyny, paprocie – lecz również bardziej egzotyczne różaneczniki, które wymknęły się z okolicznych ogrodów. Te pionierskie rośliny, przystosowane do kolonizacji ubogiej w składniki odżywcze i odsłoniętej gleby, odgrywają rolę ambiwalentną, gdzieś pomiędzy wybawieniem a plagą. W pewnym sensie stabilizują one porażony krajobraz, działając niczym ekologiczny kurator, pilnujący miejsca do czasu, aż powstaną bardziej formalne plany naprawy i przekształcenia terenu. Lecz niektóre rośliny,

¹⁸ Anna Tsing, *The buck, the bull and the dream of the stag: some unexpected weeds of the Anthropocene*, „Suomen Antropologi” 2017, 42(1), s. 17.

na przykład różaneczniki, traktowane są jako obce gatunki inwazyjne, grożące destabilizacją tego, co pozostało z rodzimych ekosystemów.

Podczas gdy wspomniane powyżej gatunki są w krajobrazie bogatym w glinę pospolite i nieuniknione, region ten stał się również domem dla szeregu ruderalnych gatunków cenionych ze względu na ich rzadkość i objętych staranną obserwacją i ochroną. Charakterystycznym dla Kornwalii gatunkiem mszaka jest *Marsupella profunda*, wątrobowiec z rodzaju miechrza, który kolonizuje nasłonecznione lub delikatnie zacienione skałki glinkowe i granitowe. Miechrza jest ewolucyjnie przystosowana do otwartych i odsłoniętych warunków stworzonych przez funkcjonującą w regionie glinkowym przemysł. W latach 90. rozpoznano kilka lokalizacji miechrzy na terenie lub w pobliżu wyrobisk, zarówno czynnych, jak i nieeksploatowanych. Niektóre z tych stanowisk otoczono następnie ochroną, wpisując je na listę miejsc o specjalnym znaczeniu naukowym (SSSI, Site of Special Scientific Interest) bądź wyznaczając specjalny obszar ochrony siedlisk (SAC, Special Area of Conservation). Brak ingerencji człowieka sprawił jednak, że siedliska miechrzy uległy zacienieniu przez rozrastające się krzewy jeżyn i janowca. W efekcie na objętych ochroną stanowiskach miechrza praktycznie wyginęła i wpisano ją do Czerwonej księgi gatunków zagrożonych publikowanej przez Międzynarodową Unię Ochrony Przyrody (IUCN) jako gatunek „narażony”¹⁹. Agencja Natural England wyznaczyła „schronienia ekologiczne”, do których przeniesiono miechrzę i gdzie we współpracy z firmą Imerys odtworzono intensywną działalność przemysłową w celu podtrzymania unikatowych warunków ekologicznych niezbędnych dla zachowania populacji tej rośliny²⁰. Ten paradoks to świetna ilustracja ruderalnego dziedzictwa w działaniu:

¹⁹ Nick G. Hodgetts, *A revised Red List of bryophytes in Britain*, „Field Bryology” 2011, 103, s. 40–49.

²⁰ Des Callaghan, *Survey of Western rustwort (Marsupella profunda) and other bryophytes at land at West Carclaze, Cornwall*, Cornwall Council, PA14-12186. West Carclaze eco-community, 2014. Jestem wdzięczna Davidowi Hazlehurstowi z Natural England za podzielenie się ze mną opowieścią o miechrzy w rozmowie odbytej 4 czerwca 2015 roku w Penryn w Kornwalii.

ochrona dziedzictwa przyrodniczego jest możliwa jedynie dzięki „okresowej głębokiej ingerencji” przemysłu wydobywczego²¹.

Największa odnotowana populacja kornwalijskiej miechrzy występuje w okolicy wzgórza West Carclaze Sky Tip (znanego również jako Great Treverbyn Sky Tip), gdzie w ciągu ostatnich lat rozegrał się społeczny odpowiednik procesu ruderalnego. Sztuczne piaskowe wzniesienie, usypane pierwotnie jako wysypisko odpadów powstałych przy wydobyciu glinki, przez sześć dekad było pozostawione same sobie, z wolna nabierając znaczenia dla okolicznych mieszkańców. W 2014 roku pogłoska, że projektowana rewitalizacja terenu ma objąć likwidację hałdy, sprowokowała lokalną społeczność do złożenia w agencji English Heritage wniosku o wpisanie tego obiektu na listę dziedzictwa. Jak zauważył pewien obserwator, zmiana (bądź też widmo zmiany) „wydobyła na jaw wartość” wzniesienia i zmusiła ludzi do tego, by wprost wyrazili swoje pragnienie zachowania go jako części miejscowego dziedzictwa – w tym przypadku ingerencja podniosła wartość obiektu. Mimo uznania, że hałda stanowi „ikoniczny element lokalnego krajobrazu”, agencja English Heritage odmówiła wpisu, stwierdziwszy, że nie ma ona wystarczająco „wysokiego poziomu znaczenia historycznego”²². Wzgórze Sky Tip zostało jednak włączone w marketing projektu West Carclaze Garden Village jako wnoszący wartość dodaną obiekt lokalnej historii. Zostanie zachowane jako „centralny element” skansenu China Clay Heritage Park, pozostawione „naturalnym procesom wietrzenia i erozji [...] tworzącym jego dramatyczne rzeźbiarskie kształty”. Materiały promocyjne nowego projektu zapowiadają: „Zamierzamy dać wolną rękę działaniom natury, pozwalając wzgórzowi ewoluować jako centralnemu punktowi rozległego terenu wypoczynkowego i siedliska dzikiej przyrody, co zapewni przyjemność i rozrywkę zarówno mieszkańcom, jak i turystom”²³. Sky Tip to przykład improwizowanego zarządzania

²¹ Tamże, s. 7.

²² English Heritage, *Great Treverbyn Tip. Reject at Initial Assessment Report*, numer raportu: 485801, 14 sierpnia 2014.

²³ Eco-Bos, *Heritage. Respecting the Past*, West Carclaze Garden Village, 2018, <https://westcarclaze-gardenvillage.co.uk/heritage.html> (strona niedostępna).

hybrydalnym dziedzictwem przyrodniczo-kulturowym, w którym projektanci, dzięki procesom konfliktu i negocjacji, uzgodnili uwzględnienie w swoim zamyśle nieodzownej niestabilności – choć ich zgoda na poziomie zasad nie została jeszcze sprawdzona w praktyce²⁴.

KWIATY I WIEŻYCZKI STRAŻNICZE

W Orford Ness wspólnie z partnerami usiłowaliśmy zrozumieć, w jaki sposób dziedzictwo jest tworzone (i niszczone) w tym niestabilnym środowisku, gdzie destrukcja – czy to wskutek prób bombowych, czy działania fal morskich – jest historyczną normą. Na mierzei zadomowiło się wiele gatunków ruderalnych, którym kamieniste plaże i zrujnowane obiekty zapewniają odsłonięte podłoże niezbędne do wyrosnięcia i przetrwania. Niektóre pospolitsze gatunki uważa się za inwazyjne chwasty bądź nieszkodliwych intruzów. Inne, jak na przykład siewiec żółty (*Glaucium flavum*), roślina z rodziny makowatych, uznawane są za florę „rodzimą”, a tym samym zasługującą na ochronę, niezależnie od tego, czy porasta pasma kamienistej plaży, czy betonowe fundamenty opuszczonego budynku²⁵. Wyzwania towarzyszące zarządzaniu dziedzictwem są tu bardzo podobne jak w przypadku miechry z regionu bogatego w glinę. W marcu 2012 roku sfotografowałam okaz siewca żółtego na podwyższonej plaży na południe od latarni morskiej. Sześć lat później mniej więcej w tym samym miejscu natrafiłam na siewiec wyrwany z gruntu przez niedawną burzę; leżał na plaży przewrócony, z odsłoniętymi korzeniami. Wyrwany siewiec można postrzegać jako świadectwo zniszczenia spowodowanego przez nabierającą przyspieszenia antropogeniczną zmianę klimatu, podnoszenie się poziomu morza i zwiększoną gwałtowność sztormów. Ale siewiec żywi się zniszczeniem – jego nasiona są przystosowane do tego, by zakorzeniać się na świeżo ukształtowanych pasmach kamieni. Po zapuszczeniu korzeni staje się on jednak narażony

²⁴ Nadia Bartolini i Caitlin DeSilvey, *Making space for hybridity: industrial heritage naturecultures at West Carclaze Garden Village, Cornwall*, „Geoforum” 2020, 113, s. 39–49.

²⁵ DeSilvey, *Curated Decay*...

na rozdeptanie przez nieuważnych spacerowiczów – choć w Orford Ness ostrzeżenia przed niewybuchami na ogół skutecznie zachęcają turystów do trzymania się wyznaczonych ścieżek.

Luźną kulturową analogię do siwca stanowi opuszczona drewniana wieżyczka strażnicza, stojąca dawniej kilkaset jardów na południe od latarni morskiej na Orford Ness. Wzniesiono ją w 1956 roku jako punkt obserwacyjny dla wartowników strzegących ogrodzenia otaczającego Ośrodek Badań nad Bronią Jądrową. Z dokumentów National Trust wynika, że w 2009 roku wieżyczka była jeszcze w dobrym stanie, ale już w 2012 roku jej fundamenty znalazły się bardzo blisko skraju plaży. Gdy w 2015 roku sieć CITiZAN wykonywała swoją pierwszą inspekcję na tym terenie, wieżyczki już nie było. W 2016 roku ekipa badaczy zarejestrowała i dokonała pomiarów płyty fundamentowej, odnalezionej w miejscu, gdzie wieżyczka zawałiła się na teren plaży, zredukowana do potłuczonych kawałków gruzu. Kiedy powróciłam w to miejsce z ekspertami CITiZAN w marcu 2018 roku, z wieżyczki pozostał jedynie kawałek betonu sterczący ze stromego zbocza oraz kilka mniejszych fragmentów rozrzuconych na plaży. Nastrój panujący w ekipie nie był żałobny, lecz pełen zainteresowania, dociekliwy. Utrata tego obiektu w pewnym sensie uzasadniała pracę włożoną w inspekcję, pomiary, dokumentację i rejestrację. Okazało się również, że zaledwie trzy lata po zawaleniu się wieżyczki ludzie mieli sprzeczne poglądy na temat tego, gdzie dokładnie stała. Pewien pracownik National Trust utrzymywał, że udokumentowany przez CITiZAN element nie był fundamentem wieżyczki strażniczej, lecz erodującym fragmentem innego budynku. Rozprawialiśmy o tym przy śniadaniu w baraku na Orford Ness, pochyleni nad starymi mapami i zdjęciami, porównując je i zastanawiając się nad nimi. Jedna z pracownic CITiZAN podzieliła się odnalezioną przez siebie fotografią z 1951 roku, przedstawiającą podobną wieżyczkę usytuowaną na północ od latarni morskiej. Zasugerowała przy tym, że wieżyczka, którą się zajmowaliśmy, nie została w 1956 roku wzniesiona, lecz przeniesiona z innego miejsca. Niepewność otworzyła w tym przypadku przestrzeń dla dialogu i wspólnego namysłu; historia postrzępiła się i trzeba ją było na nowo pozszywać. Żywiłowy dialog o przeszłości zrodził się ze zniszcze-

nia i erozji śladów, w procesie współpracy, która była zapewne bardziej produktywna i twórcza niż bierno spotkanie ze statyczną wieźyczką jako elementem „dziedzictwa”. Zajmowanie się dziedzictwem nie oznaczało tu próby powstrzymania zmiany, lecz działanie w zgodzie z nią, dające szansę na zaangażowanie i (od)budowę więzi.

OGIEŃ I TARCIA

W dolinie Côa zarządzanie ruderalnością zajmuje centralne miejsce zarówno w projekcie odtwarzania dzikiej przyrody, jak i w szerszym kontekście problemów ochrony krajobrazu, pojawiających się w związku z określonymi zwyczajami. W tym surowym, odsłoniętym krajobrazie miejscowi pasterze i rolnicy mają silnie zakorzenioną tradycję sezonowego wypalania pastwisk. Robili tak od stuleci, aby utrzymać roślinność w stadium wczesnej sukcesji, tworząc przyjazne warunki dla wzrostu roślin nadających się do wypasu. W miarę tego, jak rolnictwo znikало z krajobrazu, gatunki pionierskie pokroju żarnowca zaczęły rosnać gęściej, a pożary stały się intensywniejsze i bardziej destrukcyjne (niekiedy wręcz zagrażając pozostałym tu drzewom korkowym i oliwkom, które mogą przetrwać niewielki ogień, lecz nie intensywną pożogę). Podczas naszej pierwszej wizyty w 2015 roku pracownik ATN wspomniał o tym, że miejscowa ludność postrzega pozostawiony samemu sobie krajobraz jako „zanieczyszczony” i brudny, podzielił się też swymi obawami w związku z próbami wypalania traw przez jednego z pasterzy z okolicznej wioski. Kilka lat wcześniej ATN wniosło przeciwko niemu skargę do sądu w związku z pogwałceniem nowo wprowadzonych ograniczeń dotyczących ognia w rezerwacie²⁶.

W ramach przywracania obszaru do stanu dzikiego ATN dąży do przerwania cyklu wypalania i nieustannego powrotu do pierwszej fazy sukcesji ekologicznej. Celem jest umożliwienie zakorzenienia się drzewiastym gatunkom roślin i docelowo odtworzenie mozaiki częściowo zalesionego kra-

²⁶ Annemiek Leuvenink, *Facilitating social learning to increase levels of local involvement: the case of Associação Transumância e Natureza in Portugal*, niepublikowana praca magisterska, Wageningen University, 2013, s. 20.

jobrazu. Przywrócone w tym krajobrazie konie i bydło, pasąc się i ogryzając gałązki drzew i krzewów, pozwalają utrzymywać pod kontrolą ruderalne gatunki roślin i zabezpieczać teren przed niszczycielskimi pożarami, co sprzyja stopniowemu wzbogacaniu ekosystemu o nowe gatunki i „nabieraniu odporności”²⁷. Po latach konfliktów i zgrzytów okoliczni mieszkańcy zaczynają z wolna akceptować strategię ATN, widząc, że nowe metody zarządzania przynoszą skutki. Pewna para posiadaczy gruntu w pobliskiej wiosce zauważyła, że w przeszłości pożary były tu częste, natomiast po wypuszczeniu koni stały się bardzo rzadkim zjawiskiem w rezerwacie Faia Brava. W tym krajobrazie ogień jest zarówno wyrazem niematerialnego dziedzictwa kulturowego, jak i kontrowersyjnym agentem ekologicznym, z którym wiążą się sprzeczne interesy. Jednak konflikt i zakłócenia wyzwoliły nieśmiałe kroki w stronę przyszłości, w której wzajemne splątanie przyrodniczego i kulturowego dziedzictwa staje się podstawą dla nowego podzielanego rozumienia dynamiki krajobrazu.

SŁOWO NA KONIEC

Mam nadzieję, że te krótkie wycieczki krajoznawcze pokazują, w jaki sposób myślenie ruderalne dostarcza produktywnych narzędzi pojęciowych dla krytycznego zarządzania dziedzictwem, nastawionego na podtrzymywanie i uwalnianie, niestabilność i powstawanie spontanicznego ładu. Podejście to uwalnia pamięć i materialność od dążenia do trwałości, pozwalając im w zamian działać poprzez zamęt i zmianę. W procesie tym kształtują się świeże więzi, stare zaś zyskują nowe życie. Sztuka polega na tym, by pośród gruzu umieć dostrzec nasiona oczekujące na wypuszczenie kielków. Jak przypomina nam poeta Gary Snyder, „ziarna manzanity otworzą się tylko / po przejściu ognia / lub gdy przejdą przez niedźwiedzia”²⁸.

Przełożył Adam Ostolski

²⁷ Informacja osobista, rozmowa z koordynatorem ATN odbyta 12 grudnia 2017 roku.

²⁸ Gary Snyder, *Turtle Island*, New Directions, New York 1974, s. 19.

ROZDZIAŁ 6

KRAJOBRAZ KULTUROWY W KOSMOSIE

ALICE GORMAN

WPROWADZENIE

Przez większą część ludzkich dziejów przestrzeń kosmiczna była obiektem wyobraźni, utwierdzonej przez naukowe przewidywania odnośnie do jej właściwości, ludowe wyobrażenia i okazjonalne wtargnięcia pozaziemskej materii w rodzaju meteorytów. Owo wyobrażone miejsce było nieodzownym składnikiem tworzonych przez ludzi kosmogonii i interpretacji miejsca człowieka we wszechświecie. Co najmniej od czasów pierwszych malowideł naskalnych, na których pojawiają się przedstawienia słońca, księżyca i gwiazd, niebiosa odgrywają rolę w tworzeniu Ziemi¹.

Od czasu wystrzelenia w 1957 roku Sputnika 1 interakcja ludzi z kosmosem wykroczyła poza sferę wyobraźni. W ostatnich sześciu dekadach części przestrzeni międzyplanetarnej zaczęła wypełniać ludzka kultura materialna w postaci czynnych i nieczynnych satelitów, zużytych członów rakiet, sond, lądowników, modułów, resztek ludzkiej materii organicznej, orbitalnych odpadków i „kosmicznych śmieci”. Kosmiczny krajobraz rozciąga się dziś od powierzchni ziemi, gdzie znajdują się wyrzutnie, stacje śledzenia satelitów, ośrodki badawcze i domowe odbior-

¹ Francesco D'Errico, *Paleolithic lunar calendars: a case of wishful thinking?*, „Current Anthropology” 1989, 30, s. 117–118; Gerald S. Hawkins, *Mindsteps to the cosmos*, w: *Blueprint for Space. Science Fiction to Science Fact*, red. Frederick I. Ordway III i Randy Lieberman, Allen & Unwin, London 1992, s. 29–34; Alexander Marshack, *Lunar notation on upper palaeolithic remains*, „Science” 1964, 146, s. 743–745.

niki satelitarne, przez orbitę okołozemską aż po powierzchnię innych planet i księżyców, a nawet poza Układem Słonecznym, gdzie sondy Voyager są wysłannikami w nieznanie. Przestrzeń międzyplanetarna nie jest już ostatnim pustkowiem czy najdalszą rubieżą; można ją postrzegać jako krajobraz kulturowy powstały organicznie dzięki wzajemnemu oddziaływaniu środowiska kosmicznego i ludzkiej kultury materialnej².

Znaczenie eksploracji kosmosu ujmowane jest zwykle w ramach modelu „wyścigu kosmicznego”³, z naciskiem na technologiczne osiągnięcia Stanów Zjednoczonych i zimnowojenne stosunki między nimi a Związkiem Radzieckim. W tej popularnej i sugestywnej wersji historii kosmosu zainteresowania amerykańskich kosmonautów, administracji kosmicznej, naukowców i polityków, będących przeważnie białymi mężczyznami, przedstawiane są jako uniwersalne ludzkie wartości. Wojskowe, atomowe, nacjonalistyczne i kolonialne aspiracje krajów podejmujących wyprawy w kosmos zostają przysłonięte przez dominującą narrację, która przedstawia heroiczne akty odkrywania przestrzeni kosmicznej jako wynik naturalnego ludzkiego pędu do eksploracji⁴. W tym artykule przyjrę się trzem miejscom, w których owe aspekty kosmicznej historii zderzają się ze sobą: Peenemünde, postrzeganemu przez wielu jako „kolebka podróży gwiazdnych”, poligonowi raketowemu Woomera w Australii Południowej, gdzie doszło do bliskiego spotkania ludności rdzennej z epoką kosmiczną, oraz Tranquility Base, stanowisku lądowania misji Apollo 11 na Księżycu. Znaczenie kultury materialnej w przestrzeni międzyplanetarnej musi być osadzone w zrozumieniu jej naziemnych poprzedników, a te właśnie miejsca reprezentują kolejne fazy w rozwoju eksploracji kosmosu w drugiej połowie XX wieku.

² Alice Gorman, *The Cultural Landscape of Space*, referat przedstawiony na V Światowym Kongresie Archeologicznym, Waszyngton 2003.

³ Tamże; Thomas D. Jones i Michael Benson, *The Complete Idiot's Guide to NASA*, Alpha Books, Indianapolis 2002; James Schefter, *The Race. The Definitive Story of America's Battle to Beat the Russians to the Moon*, Arrow Books, London 2000.

⁴ Mette Bryld i Nina Lykke, *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technology, Animals and the Sacred*, Zed Books, New York–London 2000.

PERSPEKTYWA KRAJOBRAZU KULTUROWEGO

W ostatnich latach w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym odchodzi się od oceniania wartości konkretnego stanowiska jako wyodrębnionej lokalizacji i zwraca ku postrzeganiu miejsc, obiektów i wartości uznanych za dziedzictwo jako zakorzenionych w kulturowym krajobrazie⁵. W kategoriach środowiskowych pojęcie krajobrazu kulturowego zastąpiło dawne wyobrażenia o czystej i nietkniętej naturze.

KILKA DEFINICJI

Wytyczne operacyjne do realizacji Konwencji światowego dziedzictwa definiują krajobrazy kulturowe jako „wspólne dzieła przyrody i człowieka”:

Są one ilustracją ewolucji społeczności ludzkiej i osadnictwa na przestrzeni czasu, zachodzącej pod wpływem ograniczeń fizycznych i/lub możliwości, jakie zapewnia środowisko naturalne oraz pod wpływem nakładających się sił społecznych, ekonomicznych i kulturowych zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych⁶.

⁵ Henry Cleere, *Cultural landscapes as World Heritage*, „Conservation and Management of Archaeological Sites” 1995, 1, s. 63–68; Chris Gosden i Lesley Head, *Landscape – a usefully ambiguous concept*, „Archaeology in Oceania” 1994, 29, s. 113–116; *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, red. Eric Hirsch i Michael O’Hanlon, Clarendon Press, Oxford 1995; *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, red. A. Bernard Knapp i Wendy Ashmore, Blackwell, Malden 1999; Jane Lennon, *New South Wales Conference: cultural landscapes*, „Historic Environment” 1997, 13(3–4), s. 3–5; Isabel McBryde, *The cultural landscapes of Aboriginal long distance exchange systems: can they be confined within our heritage registers?*, „Historic Environment” 1997, 13(3–4), s. 6–14; Bernd von Droste i in., *Cultural Landscapes of Universal Value*, Gustav Fischer Verlag, Jena–Stuttgart–New York 1995.

⁶ *Wytyczne operacyjne do realizacji Konwencji światowego dziedzictwa* (2012), przeł. Katarzyna Piotrowska i Bogusław Szmygin, https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencje__deklaracje_raporty/Wytyczne_Operacyjne_do_realizacji_Konwencji_Swiatowego_Dziedzictwa_UNESCO_-_2012_1_.pdf (dostęp: 10.11.2022), sekcja 47.

W obrębie tego szerokiego pojęcia wyróżnione zostały trzy główne kategorie krajobrazów kulturowych:

1. krajobraz zaprojektowany i stworzony świadomie przez człowieka, np. ogród lub park krajobrazowy;
2. krajobraz, który rozwinął się samoistnie, w wyniku ludzkich działań w środowisku przyrodniczym, zarówno w przeszłości, jak i obecnie;
3. krajobraz kulturowy asocjacyjny, w którym wiodącą rolę odgrywają raczej skojarzenia religijne, artystyczne lub kulturowe niż same tylko przejawy kultury materialnej.

PUSTKOWIE I KRAJOBRAZ KULTUROWY

Podstawowym aspektem perspektywy krajobrazu kulturowego jest rewizja wyobrażenia pustkowia – idei, że krajobraz może pozostawać nietknięty przez niszczyielską aktywność nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego; dziewiczy i nieskażony, i że jest godny zachowania właśnie ze względu na ów brak oddziaływania ludzi. W ścisłej współpracy z ekspertami od ochrony środowiska przyrodniczego specjaliści od dziedzictwa kulturowego opowiadają się za uznaniem, że większość ekosystemów doznała wpływu działań człowieka i że to, co wielu uważa za „pustkowie”, jest w rzeczywistości domem dla społeczności rdzennych⁷. Perspektywa krajobrazu kulturowego odchodzi od polaryzacji między dzikością a cywilizacją i pozwala dostrzec wartości obecne w interakcjach ludzi ze środowiskiem przyrodniczym.

Ze wszystkich krajobrazów bodaj tylko przestrzeń kosmiczna może rościć sobie prawo do bycia nazywaną prawdziwym „pustkowieciem”. Przed 1957 rokiem nie było w niej żadnych materialnych śladów ludzkiej aktywności. I choć w Układzie Słonecznym może gdzieś jeszcze

⁷ William M. Denevan, *The pristine myth: the landscape of the Americas in 1492*, „Annals of the Association of American Geographers” 1992, 82, s. 369–385; David Jacques, *The rise of cultural landscapes*, „International Journal of Heritage Studies” 1995, 2, s. 91–101; Ken Taylor, *Nature or culture: dilemmas of interpretation*, „Tourism, Culture and Communication” 1999, 2, s. 69–84.

istnieć życie, nie było to ludzkie życie; żadnych tubylców czy autochtónów. Przestrzeń międzyplanetarna była prawdziwą *terra nullius*, ziemią niczyją. Była też jednak potężnym krajobrazem asocjacyjnym, centralnym punktem różnorodnych wierzeń kulturowych, opowieści o stworzeniu, mitologii i poszukiwań naukowych.

ZNACZENIE KOSMOBRAZU

Miejsca powiązane z eksploracją kosmosu tworzą pionowy krajobraz złożony z trzech warstw, począwszy od świadomie stworzonych krajobrazów kosmicznych na Ziemi (wyrzutnie, stacje śledzenia itp.) przez samoistnie powstałe krajobrazy na orbicie i na powierzchni ciał niebieskich (satelity, człony raket, lądowniki, odpadki) po przestrzeń poza Układem Słonecznym, gdzie jak dotąd dotarły jedynie sondy Voyager – obszar bogaty w skojarzenia, choć pozbawiony ludzkiej kultury materialnej. Spojrzenie na Ziemię z perspektywy kosmosu dostarcza nam wręcz świeżej perspektywy na ziemskie krajobrazy, przez pryzmat koncepcji Gai czy „Statku Kosmicznego Ziemia”⁸. Owe miejsca, obiekty i idee można określić mianem kosmobrazu.

Mimo powszechnego braku bezpośredniego doświadczenia lub wspomnienia przestrzeni międzyplanetarnej przez ludzi na Ziemi kosmobraz nasuwa im potężne skojarzenia polityczne, społeczne i emocjonalne. Proces rozumienia asocjacyjnych aspektów tego krajobrazu, niematerialnych składników decydujących o jego znaczeniu, jest częścią oceny jego wartości w sensie zdefiniowanym przez Kartę z Burry (art. 1.2):

Znaczenie kulturowe znajduje odzwierciedlenie w samym miejscu, jego konstrukcji, otoczeniu, użytkowaniu, powiązaniach, znaczeniach,

⁸ Denis Cosgrove, *Geography's cosmos: the dream and the whole round Earth*, w: *Textures of Place. Exploring Humanist Geographies*, red. Paul C. Adam i in., University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2001, s. 326–339; *Beyond Spaceship Earth. Environmental Ethics and the Solar System*, red. Eugene C. Hargrove, Sierra Club Books, San Francisco 1986; James Lovelock, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. Marcin Ryszkiewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

zapisach, powiązanych miejscach i powiązanych przedmiotach. Miejsca mogą mieć różną wartość dla różnych osób lub grup⁹.

Dla kogo więc – i dlaczego – jest ów kosmobraz znaczący? Jeśli, jak wierzy przemysł kosmiczny, eksploracja kosmosu jest osiągnięciem, które należy fetować ze względu na jego globalną doniosłość, to istotne jest, aby zrozumieć jego znaczenie dla osób spoza elity zdobywców kosmosu. Uwzględnienie tego znaczenia jest podstawą skutecznego i odpowiedniego zarządzania zarówno materialnymi, jak i niematerialnymi aspektami eksploracji kosmosu. Perspektywa krajobrazu kulturowego oferuje ramę do badania relacji między miejscami, skojarzeniami i kulturą materialną. Poniżej przyglądam się temu, jak w kosmicznych krajobrazach Peenemünde, Woomera i Tranquility Base można interpretować znaczenie kulturowe i nim zarządzać.

TAJEMNICA W SERCU EPOKI KOSMICZNEJ: KONFLIKTY ZNACZEŃ W PEENEMÜNDE

W 1936 roku na niemieckim wybrzeżu Bałtyku powstał niezwykle obiekt: ośrodek badawczo-doświadczalny założony w celu wyprodukowania rakiety o zastosowaniu bojowym. Chodziło o V2, poprzedniczkę rakiety Saturn V, która wyniosła amerykańskich kosmonautów na Księżyc. Projektem kierował młody inżynier Wernher von Braun. W ostatnim roku II wojny światowej rakiety V2 posłużyły do bombardowania Londynu, Paryża, Antwerpii i innych europejskich miast. Po wojnie von Braun stał się filarem amerykańskiego programu kosmicznego. Skala jego zaangażowania w nazizm i odpowiedzialności za wykorzystywanie niewolniczej pracy więźniów obozów koncentracyjnych w niemieckim programie raketowym była i pozostaje obiektem kontrowersji¹⁰.

⁹ Karta z Burra: karta ICOMOS Australia w sprawie miejsc o znaczeniu kulturowym, przeł. Anna Młodawska, w: *Vademecum konserwatora zabytków: międzynarodowe normy ochrony dziedzictwa kultury (edycja 2015)*, red. Bogusław Szmygin, Polski Komitet Narodowy ICOMOS, Warszawa 2015, s. 71.

¹⁰ Hans Barth, *Peenemünde: a realistic assessment*, „Journal of the British Interplanetary Society” 1997, 50, s. 173–176; Colin Bennett, *Bad moon rising*, „Fortean Times”

W czerwcu 1943 roku administracja Peenemünde zgłosiła zapotrzebowanie na 1400 więźniów z obozów koncentracyjnych SS do pracy przy produkcji V2¹¹. Jednak wkrótce alianci zbombardowali ośrodek i rozpoczęły się poszukiwania bezpieczniejszej lokalizacji dla budowy rakiet. Ostatecznie wybrano sztolnie w okolicy góry Kohnstein w pobliżu Nordhausen w środkowych Niemczech. Tutaj, w ośrodku Mittelbau, niewolnicy z obozu koncentracyjnego Dora i innych lagrów pracowali przy produkcji rakiet¹². Wernher von Braun, który pozostał w Peenemünde, odwiedzał obozy koncentracyjne w celu selekcji robotników¹³. Spośród 60 tysięcy więźniów pracujących w Mittelbau ponad 20 tysięcy zginęło wskutek aktów przemocy, głodu i chorób¹⁴. Liczba zmarłych przy produkcji V2 znacznie przewyższa liczbę ofiar ostrzału raketowego z ich wykorzystaniem.

Sama w sobie rakietka V2 nie była spektakularnym sukcesem jako broń. Jednak pod koniec wojny wszyscy byli świadomi możliwości, jakie otwierałoby połączenie technologii raketowej i nuklearnej¹⁵. W czasie, gdy wojska alianckie zajmowały w 1945 roku kolejne obszary Niemiec, zarówno Stany Zjednoczone, jak i Związek Radziecki dążyły do pozyskania technologii raketowej i związanych z jej rozwojem naukowców. W ramach operacji Paperclip zespoły amerykańskich agentów miały za zadanie przechwycić V2 i zaangażowany w jej konstrukcję personel¹⁶, z kolei Wernher

2003, marzec, s. 32–38; Shareen Blair Brysac, *Reliving the nightmare*, „Archeology” 2002, maj/czerwiec, s. 63–67; Michael J. Neufeld, *The Rocket and the Reich. Peenemünde and the Coming of the Ballistic Missile Era*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1996; Tony Paterson, *Germans at last learn the truth about von Braun's „space research” base*, „The Telegraph”, 10 czerwca 2001; André Sellier, *A History of the Dora Camp*, przeł. Stephen Wright i Susan Taponier, I.R. Dee, Chicago 2003.

¹¹ Neufeld, *The Rocket and the Reich...*, s. 188–189.

¹² Abraham H. Biderman, *The World of My Past*, Random House Australia, Milsons Point 1996; Sellier, *A History of the Dora Camp...*

¹³ Neufeld, *The Rocket and the Reich...*, s. 228; Sellier, *A History of the Dora Camp...*, s. 105.

¹⁴ Neufeld, *The Rocket and the Reich...*, s. 264.

¹⁵ Peter Morton, *Fire across the Desert. Woomera and the Anglo-Australian Joint Project, 1946–80*, Australian Government Publishing Service, Canberra 1989.

¹⁶ Clarence G. Lasby, *Project Paperclip. German Scientists and the Cold War*, Atheneum, New York 1971.

von Braun i Walter Dornberger, liderzy niemieckiej inżynierii raketowej, zaaranżowali swoje poddanie się Amerykanom¹⁷. Obie strony używały swoich świeżo nabytych jeńców do rozwoju pocisków balistycznych.

Ogłoszony w 1957 roku Międzynarodowy Rok Geofizyczny dał krajom posiadającym zaawansowaną technologię impuls do wystrzelenia satelity na orbitę Ziemi. Misja Sputnika 1 dała początkowo prowadzenie Związkowi Radzieckiemu – choć nie na długo. 31 stycznia 1958 roku Stany Zjednoczone umieściły na orbicie satelitę Explorer 1, korzystając ze skonstruowanej przez von Brauna rakiety Jupiter C. Zimna wojna przeniosła się w przestrzeń kosmiczną.

NAUKA I ETYKA

Pomimo sukcesów amerykańskiego programu kosmicznego temat roli niewolniczej pracy więźniów obozów koncentracyjnych w powstaniu technologii raketowej nie chciał zniknąć. W 1965 roku satyryk Tom Lehrer obnażył tę etyczną niejednoznaczność w piosence *Wernher von Braun*¹⁸, w której ponury tekst kontrastuje z melodią niczym z rymowanki dla dzieci:

Był sobie kiedyś pan Wernher von Braun,
Facet o lojalności na miarę dogodności,
Powiesz „nazista”, to zarzy jak klaun,
„Nazi-szmazi” – mówi Wernher von Braun.

Nie mów o nim, że jest cyniczny,
Powiedz lepiej, że jest apolityczny.
„Ja wnoszę rakiety, a gdzie spadną, *genau*,
To nie moja już działka” – mówi Wernher von Braun.

Wielu nie szczędzi mu gorzkich słów,
Ale więcej słuszności ma postawa wdzięczności,
Wzorem londyńskich kalek i wdów,
Którym sute zasiłki zapewnił ten zuch.

¹⁷ Neufeld, *The Rocket and the Reich...*, s. 265.

¹⁸ Tom Lehrer i Ronald Searle, *Too Many Songs by Tom Lehrer with Not Enough Drawings by Ronald Searle*, Methuen Publishing Ltd, London 1981, s. 124–125.

Chcesz odkryć w sobie bohatera,
 Naucz się liczyć wstecz do zera.
 „Po angielsku *und* szwabsku w małym palcu to mam,
 a po chińsku się uczyć” – mówi Wernher von Braun.

Jeszcze ostrzejszą krytykę sformułował w niedawnym artykule Colin Bennett. Zgodnie z jego analizą mit heroicznego podboju kosmosu opiera się na wymazaniu ludzkiej udręki, na której „zbudowane zostało nie tylko Peenemünde, lecz każda bez wyjątku spośród raket von Brauna”¹⁹.

Inaczej patrzy na to Hans Barth, dla którego ośrodek Peenemünde to „kolebka lotów kosmicznych”. Barth starannie omija kwestię wykorzystywania robotników z obozów koncentracyjnych w Peenemünde, twierdząc, że reputacja tego ośrodka została nadszarpnięta przez skojarzenia z Mittelbau. Luki w narracji przykrywa na koniec iście ekwilibrystycznym wywodem:

Dzięki niemalże braterskiemu podziałowi technologicznych łupów wojennych z ośrodka Peenemünde oba supermocarstwa – Stany Zjednoczone i Związek Radziecki – weszły w posiadanie międzykontynentalnych pocisków balistycznych prawie równocześnie, ten zaś fakt, w powiązaniu z „deklaracją nuklearną”, przez ponad pół wieku powstrzymywał je przed rozpoczęciem nowej wojny światowej²⁰.

Zimna wojna okazuje się tedy dobrodusznym porozumieniem dżentelmenów, zaś wizerunek Peenemünde zostaje odkazony, pozwalając ośrodkowi zająć należne mu miejsce w historii początków podróży kosmicznych. Jak podsumowuje Barth, „loty kosmiczne były tu największym zwycięzcą”.

TURYSTYKA KOSMICZNA I ZNACZENIA PEENEMÜNDE

Obecnie Peenemünde jest destynacją turystyczną dla osób zainteresowanych lotami w kosmos: w czasopiśmie „Spaceflight” regularnie

¹⁹ Bennett, *Bad moon...*, s. 38.

²⁰ Barth, *Peenemünde...*, s. 175.

ukazują się ogłoszenia o zorganizowanych wycieczkach z przewodnikiem. Zwiedzający mogą obejrzeć stanowiska badawcze V2, tunele i bunkry obserwacyjne, tory kolejki służącej do transportu rakiet i paliwa, pozostałości fabryki ciekłego tlenu oraz ślady po budynkach dla oficerów i więźniów obozowych. Kratery po próbnym wybuchach V2 przemieszane są z lejami po alianckich nalotach z 1943 roku i z okopami pozostałymi po radzieckich oddziałach, które po zakończeniu wojny przejmowały tutejsze zasoby.

Na początku lat 90. XX wieku z poparciem niemieckiego rządu powstał projekt utworzenia w Peenemünde parku rakiet. Owa próba zaprezentowania ośrodka publiczności była „peanem na cześć Wernhera von Brauna i początków epoki kosmicznej”²¹, ignorującym militarne cele rakiet V2 i wykorzystanie pracy niewolniczej przy ich produkcji. Zdaniem niemieckiego historyka Johannesesa Erichesena

powojenne zaangażowanie Wernhera von Brauna w amerykański program kosmiczny dostarczyło wymówki dla gloryfikacji Peenemünde jako miejsca narodzin technologii, która umożliwiła lądowanie na Księżycu. Fakt, że naziści używali tego miejsca do budowy pocisków w celu wygrania wojny, uznano za niefortunną aberrację²².

W odpowiedzi na liczne zastrzeżenia wobec tej próby „wybielenia” historii Peenemünde²³ muzeum zostało przebudowane tak, aby odzwierciedlać szersze spektrum znaczeń i interpretacji. Oto jak swoje doświadczenie zwiedzania relacjonował Roland Speth:

Wędrując między wystawami, zwiedzający miota się w tę i z powrotem między podziwem dla technicznych rozwiązań rozwiniętych już w latach 40. XX wieku a obrzydzeniem wobec celów, którym miały służyć, oraz środków, za pomocą których były realizowane, włącznie z przymusową pracą jeńców [...]

²¹ *The archeology of rocketry*, b.d., https://whyfiles.org/155war_archo/4.html (dostęp: 10.11.2022).

²² Cyt. za: Paterson, *Germans at last learn the truth...*

²³ *The archeology of rocketry...*

Można czasem przeczytać, że Peenemünde to miejsce narodzin inżynierii raketowej do eksploracji przestrzeni kosmicznej – i koniec końców jest to pewnie prawda. Jednak to osiągnięcie dokonało się w duchu na wskroś militarnym, tzn. destruktywnym²⁴.

Wernher von Braun i Peenemünde ilustrują niektóre ze skłóconych znaczeń, jakie mogą ogniskować się wokół tak osób, jak i miejsc w pojmowaniu znaczenia kosmicznego dziedzictwa. Materialne obiekty i lokalizacja Peenemünde budzą wiele skojarzeń: jako krajobraz wojenny, krajobraz ucisku, krajobraz nauki i krajobraz kosmiczny. Wbrew temu, w co najwyraźniej wierzy Barth, nie ma konieczności uprzywilejowywania jednej z tych perspektyw. W znaczenie Peenemünde jako miejsca nieodłącznie wpisane są wszystkie te aspekty i zarządzanie nim jako dziedzictwem kulturowym również je odzwierciedla. Karta z Burry (art. 13) stwierdza, że „Należy uznawać, szanować i promować współistnienie wartości kulturowych, w szczególności w sytuacjach konfliktu”²⁵.

W przypadku innych miejsc idee „negatywnego dziedzictwa”²⁶ i upamiętniania skonfliktowanych wartości krajobrazu²⁷ umożliwiają interpretację wartości, które nie zawsze są przyjemne i łatwe. Podkreślanie złożoności Peenemünde otwiera przestrzeń dla głosów tych, dla których „kolebka podróży gwiazdnych” była przyczyną śmierci. Owe głosy są głęboko wplecione w społeczne znaczenie technologii kosmicznej.

²⁴ Roland Speth, *The Museum at Peenemünde*, 2000, <http://web.archive.org/web/20060512090927/http://liftoff.msfc.nasa.gov/academy/History/vonBraun/Visit/Museum.html> (dostęp: 10.11.2022).

²⁵ Karta z Burra..., s. 75.

²⁶ Lynn Meskell, *Negative heritage and past mastering in archaeology*, „*Anthropological Quarterly*” 2002, 75(3), s. 557–574.

²⁷ Tony Birch, „*A land so inviting and still without inhabitants*”: erasing Koori culture from (post)-colonial landscapes, w: *Text, Theory, Space, Land, Literature and History in South Africa and Australia*, red. Kate Darian-Smith i in., Routledge, London 1996, s. 173–188; Ian Buruma, *The Wages of Guilt. Memories of War in Germany and Japan*, Jonathan Cape, London 1994; Brian Graham i in., *A Geography of Heritage. Power, Culture and Economy*, Routledge, London 2000, s. 93; Jane Lydon, *Object Lessons. Memorialising Colonial Australia*, referat przedstawiony na V Światowym Kongresie Archeologicznym, Waszyngton 2003.

POLIGON RAKIETOWY WOOMERA: BLISKIE SPOTKANIE RDZENNYCH MIESZKAŃCÓW Z EKSPLOACJĄ KOSMOSU

Nie upłynęła nawet dekada od końca wojny, gdy rakiety stworzone do przenoszenia głowic jądrowych zyskały zdolność osiągnięcia prędkości ucieczki²⁸. Równocześnie trwał proces rozpadu wielkich europejskich imperiów kolonialnych. W powstającym nowym porządku świata dawne granice ekspansji na powierzchni Ziemi zostały przeniesione do góry, w przestrzeń międzyplanetarną. Aby jednak osiągnąć owej „nadniebnej rubieży”, państwa z ambicjami rozwijania lotów kosmicznych zmuszone były polegać na zasobach dostarczanych przez ich kolonialne posiadłości.

AKTYWNOŚĆ KOSMICZNA W KOLONIACH

W 1947 roku na mocy porozumienia między Wielką Brytanią i Australią na żwirowej równinie ok. 450 km na północ od Adelajdy utworzono poligon raketowy Woomera. Powierzchnia poligonu w samej tylko Australii Południowej była większa niż całe terytorium Zjednoczonego Królestwa. Między rokiem 1949 a połową lat 70. Woomera była miejscem, w którym wystrzeliwano rakiety badawcze, broń raketową i satelity z dziewięciu lokalizacji. Poligon odegrał żywotną rolę w rozwoju amerykańskiego, brytyjskiego i europejskiego programu kosmicznego²⁹. W 1967 roku, gdy zbudowany przez Australijczyków WRESAT-1 znalazł się na orbicie, Australia stała się trzecim krajem na świecie, który wystrzelił satelitę ze swojego terytorium³⁰.

W ramach porozumienia ze Stanami Zjednoczonymi w 1960 roku w Woomerze powstała stacja śledzenia Island Lagoon. W ciągu następczej dekady odebrała ona sygnały z misji Mercury i Apollo, a także z sond Lunar Orbiter, Mariner 2 i Ranger. Poligon służył również do testowania materiałów do konstrukcji stożków ochronnych na raketach US Red-

²⁸ Inaczej druga prędkość kosmiczna (przyp. red.).

²⁹ Morton, *Fire across the Desert...*

³⁰ Tamże; Kerrie Dougherty i Matthew L. James, *Space Australia. The Story of Australia's Involvement in Space*, Powerhouse, Sydney 1993.

stone budowanych przez Wernhera von Brauna w Agencji Pocisków Ballistycznych Armii w Alabamie.

Europejska Organizacja Rozwoju Rakiet Nośnych (ELDO) została zawiązana w 1962 roku w celu budowy rakiety nośnej dla satelitów. Brytyjska Blue Streak stała się pierwszym członem wspólnej europejskiej rakiety nośnej o nazwie Europa. W zamian za udostępnienie kosmodromu w Woomerze Australia została jedynym pozaeuropejskim członkiem ELDO. Jednak projekt Europa zakończył się fiaskiem. Podczas ostatecznej próby w 1970 roku wszystkie człony rakiety odpaliły, ale satelita nie osiągnął orbity.

Na początku lat 70. aktywność kosmiczna w Woomerze przygasła. Stację śledzenia Island Lagoon zamknięto wraz z zakończeniem programu Apollo. Po porażce projektu Europa nowo utworzona Europejska Agencja Kosmiczna ulokowała swój główny kosmodrom w Kourou w Gujanie Francuskiej. Jednak Woomera nadal jest miejscem wystrzeliwania rakiet w celach amatorskich lub badawczych i pojawiły się propozycje, aby przekształcić ją w obiekt komercyjny. Pozostałości na terenie poligonu raketowego Woomera obejmują dziewięć obszarów startowych – z których największe wrażenie robią płyty wyrzutni raketowej ELDO na brzegu wielkiego słonego jeziora – drogi, magazyny oprzyrządowania, warsztaty, bunkry, punkty kontroli bezpieczeństwa, stacje śledzenia (Island Lagoon, Red Lake, Mirikata) oraz miasteczko Woomera, gdzie wciąż utrzymuje się populacja ok. 200 mieszkańców.

WOOMERA I RDZENNA LUDNOŚĆ

Wiele argumentów przemawiało za wyborem Woomery na lokalizację poligonu raketowego w 1947 roku. Jednym z nich była percepcja tego obszaru jako miejsca odległego, jałowego i bezludnego. W rzeczywistości jednak rozległy obszar o ograniczonym dostępie pokrywał się częściowo z Centralnym Rezerwatem Aborygenów i był tradycyjną ojczyzną ludów Kokatha i Pitjantjatjara³¹.

³¹ Herbert Basedow, *The Australian Aboriginal*, F.W. Preece and Sons, Adelaide 1929; Norman Barnett Tindale, *Stone implement making among the Nakako*,

Kokatha są tradycyjnymi właścicielami terenów wokół miejscowości Woomera. Centralny Rezerwat Aborygenów leżał na północny-zachód od terytorium Kokatha, obejmując połacie Australii Południowej, Terytorium Północnego i Australii Zachodniej. Europejczycy mieli tu zakaz wstępu, aby nie zakłócać tradycyjnych sposobów życia Aborygenów. W 1937 roku z rekomendacji Charlesa Duguida w pobliżu rezerwatu utworzono prezbiteriańską misję Ernabella, gdzie członkowie ludu Pitjantjatjara mogli bezpiecznie korzystać z opieki medycznej, edukacji i innych usług³². W Ernabelli dzieci Pitjantjatjara uczyły się we własnym języku; o takie prawo wielu Aborygenów musi walczyć do dziś.

Fakt, że poligon zlokalizowano na terytorium Aborygenów, znalazł natomiast odzwierciedlenie w nazewnictwie miejscowym. Choć nie jest to lokalne słowo, nazwa poligonu pochodzi od woomery, narzędzia do ciskania oszczepów używanego w wielu częściach Australii³³. Również ulice w wiosce Woomera, rozplanowane w 1947 roku, otrzymały aborygeńskie nazwy. Tekst piosenki *Rage Rocket Song*, wydrukowany w publikacji *A Sense of Urgency* (Poczucie zagrożenia)³⁴ opracowanej przez uczniów miejscowego liceum, wskazuje na to jako na wyróżniającą cechę miejscowości:

Owszem, imię tej ziemi dali Aborygeni,
znaczy ono „wyrzutnia”, ponoć.
Ale patrzcie, no szok! Czy uliczkę, czy blok
– wszystko tu po ichniemu ochrzczono.

Ngadadjara and Pitjandjara of the Great Western Desert, „Records of the South Australian Museum” 1965, 15(1), s. 131–164; Paul Wilson, *Rockets and Aborigines, August 1945–August 1947. A Study of the Initial Plans for the Woomera Rocket Range and of the Protest Movement which Surfaced to Challenge its Implications*, niepublikowana praca licencjacka, Wydział Historyczny, Uniwersytet La Trobe, Melbourne 1980.

³² Charles Duguid, *Doctor and the Aborigines*, Rigby, Adelaide 1972.

³³ Len Beadell, *Still in the Bush*, Rigby, Adelaide 1975.

³⁴ *A Sense of Urgency. A Social History of Woomera – its Inception and Growth 1947–1965; and the History of Education in Woomera 1950–1978*, Woomera High School, Woomera 1978.

Jednakże skumulowany efekt suszy, rozbudowy misji i zagrożeń związanych z funkcjonowaniem poligonu sprawił, że wielu członków ludu Kokatha czuło się zmuszonych do opuszczenia swej ziemi. Przenieśli się w okolice miast Port Augusta i Coober Pedy³⁵.

W obrębie Centralnego Rezerwatu Aborygenów dochodziło do ciągłych spięć między białymi naukowcami, turystami i biurokratami a członkami ludu Pitjantjatjara. Susza zmuszała Aborygenów do przemieszczania się w pobliże białych w miejscach takich jak Stacja Meteorologiczna Giles. Raz zbudowane drogi umożliwiały wstęp na zastrzeżone terytorium, z pozwoleniem czy bez, turyści zaś mogli starać się o zezwolenia na podróż do rezerwatu i bez większych problemów uzyskiwali je od białej administracji³⁶. Mimo starań aborygeńskich strażników patrolujących teren wszystko to odbijało się negatywnie na życiu ludu Pitjantjatjara.

RUCH PROTESTU

Projekt poligonu raketowego od samego początku budził obawy związane z negatywnym wpływem na tradycyjnych właścicieli. Wyłonił się ruch protestu, mobilizujący szerokie spektrum jednostek i grup z całego kraju, na którego czele stanął Charles Duguid. Jego główną motywacją była obrona reprezentantów kultury ludu Pitjantjatjara, ale interesowały go również takie kwestie, jak wojskowa kontrola nad energią jądrową i eskalacja zbrojeń na świecie³⁷. Nie był w tym osamotniony.

W 1947 roku Duguid, z pełnym poparciem kościoła prezbiteriańskiego, połączył siły z innymi osobami, które były równie wstrząśnięte pomysłami australijskiego rządu. Jedną z nich był pastor Doug Nicholls. Nicholls był wybitnym sportowcem i działaczem aborygeńskim, który został później gubernatorem Australii Południowej. W 1936 roku Nicholls wspólnie z m.in. Williamem Cooperem czy Billem i Erikiem

³⁵ Andrew Starkey, 2004, informacja ustna.

³⁶ Morton, *Fire across the Desert...*

³⁷ Charles Duguid, *The Rocket Range, Aborigines and War*, Rocket Range Protest Committee, Melbourne 1947.

Onusami był w gronie założycieli pierwszej ogólnoaborygeńskiej organizacji politycznej, Australijskiej Ligi Aborygenów³⁸. Nicholls przyjeżdżał do Australii Południowej, przemawiał na mityngach, a nawet spotkał się z gubernatorem generalnym, aby przekazać mu swoje obawy w związku z projektowanym poligonem raketowym³⁹.

31 maja 1947 roku w Melbourne z inicjatywy Kościoła Prezbiteriańskiego oraz Kobiecej Chrześcijańskiej Unii Wstrzemięźliwości odbyła się manifestacja środowisk sprzeciwiających się powstaniu poligonu. Powołano wówczas Komitet Protestacyjny przeciw Poligonowi Rakietowemu, który tworzyło blisko pięćdziesiąt różnych grup, w tym związki zawodowe, organizacje kobiece, Komunistyczna Partia Australii (KPA) i organizacje broniące praw Aborygenów, takie jak Australijska Liga Aborygenów. Komitet wysyłał petycje do rządu federalnego, domagając się poszanowania praw społeczności aborygeńskich⁴⁰. Przemówienie Duguida wygłoszone podczas mityngu opublikowano w formie broszury pt. *The Rocket Range, Aborigines and War* (Poligon raketowy, Aborygeni i wojna). Wśród publikacji ruchu protestu znalazły się również broszury autorstwa Donalda Thomsona, antropologa z Uniwersytetu w Melbourne (*The Aborigines and the Rocket Range* [Aborygeni i poligon raketowy])⁴¹, oraz Alfa Watta, sekretarza południowoaustralijskiej sekcji KPA (*Rocket Range Threatens Australia* [Poligon raketowy zagrożą Australii])⁴². Wspólnym wątkiem tych tekstów była niezgoda na łatwość, z jaką rząd zlekceważył prawa tradycyjnych właścicieli w imię umożliwienia Brytyjczykom prowadzenia badań nad bronią raketową. Mimo sprzeciwów budowa poligonu raketowego postępowała.

³⁸ Gary Foley, *Whiteness and Blackness in the Koori Struggle for Self-Determination*, praca napisana w ramach Winter School on Advocacy and Social Action, 16–18 lipca 1999, Trades Hall, Melbourne.

³⁹ Wilson, *Rockets and Aborigines...*

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Donald F. Thomson, *The Aborigines and the Rocket Range*, Melbourne Rocket Range Protest Committee, Melbourne 1947.

⁴² Alf Watt, *Rocket Range Threatens Australia*, South Australian State Committee, Communist Party of Australia, Adelaide 1947.

W latach późniejszych infrastruktura Woomery odegrała decydującą rolę w brytyjskich próbach jądrowych w Emu Field i Maralinga, które miały niszczycielskie skutki dla życia Aborygenów⁴³.

RDZENNE ZNACZENIE

Dla rdzennych społeczności Woomera ma znaczenie bardzo odległe od opowieści o naukowym wkładzie w międzynarodową eksplorację kosmosu. W okresie zimnej wojny Aborygeni byli zmuszani do opuszczania swych tradycyjnych terytoriów, aby Wielka Brytania i biała Australia mogły rozwijać swoje strategie w dziedzinie broni jądrowej i raketowej. Obszar Woomery postrzegano jako pustkowie, bezdrzewną równinę niezbyt przyjazną dla ludzkiego życia, a tym samym odpowiednie miejsce do badań i testów zbrojeniowych.

Kokatha mają zgoła odmienną wizję owego rzekomo odległego i jałowego krajobrazu. Andrew Starkey, rzecznik ludu Kokatha i oficer ds. kontaktów z ludnością rdzenną w Woomerze przy australijskim ministerstwie obrony, w nagrany wywiadzie tak mówił o postrzeganiu pustyni w ich kulturze:

No więc ta ziemia, chociaż wygląda na dość surową i niezachęcającą i tak dalej, utrzymuje mnóstwo dzikiego życia, wcale nie jest spieczona i sucha przez cały czas. Na pierwszy rzut oka nie ma tu drzew ani roślinności, i tak właśnie ma być, to zostało w ten sposób stworzone w jednej z naszych opowieści Czasu Snu. To jest święta historia dla naszych ludzi, więc nie możemy o tym [mówić], ale ta ziemia wciąż ma swój użytek, to, że jest taka płaska i pusta, nie znaczy, że jest bezużyteczna. Gdy się rozejrzeć, to widać małe kępki zielonej trawy i zielone krzewy; one tu są, ponieważ w czasie deszczu są takie miejsca, gdzie spływa woda, ona gromadzi się w tych małych wyżłobieniach. Tam jest glina, więc woda zatrzymuje się na jakiś czas i dzięki temu wystarczą dwa lub trzy dni i już pojawiają się zielone pędy, roślinność. To przywabia zwierzynę, jak kangury czy emu, które wychodzą na otwartą równinę i dużo łatwiej je upolować⁴⁴.

⁴³ Morton, *Fire across the Desert...*, s. 86; Andrew Starkey, 2004, informacja ustna.

⁴⁴ *Humps Not Dumps Anti-Nuclear Camel Expedition: Interview with Andrew Starkey*, komunikat prasowy, b.d., http://web.archive.org/web/20110219122727/http://www.green.net.au/humpsnotdumps/md_andw.htm (dostęp: 10.11.2022).

Również ludność Pitjantjatjara ma własne spojrzenie na tę krainę, którą Norman Tindale⁴⁵ opisywał jako jedną z najbardziej niegościnnych w Australii. W zarejestrowanej przez Rolanda Robinsona opowieści Mi-nyanderriego, członka starszyny Pitjantjatjara, pewien chutliwy stary mężczyzna gonił za siedmioma siostrami. Przemierzając ziemię w pościgu i ucieczce, stworzyli miejscowe rytuały i elementy krajobrazu, takie jak doliny i wydmy, zatrzymywali się przy oczkach wodnych. Ostatecznie duchy sióstr trafiły na nieboskłon, gdzie zamieniły się w gwiazdy z gromady Plejad⁴⁶. Stworzenie zarówno niebios, jak i krajobrazu Australii Centralnej wiążą się ze sobą w tej opowieści Czasu Snu.

Protest w Woomerze odegrał ważną rolę w rozwoju i wzroście rdzengo aktywizmu politycznego, poprzez Australijską Ligę Aborygenów. Stał się również katalizatorem debaty o miejscu ludności aborygeńskiej we współczesnym społeczeństwie australijskim. Protesty z 1947 roku były zaledwie początkiem, jako że obszar Woomery pozostaje dla rządu Australii ulubionym miejscem lokalizacji niepopularnych obiektów i działań, takich jak amerykańska baza nadzoru satelitarnego Nurrungar, testy jądrowe, składowiska odpadów nuklearnych czy ośrodki detencyjne dla osób starających się o status uchodźcy. Dla członków społeczności Kokatha nie ma różnicy między oddziaływaniem programu raketowego, prób jądrowych czy składowisk odpadów nuklearnych; widzą je jako części jednego procesu⁴⁷. Woomera jest dla nich krajobrazem ciągłego protestu. To niematerialne dziedzictwo o wielkim znaczeniu.

W przypadku tego krajobrazu historia i perspektywy rdzennej ludności są nierozdzielnie związane ze znaczeniem Woomery jako dziedzictwa eksploracji kosmosu. Rzekomo jałową pustynię wypełniają kamienne narzędzia, miejsca ceremonii i sztuka naskalna ludów Kokatha i Pitjantjatjara, są tam też wciąż odprawiane rytuały związane z opowieściami

⁴⁵ Norman Barnett Tindale, *Aboriginal Tribes of Australia. Their Terrain, Environmental Controls, Distribution, Limits and Proper Names*, University of California Press, Berkeley 1974.

⁴⁶ Roland Robinson, *Aboriginal Myths and Legends*, Sun Books, Melbourne 1977, s. 91–93.

⁴⁷ Andrew Starkey, 2004, informacja ustna.

Czasu Snu⁴⁸. Przywłaszczenie Woomery na cele badań wojskowych, a potem kosmicznych, nie oznaczało końca intymnej relacji Aborygenów z tym terytorium; raczej dodało do niej kolejną warstwę doświadczenia i pamięci. W perspektywie ludności rdzennej eksploracja kosmosu to kolejny wątek procesu kolonizacji, która przyniosła im wyobcowanie z ich ziemi i utratę ich praw człowieka.

Zarządzanie dziedzictwem kulturowym w Woomerze oznacza włączanie perspektyw rdzennych w opowieść o eksploracji kosmosu. Centrum Dziedzictwa jest aktualnie przebudowywane, rozważane są plany uwzględnienia rdzennej kultury i historii w nowej wystawie⁴⁹ – obecna skupia się na lotnictwie, eksploracji kosmosu oraz wojskowej historii i artefaktach. Woomera stanowi przykład stanowiska kosmicznego, gdzie rdzenna ludność i przemysł kosmiczny spotykają się w tym samym krajobrazie. Kwestie tu omawiane mogą być znaczące również dla innych naziemnych miejsc kosmicznych, takich jak Colomb-Béchar i Hammaguir w Algierii, Kourou w Gujanie Francuskiej czy White Sands w Nowym Meksyku.

Jak dowodzi przykład Woomery, rozwój przemysłu kosmicznego wpisany jest w kolonialną historię i stosunki gospodarcze. Z perspektywy kolonialnej zarówno przestrzeń międzyplanetarna, jak i ziemie społeczności „pierwotnych” stanowią *terra nullius*, niezaludnione pustkowia, lub też moralną próżnię, w którą cywilizowane państwa budujące swą potęgę na morzu bądź w kosmosie mogą wnieść właściwy porządek moralny. Kolonialne aspekty eksploracji kosmosu są lustrzanym odbiciem tych samych aspiracji rozgrywanych na Ziemi.

„NIEODPARTY PĘD CZŁOWIEKA DO EKSPLOKACJI” I KOLONIALNE ZMAGANIA W KOSMOSIE

W marcu 1958 roku, po sukcesie Sputnika 1, Naukowy Komitet Doradczy Prezydenta Stanów Zjednoczonych przedstawił raport wskazują-

⁴⁸ Andrew Starkey, 2004, informacja ustna.

⁴⁹ Geoff Spiers, 2004, informacja ustna.

cy na czynniki, które sprawiały, że rozwój badań kosmicznych był rzeczą pilną. Listę otwierał „nieodparty pęd człowieka do odkryć i eksploracji”⁵⁰. W tym rozpowszechnionym i popularnym ujęciu Era Kosmiczna wyrosła spontanicznie w efekcie odwiecznego imperatywu, jako świeżo objawiony atrybut „człowieka”. Ów „nieodparty pęd” sprawił, że *Homo erectus* wyszedł z Afryki i zawiódł Kolumba do Nowego Świata; teraz zaś miał zaprowadzić człowieka do gwiazd⁵¹:

W latach 50. XX wieku idea podróży kosmicznych zyskała wielką popularność w Stanach Zjednoczonych nie dlatego, że podbój kosmosu zwiększyłby nasze szanse na zwycięstwo w zimnej wojnie, lecz ze względu na jej związek z ludzką potrzebą eksploracji, poszerzania granic znanego świata⁵².

Przedstawienie potrzeby eksploracji jako naturalnej skłonności człowieka maskowało inne motywy wypraw kosmicznych, takie jak przewaga militarna, prestiż narodowy⁵³, dostęp do zasobów czy kolonizacja.

