

PROLEGOMENA DO ETNOGRAFII
„POMNIKÓW HISTORII I KULTURY NARODOWEJ”.
DZIEDZICTWO JAKO WYMIAR NOWOCZESNEJ
HISTORYCZNOŚCI

EWA KLEKOT

Przeszłość jest zatem fikcją teraźniejszości.

(Michel De Certeau, *The Writing of History*)

Wyjaśnienie naukowe nie polega na przechodzeniu od złożoności do prostoty, lecz na zastępowaniu złożoności mniej zrozumiałej przez bardziej zrozumiałą.

(Claude Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*)

We wprowadzeniu do publikowanych w czasopiśmie „History and Anthropology” artykułów, które w większości stanowią etnografie praktyk odnoszących się do przeszłości, Eric Hirsch i Charles Stewart proponują określenie ich przedmiotu mianem „historyczności” (*historicity*). Wychodząc od własnych długoterminowych badań etnograficznych dwóch „pomników historii i kultury narodowej”¹, czyli Zamku Królewskiego w Warszawie oraz Zamku na Wawelu, próbuję odnieść to pojęcie do refleksji wynikających z tego doświadczenia².

¹ Brak słowa „dziedzictwo” w nazwie obu instytucji jest wyrazem niechęci, jaką darzą ten termin akademickie dyscypliny zajmujące przeszłością, o czym mowa będzie w dalszej części tego artykułu.

² Badania, o których mowa, prowadziłam w latach 2002–2010; miały one przede wszystkim charakter obserwacji uczestniczącej: odbyłam kurs przewodnicki po Zamku Królewskim w Warszawie oraz kurs pilotów wycieczek, który pozwalał mi uczestniczyć w oprowadzaniu grup po Zamku Wawelskim, choć nie dawał uprawnień robienia tego samodzielnie; po odbyciu tych kursów oprowadzałam i pilotowałam grupy turystyczne.

Zgadając się z diagnozą Michela Foucaulta, że nowoczesna świadomość łączy się z poczuciem straty, która wynika z uhistorycznienia rzeczywistości, czyli z „wyłonienia się historii jako wiedzy i jako sposobu istnienia empiryczności”³, staram się równocześnie przedstawić nowoczesne strategie odzyskiwania przeszłości. Kryzys przedstawień w nauce i zakwestionowanie paradygmatu poznania jako adekwatnego przedstawienia jest kontekstem, w którym akademicka historia – odpowiedzialna za opisaną przez Foucaulta kondycję „straty przeszłości” – mierzy się z nią, odnosząc zarówno do formułowanych przez siebie przedstawień, jak i do innych, nienaukowych i „niehistorycznych” sposobów przedstawiania przeszłości. Jednym z tych „niehistorycznych” sposobów przedstawiania (czyli nieadekwatnego poznania) przeszłości jest dziedzictwo, napiętnowane przez Davida Lowenthala⁴ jako „niewłaściwa droga” ku przeszłości. Etnografia „zabytków dziedzictwa” w tej sytuacji stara się uchwycić praktyki konstytuujące ich wartości, rozumiejąc dziedzictwo jako „sposób, w jaki ludzie działający w granicach ideologii społecznych rozumieją przeszłość, równocześnie przewidując przyszłość”⁵.

„Historyczność to – jak twierdzą Hirsch i Stewart – dynamiczna sytuacja społeczna, otwarta na badania etnograficzne”⁶. Przyjęcie takiej perspektywy pozwala im na potraktowanie zachodniej świadomości historycznej jako zjawiska lokalnego oraz równouprawnienie takich sposobów praktykowania związków z przeszłością, które nie mieszczą się w zachodnim pojęciu „historii” (etnocentrycznym w swym roszczeniu do uniwersalizmu i dokonującym wykluczeń o charakterze epistemologicznym⁷). Otwiera to możliwość innych niż etnohistoria i antropologia historyczna związków między antropologią i historią. Badanie historyczności nie oznacza bowiem badania przeszłości rozumianej jako historia za pomocą analizy „źródeł ustnych”, mitów czy obrzędów, lecz badanie doświadczenia przeszłości uczestników praktyk społecznych odnoszących się w ich rozumieniu do przeszłości, która – jak podkreślają Hirsch i Stewart – jest niero-

Z szczęściem studentów IEiAK UW prowadziłam w latach 2002–2004 wywiady ze zwiedzającymi i obserwację uczestniczącą na terenie obu obiektów, polegającą na obserwacji zwiedzania i zachowań zwiedzających; prowadziłam sformalizowane wywiady oraz nieformalne rozmowy z kierownictwem i pracownikami merytorycznymi obu placówek oraz przewodnikami; w Zamku Królewskim w Warszawie prowadziłam też badania archiwalne dotyczące organizacji ekspozycji, jej programu i historii.

³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 200.

⁴ D. Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge 1998.

⁵ E. Hirsch, Ch. Stewart, *Introduction: Ethnographies of Historicity*, „History and Anthropology”, 2005, t. 16, nr 3, s. 262.

⁶ Ibid.

⁷ Cf. D. Chakrabarty, *Historie mniejszości, przeszłości podrzędne*, przeł. E. Domańska, „Literatura na Świecie”, 2008, nr 1–2, s. 258–279.

zerwalnie związana z teraźniejszością i przyszłością. „«[H]istoryczność» opisuje pozycję człowieka w nurcie wydarzeń, gdzie wersje przeszłości i przyszłości (osób, zbiorowości i rzeczy) przyjmują obecną formę w odniesieniu do wydarzeń, potrzeb natury politycznej, dostępnych form kulturowych oraz dyspozycji emocjonalnych”⁸.

W takim ujęciu „historyczność” jest elementem każdej ludzkiej egzystencji i można ją badać w każdym społeczeństwie, grupie społecznej, a nawet w odniesieniu do poszczególnych jednostek. Także ten, kto bada historyczności innych, świadom własnej „historyczności”, może (i powinien) poddać ją refleksji – i takiej też refleksji nad historycznością uprawiających antropologię historyczną antropologów jest częściowo poświęcony artykuł Hirscha i Stewarta. Zaproponowana w nim etnografia historyczności daje też możliwość badania współczesnych zachodnich doświadczeń zbiorowej przeszłości, które w różnym stopniu determinowane są przez historyczność rozumianą jako historia.

