Rocznik Antropologii Historii, 2016, rok VI, (9), ss. 295–300

ZABYTKI DZIEDZICTWA NARODOWEGO A PROBLEM STOSUNKU DO PRZESZŁOŚCI*

EWA KLEKOT

> Język dziedzictwa, który zalewa świat, jest przede wszystkim językiem Zachodu. W pierwszym kongresie poświęconym zabytkom historycznym w 1931 roku uczestniczyli wyłącznie Europejczycy. Tunezja, Meksyk i Peru dołączyły w 1964; w 1979 osiemdziesiąt krajów ze wszystkich kontynentów podpisało Światową Konwencję o Ochronie Dziedzictwa. Najodleglejsza wioska na Vanuatu może się pochwalić terminarzem aukcji Sotheby's. Firmy szwedzkie, japońskie i niemieckie budowały replikę wioski Shona i kopię Old Bulawayo w Centrum Dziedzictwa Historycznego w Zimbabwe. Za narodową schedą majaczy cień międzynarodowego biznesu[1].

Czyżby więc retoryka dziedzictwa była częścią języka nowej kolonizacji? Jednoznacznie twierdząca odpowiedź na to pytanie byłaby z pewnością zbyt dużym uproszczeniem; poza tym naraziłaby prawdopodobnie autora na podejrzenia już nie o „antropologiczny relatywizm", lecz wręcz o lewactwo. Trudno jednak zaprzeczyć, że „język dziedzictwa", jeżeli będziemy go rozumieć po foucaultowsku jako przestrzeń, w której rodzą się znaczenia, jest częścią stosunków władzy, odgrywa też istotną rolę w procesie przemocy symbolicznej[2].

E. Klekot – archeolog, etnograf, doktor nauk o sztuce; adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. E-mail: evakot@poczta.onet.pl

* Pierwodruk: E. Klekot, *Zabytki dziedzictwa narodowego a problem stosunku do przeszłości*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa", 2004, R. LVIII, nr 3−4, s. 206−208. Redakcja dziękuje Autorce za zgodę na wykonanie przedruku.

[1] D. Lowenthal, *The heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge 1998, s. 5.

[2] P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1995.

Z tej perspektywy ciekawe są zarówno jego dzieje, jak i jego współcześni twórcy – świadomi swej prawodawczej mocy eksperci (w większości przekonani o legitymizacji i słuszności posiadanej władzy symbolicznej) oraz „użytkownicy języka", którzy w rzeczywistości są także jego twórcami, choć nieświadomymi faktu tworzenia. Ci pierwsi podają definicje i zakreślają granice, drudzy nie tylko weryfikują je w potocznym użyciu, lecz także nadają im nowe znaczenia wynikające z logiki praktycznego działania[3].

„Język dziedzictwa – język Zachodu" jest w rozumieniu zacytowanego powyżej Davida Lowenthala lokalnym zjawiskiem roszczącym sobie prawo do uniwersalności; zjawiskiem zakorzenionym w zachodnim, nowoczesnym doświadczeniu przeszłości. Doświadczenie to nie jest jednak jednorodne: charakteryzuje je specyficzna dwutorowość, którą Lowenthal ujmuje w postaci opozycji między „historią" i „dziedzictwem" (*history*/*heritage*). Historia jest w tym zestawieniu stosunkiem do przeszłości postulującym jej jak najpełniejsze poznanie, przy świadomości, że możliwe są tylko przybliżenia, gdyż mapa przeszłości w skali jeden do jednego jest utopią: przeszłość zawsze pozostaje dla nas obcym krajem – nie jest niczyim dziedzictwem, lecz ziemią cudzą, zamieszkaną przez Obcego – Mieszkańca Przeszłości[4]. Uznanie przeszłości za własne dziedzictwo jest natomiast według Lowenthala uroszczeniem i zawłaszczeniem tego obcego kraju; zawłaszczeniem, które podejmuje potrzebująca legitymizacji nowoczesność. Dokładniej rzecz biorąc, chodzi o nowoczesne wspólnoty wyobrażone, budujące swe zakorzenienie w oparciu o wspólnotę dziedzictwa[5]. Przeszłość rozumiana jako dziedzictwo nabiera wymiaru emocjonalnego: dziedziczy się po przodkach, nie po obcych; do dziedzictwa ma się prawo; o odziedziczoną schedę należy dbać. Rozumienie przeszłości jako dziedzictwa jest więc formą myślenia, która przede wszystkim pozwala na opanowanie teraźniejszości za pomocą przeszłości, tworzy emocjonalne więzi między „wtedy" i „teraz", „nimi" i „nami", stwarza zakorzenione w przeszłości motywacje do działań teraźniejszych i przyszłych. Nasza „powinność" wobec odziedziczonej przeszłości jest tak samo prawomocnym i przekonującym wyjaśnieniem naszych działań, jak był w innych czasach dla kolonizatorów obu Ameryk zawarty w Genesis nakaz: „idźcie i czyńcie sobie ziemię poddaną". Rozumienie materialnych pozostałości minionych czasów jako zabytków dziedzictwa, czy też świadectw łączącej wspólnotę przeszłości, jest uwarunkowanym kulturowo, nowoczesnym sposobem podejścia.