PODOBÓJ KOSMOSU

W Stanach Zjednoczonych o przestrzeni kosmicznej mówiło się często jako o „nadniebnej rubieży” (*high frontier*), wprost przywołując skojarzenia z podbojem amerykańskiego Zachodu⁵⁴. Kosmos był nowym nieposkromionym pustkowiem, dziewiczym krajobrazem, „moralną próżnią”⁵⁵, oczekującą na wypełnienie przez wartości:

⁵⁰ John M. Logsdon, *Introduction*, w: *The First 25 Years in Space*, red. Allan A. Needell, Smithsonian Institution Press, Washington, DC 1983, s. 3.

⁵¹ Ben Bova, *The vision of spaceflight*, w: *Blueprint for Space. Science Fiction to Science Fact*, red. Frederick I. Ordway III i Randy Lieberman, Allen & Unwin, London 1992, s. 20; Hawkins, *Mindsteps to the cosmos...*

⁵² Jones i Michael Benson, *The Complete Idiot's Guide...*, s. 62.

⁵³ Logsdon, *Introduction...*, s. 3.

⁵⁴ Howard E. McCurdy, *Space and the American Imagination*, Smithsonian Institution Press, Washington, DC–London 1997, s. 159.

⁵⁵ Roderick Nash, *The Wilderness and the American Mind*, Yale University Press, London 1967, s. 24.

Od samego początku w centrum dominujących opowieści o lotach kosmicznych – tak amerykańskich, jak i radzieckich – był „podbój kosmosu”. Oznacza to, że podstawową siłą napędową wypraw w kosmos jest chęć odciśnięcia śladu w przestrzeni pozaziemskiej – wypełnienia kosmosu ludzkim znaczeniem⁵⁶.

Zimna wojna w przestrzeni kosmicznej była rywalizacją o dominację ideologiczną. W początkowych latach sukces Sputnika I oraz loty Juri-ja Gagarina i Walentyny Tierieszkowej, pierwszej kobiety w kosmosie, sugerowały, że pierwszeństwo w zapełnianiu próżni moralnej najprawdopodobniej przypadnie wartościom komunistycznym. W 1962 roku prezydent John F. Kennedy wskazywał na perspektywę Stanów Zjednoczonych, mówiąc o eksploracji kosmosu:

Chcemy [...] jej przewodzić. Oczy świata zwrócone są dziś w kosmos, na Księżyc, na planety. Zobowiązaliśmy się, że nie dopuścimy, aby zatknął na nich swoją flagę wrogo do innych nastawiony zdobywca, lecz że uczynimy wszystko, by załopotał na nich sztandar wolności i pokoju⁵⁷.

Mimo na pozór dobroduszej motywacji „podboju” kosmosu wnioski były oczywiste. W miarę jak narastały obawy, że Związek Radziecki mógłby zdobyć kontrolę nad orbitą okołoziemską, a nawet Księżycem, Organizacja Narodów Zjednoczonych zabrała się za ustanowienie zasad, które rządzą dziś eksploracją kosmosu. W 1958 roku, kolejnym po umieszczeniu na orbicie Sputnika I, powołano Komitet ds. Pokojowego Wykorzystania Przestrzeni Kosmicznej (COPUOS). W 1959 roku zyskał on status komitetu stałego w systemie ONZ i z jego rekomendacji postanowiono, że Karta Narodów Zjednoczonych, w tym prawa człowieka, będzie obowiązywać również w przestrzeni pozaziemskiej. Do 1966 roku COPUOS zaproponował tekst układu o zasadach działalności państw w zakresie badań i użytkowania przestrzeni kosmicznej łącznie

⁵⁶ Bryld i Lykke, *Cosmodolphins...*, s. 53.

⁵⁷ John F. Kennedy, *O narodowym programie kosmicznym*, przeł. Paweł Bravo, w: *Wielkie mowy historii*, t. 4: *Od Kennedy'ego do Ratzingera*, Polityka, Warszawa 2006, s. 34–35.

z Księżycem i innymi ciałami niebieskimi. Układ został przyjęty i otwarty do podpisu w roku 1967. Zawiera on m.in. deklarację, że przestrzeń pozaziemska jest wspólnym terytorium całej ludzkości i że w odniesieniu do przestrzeni kosmicznej i ciał niebieskich niedopuszczalne jest wysuwanie jakichkolwiek roszczeń do zwierzchności bądź posiadania.

SYMBOLE NARODOWE W KOSMOSIE: FLAGA USA NA KSIĘŻYCU

Do najsilniej zapadających w pamięć obrazów z lądowania misji Apollo 11 na Księżycu 20 lipca 1969 roku należy seria fotografii ukazujących kosmonautów z flagą Stanów Zjednoczonych. Flaga stała się również punktem ogniskującym uwagę zwolenników teorii, jakoby misja Apollo 11 była wyrafinowanym oszustwem. Flaga i jej obraz odzwierciedlają metaforę podboju i niewypowiedzianych kolonialnych dążeń antagonistów z okresu zimnej wojny.

Taki sposób użycia flagi uchodzi powszechnie za symbol roszczenia do zwierzchnictwa nad terytorium, mimo niekolonialnych precedensów wyznaczanych przez flagi narodowe umieszczane na Mount Evereście czy w Antarktyce. Jednak w okresie poprzedzającym lądowanie misji Apollo 11 zarówno w samych Stanach Zjednoczonych, jak i za granicą podnoszone były obawy, że zostanie to odebrane jako wysunięcie przez USA roszczeń terytorialnych z pogwałceniem traktatu ONZ o przestrzeni kosmicznej⁵⁸.

Działający w ramach NASA Komitet ds. działań symbolicznych podczas pierwszego lądowania na Księżycu rozważał użycie flagi Narodów Zjednoczonych, ostatecznie jednak zarekomendował flagę narodową. Kongres poparł tę decyzję, nowelizując ustawę o finansowaniu NASA i zakazując umieszczania na Księżycu flag innych narodów czy organizacji międzynarodowych podczas ekspedycji sfinansowanych w całości przez Stany Zjednoczone. Po lądowaniu nikt nie zgłosił formalnego protestu,

⁵⁸ Anne M. Platoff, *Where No Flag Has Gone Before. Political and Technical Aspects of Placing a Flag on the Moon*, NASA Contractor Report 188251, sierpień 1993, <http://history.nasa.gov/alsj/alsj-usflag.html> (dostęp: 10.11.2022).

choć w prasie pojawiły się artykuły wyrażające żal, że nie użyto również flagi ONZ⁵⁹.

W tym przypadku narodowy symbol amerykańskiej flagi został przez społeczność międzynarodową zinterpretowany jako „historyczny krok naprzód całej ludzkości, który zawdzięczamy Stanom Zjednoczonym”⁶⁰. Jednak nacjonalistyczne i kolonialne konotacje tego symbolu mogą się zmieniać. Mówiąc w 1989 roku o długofalowych celach amerykańskiego programu kosmicznego, prezydent George Bush senior stwierdził:

Kosmonauci z misji Apollo zostawili na Księżycu coś więcej niż flagi i odciski stóp. Pozostawili tam również pewną niedokończoną sprawę. Gdyż już 20 lat temu byliśmy świadomi, że ostatecznym celem Ameryki nie jest dotrzeć tam i powrócić – lecz dotrzeć tam i iść dalej⁶¹.

W styczniu 2004 roku prezydent George Bush junior oznajmił, że Stany Zjednoczone nie tylko zamierzają wrócić na Księżyc, lecz planują również wykorzystać go jako bazę do wysłania ludzi na Marsa.

JUŻ NIE PUSTKOWIE

Tranquility Base, teren lądowania misji Apollo 11 na Księżycu, to również pierwsze miejsce, gdzie człowiek fizycznie postawił stopę na innym ciele niebieskim. Jako miejsce dziedzictwa kulturowego ma on olbrzymie znaczenie globalne, a nawet znaczenie gatunkowe, porównywalne z liczącymi 3,6 miliona lat odciskami stóp z Laetoli⁶². Mimo to zachowanie go w nienaruszonym stanie jest zagrożone przez przyszłe ekspedycje księżycowe, a także ze względu na brak jakichkolwiek przy-

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ George Bush Sr., *Remarks by the President at 20th Anniversary of Apollo Moon Landing*, 20 lipca 1989, <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-the-20th-anniversary-the-apollo-11-moon-landing> (dostęp: 10.11.2022).

⁶² Mary D. Leakey i Richard L. Hay, *Pliocene footprints in the Laetoli beds, Northern Tanzania*, „Nature” 1979, 278, s. 317–328.

jętych krajowych lub międzynarodowych procedur odnośnie do ochrony ludzkiego dziedzictwa kulturowego w kosmosie⁶³.

Materialne pozostałości na miejscu obejmują słynną flagę, moduł lądownika, kamery, rękawice, kable, sznury, skrawki folii, kanistry, odciski butów, wyłobienia po pobraniu próbek, bruzdy i ślady podmuchów oraz szereg innych obiektów i śladów⁶⁴. Towarzyszą im liczne pozostałości i kratery powstałe wskutek rozmaitych miękkich i gwałtownych lądowań na powierzchni Księżyca radzieckich i amerykańskich statków kosmicznych⁶⁵. Same w sobie pewnie niezbyt znaczące, obiekty z Tranquility Base reprezentują jedną z wiodących motywacji wyścigu kosmicznego: aby odcisnąć na Księżycu określone znaczenia – narodowe, ideologiczne i kolonialne.

Mimo że Tranquility Base znajduje się bardzo daleko od Ziemi i w praktyce jest obecnie niedostępna, nie znaczy to, że jest miejscem odizolowanym. Pozostaje połączona z szeregiem miejsc naziemnych i orbitalnych: globalną siecią stacji śledzenia, placówkami badawczymi i fabrykami, a także satelitami z serii Intelsat III, które umożliwiły pierwszą globalną transmisję. Wysiłek podboju nadniebnej rubieży wymagał rozbudowanej infrastruktury. Toteż punktem wyjścia do oceny znaczenia krajobrazu Tranquility Base powinny być miejsca na Ziemi, a także historyczno-ideologiczna trajektoria, która określiła charakter ludzkiej interakcji z kosmosem.

Wszelka strategia zarządzania dziedzictwem w Tranquility Base winna opierać się na uznaniu zarówno globalnych, jak i narodowych aspektów znaczenia tego miejsca, zwłaszcza zaś tego, że znajdujące się tam obiekty stały się częścią nowego krajobrazu kulturowego na Księżycu.

⁶³ Beth O'Leary i in., *Lunar Archaeology. A View of Federal US Historic Preservation Law on the Moon*, referat przedstawiony na V Światowym Kongresie Archeologicznym, Waszyngton 2003.

⁶⁴ J.M. Burton, *Tranquillity Base Today*, 2000, <http://members.aol.com/Tran-BaseDiorama/TBDetails.htm> (strona niedostępna).

⁶⁵ Nicholas L. Johnson i Gordon A. McKay, *Man-Made Debris in and from Lunar Orbit*, 1 stycznia 1999, <https://ntrs.nasa.gov/citations/20000112917> (dostęp: 10.11.2022).

Artefakty i ślady mają znaczenie ze względu na swoją lokalizację, toteż ich usunięcie czy to w imię wartości komercyjnych, czy ekologicznych, uczyniłoby wyrwę w integralności krajobrazu i jego znaczeń.

PODSUMOWANIE: POLITYKA ZARZĄDZANIA DZIEDZICTWEM I JEJ CELE

Wraz z nasilaniem się obaw dotyczących oddziaływania „kosmicznych śmieci” na aktywności w przestrzeni pozaziemskiej staje się prawdopodobne, że wyobrażenia na temat krajobrazów kulturowych i pustkowiecia będą w kosmosie funkcjonować w ten sam sposób jak na Ziemi. W ocenie kulturowej wartości dziedzictwa kosmicznego pomocne jest spojrzenie w dłuższej perspektywie. Co – i dla kogo – może mieć znaczenie za sto lub tysiąc lat? Za zniszczenie czego będą nas przeklinać przyszłe pokolenia? Archeologia nie raz dowiodła, że kultura materialna może ukazywać obraz zgoła odmienny od tego, jaki wyłania się z dokumentów czy tekstów literackich. Niekiedy zaś fragmentaryczność lub manipulacje źródeł pisanych sprawiają, że tylko krajobraz lub ślady materialne dają świadectwo biegu ludzkich zdarzeń.

Przestrzeń międzyplanetarną można widzieć jako krajobraz kulturowy, ponieważ ilustruje ona określoną fazę w ludzkiej historii, ukształtowaną przez właściwe dla niej siły społeczne, gospodarcze i kulturowe. Krajobraz kulturowy kosmosu obejmuje elementy świadomie zaprojektowane, takie jak wyrzutnie raketowe na Ziemi; elementy, które rozwinęły się samoistnie, np. krajobraz na Księżycu czy na orbicie Ziemi; wreszcie elementy niematerialne, jak skojarzenia, ideologie i wyobrażenia kulturowe ludzi, którzy uczestniczyli w eksploracji kosmosu bądź doświadczyli jej skutków. Wszystkie te składniki mogą mieć wartość jako dziedzictwo kulturowe. Aby odpowiednio zarządzać tymi wartościami, należy oceniać ich znaczenie w sposób dopuszczający wielość rozmaitych głosów. Oznacza to konieczność wyjścia poza model „wyścigu kosmicznego”, który opiera się na założeniu, że znaczenie miejsc związanych z rozwojem eksploracji kosmosu jest globalne i jednolite:

Globalne dziedzictwo z prawdziwego zdarzenia może istnieć tylko wówczas, gdy będzie w tym samym stopniu globalnie cenione, do tego zaś konieczne byłoby ujednoczenie priorytetów konsumpcyjnych na całym świecie, co jest niezbyt prawdopodobne. Toteż warunkiem niezbędnym do tego, aby ludzie równo oceniali wartość dziedzictwa, są inne, bardziej podstawowe wymiary równości, np. w kwestii ekonomicznego dobrobytu⁶⁶.

Nierównowaga sił między państwami organizującymi loty kosmiczne a nieposiadającymi tej zdolności nieuchronnie wpływa na to, jak interpretuje się znaczenie dziedzictwa kosmicznego. Trzy analizowane w tym artykule miejsca – Peenemünde, Woomera i Tranquility Base – dowodzą, że skonfliktowane znaczenia tego dziedzictwa nie zawsze dają się uchwycić w ramie interpretacyjnej „kosmicznego wyścigu”. Model „wyścigu kosmicznego” przedstawia eksplorację kosmosu jako wyraz naturalnego ludzkiego pędu do podbijania nowych rubieży, niemalże biologiczny imperatyw niezależny od zimnej wojny i podtrzymujących ją kolonialnych struktur. Zarządzanie tymi miejscami w sposób oddający sprawiedliwość twórcom kulturowego krajobrazu wymaga, aby nie tylko dopuszczać współlistnienie poróżnionych znaczeń, lecz wręcz, jak zaleca Karta z Burry, aktywnie je promować⁶⁷.

Miejsca i krajobrazy kosmiczne, na Ziemi i w przestrzeni międzyplanetarnej, są coraz bardziej zagrożone wskutek przebudowy, zniszczeń i zaniedbania. Przestrzeń międzyplanetarna jest dziś bardziej postrzegana jako zasób do eksploatacji niż jako środowisko, którym trzeba zarządzać. Jednak w 1999 roku podczas konferencji UNISPACE zorganizowano sympozjum ekologiczne, które sformułowało rekomendację opracowania koncepcji międzynarodowej oceny oddziaływania na środowisko dla wszelkich proponowanych projektów kosmicznych, które „mogłyby utrudniać badania naukowe bądź kłócić się z przyrodniczymi, kulturowymi i etycznymi wartościami jakiegoś kraju”⁶⁸. Taka ocena oddziaływania

⁶⁶ Graham i in., *A Geography of Heritage...*, s. 239.

⁶⁷ Karta z Burry..., s. 75.

⁶⁸ Woodruff T. Sullivan III, *Preserving the astronomical sky: IAU Symposium 196*, „Publications of the Astronomical Society of the Pacific” 2000, 112, s. 288–289, <https://iopscience.iop.org/article/10.1086/316501> (dostęp: 10.11.2022).

na środowisko mogłaby obejmować niektóre z procedur uznawanych za najlepsze praktyki w zarządzaniu dziedzictwem kulturowym na Ziemi:

- ustalenie zasięgu zasobu kulturowego;
- rozpoznanie interesariuszy i konsultacje z nimi;
- ocenę znaczenia kulturowego, z uwzględnieniem wartości estetycznej, historycznej, naukowej, społecznej lub duchowej dla przeszłych, obecnych lub przyszłych pokoleń (Karta z Burry, art. 1.2)⁶⁹;
- sformułowanie rekomendacji i procedur dla osób zarządzających.

Perspektywa krajobrazu kulturowego ma bezpośrednie praktyczne konsekwencje dla zarządzania dziedzictwem kulturowym eksploracji kosmosu. W przestrzeni orbitalnej i na Księżycu nie można po prostu usunąć pozostawionego przez ludzi materiału i przywrócić kosmobrazu do stanu „pustkowia” sprzed 1957 roku. Odzysk komercyjny, deorbitacja czy destrukcja kultury materialnej w kosmosie mogą oznaczać zniszczenie integralności krajobrazów kulturowych, które obecne lub przyszłe pokolenia mogą uznać za posiadające wysoką wartość. Na Ziemi miejsca kosmiczne ulokowane są w istniejących kulturowych krajobrazach, które ukazują ciągłość eksploracji kosmosu z ziemskimi projektami kolonialnymi. Perspektywa krajobrazu kulturowego w odniesieniu do miejsc związanych z eksploracją kosmosu daje szansę nie tylko na bardziej adekwatny ogląd skutków eksploracji kosmosu, lecz także na lepsze uwzględnienie kulturowej różnorodności w kontekście nasilającej się globalizacji.

Przełożył Adam Ostolski

⁶⁹ *Karta z Burra...*, s. 71.

ROZDZIAŁ 7

BOSKIE ZNACZENIA. MATERIALNE DZIEDZICTWO RELIGIJNE W AZJI W UJĘCIU POSTSEKULARNYM

DENIS BYRNE

WPROWADZENIE

Dyskurs i praktyki dotyczące dziedzictwa kulturalnego w Azji wytworzyły świecko-racjonalne ujęcie obiektów i miejsc ludowej religijności. Dla jej wyznawców, których są w tym regionie setki milionów, pierwotne znaczenie tych rzeczy wydaje się wiązać z ich nadprzyrodzoną sprawczością¹. Świątynie i kapliczki, stare i nowe, postrzegane są jako ucieleśnienie duchów i bóstw, a nie tylko jako ich reprezentacja czy miejsce kultu. Cuda wytryskują z materialnej substancji buddyjskiej stupy, z drewna na ołtarzu chińskiego bóstwa czy z wody świętego źródła wyznawców ludowego katolicyzmu na Filipinach. To materialne zanurzenie świętości stanowi kość niezgody między wiernymi a fachowcami od dziedzictwa. Te same obiekty zajmują centralne miejsce w praktykach obu grup, ale każda z nich przykrawa je do radykalnie odmiennej ontologii. Ludzie zajmujący się dziedzictwem, jak twierdzą, nigdy tak naprawdę nie spróbowali zasypać tych rowów. Odnosząc się do materialności ludowej religii tak, jak gdyby była ona pozbawiona magii, tak naprawdę dokonujemy jej świeckiej translacji.

Popularna religia ludowa obejmuje wierzenia i praktyki, które faktycznie omijają pośrednictwo religijnych tekstów bądź profesjonalistów i wchodzi w bezpośrednią relację z duchami i bóstwami poprzez fizycz-

¹ Denis Byrne, *Counterheritage. Critical Perspectives on Heritage Conservation in Asia*, Routledge, London–New York 2014.

ne manifestacje ich obecności w królestwie ziemskim i przez rytuały magiczne. Chociaż ludowe praktyki religijne na ogół pokrywają się z wymogami ortodoksji, jak w przypadku katolicyzmu ludowego i katolicyzmu kanonicznego na Filipinach² czy ludowego buddyzmu i regulowanego przez sanghę ortodoksyjnego buddyzmu w Tajlandii³, władze kościelne i państwowe mają skłonność do wytyczania między nimi wyraźnej i sztucznej granicy, traktując religijność ludową jako zabobon. W ciągu XIX i XX wieku w Azji Południowo-Wschodniej i w Chinach państwo prowadziło jadowite kampanie „zwalczania przesądów”, co nierzadko skutkowało zniszczeniem lub adaptacją na inne cele popularnych świątyń i kapliczek⁴. Co najmniej równie istotna jest hegemoniczna władza nauki i racjonalizmu, sprawowana w znacznej mierze poprzez nowoczesny system edukacji. Ludowa religijność została w tym kontekście symbolicznie powiązana z wiejskością i zacofaniem, jak pokazała klasyczna książka Charlesa Stewarta o pozycji tego, co nadprzyrodzone, w nowoczesnej Grecji⁵. Jednak podczas gdy w przypadku greckiej wsi doprowadziło to do dramatycznego zaniku wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną, w Azji Południowo-Wschodniej i w Chinach nic podobnego na taką skalę się nie wydarzyło⁶. Widać raczej, że wyznawcy religii

² Fenella Cannell, *Power and Intimacy in the Christian Philippines*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

³ Pattana Kitiarsa, *Mediums, Monks, and Amulets. Thai Popular Buddhism Today*, University of Washington Press, Seattle 2012.

⁴ Denis Byrne, *Archaeology and the fortress of rationality*, w: *Cosmopolitan Archaeologies*, red. Lynn Meskell, Duke University Press, Durham, NC 2009, s. 68–88.

⁵ Charles Stewart, *Hegemony or rationality? The position of the supernatural in modern Greece*, „Journal of Modern Greek Studies” 1989, 7(1), s. 77–104.

⁶ Peter Jackson, *The enchanting spirit of Thai capitalism: the cult of Luang Phor Khoon and the post-modernization of Thai Buddhism*, „South East Asian Research” 1999, 7(1), s. 5–60; Stephan Feuchtwang, *Popular Religion in China. The Imperial Metaphor*, Routledge, London 2001; Philip Taylor, *Goddess on the Rise. Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2004; Adam Yuet Chau, *Miraculous Response. Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford University Press, Stanford, CA 2006; Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes. Religion and the Politics of Chinese Modernity*, Harvard University Asia Center, Cambridge,

ludowej płynnie balansując na wyznaczonej przez państwowy i religijny establishment granicy między ortodoksją a „zabobonem”.

Komentując średniowieczną duchowość chrześcijańskiej Europy, Charles Taylor zauważa „konsternującą nieobecność pewnych granic”⁷. Demony mogły cielesnie kogoś opętać, Bóg albo Duch Święty mógł go nawiedzić wedle swej woli. Na człowieka mógł paść urok. Ludzkie ciało było porowate i podatne na wtargnięcia obce nowoczesnej ontologii z jej klarownie wytyczonymi granicami oddzielającymi ludzi od rzeczy. Protestancka reformacja, katolicka kontrreformacja i oświecenie to zmieniły. Według Taylora specyficzne pojęcie „zewnętrzności” obdarzyło człowieka nowożytnego swoistym „buforem”, tak dziś dla nas oczywistym, że trudno nam sobie wyobrazić średniowieczny europejski sposób bycia, w którym „wnętrze nie jest już tylko wnętrzem; jest również zewnątrzem”⁸. W praktyce opieki nad dziedzictwem przejawia się raczej nowożytne panowanie nad materią niż kruchość w jej obliczu; mamy tu przykład owej buforowanej relacji ze starymi rzeczami. Relacja ta wskazuje rzeczom ich miejsce, będące miejscem na zewnątrz nas, podległym racjonalności naszego intelektu.

W ostatnich latach obserwujemy wzrost zainteresowania i ożywioną debatę o desakralizujących efektach wystawiania obiektów religijnych w muzeach⁹, przywłaszczaniu religii jako dziedzictwa niematerialnego¹⁰ i utowarowieniu rytuałów i miejsc religijnych na potrzeby turysty-

MA 2009; *Religion in Contemporary China. Revitalization and Innovation*, red. Adam Yuet Chau, Routledge, London 2011.

⁷ Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2007, s. 33.

⁸ Tamże, s. 36.

⁹ Zob. np. Crispin Paine, *Religious Objects in Museums. Private Lives and Public Duties*, Bloomsbury, London 2013; *Religion in Museums. Global and Multidisciplinary Perspectives*, red. Gretchen Buggeln i in., Bloomsbury, London 2017; różne artykuły w „Journal of Material Religion”.

¹⁰ Zob. np. Oscar Salemink, *Appropriating culture: the case of intangible cultural heritage in Vietnam*, w: *State, Society and the Market in Contemporary Vietnam. Property, Power and Values*, red. Hue-Tam Ho Tai i Mark Sidel, Routledge, Abingdon 2013, s. 158–180.

ki¹¹. Wyglądając poza mury muzeum w stronę materialnego świata żywej praktyki religijnej, w tym artykule kieruję uwagę na zwrot posthumanistyczny i jego konsekwencje dla zbliżenia między praktykami opieki nad dziedzictwem a tym magicznie ożywionym światem materialnym.

HUMANIZM I „UNIEWAŻNIANIE”

Praktyka opieki nad dziedzictwem jest ściśle wpisana w zachodnią humanistyczną ontologię z jej głębokim sekularyzmem i zaangażowaniem, w duchu oświecenia, w emancypację człowieka z okowów religijnego dogmatu. Jeśli, jak twierdzą, eksperci od dziedzictwa przyjmują w Azji pozycję misjonarzy, ich kaznodziejstwo dotyczy konserwacji zsekularyzowanej przeszłości materialnej. Świeckość jest nierzadko ukryta pod postacią bezstronnej neutralności, czego znakomitą ilustracją jest stosowany wobec dziedzictwa system oceny znaczenia zawarty np. w australijskiej Karcie z Burry¹² czy w modelu oceny wartości Getty Conservation Institute¹³. System ten nakazuje, aby rozmaite kategorie znaczenia tudzież „wartości” (np. społeczne, naukowe, historyczne, estetyczne, gospodarcze czy religijne) zostały skatalogowane i ocenione przed podjęciem jakichkolwiek decyzji dotyczących zarządzania dziedzictwem. Chociaż z pozoru wydaje się on oferować wolne od wartościowania, bezstronne podejście do zarządzania dziedzictwem, trudno nie zauważyć, że to dyskurs heritologiczny ma tu zawsze ostatnie słowo. Modele te odwracają uwagę od faktu, że dyskurs dziedzictwa sam w sobie jest „wartością”¹⁴ czy też, precyzyjniej, systemem wartościowania,

¹¹ Zob. np. *Faiths on Display. Religion, Tourism, and the Chinese State*, red. Timothy Oakes i Donald S. Sutton, Rowman and Littlefield, Lanham, MD 2010.

¹² *Karta z Burra: karta ICOMOS Australia w sprawie miejsc o znaczeniu kulturowym*, przeł. Anna Młodawska, w: *Vademecum konserwatora zabytków: międzynarodowe normy ochrony dziedzictwa kultury (edycja 2015)*, red. Bogusław Szmygin, Polski Komitet Narodowy ICOMOS, Warszawa 2015, s. 69–79.

¹³ Erica Avrami i in., *Values and Heritage Conservation*, Getty Conservation Institute, Los Angeles 2000.

¹⁴ Ioannis Poulou, *Moving beyond a values-based approach to heritage conservation*, „Conservation and Management of Archaeological Sites” 2010, 12(2), s. 170–185.

dyktującym warunki tworzenia wartości¹⁵. Innymi słowy, „dziedzictwo” jest pewną ontologią, pewnym sposobem nadawania sensu materialnej przeszłości. Tym samym niezdolne jest do pogodzenia się z tym, co magiczno-nadprzyrodzone, inaczej niż poprzez zaklasyfikowanie go jako składnik społecznej bądź religijnej wartości obiektu, jak w przypadku świątyni, której znaczenie czy też wartość jako „dziedzictwa” została już uprzednio określona. Dzięki takiemu podporządkowaniu specjalista od dziedzictwa może spokojnie nadal zarządzać świątynią, ufając, że jej magiczno-nadprzyrodzonym „aspektem” może zająć się jakiś inny ekspert w jakimś innym momencie. Obowiązuje tu domyślne założenie, że z ontologicznego punktu widzenia rama dziedzictwa pozwala zrozumieć świątynię, i odpowiadające mu założenie, że ludowa religia nie jest w stanie zrozumieć dziedzictwa (a tym samym określić sposobu, w jaki jego materialność jest lokalnie „zarządzana”). Sam termin „znaczenie” świadczy o dyskursywnym poskromieniu i racjonalizacji cudownej i wybuchowej natury świętych rzeczy. Uprzywilejowana rola racjonalności jest poza dyskusją; jej pozycję gwarantuje niewidzialna hierarchia wartości w polityce znaczenia stosowanej w odniesieniu do dziedzictwa¹⁶.

Uważam, że ta sytuacja stanowi przykład reżimu „unieważniania”, który wyłonił się w nowoczesnym dyskursie dziedzictwa. Toteż najwyższa pora poddać koncepcję znaczenia krytycznej analizie. Jest to nieodzowne, jeśli praktyka konserwacji dziedzictwa ma kiedykolwiek wyrzec się swej świecko-racjonalistycznej misji.

Opieka nad dziedzictwem jest nie tylko dzieckiem sekularystycznych tendencji zachodniej kultury; swoje podejście do materialności religii – nieufne wobec wszelkiej sugestii, że mogłaby ucieleśniać cokolwiek poza zwyczajną, bezwładną materią – odziedziczyła po ostatnich czterech wiekach kulturowej historii Zachodu. Na początku ubiegłego stulecia Max Weber charakteryzował „los naszej epoki, z właściwą jej racjonalizacją i intelektualizacją, a przede wszystkim wraz z dokonującym się w niej

¹⁵ Kathryn Lafrenz Samuels, *Value and significance in archaeology*, „Archaeological Dialogues” 2008, 15(1), s. 82.

¹⁶ Zob. Michael Herzfeld, *Anthropology and the politics of significance*, „Social Analysis” 1997, 41(3), s. 120.

odczarowaniem świata¹⁷. W odczarowaniu świata widział Weber nieunikniony proces wypływający ze splotu protestantyzmu z kapitalizmem. Chodziło zwłaszcza o kalwiński kapitalizm, który równocześnie uświęcał wewnątrzświatowy wysiłek ekonomiczny i stanowczo odrzucał wiarę w obecność magicznych i sakramentalnych sił w krajobrazie. W swoim etnograficzno-historycznym studium procesów odczarowania w społecznościach wiejskich w północno-wschodnich Włoszech Douglas Holmes szczegółowo pokazał związek tych procesów ze stopniowym wprowadzaniem nowego porządku, w ramach którego praca rolników i rzemieślników uległa racjonalizacji i depersonalizacji, zaś ludowe wierzenia i rytuały dotyczące sfery nadprzyrodzonej zostały oswojone w obrębie rytualnej domeny katolicyzmu¹⁸. Podczas gdy protestantyzm i kontrreformacyjny katolicyzm dokonały przeobrażeń w dziedzinie religijnej, spuścizną Webera i Edwarda B. Taylora jest „dematerializacja” podejścia do religii: „w badaniach nad religią i społeczeństwem chodzi o wyjście poza warstwę materialną w stronę wyższych poziomów abstrakcji i znaczeń”¹⁹. Taką właśnie sekularyzację dziedziny religijnej widzimy w praktykach opieki nad dziedzictwem. Praktyki te w istocie dematerializują religię, jakkolwiek paradoksalne może się to wydawać w dziedzinie, która fetyszyzuje materialność starych przedmiotów.

Czym różni się, można by zapytać, postawa ekspertów od dziedzictwa od stanowiska wyznaczonego w Azji w XVIII wieku przez protestanckich misjonarzy, którzy upierali się, że posągi hinduskich bogów, Buddy czy bóstw taoistycznych nie są niczym więcej niż brąz, glina czy drewno, z których je wykonano, i że święte budowle to nic innego jak

¹⁷ Max Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. Paweł Dybel, w: Max Weber, *Polityka jako zawód i powołanie. Wybór pism*, oprac. Zdzisław Krasnodębski, przeł. Andrzej Kopacki i Paweł Dybel, ZNAK – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998, s. 138.

¹⁸ Douglas R. Holmes, *Cultural Disenchantments. Worker Peasantries in North-east Italy*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1989.

¹⁹ Dick Houtman i Birgit Meyer, *Introduction: material religion – how things matter*, w: *Things. Religion and the Question of Materiality*, red. Dick Houtman i Birgit Meyer, Fordham University Press, New York 2012, s. 10.

zaprawa i cegły? Nie ma tu w istocie wielkiej różnicy. Według misjonarzy wiara, że obiekty te mogła ożywiać realna boska obecność, była iluzją, zabobonem i prostą drogą do wiecznego potępienia. Specjalista od dziedzictwa wydaje się zachowywać dystans wobec dyskursu „walki z przesądem”, twierdząc, że czymkolwiek dany posąg czy świątynia jest w oczach wyznawców, można uwzględnić to w rubryce „wartość społeczna” (bądź wartość religijna, jeśli potrzebujemy dodatkowej kategorii). Jednak historia ostatniego półtora stulecia w Chinach i Azji Południowo-Wschodniej dowodzi, że dyskurs dziedzictwa był wykorzystywany przez państwo w kampaniach wymierzonych w ludową religijność²⁰. Świeckość, jako niewypowiedziane założenie opieki nad dziedzictwem, czyni ją w takich kontekstach aktorem politycznym. Dokonując przekładu rzeczy świętych w przedmioty świecko-racjonalne, opieka nad dziedzictwem wykonuje pracę odczarowania, która oczywiście okazuje się atrakcyjna dla władz państwowych, zainteresowanych tym, aby ludzi wierzących w rzeczywistość nadprzyrodzoną przerobić w nowoczesne podmioty.

Ten dematerializujący i sekularyzujący stosunek do religii przynależy do tradycji zachodniego humanizmu. Toteż fakt, że zachodnia ontologia humanistyczna jest od lat 70. XX wieku w odwrocie, daje nadzieję na inne podejście do dziedzictwa, uwolnione od misjonarskich zapędów w odniesieniu do tego, co nadprzyrodzone. Wyzwania wobec humanistycznego sekularyzmu płyną ze strony alternatywnej duchowości (w tym praktyk powstałych w obrębie feminizmu), ataków na roszczenia wiedzy naukowej do obiektywności oraz powszechnej erozji bądź odrzucenia dualistycznego myślenia, na którym był ugruntowany²¹. Ten ostatni trend wiąże się z nowymi wyobrażeniami o roli rzeczy i materii, które zyskują na popularności w humanistyce i naukach społecznych. Ów „zwrot materialny”, nazywany na ogół „nowym materializmem”²², widać np. w archeologii, gdzie przejawia się w rosnącym zainteresowaniu

²⁰ Byrne, *Archaeology and the fortress...*

²¹ Rosi Braidotti, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek i Agnieszka Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

²² *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, red. Diana Coole i Samantha Frost, Duke University Press, Durham, NC 2010.

sprawczością rzeczy pod wpływem teorii aktora-sieci²³ czy przyjmowaniu podejścia opartego na symetrycznym modelu relacji między ludźmi a przedmiotami²⁴. Oznaczało to dramatyczny zwrot: zamiast traktować stare przedmioty jako wytwory ludzi z przeszłości, badacze zaczęli dostrzegać w nich współfaktorów przeszłych wydarzeń. Mimo że ta zmiana w obrębie archeologii i pokrewnych dyscyplin ma olbrzymie znaczenie dla opieki nad dziedzictwem²⁵, jak dotąd nie wywarła na nią jeszcze znaczącego wpływu. W Azji widać bez wątpienia utrzymywanie się starej dobrej szkoły świecko-racjonalnego podejścia do materialnej przeszłości religii, z wpisaniem w nie wymazywaniem znaczenia i roli tego, co nadprzyrodzone. Twierdzą jednak, że postsekularne, posthumanistyczne podejście do dziedzictwa ma przed sobą obiecujące perspektywy. Dostrzegam zwłaszcza pewien stopień zbieżności między podejściem do rzeczy i ich materialności w nowym materializmie oraz w przestrzeni działania azjatyckiej religijności ludowej.

Dla protestanckich misjonarzy w Azji posągi, kapliczki, amulety i inne materialne przejawy religijności ludowej były (i są) problematyczne, ponieważ wierni „błędnie” przypisywali sprawczość rzeczom, które misjonarze uważali za nieożywione²⁶. Skoro jednak w dyscyplinach takich jak archeologia czy studia nad dziedzictwem nauczyliśmy się doceniać przedmioty z ich materialnością jako żywotne i sprawcze, to czy nie pora również zrewidować nasze zadawnione postawy wobec materialności religii

²³ Zob. np. *Matter, Materiality and Modern Culture*, red. Paul Graves-Brown, Routledge, London 2000; Carl Knappett, *Network Analysis in Archaeology. New Approaches to Regional Interaction*, Oxford University Press, Oxford 2013.

²⁴ Bjornar Olsen, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, przeł. Bożena Shallcross, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2013; Christopher Witmore, *Archaeology and the new materialisms*, „Journal of Contemporary Archaeology” 2014, 1(2), s. 546–562.

²⁵ Rodney Harrison, *Heritage. Critical Approaches*, Routledge, Abingdon–New York 2013.

²⁶ Webb Keane, *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, Berkeley 2007; Eric Reinders, *Borrowed Goods and Foreign Bodies. Christian Missionaries Imagine Chinese Religion*, University of California Press, Berkeley 2004.

ludowej? Nie oznacza to, że mamy uwierzyć w zjawiska nadprzyrodzone czy odrzucić racjonalność²⁷. Wymaga to od nas jedynie, byśmy odnaleźli wspólny grunt z tymi, którzy wierzą – w oparciu o podzielane uczucie zachwytu wobec skrytych w rzeczach możliwości, świadomość ich ostatecznej nieprzewidywalności i uprzytomnienie sobie, że nie jesteśmy ich w stanie w pełni zrozumieć. Isabelle Stengers nie uważa władzy zachwytu za niemożliwą do pogodzenia z perspektywą naukową²⁸. *Iluzja niezgodności*, jak twierdzi, pojawiła się wraz z europejskim oświeceniem i nauką „zmobilizowaną w obronie porządku publicznego”²⁹. Nowożytna nauka, działając jako „ślepa niszczycielka tradycyjnych praktyk, nie zaczęła się wraz z kolonizacją [świata na zewnątrz – przyp. aut.], lecz w Europie, kiedy naukowcy przyjęli rolę wychowawców dziecinnej opinii publicznej”³⁰. W praktyce opieki nad dziedzictwem martwi mnie to, że przyjmuje ona identyczną rolę, pragnąc „zarządzać” materialnością ludowej religii. Pragnienie to kłóci się z osiągnięciami nowego materializmu w dyscyplinach o podstawowym znaczeniu dla studiów nad dziedzictwem, w tym archeologii³¹ i geografii³², nie mówiąc już o nowym materializmie w religioznawstwie³³.

Co ciekawe, jeśli opieka nad dziedzictwem w swoim obecnym kształcie w ogóle byłaby zdolna „uchwycić” materialność religii ludowej jako ożywioną przez święte siły, podpadałaby ona zapewne pod kategorię „dziedzictwa niematerialnego”. Warto przywołać w tym kontekście obserwację archeolożki Þóry Pétursdóttir³⁴ w odniesieniu do wysuwane-

²⁷ Stanley Jeyaraja Tambiah, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, przeł. Bartosz Hlebowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

²⁸ Isabelle Stengers, *Wondering about materialism*, w: *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, red. Levi R. Bryant i in., re.press, Melbourne 2011, s. 374.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 375.

³¹ Zob. np. Olsen, *W obronie rzeczy...*; Witmore, *Archaeology...*

³² Zob. np. Sarah Whatmore, *Materialist returns: practising cultural geography in and for a more-than-human world*, „Cultural Geographies” 2006, 13(4), s. 600–609.

³³ *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, red. David Morgan, Routledge, London 2010; Houtman i Meyer, *Introduction...*

³⁴ Þóra Pétursdóttir, *Concrete matters: ruins of modernity and the things called heritage*, „Journal of Social Archaeology” 2013, 13(1), s. 31–53.

go przez część badaczy dziedzictwa argumentu, że wszelkie dziedzictwo winno być postrzegane jako niematerialne. Chociaż stoi za tym intencja sprzeciwu wobec głęboko zakorzenionej w tym środowisku tendencji do skupiania się na fizycznej tkance przedmiotów dziedzictwa kosztem zupełnego lub niemal zupełnego wykluczenia ich społecznego kontekstu i dyskursywnej konstrukcji, to skutkiem tego jest, zdaniem Pétursdóttir, odwrócenie się plecami do rzeczy jako niezależnych, żywiołowych istnień. W efekcie są one ujmowane antropocentrycznie, jako rzeczy, których wartość i znaczenie pochodzą od ludzi. Ten proces dyskursywnej przeróbki rzeczy w dziedzictwo jest według Pétursdóttir oznaką „materialnej nietolerancji”³⁵ i nieumiejętności pogodzenia się z rzeczami jako „niedyskursywną, konkretną materią faktów”³⁶. Religia ludowa jest nieustannie zagrożona tym, że fachowcy od dziedzictwa zakwalifikują ją jako „niematerialną”, na tej mianowicie podstawie, że rzeczywistości nadprzyrodzonej nie można zobaczyć, a więc jest sprawą raczej wiary niż faktów. W rzeczywistości jednak ludowe praktyki religijne są intensywnie materialne – obracają się wokół performatywności określonych przedmiotów i materiałów, zaś ich uwaga skupia się na wcielonej w rzeczy dotykalnej świętej skuteczności³⁷. Ta skuteczność jest do tego stopnia materialna, że nierzadko może – poprzez dotyk – przenosić się z obiektu na obiekt i z obiektu na ludzkie ciało.

IMMANENCJA, UMIEJSCOWIENIE I PERFORMATYWNOŚĆ

W poświęconych bogini Mazu świątyniach w śródmieściu Tajpej okadzają kupony totolotka w dymie unoszącym się z kadzielnicy; w Bang-

³⁵ Tamże, s. 38.

³⁶ Tamże, s. 46.

³⁷ Pojęcie „performatywności”, wywodzące się z filozofii języka Johna Austina, wywiera wpływ na liczne badania w antropologii, społecznych studiach nad nauką i techniką (STS), a także nowym materializmie, którym z kolei zainspirowany jest niniejszy artykuł. Por. John L. Austin, *Jak działać słowami?*, w: tegoż, *Mówienie i poznanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

koku sprzedają amulety wykonane z pyłu kruszących się buddyjskich stup; w Chinach składają ofiary na opuszczonych działkach pozostałych po zburzonych w czasie rewolucji kulturalnej świątyniach lokalnych bóstw³⁸. Kim są ci ludzie? Niezależnie od tego, czy są pobożnymi buddystami z Birmy, hongkońskimi gangsterami, którzy zaprzysięgli sobie braterstwo, farmerami z północy Tajlandii usiłującymi przebłagać duchy przyrody, czy wiernymi ludowego katolicyzmu na Filipinach, łączy ich jedna rzecz. Chodzi o przekonanie, że miejsca, budynki i przedmioty powiązane z czczonymi przez nich duchami i bóstwami ożywia obdarzona cudowną skutecznością nadprzyrodzona moc. Słowo „powiązane” jest w istocie za słabe. Materialność tych miejsc i przedmiotów jest pojmowana jako nieodłączna od boskich istot, którym oddaje się tu cześć lub które próbuje się przejednać. Siła ożywiająca owe rzeczy jest w nich, w oczach wiernych, immanentnie zawarta.

Immanencja w tym sensie odpowiada idei *numinosum*, oznaczającej ucieleśnioną obecność duchowej mocy, jej bycie-wewnątrz³⁹. Warto na chwilę zatrzymać się przy tej koncepcji, gdyż tak się składa, że jest to również podstawowe pojęcie w monistycznej ontologii Spinozy i Deleuze’a, która głęboko wpłynęła na wspomniany powyżej „nowy materializm”. W ujęciu tym żywotność i żywiołowość przedmiotów oraz ich zdolność działania uważane są za immanentny atrybut samej ich rzeczowości, który niczego nie zawdzięcza jakimś zewnętrznym czy nadrzędnym wobec nich bytom. Wydawałoby się to ustawiać witalistyczną

³⁸ Stanley Jeyaraja Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; Murray A. Rubinstein, „Medium/message” in *Taiwan’s Mazu-cult centers: using „time, space, and word” to foster island-wide spiritual consciousness and local, regional, and national forms of institutional identity*, w: *Religion and the Formation of Taiwanese Identities*, red. Paul R. Katz i Murray A. Rubinstein, Palgrave Macmillan, New York 2003, s. 180–218; Chau, *Miraculous Response...*; Avron Boretz, *Gods, Ghosts, and Gangsters. Ritual Violence, Martial Arts, and Masculinity on the Margins of Chinese Society*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2010.

³⁹ Robert I. Levy i in., *Gods, spirits, and history: a theoretical perspective*, w: *Spirits in Culture, History and Mind*, red. Jeannette Marie Mageo i Alan Howard, Routledge, New York–London 1996, s. 13.

immanencję w wyraźnej opozycji wobec immanencji świętości. I tak dla Rosi Braidotti „radykalna immanencja” i „witalistyczny materializm” to stanowiska odrzucające „wszelkie formy transcendencji”⁴⁰, co oczywiście obejmuje doszukiwanie się źródeł znaczenia rzeczy w chrześcijańskim Bogu. Natomiast w religii ludowej wewnętrzna siła rzeczy wyrasta z ducha, który w niej zamieszkuje i poprzez nią działa: owym „duchem” mogą być animistyczne *phi* z tajskiego folkloru, chrześcijańscy święci na Filipinach czy bóstwa z chińskiego panteonu ludowego, których święta moc może się cudownie objawiać w źródłach, posągach i kapliczkach. Jednak mimo że nadprzyrodzona żywiołowość rzeczy w religijności ludowej jest niezaprzeczalnie transcendentna (to siła, która przekracza materialne ograniczenia), a tym samym różni się od nowomaterialistycznego pojmowania materialnej żywiołowości jako siły tudzież żywotności przysługującej materialnym właściwościom materii, owe dwie różne koncepcje żywiołowości sprawiają, że pobożni wierni i nowi materialści wchodzą ze światem materialnym w uderzająco podobne relacje. Poniżej zilustruję to na trzech przykładach.

Pierwszy z nich dotyczy cechy umiejscowienia. Dla religijności ludowej bardziej charakterystyczne są wierzenia dotyczące manifestacji boskości w świecie ziemskim niż wiara w boską istotę przebywającą w niebiosach. Wierni są bardziej zainteresowani uzyskaniem praktycznych korzyści w życiu codziennym, w rodzaju uzdrowienia z choroby czy powodzenia w interesach, niż zbawieniem duszy. Bez względu na to, czy mówimy o wyznawcach, którzy odwiedzają kapliczki słynących z cudów świętych w nowoczesnej Grecji⁴¹, czy o współczesnych Tajach, którzy składają ofiary duchom opiekuńczym antycznych stup⁴², dla wiernych religii ludowej boskość zakotwiczona jest w krajobrazie. Środowisko architektoniczne religii ludowej nie jest w żadnym wypadku przygodnym aspektem jej wierzeń, wiara jest tu z natury topograficzna.

⁴⁰ Braidotti, *Po człowieku...*, s. 132.

⁴¹ Charles Stewart, *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton University Press, Princeton 1991.

⁴² David K. Wyatt, *Relics, oaths and politics in thirteenth-century Siam*, „Journal of Southeast Asian Studies” 2001, 32(1), s. 3–66.

Zwrot materialny w religioznawstwie doprowadził do tego, że umiejscowienie zostało ponownie docenione. Jak lakonicznie stwierdza David Morgan, „religia wydarza się w miejscach i gestach – nie jako obojętnych naczyniach, lecz jako te miejsca i gesty”⁴³. Sugeruję, że to zaafierowanie wiernych materialnością i miejscem przypomina posthumanistyczny materializm. Jak pisze Braidotti, „[p]osthumanistyczny podmiot nomadyczny jest materialistyczny i witalistyczny, ucieleśniony i lokalnie osadzony – jest zawsze *gdzieś* umieszczony”⁴⁴. W miarę nasilania się ogólnoswiatowego kryzysu ekologicznego umiejscowienie nowego rodzaju zaczyna również kształtować działalność naukową w obszarze humanistyki ekologicznej. Uczni coraz częściej wiążą ludzką podmiotowość z podmiotowością roślin, zwierząt, bakterii, skał. Na przykład Kathryn Yusoff bierze pod lupę w swoich rozważaniach o ludzkiej geopodmiotowości powinowactwo ludzi i węgla⁴⁵. Uważam, że te nurty tworzą między nowym materializmem a religią ludową obszar wspólny wystarczający do tego, abyśmy mogli abstrahować od przyczyn żywiołowości i skupić się na niej samej jako materialnym fakcie.

Drugie podobieństwo między nowym materializmem i religijnością ludową polega na wadze, jaką oba te podejścia do świata przywiązują do performatywności. W azjatyckiej religii ludowej fizyczna materia świętego przedmiotu bądź miejsca staje się obiektem żarliwej uwagi pobożnych wiernych. Świadomość, że cuda mogą tryskać spontanicznie z rzeczy i miejsc – posąg bogini Guanyin ratuje zagrożone małżeństwo, święte drzewo sprowadza deszcz, amulet z Buddą odbija wystrzeloną kulę – oznacza, że wierni stają się wnikliwymi obserwatorami znanych i potencjalnych świętych miejsc w otaczającym ich krajobrazie. Nie jest tak, że cała klasa obiektów ma cudowne właściwości. To z relikwii *tego konkretnego* świętego płyną cuda. To nie jakiś tam wizerunek, lecz *ten*

⁴³ David Morgan, *Introduction: the matter of belief*, w: *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, red. David Morgan, Routledge, London 2010, s. 1–17.

⁴⁴ Braidotti, *Po człowieku...*, s. 347 (kursywa dodana).

⁴⁵ Kathryn Yusoff, *Queer coal: genealogies in/of the blood*, „PhiloSOPHIA” 2015, 5(2), s. 203–229.

konkretny posąg Buddy wyjawiał modlącemu się przed nim wyznawcy zwycięskie numery totolotka.

Performatywność pod tym względem skłania wyznawców do przestrzegania szeregu praktyk, które składają się na coś, co można określić jako historię naturalną cudowności. Zarazem przedmiot, który wykazał swoją boską moc, wciąga wyznawców w zażyłą relację z tworzącą go materią. Drewniana drzazga z framugi świątynnych drzwi albo z posągu potężnego bóstwa, kamień ze świętej góry, takiej jak Taishan w Chinach, odłamek stiuku ze słynnej za sprawą swej skuteczności stupy w Tajlandii to przykłady materiałów, które są pożądane ze względu na to, że święta siła tkwi w każdej cząsteczce ich materii. Odnosząc się do sformułowanego przez Marcela Maussa prawa magicznej styczności, Lynn Meskell opisuje, jak „esencja przedmiotu znajduje się w jego fragmentach, niemal jak synekdocha: każdy płomień zawiera ogień, każda ludzka kość – znak śmierci. Pojedynczy włos zawiera siłę życiową i tak dalej”⁴⁶. Mamy tu do czynienia z postacią materialnej żywiowości, która, owszem, jest transcendentna, a jednak *atencja*, z jaką wyznawca odnosi się do zachowań materii, koresponduje z uważnością nowego materialisty.

Niedawne otwarcie się na performatywność i żywiowość rzeczy powinno pociągnąć za sobą gotowość dostrzeżenia, że dla milionów ludzi te same rzeczy są performatywne jako źródło cudów. W religii ludowej działanie ma na ogół pierwszeństwo przed wiarą⁴⁷. Można powiedzieć, że w Azji religijne obiekty i miejsca budują własną reputację dzięki swej skuteczności, tzn. ich tożsamość jest określona przez dorobek cudownych zdarzeń. Nie jest więc tak, że owe zdarzenia są ledwie wyrazem ich tożsamości nadawanej przez religijne instytucje. Uderzającym tego przykładem jest rola amuletów w ludowym buddyzmie w Tajlandii⁴⁸. Wartość pieniężna pojedynczych amuletów tudzież kategorii amuletów na tajlandzkim rynku wynika częściowo z magicznych mocy przypisywa-

⁴⁶ Lynn Meskell, *Object Worlds in Ancient Egypt*, Berg, Oxford 2004, s. 81.

⁴⁷ W kwestii roli wierzeń w religii chińskiej zob. Feuchtwang, *Popular Religion...*, s. 8–10.

⁴⁸ Pattaratorn Chirapravati, *Votive Tablets in Thailand*, Oxford University Press, Kuala Lumpur 1997.

nych słynnym mnichom, którzy je pobłogosławili⁴⁹, lecz również ze skuteczności cudów, zademonstrowanych przez same te przedmioty i często nagłaśnianych w przestrzeni publicznej i mediach społecznościowych⁵⁰. Amulety noszone są na ciele, aby odpędzać fizyczne i duchowe zagrożenia oraz przyciągać dobry los, a ich biografie zrastają się z biografiami noszących je ludzi⁵¹. Zarazem amulety splatają się z ludzkimi ciałami, w buddyjskiej Tajlandii również uważanymi za uświęcone miejsca⁵².

W odróżnieniu od pola historii naturalnej, które zaczęło się kształtować w Europie w okresie renesansu, w „historii naturalnej” cudowności rzeczy opierają się całkowitemu zrozumieniu przez ludzi. Nie są nigdy do końca poznawalne – w sensie, w jakim dyskurs nauki zakłada, że rzeczy powinny być. W religijności ludowej „rzeczy” cechuje krnąbrna nieprzewidywalność; ich skuteczność wybucha nagle i jest znana ze swych przyływów i odpływów⁵³. Ta ich właściwość koresponduje do pewnego stopnia z tym, co część uczonych uważa obecnie za prawdziwą naturę rzeczy, widzianych poza dyskursywnymi ograniczeniami humanizmu. Bjørnar Olsen⁵⁴ i Þóra Pétursdóttir⁵⁵ przekonują, że chociaż w refleksji archeologicznej coraz częściej wykracza się poza wizję rzeczy jako społecznych konstruktów, przyznając im sprawczość i integralność jako aktorom w Latourowskich kolektywach i uznając ich społeczne życie, oznacza

⁴⁹ Jackson, *The enchanting spirit...*

⁵⁰ Byrne, *Counterheritage...*, s. 190–193.

⁵¹ Craig J. Reynolds, *Rural male leadership, religion and the environment in Thailand's mid-south, 1920s–1960s*, „Journal of Southeast Asian Studies” 2011, 42(1), s. 39–57.

⁵² James Taylor, *Buddhism and Postmodern Imaginings in Thailand. The Religiosity of Urban Space*, Ashgate, Farnham–Burlington, VT 2008, s. 172.

⁵³ Chau, *Miraculous Response...*; Richard A. O'Connor, *Interpreting Thai religious change: temples, sangha reform and social change*, „Journal of Southeast Asian Studies” 1991, 24(2), s. 330–339; Steve A. Smith, *Talking toads and chinless ghosts: the politics of „superstitious” rumours in the People's Republic of China, 1961–1965*, „American Historical Review” 2006, 111(2), s. 405–427.

⁵⁴ Olsen, *W obronie rzeczy...*; tenże, *The return to what?*, w: *Reclaiming Archaeology. Beyond the Tropes of Modernity*, red. Alfredo González-Ruibal, Routledge, Abingdon–New York 2013, s. 289–297.

⁵⁵ Pétursdóttir, *Concrete matters...*

to w pewnym sensie ich udomowienie. Ich radykalna inność jako rzeczy samych w sobie zostaje zaprzeczona lub rozmyta. Olsen apeluje o „uznanie rzeczy w ich rzeczowej odmienności”⁵⁶, w ich „dzikości” i „niesforności”⁵⁷. Najwyższy czas, aby także w obszarze dziedzictwa przemysłu całościowo podejście do rzeczy. Postuluję jednak, aby obejmowało to nie tylko wolę odnoszenia się do rzeczy w niehierarchiczny lub symetryczny sposób, lecz również otwartość na postrzeganie ich jako zaczarowanych.

Trzecie podobieństwo między religią ludową a nowym materializmem, na które chciałbym zwrócić uwagę, skupia się wokół rodzaju ucieleśnionego doświadczenia określanego mianem „afektu”. Deleuzjańskie podejście do afektów i afektywności koncentruje się na rezonansie i wzajemnym przenikaniu się ludzi i nie-ludzi, co dotyczy również sposobów, w jakie zewnętrzne ciała mogą być obecne w nas⁵⁸. W religijności ludowej dużą rolę odgrywa idea wzajemnego przenikania się ludzi i rzeczy. Wyznawcy nie są odległymi ani biernymi obserwatorami cudownej performatywności rzeczy, a ich relacja z bóstwami polega na wzajemnym zaangażowaniu – modlitwy i ofiary zanoszone są w zamian za spełnienie cud⁵⁹. Relacje te osadzone są w kontekstach afektywnych. Jak piszą Gregory J. Seigworth i Melissa Gregg, „afekt powstaje w sytuacji bycia-pomiędzy: w zdolnościach do działania i podlegania działaniom innych”⁶⁰. Podobnie od świętyń popularnych chińskich bóstw można oczekiwać skuteczności i pełni znaczenia jedynie w powiązaniu z modlitwami recytowanymi na dziedzińcu, unoszącym się w nich i wdychanym przez wiernych dymem kadzideł, wykładaną na stołach ofiarowaną żywnością, stukotem rzucanych na chodnik wróżebnych klocków i chłodnym dotykem kamiennej podłogi pod kolanami wyznawców. Julius Bautista wzywa nas, abyśmy o obiektach religijnych nie myśleli jako o obdarzonych

⁵⁶ Olsen, *The return...*, s. 293.

⁵⁷ Tamże, s. 295.

⁵⁸ Zob. Gregory J. Seigworth i Melissa Gregg, *An inventory of shimmers*, w: *The Affect Theory Reader*, red. Melissa Gregg i Gregory J. Seigworth, Duke University Press, Durham, NC 2010, s. 6.

⁵⁹ Chau, *Miraculous Response...*

⁶⁰ Seigworth i Gregg, *An inventory...*, s. 1.

samoistną potęgą: „Znaczenie i skuteczność to raczej połączonego efektu obiektu i słów, materiału i śpiewu, konkretnego przedmiotu i pieśni”⁶¹. Tym, co się liczy, jest oparte na wzajemności oddziaływanie elementów składających się na te pakiety. Zdaniem Davida Morgana „[f]ormy materialności – wrażenia zmysłowe, rzeczy, miejsca i czynności – stanowią matrycę, w której wiara wydarza się jako dotykanie i widzenie, słyszenie i smakowanie, odczucie i emocja, jako woła i działanie, jako wyobraźnia i intuicja”⁶². Tym, co w tekście Morgana jest inspirujące dla postsekularnej refleksji nad dziedzictwem, jest fakt, że nie trudzi się on, by dokonać rozróżnienia między afektem a efektem świętości. W konserwacji dziedzictwa, jak się zdaje, często obowiązuje założenie, że nie sposób odpowiednio zakonserwować świątyni, dopóki nie wydobędzie się jej z kontekstu kultu religijnego. Konserwacja dziedzictwa wydaje się więc zdeterminowana, by na siłę rozdzielać te elementy.

ROZPLĄTYWANIE DZIEDZICTWA I KULTU

Dla wyznawców azjatyckiej religijności ludowej znaczenie miejsc religijnych wywodzi się z nadprzyrodzonej skuteczności, traktowanej jako nieodłączna od szczególnego oddania wiernych, obejmującego zażyły związek między nimi a świętym obiektem bądź lokalizacją. Zarządzanie dziedzictwem w Azji ma skłonność do tego, by przecinać konstrukcję tych relacji. Dobrym przykładem jest opisana przez Alexandrę Denes restauracja angkorskiego sanktuarium Phanom Rung przeprowadzona przez tajlandzki rząd w latach 80. XX wieku⁶³. Phanom Rung to kompleks świątynny w północno-wschodniej Tajlandii, wzniesiony z piaskowca i laterytu między X a XIII wiekiem. W pierwszej połowie

⁶¹ Julius J. Bautista, *Tracing the Centrality of Materials to Religious Belief in Southeast Asia*, Asia Research Institute Working Paper Series nr 145, National University of Singapore, 2010, s. 6.

⁶² Morgan, *Introduction...*, s. 8.

⁶³ Alexandra Denes, *Mapping living heritage at the Phanom Rung Historical Park: identifying and safeguarding the local meanings of a national heritage site*, w: *Protecting Siam's Heritage*, red. Chris Baker, Silkworm Books, Chiang Mai 2013, s. 225–256.

XX wieku sanktuarium było dla miejscowej ludności przestrzenią kultu duchów opiekuńczych; co roku odbywały się pielgrzymki, podczas których „tysiące mieszkańców podróżowało pieszo lub na wozach ciągniętych przez woły, aby gromadzić zasługę, przejednywać duchy i umieszczać płátky złota na obrazie przedstawiającym ślad stopy Buddy”⁶⁴. Rządowy projekt restauracji obejmował rekonstrukcję oraz restaurację przez ponowne złożenie istniejących części kamiennego sanktuarium (anastylozę), a także przekształcenie pielgrzymki w rozbudowany spektakl dla turystów, z pokazem typu światło i dźwięk, za udział w którym mieszkańcy okolicznych wsi musieli płacić.

Mieszkańcom wsi zabroniono umieszczania świeczek i płatków złota na kamiennych elementach świątyni, uzasadniając to niszczącym wpływem takich ofiar na konstrukcję zabytku⁶⁵. Ta regulacja otwarcie przeciwstawia się popularnej w południowo-wschodniej Azji buddyjskiej praktyce gromadzenia stosów ofiar w kapliczkach oraz przed znanymi ze swej skuteczności wizerunkami Buddy i bodhisattwów. Nagromadzenie ofiar – świec i skapującego z nich wosku, spalonych kadzideł, obrastających posągi złotych płatków, żywności, zabawkowych samochodzików, papierowych pieniędzy – zaświadcza o tej skuteczności i poważaniu dla określonego bóstwa i miejsca. Jak wnikliwie zauważa Justin Thomas McDaniel, w ludowym buddyzmie „ceniona jest obfitość”⁶⁶. Można by wręcz w tym kontekście powiedzieć, że obfitość to znaczenie. A jednak to właśnie tego rodzaju obfitość zarządcy dziedzictwa jakże często usiłują poskromić i opanować.