PRZESZŁOŚĆ ODNALEZIONA W PRAKTYCE

Jak napisał francuski historyk Michel de Certeau, „opierając się na zerwaniu między przeszłością, stanowiącą jej przedmiot i teraźniejszością, w której jest jej miejsce, historia bezustannie odnajduje teraźniejszość w swym przedmiocie, a przeszłość w swej praktyce”⁹. Historia to akademicki, ekspercki tryb tego praktykowania. Natomiast w późnonowoczesnym dyskursie publicznym praktyki związane z odnajdywaniem przeszłości przybierają postać „dziedzictwa”¹⁰ – pojęcia, wobec którego akademicka historia, historia sztuki czy archeologia zachowują podobną rezerwę, jak współczesna antropologia wobec pojęcia kultury, które wymknęło się spod kontroli antropologów i straciło potencjał wyjaśniania odmienności, lecz zyskało w zamian moc skuteczności politycznej. Dziedzictwo to pojęcie równie co kultura skuteczne politycznie i podobnie nieostre. Oba mają w dyskursie publicznym charakter przedstawień symbolicznych: nie tylko znaczą, lecz także uosabiają to, co przez nie symbolizowane. Stąd bierze się ich polityczna skuteczność: działania wobec „dziedzictwa” czy „kultury” postrzegane są jako działania wobec uosabianej przez nie przeszłości czy odmienności. Równocześnie ich biurokratyczne uwikłanie sprawia, że łatwo

⁸ E. Hirsh, Ch. Stewart, op.cit., s. 262.

⁹ M. De Certeau, *The Writing of History*, przeł. T. Conley, Nowy Jork 1988, s. 36.

¹⁰ Cf. historia nazwy Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego czy przekształcenie Krajowego Ośrodka Badań i Dokumentacji Zabytków w Narodowy Instytut Dziedzictwa.

ulegają reifikacji, sprowadzone do postaci kolekcji ujętej najczęściej w formę listy, rejestru zabytków czy inwentarza.

Oczywiście związki łączące akademicką dyscyplinę antropologii z dominującym w dyskursie publicznym trybem przedstawiania inności, jakim jest „kultura”, są inne niż związki akademickiej historii z pojęciem „dziedzictwa”, ponieważ odmiennie przebiegały dzieje tych dyscyplin, a przede wszystkim późnonowoczesny kryzys przedstawień w ich obrębie; w inny sposób przebiegał też rozwój przedstawień inności i przeszłości na Zachodzie w ogóle, choć ewolucjonizm połączył je ze sobą; różne też były i są związki obu dyscyplin z władzą. Pomimo kolonialnych uwikłań antropologii, to nie ją, lecz historię nazwał Michel Foucault „dyskursem władzy”¹¹. Chodzi mi więc tutaj raczej o wskazanie odpowiedników strukturalnych, a nie bezpośrednich podobieństw.

Kryzys przedstawień, zarówno antropologii, jak i historii, łączył się z postawieniem pytania o procedury, którym poddawano rzeczywistość, by uzyskać jej naukowe przedstawienie, i zwrócił uwagę na kwestie przemocy symbolicznej, jakiej dopuszczał się przedstawiający wobec przedstawianego. „Należy porzucić koncepcję poznania jako trafnego przedstawienia” – pisał Richard Rorty w książce *Filozofia a zwierciadło natury*¹². Fundamentalną kwestią stał się realizm przedstawień, który był konsekwencją dążenia do podważonego przez Rorty’ego paradygmatu poznania jako „trafności przedstawienia”. Zakwestionowanie poznawczej przezroczystości „realizmu naukowego” i potraktowanie go jako skonwencjonalizowanego (i zdeterminowanego ideologicznie) stylu przedstawiania doprowadziły do pytania o realizm przedstawień w filozoficznym rozumieniu tego słowa: czy przedstawienie istotnie przedstawia jakąś zewnętrzną wobec siebie rzeczywistość, a jeżeli tak – to jaką i w jakiej relacji z nią pozostaje.

Realizm – w znaczeniu filozoficznym – zakłada istnienie pewnej rzeczywistości, do której przedstawienie się odnosi; w odniesieniu do tekstu naukowego – ze względu na podział nowoczesnego pola nauki na dyscypliny – pewien wycinek rzeczywistości określa się „przedmiotem badania danej nauki”. Przedmiot ów staje się właśnie „przedmiotem reprezentacji”. W wypadku historii jest to przeszłość, a w wypadku antropologii – odmienność. Zestawiam te dwie konkretne dyscypliny, ponieważ tematem moich badań było właśnie to, co za De Certeau’u można nazwać „praktykami pozwalającymi odnaleźć przeszłość”, natomiast sposób, w jaki staram się do nich podchodzić, wynika z przebiegu kryzysu przedstawień w antropologii i wniosków, jakie z niego wynikły dla praktykowania tej dyscypliny.

¹¹ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 74.

¹² R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 11.

Próba wyjścia z przedstawieniowego impasu nowoczesnej epistemologii jest w nauce realizm niereprezentacyjny [nieprzedstawiający], o którym pisze Alan Chalmers¹³. Autor nazywa go realizmem dlatego, że podejście zakłada istnienie zewnętrznego świata; jednak od rozumienia realizmu przyjętego zarówno w nauce, jak i potocznym myśleniu odróżnia go zerwanie z „pojęciem prawdy jako korespondencji z faktami”¹⁴. Jak pisze Chalmers, „nie mamy dostępu do opisywanego świata w sposób niezależny od naszych teorii, który umożliwiłby nam oszacowanie adekwatności tych opisów”¹⁵. Realizm w tym znaczeniu odnosiłby się zatem wyłącznie do założenia o istnieniu rzeczywistości zewnętrznej, oznaczając równocześnie zerwanie z nowoczesną epistemologią zakładającą poznanie tej rzeczywistości za pomocą adekwatnych przedstawień. Lepsze zrozumienie nie jest więc ani kwestią większej adekwatności przedstawienia, ani też nie łączy się z jego większą prostotą.

