
Podejście postsekularne do dziedzictwa w Europie Środkowo-Wschodniej. Przypadek litewskiej Góry Krzyży

Monika Stobiecka

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 6, S. 105–127

DOI: 10.18318/td.2025.6.6 | ORCID: 0000-0003-3774-6159

Wprowadzenie

Krytyczne studia nad dziedzictwem¹, pole badawcze, które rozwija się gwałtownie od pierwszej dekady XXI wieku, cechuje intelektualna otwartość na testowanie nowych perspektyw i teorii. Wśród coraz bardziej upowszechniających się znajduje się ujęcie postsekularne. Pozwala ono na krytyczne zmierzenie się z historią teorii i praktyki dziedzictwa, a zwłaszcza jej dziewiętnastowiecznym rodowodem, w który wpisana jest europejska sekularyzacja. Rozliczenie się z sekularnych korzeni ochrony zabytków służy wypracowaniu takich podejść do dziedzictwa, które mają być otwarte na jego wymiar nadprzyrodzony². Postsekularne ujęcia dziedzictwa testowane są jednak głównie

Monika Stobiecka

– historyczka sztuki i archeolożka, adiunktka na Wydziale „Artes Liberales” UW, członkini Akademii Młodych Uczonych PAN. Współzałożycielka Central and Eastern Europe Chapter w Association of Critical Heritage. Redaktorka antologii *Krytyczne studia nad dziedzictwem: pojęcia, metody, teorie i perspektywy* (2023). Interesuje się studiami muzealnymi, krytycznymi studiami nad dziedzictwem, teorią i metodologią archeologii. Kontakt: m.stobiecka@uw.edu.pl.

-
- 1 Szeroko o krytycznych studiach nad dziedzictwem jest mowa w tomie *Krytyczne studia nad dziedzictwem. Pojęcia, metody, teorie i perspektywy* (red. M. Stobiecka, Wydawnictwa UW Warszawskiego, Warszawa 2023).
 - 2 D. Byrne, *Boskie znaczenia. Materialne dziedzictwo religijne w Azji w ujęciu postsekularnym*, przeł. A. Ostolski, w: *Krytyczne studia nad dziedzictwem*.

w Azji, gdzie najbardziej uwidacznia się nieprzystawalność kategorii i praktyk zarządzania dziedzictwem wypracowanych w dziewiętnastowiecznej Europie. Tekst ten ma charakter przeglądowo-sondujący i ogranicza się obszaruowo do pola krytycznych studiów nad dziedzictwem (dlatego nie koncentruję się na krytycznej literaturze traktującej o postsekularyzmie). Z jednej strony obszernie referuję i porównuję dotychczasowe, liczne już, badania nad dziedzictwem prowadzone w kluczu postsekularnym, z drugiej zaś, posługując się przykładem litewskiej Góry Krzyży, podejmuję refleksję nad tym, jak podejście postsekularne kształtuje dziedzictwo w Europie Środkowo-Wschodniej.

Na przykładzie litewskiej Góry Krzyży, jednego z miejsc chronionych ze względu na wpisaną na listę dziedzictwa niematerialnego UNESCO tamtejszą sztukę rzeźbienia krzyży i jej symbolikę, ukażę, w jaki sposób postsekularne podejście do dziedzictwa pozwala rozmontowywać sztywne i binarne kategorie używane w dyskursach i oficjalnych praktykach dziedzictwa. W tym celu powołam się na kluczowe pojęcie krytycznych studiów nad dziedzictwem – usankcjonowany dyskurs dziedzictwa – i powiążę go z sekularyzacją opieki nad zabytkami w XIX wieku. Następnie omówię, w jaki sposób perspektywa postsekularna funkcjonuje w krytycznych studiach nad dziedzictwem, by wreszcie przejść do analizy przykładu – litewskiej Góry Krzyży.