---

[3] Ibid.

[4] D. Lowenthal, *The Past Is a Foreign Country*, Cambridge 1985.

[5] B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone*, przekł. S. Amsterdamski, Warszawa 1997.

Ponieważ w języku polskim słowo „nowoczesny" nie we wszystkich idiomach humanistyki posiada wymiar historyczno-społeczny odpowiadający angielskiemu *modern* i nie zawsze rozumiane jest tak, jak chciałabym go tutaj używać, pozwolę sobie na krótkie wyjaśnienia. Termin modern konotuje „nowoczesność" nie tylko jako cechę jakościową niezależną od chronologicznego i geograficznego usytuowania przedmiotu, osoby czy czynu – np. można nazwać wprowadzony przez Echnatona system religijny „nowoczesnym", mówić o „nowoczesności" poglądów Avicenny czy nazwać wynalazki Leonarda „nowoczesnymi" – ale także cechy stanowiące konsekwencję przynależności owego przedmiotu czy osoby do ujętej w pewne ramy czasowe i geograficzne formacji kulturowo-społecznej zwanej *modernity* – w idiomie historii odpowiadającej przeważnie polskiemu terminowi „nowożytność". Polska „nowożytność" nie oznaczała jednak tego, co nowoczesne w sensie jakościowym: więcej – często nowoczesność zaczynała się tam, gdzie się kończyła nowożytność, czyli w tak zwanych „czasach współczesnych". W rzeczywistości natomiast jakościowe (potoczne) użycie określenia „nowoczesny" także odsyła nas do „nowoczesności" jako epoki: tylko z perspektywy „nowoczesności––nowożytności" i jej monoteistycznych systemów religijnych, rozwoju matematyki czy techniki możemy uznać dzieła Echnatona, Avicenny czy Leonarda za „nowoczesne", co de facto oznacza wyróżniające się na tle własnej epoki, a przypominające epokę „nowoczesną", z perspektywy której wartościujemy. W języku polskim dzięki tłumaczeniu terminologii historycznej z języków obcych nowoczesność, nowożytność i współczesność zyskały odrębny byt, ułatwiając z jednej strony uniwersalizację określenia „nowoczesny", odrywając je od konkretnej epoki historycznej, a z drugiej dzieląc tę epokę, czyli *modernity*, na dwie odrębne: „nowożytność" i „współczesność". Jedną z konsekwencji takiego sposobu myślenia było patrzenie na przeszłość z perspektywy dwóch odrębnych kategorii: niewartościującej „nowożytności" i wartościującej „nowoczesności", co poważnie utrudniało refleksję nad własnym uwikłaniem mówiącego współcześnie w historyczną nowożytność, stanowiącą podstawę jego wartościowań z użyciem terminu „nowoczesny". Inna konsekwencja tego stanu rzeczy to bałagan pojęciowy, który towarzyszył pojawieniu się rozważań o tym, co nastąpić miało po nowoczesności. Doświadczenie świata z perspektywy zakwestionowanych metanarracji i wzorców osobowych, świata, w którym jako jedyną prawdę wskazywano prawdę tekstu – określono pustą znaczeniowo dla Polaka kalką „postmodernizm", która wywoływała jedynie skojarzenia z „modernizmem" rozumianym w Polsce jako prąd artystyczno-literacki.