Kryzys przedstawiania w akademickiej historii związany z narratywizmem, w tym także zjawisko, które Jerzy Topolski nazwał „kryzysem realizmu”¹⁶, to oczywiście zjawiska równie ważne i złożone jak przewartościowania w antropologii. Niemniej historiograficzne przedstawienie przeszłości jest tylko jedną z praktyk, po które sięgają nowoczesne społeczeństwa. Cały czas jednak jest to praktyka mająca największy autorytet, co wynika z pozycji nowoczesnego pola nauki, do którego scjentyistycznie rozumiana historiografia należy. W tej sytuacji trudno się dziwić, że narratywizm, który tę przynależność stawia pod znakiem zapytania, budził i budzi tak wiele emocji wśród samych historyków. Tym bardziej, że kryzys przedstawień w historiografii łączy się ze wzrostem społecznego znaczenia innych sposobów przedstawiania przeszłości, który nazywany bywa „rewanżem pamięci”¹⁷. Czy rewanż ten jest w istocie rewanżem metafizyki, jak można by sądzić, przyjmując wykładnię miejsca Historii (i historii) w naukach humanistycznych zaproponowaną przez Michela Foucaulta¹⁸, pozostaje oczywiście kwestią otwartą.

„I choć to prawda z gatunku oczywistych, powinniśmy przypomnieć tutaj, że każde odczytanie przeszłości – niezależnie od stopnia, w jakim staralibyśmy się je kontrolować za pomocą analizy dokumentów – sterowane jest przez

¹³ A. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 1993, s. 204–206.

¹⁴ Ibid., s. 205.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Poznań 2008, s. 67.

¹⁷ Jak w tytule książki Jacka Żakowskiego *Rewanż pamięci* (Warszawa 2002).

¹⁸ M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, s. 199.

odczytanie bieżących wydarzeń”¹⁹. Niezależnie więc od tego, czy opowieść o przeszłości ma charakter bardziej lub mniej akademickiej historiografii, czy też innego rodzaju struktur narracyjnych – jak na przykład wspomnienie czy mit²⁰ – miejscem, z którego się ją opowiada, jest teraźniejszość. Geneza narracji²¹ o przeszłości ma zawsze charakter społeczny, niezależnie od tego, czy przypiszemy jej autorowi podmiotowość i zdolność działań sprawczych, czy też będziemy w nim widzieć jedynie nieświadomego własnych ograniczeń wyrażiciela pewnego dyskursu lub realizatora konkretnej epistemy.

Jednym z ważniejszych uwarunkowań kryzysu przedstawień, zarówno w antropologii, jak i historii, był związek z władzą. „Społeczne konstrukty przeszłości stanowią kluczowy element procesów dominacji, podporządkowania, oporu i uległości. Przedstawianie przeszłości i sposobu życia grup ludzkich to wyraz władzy i jej źródło”²² – napisali autorzy wstępu do książki *Social Construction of the Past. Representation as Power*²³. „Społeczne tworzenie” oznacza tutaj, podobnie jak w wypadku książki Bergera i Luckmanna²⁴, społeczne konstruowanie wiedzy – w tym wypadku wiedzy o przeszłości; wiedzy, która zgodnie z zakwestionowanym przez Rorty’ego nowoczesnym paradygmatem poznawczym ma postać przedstawienia. Istotne jest też zestawienie w drugim zdaniu przedstawiania „przeszłości” i „sposobu życia” grup ludzkich – pojawiają się bowiem obok siebie pola badań historii i antropologii: „sposób życia pewnego

¹⁹ M. De Certeau, op.cit., s. 23.

²⁰ Cf. K. Hastrup, *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, przeł. S. Sikora, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, 1997, nr 1–2, s. 22–27.

²¹ Polski termin narracja odpowiada dwóm różnym pojęciom, które po angielsku wyrażają odrębne słowa: *narration* i *narrative*. Pierwsze z nich (*narration*) oznacza narrację jako jeden z czterech trybów retorycznych i ma znaczenie techniczne, retoryczno-literackie; drugie natomiast (*narrative*) odnosi się do narracji jako opowieści (takie też tłumaczenie tego terminu proponuje Marek Wliczyński, tłumacz eseju Haydena White’a o *Znaczeniu narracyjności dla przedstawiania rzeczywistości* [H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, przeł. E. Domańska [et al.], Kraków 2002, s. 135–170]; tłumaczenie to nie jest jednak konsekwentnie stosowane w innych przekładach White’a, ani w innych przekładach i artykułach dotyczących tego zagadnienia; dlatego też zdecydowałam się na pozostanie przy słowie „narracja” pomimo jego dwuznaczności), przy tworzeniu której stosuje się różne tryby, tropy i figury retoryczne (w tym oczywiście także narrację – *narration*); w niniejszej pracy będę używać słowa „narracja” w znaczeniu odpowiadającym angielskiemu *narrative*; natomiast *narration* oddawać będę jako „tryb narracji” lub „narrację literacką”.

²² G.C. Bond, A. Gilliam, *Introduction*, [w:] *Social Construction of the Past. Representation as Power*, red. G. Bond, A. Gilliam, Londyn – Nowy Jork 1994, s. 1.

²³ W polskim tłumaczeniu tytuł brzmi *Społeczne tworzenie przeszłości. Przedstawienie jako władza*.

²⁴ P. Berger, T. Luckman, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 1983.

ludu” to definicja kultury, którą posługiwali się amerykańscy relatywiści²⁵. Przedstawienia tworzone przez te dwie nauki są zatem zdaniem Bonda i Gilliam uwikłane w stosunki władzy, którą wyrażają i uprawomocniają. „Z analitycznego punktu widzenia znaczące jest – piszą oni w zakończeniu swego wstępu – co [konstrukty społeczne – E.K.] przedstawiają, a czego nie uwzględniają, a także uprzywilejowanie przez nie pewnego korpusu wiedzy na niekorzyść innych i pewnego zestawu uczonych kosztem pozostałych”²⁶.