W Phanom Rung powierzchnia zabytku jest teraz owinięta membraną regulacyjną, która izoluje go od miejscowych rytualnych akcesoriów – kadzideł, wosku ze świec i płatków złota – oraz od intymnego kontaktu z lokalnymi wiernymi. Ten regulacyjny kordon sanitarny z pełnym rozmysłem jest nastawiony na to, by zapobiegać rozwojowi opisanej wcześniej

⁶⁴ Tamże, s. 236–237.

⁶⁵ Tamże, s. 244.

⁶⁶ Justin T. McDaniel, *The agency between images: the relationships among ghosts, corpses, monks, and deities at a Buddhist monastery in Thailand*, „Material Religion” 2011, 7(2), s. 244.

afektywnej ekologii kultu. A raczej usiłuje powstrzymać odradzanie się tej ekologii po tym, jak została wykorzeniona. Także nowo wprowadzone widowisko pielgrzymkowe jest przejawem owego narzuconego rozziwienia między materialnością zabytku a osobami wyznawców. Taki styl zarządzania ma wiele wspólnego z francuskim kolonialnym podejściem do restauracji zabytkowych ruin w Angkorze. Wyodrębniając je z dżungli z zamiarem ukazania ich chwały – oraz własnej chwały jako ich samozwańczych odkrywców – Francuzi dążyli do uwolnienia ruin, „pochłoniętych” dotąd przez „nawiedzone terytorium” lokalnej religii ludowej⁶⁷.

Kolejny przykład tego rodzaju zapędów do wyplątywania starych miejsc kultu z kontekstu ludowej religijności widać w typowym podejściu zarządców dziedzictwa do konserwacji świątyń popularnych chińskich bóstw. Na Tajwanie konserwatorzy mozolnie usuwają osady brudu ze starych malowideł bogów na ścianach chińskich świątyń, a równocześnie powstrzymują miejscowych świątynnych rzemieślników przed ich odmalowywaniem, twierdząc, że brak im umiejętności, jakie mieli twórcy tych obrazów w minionych wiekach. Tajwańscy konserwatorzy Ying-Ying Tung i Shou-pin Hsieh⁶⁸ omawiają działania konserwatorskie w pochodzących z połowy XVIII wieku świątyniach na południu wyspy, problematyzując praktykę „odnawiania” raczej niż restaurowania malowideł ściennych przez rzemieślników. Na ilustrującej ich referat fotografii widać stiukową płaskorzeźbę bóstwa z orszakiem, po oczyszczeniu i stabilizacji. W tej „odrestaurowanej” wersji zniknęły niemal wszystkie malowane detale, zaś postaci bóstw i ich służby są prawie nierozpoznawalne. Z tego, co wiadomo od mediów i osób, którym bogowie ukazywali się w snach, to jest dokładnie to, czego bóstwa sobie nie

⁶⁷ Penny Edwards, *Cambodge. The Cultivation of a Nation, 1860–1945*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2007, s. 125. Zob. też analizę „ruin w dżungli” jako europejskiego schematu myślowego w: Tim Winter, *Post-Conflict Heritage, Postcolonial Tourism*, Routledge, Abingdon 2007.

⁶⁸ Ying-Ying Tung i Shou-pin Hsieh, *Exploring the Approach to the Conservation and Restoration of Taiwan's Traditional Temple Artefacts*, referat przedstawiony na konferencji ICOM Multidisciplinary Conservation: A Holistic View for Historic Interiors, Rzym, 24 maja 2010.

życzą. Tradycyjnie, przed wkroczeniem kategorii dziedzictwa, wizerunki bogów i motywy figuratywne, blaknące lub niszczące z czasem, były odmalowywane – odnowa lub ponowne pojawienie się obrazu bóstwa dawały wyraz jego świętej materialnej obecności w konstrukcji świątyni. Podobnie jak w ludowym buddyzmie, materialna reprezentacja bóstwa jest niezbędna dla kultu – wierni nie mogą czcić „amputowanych” obrazów⁶⁹. To osobliwe, że konserwatorzy postrzegają samych siebie, a nie rzemieślników, jako spadkobierców XVIII-wiecznych malarzy. Co jednak najistotniejsze, Tung i Hsieh⁷⁰ nie zająkują się nawet o tożsamości bogów, o świątyniach których traktuje ich referat, czy o naturze odbywających się tam praktyk dewocyjnych. To opróżnienie z wymiaru sakralnego nie jest niczym niespotykanym w literaturze konserwatorskiej na temat świątyń w Chinach, na Tajwanie czy w Tajlandii. Trudno nie dopatrywać się tu zamierzonego wymazywania w dyskursie żywego religijnego kontekstu tych świątyń, ćwiczenia w wydrążaniu, traktowanego jako konieczny warunek wstępny, umożliwiający przeniesienie świątyń do publicznej sfery dziedzictwa.

Powtórzmy raz jeszcze: religijność ludowa docenia gromadzenie konstrukcji na konstrukcji, renowacji na renowacji, zgodnie z logiką, wedle której duchy i bóstwa zostają uhonorowane dzięki pracy i funduszom zapewnianym przez wiernych na rzecz odnowy i rozwoju ich ziemskich siedzib. Podczas gdy konserwacja dziedzictwa nastawia się na stabilizację zbudowanych konstrukcji, religia ludowa nie może ścierpieć zastoju.

WIERNY BUDOWNICZY

W ten czy inny sposób dym z kadzidła zawsze idzie do góry. W religii chińskiej chodzi o zwrócenie uwagi bóstwa na konkretną osobę i „sprawę do załatwienia” (*the matter at hand*)⁷¹. Zgodnie z popularnym wierzeniem

⁶⁹ Neel Kamal Chapagain, *Heritage conservation in the Buddhist context*, w: *Asian Heritage Management. Contexts, Concerns, and Prospects*, red. Kapila D. Silva i Neel Kamal Chapagain, Routledge, London 2013, s. 51.

⁷⁰ Tung i Hsieh, *Exploring the Approach...*

⁷¹ Feuchtwang, *Popular Religion...*, s. 136.

bogowie zamieszkują w chmurach, gdzie dostrzegają sięgający ich wonny dym i odpowiadają na niesione z nim prośby. Ogień – a mówimy tu o tym małym piekłem, pełzającym wolno przez całą długość kadzidelka – ma moc transformacji. Przemienia kadzidło w dym i pozwala mu unieść się aż do liminalnej przestrzeni, gdzie niebo i ziemia są współobecne. Dym, postrzegany jako już nasycony jakąś cząstką boskiej *ling* (sprawczej siły), dostarcza bogom strawy, a zarazem ma swój udział w ich żywotności⁷². Kadzidlany dym, unoszący się czy to z patyczków, czy z wielkich zwójów, które wiszą w świątyniach niczym szyszki i potrafią żarzyć się przez wiele dni, jest nieodzownym elementem doświadczenia kultu. Tym, co chciałbym tu podkreślić, jest jednak sposób, w jaki patyczek czy zwój kadzidła znika w trakcie wypełniania swej funkcji⁷³. Przestrzeń jego znikania wypełniona jest powtórzeniem: wierny kupuje więcej kadzidła, aby ofiarować je bóstwu, a nietrwałość tego kadzidła tworzy sposobność do dalszych aktów kultu. Znikający patyczek kadzidła jest nieodłączną częścią jego dymu, jego popiołu, trzymających go złączonych dłoni oraz kolejnych patyczków, które po nim następują. Jest częścią układu, który rozciąga się w czasie i – jak każdy asamblaż – zmienia się wraz z jego upływem. Można to opisać jako „dynamiczne wydarzenia lub działania, uchwycone w nieustającym procesie wyłaniania się”⁷⁴.

Jak z kadzidłem, tak i ze świątyniami. Życie chińskiej świątyni – czy znajduje się w Guangdongzie, na Tajwanie, na Jawie, czy w Sydney – cechuje rytm wyznaczony przez gruntowne projekty restauracji podejmowane przez zbierającą się w niej wspólnotę. Bardzo często owe akty „restauracji” polegają w istocie na całkowitej przebudowie obiektu, tak

⁷² Joseph Harris Lipten, *Merit, Morality, and Money at the Taipei Palace of the Sainly Emperor*, rozprawa doktorska, Wydział Antropologii, University of Virginia, 1999, s. 172.

⁷³ Warto jednakże odnotować, że kadzidło pozostawia resztkę w postaci popiołu, który zgodnie z chińskimi wierzeniami ludowymi zawiera cząstkę *ling* (nadprzyrodzonej siły) bóstwa. W efekcie zdarza się, że popiół z kadzidła ze świątyni macierzystej używany jest jako „załazek” kolejnej świątyni w innym miejscu. Byrne, *Counterheritage...*, s. 124–125.

⁷⁴ Witmore, *Archaeology...*, s. 210.

że świątynia, by tak rzec, znika, po to by ponownie pojawić się po miesiącach czy latach na tym samym miejscu. Do sprawców rozpadu i dekompozycji, dzięki którym powstaje okazja do przeprowadzenia tych restauracji, zaliczają się trzęsienia ziemi, pożary, a także insekty i bakterie, które zwłaszcza w klimacie tropikalnym i subtropikalnym rozwijają się bujnie, powodując względnie gwałtowny rozkład materiałów budowlanych takich jak drewno, stiuk czy gips. W oczach społeczności skupionych wokół chińskich świątyń czy buddyjskich klasztorów te procesy niszczenia wydają się jednak być raczej szansą niż problemem⁷⁵.

Zapewniając pieniądze lub siłę roboczą, wierni uczestniczą w projektach odbudowy i w ten sposób pomnażają duchowe korzyści, wiedząc jednak również, że same bóstwa *pragną*, aby ich świątynie poddawane były restauracji lub odbudowie⁷⁶. Wiedza ta przekazywana jest przez bogów za pośrednictwem dostrojonych do nich mediów albo, jak to bywa w Tajlandii, poprzez sny, w których świątynne duchy strażnicze i bóstwa komunikują się z wiernymi⁷⁷. Buddyjskie stupy w Tajlandii określane są jako pole zasługi właśnie ze względu na swoją zdolność do ulegania rozkładowi, a tym samym dostarczania wyznawcom możliwości gromadzenia zasługi (w celu lepszego odrodzenia) poprzez włączanie się w projekty odbudowy⁷⁸. Ta określona równowaga ofiarnych aktów oddania i boskiej odpowiedzi sprawia, że świątynie i kapliczki nierzadko są poddawane restauracji lub odbudowie na długo, zanim osiągną stadium zaawansowanego rozkładu. Oznacza to, że wyznawcy mają żywotny interes w rozpadaniu się religijnych budowli, i prowadzi to do sytuacji, w której wyznawca jest wiernym, niestrudzonym budowniczym.

⁷⁵ Denis Byrne, *Buddhist stupa and Thai social practice*, „World Archaeology” 1995, 27(2), s. 266–281; tenże, *Counterheritage...*

⁷⁶ Rubinstein, „Medium/message”..., s. 194; Chau, *Miraculous Response...*

⁷⁷ *The Thāt Phanom Chronicle. A Shrine History and Its Interpretation*, oprac. i przeł. James B. Preuss, Data Paper 104, Southeast Asian Program, Cornell University, Ithaca, NY 1976, s. 72.

⁷⁸ Byrne, *Buddhist stupa...*; Elizabeth H. Moore i Win Maung (Tampawaddy), *The social dynamics of pagoda repair in Upper Myanmar*, „The Journal of Burma Studies” 2016, 20(1), s. 149–198.

Niczym kadzidlane patyczki, świątynie i kapliczki w pewnym sensie pomalutku znikają w procesie bycia sobą lub, innymi słowy, znikają w procesie działania jako świątynie. Myślenie o świątyniach jako materialno-społeczno-nadprzyrodzonych układach pozwala dostrzec, jak trwają one pomimo swojego „znikania” – czy też raczej w harmonii z nim. Niektóre części układu świątynnego są zapewne trwalsze niż inne. Dla przykładu idea bądź wzorzec pojęciowy tego, jak świątynia powinna wyglądać, ma szansę trwać dłużej niż faktyczne drewniane belki i ceramiczne dachówki, które mieści w sobie każda rzeczowyta, fizyczna świątynia (choć wzorzec sam w sobie również podlega zmianom). Legenda o czynach boga, przedstawiona na malowidle ściennym, może przetrwać znacznie dłużej niż samo to malowidło – w istocie czynność odmalowywania zwietrzałego lub wyblakłego wizerunku może mieć podstawowe znaczenie nie tylko dla legendy, lecz również dla zadowolenia bóstwa⁷⁹. Kamienne filary lub kamienne bazy drewnianych filarów często zachowuje się przy przebudowie świątyni, gdy elementy takie jak drewniane filary czy belki dachowe są wymieniane. Zachowanie takich fragmentów, postrzeganych jako przesiąknięte sakralną siłą, służy „przywiązaniu starej świątyni do nowej”⁸⁰. Znajduje tu zastosowanie prawo magicznej styczności: parafrazując Meskell⁸¹, esencja świątyni znajduje się w jej fragmentach. Zniknięcie 95% dotychczasowej konstrukcji świątyni w trakcie przebudowy nijak nie wpływa na jej świętą skuteczność.

Etyka konserwacji w zarządzaniu dziedzictwem problematyzuje rozkład w sposób obcy ontologii ludowej religii. Termity, systematycznie pożerające celulozę z drewnianych filarów i belek w świątyniach, są przez konserwatora postrzegane jako zagrożenie, ponieważ w jego idealnym świecie elementy stolarki trwałyby wiecznie. Dla wyznawcy jednak

⁷⁹ Można to porównać ze zwyczajami australijskich Aborygenów, którzy w niektórych częściach kraju odmalowują sztukę naskalną. Zob. artykuły w książce *Retouch. Maintenance and Conservation of Aboriginal Rock Imagery*, red. Graeme K. Ward, Occasional AURA Publication 5, Australian Rock Art Research Association, Melbourne 1992.

⁸⁰ Rubinstein, „*Medium/message*”..., s. 203.

⁸¹ Meskell, *Object Worlds...*, s. 81.

termity są składnikiem złożonego procesu rozkładu, który ubogaca go w okazyje do odbudowy. Nie twierdzę, że wyznawcy *pragną*, by termity wydrążyły filary i belki, ale wydaje się oczywiste, że decyzja o wznoszeniu świątyń z drewna w tropikalnym i subtropikalnym klimacie Tajwanu, Guangdongu czy Tajlandii włącza wyznawców i termity w relacje zgodne z ideą wyznawcy jako wiernego budowniczego. Zdolność drewna do bycia zjadanym przez termity znajduje odzwierciedlenie w zdolności wyznawcy do odbudowywania i w gotowości bogów do odpowiadania na odbudowę jako akt kultu. Praktyka opieki nad dziedzictwem, która pozostaje ślepa na bogów i ich życzenia, prowadzi do obsadzenia wyznawcy, jako wiernego budowniczego, w roli czarnego charakteru, przeciwnika w zmaganiach o konserwację dziedzictwa.

Caitlin DeSilvey przyjrzała się niedawno pojawiającym się ostatnio w obszarze dziedzictwa „entropicznym” praktykom i politykom, które pozostawiają wolną rękę procesom rozkładu i dezintegracji w starych budynkach, obiektach przemysłowych i innych strukturach⁸². Postrzegane korzyści dotyczą stworzenia siedliska dla różnych gatunków roślin i zwierząt oraz potencjału zbliżenia nas, ludzi, do procesów, które wiążą ze sobą rzeczy i rozdzielają je. W świecie, w którym ludzka historia materialnej konsumpcji i akumulacji na masową skalę doprowadziła do ostatecznej rozgrywki znanej pod nazwą antropocenu, trudno przecenić doniosłość namysłu DeSilvey nad implikacjami utrzymywania (przez człowieka) i wyzwiania materialnej przeszłości. Ale dla wyznawcy rozkład zawsze był nieodzownym warunkiem szczególnego rodzaju odbudowy, w której zawsze chodzi o uczczenie i stymulację boskiej żywotności w świecie. W tym swoistym znaczeniu wyznawca też jest rzecznikiem zachowywania zabytków, mającym wiele wspólnego z „postkonserwującym”, entropicznym paradygmatem opisywanym przez DeSilvey⁸³.

Konwencjonalne, nastawione na ochronę podejście do dziedzictwa ustanawia fałszywą opozycję między sobą a praktykami budowlanymi

⁸² Caitlin DeSilvey, *Curated Decay. Heritage Beyond Saving*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017.

⁸³ Tamże.

religii ludowej. Twierdę, że jest to fałszywa dychotomia, gdyż pozycjonując się jako przeciwieństwo rozkładu, to konwencjonalne podejście nieuchronnie samo staje się „praktyką budowlaną”. Jego budowlana aktywność jest zakamuflowana jako li tylko staranna restauracja bądź stabilizacja tego, co już istnieje. W Karcie z Burry, na przykład, restaurację zdefiniowano jako „przywrócenie istniejącej konstrukcji miejsca do znanego poprzedniego stanu poprzez usunięcie nagromadzonych substancji lub poprzez ponowne złożenie istniejących części bez wprowadzania nowego materiału” (art. 1.7)⁸⁴. Nie trzeba jednak szczególnie wysilać wzroku, by dostrzec, że niemal zawsze *jest* dodawany nowy materiał (np. chemiczne stabilizatory, membrany umieszczane w ścianach celem zwalczania zawilgoceń, zaprawa murarska wkładana między cegły podczas spoinowania ścian), a tym samym mamy do czynienia z praktyką budowlaną. Naturalne procesy rozkładu prowadzą do dekompozycji i rozproszenia konstrukcji budynku, np. wiatr i deszcz powodują erozję zaprawy i wywiewają bądź wypłukują zerodowane cząsteczki. Antidotum na to rozpraszenie są działania „stabilizacyjne”, obejmujące przyniesienie na teren budynku nowego materiału i ponowne scalenie struktury. W oczywisty sposób jest to proces oparty na dodawaniu. Także działania restauratorskie polegające na usuwaniu materiału (np. betonowych aneksów stawianych przy świątyniach podczas ich zamiany w szkoły i wiejskie biura w Chinach za czasów Mao), chociaż ich efektem jest redukcja masy obiektu, oznaczają wytworzenie lub *zbudowanie* czegoś nowego – w tym sensie, że odtwarzają daną strukturę w postaci, w jakiej istniała ona (czy też w jakiej wyobrażamy sobie, że istniała) w dawnych czasach.

WNIOSKI: W STRONĘ POSTSEKULARNEGO PODEJŚCIA DO DZIEDZICTWA

Jak wskazywałem powyżej, posthumanistyczny, „nowomaterialistyczny” zwrot w dziedzinie archeologii jest kompatybilny z nastawieniem postsekularnym. Charakterystyczna dla nowego materializmu

⁸⁴ *Karta z Burra...*, s. 71.

otwartość na formy sprawczości i żywotności w pozaludzkim świecie materialnym rzuca wyzwanie świecko-naukowej ontologii, która – za czasów swego panowania – zaludniała ten świat bezwładnymi obiektami, hierarchicznie podporządkowanymi ludzkości. Ubolewając nad sztywno racjonalno-sekularystycznym podejściem fachowców od dziedzictwa do ludowej materialnej kultury religijnej w Azji, pozostaję mimo to optymistą. W miarę jak w refleksji nad dziedzictwem będzie się upowszechniać posthumanizm, wniesie on ze sobą świeżą gotowość do podjęcia dialogu z ludową religijnością. Zamiast odkładać wymiar nadprzyrodzony na stronę podczas zajmowania się świątyniami i kapliczkami, postrzegalibyśmy go jako niesprzeczny z odkrywaną przez nas właśnie żywiowością i „dzikością”⁸⁵ rzeczy. Podkreślę tu raz jeszcze, że jest różnica między wiarą w rzeczywistość nadprzyrodzoną (której większość z nas nie podziela) a poważnym dopuszczaniem jej jako możliwego nastawienia. Brak wiary nie skazuje nas na rolę obcych w świętej przestrzeni.

Otwartość na wymiar nadprzyrodzony bliską temu, jak wyobrażam sobie zajmowanie się dziedzictwem w duchu postsekularnym, odnalazę można w postkolonialnej teorii Dipesh Chakrabarty’ego. W krytycznym komentarzu do książki Chakrabarty’ego *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*⁸⁶ Gregor McLennan pisze:

Chakrabarty opowiada się za dogłębną otwartością, tak aby radykalnie odmienne ontologie, o których trafności nie sposób jednostronnie rozstrzygać, były jednak życzliwie brane pod uwagę. Bogowie, duchy i inne nadprzyrodzone byty mają być w tym świetle postrzegane jako siły sprawcze w „przednowoczesnych” praktykach i sposobach życia, zdecydowanie zaś nie powinno się ich reinterpreterować jako „faktów społecznych” w duchu modernistycznego uprzywilejowania wymiaru społecznego nad sakralnym. Bogowie i duchy są, by tak rzec, „współcześni” (*co-eval*) ludziom [...]”⁸⁷.

⁸⁵ Olsen, *The return...*

⁸⁶ Dipesh Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. Dorota Kołodziejczyk i in., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.

⁸⁷ Gregor McLennan, *The postsecular turn*, „Theory, Culture and Society” 2010, 27(4), s. 14.

To spostrzeżenie na temat współczesności jest ważne. Co ciekawe, mimo że większość specjalistów od dziedzictwa w ostatnich dekadach wykazuje olbrzymią wolę uwzględniania religijnego światopoglądu społeczności rdzennych, nie można tego samego powiedzieć o nastawieniu branży wobec religijności ludowej w Azji. Wydaje się ona być traktowana jako anachronizm, przeżytek z innej epoki. Na przykład w Azji Południowo-Wschodniej z pełną szacunku uwagą podchodzi się do wierzeń i praktyk religijnych lokalnych mniejszości, lecz nie do popularnych bądź ludowych aspektów religii w kulturze etnicznej większości. Wyjaśnieniem może być to, że w Azji, podobnie jak w innych miejscach, sakralny świat lokalnych mniejszości można przyjąć jako zasób egzotycznego dziedzictwa, nie podważając przy tym racjonalnych podstaw nowoczesnego życia. Bez wątpienia w Azji, gdzie znaczna część – jeśli nie większość – ludności wierzy w wymiar nadprzyrodzony i gdzie wierzenia te przenikają liczne aspekty życia codziennego, i to zarówno na wsi, jak i w mieście, ich oficjalne uznanie faktycznie mogłoby podważać świecko-racjonalne podstawy, na jakich opiera się nowoczesne państwo. Mimo że, jak wykazuje Peter Jackson w przypadku Tajlandii, kult duchów zaczyna zyskiwać przynajmniej milczącą akceptację ze strony państwa, a nawet bywa włączany w XXI-wieczne oficjalne rytuały⁸⁸, na rozciągnięcie tej akceptacji na oficjalne zarządzanie dziedzictwem musimy jeszcze poczekać.

Impuls do postsekularnej opieki nad dziedzictwem w Azji – przyznania w końcu, że nasz słoń w salonie⁸⁹ jest nadprzyrodzonym stworem – może przyjść z wewnątrz pola krytycznych studiów nad dziedzictwem. Ale zmiana może także nastąpić w sposób oddolny, dzięki osobom praktycznie zajmującym się dziedzictwem, zmuszonym do zmierzenia się z realiami. Realia zaś są takie, że w wielu azjatyckich społeczeństwach

⁸⁸ Peter Jackson, *The supernaturalization of Thai political culture: Thailand's magical stamps of approval at the nexus of media, market and state*, „Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia” 2016, 31(3), s. 826–879.

⁸⁹ Określenie „słoń w salonie” (*elephant in the room*) to nieprzetłumaczalny idiom, który oznacza coś, o czym się powszechnie wie, lecz o czym się otwarcie nie mówi (przyj. red.).

wiara w wymiar nadprzyrodzony jest dziś tyleż wszechobecna, co osten-
tacyjna⁹⁰ – nie wyłączając instytucji i rytuałów późnego kapitalizmu⁹¹.

Opisany wyżej przykład dotyczący relacji między pracą termitów a pracą wyznawcy-jako-wiernego-budowniczego wpisuje się w kontekst tego, co Olsen i Pétursdóttir nazywają „ekologiami ruin”⁹². W tej perspektywie na termity i wyznawców patrzylibyśmy jako na uczestników sojuszu opartego na relacjach troski – „troski” pojmowanej jako cecha występująca w całym spektrum tego, co ludzkie i nie-ludzkie. Wybierając drewno jako materiał budowlany, wyznawcy zapewniają środowisko do życia termitom, które ze swej strony, częściowo pożerając świątynię, pomagają stwarzać warunki do odbudowy jako aktu oddania. Świątynny scenariusz odbiega jednak od sytuacji „ekologii ruin” w tym sensie, że oprócz wyznawców i termitów w roli uczestników tej całości i tej ekologii występują również bogowie. To rozstrzygający dodatek. Głównym pytaniem niniejszego artykułu jest to, czy powinniśmy *dopuszczać* bogów i cuda jako członków całości, którą zajmujemy się jako badacze lub konserwatorzy dziedzictwa. W epoce oświecenia bogowie przestali ontologicznie przystawać do nauki, sytuacja ta utrzymywała się także w przypadku rozwijającej się w XX wieku naukowej ekologii. Ale czasy się zmieniają i nie musimy trzymać się dawnych ograniczeń.

Pojęcie „troski”, wkomponowane przez Olsena i Pétursdóttir⁹³ w ramę „ekologii ruin”, nie jest tym samym, co troska tudzież opieka jako element ekologii – swojska, a co najmniej tolerowana przez wielu profesjonalnych ekologów. Olsen i Pétursdóttir opowiadają się za roz-

⁹⁰ Zob. np. *Religious Commodifications in Asia. Marketing Gods*, red. Pattana Ki-tiarsa, Routledge, New York 2008; *Chinese Religiosities. Afflictions of Modernity and State Formation*, red. Mayfair Mei-hui Yang, University of California Press, Berkeley 2008; *Religion in Contemporary China...*, red. Chau.

⁹¹ Zob. np. Jackson, *The enchanting spirit...*; Jean Comaroff i John L. Comaroff, *Millennial capitalism: first thoughts on a second coming*, „Public Culture” 2000, 12(2), s. 291–343; Kirsten W. Endres, *Performing the Divine. Mediums, Markets and Modernity in Urban Vietnam*, NIAS Press, Copenhagen 2011.

⁹² Bjornar Olsen i Þóra Pétursdóttir, *Unruly heritage: tracing legacies in the Anthropocene*, „Arkæologisk Forum” 2016, 35, s. 41.

⁹³ Tamże, s. 40–41.

ciągnięciem pojęcia troski poza sferę relacji między ludźmi, uwzględniając relacje między „obiektami, środowiskami, ludźmi i zwierzętami zamieszkującymi wspólny świat”, po czym przechodzą do

omówienia i analizy tego, jak rzeczy troszczą się, zarówno o nas, „swoich własnych”, jak i o inne pozaludzkie istnienia; warto na przykład przyrzec się, jak bagna i mokradła tworzą warunki ochronne przewyższające wszelkie ludzkie wysiłki konserwacji albo jak porzucone i popadające w ruinę budowle dają dom i schronienie zwierzętom, ptakom i roślinom, pozwalając na wylanianie się nowych ekologii ruin⁹⁴.

Takie poszerzenie pojęcia troski, zgodne z apelem Latoura o przejście od materii faktów do materii rozważań⁹⁵, reprezentuje ten rodzaj transcendowania przyjętych granic między gatunkami i istnieniami, który moim zdaniem prowadzić może do nowego ujęcia tego, co nadprzyrodzone, a tym samym umożliwić postsekularne podejście do dziedzictwa. Wracając raz jeszcze do kwestii (nie)ważności, bogowie i cuda zostaną „dopuszczeni” dopiero wówczas, gdy pogodzimy się z tym, że zdolności i potencjał starych rzeczy, wliczając w to świątynie i święte posągi, wymkają się modernistycznej ontologii dziedzictwa.

Pojęcie troski w omówionym tu rozumieniu blisko wiąże się z podkreślaną przez Jane Bennett żywotnością materii⁹⁶, z radykalną immancją Rosi Braidotti⁹⁷ i z realizmem sprawczym Karen Barad⁹⁸. Jest to perspektywa, która wiele zawdzięcza ekofeminizmowi, feministycznym studiom nad nauką i queerowej ekologii i na którą, jak sugeruję, można patrzeć jako na zbieżną ze sposobami myślenia i działania właściwymi dla azjatyckiej religijności ludowej. Zbieżność ta uwidocznia się

⁹⁴ Tamże, s. 41.

⁹⁵ Bruno Latour, *Why has critique run out of steam: from matters of fact to matters of concern*, „Critical Inquiry” 2004, 30(2), s. 225–248.

⁹⁶ Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings, and Ethics*, Princeton University Press, Princeton 2001; też, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, NC–New York 2010.

⁹⁷ Braidotti, *Po człowieku...*

⁹⁸ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham, NC 2007.

w powrocie animizmu w humanistyce. W swej najprostszej postaci animizm uznaje, że wszystko na świecie ożywione jest witalną siłą. W współczesnej ludowej religijności w Azji, podobnie jak w zarejestrowanych przez antropologów kontekstach w Amazonii i innych miejscach, animizm obejmuje pewną dozę antropomorfizmu. Jak to wyraził w swojej definicji Graham Harvey, „animiści uznają, że świat jest pełen osób, z których tylko niektóre są ludźmi, i że życie zawsze przeżywane jest w relacji z innymi”⁹⁹. Elizabeth Povinelli opisuje zaś współczesne ujęcia filozoficzne witalizmu jako „teoretyczne i polityczne ekspresje”¹⁰⁰ animizmu, stawiające nas wobec pytania, „co się stanie, gdy pewien sposób bycia rozciągniemy na wszystkie sposoby istnienia”¹⁰¹. Jedną z możliwych odpowiedzi: wiara w rzeczy nadprzyrodzono-materialne przestaje być obca dla niewierzących.

W fascynującej książce *Stone. An Ecology of the Inhuman* (Kamień. Nieludzka ekologia) Jeffrey Jerome Cohen dopatruje się silnej ciągłości między obecnymi w średniowiecznej Europie wyobrażeniami o czarodziejskich właściwościach kamienia a współczesnymi propozycjami nowego materializmu, „z ich niewypowiedzianym magicznym podtekstem i flirtem z animizmem”¹⁰². Natomiast Jane Bennett bez żadnych niedopowiedzeń wiąże nasze współczesne „oczarowanie” rzeczami i materią z (dawnym i obecnym) doświadczeniem innych ludzi, dla których po prostu były one (lub są) magiczne. Bennett wskazuje na długie i wciąż trwające dzieje racjonalizacji, „popędu do demistyfikacji”, i usiłowań zastąpienia magicznego świata „światem policzalnym”¹⁰³. Dyskurs dzielectwa ze swoim „reżimem (nie)ważności”¹⁰⁴ silnie wpisuje się w tę

⁹⁹ Graham Harvey, *Animism. Respecting the Living World*, Columbia University Press, New York 2006, s. xi.

¹⁰⁰ Elizabeth A. Povinelli, *The three figures of geontology*, w: *Anthropocene Feminism*, red. Richard Crusin, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, s. 59.

¹⁰¹ Tamże, s. 61.

¹⁰² Jeffrey Jerome Cohen, *Stone. An Ecology of the Inhuman*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015, s. 132.

¹⁰³ Bennett, *The Enchantment...*, s. 58.

¹⁰⁴ Por. Tracy Ireland i in., *Introduction: (in)significance – values and valuing in heritage*, „International Journal of Heritage Studies” 2020, 26(9), s. 823–825.

tradycję. Alternatywą bądź „antidotum”¹⁰⁵ byłoby podejście do dziedzictwa pogodzone wreszcie z materialną przeszłością, która nie musi być policzalna i poznawalna; taką, która jest „niesforna” ze swej istoty¹⁰⁶.

Bruno Latour opisuje świeckość jako to, co „nie odsyła do żadnej zewnętrznej przyczyny i żadnego duchowego fundamentu”, innymi słowy, „w całości przynależy do tego świata”¹⁰⁷. Religijność ludowa w Azji jest jednocześnie nastawiona na *przyczynę duchową* (posągi, świątynie i święte głazy mają cudowne właściwości dzięki interwencji duchów i bóstw) i głęboko zaangażowana w *doczesne* rzeczy i skutki. Uwagę wyznawcy przykuwa działanie i potencjalna performatywność przedmiotów i miejsc tu i teraz. Religijność ludowa jest tedy usytuowana zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz naszej definicji świeckości. Nie jest to zresztą problem, jeśli tylko uwolnimy się od kategorii świeckości; jeśli tylko, by tak rzec, zdesekularyzujemy naszą praktykę. Dla dyskursu i praktyki dziedzictwa jest to wyzwaniem, ponieważ zanurzone są one w zachodnim świeckim racjonalizmie czy też tym, co Tim Winter określił niedawno jako „scjentyistyczny materializm”¹⁰⁸. Materialność religii ludowej, jako zanurzona w tym, co nadprzyrodzone i święte, jest nieprzewidywalna, wybuchowa i cudowna. Świecko-racjonalna opisowa terminologia i technologia opieki nad dziedzictwem nie jest w stanie jej ogarnąć, może wytwarzać co najwyżej jej wydrążone interpretacje. Zgadzam się z Winterem, że opieka nad dziedzictwem czerpie swój autorytet z „materialocentrycznych dyscyplin, które uprzywilejowują naukowe i/lub pozytywistyczne metodologie”¹⁰⁹. Dyscypliny te nie są zdolne uchwycić świętej materialności, nawet gdy ta tryska im spod stóp.

Można pozwolić sobie na optymizm odnośnie do przyszłości post-sekularnego podejścia do dziedzictwa właśnie dlatego, że autorytet tej

¹⁰⁵ Byrne, *Counterheritage...*

¹⁰⁶ Olsen i Pétursdóttir, *Unruly heritage...*

¹⁰⁷ Bruno Latour, *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climate Regime*, Polity, Cambridge 2017, s. 87.

¹⁰⁸ Tim Winter, *Clarifying the critical in critical heritage studies*, „International Journal of Heritage Studies” 2013, 19(6), s. 537.

¹⁰⁹ Tamże, s. 539.

praktyki jest pod ostrzałem ze strony opozycyjnych dyskursów posthumanizmu, nowego materializmu i innych najnowszych nurtów, z których część omówiłem w tym artykule. Nigdy nie było lepszego czasu na to, by specjaliści od dziedzictwa uwolnili się od swoich uprzedzeń wobec tego, co nadprzyrodzone.

Przełożył Adam Ostolski

CZĘŚĆ III

TEORIE I PERSPEKTYWY NA PRZYSZŁOŚĆ

ROZDZIAŁ 8

PRZEWIDYWANE PRZYSZŁOŚCI? MATERIAŁ DRYFUJĄCY JAKO DZIEDZICTWO: SPOSOBY POZNAWANIA

ÞÓRA PÉTURSDÓTTIR

PROLOG

U wszystkich tych brzegów rozbrzmiewają echa przeszłości i przyszłości; upływu czasu, który wymazuje to, co minęło, lecz wszystko w sobie zawiera [...]

strumienia życia, niepowstrzymanego jak oceaniczne prądy, płynącego od przeszłości ku przyszłości, której nie znamy¹.

Dryf. Słowniki wyjaśniają, że dryf oznacza ruch, ciągły i płynny, z miejsca na miejsce. Zejście z przewidywanego i zakładanego kursu; przechodzenie między stadiami, postrzegane przeważnie jako niepożądane.

Materiał dryfujący. W niniejszym tekście materiał dryfujący oznacza śmiecie niesione przez morze. Drewno, plastik, wodorosty – to, co przemieszcza się wraz z wodą i jest wyrzucane przez nią na brzeg. Rzeczy przybyłe z daleka, wędrowcy, którzy wdzierają się na ląd, tworząc podobne do fal usypiska na brzegach zatoczek, lagun i fiordów.

Dryfter. Choć określenie *materiał dryfujący* odnosi się tutaj do niesionych przez morze śmieci, można je też potraktować jako kategorię o bardziej ogólnym znaczeniu, która oznaczałaby tę fazę istnienia rzeczy, w której przewidywania i prognozy przestają ich dotyczyć. Rzeczy porzucone, zgubione, pozostawione i wyrzucone, które zaczynają

¹ Rachel Carson, *The Edge of the Sea*, Unicorn Press, London 2015, s. 225.

istnieć w nowy dla siebie sposób, wchodzą w nowe związki i funkcjonują w nowy sposób – jak *dryftery* właśnie.

WPROWADZENIE

Niniejszy artykuł powstał pierwotnie jako referat na konferencję *Anticipation* (Przewidywania), która odbyła się w Londynie w 2017 roku, i został zaprezentowany podczas sesji zatytułowanej *Anticipating Loss: Towards a Heritage of Absence, Incompletion and Extinction* (Przewidując stratę: ku dziedzictwu braku, niedopełnienia i zagłady). Sesja miała na celu przyjrzenie się różnym reakcjom na wyobrażenie przyszłych strat związanych ze zmianami klimatycznymi i destabilizacją porządku ekologicznego, politycznego i gospodarczego. I choć strata i zagłada stanowią główne lejtymotywy aktualnego dyskursu ekologii, to antropocen (oraz współczesny klimat) są w istocie kwestią znacznie bardziej złożoną, a nawet kontrowersyjną. „Epoka człowieka” bowiem, podkreślając kluczowe znaczenie człowieka i jego sprawczości, równocześnie usuwa go z centrum, a choć wymieranie i straty środowiskowe stanowią główną troskę, to niepoohamowana akumulacja materiałów, odpadów i rzeczy w środowisku jest nie mniej niepokojąca. Wychodząc od tego napięcia, artykuł traktuje materiał dryfujący, czyli niesione przez morze śmiecie, jako dziedzictwo i rozważa sugerowane przez to podejście odmienne sposoby zbliżania się do rzeczy i ich poznawania (jako dziedzictwa) w antropocenie.

W kontekście geograficznym, którego artykuł dotyczy (północne wybrzeża Norwegii i Islandii), materiał dryfujący ujawnia zarówno stosunkowo niedawne zrozumienie nieprzerwanego narastania dziedzictwa antropocenu – „ludzkiego śladu” – jak i długą tradycję wykorzystywania materiałów wyrzuconych na brzeg. W tych właśnie nadmorskich regionach pojawia się zatem napięcie stwarzające ciekawą możliwość rozważenia niektórych wyzwania współczesnej refleksji ekologicznej i teoretycznej. Materiał ten może nie tylko być pomocny w sprobematyzowaniu naszych koncepcji dziedzictwa i odpadów, tego, co pożądane i niepożądane, czy ocalenia i straty, lecz także – również dlatego, że się

takim klasyfikacjom opiera – możemy dostrzec w materiale dryfującym pewne rzeczy-udzielające-nauki, które zadają kłam temu, „co uważamy za wiedzę o rzeczach”². Zatem materiał dryfujący zmusza nas do zastanowienia się nad tym, jak nazywamy rzeczy, jak je definiujemy i włączamy w obszar tego, co znane.

Zagadnienia wpływu zmian związanych z antropocenem na dziedzictwo, zarówno w sensie fizycznego oddziaływania, jak i w sferze pojęciowej, były już przez badaczy rozważane³. Wskazywano na przykład, że „uwypuklają kwestie zrównoważenia oraz roli ochrony dziedzictwa »kulturalnego« jako elementu szerszego programu ochrony środowiska”⁴ oraz wydają się „odpowiednim szyldem dla zredefiniowania perspektywy dziedzictwa w obrębie poszerzonego, naturokulturowego pola praktyk”⁵. Zaniepokojeni przewidywaną zmianą, stratami i wymieraniem współcześni badacze wykazują też wyraźną skłonność do przedstawiania dziedzictwa jako swego rodzaju „futurolologii”⁶, działalności o wymiarze futurystycznym, dotyczącej w takim samym stopniu przyszłości, jak przeszłości⁷. Niniejszy artykuł, czerpiąc z tych prac, odnosi się do mate-

² Shagufta Bhangu i in., *Feeling/following: creative experiments and material play*, „Anthropocene Curriculum”, 23.11.2014, <https://www.anthropocene-curriculum.org/contribution/feeling-following-creative-experiments-and-material-play> (dostęp: 10.11.2022); zob. też: Myra Hird, *Knowing waste: towards an inhuman epistemology*, „Social Epistemology” 2012, 26(3–4), s. 453–469.

³ Np. Brit Solli i in., *Some reflections on heritage and archaeology in the Anthropocene*, „Norwegian Archaeological Review” 2011, 44(1), s. 40–88; Rodney Harrison, *Przekroczyć podział na dziedzictwo „naturalne” i „kulturalne”: ku ontologicznej polityce dziedzictwa w epoce antropocenu*, rozdział 3 w tym tomie; Bjørnar Olsen i Þóra Pétursdóttir, *Unruly heritage: tracing legacies in the Anthropocene*, „Arkæologisk Forum” 2016, 35, s. 38–45; Þóra Pétursdóttir, *Climate change? Archaeology and Anthropocene*, „Archaeological Dialogues” 2017, 24(2), s. 175–205; a także numer specjalny „International Journal of Heritage Studies” 2020, 26(1).

⁴ Harrison, *Przekroczyć podział...*, s. 159.

⁵ Tamże, s. 162.

⁶ Tamże, s. 166.

⁷ Cornelius Holtorf i Anders Högborg, *Contemporary heritage and the future*, w: *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*, red. Emma Waterton i Steve Watson, Palgrave Macmillan, Hampshire 2015, s. 509–523.

riału dryfującego i rozważa, czego może nas on w tym zakresie nauczyć. I nie chodzi tylko o to, że stanowi on zagrożenie dla cennego środowiska i organizmów żywych, lecz także o refleksję nad tym, co oznacza poważne potraktowanie materiału dryfującego jako przykładu dziedzictwa (antropocenu)⁸. W jaki sposób staramy się te rzeczy uchwycić? I jak ich dryfowanie kwestionuje naszą wiedzę o rzeczach i pojęcie „rzeczy” w sensie bardziej ogólnym?

Artykuł wychodzi od archeologii skupisk dryfującego materiału, który ocean wyrzuca na brzeg u północnych krańców Norwegii i Islandii. Przyływy i sztormy u tych wybrzeży bezustannie nadbudowują i rozmywają usypiska rzeczy i śmieci, tworząc ulotne, przypadkowe mozaiki, układy i zestawienia. Rzeczy niesione przez wodę to w niej toną, to się wynurzają; niszczy je piasek, rozbijają się o kamienie, z każdą falą przyływu stając się coraz bardziej przeżarte morską wodą i kruche, lecz nadal trwają. Pochodzą z daleka i z bliska, czasem wydają się obce, w żaden sposób niezwiązane ze sobą, nie pasują do dziewiczych brzegów, na których osiadły. A jednak potrafią połączyć się w jedną całość, tworząc misternie splecione, osobliwe, lecz mocno spojone konglomeraty, znajome i obce zarazem. Wodorosty, żarówki, kawałki drewna, skrzynki po rybach, otoczaki, szczoteczki do zębów, boje, martwe ptaki i samochodziki-zabawki. Kulki styropianu, kawałki pumeksu, fiszbiny, szkło o wygładzonych krawędziach, nylonowe nici, kawałki lin, piasek muszlowy, szczypce kraba, opony, bożonarodzeniowe choinki. Wszystko to zanurzone jest w masie szczątków stanowiących spoiwo: sieci, kamyki, piasek, pył oraz okruchy różnych materiałów, rozmaitego koloru i rozmiaru, których nie można już zidentyfikować.

Przy pierwszym zetknięciu tego rodzaju nagromadzenie przywodzi na myśl unicestwienie, całkowite i przewidywalne. Zagubiony kierunek i punkt wyjścia; utratę funkcji, formy i znaczenia, miejsca w świecie; utraconą czystość i ekologiczną spójność. Unicestwienie wyczekiwanej i planowanej przyszłości. Rzeczy wydają się nie na miejscu, poza kontrolą, wyrwane z kontekstu – są jak pomyłki, zanieczyszczenia, intruzi,

⁸ Olsen i Pétursdóttir, *Unruly heritage...*

którzy wykraczają poza przewidziane dla siebie szlaki i miejsca przeznaczenia. Może się więc wydawać, że jedynym sensownym podejściem do tej zbuntowanej masy jest terapia: jakieś uzdrawiające podejście, które zamieni bałagan w porządek, wprowadzi nowy ład, przywróci rzeczom ich pochodzenie, funkcje, znaczenia i źródła. Podejście, które *sprząta* i *nadaje sens*. Taka retrospektywna logika, stojąca zresztą w znacznym stopniu za dyskursami ekologii i dziedzictwa, choć racjonalna i w pełni uprawniona, nie bierze jednak pod uwagę pewnych kluczowych cech tego materiału⁹. Widzi rzeczy jedynie z perspektywy ich minionych funkcji, dawnych nazw, kontekstów, do których niegdyś należały i w których miały, zgodnie z przewidywaniami, służyć. Odrzucenie przez rzeczy tej przeszłości, ich dryfowanie i postludzkie – w dosłownym sensie tego słowa – pojawienie się na plaży są postrzegane jako *anomalia*, jako nieistnienie. Nie tylko nieprzewidywalne, lecz nienaturalne, pozbawione znaczenia i nieautentyczne.

Można by jednak wskazywać, że ten dominujący sposób postrzegania pozwala utrzymać materiał dryfujący w ramach pewnego konsensusu. Nie ma, jak się wydaje, „kontrowersji co do danych dotyczących sytuacji – pisał bardziej ogólnie o kwestiach środowiskowych Erik Swyngedouw – toczy się tylko dyskusja co do technologii zarządzania, czasu ich implementacji, rozwiązań politycznych [...]”¹⁰. Innymi słowy, nikogo za bardzo nie interesuje, czym ten materiał *jest*, ani też czym *się stał*. Jego dryfowania i nagromadzenia nie uznaje się ani za faktyczne, ani za ważne (choć budzi grozę); materiał ten nie jest też w powszechnym mniemaniu czymś, co można i warto poznać, a jego istnienie sprowadza się do błędu i następstw¹¹ *naszej* wadliwej polityki.

Takie podejście odzwierciedla, jak sądzę, nasz sposób myślenia o rzeczach i ich szeroko rozumianym znaczeniu, także w kontekście dzie-

⁹ Pétursdóttir, *Climate change?...*

¹⁰ Erik Swyngedouw, *The non-political politics of climate change*, „ACME: An International E-Journal for Critical Geographies” 2013, 12(1), s. 6.

¹¹ Por. Alf Hornborg, *Artifacts have consequences, not agency: toward a critical theory of global environmental history*, „European Journal of Social Theory” 2017, 20(1), s. 95–110.

dzictwa i archeologii, czyli tam, gdzie przeszłość kulturowo-historyczną konstituuje całe spektrum znaczących rzeczy, które nierzadko bywają z nią wręcz utożsamiane. Ich trajektoriom i dryfowaniu poza obszarem znaczącym z perspektywy tej konstrukcji przeszłości poświęca się mniej uwagi, podczas gdy ich nieznaną jeszcze przyszłość jest przedstawiana jako zagrożona i krucha, co w efekcie sprowadza całą kwestię do ich ochrony i konserwacji. I choć podejście to bez wątpienia wynika ze szczerzej troski o rzeczy, ich dobry stan i ich przyszłość, to stoi za nim, jak się wydaje, także pewien brak wiary w perspektywy dla nich i nadziei co do ich *przyszłości*, a także lekceważenie całego bogactwa historii, które ich wytrzymałość i dryf potencjalnie mogą (i będą) generować.

W pełni uznając palącą potrzebę lepszego zarządzania rzeczami, odpadami i zanieczyszczeniami, by zwiększyć nasze – i innych – szanse na lepszą przyszłość, niniejszy artykuł stawia sobie inne cele, choć rozważania w nim zawarte również dotyczą przyszłości. Poddając refleksji archeologiczne podejście do dryfującego materiału oraz analizując podejście do rzeczy, którego odzwierciedleniem są praktyki wykorzystania materiałów wyrzuconych przez morze i oczyszczania plaży, artykuł stawia proste pytanie: czym są te rzeczy? Czym jest materiał zgromadzony na plaży? Uciekając od oczywistych odpowiedzi, artykuł zastanawia się nad tym, czego może nas nauczyć poważna i pogłębiona refleksja nad bytem i naturą rzeczy, które dryfują, oraz nad tradycjami, które wokół nich narosły. W jaki sposób materiał dryfujący pozwala nam się poznać? Rezygnując z założenia, że jedynie spojrzenie wstecz ma epistemiczny ciężar, artykuł proponuje perspektywę skierowaną bardziej ku przyszłości, w której natura dryfu i jego perspektywy zastępują poszukiwanie śladów przeszłości i genezy. W ten sposób, zamiast koncentrować się na tym, co utracone – jak nazwy i pochodzenie – artykuł stawia pytanie o możliwość zaistnienia sytuacji, w której właściwe temu materiałowi niejednoznaczność, płynność i dryfowanie nie tylko stanowiłyby wyzwanie utrudniające zbliżenie się do tych rzeczy i ich poznanie, lecz także je umożliwiały. Poza tym niewykluczone, że te zmacone właściwości – będące także rzucającą się w oczy cechą aktualnej sytuacji klimatycznej

– powinny budzić zainteresowanie z perspektywy krytycznego i „futurystycznego” dziedzictwa antropocenu i stać się przedmiotem badań.

ANTROPOCEN PRZEMYŚLANY ZA POMOCĄ RZECZY

Dziedzictwo to także dbałość o opowieści i historie wpisane w rzeczy i spuściznę materialną. Dzięki odniesieniom do swoich biografii, wędrówek i losów rzeczy stają się częścią naszych historii kulturowych i opowieści o przeszłości, o różnych czasach i miejscach, ludziach i wydarzeniach, zmianie i ciągłości. Jednak rzeczy pozwalają nie tylko na snucie opowieści o przeszłości, czy biografii, lecz także na tworzenie historii *razem* z nimi. Podobne do „wędrówców” czy przeplatanek z „gry w sznurek”, o których pisze Donna Haraway¹², rzeczy takie jak materiał dryfujący – przedmioty, które wiele przewędrowały i wiele zniosły – zachęcają do tworzenia opowieści i wplatają w nie człowieka w toku procesu, który Haraway nazywa „spekulatywną fabulacją”, „science fiction” (fantastyką naukową) czy po prostu SF. Uważność wobec takich rzeczy-wędrówców zaprasza do dryfowania wraz z nimi i myślenia w trakcie tego dryfu, co – jak wyjaśnia Haraway – sprawia, że zyskujemy inną perspektywę i konstruujemy krytyczną historię nie tylko tego, co się wydarzyło, ale także tego, co możliwe i przewidywalne. A jest to ważne, ponieważ żyjemy w „czasach pilnych spraw, które domagają się opowieści”, w związku z czym „ma znaczenie, jakie opowieści snują opowieści, gdy otaczamy coś troską czy uprawiamy myślenie”¹³. Innymi słowy, mówiąc za Marilyn Strathern, „ma znaczenie, jakich idei używamy do wymyślania innych idei [sic – przyp. aut.]”¹⁴. Jak bowiem mamy myśleć o antropocenie i jego wyzwaniach? Jak mamy go rozumieć i reagować na niego w sposób, który byłby krytyczny

¹² Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, NC 2016.

¹³ Tamże, s. 37.

¹⁴ Marilyn Strathern, *Reproducing the Future. Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester University Press, Manchester 1992, s. 10.

i zaangażowany zarazem? W jaki sposób, ujmując rzecz inaczej, snujemy tę opowieść i po jakie środki sięgamy podczas jej konstruowania? To pilne pytania, także z perspektywy krytycznego i nastawionego na przyszłość podejścia do dziedzictwa zmiany klimatu.

Szeroko dyskutowano już kwestię, w jaki sposób antropocen wpływa na dziedzictwo i jak dziedzictwo jako obszar badawczy powinno na to reagować. Nieco generalizując sprawę, można powiedzieć, że dyskusje te toczą się w dwóch głównych kierunkach. Większość reakcji odnosi się do takich zagadnień, jak ocena ryzyka i polityki prewencyjne, przede wszystkim nakierowane na zmniejszenie negatywnego wpływu związanych z antropoceniem zjawisk oraz ochronę i ratowanie coraz bardziej zagrożonego dziedzictwa¹⁵. Drugi kierunek myślenia obejmuje refleksję nad tym, w jaki sposób destabilizacja środowiska zaburza nasze rozumienie dziedzictwa, skłaniając wręcz do gruntownego przemyślenia ontologii, na której się ono opiera¹⁶. Istotnym wątkiem tej refleksji jest podważenie przez aktualne perturbacje klimatyczne sztywnych kartezyńskich dychotomii, które bardzo silnie artykułują opozycję natura–kultura. W połączeniu z rozważaniami o sprawczości przedmiotów jako czynnika istotnym z perspektywy konstrukcji dziedzictwa i jego doświadczania ten właśnie wątek ma wielkie znaczenie. Równocześnie jednak, jak sądzę, przewartościowaniom ontologicznym powinny towarzyszyć nowe epistemologie. Jeżeli bowiem dziedzictwo nie tyle dotyczy przeszłości, co terażniejszości i przyszłości, będąc w istocie projektem

¹⁵ Np. *Climate Change and Cultural Heritage in the Nordic Countries*, red. Anne S. Kaslegard, Nordic Council, Copenhagen 2011; Jim Perry i Charlie Falzon, *Climate Change Adaptation for Natural World Heritage Sites. A Practical Guide*, UNESCO, Paris 2014; Lisa Speer i in., *Natural Marine World Heritage in the Arctic Ocean*, IUCN, Gland 2017.

¹⁶ Np. Solli i in., *Some reflections on heritage...*; Libby Robin i in., *Three galleries of the Anthropocene*, „The Anthropocene Review” 2014, 1(3), s. 207–224; Christina Fredengren, *Nature:cultures: heritage, sustainability and feminist posthumanism*, „Current Swedish Archaeology” 2015, 23, s. 109–130; Harrison, *Przekroczyć podział...*; Olsen i Pétursdóttir, *Unruly heritage...*; Leila A. Dawney i in., *Future world: anticipatory archaeology, materially-affective capacities and the late human legacy*, „Journal of Contemporary Archaeology” 2017, 4(1), s. 107–129.

splatania przyszłości¹⁷ – co wydaje mi się koncepcją bardzo przekonującą – to jak ta sytuacja przekłada się na opowieści? Albo na koncepcję, że przedmioty dziedzictwa to rodzaj epistemicznych figur przyszłości?

Być może, jak wskazywał Jamie Lorimer¹⁸, antropocen istotnie wymaga jakiejś alternatywy dla retrospektywnych chronologii, tradycyjnie przyjmowanych w naukach geologicznych i historycznych. Czy też – przytaczając dosadne sformułowanie Haraway – „potrzeba zmiany opowieści, trzeba się jakoś nauczyć opowiadać – i myśleć – wykraczając poza *prick tale* [pisaną fiutem opowieść] o Człowieku w Dziejach [...]”¹⁹. Chodzi o spekulatywne, futurystyczne podejście, które pozwala na myślenie wykraczające zarówno poza kategorie kulturowo-historyczne, jak i „techniczne, »nakierowane na rozwiązania«, oparte na »modelach deficytu« formy praktykowania wiedzy pojawiające się w niektórych sztandarowych reakcjach na wyzwania antropocenu”²⁰. Zarówno Lorimer²¹, jak i Haraway²² przywołują Annę Tsing i jej historie o grzybach jako alternatywną formę wytwarzania wiedzy, która może posłużyć za przykład. W książce opatrzonej wymownym tytułem *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Grzyby na krańcach świata. O potencjale życia na ruinach kapitalizmu) Tsing²³ podąża śladem kolejnych przeplatanek „gry w grzyba matsutake”, snując opowieść – niewykluczone, że fantastyczno-naukową – o możliwościach współistnienia i wspólnego przetrwania nie-ludzi i ludzi w świecie destabilizacji klimatu i skażenia. Opowieść Tsing – jak pisze Haraway –

nie jest pragnieniem zbawienia czy jakiegoś rodzaju polityki optymizmu; nie jest też cynicznym kwietyzmem w obliczu głębi problemu. Tsing

¹⁷ Harrison, *Przekroczyć podział...*; Holtorf i Högberg, *Contemporary heritage...*

¹⁸ Jamie Lorimer, *The Anthropo-scene: a guide for the perplexed*, „Social Studies of Science” 2017, 47(1), s. 117–142.

¹⁹ Haraway, *Staying with the Trouble...*, s. 40.

²⁰ Lorimer, *The Anthropo-scene...*, s. 133.

²¹ Tamże.

²² Haraway, *Staying with the Trouble...*

²³ Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton, NJ–Oxford 2015.

proponuje raczej, by podjąć trud odpowiedzialnego życia i umierania w nieoczekiwanym towarzystwie. Takie życie i umieranie dają bowiem największą szansę, że uda się stworzyć i pielęgnować warunki do dalszego trwania²⁴.

Zatem w opowieści Tsing, podobnie jak w science fiction i w ogóle w podejściu spekulatywno-futurystycznym, ważne jest to, że zawarta w niej krytyka daje nadzieję. Opowieść ma bardziej charakter prospektywny niż retrospektywny i definiuje przyszłość nie tylko przez odniesienia do przeszłości, czyli w kategoriach kruchości i straty, lecz także w kategoriach możliwości przetrwania i stawania się. A biorąc pod uwagę fakt, że przejawem antropocenu są nie tylko niepowstrzymanie rosnące złogi rzeczy i materiałów – to krnąbrne dziedzictwo, które wszystko przetrwa i przetrzyma – wydaje mi się niezwykle ważne z perspektywy krytycznego dziedzictwa (przyszłości), by przyjrzeć się dokładniej takim prospektywnym formom wiedzy i jej wytwarzania. Nie jestem bowiem przekonana, że krnąbrne dziedzictwo antropocenu daje się dobrze uchwycić podejściu retrospektywnemu czy kulturowo-historycznemu i związanym z nimi gatunkom narracyjnym; postaram się tę kwestię omówić, traktując dryfujący materiał jak sznurkowe przeplatanki Haraway czy zarodniki Tsing.

MATERIAŁ DRYFUJĄCY

W potocznie przyjmowanej narracji materiał dryfujący to niesione przez morze i generujące problem odpady, rzeczy, które nie przynależą do miejsca swego znalezienia. Definiuje się go jako „wszelki trwały, wytworzony lub przetworzony materiał stały, który został *wyrzucony*, *usunięty* lub *porzucony* w środowisku morskim i na brzegu”²⁵. To *problem*, z którym spotykamy się na całym świecie, unoszący się na falach wód przybrzeż-

²⁴ Haraway, *Staying with the Trouble...*, s. 37–38.

²⁵ UNEP, *Marine Litter. A Global Challenge*, United Nations Environmental Programme, Nairobi 2009; zob. też: James M. Coe i Donald B. Rogers, *Marine Debris. Sources, Impacts and Solutions*, Springer, New York 1997, s. xxxi (kursywa dodana przez aut.).

nych i na otwartym morzu, w niższych warstwach wód pelagicznych, na dnie oceanu, zgromadzony na plażach, z których przemieszcza się dalej w głąb łądu albo wraca do morza. Pochodzenie tego materiału jest bardzo zróżnicowane; zgodnie jednak uznaje się go w całości za śmieci i zanieczyszczenia. Ze względu na swą nomadyczność, swój *dryf*, zdarza się, że rzeczy wchodzące w jego skład spędzają w morzu bardzo długi czas, pokonują wielkie odległości od chwili „usunięcia” do wyrzucenia na brzeg²⁶, a pojęcia takie jak źródło, pochodzenie i przyczynowość mogą się w tym kontekście wydawać niejasne, a nawet redundantne.

Skład materiału dryfującego także jest zmienny, choć plastik stanowi znaczącą i stale rosnącą część antropogenicznych śmieci, w które obfituje środowisko współczesnych mórz. Syntetyczne polimery różnego rodzaju potrafią stanowić nawet 95% takich odpadów²⁷, a większość to mikrodrobinki²⁸, „plastikowy smog”, który zbiera się w „naturalnym” środowisku. Jaskrawym przykładem są drobinki plastiku przenikające do łańcuchów pokarmowych zwierząt, łącznie z naszym własnym²⁹, a także osadzanie się plastiku w postaci plastiglomeratów, stanowiących barwny element przyszłej geologii wybrzeży³⁰. Wszystko to, w połączeniu z faktem, że zachowania materiału dryfującego warunkują w znacznym stopniu zjawiska

²⁶ Francois Galgani i in., *Global distribution, composition and abundance of marine litter*, w: *Marine Anthropogenic Litter*, red. Melanie Bergmann i in., Springer Open, Heidelberg 2015, s. 29–56; Richard C. Thompson, *Microplastics in the marine environment: sources, consequences and solutions*, w: *Marine Anthropogenic Litter*, red. Melanie Bergmann i in., Springer Open, Heidelberg 2015, s. 185–200.

²⁷ Galgani i in., *Global distribution...*, s. 30.

²⁸ Markus Eriksen i in., *Plastic pollution in the world's oceans: more than 5 trillion plastic pieces weighing 250,000 tons afloat at sea*, „PloS One” 2014, 9(12).

²⁹ Tamara S. Galloway, *Micro- and nano-plastics and human health*, w: *Marine Anthropogenic Litter*, red. Melanie Bergmann i in., Springer Open, Heidelberg 2015, s. 343–366; Amy Lusher, *Microplastics in the environment: distribution, interactions and effects*, w: *Marine Anthropogenic Litter*, red. Melanie Bergmann i in., Springer Open, Heidelberg 2015, s. 245–307.

³⁰ Patricia L. Corcoran i in., *An anthropogenic marker horizon in the future rock record*, „GSA Today: A Publication of the Geological Society of America” 2014, 24(6), s. 4–8; Jan Zalasiewicz i in., *The geological cycle of plastics and their use as a stratigraphic indicator of the Anthropocene*, „Anthropocene” 2016, 13, s. 4–17.

o nie-ludzkiej genezie – przyciąganie Słońca i Księżyca, prądy morskie, wiatry, promieniowanie ultrafioletowe, unoszące się na morskich falach drewno, wodorosty, mewy, sól – sprawia, że jego czysto antropogeniczne pochodzenie przestaje być adekwatne, a jego *nienaturalność* wydaje się odpywać w siną dal, nie przystając do tego, czym się stał.