Moje badania, oparte na autoetnografii i obserwacji terenowej, wynikające z usytuowania dyscyplinarnego w archeologii, realizują postulat krytycznych studiów nad dziedzictwem, by nie tylko stosować nowe soczewki do badań zabytków i tradycji, ale i wykraczać poza metody ilościowe tradycyjnie stosowane w heritologii³. Otwartość metodologiczna, a także pozwolenie sobie na bycie „zaskoczona przez rzeczy”⁴ zaowocowało innym niż przewidywane odczytaniem Góry Krzyży. Refleksyjna wizyta w miejscu dziedzictwa religijnego okazała się inspirującym i niespodziewanym ćwiczeniem archeologicznym z zakresu materialności (świętych) rzeczy.

Usankcjonowany (i sekularny) dyskurs dziedzictwa

Jednym z kluczowych pojęć krytycznych studiów nad dziedzictwem jest zaprezentowany w założycielskiej dla tego pola badawczego publikacji

3 M. Stobiecka, *Wprowadzenie. Krytyczne studia nad dziedzictwem: między teorią a praktyką*, w: *Krytyczne studia nad dziedzictwem*, s. 27-31.

4 P. Pétursdóttir, *Przewidywane przyszłości? Materiał dryfujący jako dziedzictwo. Sposoby poznawania*, przeł. E. Klekot, w: *Krytyczne studia nad dziedzictwem*.

Laurajane Smith *Uses of Heritage* z 2006 roku⁵ usankcjonowany dyskurs dziedzictwa. W tej sekcji będę wskazywać na zawarte w tym pojęciu, a nie zawsze wydawnie podkreślane w literaturze, historycznie umocowane dążenia do sekularyzacji teorii i praktyki dziedzictwa.

Smith definiuje usankcjonowany dyskurs dziedzictwa jako promowany i realizowany przez oficjalne instytucje zarządzające dziedzictwem, na przykład UNESCO czy lokalne urzędy konserwatorskie, sposób ustanawiania dziedzictwa, myślenia o nim, jego wartościowania i zarządzania nim. W swojej kanonicznej monografii poświęca usankcjonowanemu dyskursowi dziedzictwa wiele miejsca, wskazując na jego uwikłanie w dziewiętnastowieczną historię teoretyzowania dziedzictwa. Zdaniem australijskiej badaczki dyskurs ten uznaje zachodnie elitarystyczne wartości za uniwersalne wartości dziedzictwa. Bazuje na relacjach władzy-wiedzy, dlatego prymat w wypowiedaniu się o dziedzictwie przyznaje ekspertom – historykom, archeologom czy historykom sztuki. Usankcjonowany dyskurs dziedzictwa wspiera wielkie narracje narodowościowe i klasowe z jednej strony, z drugiej zaś bazuje na specjalistycznych ekspertyzach i osądach estetycznych⁶. W efekcie dyskurs ten, sterujący oficjalnymi mechanizmami ochrony dziedzictwa i opieki nad nim, uprzywilejowuje monumentalne założenia, kompleksy i zabytki o wysokim walorze estetycznym, które służyły podtrzymywaniu podziałów klasowych czy/i budowaniu narodów⁷. Z tego powodu przyznaje prymat dziedzictwu materialnemu i kulturowemu, umniejszając rolę kategorii umieszczonych na przeciwnym biegunie, czyli dziedzictwa niematerialnego i naturalnego. Co więcej, dyskurs ten skutecznie wyklucza z wypowiedania się o dziedzictwie i nadawania mu znaczeń przez mniejszości czy grupy użytkowników niebędących ekspertami. Bazuje na paternalistycznym i wyższościowym założeniu, że o dziedzictwie należy „uczyć” „biernych odbiorców jego usankcjonowanych znaczeń”⁸.

O ile w publikacji z 2006 roku Smith skupiła się na roli usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa w polityce tożsamościowej, budowaniu państw narodowych oraz wspieraniu nacjonalizmu, o tyle w 2012 roku w manifestie

5 L. Smith, *Uses of Heritage*, Routledge, London–New York 2006.

6 Tamże, s. 11.

7 Tamże, *passim*. Zob. też L. Smith, *Dziedzictwo jako proces kulturowy*, przeł. E. Klekot, w: *Krytyczne studia nad dziedzictwem*, s. 84–95.