Z drugiej strony ujęcie narracji historycznej jako literatury pozwoliło na zanegowanie nowoczesnego porządku przedstawiania przeszłości w sposób naukowy, a więc zakładający możliwość – i konieczność – jej ukazania zgodnie z „najsłynniejszym stwierdzeniem w całej historiografii”²⁷, czyli postulatem, by opisać przeszłość tak, „jak rzeczywiście było”. „*Wie es eigentlich gewesen*” Leopolda von Ranke zaczęło swą niezwykłą karierę historiograficznego *credo* w 1822 roku²⁸ i pomimo pojawiania się alternatywnych propozycji metodologicznych, takich jak choćby *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* Wilhelma Diltheya z 1910 roku, zdaniem Jerzego Topolskiego pozostało nim dla wielu akademickich historyków niemal do końca XX wieku²⁹. Jak pisze Stephen Bann w poświęconej dziewiętnastowiecznym przedstawieniom historii książce *The Clothing of Clio*, „stwierdzenie Rankego stało się «sławne» [...] nie ze względu na swą jednoznaczność i zrozumiałość, lecz dlatego, że samo w sobie jest rodzajem uniku. Z przykładową zaiste zwiezłością ukazuje ono Utopię dyskursu historycznego w XIX wieku; dyskursu, który miał się mieścić całkowicie poza obszarem «poezji» i stylu”³⁰. Atrakcyjność Rankego i „paradoksalna siła jego stwierdzenia” polegałaby zatem na tym, że stwarzało ono możliwość konsekwentnego „połykania” przez historiografię kwestii przedstawiania, tak jak „połyka” się niektóre głoski przy wymowie słowa.

Dwudziestowieczny kryzys przedstawienia w historii wydaje się zatem w znacznym stopniu kryzysem ukształtowanego w XIX wieku sposobu przedstawiania przeszłości, który to sposób okazał się *nomen omen* strukturą długiego trwania. Stało się tak prawdopodobnie dlatego, że XIX wiek był, zdaniem Banna,

²⁵ Pojawia się ono w bardzo wielu miejscach; definicja w dosłownym brzmieniu pojawia się np. na s. 29 w książce Melville’a Herskovitza *Man and His Works* [Alfred A. Knopf, Nowy Jork 1948].

²⁶ G.C. Bond, A. Gilliam, op.cit., s. 20.

²⁷ S. Bann, *The Clothing of Clio. A study of the representation of history in nineteenth-century Britain and France*, Cambridge 1984, s. 8.

²⁸ Ibid., s. 8–31.

²⁹ J. Topolski, op.cit., s. 323–336.

³⁰ S. Bann, op.cit., s. 11–12.

konstytutywny dla nowoczesnych sposobów przedstawiania przeszłości, na której punkcie nowoczesność wykazuje rodzaj fiksacji.

NOWOCZESNE PRZEDSTAWIENIA PRZESZŁOŚCI

Nowoczesność odkrywa wartość przeszłości, ponieważ nowoczesna świadomość łączy się z poczuciem straty, która wynika z uhistorycznienia rzeczywistości, z „wyłonienia się historii jako wiedzy i jako sposobu istnienia empiryczności [podk. E.K.]”³¹. Historia jako sposób istnienia empiryczności oznacza przygodność i skończoność człowieka, który zostaje „ogłocony z historii”, bo „natura nie mówi już o stworzeniu czy końcu świata, o jego [człowieka – E.K.] zależności i rychłym dniu sądu – mówi tylko o czasie natury; jego bogactwa nie świadczą już o starożytności rodu czy też o bliskim powrocie złotego wieku – mówią tylko o historycznie zmiennych warunkach produkcji; język nie zawiera już śladów sprzed wieży Babel ani pierwszych okrzyków, jakie rozbrzmiewały w puszczy – w herbie ma tylko własną genealogię. Istota ludzka nie ma już historii, czy może raczej – ponieważ mówi, pracuje i żyje – jej byt został wpleciony w historie, które nie są wobec niej podrzędne, ani z nią tożsame”³². Zdaniem Banna dziewiętnastowieczne sposoby przedstawiania przeszłości podporządkowane są dialektyce tej straty i prób odzyskania przez człowieka historyczności specyficznej dla niego samego.

W ten sposób Hayden White, który krytykuje anachroniczną „naiwność metodologiczną” historyków³³ i stara się zbudować teorię historiografii opartą na świadomości związków historii i literatury, także wpisuje się w romantyczny nurt postulujący historię według ludzkiej miary, foucaultowskiej Historii jako metafizyki, a nie historii jako nauki. „Historia – jak pisał White – opiera się z jednej strony na tragicznym przeświadczeniu o absurdalności jednostkowych ludzkich aspiracji, a z drugiej – na poczuciu konieczności posiadania takich aspiracji, jeżeli czynnik ludzki miałby być ocalony przed potencjalnie destruktywną świadomością przemijania czasu”³⁴.

Nowoczesny „renesans przeszłości” – czy nawet „fiksacja na jej punkcie” – byłyby więc następstwem zmian w pojmowaniu kondycji człowieka i jego miejsca we wszechświecie. Omawiając rozmaite praktyki przedstawiania przeszłości w XIX wieku, nieograniczone bynajmniej do akademickiej historiografii, Bann wykorzystuje propozycje White’a i doszukuje w ich organizacji

³¹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy...*, s. 200.

³² Ibid., s. 331.

³³ H. White, op.cit., s. 39–77.