Wybrzeża Melrakkaslétta i Langanes w północno-wschodniej Islandii oraz Omganglandet na półwyspie Nordkinnhalvøya na północnym krańcu Norwegii obfitują w dryfujący materiał. Porozrzucane, wypłukane przez morską wodę kawałki drewna, plastiku i innych materiałów zaścielają plaże małych i wąskich zatoczek; jest ich coraz więcej, a ich układ stale się zmienia. Choć obszary arktyczne i subarktyczne są niemal niezamieszkane, to śmiecie niesione przez morze okazują się narastającym problemem. Dzięki badaniom wiadomo, w jaki sposób materiał dryfujący wędruje i krąży z najsilniejszymi prądami morskimi, jak jego cząsteczki zamarzają i przemieszczają się wraz z krą, by po jej stopieniu powrócić do wody; i jak to wszystko wpływa na florę i faunę³¹. Ważne jednak, że na tych północnych brzegach materiał dryfujący nie jest nowym zjawiskiem (podobnie zresztą jak nie jest niczym nowym w innych częściach świata). Całkiem do niedawna rzeczy wyrzucane przez morze były tutaj cennym zasobem – po części są nim do dziś³². Na nagich, kamiennych brzegach materiał dryfujący był ważnym źródłem drewna i uważano go wręcz za surowiec *naturalny*, obok łąk i torfowisk, rzek, którymi płyną łososie,

³¹ Amy Lusher i in., *Microplastics in Arctic polar waters: the first reported values of particles in surface and sub-surface samples*, „Scientific Reports” 2015, 5, s. 14947; Melanie Bergmann i in., *Vast quantities of microplastics in Arctic Sea ice – a prime temporary sink for plastic litter and a medium for transport*, w: *Fate and Impact of Microplastics in Marine Ecosystems. MICRO 2016*, red. Juan Baztan i in., Elsevier, Amsterdam 2017, s. 75–76; Inger Lise N. Bråte i in., *Micro- and macro-plastics in marine species from Nordic waters*, „TemaNord”, Nordic Council of Ministers, Copenhagen 2017, s. 549; Claudia Halsband i in., *Plastic in the Arctic*, „Framsentret. FRAM– High North Research Centre for Climate and the Environment” 2018, http://www.ifram.no/getfile.php/4306766.2368.usumpmn7mswzb7/Plast+i+Arktis+vitenskapelig+plan+2018-2023_published.pdf (strona niedostępna).

³² Lúðvík Kristjánsson, *Íslenzkir sjávarhættir*, Bókaútgáfa Menningarsjóðs, Reykjavík 1980.

i kolonii ptaków. Okresowo zmienny, lecz przewidywalny element środowiska, o którym do dziś przypominają niezliczone nazwy przybrzeżnych miejscowości: Rekvika, Rekavík, Keflavík, Viðvík³³.

Materiał niesiony przez morze, dryfujące na falach drewno, wieloryb wyrzucony na plażę i wszelkie inne dryfujące materiały były tak cenne i ważne, że najstarsze islandzkie zwody prawa zawierały specjalne zapisy poświęcone wyłącznie tym surowcom i regulacjom ich dotyczącym³⁴. W odróżnieniu od aktualnie dominujących dyskursów słownictwo stosowane w tamtych czasach nie obejmowało takich określeń jak „odpady” czy „zanieczyszczenia”. Co więcej, według nordyckiej mitologii pierwsi ludzie, Embla i Askur, zostali stworzeni z kawałków drewna przyniesionego przez morze i wyrzuconego na plażę. Dryfujące materiały były więc w istocie materią stworzenia – materią przyszłości – i nie oznaczały strat i zniszczenia.

Oczywiście w ostatnich czasach wiele się zmieniło, a choć zatoki i fiordy nadal noszą dawne nazwy, to stosunek do rzeczy gromadzących się na plaży uległ drastycznej zmianie. Nie tylko drewno wyrzucone na brzeg stało się w większości zbędne jako surowiec, lecz zmienił się też radykalnie skład dryfującego materiału. A choć drewno nadal stanowi jego znaczną część, to w zbiorowiskach tworzonych na plaży zaczęły coraz wyraźniej przeważać inne surowce i inne barwy, określając też naszą perspektywę spojrzenia. Dzisiaj materiał dryfujący jest dla nas przede wszystkim anomalią w środowisku wybrzeża: jest nienaturalny, nieautentyczny i nieprzydatny.

A jednak uważne spojrzenie może dostrzec na wybrzeżu w Melrakaslétta, Langanes i Omganglandet zjawiska świadczące o zupełnie innym podejściu i perspektywie. Stosy materiału zebranego na plaży w ciągu minionych lat i dziesięcioleci wznoszą się wzdłuż brzegu niczym stogi

³³ Końcówka „vík” oznacza zatokę, podczas gdy pierwsza część nazwy odnosi się do niesionych przez morze materiałów: „Reka” oznacza „dryf” albo „dryfujący materiał”, natomiast „Kefla” i „Við” odnoszą się do „drewna” i/lub „drewnianych bali”.

³⁴ *Jónsbók: lögbók Íslendinga hver samþykkt var á alþingi árið 1281 og endurnýjud um miðja 14. öld en fyrst prentuð árið 1578*, red. Már Jónsson, Háskólaútgáfan, Reykjavík 2004; Kristjánsson, *Íslenzkir sjávarhættir*.

siana, czasem przewrócone i częściowo zarośnięte. Drewno i skrzynki po rybach, sznury, plastik, metal, boje... Wszystko starannie poukładane i zabezpieczone przed sztormami, burzami i wodą, czasami posegregowane pod względem rodzaju, surowca i wielkości. Zwłaszcza drewno bywa przemyślnie ułożone w specjalny sposób, w luźne, ażurowe stopy, czasem nieco uniesione nad ziemią, żeby mogło wyschnąć i stracić część soli, którą nasiąkło podczas swej morskiej wędrówki. W niektórych stosach drewno jest posortowane pod względem wielkości, a nawet przyszłego użytku, przywodząc na myśl przyszłość w postaci sztachet w płocie, drewna opałowego czy materiału budowlanego. Gdzie indziej materiał został już wstępnie przygotowany, o czym świadczy siedzisko do piłowania wykonane z siwego, wyflukanego przez wodę drewna, otoczone grubą warstwą wiórów i innych odpadów, częściowo zarośniętych zielskiem.

Niektóre z tych stosów wydają się stare, inne wyglądają, jakby zebrano je całkiem niedawno. Wszystkie jednak przywołują jakąś wizję przyszłości – to raczej muzealna kolekcja z przyszłości niż z przeszłości. Starannie zebrane i zgromadzone w jednym miejscu, ustawione w stopy i zabezpieczone, a teraz nadwyreżone przez pogodę, zarośnięte i częściowo zawałone, wszystkie wyglądają, jakby na coś cierpliwie *czekały*. Podobnie jak w przypadku wędrówki pojedynczych rzeczy, obecność i nagromadzenie tego materiału nie odnoszą się do minionych tożsamości i funkcji; są raczej skierowane wprzód – ku przyszłości, czyli ku nieznanemu, które jeszcze nie stało się teraźniejszością. I jak w słownictwie tej zbierackiej kultury *odpad* nie jest odpowiednim określeniem, tak z pracowitego gromadzenia tych rzeczy i ich cierpliwego czekania emanuje poczucie nieśmiałego przewidywania. Jakby jeszcze nie do końca było dokładnie wiadomo, *czym one są* lub też skąd pochodzą, lecz że w pewnym momencie mogłyby ujawnić drugą stronę swej istoty i ukazać potencjał jeszcze niedostrzeżony.

Należy pamiętać, że w tych spekulacjach nie chodzi o uszlachetnienie całego zjawiska czy też uznanie, że materiał dryfujący nie stanowi poważnego problemu, że nie zaśmieca wybrzeży, wyrządzając szkody nam i innym. Chodzi w nich o to, by wskazać, że uważność wobec rzeczy materialnych, myślenie w kategoriach archeologii, z perspektywy

dziedzictwa zbieraczy rzeczy przynoszonych przez morze i rozumienia materiału dryfującego jako zasobu – wszystko to może umożliwić odmienne sposoby jego *poznania*, także jako problemu, którym się stał. Podczas gdy za częścią opowieści o materiale dryfującym stoi podejście retrospektywne, oparte na poczuciu straty i bycia-nie-na-miejscu, to wsłuchanie się w jego wibrującą obecność na plaży może generować inne, nie mniej znaczące opowieści i nauki.

WIDZIEĆ RZECZY, NAZYWAĆ RZECZY

Kiedy byłam świadkiem akcji oczyszczania plaży i w nich uczestniczyłam, uderzyło mnie, jak bardzo różnią się one od historycznych praktyk zbierania rzeczy przyniesionych przez morze, rozpowszechnionych w tym regionie. Prowadzone z inicjatywy niez mordowanych entuzjastów troszczących się o dobrostan natury akcje sprzątnięcia wybrzeża opierają się na postrzeganiu materiału dryfującego wyłącznie jako śmieci, odpadów i zanieczyszczeń, które – co istotne – są nie na miejscu i nie należą do otoczenia, w którym zostały znalezione. Zbieranie prowadzi się więc bez specjalnego zainteresowania przyszłym potencjałem materiału. Porównanie stosu usypanego w trakcie akcji oczyszczania plaży z tymi, które powstały podczas zbierania materiałów wyrzuconych przez morze, wyraźnie o tym świadczy. W miejsce starannie posegregowanych rzeczy mamy rzeczy *uprzątnięte*, zebrane na kupę, w przekonaniu, że z perspektywy ich pozycji jako zagrażających środowisku intruzów to, czym są, nie ma znaczenia. To śmiecie, odpadki, puste i bez znaczenia, niezasługujące na żadną refleksję o tym, czym mogłyby się jeszcze stać. Są zbiorowiskiem pozbawionym nadziei. Pochodną oczyszczania.

Niczego nie odejmując tym wysiłkom, sądzę, że krytyczne podejście do tego problemu może wymagać przemyśleń i wizji wykraczających poza programy oczyszczania wybrzeża i praktykowanie polityk „nakierowanych na rozwiązania”³⁵. Jedną z takich wizji podpowiadają materiały gromadzone na brzegu przez zbieraczy w Melrakkasléttu, Langanes

³⁵ Por. Lorimer, *The Anthro-po-scene...*, s. 133; zob. też: Swyngedouw, *The non-political politics...*

i Omgangslandet: trzeba zobaczyć w tych rzeczach potencjał, a nie coś, co jest dane w gotowej i nieziennej postaci; widzieć w nich *ocalonych* (choć kruchych), którzy gotowi są przerosnąć nasze chwilowe wyobrażenia na swój temat. Gigantów pogrążonych we śnie³⁶, potwory³⁷ albo *dryfterów*, których inność i sprawczość *in statu nascendi* trzeba uwzględnić i wziąć pod uwagę. Poza tym *poznanie* takich rzeczy jak materiał dryfujący musi uwzględniać ten drzemiący w nich nadmiar, ich potencjał wymykania się kategoriom – i dłoniom³⁸ – ich dryfowanie i możliwość stawania się innym.

Archeologia i badania nad dziedzictwem są w istocie przyzwyczajone do tak dziwnych rzeczy. Starożytnych obiektów, które przetrwały, dryfując w oceanie czasu, i dotarły do nas zmienione, pogruchotane i spłowiałe. Rzeczy, które czasem milczą na swój temat, które prawdopodobnie nie zawsze rozpoznajemy i określamy ich własną nazwą, mimo wszystko troszcząc się o nie i poświęcając im uwagę. Niemniej większość materiałów archeologicznych wpisuje się w specyficzne konteksty kulturowe, które potrafimy wskazać, i można przyjąć, że definicja zabytków archeologicznych i dziedzictwa oraz ich wartość opierają się na przynależności do tych kontekstów: lokalizacja określona geograficznie, jakaś grupa kulturowa, konkretna osada, konstrukcja, domostwo, typologia, ustalona chronologia, dynamika społeczna, ludzka intencjonalność i tak dalej. Inaczej mówiąc, przeszłość odległa, lecz pozwalająca się uchwycić, wydarzenia i intencje, które sprawiają, że rzeczy stają się czytelne, a ich niejednoznaczność i płynność rozpuszczają się w nieistotności.

Natomiast materiał dryfujący, którym tutaj się zajmuję, napływa z odległych czasoprzestrzeni. I nawet jeżeli określa się go za pomocą zbiorowej kategorii kulturowej *śmieci*, z którą przeważnie jest kojarzony,

³⁶ Graham Harman, *Immaterialism*, Polity Press, Cambridge 2016.

³⁷ *The Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*, red. John Law, Routledge, London 1991; Bruno Latour, *Love your monsters: why we must care for our technologies as we do our children*, „The Breakthrough” 2012, <https://thebreakthrough.org/journal/issue-2/love-your-monsters> (dostęp: 10.11.2022).

³⁸ Þóra Pétursdóttir, *Things-out-of-hand: the aesthetics of abandonment*, w: *Ruin Memories. Materialities, Aesthetics and the Archaeology of the Recent Past*, red. Bjørnar Olsen i Þóra Pétursdóttir, Routledge, Abingdon–New York 2014, s. 335–364.

to najważniejszą cechą tych podsakujących na falach rzeczy-włóczęgów jest to, że dryfują, dosłownie i pojęciowo. Poruszając się daleko poza ramami własności, przynależności, funkcji i użytkowania, ani nie są *stad*, ani też nie reprezentują żadnego konkretnego, wcześniejszego *stamtąd*. Właśnie dlatego ich byt jest tak bardzo bliski nieistnieniu, jakby były pomyłką, czymś, co nigdy nie powinno było zaistnieć. A jednak chodząc po tych plażach, gdy radykalnie heterogeniczna obecność i nagromadzenie przyniesionego przez morze materiału budzą sprzeciw (przypominają o tym także stopy rzeczy zebranych i zachowanych na później), odczuwa się pokusę, by zapytać, czy istnieją inne sposoby poznania tych dryfujących form. Czy można do nich podejść inaczej? Inaczej opowiedzieć ich historie i zbadać, czym są i czym się stały?

Oczywiście wiele z tych rzeczy wygląda znajomo. Niektóre do tego stopnia, że nie tylko można je bez problemu nazwać, ale też określić markę; żarówki i szczoteczki do zębów, piłki futbolowe i skrzynki na ryby, sandały, buty, zabawki, puszki... Część z nich ujawnia swoje pochodzenie dzięki różnym znakom i oznaczeniom. W związku z tym w przypadku wielu z nich można odtworzyć miejsce produkcji, poprzednie funkcje, związki z ludźmi, a nawet określić, gdzie zostały wyrzucone. Pomimo jednak, że są dobrze znane i w tym sensie *heimlich* – właśnie dzięki swojskości – to kiedy znajdują się tak daleko od otoczenia, w którym zwykliśmy je spotykać, stają się całkowicie *unheimlich*, niesamowite i nieznanne³⁹. Wygląda więc na to, że ich poznanie nie dokonuje się dzięki semantyce nazw, jak „żarówki” czy „szczoteczki do zębów”. Dawno już wyrosły z imion, którymi je niegdyś ochrzczono, postarzały się, wiele przewędrowały, przeszły też sporo rzeczy nieprzewidzianych znaczeniem tych etykiet.

Zetknięcie z tymi rzeczami jest zatem dziwne i obce, także ze względu na to, że choć wyglądają znajomo, to nie odwołują się do znanej i swojskiej przeszłości, lecz raczej do całkowicie nieoczekiwanej i nieznannej *przyszłości*. Wyrzucone ze swej historii, którą na kształt cienia

³⁹ Sigmund Freud, *Pisma psychologiczne*, przeł. Robert Reszke, „KR”, Warszawa 1997.

projektuje ich własna postać⁴⁰, poza wszelkimi przypisanymi im kategoriami, kontekstem i funkcją, wydają się zamieszkiwać przyszłość, której nie przewidziano. Przejawia się w nich jakby możliwość tego, co niemożliwe. Ich swojskość jest obca, podczas gdy ich obcość wydaje się znajoma⁴¹. Zatem, ponieważ nie są ani *stąd*, ani z żadnego znanego *tamtąd*, to poznawanie ich za pomocą retrospektywnych kategorii, jak rozpoznanie, pochodzenie i przyczynowość, oznacza w istocie zlekceważenie faktu, że stały się *dryfterami*.

PRZYSZŁOŚĆ CZY ŻYCIE PO ŻYCIU? PERSPEKTYWY DZIEDZICTWA FUTURYSTYCZNEGO

Pragnienie, by zmniejszyć niepewność,
blokuje ekologiczność⁴².

Była już mowa o tym, że współcześnie wielu badaczy wkłada dużo wysiłku w ujęcie dziedzictwa jako praktyki nakierowanej bardziej na przyszłość niż na przeszłość⁴³. W pewnym sensie, jak piszą Cornelius Holtorf i Anders Högborg, takie podejście zawsze pobrzmiwało w związanych z nim praktykach: „[z]arządzanie dziedzictwem to działanie

⁴⁰ Walter Benjamin, *Selected Writings*, t. 3: 1935–1938, Belknap Press, Cambridge, MA 2002, s. 261.

⁴¹ Timothy Morton, *Thinking ecology: the mesh, the strange stranger and the beautiful soul*, „Collapse” 2012, VI, s. 195–223.

⁴² Timothy Morton, *Mal-functioning*, „The Yearbook of Comparative Literature” 2012, 58, s. 95–114.

⁴³ Np. Francois Ost, *The heritage and future generations*, w: *Keys to the 21st Century*, red. Jérôme Bindé, Berghahn, New York 2001, s. 152–158; Solli i in., *Some reflections on heritage...*; Cornelius Holtorf i Graham Fairclough, *The New Heritage and re-shapings of the past*, w: *Reclaiming Archaeology. Beyond the Tropes of Modernity*, red. Alfredo González-Ruibal, Routledge, Abingdon–New York 2013, s. 197–210; Cornelius Holtorf i Anders Högborg, *Communicating with future generations: what are the benefits of preserving for future generations? Nuclear power and beyond*, „European Journal of Post-Classical Archaeologies” 2014, 4, s. 315–330; ciż, *Contemporary heritage...*; Rodney Harrison, *Heritage. Critical Approaches*, Routledge, Abingdon–New York 2013; tenże, *Przekroczyć podział...*; tenże i in., *Heritage futures*, „Archaeology International” 2016, 19, s. 68–72.

futurystyczne, ponieważ w znacznym stopniu jego motywacją jest dżi-siejsze pragnienie, by zachować pozostałości przeszłości dla przyszłych pokoleń. Czyni to z dziedzictwa branżę nakierowaną na przyszłość⁴⁴. Rodney Harrison podkreśla to także w opisie dziedzictwa w epoce antropocenu, przyjmując za jedną z przesłanek dla alternatywnych, bardziej dialogicznych ontologii dziedzictwa uznanie, że „dziedzictwo w niewielkim stopniu dotyczy przeszłości i w istocie obejmuje praktyki, które w przeważającej mierze odnoszą się do projektowania i konstruowania przyszłości”⁴⁵. Jest ono zatem konglomeratem praktyk, dziedzin i instytucji, które w obliczu zagrożenia utratą oraz w nadziei na bardziej zrównoważoną przyszłość prowadzą działania „wytwarzające dziedzictwo”. Zatem, jak pisze Harrison, „[m]ożna by powiedzieć, że »nowe dziedzictwo« w ogóle nie ma nic wspólnego z przeszłością, stanowiąc w istocie formę futurologii”⁴⁶.

Ciekawe więc, choć nie do końca zaskakujące, biorąc pod uwagę ten nacisk na przyszłe genealogie, wydają się spostrzeżenia Holtorfa i Högberga⁴⁷ na temat pojęcia przyszłości w branży dziedzictwa, według których *przyszłość* jako taka rzadko bywa kwestią dyskutowaną w sposób otwarty i jednoznaczny. „Nawet jeżeli zarządzanie dziedzictwem oznacza proaktywne działania mające na celu zachowanie dziedzictwa dla przyszłych pokoleń [...] – piszą ci autorzy – to ani współczesna polityka dziedzictwa, ani jego teoria nie poświęcają specjalnej uwagi ani nie problematyzują przyszłości, której zarządzanie dziedzictwem bezpośrednio dotyczy i na którą jest nakierowane”⁴⁸. Przyszłość pojawia się raczej jako potocznie rozumiany element „przyszłościowego stylu myślenia”, a takie rozumienie jest reprodukowane w wypowiedziach dotyczących naszej odpowiedzialności jako przodków, dobrostanu przyszłych pokoleń i wynikającego stąd etosu *zachowania dla przyszłości*. Czyż ta przyszłość jest i co ona dla dziedzictwa oznacza pozostaje więc

⁴⁴ Holtorf i Högberg, *Contemporary heritage...*, s. 510–511.

⁴⁵ Harrison, *Przekroczyć podział...*, s. 165.

⁴⁶ Tamże, s. 166.

⁴⁷ Holtorf i Högberg, *Contemporary heritage...*

⁴⁸ Tamże, s. 519.

niejasne, co sprawia, że Holtorf i Högberg wskazują potrzebę podjęcia konkretnych kroków: „[p]olityka dziedzictwa zarówno na poziomie krajowym, jak i międzynarodowym powinna jasno określić przyszłości, na rzecz których działa”⁴⁹, ponieważ „powinniśmy więcej wiedzieć o tym, jak dziedzictwo uczestniczy w kształtowaniu świadomości przyszłości i jak z kolei obecna świadomość przyszłości wpływa na postrzeganie dziedzictwa”⁵⁰. Chociaż ta ostatnia kwestia wydaje się bardzo ważna, to wątpliwe, by kiedykolwiek można było, a nawet powinno się walczyć o *jednoznaczne* określenie przyszłości. Nie uważam tego ani za osiągalne, ani za szczególnie pomocne i jeszcze do tej sprawy wrócę.

Ponadto, jak wskazują Holtorf i Högberg, etos konserwatorski stojący za perspektywą widzenia przyszłości przez sektor zarządzania dziedzictwem łączy się przede wszystkim albo z „zachowaniem in situ”, albo z „zachowaniem dzięki dokumentacji”⁵¹ – czyli paradygmatem, który w mojej opinii ma *retrospektywny* i *osiadły* charakter oraz jest pozbawiony otwartości na zmianę i dryfowanie. Oczywiście to, co chcemy uznać za dziedzictwo, podlega regularnym redefinicjom⁵², a elementy niechciane bywają wręcz usuwane, ustępując miejsca innym⁵³. Nie ma jednak znaczenia, czy zachowanie dziedzictwa planuje się na pięćdziesiąt, sto czy pięćset lat do przodu – zawsze będzie ono retrospektywne, dopóki stać za nim będzie tradycyjny etos konserwacji, który postrzega stanowiące dziedzictwo obiekty jako uległe, poddające się opiece, zarządzaniu i kontroli, podczas gdy przyszłość wydaje się z kolei kwestią do zaprojektowania w określony sposób. Aby dziedzictwo sprostało takim określeniom jak „futurologia” czy „branża nakierowana na przyszłość”, należałoby zmienić tę tradycję lub ją uzupełnić, kładąc nacisk na niede-

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 520.

⁵¹ Tamże, s. 510–511.

⁵² Tamże, s. 515.

⁵³ Rodney Harrison, *Forgetting to remember, remembering to forget: late modern heritage practices, sustainability and the „crisis” of accumulation of the past*, „International Journal of Heritage Studies” 2013, 19(6), s. 579–595.

terministyczny charakter, nieuchronną zmianę, nomadyczność i *dryfowanie* – także w obszarze nazywania rzeczy i ich poznawania.

Współbrzmiające z interdyscyplinarnym zwrotem ku materialności zagadnienia sprawczości rzeczy, ich autonomii i życia po życiu stały się w ostatnim czasie ważne w humanistyce i naukach społecznych. Badacze apelują o takie rozumienie rzeczy, które pozwalałoby postrzegać je jako aktantów⁵⁴, jako wycofane⁵⁵ i obce⁵⁶ albo jako hiperobiekty⁵⁷; czyli jako byty wykraczające poza ludzką miarę wszechrzeczy. Co jednak naprawdę znaczy uznanie sprawczości rzeczy stawiających opór? Czym jest ich „życie po życiu”? Rzeczy, które potrafią przeżyć swoich ludzkich twórców i towarzyszy, które dryfują i rozprzestrzeniają się w niekontrolowany sposób. Jak zrozumieć takie rzeczy, nie dokonując redukcji? Jak – zwłaszcza jeśli chodzi o materiał dryfujący – reagować na takie rzeczy w sposób odpowiedzialny?

Dryf, dryfowanie, dryfter – to pojęcia często obarczone negatywnymi konotacjami i niebudzące zaufania. W języku staronordyjskim dryf („drif”, „drífa”) odnosi się do śniegu i innych substancji niesionych wiatrem i falujących; do oparów i mgieł, w których można stracić orientację. Dryfowanie jako proces i zachowanie kojarzy się także z biernością i brakiem energii cechującymi powolny ruch, z bezcelową włóczęgą i schodzeniem na manowce; zbaczaniem z drogi, utratą kierunku i sensu. Dryfter, tramp, włóczęga, powsinoga to człowiek nieprzewidywalny i nieokreślony. Przybłęda nie wiadomo skąd, o niejasnym pochodzeniu i celu, którego trudno powiązać z jakimkolwiek miejscem. Jak fale na wodzie i śnieżna zamieć dryfter nie ma granic. Nie można go ograniczyć ani schwytać, nie pozbawiając równocześnie tego, co sprawia, że jest sobą. Dryfem i dryfowaniem trudno więc zarządzać, co sprawia,

⁵⁴ Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. Aleksandra Derra i Krzysztof Abriszewski, Universitas, Kraków 2010.

⁵⁵ Harman, *Immaterialism...*

⁵⁶ Ian Bogost, *Alien Phenomenology. Or What It's like to Be a Thing*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2012.

⁵⁷ Timothy Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.

że wydaje się odstępstwem od normy, niebudzącą zaufania samowolą, zachowaniem lekkomyślnym i z gruntu podejrzanym. W świecie, który podmioty i przedmioty powinny zamieszkiwać w sposób przewidywalny i obliczalny⁵⁸ – jest rodzajem nie-bytu.

W pewnym sensie zarządzanie dziedzictwem strzeże też właśnie przed takim sprowadzaniem na manowce. Staffan Appelgren⁵⁹, pisząc o nowoczesnym nomadyzmie i Romach, wskazuje, że tego rodzaju „kultury dryfu” nie dają się łatwo włączyć w nacechowane osiadłością i terytorialnością figury zarządzania dziedzictwem i dotyczące go pojęcia. W dominującym układzie władzy, twierdzi Appelgren, dziedzictwo oznacza stabilność, a „widzialne, określone terytorialnie i odwiedzialne dziedzictwo materialne działa jako stabilizator przeszłości, stabilizator miejsc i stabilizator wspólnot”⁶⁰. Ponadto, strzegąc dziedzictwo przed zmianą, uszkodzeniem i utratą, zarządzanie dziedzictwem stabilizuje także przyszłość, czy też postrzega przyszłość jako stabilną. „W ten sposób dziedzictwo staje się czymś, co krępuje: kształtuje specyficzne przedmioty i podmioty, wpisując je w trwałe układy za pomocą stałych powiązań”⁶¹. Podobna polityka rozpoznawalności i stabilności implikuje też sposób, w jaki rzeczy zyskują w tym kontekście wartość i znaczenie: głównie za pomocą określonych nazw, funkcji i skojarzeń kulturowych oraz związków z człowiekiem. Nawiązując do Marksa, Walter Benjamin pisał, że w świecie nowoczesnym przedmiot staje się wartościowy tylko wówczas, gdy „istnieje dla nas jako kapitał”, czyli „gdy go używamy [...] Miejsce wszystkich zmysłów fizycznych i duchowych zajęła [...] prosta alienacja

⁵⁸ Por. Liisa Malkki, *National geographic: the rooting of people and the territorialisation of national identity among scholars and refugees*, „Cultural Anthropology” 1992, 7(1), s. 24–44; Phil Carney i Vincent Miller, *Vague spaces*, w: *Strange Spaces. Explorations in Mediated Obscurity*, red. Andre Jansson i Amanda Lagerkvist, Ashgate Publications, Farnham 2009, s. 33–56.

⁵⁹ Staffan Appelgren, *Heritage, territory and nomadism – theoretical reflections*, w: *Vägskalens Kulturarv – Kulturarv vid Vägskal*, red. Ingrid Martins Holmberg, Makadam, Göteborg 2014, s. 243–256.

⁶⁰ Tamże, s. 249.

⁶¹ Tamże.

wszystkich tych zmysłów – zmysł posiadania”⁶². Można zatem uznać, że w znaczącym stopniu straciliśmy nadzieję na stawanie się rzeczy i przestaliśmy go oczekiwać. Zostaliśmy nie tylko wyalienowani z procesu produkcji, jak utrzymywał Marks, lecz także wyobcowani z *przyszłości* rzeczy; rzeczy, które są poza naszą kontrolą i do niczego nam nie służą. Przyjmujemy rzeczy jako dane, jako dane-nam; natomiast rzeczy niepotrzebne i zbędne, jak materiał dryfujący, które jednogłośnie uznajemy za śmieci, zanieczyszczenia, niepożądane odpady, stają się jakby nieautentyczne i oczekują jakiegoś *wyjaśnienia* lub *uprzątnięcia*. Sposób, w jaki wyrażamy się o „drugim życiu” rzeczy, dobrze to pokazuje. Mówienie o nim stawia nas w samym centrum ich stawania się i istnienia. Jesteśmy autorami ich życia i jego osi. Jednak biorąc pod uwagę trwałość i długość życia rzeczy składających się na materiał dryfujący, który ląduje na plaży – plastikowych toreb i butelek, które pokonały wielkie odległości i były w miejscach, o których nigdy nie było nam dane usłyszeć – alternatywna prawda jest chyba taka, że nasze ścieżki tylko przypadkowo krzyżują się z ich szlakiem; że to my się im przytrafiaamy, a nie na odwrót.

Mając to na uwadze, można zatem zapytać, w jakim stopniu ta obcość, inność, brak zażyłości z materiałem dryfującym to kwestie oczekujące wyjaśnienia i nazwania; albo czy naprawdę trzeba uznać wartość tego materiału i go zachować, żeby móc go poznać? I to nie tylko z powodu popędu epistemicznego, który uruchamia ciekawość, lecz także żeby dowiedzieć się czegoś ważnego o czymś, co się nam wyraźnie wymyka⁶³ – czymś *futurystycznym* w swej istocie. Czymś, co przypomina rzekę Heraklita. Twierdził on wszak, że nie można wejść dwukrotnie do tej samej rzeki, bo wszystko płynie i ani rzeka, ani my sami nie będziemy tacy sami. Jednak ten sam Heraklit powiedział, że rzeka pozostaje taka sama dzięki temu, że płynie i że się zmienia: „spoczywa w zmianie”⁶⁴.

⁶² Walter Benjamin, *Pasaże*, przeł. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 237.

⁶³ Tim Flohr Sørensen, *In praise of vagueness: uncertainty, ambiguity and archaeological methodology*, „Journal of Archaeological Method and Theory” 2016, 23(2), s. 741–763.

⁶⁴ Heraklit z Efezu, *Zdania*, przeł. Adam Czerniawski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 17.

W tej sytuacji można by uznać, że jedynym sposobem na poznanie rzeki, wejście z nią w zażyłość i bezpieczne jej przekroczenie jest zachować jej charakter, pozwolić, by dalej się nam wymykała w swej płynności, a nie ją ograniczać; nauczyć się, jak ufać jej niezależności od naszego pojmowania. Inaczej mówiąc, znajomość rzeki musi opierać się na zgodzie na jej niepoznawalność, na uznaniu jej nieustannej zmienności i jej wytłumaczeniu.

Jeżeli materiał dryfujący, obok odpadów nuklearnych i innych równie futurystycznych i niepokornych „hiperobektów”⁶⁵, mówi coś o dziedzictwie w antropocenie, to raczej miał Lorimer⁶⁶, że potrzebna jest jakaś alternatywa wobec retrospektywnych chronologii, tradycyjnie używanych w naukach historycznych i geologicznych. Opierają się one bowiem na zwyczajowo przyjętej koncepcji ciągłości czasu i przeszłości jako czegoś, co pozostaje za nami; w antropocenie natomiast rzuca się w oczy niedeterministyczny charakter czasu i jego bezustanne rozgrywanie się i dzianie (czy też może raczej antropocen uwidocznił te cechy). W związku z tym, podczas gdy ludzie przyzwyczaili się do postrzegania siebie samych jako czynnika nadającego planecie spójność, a zarazem jej obserwatorów, widząc przeszłość jako uporządkowane i jednorodne czasowe całości, antropocen niespecjalnie ceni sobie te figury⁶⁷. Materiał dryfujący oraz inne rzeczy uparte i krnąbrne, żyjące dłużej niż ludzie i idące do przodu w sposób wykraczający poza nasze przewidywania, sprawiają, że antropocen ujawnia raczej *przeszłość bardziej potencjalną niż rzeczywistą, bardziej stającą się niż zakończoną*.

Niezależnie od tego, jak bardzo zależy nam na upójnieniu przeszłości i przyszłości, rzeczy takie jak materiał dryfujący będą nam przypominać – jeśli tylko nie stracimy zainteresowania ich krnąbrnością – że nie realizują tego programu, że „nie sumują się, tylko żyją własnym życiem”, także jako „problem myślowy”, jak pisze Kathleen Stewart⁶⁸. Żeby za-

⁶⁵ Morton, *Hyperobjects...*

⁶⁶ Lorimer, *The Anthro-scene...*

⁶⁷ Bronisław Szerszynski, *Monument antropocenu, czyli o płocie czasu geologicznego z ludzkim*, przeł. Krzysztof Dix, „Prace Kulturoznawcze” 2018, 22(1–2), s. 281–305.

⁶⁸ Kathleen Stewart, *Weak theory in an unfinished world*, „Journal of Folklore Research” 2008, 45(1), s. 72.

tem można było poznać dryfujące rzeczy, również jako problem ekologiczny, którym się stały, nie można opierać się wyłącznie na podejściu naprawczym, ponieważ odwoływanie się w tym kontekście do *straty* nie wyjaśnia kwestii ich stawania się, a nawet ją lekceważy. Trzeba więc raczej patrzeć na dryfowanie jako na ich prawdę, a w ich stawaniu się widzieć nie tyle *pecha* (sprowadzając wszystko do naszych błędów lub porażki projektowej), co w pełni rozwiniętą, zawsze obecną, choć uśpioną, i potencjalną postać ich istnienia.

Omawiając wyzwania, jakie stawia rozumienie, czyli *poznanie* odpadów na wysypiskach, Myra Hird⁶⁹ wskazuje na problem, którego zwykle w kontekście tego zjawiska nie uwzględniamy, związany z tym, że ich odizolowanie oraz nasza kontrola mają zawsze charakter czasowy. Jak pisze Hird,

[n]iedeterministyczny charakter – heterogeniczna, niepowtarzalna mieszanka materiałów na każdym wysypisku w połączeniu z oddziaływaniem pór roku, pogody, opadów, różnego kąta padania promieni słonecznych i tak dalej – oznacza, że zarządzanie wysypiskiem zawsze ostatecznie zawodzi. Zawodzi w zakresie skutecznego odizolowania odpadów; zawodzi, jeśli chodzi o przewidywalność i policzalność; zawodzi, bo okazuje się, że trudności nie mają charakteru problemu technologicznego (który można by rozwiązać); zawodzi, bo zawodzi założenie o jego determinizmie⁷⁰.

Choć Hird koncentruje się na kategorii odpadów, ja sama postawiłabym tezę, że to samo dotyczy ogólnie pojętych rzeczy, kultury materialnej i dziedzictwa. Jak stwierdza Karen Barad, materia „jest zawsze już od razu radykalnie otwarta”⁷¹ i z tego też powodu, „ponieważ warunki nie/możliwości oraz niedeterministyczny charakter życia nie stanowią uzupełnienia materii, lecz są *integralnie w materię wpisane*”⁷², zamknięcie i skończoność stają się nieosiągalne. Sądzę, że na tym właśnie polega

⁶⁹ Hird, *Knowing waste...*

⁷⁰ Tamże, s. 465.

⁷¹ Karen Barad, *What is the measure of nothingness? Infinity, virtuality, justice*, „DOCUMENTA” 2012, 13, s. 16.

⁷² Tamże (kursywa dodana przez aut.).

„problematiczność”, do której czyni aluzję Donna Haraway⁷³ w tytule swej książki⁷⁴; problematyczność, którą musimy uznać i zaakceptować, żeby móc pojąć takie zjawiska jak materiał dryfujący (a nawet bardziej ogólnie – rzeczy). Rzeczy nie sumują się w prosty sposób.

Poznawanie postrzegano przeważnie jako proces rzucania światła na to, co nieznanne, i krok po kroku „usuwanie elementów niedeterministycznych poza nawias lub oznaczanie ich jako wartości ujemnych”⁷⁵. Takie rozumienie stoi też za technologicznym racjonalizmem, na którym opiera się w znacznej mierze dyskurs ochrony środowiska, w którym niejednoznaczność i żywotność odpadów podlega zamknięciu w izolacji i *zarządzaniu* zgodnie z wytycznymi „ujmowanymi w kategoriach innowacji technologicznej, prawodawstwa oraz rozmaitych praktyk edukacyjnych, nadzorczych, sankcjonujących i cenzurujących”⁷⁶. Podejście takie nie jest obce sferze dziedzictwa, gdzie wielokrotnie je artykułowano w dyskusjach o tym, jak dziedzictwo powinno odpowiadać na wyzwania antropocenu. Sądzę jednak, podobnie jak Timothy Morton, że potrzeba eliminacji niepewności będzie raczej blokowała „ekologiczność” i troskę o środowisko⁷⁷. Rzeczy i środowisko nie należą do nas; nie chodzi o to, byśmy nad nimi panowali, projektowali je i nimi zarządzali; i jak pisze Haraway, prawdopodobnie współczesny klimat nie potrzebuje opowieści skupiających się na człowieku jako zarządcy przeszłości i przyszłości, ani też takich, w których materiał dryfujący to utracone rzeczy poza

⁷³ Haraway, *Staying with the Trouble...*

⁷⁴ Książka, o której mowa, nosi tytuł *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene* (por. bibliografia). Sam tytuł jest już bardzo trudny do przetłumaczenia z tego względu, że zawiera grę słów z wyrażeniem *to stay out of trouble*, które oznacza „dobrze się zachowywać” i „nie pakować w tarapaty”; autorka artykułu odwołuje się do zawartego w tym tytule słowa *trouble*, czyli „kłopot, problem”. Ponieważ nie istnieje polski przekład książki Haraway, zdecydowałam się na „problematiczność”, która jest bliska „niegrzeczności” jako jednego z możliwych sensów *staying with the trouble*, a równocześnie zawiera w sobie „Problem” (*the Trouble*), przed którym wszyscy stoismy (przyp. tłum.).

⁷⁵ Hird, *Knowing waste...*, s. 463.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Morton, *Mal-functioning*, s. 100.

kontekstem, lecz raczej narracji, które będą „*problematyczne*”⁷⁸ i dostrzegają się do rytmu tego materiału i jego trajektorii. Co ważne, nie chodzi w nich o to, by wartościować rzeczy i je rekontekstualizować, ani też żeby „przedstawić je w »poprawny« sposób”⁷⁹, lecz żeby wyzbywając się podejrzliwości wobec pokrewieństwa i zaufania, zbadać, „jakie ewentualne sposoby poznania, wchodzenia w związki i zajmowania się rzeczami już w nich w jakiś sposób pobrzmiwiają lub są obecne jako potencjał”⁸⁰.

ZAKOŃCZENIE

Jak udało mi się, mam nadzieję, pokazać, materiał dryfujący, o którym była tutaj mowa, był nie tyle pretekstem do studium przypadku, ile stał się korytem, którym płynęły moje badania i mój wywód. Staralam się nie podchodzić do niego z perspektywy kompetencji konserwatorskich, lecz raczej, zgodnie ze wskazaniem Kathleen Stewart⁸¹, traktować jego niejednoznaczność z uważnością, jako prawdziwy „problem myślowy” sam w sobie, który jako taki „generuje tematykę analizy epistemologiczno-społecznej”⁸², czyli inny sposób poznawania rzeczy. Sądzę, że to alternatywne podejście jest ważne z perspektywy projektu dziedzictwa antropocenu. Z jednej strony można bowiem zauważyć, że krnąbrne i utrzymujące się przez długi czas zjawiska, jak materiał dryfujący, odpady nuklearne i kosmiczne śmieci na orbicie okołoziemskiej, stanowią i będą stanowiły tak istotną część tego, co pozostawimy w spadku przyszłym pokoleniom, że uznanie ich za nasze dziedzictwo stanie się nieuniknione, choć jest to dziedzictwo niezamierzone i rzekomo niechciane. Równie ważne jest jednak to, że rzeczy te tworzą empiryczną podstawę nie tylko do prze-myślenia ontologii dziedzictwa i łączenia się natury-kultur, ale także dla ontoepistemologii⁸³ dziedzictwa przyszłości i dziedzictwa dla przyszłości.

⁷⁸ Haraway, *Staying with the Trouble...*

⁷⁹ Stewart, *Weak theory...*, s. 73.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² Hird, *Knowing waste...*, s. 465.

⁸³ Por. Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham, NC 2007.

Propozycja, by uznać dryfujących odmieńców za podstawę dla alternatywnych sposobów poznania i rozumowania, może się wydać zupełnie nieodpowiedzialna. Jednak sprowadzenie materiału dryfującego jedynie do tego, czym jest według wskazań zarządczych, oznacza aroganckie zlekceważenie niespodziewanego ciężaru gatunkowego i potencjału tych rzeczy, także jako źródła problemów. Zwrócenie się ku rzeczom, ku temu, co nie-ludzkie, i poważne potraktowanie tak przerażających zjawisk *futurystycznych*, jak materiał dryfujący czy odpady nuklearne „to coś więcej niż poszerzenie uniwersum rzeczy, które *musimy wytłumaczyć*”⁸⁴ i nimi zarządzić. Plaże Langanes, Melrakkaslétta i Omgangslan-det i starannie ułożone stosy materiału naniesionego przez morze rzucają światło na perspektywy wpisane w rzeczy (i ich niedeterministyczny charakter); ich zdolność utrzymania się na powierzchni wody, daleko wykraczającą poza nasze prognozy i plany, nasze zarządzanie i ograniczone pomysły ich użytkowania i funkcji. Historia, którą opowiadają, jest ważna. Czy to unosząc się na falach przyływu, czy cierpliwie czekając w stosach na brzegu – rzeczy te patrzą przed siebie i poza siebie. Można powiedzieć, że już nas przeżyły.

Przełożyła Ewa Klekot

⁸⁴ Hird, *Knowing waste...*, s. 464 (kursywa dodana przez aut.).

ODZYSKUJĄC POKATASTROFALNE NARRACJE O STRACIE W INDONEZJI

TRINIDAD RICO

WSTĘP

Łącząc role upamiętnienia i miejsca o wartości kulturowej i historycznej, odbudowa materialnego dziedzictwa kulturowego w następstwie (niemal) całkowitego zniszczenia stanowi sama w sobie dziedzictwo ucieleśniające nierozwiązany dylemat: z jednej strony podtrzymuje ciągłość istnienia tradycji kulturowej, a z drugiej stanowi zapis straty. Trzecia narracja zaburza zadanie skądinąd wynikające z biegu historii: dziedzictwo pokatastrofalne zwiększa świadomość możliwości poniesienia strat w wyniku nawracających zjawisk geopolitycznych i klimatycznych, co pozwala aktywnie wspierać budowę odporności (*resilience*) społecznej i kulturowej oraz wykorzystywanie dziedzictwa jako instrumentu wsparcia dla dobrostanu społecznego. Jednak podejście do opieki nad dziedzictwem po konfliktach i katastrofach w ramach inicjatyw ochrony, programów edukacyjnych oraz lokalnych i międzynarodowych wytycznych skupia się przede wszystkim na dokumentowaniu, ocenianiu i odbudowie dziedzictwa jako zasobów *historycznych*, tak jak chroni się obiekty, które istnieją niezależnie od, a być może nawet przed jakimkolwiek udokumentowanym, faktycznym lub potencjalnym zniszczeniem.

Choć więc dyskursy o dziedzictwie nadal koncentrują się na zachowaniu lub odnowie krajobrazu architektonicznego zagrożonego częściowym lub całkowitym zniszczeniem, to już gdzie indziej dowodziłam, że skupianie się na przeszłości uniemożliwia wyeksponowanie

powstających (twórczych lub nie) narracji, które mogą być związane z nowymi formami dziedzictwa po zniszczeniach¹. W niniejszym tekście, który jest wynikiem analizy narracji odbudowy dziedzictwa po tsunami, opowiadam się za docenianiem wartości badania i akceptowania zniszczeń jako formującego elementu oceny dziedzictwa kulturowego. Piszę przede wszystkim o tym, że w debatach i wysiłkach związanych z ochroną dziedzictwa w Indonezji po przejściu tsunami poświęcano sporo uwagi odzyskaniu wartości historycznej, lecz większą wagę przyłożono do pomników zorientowanych w przyszłość – dowodząc, jak ważne jest upamiętnianie strat w krajobrazie po katastrofie. Ten artykuł stanowi namysł nad pojawieniem się licznych upamiętnień w pokatastrofalnym krajobrazie, które wykorzystuję do zdefiniowania różnych narracji o dziedzictwie w następstwie kataklizmu. Zatem w tekście tym analizuję żywotność upamiętniających katastrofę pomników jako części asambliży dziedzictwa, podkreślając przy tym ramy czasowe, istotne dla badań nad wartością użytkową dziedzictwa, jego interakcji ze społeczeństwem obywatelskim oraz wkładu w to społeczeństwo. Podczas gdy ochrona dziedzictwa kulturowego często jest napędzana i motywowana imperatywem moralnym przekazywania krajobrazów, tradycji i szeroko rozumianych wartości kulturowych następnym pokoleniom, w niedawnych debatach na temat wartości użytkowej dziedzictwa zwrócono uwagę na to, że dzięki obiektom dziedzictwa można zwiększać dobrostan społeczny – czy to w kwestiach gospodarczych i sprawiedliwości społecznej², czy w procesach pielęgnowania pokoju³. Idąc tym tropem, badacze twierdzą, że (re)konstrukcja dziedzictwa kulturowego w kontekście odbudowy po katastrofie pozwala wykorzystać pewne formy dziedzictwa

¹ Trinidad Rico, *The limits of a „heritage at risk” framework: the construction of post-disaster cultural heritage in Banda Aceh, Indonesia*, „Journal of Social Archaeology” 2014, 14(2), s. 157–176; też, *Constructing Destruction. Heritage Narratives in the Tsunami City*, Routledge, London–New York 2016.

² Zob. Ian Hodder, *Cultural heritage rights: from ownership and descent to justice and well-being*, „Anthropological Quarterly” 2010, 83(4), s. 861–882.

³ Zob. Lynn Meskell, *A Future in Ruins. UNESCO, World Heritage and the Dream of Peace*, Oxford University Press, Oxford 2018.

w charakterze narzędzi zmiany i gotowości w obliczu adaptacji środowiskowej do nawracających czynników zagrożenia środowiskowego⁴ oraz rozpocząć nową dyskusję na temat roli ochrony dziedzictwa w budowaniu odporności w kontekście zmiany klimatu⁵.

W tym artykule podkreślam ograniczenia czasowe badania procesów i produktów heritagizacji, nawiązując do swojego archiwum etnograficznego dokumentującego (re)konstrukcję dziedzictwa po katastrofie w Banda Aceh w Indonezji. W dłuższej perspektywie czasowej, na przykładzie studiów przypadku, badam cykl fundowania, opuszczania i zapominania upamiętnień tsunami w miastach Banda Aceh i Aceh Besar w latach 2006–2010. Omawiam żywotność i istotność całego szeregu prób tworzenia dziedzictwa w następstwie tsunami na Oceanie Indyjskim z 2004 roku. Chociaż nie czynię analitycznego rozróżnienia między korzystaniem z powstających upamiętnień a mnożeniem się pomników, uważam te dwie kwestie za należące do tego samego asamblażu i tej samej narracji dziedzictwa pokatastrofalnego, które zawierają i przekazują konkretne wyobrażenia na temat wartości dziedzictwa.

POMNIK/MIEJSCE UZNANE ZA DZIEDZICTWO

W 2004 roku Banda Aceh i Aceh Besar ucierpiały w wyniku podwodnego trzęsienia ziemi i tsunami. Trzęsienie ziemi o magnitudzie 9,1–9,3 w skali Richtera, którego epicentrum znajdowało się u wybrzeży Suma-

⁴ Zob. np. Patrick Daly i Yenny Rahmayati, *Cultural heritage and community recovery in post-tsunami Aceh*, w: *From the Ground Up. Perspective on Post-Tsunami and Post-Conflict Aceh*, red. Patrick Daly i in., ISEAS Publishing, Singapore 2012, s. 57–78; Cut Dewi, *Rethinking architectural heritage conservation in post-disaster context*, „International Journal of Heritage Studies” 2017, 23(1), s. 1–14; Cut Dewi i Era Nopera Rauzi, *Architectural heritage in post-disaster society: a tool for resilience in Banda Aceh after the 2004 tsunami disaster*, „IOP Conference Series: Materials Science and Engineering” 2018, 352, s. 012063.

⁵ *The Future of Heritage as Climates Change. Loss, Adaptation and Creativity*, red. David Harvey i Jim Perry, Routledge, New York–London 2015; Cornelius Holtorf, *Przyjmując zmiany: jak dziedzictwo kulturowe zwiększa rezyliencję kulturową*, rozdział 10 w tym tomie.

try, miało siłę równą wybuchowi ponad 1502 bomb atomowych w Hiroszimie. W wyniku wywołanej nim niszczycielskiej serii tsunami, która rozeszła się po Oceanie Indyjskim we wszystkich kierunkach od epicentrum, ucierpiały regiony nadmorskie 14 państw. Niemniej skutki tego zdarzenia badałam w skali regionalnej, skupiając się na nadmorskim mieście Banda Aceh w Indonezji, które ucierpiało najbardziej – liczba ofiar śmiertelnych przekroczyła 150 tys., a w samej Indonezji 250 tys. ludzi straciło dach nad głową. Mimo tego „dziedzictwo kulturalne” i obiekty historyczne w aglomeracji Aceh ucierpiały w nieznacznym stopniu: duża część miejscowego dziedzictwa historycznego, już wcześniej znanego i uznanego za takowe, poniosła stosunkowo niewielki uszczerbek (np. tradycyjny dom Rumoh Aceh, wielki meczet Baiturrahman i liczne budynki z czasów kolonializmu holenderskiego, które podobno mają znacznie lepszą konstrukcję niż wiele domów mieszkalnych). Lokalne organizacje skupiły część swoich wysiłków na „ocenie stanu” tych obiektów. To działanie typowe dla kroków ukierunkowanych na ochronę dziedzictwa po katastrofie, gdzie w centrum uwagi i wysiłków ochronnych umieszcza się zbiór dziedzictwa sprzed katastrofy.

Skupienie wysiłków służących zachowaniu dziedzictwa na ochronie tego już istniejącego to podejście znane i dominujące w zarządzaniu obiektami dziedzictwa kulturowego po konfliktach i katastrofach. Definiuje ono istotny aksjomat leżący u podstaw licznych (jeśli nie wszystkich) dyskursów stojących za ochroną dziedzictwa, a mianowicie że dziedzictwo kulturowe uzdrawia wspólnoty, a nawet „kultury”⁶. W owym dominującym dyskursie zakłada się, że to, co już uznano za posiadające wartość dziedzictwa, jest nieodzowne dla dobrostanu ludzkiego, gdyż znany krajobraz architektoniczny jest ważny z różnych względów. Stanowi to istotny element retoryki o dziedzictwie, która opiera dyskurs o jego ochronie na uznaniu krajobrazu architektonicznego za krajobraz

⁶ Trinidad Rico, *Heritage at risk: the authority and autonomy of a dominant preservation framework*, w: *Heritage Keywords. Rhetoric and Redescription in Cultural Heritage*, red. Kathryn Lafrenz-Samuels i Trinidad Rico, University Press of Colorado, Boulder 2015, s. 147–162.

„zagrożony”⁷. Twierdzi się na przykład, że krajobraz stanowiący dziedzictwo jest integralnym elementem budującym współczesne tożsamości, gdyż tradycje są ściśle związane z krajobrazami i przedmiotami, które miały rzeczywisty lub domniemany związek z wytworzeniem się tych tożsamości: związek, który powinno się zachować na zawsze. Zatem niszczenie miejsc uznanych za dziedzictwo to coś „więcej niż zniszczenia materialne”, cytując jedno z setek instytucjonalnych wezwań do działania⁸. Właściwie to jeden z głównych sposobów uznawania wartości dziedzictwa i jego ochrony za coś normatywnego, niezbywalnego i moralnie niezbędnego.

Jednak oprócz przedmiotów i miejsc już chronionych ze względu na ich wartość jako dziedzictwo, o które troszczy się sfera ochrony dziedzictwa, całkowitemu lub niemal całkowitemu zniszczeniu w Aceh uległy również zwykłe krajobrazy oraz krajobraz miejski. W wyniku katastrofy powstało coś, co można opisać jako chaotyczne rumowisko. Konieczne, lecz agresywne sprzątanie po przejściu tsunami wzbudziło znaczne obawy wśród osób walczących o ochronę dziedzictwa, jawiąc się im jako okres graniczny cechujący się brakiem porządku i wymagający ostrożnego dzielenia obiektów na wartościowe i bezwartościowe. Jak dowodzą antropolodzy, jest to konieczny i obserwowany już wcześniej proces reorganizacji po katastrofie naturalnej⁹. Zatem ważną częścią reorganizacji w następstwie katastrofy w Aceh było usunięcie gruzu i ruin w procesie nieuchronnego zacierania śladów kataklizmu. Jednak w tym kontekście w pokatastrofalnych działaniach zmierzających do ochrony dziedzictwa pojawiło się niecodzienne zjawisko, a mianowicie nagle (i być może nieoczekiwane) powstanie „nowego dziedzictwa”. Na przykład łodzie, które zostały na lądzie po tsunami, uznano za współczesne

⁷ Rico, *The limits...*; też, *Heritage at risk...*

⁸ Stephen Stenning, *Destroying cultural heritage: more than just material damage*, British Council, 21 sierpnia 2015, <https://www.britishcouncil.org/voices-magazine/destroying-cultural-heritage-more-just-material-damage> (dostęp: 10.11.2022).

⁹ *The Angry Earth. Disaster in Anthropological Perspective*, red. Anthony Oliver-Smith i Susana Hoffman, Routledge, New York 1999; *Catastrophe and Culture. The Anthropology of Disaster* (School of American Research Advanced Seminar Series), red. Susanna M. Hoffman i Anthony Oliver-Smith, Santa Fe, New Mexico 2002.

miejsca dziedzictwa dyskursywnie przekraczające granicę między z jednej strony pomnikiem, który upamiętnia konkretne wydarzenie, a z drugiej strony powstającym obiektem dziedzictwa zawierającym szersze narracje o samostanowieniu i tożsamości¹⁰.

Nienależące do obiektów dziedzictwa, którego przed tsunami używano do charakteryzowania Aceh i którego znaczną część stanowiły pozostałości po kolonii holenderskiej, łodzie pozostałe na lądzie po tsunami nosiły oznaki oddolnej opieki i ochrony w następstwie katastrofy. Były to: graffiti, które pojawiło się w kolejnych dniach i tygodniach po katastrofie, informujące o wartości tych miejsc (później ten przekaz został sformalizowany poprzez oznakowanie); stabilizacja łodzi i wykonanie dużej ilości napraw; montaż platform widokowych i umieszczenie tych miejsc na „szlaku dziedzictwa” Aceh itp.¹¹ Stając się głównym elementem powstającego dziedzictwa i przemysłu turystycznego po tsunami, te pomniki-miejsca dziedzictwa sugerują istnienie dialogu między mnogością nowych pomników a istniejącymi programami ochrony dziedzictwa kulturowego. Dokumentowanie działań ochrony i dyskursu o tych obiektach posiadających nową wartość dziedzictwa niewynikającą z odwoływania się do długiego trwania (fr. *longue durée*) nie tylko kwestionuje wagę, jaką w ochronie dziedzictwa przykłada się do ciągłości i autentyczności, ale też podaje w wątpliwość nacisk kładziony na pogląd, że dziedzictwo zostało uznane za takowe już przed katastrofą, co umożliwia bardziej produktywne dyskusje na temat sprawczości w odniesieniu do sił zniszczenia. Jako przedmioty o przeszłej, teraźniejszej i przyszłej wartości dziedzictwa, pomniki-miejsca dziedzictwa po tsunami można wykorzystać jako instrument do badania sprawczości po katastrofie, jednak pod warunkiem, że osoby walczące o ochronę dziedzictwa pozwolą tym pomnikom być raczej świadkami niż ofiarami zniszczenia i (od)budowy. Dlatego też w tym tekście zajmuję się zwłaszcza pomnikami tsunami i miejscami dziedzictwa z nim związanymi, gdyż dają one cenny wgląd w to, jak narracje o dzie-

¹⁰ Rico, *Constructing Destruction...*

¹¹ Zob. Kamal A. Arif, *Banda Aceh Heritage. Jalur Jejak Budaya & Tsunami. Banda Aceh*, Pustaka Bustanussalatin, Indonesia 2003.

dzictwie po tsunami wykorzystuje się jako narzędzia reorganizacji przyszłości po tsunami oraz jako obiekty umożliwiające tworzenie wyobrażeń o rezyliencji oraz trwałym i praktycznym dobrostanie.

KONIEC PEWNEGO DZIEDZICTWA?

Procesy przyczyniające się do budowy wartości dziedzictwa są ściśle ograniczone czasowo. To samo tyczy się ich badania. Żeby przyjrzeć się, na ile dziedzictwo jest w stanie trwale odnosić się do narracji, sięgnę do mojego archiwum etnograficznego po przykład, który komplikuje czasowość procesów budowy dziedzictwa po katastrofie. Pod koniec 2009 roku, jadąc do Aceh Besar z południowego-wschodu drogą łączącą nadbrzeżne miasto Calang z Banda Aceh, dostrzegłam nieco zasłonięty, ale jednak widoczny pomnik w mieście Lhoknga. Było to na krótko przed piątą rocznicą tsunami. Można go było dojrzeć z drogi dzięki charakterystycznemu kształtowi: spośród roślinności wystawały grzbiety fal. Po wizycie z łatwością zidentyfikowałam to miejsce pamięci, położone między bazą wojskową Tentara Nasional Indonesia (TNI¹²) a cementownią Lafarge w Lhoknga. Jego granica była od frontu nieco przesłonięta przez rzędy opuszczonych sklepików, funkcjonujących być może w bardziej aktywnym okresie dla tego miejsca. Choć na terenie nie było stróża, przesuwane skrzydła bramy były zamknięte, ale w dobrym stanie. Ozdobne i wykute z żelaza, osadzone były w dwóch betonowych, pomalowanych na niebiesko rzeźbach, również przedstawiających piętrzące się fale. Teren upamiętnienia obejmował sporą polanę w gęstej sumatryjskiej roślinności otoczoną niskim murkiem, który już wtedy ledwo powstrzymywał napór okolicznej gęstej roślinności. Chodnik z ozdobnych płytek nadal był w dobrym stanie. Wijąc się, prowadził od bramy w głąb prostokątnej działki, gdzie ulokowano główny element upamiętnienia: strzelistą, obitą metalem rzeźbę przedstawiającą dwanaście grzbietów fal zwróconych w kierunku wybrzeża Oceanu Indyjskiego. Rzeźba miała co najmniej dziesięć metrów wysokości. Otaczał ją okrągły basen,

¹² Narodowe Siły Zbrojne Indonezji (przyp. red.).

w którego tafli wody się odbijała. Już wtedy nosiła oznaki postępującego rozpadu. Inny godny uwagi element upamiętnienia to szereg podłużnych betonowych ścian, na których kiedyś znajdowały się lub mogły się znajdować tabliczki, być może z listą ofiar. Występują one często na podobnych upamiętnieniach w rejonie aglomeracji Aceh.

Nie wiedziałam wtedy, jak nazywa się to miejsce, bo żaden z moich informatorów nie umiał mi powiedzieć, co to za pomnik, kto go wznosił, ani jaką rolę miał pełnić. Dlatego nie wiedziałam nic o okolicznościach jego opuszczenia. Miejscowi sklepikarze twierdzili, że kiedyś była tam szkoła, jednak związek pomnika tsunami z tą częścią Lhoknga pozostawał niejasny. Z perspektywy czasu przynaję, że nie mogłam w żaden sposób potwierdzić, że to pomnik tsunami, bo nie było tam jakichkolwiek oznaczeń; nie znałam też współczesnej narracji o tym miejscu. Uznałam rzeźbę za pomnik tsunami, bo przedstawiała grzbiety fal. W 2009 roku było jasne, że ten nowy element krajobrazu albo został opuszczony na krótko przed lub po swoim ukończeniu, albo szybko obrócił się w ruinę, nie tylko tracąc swoje znaczenie, ale też wszelkie dowody na to, kto go wznosił i dlaczego. W 2010 roku, ledwie pół roku później, ponownie odwiedziłam pomnik, który w międzyczasie został jeszcze bardziej nadszarpnięty przez siły natury. Uwieczniłam brak metalowego pokrycia rzeźby, z której pozostał jedynie upiorny szkielet grzbietów fal; rozpadający się basen okalający rzeźbę; zniknięcie pod gęstą warstwą roślinności większości dekoracyjnych płytek przecinających teren oraz ubytek farby i lakieru na bramie wjazdowej. Jako że sumatryjska pogoda przyspiesza mechaniczne i chemiczne procesy rozpadu, łatwo odróżnić zaniedbane konstrukcje w prowincji Aceh od tych otoczonych opieką. Podczas mojej ostatniej wizyty koniec pomnika zdawał się bliski, więc stał się on częścią mojej kolekcji etnograficznej jako przykład *martwego pomnika*, który pokazuje, że stan zachowania kultury materialnej świadczy co najmniej o jednym z dwojga: braku środków finansowych lub niemożności podtrzymania zainteresowania publicznego i/lub instytucjonalnego.

Jednak przyszłe życie pomnika w stanie szybkiego rozpadu, które uwieczniłam, było ograniczone czasowo przez moją własną interwencję, a zatem niekompletne. Śledząc na odległość rozwój Banda Aceh na prze-

strzeni lat, ze zdziwieniem natrafiłam na nowsze opisy tego miejsca krążące po Internecie i malujące zgoła odmienny jego obraz. Otóż pomnik, który niegdyś uwieczniłam jako umierający, powrócił do życia. Nie tylko znajduje się teraz na nieformalnym szlaku turystycznym związanym z tsunami, ale też nosi nazwę Tugu Tsunami Mukim Lhoknga.