Obecnie „nowoczesność" rozumiana jako formacja kulturowa, obejmująca zarówno „nowożytność", jak i „współczesność", jest w języku polskim znacznie wyraźniej i lepiej obecna dzięki przekładom książek Zygmunta Baumana,

w których od początku konsekwentnie tłumaczono *modernity* jako „nowoczesność", ukuwając równocześnie dla terminu *postmodernity* określenie „ponowoczesności". Niemniej jednak sposób, w jaki posługiwaliśmy się tymi terminami podczas badań i pracy nad materiałem, jest na gruncie polskiej humanistyki ciągle dyskusyjny, dlatego pozwolę sobie przytoczyć dość obszerny cytat z przypisu do autoryzowanego przekładu książki *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, w którym sam Bauman wyjaśnia ten problem:

> Pragnę z miejsca wyjaśnić, że nazywam »nowoczesnością« okres historyczny, który w Europie Zachodniej rozpoczął się od serii dogłębnych społeczno-strukturalnych i intelektualnych przemian siedemnastego stulecia i osiągnął dojrzałość w postaci (a) projektu kulturalnego, wraz z Oświeceniem, i (b) specyficznej formy życia społecznego, wraz z rozwojem społeczeństwa przemysłowego (kapitalistycznego, a później także i komunistycznego). Nowoczesność – w sensie, w jakim posługuję się tym terminem – nie jest bynajmniej tożsama z modernizmem. Ten drugi termin odnosi się do intelektualnego (filozoficznego, literackiego, artystycznego) prądu, który mimo swych wcześniejszych, rozproszonych przejawów nabrał prawdziwego rozmachu dopiero z końcem dziewiętnastego stulecia; spoglądając wstecz, można dziś ów prąd określić, poprzez analogię z relacją Oświecenia do nowoczesności, jako »projekt« ponowoczesności, lub też przedwstępny sygnał nadciągających czasów ponowoczesnych. Oczami modernizmu nowoczesność przyjrzała się sobie bacznie, usiłując dopracować się tej jasności spojrzenia i samoświadomości, które nieco później miały ujawnić niemożliwość realizacji jej programu, otwierając w ten sposób drogę przewartościowaniom ponowoczesnym[6].

Jak pisze Kevin Walsh, metanarracje nowoczesności (takie jak teoria ewolucji Darwina czy analiza kapitału Marksa) prowadzą do powstania powiązanych ze sobą „dyskursów dotyczących możliwości przedstawiania rzeczywistości [podkreśl. E.K.] i definiowania prawd wiecznych"[7]. Tworzenie przedstawień rzeczywistości jest jedną z najchętniej przez nowoczesność stosowanych strategii wyjaśniających i zawłaszczających; przedstawienie to porządkowanie rzeczywistości w sposób umożliwiający jej ogarnięcie. Strategie reprezentacji odnoszą się w takim samym stopniu do teraźniejszości i przeszłości, do tego, co bliskie i dalekie. Nowoczesność jest epoką wystaw, muzeów, skansenów, ogro-

---

[6] Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 15.

[7] K. Walsh, *The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-Modern World*, London−New York 1992.

dów zoologicznych, gdzie publiczność, oglądając systematycznie uporządkowaną ekspozycję, dokonuje metaforycznego zawłaszczenia przedstawionej – i uprzedmiotowionej – rzeczywistości.

Jak pisze Walter Benjamin, wystawy światowe „unowocześniają wszechświat", stwarzają świat, gdzie najważniejszą rolę odgrywa z jednej strony pojęcie atrakcji (jak w lunaparku), a z drugiej *specialité* – produktu wyjątkowego, a zarazem typowego[8]. Te pojęcia odnajdujemy we wszystkich opisach doświadczenia turystycznego, a sama turystyka uznawana jest powszechnie za jedno ze zjawisk zakorzenionych głęboko właśnie w nowoczesności. Zawłaszczające i uprzedmiotowiające spojrzenie turysty, poszukującego atrakcji i autentyczności lokalnych *specialités*, które mają być reprezentacją egzotycznej rzeczywistości podróży ma rodowód nowoczesny[9]. Współcześnie zarówno turystyka, jak i sposoby reprezentacji muzealnej ulegają zmianie w kierunku zwiększenia uczestnictwa widza/turysty w samym tworzeniu ekspozycji[10]. Czy jest to jednak jedynie oznaka, że metoda kolonizacji obcego kraju Przeszłości idzie z duchem czasów, czy też że zmienia się rzeczywiście stosunek do Obcego Kraju? David Lowenthal odpowiada, że dopóki uznawać będziemy przeszłość za nasze dziedzictwo, dopóty nie zrozumiemy, czym jest historia.