³⁴ Ibid., s. 73.

czterech podstawowych zasad tropicznych: metonimii, metafory, synekdochy i ironii. Jednak z perspektywy niniejszego artykułu istotniejszy od analizy tropicznej wydaje się wątek dwóch dialektyk. Bezpośrednią konsekwencją jednej z nich jest samo istnienie przedstawień przeszłości w tak wielkim natężeniu – chodzi tu o dialektykę między utratą historyczności przez człowieka i próbami jej odzyskania. Drugiej z nich natomiast podlegają powstające przedstawienia: to dialektyka między *verité* a *vraisemblance*, okazem a reliktem-relikwią, fotografią i dioramą, prawdą i jej imitacją. Dziewiętnastowieczne przedstawienia przeszłości oscylują zatem między naukową retoryką ukazywania przeszłości „tak jak rzeczywiście było”, której wcieleniem w sferze wizualnej staje się wynaleziona w XIX wieku fotografia, a odtwarzaniem przeszłości „jak żywej”, w czym zdaniem Banna niezmiernie ważną rolę pełniły dioramy. W tę samą dialektykę *vetrité* i *vraisemblance* wpisują się dziewiętnastowieczne muzea; w tym jednak wypadku „przekształcenie zwykłego nagromadzenia rozmaitych obiektów historycznych w uporządkowane przedstawienie minionych epok” wymagało zaistnienia serii historycznej i kontekstualizacji obiektu w jej obrębie. Zasada narratywizacji obiektu przez osadzenie go w serii historycznej pozwoliła na utworzenie Musée de Cluny. Proces ten poprzedzony był publikacją ilustrowanych dagerotypami książek o zabytkach, w których „ocalone” przed niszczyielską siłą Czasu budowle i posągi wpisane zostały w narrację naśladującą chronologię³⁵. Porównując założenia programów wystawienniczych Musée des Petites-Augustins i Musée de Cluny, Bann wskazuje ich odmienne założenia retoryczne, dochodząc do wniosku, że dzięki osadzeniu w serii historycznej, której tropem organizującym jest synekdocha, obiekt przestaje być okazem i stał się reliktem-relikwią³⁶. Opisane przez Banna dwa porządki konstruowania przedstawień: metonimiczny (Petites-Augustines, ekspozycja oparta na sekwencji szkół artystycznych i stuleci) i synekdochiczny (pomieszczenia zrekonstruowane „tak jak było”) są współobecne do dziś w wielkich muzeach Zachodu. „«Fragment» wyjęty z pierwotnego miejsca pochodzenia to metonimia – jak «okaz» w muzeum Lenoire’a [Petites-Augustins – E.K.] [...] Fragment wkomponowany w rekonstrukcję jest częścią mitycznej całości, rehabilitacją pierwotnej jedności poprzez integrację za pomocą synekdochy”³⁷. W podobnej dialektyce osadza swą miazdzącą krytykę dziedzictwa David Lowenthal³⁸.

³⁵ S. Bann, op.cit., s. 67.

³⁶ Ibid., s. 86–88; angielskie słowo *relic* odpowiada obu tym terminom, dzięki czemu budzi szersze skojarzenia niż każdy z nich osobno; dlatego też występują one tutaj razem.

³⁷ S. Bann, op.cit., s. 128.

³⁸ D. Lowenthal, op.cit.

HISTORIA I DZIEDZICTWO:
DWA WYMIARY NOWOCZESNEJ HISTORYCZNOŚCI?

W książce o dość dramatycznym tytule *The Heritage Crusade and the Spoils of History*³⁹ David Lowenthal stara się pokazać radykalną – jego zdaniem – odmienność dziedzictwa od historii. I jedno, i drugie odnosi się do przeszłości, lecz zdaniem Lowenthala łączy się z zupełnie odmienną wobec niej postawą. Dziedzictwo w rozumieniu Lowenthala „świadczy o naszej tożsamości i potwierdza naszą wartość. [...] Dziedzictwo powraca do zasad plemienności, czyniąc każdą przeszłość wyłączną, tajną własnością grupy. Tworzy się je, by generowało jej interesy i ich strzegło; tylko wówczas przynosi nam korzyści, jeśli odbierzemy je innym. [...] Dziedzictwo przekazuje jedyny prawdziwy mit o pochodzeniu i trwaniu, nadając grupie wybrańców prestiż i wspólne cele”⁴⁰. Lowenthal kładzie wyraźnie nacisk na funkcję dziedzictwa jako legitymizacji pewnej grupy w oparciu o przeszłość, która jego zdaniem potraktowana jako dziedzictwo traci historyczną chronologię i miesza epoki, nie zwracając uwagi na ciągłość czy kontekst, zyskując w ten sposób charakter mitu.

Historię i dziedzictwo Lowenthal nazywa „dwoma drogami wiodącymi ku przeszłości” i broni tej pierwszej przed łupieżczymi zakusami tego drugiego. Historia polega jego zdaniem na dążeniu do „szlachetnego celu”, którym jest „skrupulatna obiektywność” przedstawienia, podczas gdy dziedzictwo jest nie tylko winne zniekształceniu historii, ale na tym właśnie polega jego funkcja⁴¹. I choć szlachetne dążenia historii są z góry skazane na przegraną (Lowenthal jest na przykład świadom jej zaangażowania w „szerzenie patriotyzmu”), to „obiektywność pozostaje – jego zdaniem – świętym Graalem nawet dla najbardziej zaangażowanego historyka”⁴², choć „nawet najgorętsi wyznawcy historii wiedzą, że obiektywność jest nieosiągalna”⁴³.

Historia pada ofiarą uzurpatorskich działań dziedzictwa w stosunku do przeszłości, lecz nie dysponuje u Lowenthala w zasadzie żadną pozytywną strategią, którą mogłaby tym działaniom przeciwstawić. Problem leży w tym, że historycy są w przeważającej większości świadomi rozbieżności między przyświecającą im teorią obiektywności i praktyką, podczas gdy odbiorcy tworzonych przez nich przedstawień – nie. „Świadomość, że historia nigdy nie jest skończona i zawsze się ją

³⁹ W polskim tłumaczeniu tytuł brzmi *Krucjata dziedzictwa i łupy wzięte na historii*.

⁴⁰ D. Lowenthal, op.cit., s. 122 i 128.