POKŁOSIE DZIEDZICTWA

Trwałość różnych pomników w Aceh i ich porzucanie pokazują, że wartość użytkowa tych miejsc i narracje, które zawierają i przekazują, nieustannie się zmieniają i są różnorodne. Z jednej strony, mniej formalne pomniki stawiano nie tyle, żeby upamiętnić istnienie konstrukcji architektonicznych utraconych w katastrofie, co zaznaczyć istniejące elementy krajobrazu odmienione przez tsunami (a zatem odróżniające się od tego, co zwyczajne czy prozaiczne). Z drugiej strony, formalne pomniki stawiano, żeby upamiętnić katastrofę i opowiedzieć o niej bardziej szczegółowo. Choć pomniki tego drugiego typu były znacznie zróżnicowane w formie i przekazie, to ich wspólną cechą było to, że stanowiły próbę udokumentowania ogromu zniszczeń spowodowanych przez trzęsienie ziemi i tsunami, oraz że miały służyć jako „pomoce dla pamięci” (*aide-mémoire*) dla skutków tej podwójnej katastrofy tu i teraz. W tym sensie stanowiły rodzaj ostrzeżenia, stając się nie tylko miejscami pamięci, ale też potencjalnie częścią strategii budowania rezyliencji. Miały umożliwić nadanie formy materialnej czynnikom ryzyka w krajobrazie Aceh w ujęciu historycznym, jak i przyszłościowym, a niekiedy również ograniczanie i mierzenie tych czynników. To istotny wkład w krajobraz upamiętnień katastrofy w Banda Aceh. Uważa się, że w 2004 roku nie obawiano się powszechnie tsunami jako zagrożenia środowiskowego, choć dane sugerują, że takie zdarzenia miały wcześniej miejsce¹³. Zatem kultura materialna, której celem jest nie tylko uczczenie pamięci

¹³ Brian G. McAdoo i in., *Smong: how an oral history saved thousands on Indonesia's Simeulue Island during the December 2004 and March 2005 tsunamis*, „Earthquake Spectra” 2006, 22(3), s. 661–669.

samego wydarzenia jako części narracji ocalałych, ale też komunikowanie oznak przyszłych wydarzeń, które mogą wywołać tsunami, w centrum uwagi stawia wartość użytkową takich pomników i ich funkcjonowanie jako dziedzictwa – tj. jako obiektów, które przede wszystkim mają być przekazane przyszłym pokoleniom dla dobrostanu społeczeństwa.

Mając ten cel na uwadze, można dostrzec inny wspólny wątek w zbieraniu pomników postawionych w Aceh podczas odbudowy po tsunami, a mianowicie widome oznaki otrzymanej pomocy humanitarnej, tj. napisy na samych pomnikach informujące, jaka instytucja czy organizacja „podarowała” je miastu Banda Aceh w ramach odbudowy. Przykładem tego jest część przestrzeni miejskiej w Banda Aceh, nazwana wówczas placem „Podziękujemy Narodom” (Thank the Nations plaza), gdzie stoi wiele pomników, które z pozoru w ogóle nie odnoszą się do siebie nawzajem. Jako duża otwarta przestrzeń w centrum miasta, być może plac ten musiał stać się miejscem prezentacji upamiętnień odbudowy po tsunami i związanych z nią przekazów. Nie zawsze nosił taką nazwę. Przed tsunami nazywał się Blang Padang i podobno odbywały się tam ćwiczenia wojskowe TNI. Na tym dużym centralnym placu postawiono wcześniej pomnik o nazwie Seulawah (zwany również RI-001), czyli samolot DC-3 upamiętniający inny okres w życiu i historii tego miejsca i miasta. Symbolizuje on wkład Aceh w walkę o niepodległość państwa indonezyjskiego. Pomnik i tabliczka z datą 29 lipca 1984 roku jednoznacznie przypominają o zaangażowaniu Aceh w indonezyjski projekt narodowy – mimo separatystycznego konfliktu, do którego później doszło¹⁴. Niemniej po tsunami na tym publicznym placu umieszczono nowe upamiętnienia, np. mnóstwo tabliczek dziękczynnych w kształcie na wpół zanurzonej w wodzie tradycyjnej łodzi z flagą państwa, które udzieliło pomocy. Na tabliczkach widnieje zdanie „Najszczerze wyrazy wdzięczności dla [wstaw nazwę państwa]”, po którym następują słowa „Dziękujemy” i „Pokój” w odpowiednim języku. Wszystkie tabliczki ufundowała agencja odbudowy i odnowy BRR (Badan Rekonstruksi dan

¹⁴ Elizabeth F. Drexler, *Aceh, Indonesia. Securing the Insecure State*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008.

Rehabilitasi), która koordynowała odbudowę w Aceh od tsunami do 2009 roku. Tabliczki zebrano i umieszczono na betonowym pomniku w kształcie pięciu grzbietów fal z flagą Indonezji. W tekście towarzyszącym pomnikowi podziękowano wolontariuszom, organizacjom pozarządowym i instytucjom państwowym, przedsiębiorstwom oraz organizacjom cywilnym, wojskowym, krajowym i międzynarodowym, które brały udział w odbudowie Aceh. To konkretne upamiętnienie powstało dzięki organizacji o nazwie Pustaka Bustanussalatin.

Obok Seulawah postawiono inny pomnik, współczesny temu złożonemu z tabliczek z podziękowaniami. Na dość opływowym monolicie z czarnego granitu wryto następujący napis w dwóch wersjach językowych, indonezyjskiej i angielskiej:

Ten pomnik wzniesiono, żeby upamiętnić historyczny moment w życiu ludzkim, czyli Trzęsienie Ziemi i Tsunami, które miały miejsce na Oceanie Spokojnym u wybrzeży Azji. 26 grudnia 2004 roku, zwłaszcza w Aceh, gdzie setki ludzi straciły życie, a smutek wrył się głęboko w każde ludzkie serce, nie wspominając już o stracie ogromu materiału. Tym samym stając się cennym ostrzeżeniem, a także refleksją i przede wszystkim wiedzą dla każdej istoty ludzkiej na ziemi (sic)¹⁵.

Wzniosła go fundacja Harapan Bangsa Nusantara Foundation (Dżakarta, Indonezja), a ufundowały Purple Lotus Temple i Mother Samantha Foundation (obie instytucje z San Francisco, USA).

Poza placem „Podziękujmy Narodom” stanowiącym monumentalną scenę, na której można zobaczyć rzeczony upamiętnienia, powstała inna grupa pomników o podobnym przekazie, ale z nutą naukowego empiryzmu. Osiemdziesiąt pięć słupów upamiętniających katastrofę, zwanych po prostu *tugu*, rozsianych jest po całym mieście, przez co łatwiej je przegapić w odbudowanym krajobrazie. *Tugu* to proste betonowe pomniki o kształcie przypominającym palącą się świecę. Na każdym widnieje tabliczka dokumentująca poziom, siłę i dokładny czas nadejścia fali tsunami w danym miejscu. Słupy określają konkretne punkty geograficz-

¹⁵ Napis angielski zawiera literówki i błędy gramatyczne (przyp. tłum.).

ne i czasowe w krajobrazie, które składają się na trwałą prezentację topografii katastrofy w Aceh. Na jednym z nich umieszczono następujący napis po indonezyjsku i angielsku: „Pomnik #40. Tsunami. 26 grudnia 2004 roku. Poziom wody: 4,5 m. Odległość od plaży: 2,5 km. Czas nadejścia fali: ok. 8.30 rano (30 minut po trzęsieniu ziemi. Magnituda: 8,9 w skali Richtera)”.

Co ciekawe, żaden z ekspertów od odbudowy, którzy ponownie nadawali krajobrazowi miejskiemu sens, ani żaden inny informator, z którym przeprowadziłam wywiad w początkowym okresie badań terenowych, nie zwrócił większej uwagi na ten typ pomnika, ani nawet nie słyszał o tym projekcie, mimo że zanim rozpoczęłam pracę w Aceh w 2006 roku, w całym mieście wzniesiono już wiele takich słupów. Hirokazu Iemura, rzecznik projektu i wykładowca inżynierii na Uniwersytecie w Kioto specjalizujący się w trzęsieniach ziemi, wyjaśnił, że „wydaje się, że ofiary tsunami chcą zapomnieć o tej katastrofie tak szybko, jak to możliwe [...] [ale] [...] Powinny się nauczyć radzić sobie z zagrożeniami w swoim codziennym życiu, pamiętając o tym, co się tam wydarzyło (sic)”¹⁶. Rząd Japonii przeznaczył 9,78 mln jenów (ówczesną równowartość 85 tys. dolarów) na te pomniki, które zostały zaaprobowane przez rząd Indonezji i Ambasadę Japonii w Indonezji. Ich wartość jako pomników uczących o zapobieganiu katastrofom idealnie współgra z innymi oznaczeniami na terenie aglomeracji Aceh wskazującymi, które miejsca są najbardziej zagrożone tsunami. Odwołując się do negatywnych aspektów położenia topograficznego (np. bliskości wybrzeża czy wysokości nad poziomem morza), napisy te informują, jak bardzo dany punkt jest narażony na zalanie. Jednak to upamiętnienie, które miało odgrywać wysoce funkcjonalną rolę, z łatwością mogło przepaść w krajobrazie odbudowy, który aż roił się od nowych symboli, ruin i oznaczeń. Jako że tym punktom towarzyszy dokładny opis, można je uznać za pomniki oczekujące na odkrycie.

¹⁶ Hirokazu Iemura i Mulyo Harris Pradono, *Tsunami height memorial poles in Banda Aceh for disaster prevention and education*, w: *Proceedings of the International Symposium on Engineering Lessons Learned from the 2011 Great East Japan Earthquake, March 1–4, 2012, Tokyo, Japan*, Japanese Association of Earthquake Engineers, Tokyo 2007, s. 1605–1616.

Nacisk kładziony przez twórców pomników na zapobieganie ryzyku jest związany z kontekstem kulturowym, w którym tsunami dotknęło region Aceh. Inżynierowie środowiska, archeolodzy środowiska i geolodzy pracujący w tym regionie od czasu katastrofy twierdzą, że pomimo dowodów historycznych, iż tsunami zdarzały się tam w przeszłości, powszechny brak świadomości zagrożeń naturalnych tego typu przed 2004 rokiem wśród współczesnych mieszkańców Aceh można wytłumaczyć jedynie przerwaniem przekazywania tej wiedzy historycznej. Mowa tutaj o braku wiedzy o zwiastunach tsunami (zjawiska, na temat którego sformułowano hipotezy w wielu regionach nadmorskich w Azji Południowo-Wschodniej), a także braku odpowiedniej reakcji na te oznaki, która mogła ocalić życie ludzkie. Twierdzi się, że pamięć o dawnych tsunami i historia mówiona przetrwały w innych częściach regionu, dzięki czemu właściwa reakcja kulturowa na wczesne oznaki tsunami przełożyła się na udokumentowaną niewielką liczbę ofiar np. na sąsiedniej wyspie Simeulue¹⁷. Biorąc pod uwagę ten kontrast oraz niejasny proces przekazu kulturowego o dawnych tsunami, które jak wiemy, dotknęły Aceh w przeszłości, wygląda na to, że w ratowaniu życia ludzkiego swoją rolę ma do odegrania pokatastrofalne dziedzictwo kulturowe – tj. „produkt” dziedzictwa *upamiętniający* dawne zagrożenia i ofiary dla przyszłych pokoleń, nie zaś *wymazujący* zniszczenia poprzez ochronę samej wartości historycznej.

Można wątpić, czy dziedzictwo pokatastrofalne może pomóc ratować życie ludzkie, z racji tego, że dawne próby wykorzystania pomników i miejsc pamięci jako ostrzeżeń przed zagrożeniami nie odniosły pożądanego skutku. Na całym świecie jest wiele pomników mających ostrzegać przed niebezpieczeństwem. Jednym z najlepszych przykładów są głazy, które ustawiono w Japonii na wybrzeżu Oceanu Spokojnego. W następstwie trzęsienia ziemi i tsunami w regionie Tōhoku, które w 2011 roku dotknęło wschodnie wybrzeże wyspy Honsiu, Robb Moss i Peter Galison¹⁸ zbadali przerwanie narracji ochronnych, które miały

¹⁷ Np. McAdoo i in., *Smong...*

¹⁸ Peter Galison i Robb Moss, *Landscapes of Stopped Time, Hall of Half-Life*, Graz 2015.

być zawarte w poddanej opiece kuratorskiej pokatastrofalnej kulturze materialnej i za jej pośrednictwem przekazywane z pokolenia na pokolenie. Badacze twierdzą, że dawni Japończycy ustawili specjalne głazy, żeby ostrzec przyszłe pokolenia przed zagrożeniem związanym z zamieszkiwaniem pewnych części wybrzeża narażonych na tsunami. Na wybrzeżu Japonii ustawiono setki głazów, wysokich nawet na 3 metry, na których umieszczono ostrzeżenie, żeby „nie budować domów poniżej tego punktu”. W wielu przypadkach przekaz wykuty na głazach przestał być czytelny, tak więc kamienie przetrwały zapomniane lub ignorowane. Ich znaczenie umknęło współczesnym społecznościom albo zostało wyparte przez bardziej technokratyczne podejście do przygotowań na katastrofy. Według Galisona i Mossa głazy „przypominają o tym, że niezwykle istotne przekazy ludzkości z czasem odchodzą w niepamięć”¹⁹. W ramach szerszej debaty, która ma na celu określenie świadomości ryzyka katastrof, przy jednoczesnym przyznaniu, że narracje są niepewne pod względem czasowym, obecnie pyta się, jak pomniki komunikują zagrożenie w formie przekazu skierowanego w niepewną przyszłość i do nieznanego odbiorcy²⁰. W tym sensie krajobraz upamiętnień i komunikowania idei odporności w oczekiwaniu na kolejną katastrofę zakłada długotrwały potencjał pomników jako nośników obaw kulturowych i/lub instrukcji dla przyszłych pokoleń, lecz bez ignorowania potencjalnej utraty sieci znaczeń i interpretacji, które nadały tym pomnikom konkretny cel.

OMÓWIENIE I PODSUMOWANIE

Za ważne i produktywne uważa się wspieranie improwizacji w sposobie, w jaki pomniki i miejsca dziedzictwa są ponownie wykorzystywane, reinterpretowane i na nowo przystosowywane w przyszłych narracjach w celu zaspokojenia potrzeb zmieniającego się społeczeństwa i umożli-

¹⁹ Tamże, s. 54.

²⁰ Rosemary Joyce, *Failure? An archaeology of the architecture of nuclear waste containment*, w: *Elements of Architecture. Assembling Archaeology, Atmosphere and the Performance of Building Spaces*, red. Mikkel Bille i Tim Flohr Sørensen, Routledge, London 2016, s. 424–438.

liwienia wyrażenia krajobrazu architektonicznego w narracjach o rezyliencji lub opisie wartości kulturowych i społecznych²¹. Niemniej w tym omówieniu zauważam, że różnica między pomnikiem a ruiną może zostać zatarta, kiedy rzutuje się ją od poziomu projektu czy powstania przekazu upamiętniającego w przyszłość, co odbija się negatywnie na użyteczności pomnika. Staram się dowieść, że oderwanie narracji o powstaniu od pomników, które mają przemawiać do nieznanym nam przyszłych interesariuszy i staną się przedmiotem zmiennych narracji, może skutkować zatraceniem ich zamierzonego praktycznego celu, czyli przygotowania na katastrofę. To umniejsza ich rolę jako czynników wykorzystywanych w procesach odbudowy „kultury katastrofy” (*culture of disaster*)²², które mogły wywołać odpowiednie reakcje na różne zagrożenia.

Duża liczba organizacji pomocowych pracujących w tak krótkim okresie, jakim była odbudowa Aceh, zaowocowała intensywnym i angażującym wiele agencji procesem konstrukcji i rozpadu, który musiał zostawić po sobie złożoną spuściznę materialną w całej prowincji. W rezultacie w krajobrazie pozostały pewne ruiny po tsunami, które stały się swego rodzaju dziedzictwem, również wymagającym ochrony i konserwacji. Rozpadanie się pomników (i zaprzestanie opieki nad nimi), które wzniesiono właśnie w celu upamiętnienia i zwiększania świadomości skali katastrofy i przyszłych zagrożeń związanych z okolicznościami doprowadzającymi do tsunami, nie jest problemem trapiącym wyłącznie Aceh, ale skłania do wzięcia pod uwagę dwóch kwestii dotyczących ochrony i badania dziedzictwa w kontekstach pokatastrofalnych. Po pierwsze sugeruje, że proces prób i błędów jest częścią budowania trwałego dziedzictwa dla przyszłości, gdzie długowieczność jest oceniana niekoniecznie poprzez pryzmat fizycznych pozostałości, ile raczej przez zdolność obiektu dziedzictwa do przekazywania spójnego komunikatu, który zachowuje wartość użytkową dla dobrostanu społeczeństwa. Po drugie sugeruje, że wśród narzędzi metodologicznych stosowanych w ochronie dziedzictwa

²¹ Rico, *Constructing Destruction...*

²² Por. Greg Bankoff, *Cultures of Disaster. Society and Natural Hazards in the Philippines*, Routledge, London–New York 2003.

i krytycznych studiach nad dziedzictwem brakuje jasno ustalonych ram pozwalających zbadać te powstające dopiero, ale już rozpowszechnione formy dziedzictwa i ich przeznaczenie, przy jednoczesnym zachowaniu potencjalnej efemeryczności ich wykorzystania i interpretacji.

Pomimo rosnącego zainteresowania badaniem procesów tworzenia dziedzictwa jako procesów w kontekście historycznym, społeczno-kulturowym, politycznym i do pewnego stopnia duchowym, widać istotną lukę w praktycznym wykorzystaniu studiów nad dziedzictwem. Mam tutaj na myśli to, że wartość dziedzictwa jest jednocześnie ograniczona czasowo i podlega nieustannym zmianom²³. Ta metodologiczna niechęć do analizowania kontekstu czasowego w badaniu praktyki ochrony i wartości dziedzictwa skutkuje m.in. tym, że dziedzina ta nie jest w stanie przyjrzeć się następstwom całkowitej utraty znanych krajobrazów, co mogłoby dać wgląd w tworzenie dyskursów i praktyk związanych z dziedzictwem. W tym konkretnym przypadku tracimy możliwość badania różnych form sprawczości w kształtowaniu narracji o dziedzictwie i jego ochronie, które przyczyniają się do budowania rezyliencji w oczekiwaniu na powracające zagrożenia środowiskowe. W tym artykule zwracam uwagę na pomniki tsunami jako źródła informacji, które towarzyszą programom dziedzictwa kulturowego i narracjom o nim, a także jako przedmioty, które same stają się obiektem dyskursów o ochronie dziedzictwa. Te obiekty stanowiące element narracji o dziedzictwie podkreślają względną wartość trwałości w czasie i związaną z tym kwestię objaśniania w danej chwili zawartych w nich przekazów. Na pomnikach katastrofy spoczywa dodatkowy ciężar związany z praktycznym wykorzystaniem krytycznych studiów nad dziedzictwem: czy ich rolą jest zapewnienie nieprzerwanego przekazu pokatastrofalnego o przetrwaniu, czy też powinny pozostać podatne na wpływy tej samej polityki interpretacji,

²³ Rodney Harrison, *Przekroczyć podział na dziedzictwo „naturalne” i „kulturalne”: ku ontologicznej polityce dziedzictwa w epoce antropocenu*, rozdział 3 w tym tomie; Cornelius Holtorf, *Averting loss aversion in cultural heritage*, „International Journal of Heritage Studies” 2014, 21(4), s. 405–421; Rodney Harrison i in., *Heritage futures*, „Archaeology International” 2016, 19, s. 68–72; Caitlin DeSilvey, *Curated Decay. Heritage Beyond Saving*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017.

która dominuje w przypadku innych obiektów o wartości historycznej? Czy w krytycznej debacie o dziedzictwie jest miejsce na odejście od pojmowania dziedzictwa jako ofiary i zwrócenie uwagi na jego sprawczość, która ma do odegrania role społeczne i duchowe wykraczające poza słu-żenie celom *longue durée*? Jeśli tak, to dyskusja na temat „dziedzictwa katastrofy” może spotkać się z akceptacją i stać się owocną spuścizną w odniesieniu do wzmagających się dyskusji o skutkach zmiany klimatu dla krajobrazu naturalnego i kulturowego. Wymaga to oczywiście nowej wiedzy fachowej na temat ochrony dziedzictwa, która pozwoli odnaleźć drogę w funkcjonujących w praktyce ochrony dziedzictwa zawikłaniach ontologicznych, uwzględniających – choć niekoniecznie godzących ze sobą – liczne narracje ograniczone czasowo.

Przełożyła Anna Brzostowska

PRZYJMUJĄC ZMIANY: JAK DZIEDZICTWO KULTUROWE ZWIĘKSZA REZYLIENCJĘ¹ KULTUROWĄ

CORNELIUS HOLTORF

Zarządcy dziedzictwa mogą być trudni w poźyciu,
ale stają się doskonałymi przodkami.
(parafraza cytatu z Andy'ego Kerra)²

REZYLIENCJA KULTUROWA I OCHRONA DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

Rezyliencję (*resilience*) można zdefiniować jako zdolność systemu lub procesów do przyjmowania zakłóceń³. Nowe definicje rezyliencji kładą mniejszy nacisk na powrót do poprzedniego stanu, akcentując zaś bardziej procesy zorientowane na przyszłość – obejmujące absorpcję,

¹ Termin „rezyliencja” (*resilience*) jest coraz częściej używany w języku polskim na określenie zjawiska, które jest nieco szersze aniżeli używany zwykle jako polski ekwiwalent termin „odporność”. Jak podkreślają redaktorzy i redaktorki antologii *Humanistyka prewencyjna*, rezyliencja oznacza „odporność i zdolności przystosowawcze do funkcjonowania w stanie permanentnego kryzysu”, zob. RAT (Resilience Academic Team), *Wprowadzenie: humanistyka prewencyjna*, w: *Humanistyka prewencyjna*, red. RAT (Resilience Academic Team), Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie i Poznańskie Centrum Dziedzictwa, Warszawa–Poznań 2022, s. 7–25 (przyp. red.).

² Andy Kerr, *An Environmentalist's Vision for the Klamath Basin*, referat zaprezentowany 7 lipca 1993 roku przed Tule Lake Rotary Society, http://web.archive.org/web/20040622083547/http://www.propertyrightsresearch.org/an_environmentalist.htm (dostęp: 10.11.2022).

³ Carl Folke i in., *Resilience thinking: integrating resilience, adaptability and transformability*, „Ecology and Society” 2010, 15(4), <http://www.ecologyandsociety.org/vol15/iss4/art20/> (dostęp: 10.11.2022).

uczenie się, adaptację i transformację – niż konkretne rezultaty w odniesieniu do wcześniejszego status quo⁴.

Rezylienne systemy i procesy można postrzegać jako możliwe do utrzymania w tym sensie, że mogą istnieć przez długi okres, tj. bez zmiany ich warunków wstępnych. Prawdopodobnie wszystkie trwałe systemy i procesy charakteryzują się zdolnością do radzenia sobie z trudnościami i do dalszego rozwoju. Zatem inną, łatwiejszą definicją rezyliencji jest „zdolność do radzenia sobie ze zmianami i do dalszego rozwoju”⁵.

Ja definiuję rezyliencję kulturową jako zdolność systemu kulturowego (składającego się z procesów kulturowych w danych społecznościach) do radzenia sobie z przeciwnościami i zmianami oraz do dalszego rozwoju. Zatem rezyliencja kulturowa implikuje zarówno ciągłość, jak i zmianę: zakłócenia, które system może przyjąć, nie są wrogiem, którego należy unikać, lecz partnerem w tańcu ciągłości kulturowej (parafrazując Thielego⁶).

W kontekście niedawnych konfliktów zbrojnych dziedzictwo archeologiczne bywa umyślnie niszczone, jak np. w Palmyrze w Syrii, Timbuktu w Mali czy Bamianie w Afganistanie. W rezultacie dziedzictwo materialne powszechnie postrzega się jako znajdujące się w wyjątkowym niebezpieczeństwie, w niektórych przypadkach nawet zagrożone całkowitym zniszczeniem. Znaleźiska, stanowiska i zabytki archeologiczne stanowią ważny sprawdzian dla zastosowania pojęcia rezyliencji w sferze kultury i dziedzictwa kulturowego. Na najbardziej podstawowym

⁴ Jeśli chodzi o ostatnie omówienia obszernych debat na temat trwałości i odporności w różnych dziedzinach i sektorach, zob. *Managing the Risks of Extreme Events and Disasters to Advance Climate Change Adaptation. A Special Report of Working Groups I and II of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, red. Christopher B. Field i in., Cambridge University Press, Cambridge 2012 (zwłaszcza rozdział 1) oraz: Katrina Brown, *Resilience, Development and Global Change*, Routledge, London 2016 i Leslie Paul Thiele, *Sustainability*, wyd. 2, Polity, Cambridge 2016, wraz z odсылaczami. Niniejszy rozdział nie traktuje o rezyliencji ludzi poza społecznościami, np. odporności związanej z rozwojem psychicznym i zdrowiem.

⁵ Stockholm Resilience Centre, *Resilience dictionary*, <http://www.stockholmresilience.org/research/resilience-dictionary.html> (dostęp: 10.11.2022).

⁶ Thiele, *Sustainability...*, s. 36.

poziomie można zapytać, jak dużo zakłóceń dziedzictwo kulturowe może przyjąć, zanim wyczerpie swój limit i w rezultacie straci znaczenie kulturowe. Do tego pytania powrócę pod koniec artykułu. Najpierw odpowiem bardziej szczegółowo na inne, ogólniejsze pytanie: jak ważna jest daleko idąca ochrona dziedzictwa kulturowego dla zapewnienia rezyliencji kulturowej w danych społecznościach i w konsekwencji wspierania ich trwałości?

Ten tekst ma stanowić twórczy przyczynek do dyskusji w dziedzinie teorii dziedzictwa i zaproponować nowatorskie zastosowanie pojęcia rezyliencji (kulturowej) w sferze dziedzictwa kulturowego. Nie został natomiast pomyślany jako głównie przyczynek do historii idei lub wyczerpująca analiza stosownych przykładów czy studiów przypadku.

Obecnie słychać wiele głosów twierdzących, że bezwzględna ochrona dziedzictwa kulturowego to ważna gwarancja rezyliencji kulturowej⁷. Z tej perspektywy dziedzictwo kulturowe jest widziane jako cenny spadek, który powinno się chronić i przekazać przyszłym pokoleniom; jakiegokolwiek ryzyko uszkodzenia lub zniszczenia dziedzictwa kulturowego powinno się traktować bardzo poważnie, gdyż to właśnie dziedzictwo zapewnia rezyliencję kulturową i przyczynia się do trwałości kultury, zarówno teraz, jak i w przyszłości.

Ten punkt widzenia został bardziej szczegółowo omówiony w kontekście globalnego zmniejszania ryzyka katastrof np. przez Międzynarodową Komisję Naukową ds. Przygotowań na Zagrożenia (International Scientific Committee on Risk Preparedness) wchodzącą w skład Międzynarodowej Rady Ochrony Zabytków i Miejsc Historycznych (ICOMOS-ICORP). Dyskusje toczone w tym kontekście dotyczą kwestii ochrony

⁷ Np. Rohit Jigyasu, *Heritage and Resilience. Issues and Opportunities for Reducing Disaster Risks*, 2013, http://icorp.icomos.org/wp-content/uploads/2017/10/Heritage_and_Resilience_Report_for_UNISDR_2013.pdf (dostęp: 10.11.2022); Irina Bokova, *Address by Irina Bokova, Director-General of UNESCO, on the occasion of the International Conference on Cultural Heritage at Risk – The role of museums in war and conflict*, Museum of Mediterranean and Near Eastern Antiquities, Sztokholm, 26 listopada 2016, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000235720> (dostęp: 10.11.2022).

dziedzictwa przed wyjątkowymi zagrożeniami i co za tym idzie – wspierania odporności danych społeczności w obliczu zagrożenia katastrofą⁸.

Jeśli chodzi o przygotowania na zagrożenia, dziedzictwo kulturowe może przyczynić się do zwiększenia rezylencji wspólnot na dwa sposoby⁹. Z jednej strony, co często się podkreśla, tradycyjne umiejętności i wiedza mogą pomóc w zapobieganiu i łagodzeniu skutków katastrof poprzez np. wykorzystywanie metod budowy i sposobów przetrwania, które są bardziej odporne na lokalne zagrożenia, takie jak trzęsienia ziemi czy powódzie¹⁰. Argument ten łączy dziedzictwo niematerialne (tj. umiejętności, tradycje, wiedzę i sposoby robienia rzeczy) z wytwarzanym przez nie dziedzictwem w formie fizycznej. Choć w pewnych przypadkach można czerpać takie korzyści z dziedzictwa, to w innych sytuacjach dziedzictwo kulturowe może tak naprawdę zwiększać ryzyko katastrof, a więc jego ochrona może przynosić efekt odwrotny do zamierzonego. Rohit Jigyasu, prezes ICOMOS-ICORP i szef Katedry UNESCO ds. Dziedzictwa Kulturowego i Zarządzania Ryzykiem, stwierdził, że „nie powinno się ignorować faktu, że wiele przekonań i praktyk kulturowych prowadzi do fatalistycznej interpretacji katastrof jako »woli boskiej« i niepodejmowania żadnych proaktywnych działań w celu zmniejszenia ryzyka katastrof”¹¹. Jigyasu rozumiał również, że wiele zabytków może znaleźć się w szczególnym niebezpieczeństwie w przypadku katastrof „z powodu defektów w projekcie i konstrukcji tych zabytków lub ich części, które dobudowano/przebudowano później”¹², tj. z powodu niedoskonałości dziedzictwa, które w intencji twórców miało być ponadprzeciętnie odporne. Zatem tradycyjne umiejętności i tradycyjna

⁸ Np. Jigyasu, *Heritage and Resilience...*

⁹ Tamże, s. 21–22.

¹⁰ Np. Yasmeen Lari, *Post-Disaster Heritage Initiative in Pakistan*, „World Heritage Magazine” grudzień 2014, 74, s. 28–35; zob. też Robert Van de Noort, *Climate Change Archaeology. Building Resilience from Research in the World's Coastal Wetlands*, Oxford University Press, Oxford 2013.

¹¹ Rohit Jigyasu, *Reducing disaster risks to urban cultural heritage: challenges and opportunities*, w: *HRIDAY Reflections*, red. Jigna Desai i in., CEPT University and ICOMOS India, Delhi 2017, s. 68.

¹² Tamże.

wiedza mogą przyczynić się do zwiększenia rezyliencji w przypadku katastrof, ale *summa summarum* same w sobie mogą nie usprawiedliwiać wysiłków zorientowanych na zachowanie dziedzictwa kulturowego jako kwestii ogólnej polityki.

Istnieje drugi, prawdopodobnie ważniejszy powód, dla którego dziedzictwo kulturowe może wspomagać rezyliencję kulturową i łagodzić skutki katastrof. Wiąże się on z takimi wartościami dziedzictwa jak poczucie przynależności do miejsca czy społeczności, co wzmacnia kolektywną tożsamość i poczucie własnej wartości. Jak wiadomo nie tylko z historii archeologii, pewność siebie, jaką daje dziedzictwo kulturowe, oraz wspólne pochodzenie i historia mogą z jednej strony stanowić wsparcie psychologiczno-społeczne w ciężkich czasach, zwiększając odporność społeczności na zakłócenia¹³. Z drugiej strony, ta pewność siebie może być warunkiem wstępnym do zrozumienia korzeni, historii i dziedzictwa innych kultur i tym samym wspomóc wzajemne pojednanie, dialog i pokój podczas odbudowy po konflikcie¹⁴. Taki pożytek z dziedzictwa w kwestii zmniejszania ryzyka katastrof oraz regeneracji po nich często przybiera postać konkretnych przejawów kultury, takich jak święte miejsca, tradycje czy inne dobra kultury. Ochrona i promowanie dziedzictwa kulturowego – o tyle, o ile jest ono powiązane z kolektywną tożsamością społeczności i zwiększa pewność siebie jej członków – niekoniecznie muszą zwiększać szanse na trwały pokój i wzajemne zrozumienie między kulturami, choć często uważa się, że tak właśnie jest.

Amin Maalouf¹⁵, francuski pisarz libańskiego pochodzenia, zauważył, że zbyt wielu ludzi ma problematyczne, a nawet niebezpieczne wy-

¹³ Bruce Trigger, *Romanticism, nationalism, and archaeology*, w: *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, red. Philip L. Kohl i Clare Fawcett, Cambridge University Press, Cambridge 1995; Takamasa Saito, *Cultural heritage and the resilience of communities*, w: *Proceedings of the International Expert Meeting on Cultural Heritage and Disaster Resilient Communities within the Framework of the Third UN World Conference on Disaster Risk Reduction (WCDRR) 11–17 March 2015*, National Institutes for Cultural Heritage, Tokyo 2016, s. 34–37.

¹⁴ Np. Bokova, *Address by Irina Bokova...*

¹⁵ Amin Maalouf, *In the Name of Identity. Violence and the Need to Belong*, Arcade, New York 2012.

obrażenie na temat dziedzictwa kulturowego. Odwołując się do tradycji historycznych, wspólnych korzeni, wspólnego pochodzenia etnicznego i terytorium oraz głęboko odczuwanej przynależności do własnego konkretnego „plemienia”, czyli grupy społecznej, dziedzictwo kulturowe podsyca wiele konfliktów, nie zawsze doceniając różnorodność w obrębie danego społeczeństwa, zarówno w danym momencie, jak i na przestrzeni lat. Zamiast tego z pozoru naturalny związek między zachowaniem kulturowym i konkretną tożsamością plemienną wyodrębnia kulturę i wkłada jednostki do wąskich przegródek kulturowych, które są zorientowane na przeszłość i mogą być przeciwne wolnościom obywatelskim, prawom człowieka, a nawet racjonalnemu myśleniu jako takiemu¹⁶. W zróżnicowanych społeczeństwach silne przynależności plemienne zagrażają również spójności społecznej. W swojej krytyce raportu UNESCO pt. *Our Creative Diversity* (Nasza twórcza różnorodność)¹⁷ norweski antropolog Thomas Hylland Eriksen¹⁸ zarzucił UNESCO naiwne podsyćanie współczesnej polityki tożsamości w czasach, kiedy wiele konfliktów zbrojnych ma silne podłoże etniczne/kulturowe. Przywiązanie do tradycji i wiedzy historycznej, a także wynikające z nich poczucie przynależności będą wspierać kolektywną tożsamość społeczności i jej pewność siebie. Podobne wartości stanowiły też istotny element kampanii „odzyskania kontroli” nad Wielką Brytanią poprzez Brexit i hasła wyborczego Donalda Trumpa nawołującego do postawienia „Ameryki na pierwszym miejscu”. Często uchodzą one za problematyczne, gdyż wspierają i pogłębiają podziały zarówno w danym społeczeństwie i grupach społecznych, jak i między nimi, przy jednoczesnym tłumieniu racjonalnego myślenia¹⁹.

¹⁶ Steven Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, Viking, New York 2018, s. 31, 333–334, 357–358.

¹⁷ World Commission on Culture and Development, *Our Creative Diversity*, UNESCO, Paris 1995.

¹⁸ Thomas Hylland Eriksen, *Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture*, w: *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, red. Jane K. Cowan i in., Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 133.

¹⁹ Pinker, *Enlightenment Now...*, s. 334.

Dzisiaj nie można już przyjąć za pewnik, że zdecydowana większość ludzi żyjących na danym terenie podziela (lub chciałaby podzielać) tożsamość kulturową, historię i poczucie przynależności do miejsca zamieszkania²⁰. Zaiste, wszyscy mamy liczne kolektywne tożsamości, z których wiele nie jest zakorzenionych we wspólnej przeszłości. Jak w swoim przenikliwym eseju zauważył Maalouf, „wszystkim nam nieporównanie bliżej do ludzi nam współczesnych niż do naszych przodków”²¹. To spostrzeżenie sugeruje, że do pokoju i zrozumienia przyczyni się raczej umniejszanie znaczenia plemiennej koncepcji tożsamości i jej związku z dziedzictwem niż ich celebrowanie. Maalouf dowodzi, że gdy uświadomimy sobie, jak wiele różnych wpływów czyni każdego z nas tym, kim jesteśmy, i jak wiele mamy wspólnego z innymi ludźmi niezależnie od tego, gdzie żyją lub kim byli ich przodkowie, nie będziemy skłonni walczyć z nimi w imię konkretnej kolektywnej tożsamości, która przeciwstawia „nas” „im”. Jesteśmy istotami społecznymi, a zatem nasza ludzka tożsamość nie powinna się sprowadzać do jednej plemiennej przynależności:

[G]dy człowiek widzi własną tożsamość jako zlepek wielu różnych przynależności, z których część związana jest z przeszłością etniczną, a inne nie, część związana jest z tradycją religijną, a inne nie; gdy człowiek dostrzega w sobie, w swoim pochodzeniu i w kursie, który obrało jego życie, wiele różnych punktów zbieżnych i przyczynków, rozmaitych związków i wpływów, z których część jest dość subtelna lub nawet sprzeczna ze sobą, to wtedy zaczyna inaczej postrzegać swój związek zarówno z innymi ludźmi, jak i z własnym „plemieniem”²².

Wydawałoby się zatem, że rezyliencję kulturową i przygotowanie na zagrożenia można wspierać w równym, jeśli nie większym, stopniu bez

²⁰ Zob. też Cornelius Holtorf, *A European perspective on indigenous and immigrant archaeologies*, „World Archaeology” 2009, 41(4), s. 672–681; tenże, *What's wrong with cultural diversity in world archaeology?*, „Clarusculo” 2017, 16, s. 1–14, <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1196715/FULLTEXT01.pdf> (dostęp: 10.11.2022).

²¹ Maalouf, *In the Name of Identity...*, s. 101–102.

²² Tamże, s. 31.

wątpliwego pożytku z dziedzictwa kulturowego, które częściej oddala nas od siebie niż zbliża w kategoriach, które wydają się opierać zmianie.

Co więcej, wszystkie takie wysiłki zmierzające do ochrony dziedzictwa kulturowego w imię rezyliencji kulturowej i pokoju łączą się bezpośrednio z paradygmatem dziedzictwa skupiającym się na zagrożeniach, który definiuje szerszy model „dziedzictwa znajdującego się w niebezpieczeństwie”²³. Stosowany w sektorach dziedzictwa naturalnego i kulturalnego, model ten stanowił motywację niezliczonych słynnych kampanii, od ocalenia Stonehenge przez ochronę tygrysów i plemienia Janomamów po troskę o warstwę ozonową. Choć zastosowanie modelu „zagrożonego dziedzictwa” zwykle owocowało dodatkową wartością, uwagą i wsparciem, takie podejście jest też głęboko problematyczne, gdyż opiera się na twierdzeniu, że coś jest rzadkie (jak np. w kampanii UNESCO o nazwie Unite4Heritage [Zjednoczeni dla Dziedzictwa]). Amerykańska antropolożka Trinidad Rico stwierdziła, że myślenie o dziedzictwie jako o czymś zagrożonym faworyzuje dominujące dyskursy, które marginalizują alternatywne podejścia i praktyki bez zastanowienia się nad ich wartością lub im zagrażają²⁴. Jak pokażę, model „zagrożonego dziedzictwa” również błędnie rozumie rolę i znaczenie dziedzictwa w społeczeństwie. W tym tekście dowodzę, że dziedzictwo kulturowe, gdy jest postrzegane i rozumiane w inny sposób, może mimo wszystko istotnie przyczynić się do zwiększenia rezyliencji kulturowej i trwałości.

DZIEDZICTWO KULTUROWE I JEGO ZDOLNOŚĆ PRZYSWAJANIA ANOMALII

Naturalne procesy zmian i transformacji napędzały ewolucję życia na Ziemi. Dziedzictwo naturalne jest zapisem zmian, jakie zaszły i za-

²³ Cornelius Holtorf, *Averting loss aversion in cultural heritage*, „International Journal of Heritage Studies” 2014, 21(4), s. 405–421; Trinidad Rico, *Heritage at risk: the authority and autonomy of a dominant preservation framework*, w: *Heritage Keywords. Rhetoric and Redescription in Cultural Heritage*, red. Kathryn Lafrenz-Samuels i Trinidad Rico, University Press of Colorado, Boulder 2015, s. 147–162.

²⁴ Rico, *Heritage at risk...*

chodzą aż do dnia dzisiejszego²⁵. Stąd w odniesieniu do sfery kultury sugerowałem gdzie indziej, że „dziedzictwo kulturowe jest ciągłym przejawem zmian w czasie, a nie ich ofiarą”²⁶. Właściwie w wyniku obecnych szybkich globalnych zmian odnotowuje się przyrost, a nie ubytek dziedzictwa kulturowego. Katastrofy również zmieniają i tworzą dziedzictwo, dzięki czemu następne pokolenia dowiedzą się o pewnych niezwykle dramatycznych procesach i wydarzeniach²⁷. Jeśli istnieje jakieś poważne zagrożenie dla dziedzictwa spowodowane zniszczeniami w wyniku katastrofy, to jest nim bezmyślne podejście do odbudowy czy rekonstrukcji dziedzictwa.

Dobrym przykładem są posągi Buddy w Bamianie, celowo wysadzone w powietrze przez Talibów w 2001 roku. Szczegóły i kontekst tych aktów zniszczenia zostały już omówione²⁸. Obecnie potężne siły polityczne w Afganistanie nawołują z wielu różnych powodów do pieczołowitej odbudowy posągów; sygnały, że powinny zostać zrekonstruowane, płyną też z innych stron. Ambicja odtworzenia posągów jako po prostu symbolu zwycięstwa nad Talibami, którzy chcieli je zniszczyć, jest przede wszystkim przejawem właśnie *braku* rezyliencji kulturowej. Mówiąc dokładniej, odbudowa sugerowałaby, że poważne zakłócenia, do których doszło podczas rządów Talibów, mogą zostać przyswojone tylko, jeśli udamy, że zniszczenie posągów nigdy nie miało miejsca.

²⁵ Chris Thomas, *Inheritors of the Earth. How Nature Is Thriving in an Age of Extinction*, Allen Lane, London 2017.

²⁶ Holtorf, *Averting loss aversion...*, s. 417; tenże, *Why cultural heritage is not „at risk” (in Syria or anywhere)*, Heritage for Transformation blog, 2016, <https://heritagefortransformation.wordpress.com/2016/04/04/why-cultural-heritage-is-not-at-risk-in-syria-or-anywhere/> (dostęp: 10.11.2022).

²⁷ Katsuyuki Okamura, *Tsunami and heritage after the 2011 great east Japan earthquake*, w: *Water & Heritage. Material, Conceptual and Spiritual Connections*, red. Henk P.J. van Schaik i Willem J.H. Willems, Sidestone Press, Leiden 2015; Trinidad Rico, *Constructing Destruction. Heritage Narratives in the Tsunami City*, Routledge, London–New York 2016.

²⁸ Finbarr Barry Flood, *Between cult and culture: Bamiyan, Islamic iconoclasm, and the museum*, „The Art Bulletin” 2002, 84(4), s. 641–659; Rodney Harrison, *Heritage. Critical Approaches*, Routledge, Abingdon–New York 2013, s. 182–191.

Co więcej, te ogromne posągi mogłyby też zwiększyć lokalną rezyliencję kulturową i pozytywnie wpłynąć na przyszły rozwój doliny rzeki Bamian, nawet jeśli miejsca po nich pozostałyby puste. Rozwój regionalny i niewielki przemysł turystyczny mogłyby wykorzystać akt zniszczenia z 2001 roku, zinterpretować puste nisze i w centrum kulturalnym opowiedzieć historię całego regionu²⁹. Jako element szerszej strategii rozwoju w regionie proces kreatywnej rekonstrukcji części posągów w jakiejś formie też mógłby przynieść pozytywne skutki. Zmiany, jakim wciąż ulegają te zabytki, można pokazać na wiele sposobów: od ułożenia z gruzów posągu leżącego przed pustymi niszami, przez rekonstrukcję figur w pobliżu w skali 1:1 z różnych materiałów, po zaproszenie odwiedzających do oglądania budowy zupełnie nowego posągu usytuowanego niedaleko. W przyszłości wyzwanie dotyczące zagrożonego lub nawet zniszczonego dziedzictwa takiego jak posągi Buddy w Bamianie nie będzie polegało na tym, że obrano je za cel z premedytacją i że może stracić swoje znaczenie kulturowe. Prawdziwym wyzwaniem będzie to, jak poradzić sobie z brakiem posągów i jak sprawić, żeby to miejsce i lokalna społeczność przyjęły zmiany, które zaszły, przy jednoczesnym umacnianiu pokoju i zrozumienia w regionie.

Dziedzictwo kulturowe, materialne czy nie, może zostać zachowane w takim stopniu, w jakim jest w stanie dostosować się do zmian poprzez twórczą przemianę i dalszy rozwój³⁰. Kiedy stwierdzamy, że jakieś konkretne dziedzictwo zostało utracone lub znajduje się obecnie w niebezpieczeństwie, powinniśmy zapytać, jak to dziedzictwo się zmieniło lub może się zmienić, przyjmując widoczne zakłócenia³¹. Podobnie jak

²⁹ Zob. np. David Ross i in., *Archaeological tourism: a creative approach*, „Annals of Tourism Research” 2017, 67, s. 37–47.

³⁰ Giovanni Boccardi, *From mitigation to adaptation: a new heritage paradigm for the Anthropocene*, w: *Perceptions of Sustainability in Heritage Studies*, red. Marie-Theres Albert, De Gruyter, Berlin 2015; Paul Lane, *Sustainability: primordial conservationists, environmental sustainability, and the rhetoric of pastoralist cultural heritage in East Africa*, w: *Heritage Keywords. Rhetoric and Redescription in Cultural Heritage*, red. Kathryn Lafrenz-Samuels i Trinidad Rico, University Press of Colorado, Boulder 2015.

³¹ Holtorf, *Averting loss aversion...*; Caitlin DeSilvey, *Curated Decay. Heritage Beyond Saving*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017.

całe społeczeństwa, dziedzictwo kulturowe niezdolne do przystosowania się lub przemiany nie jest wystarczająco odporne, a zatem nie może przetrwać przez długi czas. Kurczenie się dziedzictwa kulturowego nie oznacza umniejszenia wiecznego „ja” społeczności. Utrata konkretnych przejawów dziedzictwa jest raczej nieuniknioną konsekwencją żywej kultury, która istnieje teraz i będzie istniała w przyszłości, zmieniając się w porównaniu do stanu obecnego. Jak podkreślił Giovanni Boccardi, szef UNESCO ds. gotowości i reagowania na stan zagrożenia, nasze obecne podejście do zarządzania dziedzictwem jest w ostatecznym rozrachunku niemożliwe do utrzymania: „Prędzej czy później przegramy walkę o zachowanie istniejących relikwów przeszłości, bo nic nie trwa wiecznie”³².

Dziedzictwo kulturowe, podobnie jak natura, jest ciągle ewoluującym procesem, a nie w jakimkolwiek stopniu kompletną spuścizną. Brytyjski antropolog społeczny Tim Ingold forsował pogląd, że zarówno ludzi, jak i budynki powinno się postrzegać jako coś obdarzonego zdolnością przetrwania, coś ciągle rodzącego się na nowo, rozwijającego i przechodzącego nowe, twórcze przemiany³³. Nie należy zatem traktować ludzi i budynków jako bytów ukończonych w chwili narodzin czy też końca budowy, które następnie powinno się chronić do ich śmierci czy opuszczenia, co później może znaleźć odzwierciedlenie w dokumentacji archeologicznej. Ingold uważa ludzi i budynki (podobnie jak góry, chmury czy fale na oceanie) za przejawy ciągłych, nieustających procesów, po których jedynie czasami pozostają efemeryczne ślady w dokumentacji archeologicznej. Dla antropologa ludzie i dziedzictwo architektoniczne są obdarzeni zdolnością przetrwania, a zatem ciągle zaczynają się lub rodzą na nowo. Ich życie nie ma początku ani końca, lecz jest przerywane różnymi wydarzeniami i procesami przemian. Na przykład ludzie zostają spłodzeni i do pewnego stopnia ukształtowani genetycznie i kulturowo na długo przed swoimi fizycznymi narodzinami. Podobnie wpływają na innych ludzi i ogólnie świat jeszcze długo po swojej śmierci

³² Boccardi, *From mitigation...*, s. 93.

³³ Tim Ingold, *No more ancient; no more human: the future past of archaeology and anthropology*, w: *Archaeology and Anthropology*, red. Duncan Garrow i Thomas Yarrow, Oxbow, Oxford 2010.

fizycznej. To samo można powiedzieć o dziedzictwie architektonicznym: projektuje się je i do pewnego stopnia kształtuje kulturowo na długo przed zbudowaniem, a jego wpływ na inne konstrukcje i na świat jako taki trwa długo po jego opuszczeniu. W tym sensie ludzie i dziedzictwo stale się rozwijają³⁴. Tym samym projekt posągów Buddy w Bamianie mógł powstać na długo przed ich budową, a pomniki nie zniknęły z ludzkich umysłów, gdy przestały służyć do celów religijnych ani nawet gdy doszło do ich zniszczenia.

Konstatacje Ingolda łączą obserwacje na temat dziedzictwa kulturowego ze spostrzeżeniami dotyczącymi ludzi i zjawisk naturalnych. Idąc tym tropem, warto przyjrzeć się bliżej krajobrazom. One też nie mają początku ani końca. Nie zostały ukończone w jakimś konkretnym momencie, aby stan ten mógł – lub powinien – zostać zachowany. Krajobrazy przechodzą ciągłą przemianę, łącząc w sobie zmiany i tworzenie³⁵. Brytyjski specjalista od dziedzictwa Graham Fairclough stwierdził w związku z tym, że „[p]roces, który można uważać za niszczenie charakteru krajobrazu, jest zarazem aktem odnowy” i że krajobraz to „coś tworzonego na nowo każdego dnia poprzez liczne zmieniające się sposoby jego postrzegania przez wszystkich obywateli lub wszystkie podmioty”³⁶. Każdy akt zmiany, zniszczenia lub zastąpienia obiektu dziedzictwa w krajobrazie można widzieć jako formę interpretacji, wykorzystania i przemiany tego dziedzictwa w procesie jego ewolucji. Tak naprawdę samo znaczenie kulturowe dziedzictwa nie jest ponadczasowe, lecz zależy od jego roli w społeczeństwie, a co za tym idzie – od stałej potrzeby dostosowywania się do okoliczności zmieniających się w czasie³⁷.

³⁴ Holtorf, *Averting loss aversion...*, tabela nr 1.

³⁵ Sefryn Penrose, *Images of Change. An Archaeology of England's Contemporary Landscape*, English Heritage, Swindon 2007.

³⁶ Graham Fairclough, *The contemporary and future landscape: change and creation in the later twentieth century*, w: *Contemporary and Historical Archaeology in Theory. Papers from the 2003 and 2004 CHAT Conferences*, red. Laura McAtackney i in., Archaeopress, Oxford 2007, s. 84.

³⁷ Zob. też Cornelius Holtorf i Graham Fairclough, *The New Heritage and re-shapings of the past*, w: *Reclaiming Archaeology. Beyond the Tropes of Modernity*, red. Alfredo González-Ruibal, Routledge, Abingdon–New York 2013.

Osoby interesujące się historią, np. zarządzające dziedzictwem kulturowym, powinny rozumieć lepiej niż większość ludzi różne procesy, które przekuwają dany krajobraz czy sytuację historyczną w coś innego. Okres zmian historycznych to nie czas na sentymentalny stosunek do tego, co możemy utracić. To czas na naukę, kreatywność i odkrywanie na nowo³⁸. Dlatego też nie należy bać się zmian. Trzeba sobie uświadomić, że każda przemiana dziedzictwa, choćby nie wiem, jak drastyczna czy niepotrzebna wydawała się w chwili, gdy do niej dochodzi, może w ostatecznym rozrachunku stanowić sposób na przyswojenie zakłóceń, a zatem ucieleśniać raczej przyszły rozwój niż zmianę na gorsze w porównaniu ze stanem z przeszłości³⁹. Dziedzictwo kulturowe zaczyna zatem odgrywać nową istotną rolę. Stanowiąc świadectwo odporności i zdolności dawnych ludzi do radzenia sobie z przeciwnościami w różny sposób, może ono zainspirować ludzi teraz i w przyszłości do zaakceptowania zmian i przemian poprzez skuteczną adaptację.

Powszechnie wiadomo, że stopień, w jakim ryzyko, konkretne zagrożenia i sposoby przyswajania zakłóceń są społecznie akceptowalne i uznawane za znośne, zależy w dużej mierze od czynników społeczno-kulturowych warunkujących sposób ich postrzegania⁴⁰. Rezyliencja jest ściśle związana z podejściem ludzi do konkretnych zagrożeń i katastrof oraz ich prawdopodobnych skutków. Dlatego zasadne jest, jak sugeruje

³⁸ Michael Turner, *Disaster resilient world heritage cities*, w: *Proceedings of the International Expert Meeting on Cultural Heritage and Disaster Resilient Communities within the Framework of the Third UN World Conference on Disaster Risk Reduction (WCDRR) 11–17 March 2015*, National Institutes for Cultural Heritage, Tokyo 2016.

³⁹ Holtorf, *Averting loss aversion...*; zob. też. David Harvey i Jim Perry, *Heritage and climate change: the future is not the past*, w: *The Future of Heritage as Climates Change. Loss, Adaptation and Creativity*, red. David Harvey i Jim Perry, Routledge, New York–London 2015; DeSilvey, *Curated Decay...*

⁴⁰ Mary Douglas i Aaron Wildavsky, *Risk and Culture*, University of California Press, Berkeley 1982; Terry Cannon, *Understanding culture and risk: people's culture, organizational culture and the protection of heritage*, w: *Proceedings of the International Expert Meeting on Cultural Heritage and Disaster Resilient Communities within the Framework of the Third UN World Conference on Disaster Risk Reduction (WCDRR) 11–17 March 2015*, National Institutes for Cultural Heritage, Tokyo 2016.

ICORP, skupienie się na strategiach, które „pomagają ofiarom dojść do siebie po psychologicznych skutkach katastrof”⁴¹.

Wskutek tego jedną ze skutecznych strategii zmniejszania ryzyka katastrof jest zwiększenie ludzkiej zdolności do radzenia sobie z przeciwnościami. Można to osiągnąć poprzez zmniejszenie psychospołecznej zależności od dawnych pewników przy jednoczesnym podsycaniu ciekawości oraz wspieraniu zaradności i przedsiębiorczości. Oddziałując na brak pewności co do przyszłości, działania te mają zachęcać do ciągłego dostosowywania się do zmieniających się okoliczności. Może to oznaczać również zwiększanie zdolności ludzi do akceptowania możliwości straty, a w rezultacie lepszą zdolność radzenia sobie ze stratą w takiej postaci, w jakiej do niej dochodzi, i wtedy, gdy do niej dochodzi; w podobny sposób akceptujemy konieczność radzenia sobie z możliwością śmierci lub nieszczęścia w życiu prywatnym⁴². Gdy strata nie jest postrzegana jako coś nadzwyczajnego i wyjątkowo obciążającego, społeczność jest odporniejsza na katastrofy powodujące drastyczne zmiany, łącznie ze stratą.

Zatem najlepszym podejściem do wzmacniania ludzkiej pewności siebie nie są narracje potwierdzające stopień, w jakim ofiary zawsze były, są i będą zakorzenione w swojej własnej kulturze w formie, w jakiej ją znają i w jakiej przejawia się ona w dziedzictwie kulturowym. Postrzeganie lokalnej przeszłości jako swojej własnego „zbioru ścieżek adaptacyjnych”⁴³ nie jest najlepszym sposobem, w jaki społeczności mogą zwiększać swoją rezyliencję. Twierdzą, że lepiej wzmacniać poczucie własnej wartości i pewność siebie poprzez uczenie się postrzegania przeszłości wszelkich społeczności jako świadectwa zaskakującej zdolności wszystkich ludzi do radzenia sobie ze zmianami, do rozwoju i twórczej adaptacji.

Dobrym przykładem takiego podejścia wydaje się sposób, w jaki rdzenni mieszkańcy Hawajów zaakceptowali niedawne wybuchy wulkanu Kilauea. Według ostatnich doniesień⁴⁴ przynajmniej kilka tysięcy

⁴¹ Jigyasu, *Heritage and Resilience...*, s. 22.

⁴² Turner, *Disaster...*

⁴³ Van de Noort, *Climate Change Archaeology...*, s. 227.

⁴⁴ Np. Eva Botkin-Kowacki i Jason Armstrong, *Life on a volcano: Hawaiians face Kilauea eruption with reverence*, „The Christian Science Monitor”, 15 marca 2018,

ludzi musiało opuścić swoje domy na wyspie Hawai‘i, a choć erupcja zniszczyła wiele domostw, straty nie wzbudziły ogólnego gniewu. Zdając sobie sprawę, że mieszkają blisko wulkanu, rdzenni mieszkańcy zaakceptowali tę sytuację, a nawet wyrazili szacunek i cześć dla potęgi bogini Pele i Matki Natury. Jak stwierdziła Cecilia Ascher, jedna z ewakuowanych: jeśli człowiek decyduje się mieszkać na wulkanie, „musi być silny i płynąć z prądem”⁴⁵. Hawajczycy odbudują swoje domy w stosownym czasie. To pozytywne podejście jest częścią szczególnego dziedzictwa kulturowego i właśnie odporności kulturowej społeczności rdzennych Hawajczyków. Pomaga im radzić sobie ze skutkami wydarzeń, takich jak erupcja wulkanu, które przynoszą nieodwracalne zmiany.

Większa globalna gotowość do godzenia się ze stratą, dostosowywania się do niepewności i akceptowania zmian może nawet przyczynić się do umacniania pokoju i wzajemnego zrozumienia pomiędzy ludźmi w sytuacji postrzeganej jako napięta. Można to osiągnąć poprzez zapobieganie przejawom wzajemnie wykluczających się tożsamości podsycających konflikty plemienne, przy jednoczesnym zachęcaniu do globalnej solidarności międzyludzkiej w okresach głębokich przemian społecznych. Jest to niejako przeciwieństwo argumentu, że ochronę dziedzictwa kulturowego powinno się promować w interesie pokoju i zrozumienia, gdyż wzajemne docenianie kultur przyczynia się do pojednania. Jeśli już, to pojednanie może być łatwiejsze, gdy mniej dziedzictwa jest objęte ochroną. Kolektywną tożsamość i wspólne poczucie własnej wartości lepiej czerpać z innych źródeł, np. wspólnych umiejętności, wartości czy przyszłych aspiracji. Pokój i zrozumienie powinny opierać się nie tyle na tym, kim byli lub mogli być nasi przodkowie, i na ich spuściźnie, co na tym, kim jesteśmy my i nasze dzieci, kim chcemy być i jak chcemy przeżywać nasze życie obok innych ludzi i wraz z nimi.

W tym kontekście interesujące jest to, że w ustaleniach z Sendai dotyczących ograniczania ryzyka klęsk żywiołowych w latach 2015–2030,

<https://www.csmonitor.com/Environment/2018/0515/Life-on-a-volcano-Hawaiians-face-Kilauea-eruption-with-reverence> (dostęp: 10.11.2022).

⁴⁵ Cyt. za: tamże.

przyjętych w 2015 roku podczas Trzeciej Światowej Konferencji ONZ na temat zmniejszania ryzyka katastrof, stwierdzono, że „[m]igranci zwiększają rezyliencję społeczną i społeczeństw, a ich wiedza, umiejętności i zdolności mogą okazać się przydatne w planowaniu i stosowaniu środków zmniejszających ryzyko występowania katastrof”⁴⁶. Dobrze jest uświadomić sobie, że wiedza, umiejętności i zdolności migrantów zasadzają się na ich udowodnionej zdolności do szukania i znajdowania nowych możliwości gdzie indziej. Ta umiejętność w wielu przypadkach wynikała z twórczej adaptacji dziedzictwa niematerialnego w sytuacji utraty dawnych materialnych pewników. Związek migrantów z dziedzictwem nie musi zatem doznawać uszczerbku w wyniku przemieszczenia i straty, ale może się umacniać za sprawą nabytej zdolności przyswajania zakłóceń i dalszego rozwoju.

Na przykład Abdi-Noor Mohamed, który dziesięć lat temu przeniósł się z Somalii do Szwecji, dostrzega głębokie różnice między dziedzictwem kulturowym w Somalii a tym w Szwecji⁴⁷. Utracił namacalne relikty przeszłości, które pozostały w Somalii, podczas gdy te w nowym kraju jego zamieszkania mają dla niego jedynie częściowe znaczenie i to niekoniecznie z tych samych powodów, co dla osób wychowanych w Szwecji. Jednocześnie ze swojej konkretnej perspektywy jako migranta w Szwecji udało mu się zidentyfikować powstanie nowych form dziedzictwa kulturowego wynikających z procesów hybrydyzacji w odniesieniu do dziedzictwa niematerialnego, np. w sferze poezji, robienia na drutach, fryzur czy gotowania, gdzie tradycje somalijskie mieszają się ze szwedzkimi. Tak jak w tym przypadku, migrantom często łatwiej dostrzec i zaakceptować zmiany kulturowe w nowych hybrydowych

⁴⁶ United Nations Office for Disaster Risk Reduction, *Sendai Framework for Disaster Risk Reduction 2015–2030. Third United Nations World Conference on Disaster Risk Reduction, Sendai, Japan, 2015*, § 36(vi), <http://www.unisdr.org/we/coordinate/sendai-framework> (dostęp: 10.11.2022).

⁴⁷ Abdi-Noor Mohamed i Cornelius Holtorf, *The challenges of Somali cultural heritage for the dominant heritage discourse in Sweden*, odręczne zapiski na podstawie prezentacji na konferencji Association of Critical Heritage Studies, Montreal, Kanada, czerwiec 2016.

formach. Gdyby więcej ludzi posiadało umiejętności migrantów, doszłoby do znacznego wzmocnienia spójności i odporności społecznej.

Badacz terenowy to inny przykład człowieka przewyższającego innych pod względem odporności i umiejętności dostosowywania się do niekiedy zaskakujących wydarzeń. Wielu badaczy nauczyło się radzić sobie ze zmianami w terenie i kontynuować pracę. Choć może nie być to zaskoczeniem dla tych, którzy prowadzili badania w terenie, w obecnym kontekście ważne jest, że w opublikowanym niedawno poradniku *Disaster in Field Research* (Katastrofy w kontekście badań w terenie) zdolność radzenia sobie z przeciwnościami i akceptowania zmian, nie tylko w odniesieniu do wartości kulturowych, została uznana za niezbędną cechę badacza terenowego⁴⁸. Tak jak w historii, w badaniach terenowych jedynym pewnikiem jest to, że trzeba być odpornym i stale gotowym na zmiany.