Dzieje zabytku są oczywiście czymś innym niż historia obiektu, budowli czy przedmiotu. Jak pisze Françoise Choay, określenie „zabytek historyczny" pojawia się w języku francuskim prawdopodobnie po raz pierwszy w 1790 roku w wielotomowym dziele L.A. Millina *Antiquités nationales ou Recueil de monuments historiques*, kiedy to „w kontekście Rewolucji Francuskiej wykuwa się zarówno pojęcie zabytku historycznego, jak i służące jego zachowaniu narzędzia i instytucje (muzea, inwentarze, klasyfikacje, sposób użytkowania)"[11]. Budowle zamieniają się więc w zabytki wraz z nadejściem nowoczesności, a sam koncept „zabytku" jest jednym z fundamentów jej koncepcji przeszłości jako historii. Zabytek historyczny staje się podstawowym, w znacznym stopniu konstytutywnym elementem nowoczesnego doświadczenia przeszłości. Czy potrafimy doświadczać tego, co nazywamy historią, bez zabytków? „Istota zabytku leży w jego stosunku do czasu przeżywanego i do pamięci, czyli innymi słowy, w jego funkcji antropologicznej"[12]. Choay porównuje „sposób działania" zabytku do „działania" fotografii w ujęciu Rolanda Barthesa: istotą fotografii nie są ani jej

---

[8] W. Benjamin, *The Arcades Project*, przeł. H. Eiland, K. McLaughlin, Cambridge 1999, s. 18.

[9] J. Urry, *The Tourist Gaze*, Second Edition, London 2002.

[10] K. Welsh, op.cit.

[11] F. Choay, *The Invention of the Historic Monument*, przeł. L.M. O'Connell, Cambridge 2001, s. 14.

[12] Ibid., s. 7.

walory artystyczne, ani jej funkcja komunikacyjna, lecz jej nierozerwalny związek z minioną rzeczywistością, jej walor „dowodu", „świadectwa", pozwalający na uobecnienie przeszłości w czasie teraźniejszym, na jej doświadczenie.

Dopóki jednak zabytek pozostaje „zabytkiem przeszłości" – sprawa jego interpretacji jest nadal otwarta: uobecnia bowiem czas przeszły, daje świadectwo temu, co rozumiemy jako Przeszłość właśnie. Kiedy jednak przeszłość staje się „dziedzictwem naszych dziejów", zaczyna stanowić narzędzie służące legitymizacji współczesności. Oczywiście sposób użycia przez Lowenthala terminów „dziedzictwo" i „historia" jest specyficzny i nie tylko język potoczny nie dokonuje takiego rozróżnienia, ale także eksperci od przeszłości często inaczej formułują swą terminologię. Częściowo wynika to z faktu, że wysunięty przez Lowenthala postulat „obcości kraju", jest antropologicznej proweniencji: zachodnia historiografia i historia nie wyrasta wcale z potrzeby opisania obcości, lecz właśnie z potrzeby przekazania potomności dziejów jej wielkich przodków – z potrzeby przekazania dziedzictwa. Stąd trudno oczekiwać, by kwestionowała swe prawo do przeszłości i uznawała ją za obcy kraj. Nowoczesność, formułując wymóg „historycznej prawdy", oczyszcza w swym przekonaniu historię z jej „bękarciego rodzeństwa", jakim są legendy, podania i mity. A jednak to właśnie ta „obiektywna" i „naukowa" historia manipulowała (i manipuluje) przeszłością tak, by mobilizowała ona teraźniejszość. Postulat, by traktować przeszłość jako „obcy kraj", jest z pewnością z ponowoczesnego ducha; zakłada on możliwość istnienia wielu równorzędnych historii jednego miejsca, jednego zabytku, jednego wydarzenia. Jeżeli traktujemy przeszłość jako nasze dziedzictwo, a tak samo kiedyś, jak i dzisiaj, jeśli istniejemy „my", są także „oni", to kwestionować będziemy jako uroszczenie każdą próbę „ich" interpretacji „naszego" dziedzictwa. Wspólnotą wyobrażoną, która z pozoru rozwiązywałaby ten problem, jest „ludzkość", ze swą listą UNESCO „zabytków dziedzictwa ludzkości". Jak widać jednak z całkiem niedawnych wydarzeń w Afganistanie, bynajmniej nie wszyscy ludzie czują się członkami tak właśnie rozumianej ludzkości.

Z drugiej jednak strony – czy wspólnotę, która człowiekowi jest potrzebna, można zbudować bez odwoływania się do wspólnej przeszłości? Uwikłanym w nowoczesny sposób myślenia, trudno nam to sobie wyobrazić: wszystkie znane nam wspólnoty odwołują się do „wspólnego dziedzictwa" – poczynając od rodziny, a na Wspólnej Europie kończąc. Projekt Lowenthala ponowoczesnej historii, która nie zawłaszcza przeszłości, nie próbuje legitymizować żadnych teraźniejszych działań, która – podobnie jak antropologia – staje się spotkaniem z obcością – taką historię z perspektywy współcześnie istniejących wspólnot wyobrażonych oraz wspólnot interesów uznać można za politycznie niebezpieczną utopię.