⁴¹ Ibid., s. 107.

⁴² Ibid., s. 109.

⁴³ Ibid., s. 112.

koryguje, rzadko się pojawia wśród niehistoryków”⁴⁴. Czyli heroicznie oddający się swej syzyfowej pracy historyk dodatkowo spotyka się jeszcze z niezrozumieniem swego dzieła. Przyczyna leży zdaniem Lowenthala głównie w sposobie nauczania historii w postaci szkolnego przedmiotu, w którym „są dobre i złe odpowiedzi”⁴⁵. Spolaryzowany podział na historię i dziedzictwo odpowiada jego zdaniem różnicy między faktem a wiarą. „Historię różni od dziedzictwa nie to, że, jak się powszechnie sądzi, *mówi* ona prawdę, lecz że *próbuje* ją mówić, choć ma świadomość, że prawda jest jak kameleon, a jej kronikarze to ludzie ułomni. Najważniejsza różnica między historią a dziedzictwem polega na tym, że prawda dziedzictwa angażuje nas w jakąś teraźniejszą wiarę; prawda w historii jest skazanym na błędy wysiłkiem zrozumienia przeszłości w jej własnych kategoriach”⁴⁶.

Dziedzictwo nie jest zatem zbiorem rzeczy, lecz raczej stosunkiem do nich; dziedzictwo to w tym ujęciu postawa wobec przeszłości. Zdecydowanie negatywne wartościowanie dziedzictwa przez Lowenthala wynika z pozytywnego modelu historii jako nauki, który jest mu drogi. Oczywiście trudno odmówić spostrzeżeniom Lowenthala słuszności, choć jego wizja historii jako dyscypliny akademickiej wydaje się dość uproszczona i pomija zupełnie kwestie stanowiące podstawę całej narratywistycznej krytyki. Lowenthal nie dostrzega w związku z tym, że różnica między historią (która oznacza u niego zarówno akademicką dyscyplinę, jak i historiografię) a dziedzictwem, postrzegana przez niego jako różnica w funkcjonalnym rozumieniu prawdy, wiąże się z różnymi strategiami przedstawiania i – brakiem ich świadomości zarówno po stronie dziedzictwa, jak i po stronie po lowenthalowsku ujmowanej historii. Niemniej przedstawiony przez Lowenthala podział na historię i dziedzictwo jako dwa różne podejścia do przeszłości okazał się na tyle użyteczny, że wszedł do teoretycznego obiegu we współczesnej historiografii.

Kwestiom dziedzictwa, pamięci i przedstawiania przeszłości poświęcają też uwagę Peter Lambert i Phillipp Schofield w zatytułowanym *History and Power* zakończeniu zbioru artykułów *Making History. An Introduction to the history and practice of a discipline*⁴⁷. Piszą oni między innymi o tym, że wielu historyków „pozwoiliło sobie na popłynięcie z falą dziedzictwa”, podając za przykład działalność Pierre’a Nory, który wraz z zespołem francuskich historyków stworzył monumentalne dzieło poświęcone francuskim „miejscom pamięci”.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., s. 116.

⁴⁶ Ibid., s. 119.

⁴⁷ P. Lamabert, P. Schofield, *History and Power*, [w:] *Making History. An Introduction to the history and practices of a discipline*, red. P. Lambert, Ph. Schofield, Londyn – Nowy Jork 2004, s. 290–298.

„Ma się jednak wrażenie, że chodzi im nie tyle o krytyczną próbę obnażenia wynalezionych czy wyobrażonych cech francuskiej tożsamości narodowych, ile o nostalgiczne upamiętnienie, które te właśnie cechy opiewa. Pamięć narodu stała się zatem nie tylko tematem ich pracy, ale też przedmiotem ich kulturowych pragnień”⁴⁸. Zdaniem Lamberta i Schofielda, najwyraźniej dostrzegających różnicujący potencjał dziedzictwa, na który wskazywał Lowenthal, to ostatnie jest w dużej mierze reakcją na lęki związane z globalizacją.

W odróżnieniu od Lowenthala Lambert i Schofield próbują jednak dać pozytywną odpowiedź na pytanie, co wobec zakusów ze strony dziedzictwa może zrobić historia. „Zlewanie się faktu i fikcji w jedno – piszą – zdarza się w następstwie «zwrotu lingwistycznego» coraz częściej. W najbardziej krańcowych przypadkach wygląda to tak, jakby nic już nie pozostało do odkrycia pod warstwami pamięci czy poza tekstami, obrazami i innego rodzaju «miejscami», wokół których gromadzą się wspomnienia. Oczywiście postmoderniści będą się upierali, że tak czy inaczej nie ma żadnej przeszłości do odzyskania. [...] Historycy narodowej pamięci są chyba skłonni obywać się bez odkrywania tego, «jak rzeczywiście było» z bardziej konkretnych powodów. Okazują się tak uwikłani w wyrażanie tożsamości, że przechodzą obok rzeczywistości, które nie mają czysto symbolicznego charakteru, zupełnie ich nie zauważając. Pochwyceni w samozwrotną logikę własnego przedsięwzięcia nie mogą się z niej wydostać, bo, jak zwraca uwagę Linda Colley, «Nie można powiedzieć prawdy o patriotycznej mitologii, ponieważ byłoby to pozbawione sensu»”⁴⁹. Czy też raczej – nie może tej prawdy powiedzieć historyk, który mówi z perspektywy przedstawiania (i praktykowania) przeszłości. Można natomiast spróbować mówić o „patriotycznej mitologii” z perspektywy przedstawiania inności, bo antropologia oznacza też uznanie, że – jak pisał Michel Foucault⁵⁰ – prawda jest kwestią polityczną. Lowenthal pisał, że dziedzictwo dzieli ludzi na grupy i wytwarza interesy grupowe. Dziedzictwo, podobnie jak kultura, ma dwubiegunowy potencjał różnicowania i wytwarzania wspólnoty.