WNIOSEK: DZIEDZICTWO KULTUROWE, REZYLIENCJA I ZMIANA

Zastanawianie się nad przyszłością dziedzictwa oznacza myślenie o czasie, w którym dziedzictwo takie, jakie znamy, może już nie istnieć⁴⁹. Cytując kanadyjską badaczkę turystyki Catherine Cameron, musimy uświadomić sobie czasowe i przestrzenne granice dziedzictwa: „Logicznym jest przewidywać, że dziedzictwo i jego wytwarzanie mogą ulegać ograniczeniu lub zmieniać się pod wpływem nowych warunków społecznych i kulturowych, które zaistnieją w przyszłości”⁵⁰. Jednak dziedzictwo kulturowe jest bardziej odporne, niż mogłoby się wydawać. Puste niszce, które przed 2001 rokiem mieściły dwa wielkie posągi Buddy spoglądające z góry na dolinę rzeki Bamian, są przejawem dziedzictwa archeolo-

⁴⁸ Gillian H. Ice i in., *Disasters in Field Research. Preparing for and Coping with Unexpected Events*, Rowman & Littlefield, Lanham 2015, s. 195, 198.

⁴⁹ Harvey i Perry, *Heritage and climate change...*; Paolo Ceccarelli, *Past is not a frozen concept: considerations about heritage conservation in a fast changing world*, „Built Heritage” 2017, 1(3), s. 1–12; Ross i in., *Archaeological tourism...*, s. 37–47.

⁵⁰ Catharine Cameron, *The unnatural history of heritage: what's the future for the past?*, „Journal of Heritage Tourism” 2010, 5(3), s. 203.

gicznego, które uległo skutkom ikonoklazmu i radykalnego ekstremizmu Talibów podczas ich rządów w Afganistanie w latach 1996–2001. Podobne procesy widać obecnie w Syrii, gdzie brutalne konflikty wpływają na dziedzictwo kulturowe i pozostawiają niezatarte ślady, niejako zapowiadając możliwość zaistnienia nowych okoliczności w przyszłości⁵¹. Takie epizody destrukcyjnych zmian nie są niczym nowym z punktu widzenia historii, ale obecnie podważają i przekształcają wartość często przypisywaną dziedzictwu. Podważają wykonalność znanego modelu ochrony „zagrożonego dziedzictwa”, który mobilizował wielu ludzi, lecz chyba bardziej ukierunkowywał nasze własne uczucia i pragnienia, niż przynosił niezaprzeczalne korzyści dla przyszłych pokoleń⁵².

Wraz z upływem czasu należało się spodziewać, że stanowiska i zabytki archeologiczne czekają wielkie wyzwania i radykalne zmiany. Dziedzictwo archeologiczne i sama jego koncepcja są trwałe i niezmiennie o tyle, o ile mogą przyjmować zaburzenia i dostosowywać się do zmieniających okoliczności. Co więcej, taki właśnie jest charakter dziedzictwa kulturowego w społeczeństwie – jest ono przejawem zmian zachodzących w czasie. Model ochrony „zagrożonego dziedzictwa” nie uznaje tego, że ocalenie dziedzictwa to nic innego jak konkretny przejaw zmian⁵³.

Czy umniejszam zło, jakim jest niszczenie dziedzictwa? Czy wspomagam interesy radykalnych ideologii i potężnych sił globalnych, które niszczą kultury? Nie wydaje mi się. Historia i antropologia kulturowa dokumentują szczegółowo zmiany zachodzące w kulturach. Dziedzictwa kulturowego nie powinno widzieć się jako symbolu przeszłości znajdującej się teraz w niebezpieczeństwie. Powinno być ono postrzegane jako umożliwienie zmian, które uczynią życie ludzi w nowych okolicznościach lepszym, tym samym wspomagając trwałość kulturową. Dziedzictwo kulturowe, które przetrwało do dzisiaj, może opowiedzieć nam

⁵¹ Holtorf, *Why cultural heritage...*; por. Zena Kamash, *Postcard to Palmyra: bringing the public into debates over post-conflict reconstruction in the Middle East*, „World Archaeology” 2017, 49(5), s. 608–622.

⁵² Holtorf, *Averting loss aversion...*; DeSilvey, *Curated Decay...*

⁵³ Cornelius Holtorf, *The heritage of heritage*, „Heritage & Society” 2012, 5(2), s. 153–173.

w przejmujący sposób o przemianach zachodzących w czasie. Tutaj liczy się nie to, ile dziedzictwa utraciliśmy wraz z czasami, które przeminęły, ale ile dziedzictwa udało się rozwinąć i dostosować do nowych realiów. Dziedzictwo kulturowe jest istotne w społeczeństwie, gdyż promuje rezyliencję kulturową właśnie poprzez to, jak udało się je w przeszłości dostosować i rozwinąć, często w bardzo widoczny sposób.

Wracając do pytania postawionego na początku rozdziału, a mianowicie tego, jak dużo zakłóceń dziedzictwo kulturowe może przyjąć, zanim wyczerpie swój limit i w rezultacie utraci znaczenie kulturowe, to właściwie zostało ono źle sformułowane, gdyż może sugerować założenie, że wartość dziedzictwa kulturowego tkwi w jego tkance fizycznej. Coraz lepiej rozumiemy, że wartość dziedzictwa kulturowego leży w jego działaniu w społeczeństwie. Dlatego lepiej zadać następujące pytanie: jak zwiększyć rezyliencję kulturową i gotowość na zagrożenia poprzez uczenie się rozumienia i akceptowania zmian zachodzących w procesie przemiany dziedzictwa w czasie?

Większa odporność i zdolność radzenia sobie z przemianami, a nawet stratą konkretnych obiektów dziedzictwa kulturowego może pomóc ludziom dostosować się do nowych okoliczności i radzić sobie z przeciwnościami pojawiającymi się również w ich życiu. Być może więc ochrona dziedzictwa kulturowego nie powinna przykładać tak dużej wagi do nieodłącznych i ponadczasowych wartości reliktyw przeszłości, które odziedziczyliśmy. Zamiast tego dziedzictwo kulturowe może zwiększyć naszą zdolność dostosowywania spuścizny przeszłości do zmieniających się okoliczności dzisiaj i jutro, nie tylko jako przypomnienie o przynależnościach plemiennych z zamierzchłych czasów, ale też jako źródło inspiracji do akceptowania niepewności i wykorzystania ludzkiego potencjału do dalszego rozwoju.

Przełożyła Anna Brzostowska

POSŁOWIE

HERITOLOGIA I (KRYTYCZNE) STUDIA NAD DZIEDZICTWEM W POLSCE

MONIKA STOBIECKA

Badania nad dziedzictwem są w Polsce prowadzone w duchu klasycznie rozumianej heritologii (*heritage studies*), choć coraz więcej badaczy i badaczek sięga po perspektywy i pojęcia wypracowane na gruncie krytycznych studiów nad dziedzictwem prezentowanych w tej antologii. Śledząc krajowy rozwój refleksji nad dziedzictwem, można dojść do wniosku, że funkcjonowanie obok siebie różnych podejść do tematu jest niezwykle produktywne i korzystne dla pogłębiania teoretycznych rozważań.

Wiodącym w Polsce ośrodkiem rozwoju teorii dotyczących dziedzictwa jest Kraków wraz z prężnie działającym Międzynarodowym Centrum Kultury (MCK), którego twórcą jest wybitny polski badacz dziedzictwa Jacek Purchla. Centrum specjalizuje się w dziedzictwie środkowoeuropejskim i od trzech dekad animuje intensywne dyskusje podczas licznych konferencji, zjazdów, seminariów, wystaw i programów kulturalnych, przyjmując rolę lidera w temacie w tej części Europy. Odzwierciedleniem wielopoziomowej, krytycznej i głębokiej refleksji prowadzonej w MCK są regularnie publikowane serie wydawnicze, wśród których należy wymienić cenną „Heritologię”, i ważny kwartalnik popularnonaukowy „Herito”. „Heritologia” to seria, która polskim czytelnikom i czytelnikom przybliżyła fundamentalne prace dla studiów nad dziedzictwem autorstwa Johna Tunbridge’a¹, Josepha

¹ John Tunbridge, *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI wieku*, przeł. Aleksandra Kamińska, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2018.

Rykwerta², Gregory'ego Ashwortha³ czy Sharon Macdonald⁴. Co warte podkreślenia, „Heritologia” nie ogranicza się do publikowania prze-kładów, wydaje bowiem także publikacje czołowych polskich badaczy dziedzictwa, jak Andrzej Tomaszewski⁵ czy Krzysztof Kowalski⁶. Seria umiejętnie moderuje spotkanie między tradycyjnymi i nowoczesnymi podejściami do dziedzictwa, oferując czytelnikom i czytelniczkom wyjątkową selekcję przystępnie wprowadzającą do historii, teorii i praktyk zarządzania dziedzictwem. Doskonale obrazuje to dialog między pierwszą w „Heritologii” publikacją wybranych i opracowanych przez Ewę Świącicką tekstów Andrzeja Tomaszewskiego prezentujących historię ochrony i opieki nad dziedzictwem w Polsce a trzecią w serii publikacją, autorstwa Krzysztofa Kowalskiego, która w innowacyjny sposób odnosi teorie dziedzictwa do humanistyki przełomu XX i XXI wieku, a także mierzy się z ważnym zadaniem zdefiniowania heritologii.

Tu w zasadzie należy zaznaczyć odrębność krytycznych studiów nad dziedzictwem od praktykowanej i wykładanej w MCK w ramach studiów podyplomowych heritologii. O ile te pierwsze mają charakter zdecydowanie transdyscyplinarny, o tyle druga porusza się raczej w granicach humanistyki, pozostając multi- i interdyscyplinarnym polem badawczym. Krytyczne studia nad dziedzictwem już w swojej nazwie wskazują na polemikę i krytykę badań prowadzonych przez heritologów. Przyczyny dystansowania się nowego nurtu od starszego należałoby szukać w ich genealogii, wyrastają one bowiem z odmiennych tradycji epistemologicz-

² Joseph Rykwert, *Pokusa miejsca. Przeszłość i przyszłość miast*, przeł. Tomasz Bieroń, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2013; tenże, *Idea miasta. Antropologia formy miasta w Rzymie, w Italii i w świecie starożytnym*, przeł. Tomasz Wujewski, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2016.

³ Gregory Ashworth, *Planowanie dziedzictwa*, przeł. Marta Duda-Gryc i in., Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2015.

⁴ Sharon Macdonald, *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, przeł. Robert Kusek, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2021.

⁵ Andrzej Tomaszewski, *Ku nowej filozofii dziedzictwa*, wyd. 2, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2021.

⁶ Krzysztof Kowalski, *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2013.

nych. Heritologia obszernie czerpie ze studiów nad pamięcią (*memory studies*), często wykorzystuje takie kategorie interpretacyjne, jak „miejsca pamięci”, „krajobraz kulturowy”, „globalizacja”, „mit” czy „kultura popularna” i lokuje się w europocentrycznym dyskursie naukowym. Krytyczne studia nad dziedzictwem sięgają chętniej po teorie posthumanistyczne, nowy materializm czy wreszcie niezachodnie ontologie, które są trudne do pogodzenia z wyżej wymienionymi terminami. Nie oznacza to jednak, że krytyczne studia nad dziedzictwem będą wyłącznie stawać w kontrze do tradycji heritologii. Wręcz przeciwnie, sądzę, że będą stanowić kolejny etap teoretyzowania nad dziedzictwem, na który wskazywał chociażby Ashworth, pisząc o trzech następujących po sobie, a obecnie krzyżujących się paradygmatach dziedzictwa: tradycyjnej ochronie zabytków, zarządzaniu dziedzictwem i dziedzictwie jako procesie⁷.

Wprowadzenie do polskiej literatury naukowej krytycznych studiów nad dziedzictwem zawdzięczamy Ewie Klekot. To właśnie ta etnolożka i archeolożka przybliżyła polskim czytelnikom i czytelniczkom prace autorstwa Laurajane Smith⁸, które opatrzyła pogłębionym i inspirującym komentarzem we wprowadzającym do antropologii dziedzictwa numerze „Rocznika Antropologii Historii”⁹. Polska badaczka swoimi doskonałymi przekładami i autorskimi opracowaniami zainicjowała dyskusję dotyczącą krytycznych podejść do dziedzictwa. Sama również sięga po instrumentarium krytycznych studiów nad dziedzictwem, tak w teorii¹⁰, jak i w praktyce. Mówiąc o praktycznym podejściu do

⁷ Gregory Ashworth, *Ochrona, konserwacja i dziedzictwo. Przeszłość w teraźniejszości na przykładzie środowiska zbudowanego*, w: tegoż, *Planowanie dziedzictwa...*, s. 24–34. Szerzej omówiłam ten problem z perspektywy krytycznych studiów nad dziedzictwem w: Monika Stobiecka, *Heritagizacja: krytyka pojęcia*, „Historyka. Studia metodologiczne” 2021, 51, s. 183–200.

⁸ Laurajane Smith, „Zwierciadło dziedzictwa”: narcystyczna iluzja czy wielokrotnie odbicie, przeł. Ewa Klekot, „Rocznik Antropologii Historii” 2016, VI(9), s. 25–44.

⁹ Ewa Klekot, *Dziedzictwo i jego antropologia*, „Rocznik Antropologii Historii” 2016, VI(9), s. 7–13.

¹⁰ Czego przykładem jest wykorzystanie krytycznych ujęć dziedzictwa w obszernej monografii na temat sztuki ludowej: Ewa Klekot, *Kłopoty ze sztuką ludową. Gust, ideologie, nowoczesność*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2021.

dziedzictwa, należy wspomnieć o projekcie Ewy Klekot i Hanny Schreiber poświęconym niematerialnemu dziedzictwu Warszawy¹¹. Współautorka przedsięwzięcia, Hanna Schreiber, jest z kolei koordynatorką Intangible Cultural Heritage Network i współredaktorką „Intangible Cultural Heritage Newsletter”. Jej osiągnięcia w zakresie rozwoju badań nad dziedzictwem niematerialnym mają nie tylko wymiar teoretyczny, ale i praktyczny, czego odzwierciedleniem jest pełniona przez nią funkcja Przewodniczącej Zespołu ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego Warszawy powołanego przy Prezydencie Miasta. Badania Schreiber w pełni realizują misję krytycznych studiów nad dziedzictwem, co dobitnie widać w jej publikacjach¹².

Omawiając wkład polskich humanistek w rozwój krytycznych studiów nad dziedzictwem, należy również wspomnieć o dorobku naukowym Natalii Bloch¹³, która porusza ważne zagadnienia związane ze schedą kolonializmu i umiejętnie łączy perspektywy antropologiczne

¹¹ Hanna Schreiber i Ewa Klekot, *Niematerialna Warszawa. Tradycje, zwyczaje, praktyki we współmieście*, Raport z badania, Warszawa 2020, <https://dsh.waw.pl/media/komunikacja/Niematerialna%20Warszawa.%20Tradycje,%20zwyczaje,%20praktyki%20we%20wspol%CC%81nC5%82mies%CC%81cie.pdf> (dostęp: 10.11.2022).

¹² Hanna Schreiber, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe jako element soft power państw*, „e-Politikon” 2016, 18, s. 54–78; też, *Intangible cultural heritage, Europe and the EU: dangerous liaisons?*, w: *Cultural Heritage in the European Union. A Critical Inquiry into Law and Policy*, red. Andrzej Jakubowski i in., Brill-Nijhoff, Leiden 2019, s. 324–364; też, *Squaring the circle? In search of the characteristics of the relationship between intangible cultural heritage, museums, Europe and the EU*, „Volkskunde” 2020, 3, s. 357–372; Lucas Lixinski i Hanna Schreiber, *Intangible cultural heritage: successes, disappointments, and challenges*, „Santander Art and Culture Law Review” 2017, 2(3), s. 17–20. Hanna Schreiber podniosła ostatnio także wątek prawa w kontekście ochrony kosmicznego dziedzictwa kulturowego: Lucas Lixinski i in., *Envisioning a legal framework for outer space cultural heritage*, „Journal of Space Law” 2021, 45(1), s. 1–45. Por. Alice Gorman, *Krajobraz kulturowy w kosmosie*, rozdział 6 w tym tomie.

¹³ Natalia Bloch, *Kolonizatorzy, turyści, antropolodzy. Dziedzictwo kolonialne w turystyce i kolonialna nostalgia w antropologii*, „Konteksty” 2014, LXVIII(304), s. 187–195; też, *Kłopoty z UNESCO, czyli „martwe” zabytki a „żywe” dziedzictwo*, „Post-turysta” 2015, <https://post-turysta.pl/artukul/klopoty-z-unesco> (dostęp: 10.11.2022); też, *Evicting heritage: spatial cleansing and cultural legacy at the Hampi UNESCO site in India*, „Critical Asian Studies” 2016, 48(4), s. 556–578.

z krytyczną postawą wobec usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa. Do dorobku krytycznych studiów nad dziedzictwem sięga także Ewa Domańska, konceptualizując ideę nekrodziedzictwa¹⁴, która wywodzi się z jej wieloletnich badań nad ontologią martwego ciała¹⁵. Z równie trudnym dziedzictwem mierzy się Mikołaj Smykowski, który w perspektywach krytycznych studiów nad dziedzictwem widzi narzędzia wspierające środowiskowe interpretacje i strategie dla miejsc pamięci Zagłady¹⁶. Warto wspomnieć o badaniach Joanny Wawrzyniak, Łukasza Bukowieckiego¹⁷ czy Romy Sedyki¹⁸, które usytuowane w obszarze studiów nad pamięcią, często korzystają z refleksji pochodzących z gruntu krytycznych studiów nad dziedzictwem. Wreszcie, należy zwrócić uwagę na badania nad regionalnym dziedzictwem prowadzone przez Annę Weronikę Brzezińską, która w latach 2012–2015 realizowała projekt Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki „Atlas Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego Wsi Wielkopolskiej”, oraz przez Michała Kępskiego, badacza podejmującego temat dziedzictwa wody na przykładzie poznańskiego odcinka rzeki Warty¹⁹. Ważne opracowania dotyczące zarządzania dziedzictwem i adaptacji obiektów zabytkowych na cele kulturalne publikuje

¹⁴ Ewa Domańska, *Nekrodziedzictwo*, w: *Ekshumacje polityczne*, red. Alexandra Staniewska i Ewa Domańska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2022, s. 568–611; też, *Gleba cmentarna jako dziedzictwo*, w: *Dziedzictwo we współczesnym świecie. Kultura, natura, człowiek*, red. Arkadiusz Marciniak i in., Universitas, Kraków 2018, s. 73–88.

¹⁵ Ewa Domańska, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, PWN, Warszawa 2017.

¹⁶ Mikołaj Smykowski, *Bioinkrustacje: kamienie, porosty i organiczna ornamentyka macew*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2022, 2, s. 273–294; Mikołaj Smykowski i Monika Stobiecka, *Material records of the Anthropocene: a surface-oriented approach*, „Rethinking History” 2022, 26, s. 340–370.

¹⁷ Łukasz Bukowiecki, *What is missing and who misses it? The hidden heritage of modernity at open-air museums in Sweden and Poland*, „Politeja” 2018, 52(1), s. 7–24.

¹⁸ Roma Sedyka, *Dziedzic i jego „puścizna”: krytyczna heritologia społeczeństw nie u siebie*, w: *Różnicowanie narodowego „my”*. Kuratorskie marzenia, red. Roma Sedyka i Erica Lehrer, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2019, s. 75–85.

¹⁹ Michał Kępski, *Dziedzictwo rzeki (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2022, 4, s. 52–69.

Monika Murzyn-Kupisz²⁰. Z kolei w dorobku Magdaleny Banaszekiewicz mieści się chociażby studium dotyczące mrocznej turystyki (*dark tourism*), wykorzystujące pojęcie kłopotliwego dziedzictwa²¹. Interesujące interpretacje z pogranicza studiów muzealnych i studiów nad dziedzictwem prezentują też Katarzyna Maniak, współautorka opublikowanego na łamach „International Journal of Heritage Studies” artykułu o ceramice z Bolesławca²², czy Monika Golonka-Czajkowska, której ciekawe studium na temat przestrzeni Starego Miasta w Krakowie uwidocznilo polityczne uwikłania dziedzictwa²³.

Nawiązując do omówionej we wprowadzeniu do antologii archeologicznej wrażliwości krytycznych studiów nad dziedzictwem i poszukiwania ich genealogii właśnie w dyscyplinie „starych rzeczy”, chcę podkreślić, że także i w Polsce wiele ważnych impulsów i ustaleń w zakresie studiów nad dziedzictwem płynie od archeologów. Polscy badacze nie ograniczają się w swojej refleksji do dziedzictwa archeologicznego, chętnie eksplorując zagadnienia związane z szerszym rozumianym dziedzictwem kulturowym czy naturalnym. Zbigniew Kobylański w wielu tekstach przyglądał się kwestii zarządzania dziedzictwem w Polsce²⁴, a także dowodził konieczności zaangażowania do tego interdyscypli-

²⁰ Monika Murzyn-Kupisz, *Dziedzictwo kulturowe a rozwój lokalny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków 2012; też, *Dziedzictwo kulturowe w kontekście rozwoju lokalnego*, w: *Kultura a rozwój*, red. Jerzy Hausner i in., Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2013, s. 237–273.

²¹ Magdalena Banaszekiewicz, *Turystyka w miejscach kłopotliwego dziedzictwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018.

²² Katarzyna Maniak, *Przysposobienie i absorpcja: strategie wobec niemieckiego dziedzictwa w szczecińskich i wrocławskich muzeach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej” 2021, 8, s. 41–64; Anna Kurpiel i Katarzyna Maniak, *Multi-heirs heritage: a case study of pottery from a Polish-German town*, „International Journal of Heritage Studies” 2021, 27, s. 1011–1024.

²³ Monika Golonka-Czajkowska, *Dziedzictwo jako scena rytualna: przypadek Starego Miasta w Krakowie*, „Prace Etnograficzne” 2017, 45(3), s. 299–314.

²⁴ Główne idee zebrane w: Zbigniew Kobylański, *Zarządzanie dziedzictwem kulturowym. Wprowadzenie do problematyki*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2020.

narnych kompetencji²⁵. Warszawski archeolog z powodzeniem połączył tradycyjne podejścia do zabytków (Alois Riegl) z teoriami dotyczącymi zarządzania dziedzictwem (Gregory Ashworth) i jego nowymi konceptualizacjami (Cornelius Holtorf)²⁶. Odważne i błyskotliwe próby teoretyzowania dziedzictwa kulturowego prowadzi aktualnie środowisko poznańskich archeologów skupione wokół Arkadiusza Marciniaka i Michała Pawlety. W redagowanej przez nich wraz z Kornelią Kajdą wieloautorskiej monografii pod tytułem *Dziedzictwo we współczesnym świecie. Kultura, natura, człowiek*²⁷ widać wpływ nowych idei i teorii proponowanych przez anglosaskich badaczy krytycznych studiów nad dziedzictwem. W zbiorze tekstów napisanych przez archeologów, historyków, antropologów, specjalistów w zakresie turystyki można znaleźć ważne ustalenia dotyczące postulowanej także w krytycznych studiach nad dziedzictwem integracji dziedzictwa natury i kultury, jak również cenne rozważania na temat związków dziedzictwa z władzą i ideologią. W innej publikacji pod redakcją Pawlety i Marciniaka – *Dziedzictwo kulturowe w kontekście wyzwań zrównoważonego rozwoju*²⁸ – przedstawione są z kolei podejścia do dziedzictwa z uwzględnieniem szeroko dyskutowanej idei zrównoważonego rozwoju. W obydwu przypadkach zebrane teksty korzystają z dorobku krytycznych studiów nad dziedzictwem, niemniej nie traktują go jako gotowej matrycy przykładanej do polskiego materiału badawczego, ile raczej jako zasób inspiracji i wskazówek dla konceptualizowania innowacyjnych podejść do polskiego dziedzictwa kulturowego. W podobny sposób do krytycznych studiów nad dziedzic-

²⁵ Krystyna Gutowska i Zbigniew Kobyliński, *Zarządzanie dziedzictwem kulturowym – nowa dziedzina nauczania akademickiego i badań naukowych*, „Mazowsze. Studia Regionalne” 2011, 6, s. 51–72.

²⁶ Zbigniew Kobyliński, *Czym jest, komu jest potrzebne i do kogo należy dziedzictwo kulturowe?*, „Mazowsze. Studia Regionalne” 2011, 7, s. 21–47.

²⁷ *Dziedzictwo we współczesnym świecie. Kultura, natura, człowiek*, red. Arkadiusz Marciniak i in., Universitas, Kraków 2018.

²⁸ *Dziedzictwo kulturowe w kontekście wyzwań zrównoważonego rozwoju*, red. Michał Pawleta i Arkadiusz Marciniak, Universitas i Oddział Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu, Kraków 2021.

twem sięgają Grzegorz Kiarszys, Dawid Kobiałka i Anna Izabella Zalewska, polscy archeolodzy współczesności i niedawnej przeszłości²⁹, którzy mierzą się z „trudnym dziedzictwem”³⁰. Kobiałka bada chojnicką Dolinę Śmierci, stosując kategorię Sharon Macdonald³¹, Zalewska zaś nawiązuje do studiów nad pamięcią i koncepcji dziedzictwa konfliktów³².

Interesujące opracowania na temat dziedzictwa, choć pozostające w orbicie tradycyjnych podejść, prezentują też polscy badacze turystyki, przede wszystkim na łamach czasopisma „Turystyka Kulturowa”, którego redaktorem jest Armin Mikos von Rohrscheidt, także uznany badacz tematu³³. To właśnie w tym periodyku ukazują się polskie opracowania takich problemów, jak: turystyczny potencjał dziedzictwa, interpretacja

²⁹ Tu należy nadmienić, że część przedstawicieli krytycznych studiów nad dziedzictwem uprawia właśnie archeologię niedawnej przeszłości, np. Rodney Harrison czy Alfredo González-Ruibal. Zob. Rodney Harrison i John Schofield, *After Modernity. Archaeological Approaches to the Contemporary Past*, Oxford University Press, Oxford 2010; Alfredo González-Ruibal, *An Archaeology of Contemporary Era*, Routledge, London–New York 2019.

³⁰ Zob. *The Materiality of Troubled Pasts. Archaeologies of Conflicts and Wars*, red. Anna I. Zalewska i in., Uniwersytet Szczeciński, Warszawa–Szczecin 2017.

³¹ Dawid Kobiałka, *100 years later: the dark heritage of the Great War at a prisoner-of-war camp in Czernik, Poland*, „Antiquity” 2018, 363(92), s. 772–787. Od 2022 roku badacz realizuje projekt finansowany przez Narodowe Centrum Nauki: „Archeologia Zbrodni pomorskiej 1939”, zob. *Archeologia Zbrodni pomorskiej 1939*, <http://archeologiazbrodnipomorskiej1939.pl> (dostęp: 10.11.2022); Dawid Kobiałka, „Jakaś groza wieje od tych pól ponurych” – świadkowie i dziedzictwo masowych, drugowojennych zbrodni w Dolinie Śmierci w Chojnicach, „Folia Praehistorica Posnaniensia” 2021, 26, s. 123–144.

³² Anna I. Zalewska, *Archeologia czasów współczesnych i (nie)moc działania materialnych śladów Wielkiej Wojny w Polsce*, „Ochrona Zabytków” 2017, 271(2), s. 47–77. Od 2020 roku badaczka realizuje projekt finansowany przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego: „Archeologia Frontu Wschodniego Wielkiej Wojny i dziedzictwo konfliktów zbrojnych jako wyzwanie poznawcze, społeczne i konserwatorskie (AFW)”, zob. *Archeologia Frontu Wschodniego Wielkiej Wojny i dziedzictwo konfliktów zbrojnych jako wyzwanie poznawcze, społeczne i konserwatorskie (AFW)*, <https://www.umcs.pl/pl/-archeologia-frontu-wschodniego-wielkiej-wojny-i-dziedzictwo-konfliktow-zbrojnych,20090.htm> (dostęp: 10.11.2022).

³³ Armin Mikos von Rohrscheidt, *Współczesne przewodnictwo miejskie. Metodyka i organizacja interpretacji dziedzictwa: podręcznik*, Wydawnictwo Proksenia, Kraków

dziedzictwa a turystyka kulturowa czy kłopotliwe dziedzictwo. Autorem wielu ważnych opracowań dziedzictwa z perspektywy turystyki jest Marek Nowacki.

Bogate badania nad dziedzictwem w Polsce prowadzą także prawnicy, wśród których należy wymienić Alicję Jagielską-Burduk³⁴, Wojciecha Szafrąńskiego³⁵, Macieja Trzcińskiego³⁶, Katarzynę Zalaśińską³⁷ czy Kamila Zeidlera³⁸. Wreszcie, dziedzictwem zajmują się przede wszystkim konserwatorzy, a zasięg ich badań rozciąga się od gruntownych opracowań historycznych, jak np. monografia *Nazwać, żeby ocalić. Klasycy myśli konserwatorskiej wobec relikwów przeszłości* pióra Janusza Krawczyka³⁹, do odważnych i innowacyjnych ujęć posthumanistycznych, jak np. artykuł Wojciecha Bagińskiego *Opieka nad zabytkami z perspektywy posthumanistycznej. Przypadek kolekcji wilanowskiej*⁴⁰.

Wielodziedzinowy ferment teoretyczny ma też swoje odzwierciedlenie w corocznie otwieranych nowych kierunkach studiów, oferowanych chociażby na Uniwersytecie Warszawskim, Uniwersytecie Gdańskim i Politechnice Warszawskiej programach studiów podyplomowych

2014; tenże, *Interpretacja dziedzictwa w turystyce kulturowej. Konteksty, podmioty, zarządzanie*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2021.

³⁴ Alicja Jagielska-Burduk, *Zabytek ruchomy*, Wolters Kluwer, Warszawa 2011; *Mechanizmy prawne zarządzania dziedzictwem kultury*, red. Alicja Jagielska-Burduk, Wolters Kluwer, Warszawa 2016.

³⁵ *Kultura w praktyce. Zagadnienia prawne*, red. Alicja Jagielska-Burduk i Wojciech Szafrąński, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2012.

³⁶ *Praktyczne aspekty zwalczania przestępczości przeciwko dziedzictwu kulturowemu*, red. Maciej Trzciński, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk-Sopot 2019.

³⁷ Katarzyna Zalaśińska, *Aksjologiczne i normatywne podstawy prawnej ochrony zabytków nieruchomych w Polsce*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2009; Katarzyna Zalaśińska i Kamil Zeidler, *Wykład prawa ochrony zabytków*, Wolters Kluwer, Warszawa 2015.

³⁸ *Prawo ochrony zabytków*, red. Kamil Zeidler, Wolters Kluwer, Warszawa 2014.

³⁹ Janusz Krawczyk, *Nazwać, żeby ocalić. Klasycy myśli konserwatorskiej wobec relikwów przeszłości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2020.

⁴⁰ Wojciech Bagiński, *Opieka nad zabytkami z perspektywy posthumanistycznej: przypadek kolekcji wilanowskiej*, „Ruch Filozoficzny” 2017, LXXII(2), s. 29–45.

„Ochrona dziedzictwa kulturowego” czy prowadzonych na Uniwersytecie Jagiellońskim studiach licencjackich i magisterskich „Ochrona dóbr kultury”. Tej instytucjonalizacji sprzyja także działanie agend rządowych, m.in. Narodowego Instytutu Dziedzictwa czy Narodowego Centrum Kultury, które publikują liczne opracowania, organizują wiele wydarzeń, programów, konferencji i otwartych seminariów poświęconych zagadnieniu dziedzictwa, a także same stają się przedmiotami badań, jak w publikacji *Etnografie instytucji dziedzictwa kulturowego* pod redakcją kolejnego ważnego polskiego badacza dziedzictwa – Łukasza Gawła⁴¹.

Powyższy przegląd, siłą rzeczy okrojony, bo nieuwzględniający chociażby działalności muzeów oraz centrów miejsc pamięci i stanowisk dziedzictwa archeologicznego, a także wojewódzkich urzędów konserwatorskich, ukazuje fascynującą panoramę badań nad dziedzictwem w Polsce, która zachęca do dalszych eksperymentów, fuzji i przepływów, tym razem z pola krytycznych studiów nad dziedzictwem prezentowanych w tej antologii.

MIĘDZY TEORIĄ A PRAKTYKĄ: KRYTYCZNE PODEJŚCIE DO DZIEDZICTWA UNESCO W POLSCE

Polscy badacze i badaczki wskazują, że nowe teorie aplikowane do analizy i interpretacji zarówno zabytków, jak i praktyk dziedzictwa wzbogacają tradycyjne badania prowadzone w ramach archeologii, antropologii, historii, historii sztuki czy turystyki. Rzucając nowe światło na przedmioty badań znajdujące się w orbicie zainteresowań humanistów, pozwalają stawiać innowacyjne i oryginalne pytania badawcze, a zarazem odkrywać wyłomy między teorią a praktyką dziedzictwa w Polsce.

Pragnąc zachęcić czytelników i czytelniczki do eksperymentowania z teoriami na polu krytycznych studiów nad dziedzictwem, chciałabym domknąć tę antologię krótkim ćwiczeniem intelektualnym wykorzystującym omawiane tu pojęcia i perspektywy do polskiego studium przypadku.

⁴¹ *Etnografie instytucji dziedzictwa kulturowego*, red. Łukasz Gawł i Monika Kostera, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018.

Powołując się na obszernie omówione w tej antologii pojęcie usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa i krytykę UNESCO jako głównej instytucji go realizującej⁴², będę pytać o ideę polskiego dziedzictwa, która wyłania się z dotychczasowych polskich wpisów na listę światowego dziedzictwa UNESCO. Mam nadzieję, że ten przykład zilustruje możliwości korzystania ze zgromadzonych tu teorii także na gruncie polskim.

Na liście światowego dziedzictwa UNESCO znajduje się siedemnaście polskich wpisów: piętnaście z nich to miejsca uznane za dziedzictwo kulturowe; dwa pozostałe – za dziedzictwo naturalne⁴³. Już ta dysproporcja zachęca do zastanowienia się nad polityką Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Oświaty, Nauki i Kultury. W istocie była ona przedmiotem szczegółowej krytyki, opierającej się na analizie wpisów dziedzictwa naturalnego i kulturowego na poszczególnych kontynentach. O ile wśród europejskich miejsc dominuje dziedzictwo kulturowe, o tyle nominacje z Azji i Ameryki Południowej dotyczą częściej dziedzictwa naturalnego. Nie oznacza to jednak, że te dwa kontynenty są pozbawionymi kultury „pustyniami” – wręcz przeciwnie, jak udowodniła bowiem Lynn Meskell, wnioski o wpis dziedzictwa kulturowego np. z Chin są często odrzucane w głosowaniach ze względu na sprzeciw Japonii, będącej jednym z głównych politycznych „rozgrywających” podczas spotkań UNESCO⁴⁴. Utrwała się zatem pozycja Starego Kontynentu jako „kolebki cywilizacji”, kosztem marginalizacji osiągnięć kultur pozaeuropejskich. Pogłębia się także rozdział między nadreprezentowanym dziedzictwem kulturowym i nie dość dowartościowanym dziedzictwem naturalnym, które zwłaszcza w dobie kryzysu klimatycznego powinno stanowić priorytetowy przedmiot ochrony (o ile w ogóle warto nadal utrzymywać sztywne, urzędowe binaryzmy).

⁴² Rodney Harrison, *Czym jest dziedzictwo?*, rozdział 1 w tym tomie; Laurajane Smith, *Dziedzictwo jako proces kulturowy*, rozdział 2 w tym tomie.

⁴³ UNESCO, *Poland*, <https://whc.unesco.org/en/statesparties/pl> (dostęp: 10.11.2022).

⁴⁴ Lynn Meskell, *A Future in Ruins. UNESCO, World Heritage and the Dream of Peace*, Oxford University Press, Oxford 2018, s. 90–117.

W tym układzie Polska oferuje zatem przede wszystkim dorobek kulturowy. Jako pierwsze na liście znalazły się Stare Miasto w Krakowie i Królewskie Kopalnie Soli w Wieliczce i Bochni, wpisane w 1978 roku. W kolejnym roku jako trzecie miejsce uznane za dziedzictwo zarejestrowano Auschwitz-Birkenau, nazistowski obóz koncentracyjny i zagłady (1940–1945), zaś jako czwarte Puszcę Białowieską. W 1980 roku na liście światowego dziedzictwa UNESCO umieszczono Stare Miasto w Warszawie. Dwanaście lat później dodano Stare Miasto w Zamościu. W 1997 roku wpisu doczekały się średniowieczny zespół miejski Torunia oraz zamek krzyżacki w Malborku. W 1999 roku zarejestrowano także Kalwarię Zebrzydowską, manierystyczny zespół architektoniczny i krajobrazowy oraz park pielgrzymkowy, zaś dwa lata później Kościoły Pokoju w Jaworze i Świdnicy. W 2003 roku na listę trafiły drewniane kościoły południowej Małopolski: Binarowa, Blizne, Dębno, Haczów, Lipnica Murowana, Sękowa. Rok później dokonano transgranicznego wpisu Parku Mużakowskiego. W 2006 roku na listę wpisano Halę Stulecia we Wrocławiu. Siedem lat później zarejestrowano także drewniane cerkwie w polskim i ukraińskim regionie Karpat. W 2017 roku na liście pojawiła się kolejna kopalnia, tym razem rud ołowiu, srebra i cynku w Tarnowskich Górach, oraz system gospodarowania wodami podziemnymi. W 2019 roku dodano już trzecie miejsce związane z wydobyciem złóż: krzemionkowski region prądziejowego górnictwa krzemienia pasiastego. Ostatnim wpisem, z 2021 roku, są lasy bukowe w Bieszczadzkim Parku Narodowym, stanowiące część transgranicznego wpisu pradawnych i pierwotnych lasów bukowych w Karpatach i innych regionach Europy. Zdecydowana większość polskich wpisów została dokonana na podstawie kryterium IV, czyli jako „wybitny przykład typu budowli, zespołu architektonicznego, zespołu obiektów techniki lub krajobrazu, który ilustruje znaczący(e) etap(y) w historii ludzkości”⁴⁵.

Próbując podsumować i scharakteryzować wpisy, zdaniem UNESCO reprezentatywne dla Polski, określiłabym je jako kulturowo homo-

⁴⁵ Polski Komitet ds. UNESCO, *Kryteria wpisu na Listę Światowego Dziedzictwa*, <https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/swiatowe-dziedzictwo/kryteria/> (dostęp: 10.11.2022).

geniczne. Na liście znajdują się cztery historyczne centra miast (choć warszawska starówka rządzi się innymi prawami jako symbol rezyliencji i wytrwałości w przezwyciężaniu efektów wojny⁴⁶), których architektura reprezentuje średniowiecze lub renesans. Tyle samo jest miejsc powiązanych z religią, głównie wyznaniem katolickim. Na liście są trzy podziemne stanowiska archeologiczne lub/i związane z wydobywaniem surowców. Dwa miejsca to wpisy dziedzictwa naturalnego, w obu przypadkach są to lasy. Pozostałe, które nie mieszczą się w wyżej wymienionych kategoriach, symbolizują tragiczną historię II wojny światowej i Zagładę (Auschwitz-Birkenau), architekturę średniowiecznych zamków zakonnych (Zamek w Malborku), utopijne założenie ogrodowe z XIX wieku (Park Mużakowski), osiągnięcia w zakresie użycia żelbetu (Hala Stulecia). Ten przegląd pokazuje, że dziedzictwo w Polsce jest przede wszystkim kulturowe, chrześcijańskie i historyczne. Czy rzeczywiście tak jest?

Zgromadzone na liście miejsca pozwalają zapytać o braki – o to, co cenimy jako mieszkańcy i obywatele tego kraju, a zarazem zwiedzający go turyści, a co nie znalazło się na liście, o której decydują międzynarodowi eksperci. Uderza brak uznanych miejsc dziedzictwa, które obrazowałyby historię najnowszą. To z kolei zachęca do zapoznania się m.in. z listą miejsc wskazanych przez Polskę do światowego dziedzictwa UNESCO (*tentative list*) i czasem oczekiwania na wpis. Oczekujący aż od 2005 roku wniosek o wpis Gdańska na listę światowego dziedzictwa jest w tym sensie symboliczny i symptomatyczny. Pokazuje, że wizja dziedzictwa XX-wiecznej Polski ogranicza się do Hali Stulecia, Auschwitz-Birkenau i odbudowanej warszawskiej starówki. Nie ma tu przestrzeni na upamiętnienie niedawnej historii, chociażby miejsc związanych z Solidarnością (Gdańsk)⁴⁷, ważnych nie tylko dla Polaków, ale i Europejczyków; emblematycznych założeń z czasów Polskiej Rzeczpo-

⁴⁶ Meskell, *A Future in Ruins...*, s. 150.

⁴⁷ Stocznia Gdańska została zgłoszona na listę światowego dziedzictwa w 2020 roku. Zdaniem UNESCO „wpisanie miejsca narodzin Solidarności może prowadzić do kontrowersji w krajach, w których nadal panuje komunizm”. Zob. *Stocznia Gdańska na liście UNESCO? Decyzja odroczone*, 31 lipca 2021, <https://www.rp.pl/historia/art-18450381-stocznia-gdanska-na-liscie-unesco-decyzja-odroczone> (dostęp: 10.11.2022).

spolitej Ludowej (Pałac Kultury i Nauki, Nowa Huta), istotnych z punktu widzenia historii; czy wreszcie wybitnych przykładów architektury dwudziestolecia międzywojennego, jak chociażby Gdynia, zgłoszona w 2019 roku. Próżno też szukać na liście polskich zabytków uznanych przez UNESCO reprezentacji innych epok niż średniowiecze i renesans; nie ma tu odwołań do istotnych rozdziałów z historii Polski XIX wieku ani też zmitologizowanego, choć jednak ważnego, baroku. Polska to kraina urokliwych starówek, drewnianych kościołów i kopalń.

Wybór miejsc uznanych za światowe dziedzictwo niechybnie prowadzi do zastanowienia się, czy zaprezentowana wyżej selekcja oddaje ideę polskiego dziedzictwa, z którym utożsamiają się mieszkańcy, czy raczej międzynarodowe oczekiwania co do tego, czym polskie dziedzictwo być powinno. O czym mówią wybrane miejsca i jaką wizję polskości roztaczają?

Jak pisze Laurajane Smith w prezentowanym w tej antologii tekście, „poprzez uznanie czegoś za »dziedzictwo narodowe« dokonuje się symbolicznego i wyobrażeniowego ustanowienia »narodu« jako elementu rzeczywistości”⁴⁸. W tym sensie narodowe dziedzictwo, o którym decyduje międzynarodowe gremium, pełni podwójną rolę. Z jednej strony bowiem materializuje i sankcjonuje odgórne oczekiwania wobec dziedzictwa w Polsce, z drugiej zaś staje się punktem odniesienia dla kształtowania tożsamości, ponieważ funkcjonuje jako swego rodzaju „kanon”⁴⁹. Krytyczne studia nad dziedzictwem prezentowane w tej antologii mają za zadanie zakwestionować ten właśnie kanon, zachwiać nacjonalistycznymi fundamentami ochrony dziedzictwa⁵⁰, zanegować określone projekcje narzucane użytkownikom dziedzictwa przez różnorodne instytucje realizujące usankcjonowany dyskurs dziedzictwa i wreszcie zachęcić do myślenia o dziedzictwie jako o procesie społeczno-kulturowym, w którym nie ma wykluczeń.

⁴⁸ Smith, *Dziedzictwo jako proces...*, s. 85.

⁴⁹ Harrison, *Czym jest dziedzictwo?*, s. 49–51.

⁵⁰ Smith, *Dziedzictwo jako proces...*, s. 85.

NOTA REDAKCYJNA

Zebrane tu przekłady ukazały się w oryginale jako:

- Rozdział 1. Rodney Harrison, *What is heritage?*, w: *Understanding the Politics of Heritage*, red. tenże, Manchester University Press, Manchester 2010, s. 5–42.
- Rozdział 2. Laurajane Smith, *Heritage as a cultural process*, w: tenże, *Uses of Heritage*, Routledge, New York–London 2006, s. 44–84.
- Rozdział 3. Rodney Harrison, *Beyond „natural” and „cultural” heritage: toward an ontological politics of heritage in the age of Anthropocene*, „Heritage & Society” 2015, 8(1), s. 24–42. doi: 10.1179/2159032X15Z.00000000036.
- Rozdział 4. Colin Sterling, *Heritage as critical Anthropocene method*, w: *Deterritorializing the Future. Heritage in, of and after the Anthropocene*, red. Rodney Harrison i Colin Sterling, Open Humanities Press, London 2020, s. 188–219.
- Rozdział 5. Caitlin DeSilvey, *Ruderal heritage*, w: *Deterritorializing the Future. Heritage in, of and after the Anthropocene*, red. Rodney Harrison i Colin Sterling, Open Humanities Press, London 2020, s. 289–310.
- Rozdział 6. Alice Gorman, *The cultural landscape of interplanetary space*, „Journal of Social Archaeology” 2005, 5(1), s. 85–107. doi: 10.1177/1469605305050148.
- Rozdział 7. Denis Byrne, *Divinely significant: towards a postsecular approach to the materiality of popular religion in Asia*, „International Journal of Heritage Studies” 2020, 26(9), s. 857–873. doi: 10.1080/13527258.2019.1590447.
- Rozdział 8. Þóra Pétursdóttir, *Anticipated futures? Knowing the heritage of drift matter*, „International Journal of Heritage Studies” 2020, 26(1), s. 87–103. doi: 10.1080/13527258.2019.1620835.

- Rozdział 9. Trinidad Rico, *Reclaiming post-disaster narratives of loss in Indonesia*, „International Journal of Heritage Studies” 2020, 26(1), s. 8–18. doi: 10.1080/13527258.2018.1552612.
- Rozdział 10. Cornelius Holtorf, *Embracing change: how cultural resilience is increased through cultural heritage*, „World Archaeology” 2018, 50(4), s. 639–650. doi: 10.1080/00438243.2018.1510340.

NOTY BIOGRAFICZNE

Denis Byrne – archeolog, profesor w Instytucie Kultury i Społeczeństwa na Uniwersytecie Western Sydney. Jest szczególnie zainteresowany dziedzictwem w Azji i Australii, obecnie studiuje ślady chińskiej migracji do Australii w XIX wieku, a także osuszanie wybrzeży jako dziedzictwo późnego holocenu i antropocenu. Jego *Counterheritage. Critical Perspectives on Heritage Conservation in Asia* wydana przez Routledge w 2014 roku jest pierwszą krytyczną monografią zarządzania dziedzictwem w Azji.

Caitlin DeSilvey – kulturowa geografka, profesor na Uniwersytecie w Exeter, gdzie pełni funkcję dyrektorki Instytutu Transdyscyplinarnych Badań nad Środowiskiem i Zrównoważonym Rozwojem. Brała udział w projekcie *Heritage Futures* (2015–2020). W 2018 roku otrzymała nagrodę University of Mary Washington’s Center for Historic Preservation za swoją książkę *Curated Decay. Heritage Beyond Saving* (2017).

Alice Gorman – archeolożka, badaczka dziedzictwa, profesor na Uniwersytecie Flinders w Australii, pionierka archeologii kosmosu, blogerka, założycielka Archaeology, Science and Heritage Council w ramach organizacji For All Moonkind, Inc. Bada krajobraz kulturowy kosmosu, a także narzędzia kamienne rdzennych plemion południowej Australii.

Rodney Harrison – archeolog i historyk, badacz dziedzictwa, profesor studiów nad dziedzictwem w Instytucie Archeologii University College London. Autor i współautor 17 książek, 80 artykułów naukowych lub rozdziałów w monografiach, współtwórca i redaktor „Journal of Contemporary Archaeology”. Wraz z Johnem Schofieldem prowadził pionierskie badania nad archeologią niedawnej przeszłości opublikowane w *After Modernity. Archaeological Approaches to the Contemporary*

Past (Oxford University Press, 2010). Kierownik i główny wykonawca projektu *Heritage Futures* (2015–2020).

Cornelius Holtorf – archeolog, członek zespołu UNESCO do spraw dziedzictwa przyszłości, profesor na Uniwersytecie Linneusza w Kalmar oraz dyrektor studiów doktoranckich GRASCA na tym samym uniwersytecie. Interesuje się zrównoważonym dziedzictwem, odpadami nuklearnymi, przyszłością dziedzictwa. W 2020 roku wraz z Andersem Högbergiem opublikował *Cultural Heritage and the Future* (Routledge).

Póra Pétursdóttir – archeolożka, adiunktka na Wydziale Archeologii, Konserwacji i Historii Uniwersytetu w Oslo, redaktorka „Norwegian Archaeological Review”. Interesuje się archeologią współczesności, teorią i metodologią archeologii oraz studiami nad dziedzictwem kulturowym. Obecnie studiuje życie rzeczy porzuconych, relacje między kulturą i naturą oraz wyzwania stojące przed współczesną archeologią. Wraz z Bjørnarem Olsenem redagowała wydaną przez Routledge w 2014 roku antologię *Ruin Memories. Materialities, Aesthetics and the Archaeology of the Recent Past*.

Trinidad Rico – archeolożka, profesor wizytująca i dyrektorka programu studiów poświęconego konserwacji dziedzictwa na Uniwersytecie Południowej Kalifornii (USC), honorowa wykładowczyni w Instytucie Archeologii University College London. Wiceprzewodnicząca Stowarzyszenia Krytycznych Studiów nad Dziedzictwem (Association of Critical Heritage Studies). Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagrożonego dziedzictwa, ekspertyz i wartościowania dziedzictwa oraz etnografii dziedzictwa. Aktualnie zajmuje się dziedzictwem na Półwyspie Arabskim.

Laurajane Smith – archeolożka, badaczka dziedzictwa i muzeów, profesor w Australian National University, gdzie kieruje Centrum Dziedzictwa i Studiów Muzealnych. Redaktorka czołowego czasopisma krytycznych studiów nad dziedzictwem, „International Journal of Heritage Studies”, założycielka Stowarzyszenia Krytycznych Studiów nad Dziedzictwem (Association of Critical Heritage Studies), współredaktorka serii Routledge: „Key Issues in Cultural Heritage”. Smith jest autorką pierwszej regularnej monografii otwierającej krytyczne studia nad dziedzictwem, *Uses of Heritage*, wydanej w 2006 roku przez wydawnictwo Routledge.

Colin Sterling – kurator, muzeolog, adiunkt w Centrum Badania Pamięci i Muzeów Uniwersytetu w Amsterdamie, badacz zainteresowany relacjami sztuki i dziedzic-

stwa. Brał udział w projekcie *Heritage Futures* (2015–2020). W 2019 roku nakładem wydawnictwa Routledge ukazała się jego monografia *Heritage, Photography, and the Affective Past*. Współredaktor czasopisma „Museums and Social Issues”.

Monika Stobiecka – archeolożka i historyczka sztuki, adiunktka na Wydziale Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego, członkini Akademii Młodych Uczonych PAN. Współzałożycielka i członkini Komitetu Europy Środkowo-Wschodniej Stowarzyszenia Krytycznych Studiów nad Dziedzictwem (Association of Critical Heritage Studies). Interesuje się studiami muzealnymi, krytycznymi studiami nad dziedzictwem oraz przecięciem sztuki współczesnej i teorii archeologii.

BIBLIOGRAFIA

- Abercrombie Nicholas, Longhurst Brian, *Audiences. A Sociological Theory of Performance and Imagination*, Sage, London 1998.
- Adorno Theodor W., *Muzeum Valéry Proust*, przeł. Andrzej J. Noras, w: *Muzeum sztuki. Antologia*, red. Maria Popczyk, Universitas, Kraków 2005, s. 91–104.
- Advisory Council on Historic Preservation, *National Register Evaluation Criteria*, 2008, <http://web.archive.org/web/20090731141325/http://www.achp.gov/nrcriteria.html> (dostęp: 10.11.2022).
- Agamben Giorgio, *What is an Apparatus? And Other Essays*, Stanford University Press, Stanford 2009.
- Ah Kit John, *Aboriginal aspirations for heritage conservation*, „Historic Environment” 1995, 11(2–3), s. 31–36.
- Allen Richard, *Heritage and nationalism*, w: *Understanding the Politics of Heritage*, red. Rodney Harrison, Manchester University Press, Manchester 2010, s. 197–233.
- Amselle Jean-Loup, *Intangible heritage and contemporary African art*, „Museum International” 2004, 56(1–2), s. 84–89.
- Anderson Benedict, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Appadurai Arjun, *The globalisation of archaeology and heritage: a discussion with Arjun Appadurai*, w: *The Heritage Reader*, red. Graham Fairclough, Rodney Harrison, John H. Jameson Jr. i John Schofield, Routledge, Abingdon–New York 2008, s. 209–218.
- Appelgren Staffan, *Heritage, territory and nomadism – theoretical reflections*, w: *Vägsälens Kulturarv – Kulturarv vid Vägsäl*, red. Ingrid Martins Holmberg, Makadam, Göteborg 2014, s. 243–256.
- Archeologia Frontu Wschodniego Wielkiej Wojny i dziedzictwo konfliktów zbrojnych jako wyzwanie poznawcze, społeczne i konserwatorskie (AFW)*, <https://www.>

- umcs.pl/pl/-archeologia-frontu-wschodniego-wielkiej-wojny-i-dziedzictwo-konfliktow-zbrojnych,20090.htm (dostęp: 10.11.2022).
- Archeologia Zbrodni pomorskiej 1939*, <http://archeologiazbrodnipomorskiej1939.pl> (dostęp: 10.11.2022).
- A Sense of Urgency. A Social History of Woomera – its Inception and Growth 1947–1965; and the History of Education in Woomera 1950–1978*, Woomera High School, Woomera 1978.
- The archeology of rocketry*, b.d., https://whyfiles.org/155war_archo/4.html (dostęp: 10.11.2022).
- Arif Kamal A., *Banda Aceh Heritage. Jalur Jejak Budaya & Tsunami. Banda Aceh*, Pustaka Bustanussalatin, Indonesia 2003.
- Ashworth Gregory, *Ochrona, konserwacja i dziedzictwo. Przeszłość w teraźniejszości na przykładzie środowiska zbudowanego*, w: tegoż, *Planowanie dziedzictwa*, przeł. Marta Duda-Gryc i in., Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2015, s. 24–34.
- Ashworth Gregory, *Planowanie dziedzictwa*, przeł. Marta Duda-Gryc i in., Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2015.
- Ashworth Gregory, Graham Brian, Tunbridge John, *Pluralising Pasts. Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies*, Pluto Press, London 2007.
- Ashworth Gregory, Tunbridge John, *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*, Wiley, Chichester 1996.
- Austin John L., *Jak działać słowami?*, w: tegoż, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Avrami Erica, Mason Randall, de la Torre Marta, *Values and Heritage Conservation*, Getty Conservation Institute, Los Angeles 2000.
- Bachtin Michaił M., *Czas i przestrzeń w powieści*, przeł. Jerzy Faryno, „Pamiętnik Literacki” 1974, 4, s. 273–311.
- Bagiński Wojciech, *Opieka nad zabytkami z perspektywy posthumanistycznej: przypadek kolekcji wilanowskiej*, „Ruch Filozoficzny” 2017, LXXII(2), s. 29–45.
- Bagnall Gaynor, *Performance and performativity at heritage sites*, „Museum and Society” 2003, 1(2), s. 87–103.
- Balkin Amy, *Public smog*, w: *Art in the Anthropocene. Encounters among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, red. Heather Davis i Etienne Turpin, Open Humanities Press, London 2015, s. 341–346.
- Banaszkiewicz Magdalena, *Turystyka w miejscach kłopotliwego dziedzictwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018.
- Bangstad Torgeir Rinke, Pétursdóttir Þóra (red.), *Heritage Ecologies*, Routledge, London–New York 2022.

- Bankoff Greg, *Cultures of Disaster. Society and Natural Hazards in the Philippines*, Routledge, London–New York 2003.
- Barad Karen, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham, NC 2007.
- Barad Karen, *What is the measure of nothingness? Infinity, virtuality, justice*, „dOCUMENTA” 2012, 13, s. 4–17.
- Barth Hans, *Peenemünde: a realistic assessment*, „Journal of the British Interplanetary Society” 1997, 50, s. 173–176.
- Bartolini Nadia, DeSilvey Caitlin, *Making space for hybridity: industrial heritage naturecultures at West Carclaze Garden Village, Cornwall*, „Geoforum” 2020, 113, s. 39–49.
- Bartolini Nadia, DeSilvey Caitlin, *Recording loss: film as method and the spirit of Orford Ness*, „International Journal of Heritage Studies” 2020, 26(1), s. 19–36.
- Bartolini Nadia, DeSilvey Caitlin, *Rewilding as heritage-making: new natural heritage and renewed memories in Portugal*, w: *Routledge Handbook of Memory and Place*, red. Sarah de Nardi, Hilary Orange, Eerika Koskinen-Koivisto, Danielle Drozdowski i Steven High, Routledge, Abingdon–New York 2019, s. 305–314.
- Basedow Herbert, *The Australian Aboriginal*, F.W. Preece and Sons, Adelaide 1929.
- Bautista Julius J., *Tracing the Centrality of Materials to Religious Belief in Southeast Asia*, Asia Research Institute Working Paper Series nr 145, National University of Singapore, 2010.
- Beadell Len, *Still in the Bush*, Rigby, Adelaide 1975.
- Bender Barbara, *Time and landscape*, „Current Anthropology” 2002, 43(5), s. 103–112.
- Benjamin Walter, *Pasaże*, przeł. Ireneusz Kania, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Benjamin Walter, *Selected Writings*, t. 3: 1935–1938, Belknap Press, Cambridge, MA 2002.
- Bennett Colin, *Bad moon rising*, „Fortean Times” 2003, marzec, s. 32–38.
- Bennett Jane, *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings, and Ethics*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2001.
- Bennett Jane, *Sila rzeczy*, przeł. Tomasz Kaszubski, w: *Cecylia Malik. Rezerwat Miasto*, red. Martyna Niedośpiął i Aneta Rostkowska, Bunkier Sztuki, Kraków 2014, s. 154–175.
- Bennett Jane, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, NC–New York 2010.
- Bennett Tony, *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*, Routledge, London–New York 1995.

- Bennett Tony, *Liberal government and the practical history of anthropology*, „History and Anthropology” 2014, 25(2), s. 150–170.
- Bennett Tony, *Making Culture, Changing Society*, Routledge, Abingdon–New York 2013.
- Bennett Tony, Dibley Ben, Harrison Rodney, *Introduction: anthropology, collecting and colonial governmentalities*, „History and Anthropology” 2014, 25(2), s. 137–149.
- Berger James, *After the End. Representations of Post-Apocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999.
- Bergmann Melanie, Peeken Ilka, Beyer Birte, Krumpfen Thomas, Primpke Sebastian, Tekman Mine Banu, Gerdtz Gunnar, *Vast quantities of microplastics in Arctic Sea ice – a prime temporary sink for plastic litter and a medium for transport, w: Fate and Impact of Microplastics in Marine Ecosystems. MICRO 2016*, red. Juan Baztan, Bethany Jorgensen, Sabine Pahl, Richard C. Thompson i Jean-Paul Vanderlinden, Elsevier, Amsterdam 2017, s. 75–76.
- Berking Helmuth, „*Ethnicity is everywhere*”: on globalization and the transformation of cultural identity, „Current Sociology” 2003, 51(3–4), s. 248–264.
- Bhangu Shagufta, Bisshop Ally, Engelmann Sasha, Meulemans Germain, Reinert Hugo, Thibault-Picazo Yesenia, *Feeling/following: creative experiments and material play*, „Anthropocene Curriculum”, 23 listopada 2014, <https://www.anthropocene-curriculum.org/contribution/feeling-following-creative-experiments-and-material-play> (dostęp: 10.11.2022).
- Bhaskar Roy A., *A Realist Theory of Science*, Harvester Press, Brighton 1978.
- Bhaskar Roy A., *Reclaiming Reality*, Verso, London 1989.
- Biderman Abraham H., *The World of My Past*, Random House Australia, Milsons Point 1996.
- Biemann Ursula, *Late subatlantic poetry in times of global warming, w: Ecologising Museums*, L’Internationale, Paris 2016, s. 54–62.
- Bigenho Michelle, *Intimate Distance. Andean Music in Japan*, Duke University Press, Durham, NC–New York 2012.
- Billig Michael, *Banalny nacjonalizm*, tłum. Maciej Sekerdej, Znak, Kraków 2008.
- Birch Tony, „*A land so inviting and still without inhabitants*”: erasing Koori culture from (post)-colonial landscapes, w: *Text, Theory, Space, Land, Literature and History in South Africa and Australia*, red. Kate Darian-Smith, Liz Gunner i Sarah Nuttall, Routledge, London 1996, s. 173–188.
- Bloch Natalia, *Evicting heritage: spatial cleansing and cultural legacy at the Hampi UNESCO site in India*, „Critical Asian Studies” 2016, 48(4), s. 556–578.
- Bloch Natalia, *Kłopoty z UNESCO, czyli „martwe” zabytki a „żywe” dziedzictwo*, „Post-turysta” 2015, <https://post-turysta.pl/arttykul/kłopoty-z-unesco> (dostęp: 10.11.2022).