8 L. Smith, *Dziedzictwo jako proces kulturowy*, s. 78.

z Göteborga otwierającym krytyczne studia nad dziedzictwem, którego Smith była współautorką, wyraźnie podkreślono, że dyskurs ten jest zanurzony także w imperializmie, kolonializmie, europocentryzmie i kulturowym elitaryzmie⁹. W istocie dziedzictwo podtrzymywało i niekiedy nadal podtrzymuje imperialne i kolonialne klisze i zależności, w ramach których eksponuje się wielkie i triumfalistyczne narracje podboju i „cywilizowania”¹⁰. Lista światowego dziedzictwa UNESCO z kolei jaskrawo ilustruje długotrwałość europocentryzmu poprzez jej zdominowanie wpisami zabytków z Europy¹¹. Elitaryzm kulturowy natomiast uwypuklają wszechobecne narracje o dziedzictwie, które dotyczą rządzących warstw społecznych i wyższych klas¹².

Dyskutantom umyka jednak obciążenie teorii i praktyk dziedzictwa dziewiętnastowiecznym sekularyzmem. Przestrzeń na uwzględnienie tej kwestii otwiera się w nieco szerszej definicji usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa zaproponowanej przez Rodneya Harrisona w 2009 roku¹³. Harrison określa usankcjonowany dyskurs dziedzictwa jako zbiór wyobrażeń o dziedzictwie opierający się na dominującym zachodnim sposobie myślenia. I choć w dziewiętnastowiecznej europejskiej teorii dziedzictwa pojawiają się takie określenia jak „kult zabytków” (Alois Riegl), a przedstawicielki i przedstawiciele nowej muzeologii podkreślają rytualistyczny charakter wizyt w oświeceniowym muzeum (Carol Duncan, Tony Bennett)¹⁴, to jednak schedą tego czasu jest podporządkowanie idei dziedzictwa europejskiej logice sekularyzmu. Jak podkreśla autorka monografii *Global*

9 L. Smith, *History*, <https://www.criticalheritagegstudies.org/history> (21.11.2024). Zob. też M. Stobiecka, *Wprowadzenie*, s. 12-15.

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

11 Warte przytoczenia w kontekście tego artykułu są katedry francuskie wpisane na listę światowego dziedzictwa UNESCO. Stały się one symbolem braku równowagi i nadreprezentacji europejskiego dziedzictwa kulturowego w tym zestawieniu. Co ciekawe, ich uwzględnienie na liście nie było rozpatrywane w kontekście religii, lecz europocentryzmu, dominacji dziedzictwa kultury czy wręcz kolonializmu kulturowego; zob. T. Rico, *Global Heritage, Religion, and Secularism*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, s. 20.

12 M. Stobiecka *Wprowadzenie*, s. 14-15.

13 R. Harrison, *Czym jest dziedzictwo?*, przeł. A. Brzostowska, w: *Krytyczne studia nad dziedzictwem*, s. 49-51.

14 Więcej na temat tego rodzaju metafor w: T. Rico, *Global Heritage...*, s. 3-4.

Heritage, Religion, and Secularism Trinidad Rico, ustanawianie dziedzictwa będące „sekularną sakralizacją dóbr kulturowych” rzutowało na „wdrażanie nowych rytuałów intelektualnych mających na celu stworzenie rodzaju świeckiej duchowości”¹⁵. Dziewiętnastowieczne dziedzictwo było w tym czasie kategoryzowane i wartościowane w oderwaniu od jakichkolwiek kontekstów religijnych. Choć sakralne metafory pomagały upowszechniać idee ochrony dziedzictwa i opieki nad nim, sama wartość duchowa i religijna dziedzictwa nie była brana pod uwagę. Jak pisze Denis Byrne: „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”¹⁶. To radykalne odseparowanie od duchowości i religii przełożyło się, zdaniem Rico, na formalizację sposobów myślenia i zarządzania dziedzictwem w początkach działania UNESCO. Rico opiera się tutaj zarówno na upowszechniającym się w XIX i utrwalonym w XX wieku zjawisku sekularyzacji, jak i osobistej agendzie pierwszego dyrektora UNESCO, Juliana Huxleya. Huxley, którego dziadka, Thomasa Henry’ego, niektórzy uważali za „papieża agnostycyzmu”, związany był ze stowarzyszeniem Rationalist Press Association uznającym religię za największe niebezpieczeństwo dla społeczeństwa¹⁷. Z badań fundatorskich dokumentów UNESCO przeprowadzonych przez Rico wyłania się obraz instytucji, która nie dopuszcza jakichkolwiek wartości religijnych czy duchowych wymiarów jako inherentnych czy konstytutywnych dla dziedzictwa¹⁸. Religijność i duchowość dziedzictwa zostały przez nowoczesny dyskurs dziedzictwa „unieważnione”¹⁹. Jak stwierdza Rico, „w praktyce sferę religijną utrzymywano na ideologiczny dystans od założeń i celów pracy UNESCO”²⁰. Byrne z kolei wyjaśnia, że „Świeckość jest nierzadko ukryta pod postacią bezstronnej neutralności”²¹, co ilustrują konwencje UNESCO i ich powtórzenia w lokalnych dokumentach prawnych dotyczących dziedzictwa. Jak dodaje, to właśnie oświeceniowa racjonalizacja przyczyniła się do tego, że