Odwolując się do Lowenthala, mówi o dziedzictwie i historii Susan Davies⁵¹ w artykule omawiającym stosunek profesjonalnej historii do „branży dziedzictwa”, czyli dziedzictwa stanowiącego część coraz ważniejszego dla postindustrialnych

⁴⁸ Ibid., s. 291.

⁴⁹ Ibid., s. 292.

⁵⁰ M. Foucault, *Microfísica del poder*, przeł. J. Varela, F. Alvarez-Uría, Madryt 1992, s. 188–189.

⁵¹ S. Davies, *History and Heritage*, [w:] *Making History. An Introduction to the history and practices of a discipline*, red. P. Lambert, Ph. Schofield, Londyn – Nowy Jork 2004, s. 280–289.

społeczeństw Zachodu sektora gospodarki, jakim jest zagospodarowanie czasu wolnego. Davies zwraca jednak uwagę, że dziedzictwo i historia są ze sobą w nierozzerwalny sposób związane nie tyle jako spolaryzowane człony opozycji, jak u Lowenthala, ile jako częściowo kompatybilne, a miejscami rozłączne elementy rozumienia przeszłości i jej doceniania. Dziedzictwo jest tutaj przede wszystkim rozumiane jako „pozostałości przeszłości”, które – jak mówi cytowana przez Davis konwencja z La Valetty o ochronie dziedzictwa archeologicznego (1992) – jest „źródłem europejskiej zbiorowej pamięci oraz narzędziem do badań historycznych i naukowych”⁵². Dziedzictwo jest więc zarówno źródłem znaczeń „tożsamościowych” i materiałem do tworzenia wynalezionej tradycji Europy, jak też daje asumpt do tworzenia przedstawień historycznych. Zdaniem Davies „naukowa wiedza historyczna powinna stanowić podstawę branży dziedzictwa, dostarczając informacji natury historycznej oraz przydając autentyczności wiedzy faktograficznej i jej interpretacji”⁵³. Jednak w odróżnieniu od Lowenthala Davies nie wydaje się wcale zaniepokojona politycznym i różnicującym potencjałem dziedzictwa, „na które historia nie ma bynajmniej monopolu”⁵⁴, lecz za największy dylemat historyka wobec sektora dziedzictwa uważa kwestię obrony „uczciwości historycznej” w obliczu nacisków kultury popularnej i komercji.

Jednak tym, na co najbardziej chciałabym tutaj zwrócić uwagę w kontekście koncepcji Lowenthala, jest rozumienie dziedzictwa jako postawy czy też „drogi do przeszłości”. O ile w dokumentach i aktach prawnych dotyczących dziedzictwa – przede wszystkim jego ochrony i różnorodności – zdecydowanie przeważa rozumienie go jako rzeczy („dóbr dziedzictwa”), o tyle w naukach humanistycznych i społecznych na plan pierwszy wysuwają się ujęcia teoretyczne, w których dziedzictwo rozumiane jest jako rodzaj praktyki społecznej czy kulturowej⁵⁵, co może kierować ku rozumieniu dziedzictwa jako odrębnego od historii rodzaju historyczności w ujęciu proponowanym przez Hirscha i Stewarta.

ETNOGRAFIA ZABYTEKÓW DZIEDZICTWA

Wszystkie ujęcia dziedzictwa jako praktyki społecznej zwracają uwagę na jego nierozzerwalny związek z tożsamością, jej wytwarzaniem i potwierdzaniem – co czynił zresztą także Lowenthal, który piętnował dziedzictwo za używanie

⁵² Ibid., s. 281.

⁵³ Ibid., s. 286.

⁵⁴ Ibid., s. 281.

⁵⁵ Np. D. Brett, *The Construction of Heritage*, Cork 1996; F. Choay, *The Invention of the Historic Monument*, przeł. L.M. O’Connell, Cambridge 2001; L. Smith, *Uses of Heritage*, Londyn – Nowy Jork 2005.

przeszłości do legitymizacji teraźniejszych wspólnot. Jak pisze David Brett⁵⁶, dzięki wyodrębnieniu „dziedzictwa narodowego” w postaci pewnych kategorii rzeczy „naród” zyskuje realność symboliczną i wyobrażeniową. Dlatego też „krytyczne spojrzenie na te kategorie [stanowiące dziedzictwo: tradycję, język, sztukę ludową, zabytki – E.K.] postrzegane jest przez nacjonalistów jako «de-konstituowanie» czy «dekonstrukcja» samego narodu, który stanowi podstawę ich kulturowej i historycznej pozycji. Nie znaczy to, że tradycje, sztuka ludowa itd. nie są zjawiskami realnie istniejącymi (i oczywiście nie dotyczy to języków), choć czasami bywają «wynalezione» czy sztucznie stworzone. Nie znaczy też, że narody i państwa narodowe nie są rzeczywiste. Uznaje je i stanowi prawo konstytucyjne, definiując narodowość w oparciu o miejsce urodzenia, miejsca urodzenia rodziców itd. Definicje tego rodzaju to przyjęte konwencje prawne spełniające swój określony cel. Znaczą natomiast, że osadzenie idei narodu (czy jakiegokolwiek innej grupy) w jakimś «dziedzictwie» stanowi rodzaj zobowiązania natury egzystencjalnej, które nie wymaga już żadnych innych dowodów poza wykluczeniem obcych. Zasady wykluczenia wpisane są immanentnie w najgłębsze i najbardziej pierwotne pokłady wyobrażonej kategorii»⁵⁷.