- Bloch Natalia, *Kolonizatorzy, turyści, antropolodzy. Dziedzictwo kolonialne w turystyce i kolonialna nostalgia w antropologii*, „Konteksty” 2014, LXVIII(304), s. 187–195.
- Boccardi Giovanni, *From mitigation to adaptation: a new heritage paradigm for the Anthropocene*, w: *Perceptions of Sustainability in Heritage Studies*, red. Marie-Theres Albert, De Gruyter, Berlin 2015, s. 87–97.
- Bogost Ian, *Alien Phenomenology. Or What It's like to Be a Thing*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2012.
- Bokova Irina, *Address by Irina Bokova, Director-General of UNESCO, on the occasion of the International Conference on Cultural Heritage at Risk – The role of museums in war and conflict*, Museum of Mediterranean and Near Eastern Antiquities, Sztokholm, 26 listopada 2016, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000235720> (dostęp: 10.11.2022).
- Bonacchi Chiara, *Heritage and Nationalism. Understanding Populism through Big Data*, UCL Press, London 2022.
- Boretz Avron, *Gods, Ghosts, and Gangsters. Ritual Violence, Martial Arts, and Masculinity on the Margins of Chinese Society*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2010.
- Boswell David, *Introduction to Part 2*, w: *Representing the Nation – A Reader. Histories, Heritage and Museums*, red. David Boswell i Jessica Evans, Routledge, London–New York 1999, s. 111–115.
- Botkin-Kowacki Eva, Armstrong Jason, *Life on a volcano: Hawaiians face Kilauea eruption with reverence*, „The Christian Science Monitor”, 15 marca 2018, <https://www.csmonitor.com/Environment/2018/0515/Life-on-a-volcano-Hawaiians-face-Kilauea-eruption-with-reverence> (dostęp: 10.11.2022).
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, *Reproduction in Education, Society and Culture*, Sage Publications, London 1990.
- Bova Ben, *The vision of spaceflight*, w: *Blueprint for Space. Science Fiction to Science Fact*, red. Frederick I. Ordway III i Randy Lieberman, Allen & Unwin, London 1992, s. 19–28.
- Bowdler Sandra, *Repainting Australian rock art*, „Antiquity” 1998, 62, s. 517–523.
- Boyd Bill, Cotter Maria, O'Connor Wave, Sattler Dana, *Cognitive ownership of heritage places: social construction and cultural heritage management*, w: *Archaeology and Material Culture Studies in Anthropology*, red. Sean Ulm, Ian Lilly i Anne Ross, Anthropology Museum, University of Queensland, St Lucia 1996, s. 123–140.
- Boyer M. Christine, *The City of Collective Memory. Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*, MIT Press, Cambridge, MA 1994.
- Braidotti Rosi, *Po człowieku*, przeł. Joanna Bednarek i Agnieszka Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

- Bråte Inger Lise N., Huwer Bastian, Thomas Kevin V., Eidsvoll David P., Halsband Claudia, Almroth Bethanie Carney, Lusher Amy, *Micro- and macro-plastics in marine species from Nordic waters*, „TemaNord”, Nordic Council of Ministers, Copenhagen 2017, s. 549.
- Breithoff Esther, Harrison Rodney, *Making futures in end times: nature conservation in the Anthropocene*, w: *Deterritorializing the Future. Heritage in, of and after the Anthropocene*, red. Rodney Harrison i Colin Sterling, Open Humanities Press, London 2020, s. 155–187.
- Brett David, *The Construction of Heritage*, Cork University Press, Cork 1996.
- Brown Katrina, *Resilience, Development and Global Change*, Routledge, London 2016.
- Bruno Robert, *Steelworker Alley. How Class Works in Youngstown*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1999.
- Bryant Levi R., *The Democracy of Objects*, Open Humanities Press, Ann Arbor 2011.
- Bryld Mette, Lykke Nina, *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technology, Animals and the Sacred*, Zed Books, New York–London 2000.
- Brysac Shareen Blair, *Reliving the nightmare*, „Archeology” 2002, maj/czerwiec, s. 63–67.
- Buggeln Gretchen, Paine Crispin, Plate S. Brent (red.), *Religion in Museums. Global and Multidisciplinary Perspectives*, Bloomsbury, London 2017.
- Bukowiecki Łukasz, *What is missing and who misses it? The hidden heritage of modernity at open-air museums in Sweden and Poland*, „Politeja” 2018, 52(1), s. 7–24.
- Bumbaru Dinu, *Tangible and intangible: the obligation and desire to remember*, 2003, http://www.international.icomos.org/victoriafalls2003/bumbaru_eng.htm (strona niedostępna).
- Burton J.M., *Tranquillity Base Today*, 2000, <http://members.aol.com/TranBaseDiorama/TBDDetails.htm> (strona niedostępna).
- Buruma Ian, *The Wages of Guilt. Memories of War in Germany and Japan*, Jonathan Cape, London 1994.
- Bush George Sr., *Remarks by the President at 20th Anniversary of Apollo Moon Landing*, 20 lipca 1989, <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-the-20th-anniversary-the-apollo-11-moon-landing> (dostęp: 10.11.2022).
- Butler Judith, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex”*, Routledge, New York 1993.
- Byrne Denis, *Archaeology and the fortress of rationality*, w: *Cosmopolitan Archaeologies*, red. Lynn Meskell, Duke University Press, Durham, NC 2009, s. 68–88.
- Byrne Denis, *Buddhist stupa and Thai social practice*, „World Archaeology” 1995, 27(2), s. 266–281.

- Byrne Denis, *Counterheritage. Critical Perspectives on Heritage Conservation in Asia*, Routledge, London–New York 2014.
- Byrne Denis, *Heritage as social action*, w: *The Heritage Reader*, red. Graham Fairclough, Rodney Harrison, John H. Jameson Jr. i John Schofield, Routledge, Abingdon–New York 2008, s. 149–173.
- Byrne Denis, *Landscapes of segregation (unpublished conference paper)*, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, 2003, <http://web.archive.org/web/20050717154950/http://www.aiatsis.gov.au/rsrch/conf2001/PAPERS/BYRNE.pdf> (dostęp: 10.11.2022).
- Byrne Denis, *Nervous landscapes: race and pace in Australia*, „Journal of Social Archaeology” 2003, 3(2), s. 169–193.
- Byrne Denis, *The Heritage Corridor. A Transnational Approach to the Heritage of Chinese Migration*, Routledge, London–New York 2022.
- Callaghan Des, *Survey of Western rustwort (Marsupella profunda) and other bryophytes at land at West Carclaze, Cornwall*, Cornwall Council, PA14-12186. West Carclaze eco-community, 2014.
- Cameron Catharine, *The unnatural history of heritage: what's the future for the past?*, „Journal of Heritage Tourism” 2010, 5(3), s. 203–218.
- Cameron Fiona, *The Future of Digital Data, Heritage and Curation in a More-than-Human World*, Routledge, London–New York 2021.
- Cameron Fiona, *The liquid museum: new institutional ontologies for a complex, uncertain world*, w: *The International Handbooks of Museum Studies. Museum Theory*, red. Andrea Witcomb i Kylie Message, Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex 2015, s. 345–361.
- Cameron Fiona, Kenderdine Sarah (red.), *Theorizing Digital Cultural Heritage. A Critical Discourse*, The MIT Press, Cambridge–London 2010.
- Cannadine David, *Kontekst, celebracja i znaczenie rytuału: monarchia brytyjska i „wynajdywanie tradycji” w latach 1820–1977*, w: *Tradycja wynaleziona*, red. Eric Hobsbawm i Terence Ranger, przeł. Mieczysław Godyń i Filip Godyń, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 111–175.
- Cannell Fenella, *Power and Intimacy in the Christian Philippines*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Cannon Terry, *Understanding culture and risk: people's culture, organizational culture and the protection of heritage*, w: *Proceedings of the International Expert Meeting on Cultural Heritage and Disaster Resilient Communities within the Framework of the Third UN World Conference on Disaster Risk Reduction (WCDRR) 11–17 March 2015*, National Institutes for Cultural Heritage, Tokyo 2016, s. 21–26.
- Carman John, *Archaeology and Heritage. An Introduction*, Continuum, London–New York 2002.

- Carney Phil, Miller Vincent, *Vague spaces, w: Strange Spaces. Explorations in Mediated Obscurity*, red. Andre Jansson i Amanda Lagerkvist, Ashgate Publications, Farnham 2009, s. 33–56.
- Carrier Peter, *Holocaust Monuments and National Memory Cultures in France and Germany Since 1989*, Berghahn Books, New York 2005.
- Carson Rachel, *The Edge of the Sea*, Unicorn Press, London 2015.
- Casey Edward, *The Fate of Place. A Philosophical History*, University of California Press, Berkeley, CA 1997.
- Casey Edward, *How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena*, w: *Sense of Place*, red. Steven Feld i Keith H. Basso, School of American Research Press, Santa Fe, CA 1996, s. 13–52.
- Casey Edward, *Remembering. A Phenomenological Study*, University of Indiana Press, Bloomington, IN 2000.
- Castells Manuel, *Siła tożsamości*, przeł. Sebastian Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Ceccarelli Paolo, *Past is not a frozen concept: considerations about heritage conservation in a fast changing world*, „Built Heritage” 2017, 1(3), s. 1–12.
- Chabard Pierre, *Air crafted architecture*, „Aerocene Newspaper”, 2015, <https://aerocene.org/newspaper-chabard/> (dostęp: 10.11.2022).
- Chakrabarty Dipesh, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. Dorota Kołodziejczyk, Tomasz Dobrogoszcz i Ewa Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.
- Chapagain Neel Kamal, *Heritage conservation in the Buddhist context*, w: *Asian Heritage Management. Contexts, Concerns, and Prospects*, red. Kapila D. Silva i Neel Kamal Chapagain, Routledge, London 2013, s. 49–64.
- Charmaz Kathy, *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, przeł. Barbara Komorowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Chau Adam Yuet, *Miraculous Response. Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford University Press, Stanford, CA 2006.
- Chau Adam Yuet (red.), *Religion in Contemporary China. Revitalization and Innovation*, Routledge, London 2011.
- Chirapravati Pattaratorn, *Votive Tablets in Thailand*, Oxford University Press, Kuala Lumpur 1997.
- Claessen Henri J.M., *Comments*, „Current Anthropology” 2002, 43(1), s. 148.
- Clark Nigel, *Inhuman Nature. Sociable Life on a Dynamic Planet*, Sage, London 2011.
- Cleere Henry, *Cultural landscapes as World Heritage*, „Conservation and Management of Archaeological Sites” 1995, 1, s. 63–68.
- Coe James M., Rogers Donald B., *Marine Debris. Sources, Impacts and Solutions*, Springer, New York 1997.

- Cohen Jeffrey Jerome, *Stone. An Ecology of the Inhuman*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015.
- Colebrook Claire, *Archivolithic: the Anthropocene and the hetero-archive*, „Derrida Today” 2014, 7(1), s. 21–43.
- Colebrook Claire, *End-times for humanity*, „Aeon”, 1 czerwca 2017, <https://aeon.co/essays/the-human-world-is-not-more-fragile-now-it-always-has-been> (dostęp: 10.11.2022).
- Coleman Simon, Crang Mike, *Grounded tourists, travelling theory*, w: *Tourism. Between Place and Performance*, red. Simon Coleman i Mike Crang, Berghahn Books, New York 2002, s. 1–20.
- Coleman Simon, Crang Mike (red.), *Tourism. Between Place and Performance*, New York 2002.
- Comaroff Jean, Comaroff John L., *Millennial capitalism: first thoughts on a second coming*, „Public Culture” 2000, 12(2), s. 291–343.
- Connerton Paul, *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. Marcin Napiórkowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Conway Martin A., *The inventory of experience: memory and identity*, w: *Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives*, red. James W. Pennebaker, Bernard Rim i Dario Paez, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ 1997, s. 22–48.
- Coole Diana, Frost Samantha (red.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, Durham, NC 2010.
- Corcoran Patricia L., Moore Charles J., Jazvac Kelly, *An anthropogenic marker horizon in the future rock record*, „GSA Today: A Publication of the Geological Society of America” 2014, 24(6), s. 4–8.
- Corsane Gerard, *Issues in heritage, museums and galleries: a brief introduction*, w: *Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader*, red. Gerard Corsane, Routledge, London 2005, s. 1–13.
- Cosgrove Denis, *Geography's cosmos: the dream and the whole round Earth*, w: *Textures of Place. Exploring Humanist Geographies*, red. Paul C. Adams, Steven Hoelscher i Karen E. Till, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2001, s. 326–339.
- Cotter Maria, Boyd Bill, Gardiner Jane (red.), *Heritage Landscapes. Understanding Place and Communities*, Southern Cross University Press, Lismore, NSW 2001.
- Cowles Sarah, *Ruderal aesthetics*, 2017, <http://web.archive.org/web/20180728-181647/http://www.ruderal.com/pdf/ruderal aesthetics.pdf> (dostęp: 10.11.2022).
- Crang Mike, *Cultural Geography*, Routledge, London 2001.
- Crang Mike, *Magic kingdom or a magical quest for authenticity?*, „Annals of Tourism Research” 1996, 23(2), s. 415–431.

- Crouch David, *Space, performing, and becoming: tangles in the mundane*, „Environment and Planning A” 2003, 35, s. 1945–1960.
- Crouch David, *Surrounded by place: embodied encounters*, w: *Tourism. Between Place and Performance*, red. Simon Coleman i Mike Crang, Berghahn Books, New York 2002, s. 207–218.
- Crouch David, Parker Gavin, „Digging-up” utopia? *Space, practice and landuse heritage*, „Geoforum” 2003, 34, s. 395–408.
- Crownshaw Richard, *Speculative remembrance in the Anthropocene*, „Memory Studies” 2018, 11(4), s. 498–515.
- Daly Patrick, Rahmayati Yenny, *Cultural heritage and community recovery in post-tsunami Aceh*, w: *From the Ground Up. Perspective on Post-Tsunami and Post-Conflict Aceh*, red. Patrick Daly, Michael R. Feener i Anthony Reid, ISEAS Publishing, Singapore 2012, s. 57–78.
- Davison Patricia, *Museums and the re-shaping of memory*, w: *Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader*, red. Gerard Corsane, Routledge, London 2005, s. 143–160.
- Dawney Leila A., Harris Oliver J.T., Sørensen Tim Flohr, *Future world: anticipatory archaeology, materially-affective capacities and the late human legacy*, „Journal of Contemporary Archaeology” 2017, 4(1), s. 107–129.
- Deacon Harriett, Dondolo Luvuyo, Mrubata Mbulelo, Prosalendis Sandra, *The Subtle Power of Intangible Heritage. Legal and Financial Instruments for Safeguarding Intangible Heritage*, Human Sciences Research Council, Cape Town 2004.
- Dean Mitchell, *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, Sage, London 1999.
- Dean Mitchell, Hindess Barry (red.), *Governing Australia*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- DeBlasio Donna, *The immigrant and the trolley park in Youngstown, Ohio, 1899–1945*, „Rethinking History” 2001, 5(1), s. 75–91.
- DeLanda Manuel, *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, London–New York 2006.
- Demos T.J., *Against the Anthropocene. Visual Culture and Environment Today*, Sternberg, Berlin 2017.
- Denes Alexandra, *Mapping living heritage at the Phanom Rung Historical Park: identifying and safeguarding the local meanings of a national heritage site*, w: *Protecting Siam’s Heritage*, red. Chris Baker, Silkworm Books, Chiang Mai 2013, s. 225–256.
- Denevan William M., *The pristine myth: the landscape of the Americas in 1492*, „Annals of the Association of American Geographers” 1992, 82, s. 369–385.

- D'Errico Francesco, *Paleolithic lunar calendars: a case of wishful thinking?*, „Current Anthropology” 1989, s. 117–118.
- Derrida Jacques, *The Animal that Therefore I Am*, Fordham University Press, New York 2008.
- Derry Linda, Malloy Maureen (red.), *Archaeologists and Local Communities. Partners in Exploring the Past*, Society for American Archaeology, Washington, DC 2003.
- Descola Philippe, *Beyond Nature and Culture*, University of Chicago Press, Chicago 2013.
- DeSilvey Caitlin, *Curated Decay. Heritage Beyond Saving*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2017.
- DeSilvey Caitlin, *Making sense of transience: anticipatory history*, „Cultural Geographies” 2012, 19(1), s. 31–54.
- DeSilvey Caitlin, *Observed decay: telling stories with mutable things*, „Journal of Material Culture” 2006, 11(3), s. 318–338.
- DeSilvey Caitlin, *Palliative curation*, w: *Ruin Memories. Materialities, Aesthetics and the Archaeology of the Recent Past*, red. Bjørnar Olsen i Þóra Pétursdóttir, Routledge, Abingdon–New York 2014, s. 79–91.
- DeSilvey Caitlin, *Rewilding time in the Vale do Côa*, w: *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*, red. Marek Tamm i Laurent Olivier, Bloomsbury Academic, London–New York 2019, s. 193–206.
- DeSilvey Caitlin, Bartolini Nadia, *Where horses run free? Autonomy, temporality and rewilding in the Côa Valley, Portugal*, „Transactions of the Institute of British Geographers” 2018, 44(1), s. 94–109.
- Dewi Cut, *Rethinking architectural heritage conservation in post-disaster context*, „International Journal of Heritage Studies” 2017, 23(1), s. 1–14.
- Dewi Cut, Rauzi Era Nopera, *Architectural heritage in post-disaster society: a tool for resilience in Banda Aceh after the 2004 tsunami disaster*, „IOP Conference Series: Materials Science and Engineering” 2018, 352, s. 012063.
- Díaz-Andreu Margarita, Champion Timothy (red.), *Nationalism and Archaeology in Europe*, UCL Press, London 1996.
- Dibley Ben, „*The shape of things to come*”: *seven theses on the Anthropocene and attachment*, „Australian Humanities Review” 2012, 52, s. 139–153.
- Dicks Bella, *Encoding and decoding the people*, „European Journal of Communication” 2000, 15(1), s. 61–78.
- Dicks Bella, *Heritage, Place and Community*, University of Wales Press, Cardiff 2000.
- Dillon Brian, *Ruin Lust. Artists' Fascination with Ruins, from Turner to the Present Day*, Tate, London 2014.

- Domańska Ewa, *Gleba cmentarna jako dziedzictwo*, w: *Dziedzictwo we współczesnym świecie. Kultura, natura, człowiek*, red. Arkadiusz Marciniak, Michał Pawleta i Kornelia Kajda, Universitas, Kraków 2018, s. 73–88.
- Domańska Ewa, *Humanistyka afirmatywna: pleć i władza po Butler i Foucaultie*, „Kultura Współczesna” 2014, 4, s. 117–129.
- Domańska Ewa, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, 3, s. 9–21.
- Domańska Ewa, *Nekrodziedzictwo*, w: *Ekshumacje polityczne*, red. Alexandra Stanińska i Ewa Domańska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2022, s. 568–611.
- Domańska Ewa, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, PWN, Warszawa 2017.
- Donnachie Ian, *World Heritage*, w: *Understanding the Politics of Heritage*, red. Rodney Harrison, Manchester University Press, Manchester 2010, s. 115–153.
- Dougherty Kerrie, James Matthew L., *Space Australia. The Story of Australia's Involvement in Space*, Powerhouse, Sydney 1993.
- Douglas Mary, Wildavsky Aaron, *Risk and Culture*, University of California Press, Berkeley 1982.
- Drexler Elizabeth F., *Aceh, Indonesia. Securing the Insecure State*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008.
- Droste Bernd von, Plachter Harald, Rössler Mechtild, *Cultural Landscapes of Universal Value*, Gustav Fischer Verlag, Jena–Stuttgart–New York 1995.
- Dubrow Gail Lee, *Restoring women's history through historic preservation: recent developments in scholarship and public historical practice*, w: *Restoring Women's History Through Historic Preservation*, red. Gail Lee Dubrow i Jennifer B. Goodman, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD 2003, s. 1–16.
- Duguid Charles, *Doctor and the Aborigines*, Rigby, Adelaide 1972.
- Duguid Charles, *The Rocket Range, Aborigines and War*, Rocket Range Protest Committee, Melbourne 1947.
- Echo-Hawk Roger C., *Ancient history in the New World: integrating oral traditions and the archaeological record*, „American Antiquity” 2000, 65(2), s. 267–290.
- Eco-Bos, *Heritage. Respecting the Past*, West Carclaze Garden Village, 2018, <https://westcarclaze-gardenvillage.co.uk/heritage.html> (strona niedostępna).
- Edwards Penny, *Cambodge. The Cultivation of a Nation, 1860–1945*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2007.
- Endres Kirsten W., *Performing the Divine. Mediums, Markets and Modernity in Urban Vietnam*, NIAS Press, Copenhagen 2011.
- English Heritage, *Great Treverbyn Tip. Reject at Initial Assessment Report*, numer raportu: 485801, 14 sierpnia 2014.
- English Heritage, *Power of Place. The Future of the Historic Environment*, English Heritage, London 2000.

- Eriksen Marcus, Lebreton Laurent C.M., Carson Henry S., Thiel Martin, Moore Charles J., Borerro Jose C., Galgani Francois, Ryan Peter G., Reisser Julia, *Plastic pollution in the world's oceans: more than 5 trillion plastic pieces weighing 250,000 tons afloat at sea*, „PloS One” 2014, 9(12), doi:10.1371/journal.pone.0111913.
- Eriksen Thomas Hylland, *Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture*, w: *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, red. Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour i Richard A. Wilson, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 127–148.
- Escobar Arturo, *Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localisation*, „Political Geography” 2001, 20, s. 139–174.
- Evans Michael, *Historical interpretation at Sovereign Hill*, w: *Packaging the Past? Public Histories*, red. John Rickard i Peter Spearritt, Melbourne University Press, Melbourne 1991, s. 142–152.
- Fairclough Graham, *The contemporary and future landscape: change and creation in the later twentieth century*, w: *Contemporary and Historical Archaeology in Theory. Papers from the 2003 and 2004 CHAT Conferences*, red. Laura McAtackney, Matthew Palus i Angela Piccini, Archaeopress, Oxford 2007, s. 83–88.
- Fairclough Graham, *Protecting the cultural landscape: national designation and local character*, w: *Managing the Historic Rural Landscape*, red. Jane Grenville, Routledge, London 1999, s. 27–39.
- Fairclough Graham, Lambrick George, Chadwick Paul, McNab Andrew, *Yesterday's World, Tomorrow's Landscape. The English Heritage Historic Landscape Project 1992–94*, English Heritage, London 1999.
- Fairclough Graham, Rippon Stephen, Bull David (red.), *Europe's Cultural Landscape. Archaeologists and the Management of Change*, Europae Archaeologiae Concilium, Brussels 2002.
- Fairweather Ian, *Showing off: nostalgia and heritage in North-Central Namibia*, „Journal of Southern African Studies” 2003, 29(1), s. 279–296.
- Feuchtwang Stephan, *Popular Religion in China. The Imperial Metaphor*, Routledge, London 2001.
- FICTILIS (red.), *The Museum of Capitalism*, Inventory Press, New York 2017.
- Field Christopher B., Barros Vincente, Stocker Thomas F., Qin Dahe, Dokken D.J., Ebi K.L., Mastrandrea M.D. i in. (red.), *Managing the Risks of Extreme Events and Disasters to Advance Climate Change Adaptation. A Special Report of Working Groups I and II of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Figlio Karl, *Getting to the beginning: identification and concrete thinking in historical consciousness*, w: *Regimes of Memory*, red. Suzannah Radstone i Katherine Hodgkin, Routledge, London 2003, s. 152–166.

- Fleming Martha, *Open minds open doors: interdisciplinarity and inclusion*, w: *Museums. Social Learning Spaces and Knowledge Producing Processes*, red. Ida Brændholt Lundgaard i Jacob Thorek Jensen, Danish Agency for Culture/Kulturstyrelsen, Copenhagen 2013, s. 148–171.
- Fleming Martha, *Split + Splice: an experiment in scholarly methodology and exhibition making*, w: *Analyzing Art and Aesthetics*, red. Anne Collins Goodyear i Margaret A. Weitekamp, Smithsonian Institution Scholarly Press, Washington 2013, s. 132–142.
- Flood Finbarr Barry, *Between cult and culture: Bamiyan, Islamic iconoclasm, and the museum*, „The Art Bulletin” 2002, 84(4), s. 641–659.
- Fog Olwig Karen, *Response to Nas*, „Current Anthropology” 2002, 43(1), s. 145–146.
- Foley Gary, *Whiteness and Blackness in the Koori Struggle for Self-Determination*, praca napisana w ramach Winter School on Advocacy and Social Action, 16–18 lipca 1999, Trades Hall, Melbourne.
- Folke Carl, Carpenter Stephen R., Walker Brian, Scheffer Marten, Chapin Terry, Rockström Johan, *Resilience thinking: integrating resilience, adaptability and transformability*, „Ecology and Society” 2010, 15(4), <http://www.ecologyandsociety.org/vol15/iss4/art20/> (dostęp: 10.11.2022).
- Foucault Michel, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. Damian Leszczyński i Lotar Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Foucault Michel, *Nadzorować i karać*, przeł. Tadeusz Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Fourmile Henrietta, *Who owns the past? Aborigines as captives of the archives*, „Aboriginal History” 1989, 13, s. 1–8.
- Franklin Alfred, *Les ruines de Paris en 4875*, P. Daffis, Paris 1875.
- Fraser Nancy, *Rethinking recognition*, „New Left Review” 2000, 3, <http://web.archive.org/web/20060715183334/http://newleftreview.org/A2248> (dostęp: 10.11.2022).
- Fredengren Christina, *Nature:cultures: heritage, sustainability and feminist posthumanism*, „Current Swedish Archaeology” 2015, 23, s. 109–130.
- Freeman Cristina Garduño, González Zarandona José Antonio, *Digital specters: the Notre-Dame effect*, „International Journal of Heritage Studies” 2021, 27(12), s. 1264–1277.
- Freud Sigmund, *Pisma psychologiczne*, przeł. Robert Reszke, „KR”, Warszawa 1997.
- Frijda Nico H., *Commemorating*, w: *Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives*, red. James W. Pennebaker, Bernard Rim i Dario Paez, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ 1997, s. 103–129.
- Galgani François, Hanke Georg, Maes Thomas, *Global distribution, composition and abundance of marine litter*, w: *Marine Anthropogenic Litter*, red. Melanie

- Bergmann, Lars Gutow i Michael Klages, Springer Open, Heidelberg 2015, s. 29–56.
- Galison Peter, Moss Robb, *Landscapes of Stopped Time*, Hall of Half-Life, Graz 2015.
- Galloway Tamara S., *Micro- and nano-plastics and human health*, w: *Marine Anthropogenic Litter*, red. Melanie Bergmann, Lars Gutow i Michael Klages, Springer Open, Heidelberg 2015, s. 343–366.
- Gawel Łukasz, Kostera Monika (red.), *Etnografie instytucji dziedzictwa kulturowego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018.
- Germanà Monica, Mousoutzanis Aris (red.), *Apocalyptic Discourse in Contemporary Culture. Post-Millennial Perspectives on the End of the World*, red. Monica Germanà i Aris Mousoutzanis, Routledge, New York 2014.
- Ghosh Amitav, *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*, University of Chicago Press, Chicago–London 2016.
- Golonka-Czajkowska Monika, *Dziedzictwo jako scena rytualna: przypadek Starego Miasta w Krakowie*, „Prace Etnograficzne” 2017, 45(3), s. 299–314.
- González-Ruibal Alfredo, *An Archaeology of Contemporary Era*, Routledge, London–New York 2019.
- Gorman Alice, *The Cultural Landscape of Space*, referat przedstawiony na V Światowym Kongresie Archeologicznym, Waszyngton 2003.
- Gosden Chris, Head Lesley, *Landscape – a usefully ambiguous concept*, „Archaeology in Oceania” 1994, 29, s. 113–116.
- Graham Brian, *Heritage as knowledge: capital or culture?*, „Urban Studies” 2002, 39(5–6), s. 1003–1017.
- Graham Brian, Ashworth Gregory, Tunbridge John, *A Geography of Heritage. Power, Culture and Economy*, Routledge, London 2000.
- Graham Brian, Ashworth Gregory, Tunbridge John, *The uses and abuses of heritage*, w: *Heritage, Museums and Galleries. An Introductory Reader*, red. Gerard Corsane, Routledge, London 2005.
- Grahn Wera, Wilson Ross J. (red.), *Gender and Heritage. Performance, Place and Politics*, Routledge, London–New York 2018.
- Graves-Brown Paul (red.), *Matter, Materiality and Modern Culture*, Routledge, London 2000.
- Grenville Jane (red.), *Managing the Historic Rural Landscape*, Routledge, London 1999.
- Groes Sebastian (red.), *Memory in the Twenty-First Century. New Critical Perspectives from the Arts, Humanities, and Sciences*, Palgrave Macmillan, London 2016.
- Groys Boris, *In the Flow*, Verso, London–New York 2016.
- Guattari Félix, *Soft Subversions. Texts and Interviews 1977–1985*, Semiotext(e), Los Angeles 2009.

- Guattari Félix, *The Three Ecologies*, przeł. Ian Pindar i Paul Sutton, Bloomsbury, London–New York 2014.
- Gustafsson Laura, Haapoja Terike, *Museum of Nonhumanity: info*, 2016, <http://www.museumofnonhumanity.org/info> (dostęp: 10.11.2022).
- Gutowska Krystyna, Kobyliński Zbigniew, *Zarządzanie dziedzictwem kulturowym – nowa dziedzina nauczania akademickiego i badań naukowych*, „Mazowsze. Studia Regionalne” 2011, 6, s. 51–72.
- Halbwachs Maurice, *Spoleczne ramy pamięci*, przeł. Marcin Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Hall Martin, *Cape Town's District Six and the archaeology of memory*, w: *Destruction and Conservation of Cultural Property*, red. Robert Layton, Peter G. Stone i Julian Thomas, Routledge, London 2001, s. 298–311.
- Halsband Claudia, Broström Göran, Andersen Øivind, Bourgeon Sophie, Graczyk Piotr, Grøsvik Bjørn Einar, Hallanger Ingeborg, Hanssen Sveinn Are, Herzke Dorte, Holmgaard Sanne Bech, Kögel Tanja, Normann Anne Katrine, Olsen Marianne, Reiertsen Tone, *Plastic in the Arctic*, „Framsentret. FRAM– High North Research Centre for Climate and the Environment” 2018, http://www.ifram.no/getfile.php/4306766.2368.usumpmn7mswzb7/Plast+i+Arktis+vitenskapelig+plan+2018-2023_published.pdf (strona niedostępna).
- Haraway Donna J., *Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: making kin*, „Environmental Humanities” 2015, 6, s. 159–165.
- Haraway Donna J., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. Joanna Bednarek, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 241–260.
- Haraway Donna J., *Manifestly Haraway*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2016.
- Haraway Donna J., *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, London–New York 1991.
- Haraway Donna J., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, NC 2016.
- Haraway Donna J., *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.
- Hargrove Eugene C. (red.), *Beyond Spaceship Earth. Environmental Ethics and the Solar System*, Sierra Club Books, San Francisco 1986.
- Harley John B., *Maps, knowledge, and power*, w: *The Iconography of Landscape*, red. Denis Cosgrove i Steven Daniels, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 51–81.
- Harman Graham, *Immaterialism*, Polity Press, Cambridge 2016.
- Harman Graham, *Traktat o przedmiotach*, przeł. Marcin Rychter, PWN, Warszawa 2013.

- Harrison Rodney, *Forgetting to remember, remembering to forget: late modern heritage practices, sustainability and the „crisis“ of accumulation of the past*, „International Journal of Heritage Studies“ 2013, 19(6), s. 579–595.
- Harrison Rodney, *Heritage. Critical Approaches*, Routledge, Abingdon–New York 2013.
- Harrison Rodney, *On heritage ontologies: rethinking the material worlds of heritage*, „Anthropological Quarterly“ 2018, 9(4), s. 1365–1384.
- Harrison Rodney (red.), *Understanding the Politics of Heritage*, Manchester University Press, Manchester 2010.
- Harrison Rodney, Bartolini Nadia, DeSilvey Caitlin, Holtorf Cornelius, Lyons Antony, Macdonald Sharon, May Sarah, Morgan Jennie, Penrose Sefryn, *Heritage futures*, „Archaeology International“ 2016, 19, s. 68–72.
- Harrison Rodney, DeSilvey Caitlin, Holtorf Cornelius, Macdonald Sharon, Bartolini Nadia, Breithoff Esther, Fredheim Harald, Lyons Antony, May Sarah, Morgan Jennie, Penrose Sefryn, *Heritage Futures. Comparative Approaches to Natural and Cultural Heritage Practices*, UCL Press, London 2020.
- Harrison Rodney, Hughes Lotte, *Heritage, colonialism and postcolonialism*, w: *Understanding the Politics of Heritage*, red. Rodney Harrison, Manchester University Press, Manchester 2010, s. 234–269.
- Harrison Rodney, Rose Deborah Bird, *Intangible heritage*, w: *Understanding Heritage and Memory*, red. Tim Benton, Manchester University Press i Open University, Manchester–Milton Keynes 2010, s. 238–276.
- Harrison Rodney, Schofield John, *After Modernity. Archaeological Approaches to the Contemporary Past*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Harrison Rodney, Sterling Colin (red.), *Deterritorializing the Future. Heritage in, of and after the Anthropocene*, Open Humanities Press, London 2020.
- Harvey David, *Heritage pasts and heritage presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies*, „International Journal of Heritage Studies“ 2001, 7(4), s. 319–338.
- Harvey David, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Blackwell, London 1996.
- Harvey David, Perry Jim, *Heritage and climate change: the future is not the past*, w: *The Future of Heritage as Climates Change. Loss, Adaptation and Creativity*, red. David Harvey i Jim Perry, Routledge, New York–London 2015, s. 3–21.
- Harvey David, Perry Jim (red.), *The Future of Heritage as Climates Change. Loss, Adaptation and Creativity*, Routledge, New York–London 2015.
- Harvey Graham, *Animism. Respecting the Living World*, Columbia University Press, New York 2006.
- Hawkins Gerald S., *Mindsteps to the cosmos*, w: *Blueprint for Space. Science Fiction to Science Fact*, red. Frederick I. Ordway III i Randy Lieberman, Allen & Unwin, London 1992, s. 29–34.

- Hayden Dolores, *The Power of Place*, MIT Press, Cambridge, MA 1997.
- Head Lesley, *Cultural Landscapes and Environmental Change*, Arnold, London 2000.
- Head Lesley, *Second Nature. The History and Implications of Australia as Aboriginal Landscape*, Syracuse University Press, New York 2000.
- Heelas Paul, *Introduction: de-traditionalization and its rivals*, w: *De-traditionalization*, red. Paul Heelas, Scott Lash i Paul Morris, Blackwell, Oxford 1996, s. 1–20.
- Heelas Paul, Lash Scott, Morris Paul (red.), *De-traditionalization*, Blackwell, Oxford 1996.
- Heinich Nathalie, *La fabrique du patrimoine*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris 2009.
- Hell Julia, Schönle Andreas (red.), *Ruins of Modernity*, Duke University Press, Durham, NC–London 2010.
- Heraklit z Efezu, *Zdania*, przeł. Adam Czerniawski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- Heritage Futures*, <https://heritage-futures.org> (dostęp: 10.11.2022).
- Herzfeld Michael, *Anthropology and the politics of significance*, „Social Analysis” 1997, 41(3), s. 107–138.
- Herzfeld Michael, *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago University Press, Chicago–London 2004.
- Hetherington Kevin, *The contemporary significance of Schmalenbach's concept of the Bund*, „The Sociological Review” 1994, 42, s. 1–25.
- Hewison Robert, *The Heritage Industry. Britain in a Climate of Decline*, Methuen, London 1987.
- Hildyard Daisy, *The Second Body*, Fitzcarraldo, London 2017.
- Hird Myra, *Knowing waste: towards an inhuman epistemology*, „Social Epistemology” 2012, 26(3–4), s. 453–469.
- Hirsch Eric, O'Hanlon Michael (red.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Hobsbawm Eric, *Wprowadzenie. Wynajdowanie tradycji*, w: *Tradycja wynaleziona*, red. Eric Hobsbawm i Terence Ranger, przeł. Mieczysław Godyń i Filip Godyń, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 9–25.
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. Mieczysław Godyń i Filip Godyń, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.
- Hodder Ian, *Cultural heritage rights: from ownership and descent to justice and well-being*, „Anthropological Quarterly” 2010, 83(4), s. 861–882.
- Hodder Ian, *Sustainable time travel: toward a global politics of the past*, w: *The Politics of Archaeology and Identity in a Global Context*, red. Susan Kane, Archaeological Institute of America, Boston, MA 2003, s. 139–147.

- Hodgetts Nick G., *A revised Red List of bryophytes in Britain*, „Field Bryology” 2011, 103, s. 40–49.
- Hodgkin Katherine, Radstone Susannah, *Introduction: contested pasts*, w: *Contested Past. The Politics of Memory*, red. Katherine Hodgkin i Susannah Radstone, Routledge, London 2003, s. 1–22.
- Hodgkin Katherine, Radstone Susannah, *Transforming memory*, w: *Contested Past. The Politics of Memory*, red. Katherine Hodgkin i Susannah Radstone, Routledge, London 2003, s. 23–29.
- Hoffman Susanna M., Oliver-Smith Anthony (red.), *Catastrophe and Culture. The Anthropology of Disaster (School of American Research Advanced Seminar Series)*, Santa Fe, New Mexico 2002.
- Holbraad Martin, Pedersen Morten Axel, Viveiros de Castro Eduardo, *The politics of ontology: anthropological positions*, 2014, <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions> (dostęp: 10.11.2022).
- Holcomb Briaval, *Gender and heritage interpretation*, w: *Contemporary Issues in Heritage and Environmental Interpretation*, red. David Uzzell i Roy Ballantyne, Stationery Office, London 1998, s. 37–55.
- Hollinshead Keith, *Heritage tourism under post-modernity: truth and the past*, w: *The Tourist Experience. A New Introduction*, red. Chris Ryan, Cassell, London 1997, s. 170–193.
- Hollinshead Keith, *Surveillance of the world of tourism: Foucault and the eye-of-power*, „Tourism Management” 1999, 20, s. 7–23.
- Holmes Douglas R., *Cultural Disenchantments. Worker Peasantries in Northeast Italy*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1989.
- Holtorf Cornelius, *Averting loss aversion in cultural heritage*, „International Journal of Heritage Studies” 2014, 21(4), s. 405–421.
- Holtorf Cornelius, *A European perspective on indigenous and immigrant archaeologies*, „World Archaeology” 2009, 41(4), s. 672–681.
- Holtorf Cornelius, *The heritage of heritage*, „Heritage & Society” 2012, 5(2), s. 153–173.
- Holtorf Cornelius, *On pastness: a reconsideration of materiality in archaeological object authenticity*, „Anthropological Quarterly” 2013, 86(2), s. 427–443.
- Holtorf Cornelius, *Search the Past – Find the Present. Qualities of Archaeology and Heritage in Contemporary Society*, Archaeopress, Oxford 2012.
- Holtorf Cornelius, *What's wrong with cultural diversity in world archaeology?*, „Clarusculo” 2017, 16, s. 1–14, <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1196715/FULLTEXT01.pdf> (dostęp: 10.11.2022).
- Holtorf Cornelius, *Why cultural heritage is not „at risk” (in Syria or anywhere)*, Heritage for Transformation blog, 2016, <https://heritagefortransformation.com>.

- wordpress.com/2016/04/04/why-cultural-heritage-is-not-at-risk-in-syria-or-anywhere/ (dostęp: 10.11.2022).
- Holtorf Cornelius, Fairclough Graham, *The New Heritage and re-shapings of the past*, w: *Reclaiming Archaeology. Beyond the Tropes of Modernity*, red. Alfredo González-Ruibal, Routledge, Abingdon–New York 2013, s. 197–210.
- Holtorf Cornelius, Högberg Anders, *Communicating with future generations: what are the benefits of preserving for future generations? Nuclear power and beyond*, „European Journal of Post-Classical Archaeologies” 2014, 4, s. 315–330.
- Holtorf Cornelius, Högberg Anders, *Contemporary heritage and the future*, w: *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*, red. Emma Waterton i Steve Watson, Palgrave Macmillan, Hampshire 2015, s. 509–523.
- Holtorf Cornelius, Högberg Anders, *Heritage futures and the future of heritage*, w: *Counterpoint. Essays in Archaeology and Heritage Studies in Honour of Professor Kristian Kristiansen*, red. Sophie Bergerbrant i Serena Sabatini, Archaeopress, Oxford 2013, s. 739–746.
- Holtorf Cornelius, Högberg Anders (red.), *Cultural Heritage and the Future*, Routledge, London–New York 2021.
- Hornborg Alf, *Artifacts have consequences, not agency: toward a critical theory of global environmental history*, „European Journal of Social Theory” 2017, 20(1), s. 95–110.
- Houtman Dick, Meyer Birgit, *Introduction: material religion – how things matter*, w: *Things. Religion and the Question of Materiality*, red. Dick Houtman i Birgit Meyer, Fordham University Press, New York 2012, s. 1–23.
- Hufford Mary (red.), *Conserving Culture. A New Discourse on Heritage*, University of Illinois Press, Urbana, IL 1994.
- Humps Not Dumps Anti-Nuclear Camel Expedition: Interview with Andrew Starkey*, komunikat prasowy, b.d., http://web.archive.org/web/20110219122727/http://www.green.net.au/humpsnotdumps/md_andw.htm (dostęp: 10.11.2022).
- Huyssen Andreas, *Present Pasts, Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford University Press, Stanford, CA 2003.
- Ice Gillian H., Dufour Darna L., Stevens Nancy J., *Disasters in Field Research. Preparing for and Coping with Unexpected Events*, Rowman & Littlefield, Lanham 2015.
- ICOMOS, *Karta Wenecka. Międzynarodowa Karta Konserwacji i Restauracji Zabytków i Miejsc Zabytkowych*, 1964, <http://www.wam.piib.org.pl/wp-content/uploads/2015/10/publikacja-karta-wenecka-1964.pdf> (dostęp: 10.11.2022).
- Iemura Hirokazu, Pradono Mulyo Harris, *Tsunami height memorial poles in Banda Aceh for disaster prevention and education*, w: *Proceedings of the International Symposium on Engineering Lessons Learned from the 2011 Great East Japan*

- Earthquake, March 1–4, 2012, Tokyo, Japan*, Japanese Association of Earthquake Engineers, Tokyo 2007, s. 1605–1616.
- Inglehart Ronald, Baker Wayne, *Modernisation, cultural change, and the persistence of traditional values*, „American Sociological Review” 2000, 65, s. 19–51.
- Ingold Tim, *No more ancient; no more human: the future past of archaeology and anthropology*, w: *Archaeology and Anthropology*, red. Duncan Garrow i Thomas Yarrow, Oxbow, Oxford 2010, s. 160–170.
- Ireland Tracy, Brown Steve, Schofield John, *Introduction: (in)significance – values and valuing in heritage*, „International Journal of Heritage Studies” 2020, 26(9), s. 823–825.
- Jackson Peter, *The enchanting spirit of Thai capitalism: the cult of Luang Phor Khoon and the post-modernization of Thai Buddhism*, „South East Asian Research” 1999, 7(1), s. 5–60.
- Jackson Peter, *The supernaturalization of Thai political culture: Thailand's magical stamps of approval at the nexus of media, market and state*, „Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia” 2016, 31(3), s. 826–879.
- Jackson Stephen T., Hobbs Richard J., *Ecological restoration in the light of ecological history*, „Science” 2009, 325(5940), s. 567–569.
- Jacques David, *The rise of cultural landscapes*, „International Journal of Heritage Studies” 1995, 2, s. 91–101.
- Jagielska-Burduk Alicja, *Zabytek ruchomy*, Wolters Kluwer, Warszawa 2011.
- Jagielska-Burduk Alicja (red.), *Mechanizmy prawne zarządzania dziedzictwem kultury*, Wolters Kluwer, Warszawa 2016.
- Jagielska-Burduk Alicja, Szafranski Wojciech (red.), *Kultura w praktyce. Zagadnienia prawne*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 2012.
- Jameson Fredric, *The Antinomies of Realism*, Verso, London–New York 2013.
- Jepson Paul, Schepers Frans, *Making Space for Rewilding. Creating an Enabling Policy Environment*, Policy Brief, Rewilding Europe, Oxford–Nijmegen 2016.
- Jigyasu Rohit, *Heritage and Resilience. Issues and Opportunities for Reducing Disaster Risks*, 2013, http://icorp.icomos.org/wp-content/uploads/2017/10/Heritage_and_Resilience_Report_for_UNISDR_2013.pdf (dostęp: 10.11.2022).
- Jigyasu Rohit, *Reducing disaster risks to urban cultural heritage: challenges and opportunities*, w: *HRIDAY Reflections*, red. Jigna Desai, Gurmeet Rai i Rutul Joshi, CEPT University and ICOMOS India, Delhi 2017, s. 65–72.
- Johnson Nicholas L., McKay Gordon A., *Man-Made Debris in and from Lunar Orbit*, 1 stycznia 1999, <https://ntrs.nasa.gov/citations/20000112917> (dostęp: 10.11.2022).
- Jones Siân, *Making place, resisting displacement: conflicting national and local identities in Scotland*, w: *The Politics of Heritage. The Legacies of „Race”*, red. Jo Littler i Roshi Naidoo, Routledge, London 2005, s. 94–114.

- Jones Thomas D., Benson Michael, *The Complete Idiot's Guide to NASA*, Alpha Books, Indianapolis 2002.
- Jónsson Már (red.), *Jónsbók: lögbók Íslendinga hver samþykkt var á alþingi árið 1281 og endurnýjuð um miðja 14. öld en fyrst prentuð árið 1578*, Háskólaútgáfan, Reykjavík 2004.
- Joyce Rosemary, *Failure? An archaeology of the architecture of nuclear waste containment*, w: *Elements of Architecture. Assembling Archaeology, Atmosphere and the Performance of Building Spaces*, red. Mikkel Bille i Tim Flohr Sørensen, Routledge, London 2016, s. 424–438.
- Kamash Zena, *Postcard to Palmyra: bringing the public into debates over post-conflict reconstruction in the Middle East*, „World Archaeology” 2017, 49(5), s. 608–622.
- Karta z Burra: karta ICOMOS Australia w sprawie miejsc o znaczeniu kulturowym, przeł. Anna Młodawska, w: *Vademecum konserwatora zabytków: międzynarodowe normy ochrony dziedzictwa kultury (edycja 2015)*, red. Bogusław Szmygin, Polski Komitet Narodowy ICOMOS, Warszawa 2015, s. 69–79.
- Kaslegard Anne S. (red.), *Climate Change and Cultural Heritage in the Nordic Countries*, red. Anne S. Kaslegard, Nordic Council, Copenhagen 2011.
- Keane Webb, *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, Berkeley 2007.
- Keith Michael, Pile Steve (red.), *Place and the Politics of Identity*, Routledge, London 1993.
- Kennedy John F., *O narodowym programie kosmicznym*, przeł. Paweł Bravo, w: *Wielkie mowy historii*, t. 4: *Od Kennedy'ego do Ratzingera*, Polityka, Warszawa 2006, s. 33–37.
- Kerr Andy, *An Environmentalist's Vision for the Klamath Basin*, referat zaprezentowany 7 lipca 1993 roku przed Tule Lake Rotary Society, http://web.archive.org/web/20040622083547/http://www.propertyrightsresearch.org/an_environmentalist.htm (dostęp: 10.11.2022).
- Kępski Michał, *Dziedzictwo rzeki (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2022, 4, s. 52–69.
- King Thomas, *Thinking about Cultural Resource Management. Essays from the Edge*, AltaMira, Walnut Creek, CA 2000.
- Kirkham Graeme, *United Kingdom China-Clay Bearing Grounds. Mineral Resource Archaeological Assessment*, raport Cornwall Council dla English Heritage, 2014.
- Kirksey Eben (red.), *The Multispecies Salon*, red. Eben Kirksey, Duke University Press, Durham, NC–New York 2014.
- Kirshenblatt-Gimblett Barbara, *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*, University of California Press, Berkeley, CA 1998.

- Kitiarsa Pattana, *Mediums, Monks, and Amulets. Thai Popular Buddhism Today*, University of Washington Press, Seattle 2012.
- Kitiarsa Pattana (red.), *Religious Commodifications in Asia. Marketing Gods*, Routledge, New York 2008.
- Klein Kerwin L., *On the emergence of memory in historical discourse*, „Representations” 2000, 69, s. 127–150.
- Klekot Ewa, *Dziedzictwo i jego antropologia*, „Rocznik Antropologii Historii” 2016, VI(9), s. 7–13.
- Klekot Ewa, *Kłopoty ze sztuką ludową. Gust, ideologie, nowoczesność, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2021.
- Knapp A. Bernard, Ashmore Wendy (red.), *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, Blackwell, Malden 1999.
- Knappett Carl, *Network Analysis in Archaeology. New Approaches to Regional Interaction*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Knecht Michi, Niedermüller Peter, *The politics of cultural heritage: an urban approach*, „Ethnologia Europea” 2002, 32(2), s. 89–104.
- Kobialka Dawid, *100 years later: the dark heritage of the Great War at a prisoner-of-war camp in Czersk, Poland*, „Antiquity” 2018, 363(92), s. 772–787.
- Kobialka Dawid, *„Jakaś groza wieje od tych pól ponurych” – świadkowie i dziedzictwo masowych, drugowojennych zbrodni w Dolinie Śmierci w Chojnicach*, „Folia Praehistorica Posnaniensia” 2021, 26, s. 123–144.
- Kobyliński Zbigniew, *Czym jest, komu jest potrzebne i do kogo należy dziedzictwo kulturowe?*, „Mazowsze. Studia Regionalne” 2011, 7, s. 21–47.
- Kobyliński Zbigniew, *Zarządzanie dziedzictwem kulturowym. Wprowadzenie do problematyki*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2020.
- Kowalski Krzysztof, *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2013.
- Krawczyk Janusz, *Nazwać, żeby ocalić. Klasycy myśli konserwatorskiej wobec reliktyw przeszłości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2020.
- Kristjánsson Lúðvík, *Íslenzkir sjávarhættir*, Bókaútgáfa Menningarsjóðs, Reykjavík 1980.
- Kurin Richard, *Comments*, „Current Anthropology” 2002, 43(1), s. 144–145.
- Kurpiel Anna, Maniak Katarzyna, *Multi-heirs heritage: a case study of pottery from a Polish-German town*, „International Journal of Heritage Studies” 2021, 27, s. 1011–1024.
- Lahn Julie, *Dressing up the dead: archaeology, the Kow Swamp remains and some related problems with heritage management*, w: *Issues in Archaeological Management*, red. Laurajane Smith i Anne Clarke, Tempus Publications, University of Queensland, St Lucia 1996, s. 25–31.

- Landzelius Michael, *Commemorative dis(re)membering: erasing heritage, spatializing disinheritance*, „Environment and Planning D: Society and Space” 2003, 21, s. 195–221.
- Lane Paul, *Sustainability: primordial conservationists, environmental sustainability, and the rhetoric of pastoralist cultural heritage in East Africa*, w: *Heritage Keywords. Rhetoric and Redescription in Cultural Heritage*, red. Kathryn Lafrenz-Samuels i Trinidad Rico, University Press of Colorado, Boulder 2015, s. 259–283.
- Lari Yasmeen, *Post-Disaster Heritage Initiative in Pakistan*, „World Heritage Magazine” grudzień 2014, 74, s. 28–35.
- Lasby Clarence G., *Project Paperclip. German Scientists and the Cold War*, Atheneum, New York 1971.
- Latour Bruno, *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climate Regime*, Polity, Cambridge 2017.
- Latour Bruno, *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2013.
- Latour Bruno, *Love your monsters: why we must care for our technologies as we do our children*, „The Breakthrough” 2012, <https://thebreakthrough.org/journal/issue-2/love-your-monsters> (dostęp: 10.11.2022).
- Latour Bruno, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, przeł. Krzysztof Abriszewski i in., Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.
- Latour Bruno, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. Maciej Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Latour Bruno, *Polityka natury*, przeł. Agata Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Latour Bruno, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktorów-sieci*, przeł. Aleksandra Derra i Krzysztof Abriszewski, Universitas, Kraków 2010.
- Latour Bruno, *Waiting for Gaia: composing the common world through art and politics*, w: *What is Cosmopolitical Design?*, red. Albenia Yaneva i Alejandro Zaera-Polo, Ashgate, Farnham 2015, s. 21–33.
- Latour Bruno, *Why has critique run out of steam: from matters of fact to matters of concern*, „Critical Inquiry” 2004, 30(2), s. 225–248.
- Laurence Anne, *Heritage as a tool of government*, w: *Understanding the Politics of Heritage*, red. Rodney Harrison, Manchester University Press, Manchester 2010, s. 81–114.
- Law John, *After Method. Mess in Social Science Research*, Routledge, Abingdon–New York 2004.

- Law John (red.), *The Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*, Routledge, London 1991.
- Law John, Urry John, *Enacting the social*, „Economy and Society” 2004, 33(3), s. 390–410.
- Leakey Mary D., Hay Richard L., *Pliocene footprints in the Laetoli beds, Northern Tanzania*, „Nature” 1979, 278, s. 317–328.
- Lefebvre Henri, *The Production of Space*, przeł. Donald Nicholson-Smith, Blackwell, Oxford 1991.
- Lehrer Tom, Searle Ronald, *Too Many Songs by Tom Lehrer with Not Enough Drawings by Ronald Searle*, Methuen Publishing Ltd, London 1981.
- Lennon Jane, *New South Wales Conference: cultural landscapes*, „Historic Environment” 1997, 13(3–4), s. 3–5.
- Leone Mark P., Mullins Paul R., Creveling Marian C., Hurst Laurence, Jackson-Nash Barbara, Jones Lynn D., Jopling-Kaiser Hannah, Logan George C., Warner Mark S., *Can an African-American historical archaeology be an alternative voice?*, w: *Interpreting Archaeology. Finding Meaning in the Past*, red. Ian Hodder, Michael Shanks, Alexandra Alexandri, Victor Buchli, John Carman, Jonathan Last i Gavin Lucas, Routledge, London 1995, s. 110–124.
- Leszczynski Adam, *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2020.
- Leuvenink Annemiek, *Facilitating social learning to increase levels of local involvement: the case of Associação Transumância e Natureza in Portugal*, niepublikowana praca magisterska, Wageningen University, 2013.
- Levy Robert I., Mageo Jeannette Marie, Howard Alan, *Gods, spirits, and history: a theoretical perspective*, w: *Spirits in Culture, History and Mind*, red. Jeannette Marie Mageo i Alan Howard, Routledge, New York–London 1996, s. 11–27.
- Linkon Sherry Lee, Russo John, *Steeltown USA. Work and Memory in Youngstown*, University Press of Kansas, Lawrence, KS 2002.
- Lipten Joseph Harris, *Merit, Morality, and Money at the Taipei Palace of the Sainly Emperor*, rozprawa doktorska, Wydział Antropologii, University of Virginia, 1999.
- Littler Jo, Naidoo Roshi, *White past, multicultural present: heritage and national stories*, w: *History, Nationhood and the Question of Britain*, red. Helen Brocklehurst i Robert Phillips, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2004, s. 330–341.
- Littler Jo, Naidoo Roshi (red.), *The Politics of Heritage. The Legacies of „Race”*, Routledge, London 2005.
- Lixinski Lucas, Losier MM, Schreiber Hanna, *Envisioning a legal framework for outer space cultural heritage*, „Journal of Space Law” 2021, 45(1), s. 1–45.
- Lixinski Lucas, Schreiber Hanna, *Intangible cultural heritage: successes, disappointments, and challenges*, „Santander Art and Culture Law Review” 2017, 2(3), s. 17–20.

- Logsdon John M., *Introduction*, w: *The First 25 Years in Space*, red. Allan A. Needell, Smithsonian Institution Press, Washington, DC 1983, s. 3–5.
- Longhurst Brian, Bagnall Gaynor, Savage Mike, *Audiences, museums and the English middle class*, „Museum and Society” 2004, 2(2), s. 104–124.
- Lorimer Jamie, *The Anthro-scene: a guide for the perplexed*, „Social Studies of Science” 2017, 47(1), s. 117–142.
- Lovelock James, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, przeł. Marcin Ryszkiewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Low Setha M., Lawrence-Zúñiga Denise (red.), *The Anthology of Space and Place. Locating Culture*, Blackwell, Malden, MA 2003.
- Lowenthal David, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Lowenthal David, *Natural and cultural heritage*, „International Journal of Heritage Studies” 2005, 11(1), s. 81–92.
- Lowenthal David, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Lowenthal David, *Przeszłość to obcy kraj*, przeł. Irena Grudzińska-Gross i Mikołaj Tański, „Res Publica Nowa” 1991, 200(10), s. 142–151.
- Lury Celia, Wakeford Nina, *Inventive Methods. The Happening of the Social*, Routledge, Abingdon–New York 2012.
- Lusher Amy, *Microplastics in the environment: distribution, interactions and effects*, w: *Marine Anthropogenic Litter*, red. Melanie Bergmann, Lars Gutow i Michael Klages, Springer Open, Heidelberg 2015, s. 245–307.
- Lusher Amy, Tirelli Valentina, O'Connor Ian, Officer Rick, *Microplastics in Arctic polar waters: the first reported values of particles in surface and sub-surface samples*, „Scientific Reports” 2015, 5, s. 14947.
- Lydon Jane, *Object Lessons. Memorialising Colonial Australia*, referat przedstawiony na V Światowym Kongresie Archeologicznym, Waszyngton 2003.
- Maalouf Amin, *In the Name of Identity. Violence and the Need to Belong*, Arcade, New York 2012.
- MacCannell Dean, *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*, University of California Press, Berkeley, CA 1999.
- Macdonald Sharon, *Difficult Heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, Routledge, London–New York 2009.
- Macdonald Sharon, *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, przeł. Robert Kusek, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2021.
- Macdonald Sharon, *Museums, national, postnational and transcultural identities*, „Museum and Society” 2003, (1), s. 1–16.

- Macdonald Sharon, *A people's story: heritage, identity and authenticity*, w: *Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory*, red. Chris Rojek i John Urry, Routledge, London 1997, s. 155–175.
- Macdonald Sharon, *Reassembling Nuremburg, reassembling heritage*, „Journal of Cultural Economy” 2009, 2(1), s. 117–134.
- Macdonald Sharon, Basu Paul (red.), *Exhibition Experiments*, Blackwell, Malden–Oxford–Carlton 2007.
- Malcolm-Davies Jane, *Borrowed robes: the educational value of costumed interpretation at historic sites*, „International Journal of Heritage Studies” 2004, 10(3), s. 277–293.
- Malkki Liisa, *National geographic: the rooting of people and the territorialisation of national identity among scholars and refugees*, „Cultural Anthropology” 1992, 7(1), s. 24–44.
- Maniak Katarzyna, *Przysposobienie i absorpcja: strategie wobec niemieckiego dziedzictwa w szczecińskich i wrocławskich muzeach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Muzealnej” 2021, 8, s. 41–64.
- Marciniak Arkadiusz, Pawleta Michał, Kajda Kornelia (red.), *Dziedzictwo we współczesnym świecie. Kultura, natura, człowiek*, Universitas, Kraków 2018.
- Marshack Alexander, *Lunar notation on upper palaeolithic remains*, „Science” 1964, 146, s. 743–745.
- Massey Doreen, *Space, Place and Gender*, Polity Press, Cambridge 1994.
- Matsuda Akira, Mengoni Luisa E. (red.), *Reconsidering Cultural Heritage in East Asia*, Ubiquity Press, London 2016.
- McAdoo Brian G., Dengler Lori, Prasetya Gagar, Titov Vasily, *Smong: how an oral history saved thousands on Indonesia's Simeulue Island during the December 2004 and March 2005 tsunamis*, „Earthquake Spectra” 2006, 22(3), s. 661–669.
- McBrien Justin, *Akumulacja wymierania. Planetary katastrofizm w epoce nekroce-
nu*, przeł. Patryk Szaj, w: *Antropocen czy kapitalocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, red. Jason W. Moore, Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, Poznań 2021, s. 131–160.
- McBryde Isabel, *The cultural landscapes of Aboriginal long distance exchange systems: can they be confined within our heritage registers?*, „Historic Environment” 1997, 13(3–4), s. 6–14.
- McCrone David, Morris Angela, Kiely Richard, *Scotland – The Brand. The Making of Scottish Heritage*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1995.
- McCurdy Howard E., *Space and the American Imagination*, Smithsonian Institution Press, Washington, DC–London 1997.
- McDaniel Justin T., *The agency between images: the relationships among ghosts, corpses, monks, and deities at a Buddhist monastery in Thailand*, „Material Religion” 2011, 7(2), s. 242–267.

- McLean Fiona, *Introduction: heritage and identity*, „International Journal of Heritage Studies” 2006, 12(1), s. 3–7.
- McLennan Gregor, *The postsecular turn*, „Theory, Culture and Society” 2010, 27(4), s. 3–20.
- Mellor Mary, Stephenson Carol, *The Durham Miners' Gala and the spirit of community*, „Community Development Journal” 2005, 40(3), s. 343–351.
- Merriman Nick, *Beyond the Glass Case*, Leicester University Press, Leicester 1991.
- Meskell Lynn, *Archaeological ethnography: materiality, heritage and hybrid methodologies*, w: *Archaeology and Anthropology. Past, Present and Future*, red. David Shankland, Berg, London–New York 2012, s. 133–144.
- Meskell Lynn, *Archaeologies of identity*, w: *Archaeological Theory Today*, red. Ian Hodder, Polity Press, Cambridge 2001, s. 121–141.
- Meskell Lynn, *A Future in Ruins. UNESCO, World Heritage, and the Dream of Peace*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Meskell Lynn, *Human rights and heritage ethics*, „Anthropological Quarterly” 2010, 83(4), s. 839–860.
- Meskell Lynn, *The intersections of identity and politics in archaeology*, „Annual Review of Anthropology” 2002, 31, s. 279–301.
- Meskell Lynn, *The Nature of Heritage. The New South Africa*, Wiley-Blackwell, New York 2012.
- Meskell Lynn, *Negative heritage and past mastering in archaeology*, „Anthropological Quarterly” 2002, 75(3), s. 557–574.
- Meskell Lynn, *Object Worlds in Ancient Egypt*, Berg, Oxford 2004.
- Meskell Lynn, *Pharaonic legacies: postcolonialism, heritage and hyperreality*, w: *The Politics of Archaeology and Identity in a Global Context*, red. Susan Kane, Archaeological Institute of America, Boston, MA 2003, s. 149–171.
- Meskell Lynn, *Toilets first, temples second: adopting heritage in neoliberal India*, „International Journal of Heritage Studies” 2020, 27(2), s. 151–169.
- Meskell Lynn (red.), *Global Heritage. A Reader*, Wiley-Blackwell, Malden–Oxford–Chichester 2015.
- Misztal Barbara, *Theories of Social Remembering*, Open University Press, Maidenhead 2003.
- Mitchell W.J.T., *Canon*, w: *New Keywords. A Revised Vocabulary of Culture and Society*, red. Tony Bennett, Lawrence Grossberg i Meaghan Morris, Blackwell Publishing, Malden, MA–Oxford 2005, s. 20–22.
- Mohamed Abdi-Noor, Holtorf Cornelius, *The challenges of Somali cultural heritage for the dominant heritage discourse in Sweden*, odręczne zapiski na podstawie prezentacji na konferencji Association of Critical Heritage Studies, Montreal, Kanada, czerwiec 2016.

- Moore Elizabeth H., Maung Win (Tampawaddy), *The social dynamics of pagoda repair in Upper Myanmar*, „The Journal of Burma Studies” 2016, 20(1), s. 149–198.
- Moore Jason W., *The capitalocene, part I: on the nature and origins of our ecological crisis*, „Journal of Peasant Studies” 2017, 44(3), s. 594–630.
- Morgan David, *Introduction: the matter of belief*, w: *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, red. David Morgan, Routledge, London 2010, s. 1–17.
- Morgan David (red.), *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, Routledge, London 2010.
- Morton Peter, *Fire across the Desert. Woomera and the Anglo-Australian Joint Project, 1946–80*, Australian Government Publishing Service, Canberra 1989.
- Morton Timothy, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.
- Morton Timothy, *Mal-functioning*, „The Yearbook of Comparative Literature” 2012, 58, s. 95–114.
- Morton Timothy, *Thinking ecology: the mesh, the strange stranger and the beautiful soul*, „Collapse” 2012, VI, s. 195–223.
- Mouffe Chantal, *An agonistic conception of the museum*, w: *The Museum of Capitalism*, red. FICTILIS, Inventory Press, New York 2017, s. 79.
- Mowljarlai David, Peck Cyril, *Ngarinyin cultural continuity: a project to teach the young people the culture, including the re-painting of Wandjina rock art sites*, „Australian Aboriginal Studies” 1987, 2, s. 71–73.
- Mowljarlai David, Vinnicombe Patricia, Ward Graeme K., Chippendale Christopher, *Repainting of images on rock in Australia and the maintenance of Aboriginal culture*, „Antiquity” 1988, 62, s. 690–696.
- Munjeri Dawson, *Tangible and intangible heritage: from difference to convergence*, „Museum International” 2004, 56(1–2), s. 12–20.
- Murzyn-Kupisz Monika, *Dziedzictwo kulturowe a rozwój lokalny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków 2012.
- Murzyn-Kupisz Monika, *Dziedzictwo kulturowe w kontekście rozwoju lokalnego*, w: *Kultura a rozwój*, red. Jerzy Hausner, Anna Karwińska i Jacek Purchla, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2013, s. 237–273.
- Museum of Capitalism, *Our mission*, <https://www.museumofcapitalism.org/about> (dostęp: 10.11.2022).
- Nas Peter, *Masterpieces of oral and intangible culture: reflections on the UNESCO World Heritage List*, „Current Anthropology” 2002, 43(1), s. 139–148.
- Nash Roderick, *The Wilderness and the American Mind*, Yale University Press, London 1967.
- National Historic Preservation Act of 1966, 80 Stat. 915.

- National Park Service, *Harry S. Truman National Historic Site General Management Plan Revision*, US Department of the Interior, Washington, DC 1999.
- Nedostup Rebecca, *Superstitious Regimes. Religion and the Politics of Chinese Modernity*, Harvard University Asia Center, Cambridge, MA 2009.
- Neufeld Michael J., *The Rocket and the Reich. Peenemünde and the Coming of the Ballistic Missile Era*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1996.
- Nora Pierre, *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, przeł. Paweł Mościcki, „Tytuł Roboczy: Archiwum” 2009, 2, s. 4–12.
- Oakes Timothy, Sutton Donald S. (red.), *Faiths on Display. Religion, Tourism, and the Chinese State*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD 2010.
- O'Connor Richard A., *Interpreting Thai religious change: temples, sangha reform and social change*, „Journal of Southeast Asian Studies” 1991, 24(2), s. 330–339.
- Okamura Katsuyuki, *Tsunami and heritage after the 2011 great east Japan earthquake*, w: *Water & Heritage. Material, Conceptual and Spiritual Connections*, red. Henk P.J. van Schaik i Willem J.H. Willems, Sidestone Press, Leiden 2015, s. 245–256.
- O'Leary Beth, Gibson Ralph, Versluis John, Brown Leslie, *Lunar Archaeology. A View of Federal US Historic Preservation Law on the Moon*, referat przedstawiony na V Światowym Kongresie Archeologicznym, Waszyngton 2003.
- Olick Jeffrey K., *Collective memory: the two cultures*, „Sociological Theory” 1999, 17(3), s. 333–348.
- Oliver-Smith Anthony, Hoffman Susana (red.), *The Angry Earth. Disaster in Anthropological Perspective*, Routledge, New York 1999.
- Olsen Bjørnar, *After interpretation: remembering archaeology*, „Current Swedish Archaeology” 2012, 20, s. 11–35.
- Olsen Bjørnar, *The return to what?*, w: *Reclaiming Archaeology. Beyond the Tropes of Modernity*, red. Alfredo González-Ruibal, Routledge, Abingdon–New York 2013, s. 289–297.
- Olsen Bjørnar, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, przeł. Bożena Shallcross, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2013.
- Olsen Bjørnar, Burström Mats, DeSilvey Caitlin, Pétursdóttir Þóra (red.), *After Dis-course. Things, Affects, Ethics*, Routledge, London–New York 2021.
- Olsen Bjørnar, Pétursdóttir Þóra, *Unruly heritage: tracing legacies in the Anthropocene*, „Arkæologisk Forum” 2016, 35, s. 38–45.
- Olsen Bjørnar, Witmore Christopher, *Archaeology, symmetry and the ontology of things: a response to critics*, „Archaeological Dialogues” 2015, 22(2), s. 187–197.
- Olsen Bjørnar, Witmore Christopher, *When defense is not enough: on things, archaeological theory, and the politics of misrepresentation*, „Forum Kritische Archäologie” 2021, 10, s. 67–88.

- Ost François, *The heritage and future generations*, w: *Keys to the 21st Century*, red. Jérôme Bindé, Berghahn, New York 2001, s. 152–158.
- Paine Crispin, *Religious Objects in Museums. Private Lives and Public Duties*, Bloomsbury, London 2013.
- Pamuk Orhan, *The Innocence of Objects*, Abrams, New York 2012.
- Paterson Tony, *Germans at last learn the truth about von Braun's „space research” base*, „The Telegraph”, 10 czerwca 2001.
- Pawleta Michał, Marciniak Arkadiusz (red.), *Dziedzictwo kulturowe w kontekście wyzwania zrównoważonego rozwoju*, red. Michał Pawleta i Arkadiusz Marciniak, Universitas i Oddział Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu, Kraków 2021.
- Pearson Michael, Sullivan Sharon, *Looking After Heritage Places*, Melbourne University Press, Melbourne 1995.
- Pearson Mike, Shanks Michael, *Theatre/Archaeology*, Routledge, London 2001.
- Pell Richard W., *PostNatural histories: Richard W. Pell in conversation with Emily Kutil and Etienne Turpin*, w: *Art in the Anthropocene. Encounters among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, red. Heather Davis i Etienne Turpin, Open Humanities Press, London 2015, s. 299–316.
- Pennebaker James W., Banasik Becky L., *On the creation and maintenance of collective memories: history as social psychology*, w: *Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives*, red. James W. Pennebaker, Bernard Rim i Dario Paez, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ 1997, s. 3–19.
- Penrose Sefryn, *Images of Change. An Archaeology of England's Contemporary Landscape*, English Heritage, Swindon 2007.
- Perry Jim, Falzon Charlie, *Climate Change Adaptation for Natural World Heritage Sites. A Practical Guide*, UNESCO, Paris 2014.
- Pétursdóttir Þóra, *Climate change? Archaeology and Anthropocene*, „Archaeological Dialogues” 2017, 24(2), s. 175–205.
- Pétursdóttir Þóra, *Concrete matters: ruins of modernity and the things called heritage*, „Journal of Social Archaeology” 2013, 13(1), s. 31–53.
- Pétursdóttir Þóra, *Things-out-of-hand: the aesthetics of abandonment*, w: *Ruin Memories. Materialities, Aesthetics and the Archaeology of the Recent Past*, red. Bjørnar Olsen i Þóra Pétursdóttir, Routledge, Abingdon–New York 2014, s. 335–364.
- Pétursdóttir Þóra, Olsen Bjørnar, *Imaging modern decay: the aesthetics of ruin photography*, „Journal of Contemporary Archaeology” 2014, 1(1), s. 7–23.
- Philp Jannette, Mercer David, *Politicised pagodas and veiled resistance: contested urban space in Burma*, „Urban Studies” 2002, 39(9), s. 1587–1610.
- Pickering Paul A., Tyrrell Alex, *The public memorial of reform: commemoration and contestation*, w: *Contested Sites. Commemoration, Memorial and Popular Politics in Nineteenth-Century Britain*, red. Paul A. Pickering i Alex Tyrrell, Ashgate, London 2004, s. 1–23.

- Pink Sarah, *Doing Sensory Ethnography*, Sage, London 2009.
- Pink Sarah, *Situating Everyday Life. Practices and Places*, Sage, London 2012.
- Pink Sarah, Morgan Jennie, *Short-term ethnography: intense routes to knowing*, „Symbolic Interaction” 2013, 36(3), s. 351–361.
- Pinker Steven, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, Viking, New York 2018.
- Platoff Anne M., *Where No Flag Has Gone Before. Political and Technical Aspects of Placing a Flag on the Moon*, NASA Contractor Report 188251, sierpień 1993, <http://history.nasa.gov/alsj/alsj-usflag.html> (dostęp: 10.11.2022).
- Pobłocki Kacper, *Chamstwo*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2021.
- Polski Komitet ds. UNESCO, *Kryteria wpisu na Listę Światowego Dziedzictwa*, <https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/swiatowe-dziedzictwo/kryteria/> (dostęp: 10.11.2022).
- Poria Yaniv, Butler Richard, Airey David, *The core of heritage tourism*, „Annals of Tourism Research” 2003, 30(1), s. 238–254.
- Poulios Ioannis, *Moving beyond a values-based approach to heritage conservation*, „Conservation and Management of Archaeological Sites” 2010, 12(2), s. 170–185.
- Povinelli Elizabeth A., *The three figures of geontology*, w: *Anthropocene Feminism*, red. Richard Crusin, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, s. 49–64.
- Povinelli Elizabeth A., *The will to be otherwise/the effort of endurance*, „South Atlantic Quarterly” 2012, 111(3), s. 453–457.
- Pratt Mary Louise, *Coda: concept and chronotope*, w: *Arts of Living on a Damaged Planet*, red. Anna Lowenhaupt Tsing, Heather A. Swanson, Elaine Gan i Nils Bubandt, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, s. G169–G174.
- Prentice Richard, *Experiential cultural tourism: museums and the marketing of the new romanticism of evoked authenticity*, „Museum Management and Curatorship” 2001, 19(1), s. 5–26.
- Prentice Richard, *Tourism and Heritage Attractions*, Routledge, London 1993.
- Putnam James, *Art and Artifact. The Museum as Medium*, Thames & Hudson, London 2009.
- Pyne Stephen J., *The fire age*, „Aeon”, 5 maja 2015, <https://aeon.co/essays/how-humans-made-fire-and-fire-made-us-human> (dostęp: 10.11.2022).
- RAT (Resilience Academic Team), *Wprowadzenie: humanistyka prewencyjna*, w: *Humanistyka prewencyjna*, red. RAT (Resilience Academic Team), Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie i Poznańskie Centrum Dziedzictwa, Warszawa–Poznań 2022, s. 7–25.
- Reas Paul, Cosgrove Stuart, *Flogging a Dead Horse. Heritage, Culture and its Role in Post-Industrial Britain*, Cornerhouse, Manchester 1993.

- Reinders Eric, *Borrowed Goods and Foreign Bodies. Christian Missionaries Imagine Chinese Religion*, University of California Press, Berkeley 2004.
- Reynolds Craig J., *Rural male leadership, religion and the environment in Thailand's mid-south, 1920s–1960s*, „Journal of Southeast Asian Studies” 2011, 42(1), s. 39–57.
- Richardson Tim, Jensen Ole B., *Linking discourse and space: towards a cultural sociology of space in analysing spatial policy discourses*, „Urban Studies” 2003, 40(1), s. 7–22.
- Rico Trinidad, *Constructing Destruction. Heritage Narratives in the Tsunami City*, Routledge, London–New York 2016.
- Rico Trinidad, *Heritage at risk: the authority and autonomy of a dominant preservation framework*, w: *Heritage Keywords. Rhetoric and Redescription in Cultural Heritage*, red. Kathryn Lafrenz-Samuels i Trinidad Rico, University Press of Colorado, Boulder 2015, s. 147–162.
- Rico Trinidad, *The limits of a „heritage at risk” framework: the construction of post-disaster cultural heritage in Banda Aceh, Indonesia*, „Journal of Social Archaeology” 2014, 14(2), s. 157–176.
- Rigney Ann, *Materiality and memory: objects and ecologies. A response to Maria Zirra*, „Parallax” 2017, 23(4), s. 474–478.
- Robin Libby, Avango Dag, Keogh Luke, Möllers Nina, Scherer Bernd, Trischler Helmut, *Three galleries of the Anthropocene*, „The Anthropocene Review” 2014, 1(3), s. 207–224.
- Robinson Kim Stanley, *Angry optimism in a drowned world: interview with Kim Stanley Robinson*, w: *Després de la fi del món*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona 2017, s. 146, <https://lab.cccb.org/en/angry-optimism-in-a-drowned-world-a-conversation-with-kim-stanley-robinson/> (dostęp: 10.11.2022).
- Robinson Kim Stanley, *Think of yourself as a planet*, w: *Després de la fi del món*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona 2017, s. 149–150.
- Robinson Roland, *Aboriginal Myths and Legends*, Sun Books, Melbourne 1977.
- Rodman Margaret C., *Empowering place: multilocality and multivocality*, w: *The Anthology of Space and Place. Locating Culture*, red. Setha M. Low i Denise Lawrence-Zúñiga, Blackwell, Malden, MA 2003, s. 203–246.
- Rohrscheidt Armin Mikos von, *Interpretacja dziedzictwa w turystyce kulturowej. Konteksty, podmioty, zarządzanie*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2021.
- Rohrscheidt Armin Mikos von, *Współczesne przewodnictwo miejskie. Metodyka i organizacja interpretacji dziedzictwa: podręcznik*, Wydawnictwo Proksenia, Kraków 2014.
- Rose Deborah Bird, *Nourishing Terrains. Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*, Australian Heritage Commission, Canberra 1996.

- Rose Deborah Bird, *On history, trees and ethical proximity*, „Postcolonial Studies” 2008, 11(2), s. 157–167.
- Rose Deborah Bird, *Sharing Kinship with Nature. How Reconciliation is Transforming the NSW National Parks and Wildlife Service*, NSW National Parks and Wildlife Service, Sydney 2003.
- Rose Deborah Bird, *Wild Dog Dreaming. Love and Extinction*, University of Virginia Press, Charlottesville–London 2011.
- Rose Deborah Bird, Clarke Anne (red.), *Tracking Knowledge in North Australian Landscapes*, North Australia Research Unit, Darwin 1997.
- Rose Deborah Bird, Robin Libby, *The ecological humanities in action: an invitation*, „Australian Humanities Review” 2004, 31–32, <http://australianhumanitiesreview.org/2004/04/01/the-ecological-humanities-in-action-an-invitation/> (do-step: 10.11.2022).
- Rose Deborah, James Diana, Watson Christine, *Indigenous Kinship with the Natural World*, NSW National Parks and Wildlife Service, Sydney 2003.
- Rose Nikolas, *Government, authority and expertise in advanced liberalism*, „Economy and Society” 1993, 22(3), s. 283–299.
- Rose Nikolas, Miller Peter, *Political power beyond the State: problematics of government*, „British Journal of Sociology” 1992, 43, s. 173–205.
- Ross David, Saxena Gunjan, Correia Fernando, Deutz Pauline, *Archaeological tourism: a creative approach*, „Annals of Tourism Research” 2017, 67, s. 37–47.
- Rothstein Edward, *Where outlandish meets landish*, „The New York Times” z 9 stycznia 2012.
- Rubinstein Murray A., *„Medium/message” in Taiwan’s Mazu-cult centers: using „time, space, and word” to foster island-wide spiritual consciousness and local, regional, and national forms of institutional identity*, w: *Religion and the Formation of Taiwanese Identities*, red. Paul R. Katz i Murray A. Rubinstein, Palgrave Macmillan, New York 2003, s. 180–218.
- Rykwert Joseph, *Idea miasta. Antropologia formy miasta w Rzymie, w Italii i w świecie starożytnym*, przeł. Tomasz Wujewski, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2016.
- Rykwert Joseph, *Pokusa miejsca. Przeszłość i przyszłość miast*, przeł. Tomasz Bieroń, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2013.
- Saito Takamasa, *Cultural heritage and the resilience of communities*, w: *Proceedings of the International Expert Meeting on Cultural Heritage and Disaster Resilient Communities within the Framework of the Third UN World Conference on Disaster Risk Reduction (WCDRR) 11–17 March 2015*, National Institutes for Cultural Heritage, Tokyo 2016, s. 34–37.
- Salemink Oscar, *Appropriating culture: the case of intangible cultural heritage in Vietnam*, w: *State, Society and the Market in Contemporary Vietnam. Property,*

- Power and Values*, red. Hue-Tam Ho Tai i Mark Sidel, Routledge, Abingdon 2013, s. 158–180.
- Samuel Raphael, *Theatres of Memory*, t. 1: *Past and Present in Contemporary Culture*, Verso, London–New York 1994.
- Samuels Kathryn Lafrenz, *Value and significance in archaeology*, „Archaeological Dialogues” 2008, 15(1), s. 71–97.
- Schefter James, *The Race. The Definitive Story of America's Battle to Beat the Russians to the Moon*, Arrow Books, London 2000.
- Schreiber Hanna, *Intangible cultural heritage, Europe and the EU: dangerous liaisons?*, w: *Cultural Heritage in the European Union. A Critical Inquiry into Law and Policy*, red. Andrzej Jakubowski, Kristin Hausler i Francesca Fiorentini, Brill-Nijhoff, Leiden 2019, s. 324–364.
- Schreiber Hanna, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe jako element soft power państw*, „e-Politikon” 2016, 18, s. 54–78.
- Schreiber Hanna, *Squaring the circle? In search of the characteristics of the relationship between intangible cultural heritage, museums, Europe and the EU*, „Volkskunde” 2020, 3, s. 357–372.
- Schreiber Hanna, Klekot Ewa, *Niematerialna Warszawa. Tradycje, zwyczaje, praktyki we współmiejście*, Raport z badania, Warszawa 2020, <https://dsh.waw.pl/media/komunikacja/Niematerialna%20Warszawa.%20Tradycje,%20zwyczaje,%20praktyki%20we%20wspo%CC%81%C5%82mies%CC%81cie.pdf> (dostęp: 10.11.2022).
- Schwarz Bill, „*Already the past*”: *memory and historical time*, w: *Regimes of Memory*, red. Katherine Hodgkin i Susannah Radstone, Routledge, London 2003, s. 135–151.
- Schwyzler Philip, *The scouring of the white horse: archaeology, identity and heritage*, „Representations” 1999, 65, s. 42–62.
- Scranton Roy, *Learning to Die in the Anthropocene*, City Light, San Francisco 2015.
- Sears Laurie J., *Comments*, „Current Anthropology” 2002, 43(1), s. 146–147.
- Seigworth Gregory J., Gregg Melissa, *An inventory of shimmers*, w: *The Affect Theory Reader*, red. Melissa Gregg i Gregory J. Seigworth, Duke University Press, Durham, NC 2010, s. 1–25.
- Sellier André, *A History of the Dora Camp*, przeł. Stephen Wright i Susan Taponier, I.R. Dee, Chicago 2003.
- Sendyka Roma, *Dziedzic i jego „puścizna”: krytyczna heritologia społeczeństw nie u siebie*, w: *Różnicowanie narodowego „my”*. Kuratorskie marzenia, red. Roma Sendyka i Erica Lehrer, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2019, s. 75–85.
- Shackel Paul, *Public memory and the search for power in American historical archaeology*, „American Anthropologist” 2001, 103(3), s. 655–670.

- Shanks Michael, *Experiencing the Past*, Routledge, London 1992.
- Shanks Michael, *Three rooms: archaeology and performance*, „Journal of Social Archaeology” 2004, 4(2), s. 147–180.
- Silverman Helaine, Ruggles D. Fairchild (red.), *Cultural Heritage and Human Rights*, Springer, New York 2007.
- Silverman Helaine, Ruggles D. Fairchild (red.), *Intangible Heritage Embodied*, Springer, New York 2009.
- Silverman Helaine, Waterton Emma, Watson Steve (red.), *Heritage in Action. Making the Past in the Present*, Springer, Cham 2017.
- Smith Claire, Wobst H. Martin (red.), *Indigenous Archaeologies. Decolonizing Theory and Practice*, London, Routledge 2005.
- Smith Laurajane, *Archaeological Theory and the Politics of Cultural Heritage*, Routledge, London 2004.
- Smith Laurajane, *Emotional Heritage. Visitor Engagement at Museums and Heritage Sites*, Routledge, London–New York 2021.
- Smith Laurajane, *History*, <https://www.criticalheritagegstudies.org/history> (dostęp: 10.11.2022).
- Smith Laurajane, *Towards a theoretical overview for heritage management*, „Archaeological Review from Cambridge” 1993, 12, s. 55–75.
- Smith Laurajane, *Uses of Heritage*, Routledge, Abingdon–New York 2006.
- Smith Laurajane, „Zwierciadło dziedzictwa”: narcystyczna iluzja czy zwielokrotnione odbicie, przeł. Ewa Klekot, „Rocznik Antropologii Historii” 2016, VI(9), s. 25–44.
- Smith Laurajane, Morgan Anna, van der Meer Anita, *Community-driven research in cultural heritage management: the Waanyi Women's History Project*, „International Journal of Heritage Studies” 2003, 9(1), s. 65–80.
- Smith Laurajane, Morgan Anna, van der Meer Anita, *The Waanyi Women's History Project: a community partnership project, Queensland, Australia*, w: *Archaeologists and Local Communities. Partners in Exploring the Past*, red. Linda Derry i Maureen Malloy, Society for American Archaeology, Washington, DC 2003, s. 147–166.
- Smith Steve A., *Talking toads and chinless ghosts: the politics of „superstitious” rumours in the People's Republic of China, 1961–1965*, „American Historical Review” 2006, 111(2), s. 405–427.
- Smykowski Mikołaj, *Bioinkrustacje: kamienie, porosty i organiczna ornamentyka macew*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2022, 2, s. 273–294
- Smykowski Mikołaj, Stobiecka Monika, *Material records of the Anthropocene: a surface-oriented approach*, „Rethinking History” 2022, 26, s. 340–370.
- Snyder Gary, *Turtle Island*, New Directions, New York 1974.

- Solli Brit, Burström Mats, Domańska Ewa, Edgeworth Matt, González-Ruibal Alfredo, Holtorf Cornelius, Lucas Gavin i in., *Some reflections on heritage and archaeology in the Anthropocene*, „Norwegian Archaeological Review” 2011, 44(1), s. 40–88.
- Sørensen Marie Louise Stig, Carman John, *Heritage Studies. Methods and Approaches*, Routledge, London–New York 2009.
- Sørensen Tim Flohr, *In praise of vagueness: uncertainty, ambiguity and archaeological methodology*, „Journal of Archaeological Method and Theory” 2016, 23(2), s. 741–763.
- Speer Lisa, Nelson Regan, Casier Robbert, Gavriło Maria, von Quillfeldt Cecilie, Cleary Jesse, Halpin Patrick, Hooper Patricia, *Natural Marine World Heritage in the Arctic Ocean*, IUCN, Gland 2017.
- Speth Roland, *The Museum at Peenemünde*, 2000, <http://web.archive.org/web/20060512090927/http://liftoff.msfc.nasa.gov/academy/History/von-Braun/Visit/Museum.html> (dostęp: 10.11.2022).
- Stanton Cathy, *Serving up culture: heritage and its discontents at an industrial history site*, „International Journal of Heritage Studies” 2005, 11(5), s. 415–431.
- Stengers Isabelle, *Wondering about materialism, w: The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, red. Levi R. Bryant, Nick Srnicek i Graham Harman, re.press, Melbourne 2011, s. 368–380.
- Stenning Stephen, *Destroying cultural heritage: more than just material damage*, British Council, 21 sierpnia 2015, <https://www.britishcouncil.org/voices-magazine/destroying-cultural-heritage-more-just-material-damage> (dostęp: 10.11.2022).
- Sterling Colin, *Becoming hauntologists: a new model for critical-creative heritage practice*, „Heritage & Society” 2021, 14(1), s. 67–86.
- Sterling Colin, *Critical heritage and the posthumanities: problems and prospects*, „International Journal of Heritage Studies” 2020, 26(11), s. 1029–1046.
- Stewart Charles, *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- Stewart Charles, *Hegemony or rationality? The position of the supernatural in modern Greece*, „Journal of Modern Greek Studies” 1989, 7(1), s. 77–104.
- Stewart Kathleen, *Weak theory in an unfinished world*, „Journal of Folklore Research” 2008, 45(1), s. 71–82.
- Stobiecka Monika, *Heritagizacja: krytyka pojęcia*, „Historyka. Studia metodologiczne” 2021, 51, s. 183–200.
- Stobiecka Monika, *Natura artefaktu, kultura eksponatu. Projekt krytycznego muzeum archeologicznego*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2020.
- Stobiecka Monika, *Uważność jako metoda ochrony dziedzictwa*, w: *Humanistyka przewencyjna*, red. RAT (Resilience Academic Team), Muzeum Sztuki Nowo-

- czesnej w Warszawie i Poznańskie Centrum Dziedzictwa, Warszawa–Poznań 2022, s. 111–130.
- Stockholm Resilience Centre, *Resilience dictionary*, <http://www.stockholmresilience.org/research/resilience-dictionary.html> (dostęp: 10.11.2022).
- Stocznia Gdańska na liście UNESCO? *Decyzja odroczone*, 31 lipca 2021, <https://www.rp.pl/historia/art18450381-stocznia-gdanska-na-liscie-unesco-decyzja-odroczone> (dostęp: 10.11.2022).
- Stoetzer Bettina, *Ruderal ecologies: rethinking nature, migration, and the urban landscape in Berlin*, „Cultural Anthropology” 2018, 33(2), s. 295–323.
- Strathern Marilyn, *Reproducing the Future. Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, Manchester University Press, Manchester 1992.
- Sullivan Woodruff T. III, *Preserving the astronomical sky: IAU Symposium 196*, „Publications of the Astronomical Society of the Pacific” 2000, 112, s. 288–289, <https://iopscience.iop.org/article/10.1086/316501> (dostęp: 10.11.2022).
- Swinnen Aagje, Kluvelde Amanda, Vall Renée van de (red.), *Engaged Humanities. Rethinking Art, Culture, and Public Life*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2022.
- Swyngedouw Erik, *The non-political politics of climate change*, „ACME: An International E-Journal for Critical Geographies” 2013, 12(1), s. 1–8.
- Szerszynski Bronislaw, *Monument antropocenu, czyli o splocie czasu geologicznego z ludzkim*, przeł. Krzysztof Dix, „Prace Kulturoznawcze” 2018, 22(1–2), s. 281–305.
- Tambiah Stanley Jeyaraja, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Tambiah Stanley Jeyaraja, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, przeł. Bartosz Hlebowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Taylor Charles, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2007.
- Taylor James, *Buddhism and Postmodern Imaginings in Thailand. The Religiosity of Urban Space*, Ashgate, Farnham–Burlington, VT 2008.
- Taylor Ken, *Nature or culture: dilemmas of interpretation*, „Tourism, Culture and Communication” 1999, 2, s. 69–84.
- Taylor Philip, *Goddess on the Rise. Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam*, University of Hawai‘i Press, Honolulu 2004.
- Teather Elizabeth, Chow Chun Shing, *Identity and place: the testament of designated heritage in Hong Kong*, „International Journal of Heritage Studies” 2003, 9(2), s. 93–115.
- Thacker Eugene, *In the Dust of This Planet. Horror of Philosophy*, t. 1, Zero Books, Winchester 2011.
- The Thāt Phanom Chronicle. A Shrine History and Its Interpretation*, oprac. i przeł. James B. Preuss, Data Paper 104, Southeast Asian Program, Cornell University,

- Ithaca, NY 1976 (publikacja w otwartym repozytorium Uniwersytetu Cornella: <https://ecommons.cornell.edu/handle/1813/57571>, dostęp: 10.11.2022).
- Thiele Leslie Paul, *Sustainability*, wyd. 2, Polity, Cambridge 2016.
- Thomas Chris, *Inheritors of the Earth. How Nature Is Thriving in an Age of Extinction*, Allen Lane, London 2017.
- Thompson Richard C., *Microplastics in the marine environment: sources, consequences and solutions*, w: *Marine Anthropogenic Litter*, red. Melanie Bergmann, Lars Gutow i Michael Klages, Springer Open, Heidelberg 2015, s. 185–200.
- Thomson Donald F., *The Aborigines and the Rocket Range*, Melbourne Rocket Range Protest Committee, Melbourne 1947.
- Thrift Nigel, *Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect*, „Geografiska Annaler” 2004, 86(1), s. 57–78.
- Tilley Christopher, *Excavation as theatre*, „Antiquity” 1989, 63, s. 275–280.
- Tindale Norman Barnett, *Aboriginal Tribes of Australia. Their Terrain, Environmental Controls, Distribution, Limits and Proper Names*, University of California Press, Berkeley 1974.
- Tindale Norman Barnett, *Stone implement making among the Nakako, Ngadadjara and Pitjandjara of the Great Western Desert*, „Records of the South Australian Museum” 1965, 15(1), s. 131–164.
- Titchen Sarah, *Changing perceptions and recognition of the environment from cultural and natural heritage to cultural landscapes*, w: *Heritage and Native Title. Anthropological and Legal Perspectives*, red. Julie Finlayson i Ann Jackson-Nakano, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, Canberra 1996, s. 40–52.
- Tomaszewski Andrzej, *Ku nowej filozofii dziedzictwa*, wyd. 2, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2021.
- Trigger Bruce, *Romanticism, nationalism, and archaeology*, w: *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, red. Philip L. Kohl i Clare Fawcett, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 263–279.
- Trzcíński Maciej (red.), *Praktyczne aspekty zwalczania przestępczości przeciwko dziedzictwu kulturowemu*, red. Maciej Trzcíński, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk–Sopot 2019.
- Tsing Anna Lowenhaupt, *The buck, the bull and the dream of the stag: some unexpected weeds of the Anthropocene*, „Suomen Antropologi” 2017, 42(1), s. 3–21.
- Tsing Anna Lowenhaupt, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton, NJ–Oxford 2015.
- Tuan Yi-Fu, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. Agnieszka Morawińska, PIW, Warszawa 1987.

- Tunbridge John, *Rola dziedzictwa w europejskim konflikcie kulturowym*, w: John Tunbridge, *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI wieku*, przeł. Aleksandra Kamińska, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2018, s. 49–80.
- Tunbridge John, *Zmiana warty. Dziedzictwo na przełomie XX i XXI wieku*, przeł. Aleksandra Kamińska, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2018.
- Tung Ying-Ying, Hsieh Shou-pin, *Exploring the Approach to the Conservation and Restoration of Taiwan's Traditional Temple Artefacts*, referat przedstawiony na konferencji ICOM Multidisciplinary Conservation: A Holistic View for Historic Interiors, Rzym, 24 maja 2010.
- Turnbull David, *Performance and narrative, bodies and movement in the construction of places and objects, spaces and knowledges: the case of the Maltese megaliths*, „Theory, Culture and Society” 2002, 19(5–6), s. 125–143.
- Turner Michael, *Disaster resilient world heritage cities*, w: *Proceedings of the International Expert Meeting on Cultural Heritage and Disaster Resilient Communities within the Framework of the Third UN World Conference on Disaster Risk Reduction (WCDDRR) 11–17 March 2015*, National Institutes for Cultural Heritage, Tokyo 2016, s. 158–160.
- UNEP, *Marine Litter. A Global Challenge*, United Nations Environmental Programme, Nairobi 2009.
- UNESCO, *Mir Castle Complex*, 2008, <http://whc.unesco.org/en/list/625> (dostęp: 10.11.2022).
- UNESCO, *Poland*, <https://whc.unesco.org/en/statesparties/pl> (dostęp: 10.11.2022).
- United Nations Environment Programme World Conservation Monitoring Centre, *Great Barrier Reef World Heritage Area Datasheet*, 2008, <http://web.archive.org/web/20081207035002/http://www.unep-wcmc.org/sites/wh/gbrmp.html> (dostęp: 10.11.2022).
- United Nations Office for Disaster Risk Reduction, *Sendai Framework for Disaster Risk Reduction 2015–2030. Third United Nations World Conference on Disaster Risk Reduction, Sendai, Japan*, 2015, <http://www.unisdr.org/we/coordinate/sendai-framework> (dostęp: 10.11.2022).
- Unruly Heritage*, <https://unrulyheritage.com> (dostęp: 10.11.2022).
- Urry John, *How societies remember the past*, w: *Theorising Museums*, red. Sharon Macdonald i Gordon Fyfe, Blackwell, Oxford 1996, s. 45–65.
- Urry John, *Spojrzenie turysty*, przeł. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Van de Noort Robert, *Climate Change Archaeology. Building Resilience from Research in the World's Coastal Wetlands*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Vergo Peter (red.), *The New Museology*, Reaktion, London 1989.
- Vidal Fernando, Dias Nelia (red.), *Endangerment, Biodiversity and Culture*, Routledge, Abingdon–New York 2015.

- Viveiros de Castro Eduardo, *The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies*, „Common Knowledge” 2004, 10(3), s. 463–485.
- Wakefield Stephanie, *Inhabiting the Anthropocene back loop*, „Resilience: International Politics, Practices and Discourses” 2018, 6(2), s. 77–94.
- Walsh Kevin, *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-Modern World*, Routledge, London–New York 1992.
- Ward Graeme K. (red.), *Retouch. Maintenance and Conservation of Aboriginal Rock Imagery*, Occasional AURA Publication 5, Australian Rock Art Research Association, Melbourne 1992.
- Waterton Emma, *Whose sense of place? Reconciling archaeological perspectives with community values: cultural landscapes in England*, „International Journal of Heritage Studies” 2005, 11(4), s. 309–325.
- Waterton Emma, Watson Steve, *The Semiotics of Heritage Tourism*, Channel View Publications, Buffalo 2014.
- Waterton Emma, Watson Steve (red.), *Heritage and Community Engagement. Collaboration or Contestation?*, Taylor and Francis, Hoboken 2013.
- Watt Alf, *Rocket Range Threatens Australia*, South Australian State Committee, Communist Party of Australia, Adelaide 1947.
- Weber Max, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. Paweł Dybel, w: Max Weber, *Polityka jako zawód i powołanie. Wybór pism*, oprac. Zdzisław Krasnodębski, przeł. Andrzej Kopacki i Paweł Dybel, ZNAK – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1998, s. 111–140.
- Weiner Annette L., *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, Berkeley, CA 1992.
- Wertsch James, *Voices of Collective Remembering*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Whatmore Sarah, *Materialist returns: practising cultural geography in and for a more-than-human world*, „Cultural Geographies” 2006, 13(4), s. 600–609.
- Wilson Paul, *Rockets and Aborigines, August 1945–August 1947. A Study of the Initial Plans for the Woomera Rocket Range and of the Protest Movement which Surfaced to Challenge its Implications*, niepublikowana praca licencjacka, Wydział Historyczny, Uniwersytet La Trobe, Melbourne 1980.
- Winter Tim, *Beyond Eurocentrism? Heritage conservation and the politics of difference*, „International Journal of Heritage Studies” 2014, 20(2), s. 123–137.
- Winter Tim, *Clarifying the critical in critical heritage studies*, „International Journal of Heritage Studies” 2013, 19(6), s. 532–545.
- Winter Tim, *Post-Conflict Heritage, Postcolonial Tourism*, Routledge, Abingdon 2007.
- Witmore Christopher, *Archaeology and the new materialisms*, „Journal of Contemporary Archaeology” 2014, 1(2), s. 546–562.

- Wolfe Cary, *Zoontologies. The Question of the Animal*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.
- Woodward Sophie, *Material Methods. Researching and Thinking with Things*, SAGE Publishing, London–Los Angeles 2020.
- World Commission on Culture and Development, *Our Creative Diversity*, UNESCO, Paris 1995.
- Wright Patrick, *On Living in an Old Country. The National Past in Contemporary Britain*, Verso, London–New York 1985.
- Wyatt David K., *Relics, oaths and politics in thirteenth-century Siam*, „Journal of Southeast Asian Studies” 2001, 32(1), s. 3–66.
- Wylegała Anna, *Był dwór, nie ma dworu. Reforma rolna w Polsce*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2022.
- Wytyczne operacyjne do realizacji Konwencji światowego dziedzictwa (2012), przeł. Katarzyna Piotrowska i Bogusław Szmygin, https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencje_deklaracje_raporty/Wytyczne_Operacyjne_do_realizacji_Konwencji_Swiatowego_Dziedzictwa_UNESCO_-_2012_1_.pdf (dostęp: 10.11.2022).
- Yang Mayfair Mei-hui (red.), *Chinese Religiosities. Afflictions of Modernity and State Formation*, University of California Press, Berkeley 2008.
- Yoshida Kenji, *The museum and the intangible cultural heritage*, „Museum International” 2004, 56(1–2), s. 108–112.
- Young James E., *The biography of a memorial icon: Nathan Rapoport's Warsaw Ghetto monument*, „Representations” 1989, 26, s. 69–106.
- Yusoff Kathryn, *Epochal aesthetics: affectual infrastructures of the Anthropocene*, „E-flux”, marzec 2017, <https://www.e-flux.com/architecture/accumulation/121847/epochal-aesthetics-affectual-infrastructures-of-the-anthropocene/> (dostęp: 10.11.2022).
- Yusoff Kathryn, *Geologic life: prehistory, climate, futures in the Anthropocene*, „Environment and Planning D: Society and Space” 2013, 31, s. 779–795.
- Yusoff Kathryn, *Queer coal: genealogies in/of the blood*, „PhiloSOPHIA” 2015, 5(2), s. 203–229.
- Zalasiewicz Jan, *The Earth After Us. What Legacy Will Humans Leave in the Rocks?*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Zalasiewicz Jan, Waters Colin N., Ivar Do Sul Juliana A., Corcoran Patricia L., Barnoskye Anthony D., Cearreta Alejandro, Edgeworth Matt, Gałuszka Agnieszka, Jeandel Catherine, Leinfelder Reinhold, McNeill J.R., Steffen Will, Summerhayes Colin, Wagemich Michael, Williams Mark, Wolfe Alexander P., Yonana Yasmin, *The geological cycle of plastics and their use as a stratigraphic indicator of the Anthropocene*, „Anthropocene” 2016, 13, s. 4–17.

- Zalasińska Katarzyna, *Aksjologiczne i normatywne podstawy prawnej ochrony zabytków nieruchomych w Polsce*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2009.
- Zalasińska Katarzyna, Zeidler Kamil, *Wykład prawa ochrony zabytków*, Wolters Kluwer, Warszawa 2015.
- Zalewska Anna I., *Archeologia czasów współczesnych i (nie)moc działania materialnych śladów Wielkiej Wojny w Polsce*, „Ochrona Zabytków” 2017, 271(2), s. 47–77.
- Zalewska Anna I., Scott John M., Kiarszys Grzegorz (red.), *The Materiality of Troubled Pasts. Archaeologies of Conflicts and Wars*, Uniwersytet Szczeciński, Warszawa–Szczecin 2017.
- Zeidler Kamil (red.), *Prawo ochrony zabytków*, Wolters Kluwer, Warszawa 2014.
- Zylinska Joanna, *The End of Man. A Feminist Counterapocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2018.

INDEKS NAZWISK

- Abercrombie Nicholas 119, 120, 124
Adorno Theodor 186, 191
Altmaier Peter 203
Anderson Benedict 113
Appadurai Arjun 75
Appelgren Staffan 306
Ascher Cecilia 344
Ashworth Gregory 142–145, 350, 351,
355
Austin John 260
- Bagiński Wojciech 357
Bagnall Gaynor 118, 125
Balkin Amy 203, 204
Banaszkiwicz Magdalena 354
Bangstad Torgeir Rinke 17
Barad Karen 27, 152, 279, 309
Barth Hans 232, 234
Bartolini Nadia 17, 210
Bautista Julius 266
Benjamin Walter 306
Bennett Colin 232
Bennett Jane 27, 279, 280
Biemann Ursula 189
Billig Michael 86
Bloch Natalia 352
Boccardi Giovanni 340
- Boswell David 52
Bourdieu Pierre 76, 86, 87
Braidotti Rosi 262, 263, 279
Braun Wernher von 229–234, 236
Breithoff Esther 17
Brett David 86
Bryant Levi 17
Brzezińska Anna Weronika 353
Buffon Georges-Louis Leclerc de 191
Bukowiecki Łukasz 353
Bumbaru Dinu 97
Burström Mats 17
Bush George junior 246
Bush George senior 246
Byrne Denis 17, 21, 26–28, 33, 75, 108
- Cameron Catherine 346
Cameron Fiona 21, 184
Carman John 44
Casey Edward 115, 118, 135, 136
Chabard Pierre 190
Chakrabarty Dipesh 276
Cohen Jeffrey Jerome 280
Colebrook Claire 180, 194, 196, 198
Coleman Simon 92, 129
Connerton Paul 112, 115, 116
Cooper William 238

- Cowles Sarah 215
 Crang Mike 92, 122, 129, 134
 Crossett Kyle Lee 17
 Crouch David 88, 117, 119, 126
 Crownshaw Richard 199
 Crutzen Paul 177
- Deleuze Gilles 199, 206, 261
 Denes Alexandra 267
 DeSilvey Caitlin 17, 22, 27, 28, 32, 202, 274
 Dibley Ben 162
 Dicks Bella 79
 Domańska Ewa 15, 17, 353
 Dornberger Walter 231
 Duguid Charles 237–239
- Erichsen Johannes 233
 Eriksen Thomas Hylland 335
 Escobar Arturo 132, 133
- Fairclough Graham 341
 Farstadvoll Stein 17
 Figlio Karl 108
 Foucault Michel 59, 92, 152, 172
 Franklin Alfred 202
 Fraser Nancy 93
 Fredheim Harald 17
 Frijda Nico H. 125
- Gagarin Jurij 244
 Galison Peter 325, 326
 Gates George Porterfield 68
 Gawel Łukasz 358
 Ghosh Amitav 192, 193, 204
 Godin Geneviève 17
 Golonka-Czajkowska Monika 354
 González-Ruibal Alfredo 21, 356
 Gordon Paul 157
- Gorman Alice 22, 24, 33
 Graham Brian 92
 Gregg Melissa 266
 Groys Boris 196
 Guattari Félix 199, 206
 Gustafsson Laura 181, 188
- Haapoja Terike 181, 188
 Halbwachs Maurice 105–107
 Haraway Donna 28, 199, 291, 293, 294, 310
 Harrison Rodney 14, 17–19, 21–23, 26, 28, 31, 32, 49, 181, 303, 356
 Harvey David C. 79, 136
 Harvey Graham 280
 Hayden Dolores 100, 101, 141
 Hazlehurst David 218
 Heelas Paul 111, 112
 Heraklit 307
 Herodot 59
 Hewison Robert 52–54, 56–58, 60, 61, 92
 Hildyard Daisy 179
 Hird Myra 309
 Hobsbawm Eric 107
 Hodder Ian 127
 Hodgkin Katherine 110
 Högborg Anders 17, 302–304
 Holbraad Martin 163
 Hollinshead Keith 92
 Holmes Douglas 256
 Holtorf Cornelius 17, 21, 30, 33, 165, 302–304, 355
 Hsieh Shou-pin 269, 270
- Iemura Hirokazu 324
 Ingold Tim 340, 341
- Jackson Peter 277
 Jagielska-Burduk Alicja 357

- Jameson Fredric 199, 205
 Jigyasu Rohit 333
- Kajda Kornelia 355
 Kennedy John F. 244
 Kerr Andy 330
 Kępski Michał 353
 Kiarszys Grzegorz 356
 King Thomas 145
 Klein Kerwin L. 105, 107
 Klekot Ewa 22, 23, 351, 352
 Kobialka Dawid 356
 Kobylański Zbigniew 354
 Kolumb Krzysztof 243
 Kowalski Krzysztof 350
 Krawczyk Janusz 357
- Landzelius Michael 206
 Latour Bruno 25, 28, 151, 156, 182,
 189, 205, 279, 281
 LeCain Timothy 17
 Lehrer Tom 231
 Longhurst Brian 119, 120, 124
 Lorimer Jamie 293, 308
 Lowenthal David 18, 44, 62, 79, 139,
 140
 Lyons Antony 17, 210
- Maalouf Amin 334, 336
 Macdonald Sharon 17, 20, 21, 350, 356
 Maniak Katarzyna 354
 Mao Zedong 275
 Marciniak Arkadiusz 355
 Marks Karol 306, 307
 Massey Doreen 141
 Matsuda Akira 21
 Mauss Marcel 264
 May Sarah 17
 McDaniel Justin Thomas 268
- McLennan Gregor 276
 Mengoni Luisa E. 21
 Meskell Lynn 19–21, 24, 264, 359
 Michelon Olivier 205
 Misztal Barbara 101, 102, 108, 113
 Mohamed Abdi-Noor 345
 Morgan David 263, 267
 Morgan Jennie 17
 Morton Timothy 310
 Moss Robb 325, 326
 Mouffe Chantal 206
 Murzyn-Kupisz Monika 354
- Nas Peter 99
 Nicholls Doug 238, 239
 Nora Pierre 106, 107
 Nowacki Marek 357
- Olsen Bjørnar 17, 25–27, 265, 266, 278
 Onus Bill 239
 Onus Eric 239
 Ozymandias 197
- Pamuk Orhan 185
 Parker Gavin 88, 117
 Pawleta Michał 355
 Pearson Michael 145
 Pedersen Morten Axel 163
 Pell Richard 191
 Penrose Senfryn 17
 Pétursdóttir Þóra 15, 17, 26–28, 33,
 259, 260, 265, 278
 Povinelli Elizabeth 280
 Purchla Jacek 349
 Putnam James 184
- Radstone Susannah 110
 Ranger Terence 107
 Raxworthy Robin 17

- Rico Trinidad 22, 24, 28, 30, 33, 337
 Riegl Alois 197, 355
 Robert Hubert 202
 Robinson Kim Stanley 177, 192
 Robinson Roland 241
 Rodman Margaret 135
 Rohrscheidt Armin Mikos von 356
 Rose Deborah Bird 23, 150, 154–156, 160
 Rykwert Joseph 350
- Samuel Raphael 56–58, 82, 109, 110, 113
 Saraceno Tomás 181, 190, 191
 Sarkozy Nicolas 49
 Schreiber Hanna 352
 Schwyzer Philip 121
 Scranton Roy 180
 Seigworth Gregory J. 266
 Sendyka Roma 353
 Shelley Percy Bysshe 197
 Silverman Helaine 21
 Smith Laurajane 14, 17–19, 21–23, 31, 32, 52, 62, 63, 65, 68, 70–72, 74, 351, 362
 Smykowski Mikołaj 353
 Snyder Gary 223
 Speth Roland 233
 Spinoza Baruch 261
 Starkey Andrew 240
 Stengers Isabelle 259
 Sterling Colin 27, 28, 32
 Stewart Charles 252
 Stewart Kathleen 308, 311
 Stobiecka Monika 17
 Stoetzer Bettina 215
 Strathern Marilyn 291
 Sullivan Phil 156
 Sullivan Sharon 145
- Swyngedouw Erik 289
 Szafrński Wojciech 357
 Szerszynski Bronisław 181, 205, 206
- Święcicka Ewa 350
- Taufe‘ulungaki ‘Ana Maui 203
 Taylor Charles 253
 Taylor Edward B. 256
 Thacker Eugene 196
 Thiele Leslie Paul 331
 Thomson Donald 239
 Thrift Nigel 100, 101, 136
 Tierieszkowa Walentyna 244
 Tindale Norman 241
 Tomaszewski Andrzej 350
 Touban Jacques 49
 Truman Bess (z d. Wallace) 68
 Truman Harry S. 37, 43, 68–70
 Trump Donald 335
 Trzciński Maciej 357
 Tsing Anna Lowenhaupt 181, 194, 200–202, 216, 293, 294
 Tuan Yi-Fu 126, 135
 Tunbridge John 142–145, 349
 Tung Ying-Ying 269, 270
 Turnbull David 127
- Urry John 58–61, 92, 104, 111, 112, 116
- Venovcevs Anatolijs 17
 Vinogradova Svetlana 17
 Viveiros de Castro Eduardo 150, 163
- Wakefield Stephanie 216
 Walsh Kevin 61, 62
 Waterton Emma 21
 Watson Steve 21

- Watt Alf 239
Wawrzyniak Joanna 353
Weber Max 255, 256
Wertsch James 103, 105, 106, 114
Wilson David Hildebrand 185
Wilson Diana Drake 185
Winter Tim 281
Witmore Christopher 25
Wright Patrick 54, 58, 60, 92
- Yee Evan Desmond 187
Young James E. 114
Yusoff Kathryn 263
- Zalasiewicz Jan 179, 197
Zalasińska Katarzyna 357
Zalewska Anna Izabella 356
Zeidler Kamil 357
- Żylińska Joanna 178, 201, 202

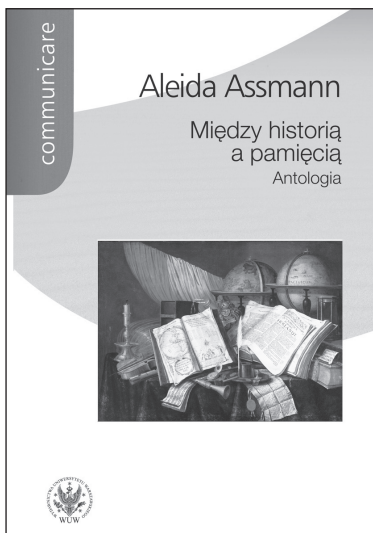
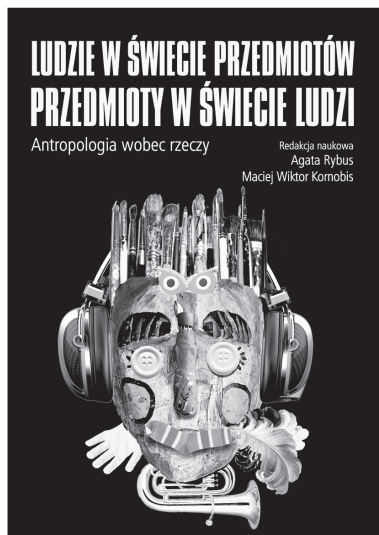
INDEKS POJĘĆ

- antropocen 13, 26, 29, 32, 149, 158, 161, 162, 177–182, 186, 189–194, 196–200, 202, 204–207, 214, 216, 274, 286–288, 291–294, 303, 308, 310, 311
- autentyzm (autentyczność) 59, 60, 66–68, 97, 109, 118, 123, 125, 126, 130, 143, 215, 216, 289, 297, 307, 318
- disneyifikacja 127
- doświadczenie 43, 54, 59, 60, 66, 69, 80, 82–84, 92, 93, 100, 104, 108, 111–114, 118–120, 125–127, 129–131, 135–137, 140, 141, 144, 145, 147, 157, 228, 242, 266, 271, 280, 292
- dziedzictwo kulturalne 23, 45, 46, 49, 149, 150, 153, 156, 159, 167, 251, 287, 316, 337
- dziedzictwo kulturowe 11, 12, 18, 23, 24, 46–50, 60, 66, 81, 90, 98, 121, 128, 145, 149, 158, 164, 168, 171, 201, 210, 212, 217, 220, 223, 226, 227, 234, 242, 246–248, 250, 313, 314, 316, 318, 325, 328, 330–335, 337–348, 352, 354, 355, 358, 359, 361
- dziedzictwo materialne 13, 19, 23, 26, 31, 32, 43, 48, 63, 65, 67, 70, 72, 77, 79, 80, 84, 89, 94, 95, 99, 100, 107–110, 115, 131–133, 136, 149, 157, 161, 207, 247, 248, 251, 254, 255, 291, 306, 309, 313, 327, 331, 339
- dziedzictwo narodowe 47, 50, 51, 54, 71, 74, 85, 88, 122, 362
- dziedzictwo naturalne (przyrodnicze) 11, 18, 23, 24, 45, 46, 48, 149, 150, 153–155, 156, 158, 159, 164, 166–168, 171, 201, 210, 214, 217, 219, 220, 223, 337, 354, 359, 361
- dziedzictwo niematerialne 13, 14, 19, 23, 26, 32, 42, 43, 46, 48–50, 64, 65, 70, 76, 77, 95–101, 108, 115, 131–133, 149, 156, 157, 223, 241, 248, 253, 259, 260, 333, 339, 345, 352, 353
- entropia 202, 274
- globalizacja 129
- heritagizacja 29, 315
- kanon 49–51, 60, 63–66, 72, 76, 362

- Karta z Burry 134, 228, 234, 249, 250, 254, 275
- konserwacja 12, 18, 49, 51, 57, 60, 61, 66, 67, 97, 112, 117, 121, 151, 168, 184, 201, 205, 210, 216, 254, 255, 267, 269, 270, 273, 274, 279, 290, 304, 327
- Konwencja w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego 98
- Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego (Konwencja światowego dziedzictwa, Konwencja paryska) 23, 156, 203, 226
- krajobraz 33, 43, 45–48, 70, 71, 81–83, 100, 135–141, 154, 156, 169, 184, 210–214, 217–219, 222–229, 234, 240–243, 247–250, 256, 262, 263, 313, 314, 316, 317, 320, 321, 323, 324, 326–329, 341, 342, 351, 360
- kultura materialna 25, 84, 85, 89, 224, 225, 227–229, 248, 250, 276, 309, 320, 321, 326
- Lista światowego dziedzictwa 11, 39–41, 44, 45, 48–52, 60, 140, 203–205, 359–361
- miejsce pamięci 14, 19, 24, 28, 30, 107, 108, 182, 319, 321, 325, 351, 353, 358
- Międzynarodowa Karta Konserwacji i Restauracji Zabytków i Miejsc Zabytkowych (Karta Wenecka) 66, 67, 74
- Międzynarodowa Rada Muzeów (ICOM) 60
- Międzynarodowa Rada Ochrony Zabytków i Miejsc Historycznych (ICOMOS) 39, 60, 97, 332, 333
- muzeum 13, 15, 16, 19, 32, 44, 46, 47, 50, 54, 55, 58, 60, 62, 69, 70, 104, 114, 118, 120, 121, 123–126, 128, 168, 169, 179, 181–193, 195, 206, 208, 233, 253, 254, 298, 358
- naród 49, 50, 53, 56, 57, 63, 66, 68, 72, 75, 85, 94, 105, 113, 133, 185, 204, 245, 362
- negatywne dziedzictwo 19, 20, 143, 234
- pamięć 16, 19, 20, 23, 77, 79, 82, 83, 84, 99–118, 125, 131, 132, 137, 141, 145–147, 180, 197–199, 204–206, 223, 242, 321, 325, 351, 353, 356
- pamięć zbiorowa 43, 45, 83, 101, 104–107, 109, 111–117, 122, 144, 146, 184
- performatywność 19, 31, 83, 84, 118–127, 130–132, 137, 146, 147, 190, 260, 263, 264, 266, 281
- polityka dziedzictwa 37, 60, 134, 153, 161, 171, 172, 183, 248, 303, 334
- pomnik 12, 26, 32, 43, 179, 181, 182, 198, 206–208, 314, 315, 318–328, 341
- popkultura (kultura popularna) 56, 177, 194, 351
- Proklamacja w sprawie arcydzieł ustnego i niematerialnego dziedzictwa ludzkości 98, 99
- przemysł dziedzictwa 52–54, 58–60, 62, 77
- przeszłość 12, 13, 18, 20, 33, 41, 43–46, 48, 53–57, 59, 61, 62, 65, 66, 68, 73, 75–77, 86, 90, 91, 101, 103, 104, 106, 108, 109, 112, 114, 116, 122, 127, 137, 139, 141–144, 147, 148, 150–153, 155, 160, 161, 165, 166,

- 168–170, 172, 181–183, 187, 189, 193–196, 198, 200, 207, 209, 210, 213, 215, 221, 223, 227, 254, 255, 258, 274, 281, 285, 287, 289–292, 294, 298, 300–303, 306, 308, 310, 313, 325, 335, 336, 340, 342, 343, 345, 347, 348, 356
- przyszłość 12, 16, 19, 21, 22, 33, 43, 48, 55, 56, 64, 106, 146, 148, 150–155, 161–173, 180–183, 187–189, 192–200, 202, 206, 207, 209–211, 214, 215, 223, 281, 285, 287, 288, 290, 292–294, 297, 298, 302–304, 306–308, 310, 311, 314, 319, 326, 327, 330, 332, 339, 340, 342, 343, 346, 347
- restauracja 40, 66–68, 168, 267–269, 271, 272, 275
- rezyliencja 30, 33, 319, 321, 327, 328, 330–334, 336–339, 342, 343, 345, 346, 348, 361
- ruina 12, 19, 21, 29, 32, 40, 47, 168, 169, 179, 181, 182, 194, 196, 197, 200–202, 213, 269, 278, 279, 293, 317, 320, 324, 327
- stanowisko archeologiczne 22, 47, 90, 127, 128, 134, 138, 139, 168, 205, 331, 347, 358, 361
- Stowarzyszenie Krytycznych Studiów nad Dziedzictwem (Association of Critical Heritage Studies) 16, 24
- taksonomiczny model dziedzictwa 63, 64
- tożsamość 20, 30, 37, 43, 51, 53, 54, 77, 79, 81, 83–95, 98, 101–103, 105, 106, 110, 112, 113, 117, 119–122, 124, 125, 127, 132–134, 136, 137, 140, 141, 146–148, 183, 184, 195, 204, 216, 264, 270, 298, 317, 318, 334–336, 344, 362
- trudne dziedzictwo 19, 20, 103, 142, 145, 353, 356
- turystyka 11–13, 16, 21, 51, 58, 59, 86, 102, 124, 126–130, 143, 189, 232, 253, 318, 339, 346, 354–358
- UNESCO 11, 13, 14, 19, 20, 22–24, 33, 34, 39, 46, 49, 60, 97, 98, 139, 140, 149, 203–205, 333, 335, 337, 340, 358–362
- usankcjonowany dyskurs dziedzictwa (UDD) 14, 18, 24, 32, 37, 65–68, 70–72, 74, 77, 78, 80, 84, 85, 88, 89, 91–95, 98, 100, 103, 105, 122, 123, 128, 130, 136, 141, 143, 146, 353, 359, 362
- wartości dziedzictwa 13, 15, 24, 40–52, 55, 62–64, 66–69, 72–75, 77, 78, 83–85, 91, 93–97, 100, 101, 112, 121, 125, 126, 130–134, 142, 144–147, 149–152, 166–172, 197, 205, 219, 226, 228, 229, 234, 248–250, 254, 255, 257, 260, 300, 306, 307, 313–319, 321, 324, 325, 327–329, 334, 337, 347, 348
- zarządzanie dziedzictwem 12–14, 16–18, 22, 25, 32, 41, 45, 46, 49, 52, 60, 62, 64, 66–68, 70, 71, 73, 90, 108, 110, 117, 121, 128, 134, 138–141, 145, 146, 154–156, 158, 164, 166–169, 172, 204, 212, 217, 219, 220, 222, 223, 226, 234, 242, 247–250, 254, 255, 267, 269, 273, 277, 303,

304, 306, 310, 312, 316, 340, 350, 250, 252, 297, 313, 314, 317, 318,
351, 353, 354 321, 325, 331, 332, 338, 339, 341
zniszczenie 11, 26, 29, 30, 33, 48, 198,
201, 206, 214–217, 220, 221, 248– żywa historia 122–124



Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
02-678 Warszawa, ul. Smyczkowa 5/7
tel. 22 55 31 333
www.wuw.pl

Krytyczne studia nad dziedzictwem to nowy kierunek w badaniu zabytków, pomników, miejsc pamięci oraz zwyczajów i tradycji wyrastający z palącej potrzeby redefinicji dziedzictwa. Badania prowadzone w jego ramach lokują się na przecięciu antropologii, archeologii, historii, historii sztuki, konserwatorstwa, studiów muzealnych i turystyki i wykorzystują perspektywy humanistyki środowiskowej i posthumanizmu. Ich interdyscyplinarny charakter pozwala zaproponować świeże ujęcia interpretacyjne, których celem jest po pierwsze krytyczny namysł nad deficytami obciążonych historycznie modeli ochrony dziedzictwa wywodzących się z XIX wieku, po drugie zaś wypracowanie nowych, alternatywnych podejść do materialnej i niematerialnej schedy po przeszłości (i teraźniejszości). Antologia jest pierwszą publikacją w Polsce, która prezentując szerokie spektrum problematyki podejmowanej w ramach krytycznych studiów nad dziedzictwem, oferuje kompleksowe wprowadzenie do tematu i odpowiada na pytania o to, czym z dzisiejszej perspektywy jest dziedzictwo oraz jakie znaczenia i wartości mu nadajemy.

[...] jest to zbiór tekstów ważnych, a wręcz kanonicznych dla omawianej subdyscypliny [...], stanowiących przełomowe i jednocześnie kluczowe pozycje w jej ramach, które ukształtowały odmienne i zrywające z dotychczasowym spojrzenie na dziedzictwo, sposoby myślenia o nim i próbę jego konceptualizacji oraz formy jego praktykowania i działań podejmowanych wokół dziedzictwa.

z recenzji dr. hab. Michała Pawlety, prof. UAM

Bogactwo treści zawierających się w publikacji stanowi istotną, w polskim dyskursie wciąż nowatorską i niewystarczająco obecną, propozycję odpowiedzi na ważne pytania. Między innymi o to, czym jest dziedzictwo, jak jest rozumiane, konceptualizowane, praktykowane; jakie znaczenia nadawane są dziedzictwu; co stoi u podstaw i czym skutkuje sztuczne często dychotomiczne traktowanie dziedzictwa jako materialnego i niematerialnego, kulturowego i naturalnego, problematycznego i „oczywistego”, naszego i „obcego”; jakie dziedzictwo pozostawimy po sobie potomnym i wreszcie jak aktualne postrzeganie i traktowanie dziedzictwa rzutuje lub może rzutować na naszą przyszłość.

z recenzji dr. hab. Anny Izabelli Zalewskiej, prof. UŁ