Niezwykle silny związek dziedzictwa z tożsamością czyni zeń obszar wrażliwy politycznie. Laurajane Smith⁵⁸ zwraca uwagę, że profesjonalny dyskurs fachowy na temat dziedzictwa jest tak skonstruowany, by ukryć rolę, jaką odgrywa ono w legitymizacji władzy konkretnych tożsamości. Dyskurs ten „przyznając uprzywilejowaną pozycję immanentnym dla dziedzictwa wartościom estetycznym i naukowym oraz jego fizycznej postaci, maskuje istocie realny wymiar kulturowego i politycznego działania tego procesu, jakim jest dziedzictwo»⁵⁹. Chodzi o to, że konstruowane w obrębie tego dyskursu wartości dziedzictwa przedstawiane są przez ten dyskurs jako immanentnie w samym dziedzictwie zawarte i określające jego istotę. „Techniczny proces zarządzania [dziedzictwem – E.K.] i jego konserwacji, określany przez Usankcjonowany Dyskurs o Dziedzictwie i ujęty w jego ramy, sam jest procesem kulturowym, który tworzy wartość i znaczenie. [...] zarządzanie dziedzictwem i jego konserwacja to nie tylko zarządzanie samą tkanką. Obejmuje ono także regulowanie kulturowych i społecznych znaczeń oraz «zarządzanie» wartościami»⁶⁰. Usankcjonowany Dyskurs o Dziedzictwie (Authorized Heritage Discourse) to jedno z najważniejszych pojęć w książce Smith, którym autorka określa historycznie

⁵⁶ D. Brett, op.cit., s. 156.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ L. Smith, op.cit.

⁵⁹ Ibid., s. 87.

⁶⁰ Ibid., s. 88.

uksztalowany na europejskim Zachodzie zespół praktyk kulturowych, w tym dyskursywnych, które doprowadziły do wyodrębnienia przedmiotów uznanych za wartościowe ze względu na swą historyczność (wartość naukowa) i cechy estetyczne (przede wszystkim monumentalizm). Dyskurs ten zdaniem Smith dominuje do dzisiaj w podejściu ekspertów oraz dokumentach narodowych i międzynarodowych organizacji eksperckich (ICOMOS) oraz UNESCO. Zwracając uwagę na etnocentryzm aspirujących do uniwersalizmu kategorii, jak „zabytek”, „pomnik” i „dziedzictwo”, których europejską, historyczną genezę opisała Françoise Choay⁶¹, Smith wskazuje, że w obrębie Usankcjonowanego Dyskursu o Dziedzictwie, który się nimi posługuje, następuje reifikacja dziedzictwa i pojawia jego materialne, statyczne rozumienie. Naturalizacji ulega historyczna i estetyczna wartość dziedzictwa, a równocześnie zamaskowana zostaje rola jego tożsamościowych aspektów w ustalaniu i podtrzymywaniu stosunków władzy. W ten sposób dziedzictwo można rozumieć jako formę kontroli społecznej⁶².

Potraktowanie dziedzictwa jako jednego z wymiarów nowoczesnej historyczności oraz rola przedstawień w nowoczesnym paradygmacie poznawczym prowadzą do wniosku, że to, co nazywamy zabytkiem, jest materializacją naszego stosunku do przeszłości, a nie jej świadectwem. To konsekwencja naszej historyczności: zabytek jest następstwem pracy historyka, historyka sztuki czy archeologa, a nie jej przyczyną. Społeczne tworzenie zabytku to ciągły proces, na który składają się: (1) polityka dostępu, obejmująca praktyki zwiedzania oraz innego rodzaju działalność, w którą zabytek jest włączany; (2) wykorzystanie jego przedstawień wizualnych (i innych); (3) jego utrzymanie i decyzje dotyczące jego materialnej formy. Odpowiedzialna za to instytucja staje się usankcjonowanym strażnikiem wartości zabytku jako dziedzictwa (*heritage value*), natomiast proces nadawania tej wartości („udziedzictwowienia” – *heritagization*) dostarcza wiele istotnych informacji o relacjach władzy wpisanych w nowoczesną historyczność.

Ze względu na akademicki status dyscyplin takich jak historia i konserwacja (a także historia sztuki, archeologia i etnografia) oraz sposobów, dzięki którym legitymizują one swe roszczenia do prawdy za pomocą procedur naukowych i instytucji państwowych, sankcjonowanie „zabytku dziedzictwa” odbywa się na dwóch poziomach i w oparciu o dwa zespoły wartości. Jeden odnosi się do legitymizacji (lub zakwestionowania) istniejącego porządku politycznego i ideologicznego za pomocą „pomnika historii i kultury narodowej”; drugi to

⁶¹ F. Choay, op.cit.

⁶² Ibid., s. 52.

legitymizacja samego obiektu jako zabytku przez przypisanie mu wartości historycznych i artystycznych. Ten drugi proces ma charakter metalegitymizacji, którą zapewniają eksperci. Zatem zabytek dziedzictwa uwikłany jest w politykę na dwóch poziomach: mikro i makro. Stanowisko kolejnych systemów władzy i ekip rządzących oraz będące jego konsekwencją rozwiązania materialne i instytucjonalne to skala makro. Uwikłanie zabytku dziedzictwa w skali mikro jest wynikiem dyskursu i praktyk eksperckich; można je uchwycić, poddając analizie dyskurs i praktyki konserwatorów, historyków, historyków sztuki, a także archeologów i etnografów wypowiadających się w konkretnych sytuacjach. To właśnie polityka w skali mikro, która przypisuje obiektom wartość historyczną i zabytkową, legitymizuje ich wartość jako dziedzictwa.

Etnografia „pomników kultury narodowej” musi zatem brać pod uwagę te wszystkie uwarunkowania związanych z dziedzictwem praktyk; równocześnie jednak usankcjonowane dziedzictwo nie jest jedynym przejawem współczesnej historyczności, który nie jest akademicką historią. Praktyki zwiedzania i oprowadzania oraz alternatywne źródła wartości zabytku (jak czakram wawelski), których usankcjonowany dyskurs nie obejmuje, to sfera etnografii „pomnika kultury i historii” – równie ważna jak jego wartości usankcjonowane przez instytucje wspólnoty politycznej (narodowej) i ekspertów⁶³. Etnograficznie rozpoznana selektywność każdego z tych wymiarów historyczności powinna stać się przedmiotem dalszej refleksji.

⁶³ Cf. E. Klekot, *La visite du patrimoine national: entre politique et tourisme*, „Ethnologie Française”, 2010, t. 40, z. 2, s. 273–284.