15 Tamże, s. 12.

16 D. Byrne, *Boskie znaczenia*, s. 254.

17 T. Rico, *Global Heritage...*, s. 15.

18 Tamże, s. 16.

19 D. Byrne, *Boskie znaczenia*, s. 254-255.

20 Tamże.

21 Tamże, s. 254.

posągi bogów i święte budowle redukuje się jedynie do materiału, z którego zostały wykonane²².

Usankcjonowany dyskurs dziedzictwa utrwała trudną schedę XIX wieku (nacjonalizm, imperializm, kolonializm, europocentryzm, elitaryzm kulturowy i różne rodzaje wykluczeń) wraz z jego zamiłowaniem do binarnych opozycji. W rezultacie trudno znaleźć miejsce dla dziedzictwa religijnego w kategoriach, które obecnie sterują oficjalnymi mechanizmami ochrony i opieki. Dziedzictwo religijne bywa bowiem równocześnie i materialne (świątynie, cmentarze), i niematerialne (rytuały, tradycje, praktyki), i kulturowe (świątynie, cmentarze, rytuały, tradycje, praktyki), i nawet naturalne (święte gaje, lasy, góry). Jak podkreśla Rico, brak miejsca dla dziedzictwa religijnego w sekularnym dyskursie dziedzictwa uwidacznia się bodaj najbardziej w chaosie pojęciowym. Mówi się o dziedzictwie wiary (*heritage of faith*), świętym dziedzictwie (*sacred heritage*), miejscach religijnych (*religious sites*) uznanych za dziedzictwo albo własności religijnej (*religious property*)²³.

Podjęcia postsekularne do dziedzictwa

Remedium na sytuację, w której dziedzictwo religijne rozplywa się wśród różnych kategorii i staje przedmiotem konfliktu między wiernymi a aparatem ochrony i opieki, Trinidad Rico widzi w mariażu krytycznych studiów nad dziedzictwem i zwrotu postsekularnego²⁴. W cytowanej już monografii na temat globalnego dziedzictwa, religii i sekularyzmu wskazuje, że perspektywa postsekularna pozwala wprowadzić rozróżnienie różnych sposobów widzenia dziedzictwa (*different ways of seeing a heritage*) i widzenia różnych dziedzictw (*seeing different heritages*)²⁵. O ile to pierwsze zakłada monolityczny wymiar dziedzictwa, które może być widziane przez wymienne soczewki (np. interpretacyjne), o tyle drugie uznaje pluralistyczny charakter dziedzictwa i wielość splecionych ontologii²⁶. Zdaniem Rico uwzględnić nowe głosy

22 Tamże, s. 256.

23 T. Rico, *Global Heritage...*, s. 8.

24 O teoretycznej otwartości krytycznych studiów nad dziedzictwem pisałam w: M. Stobiecka, *Wprowadzenie*, s. 22-31.

25 T. Rico, *Global Heritage...*, s. 45.

26 Zob. też R. Harrison, *Przekroczyć podział na dziedzictwo „naturalne” i „kulturalne”. Ku ontologicznej polityce dziedzictwa w epoce antropocenu*, przeł. E. Klekot, w: *Krytyczne studia nad dziedzictwem*.

wypowiadających się o dziedzictwie a pozwolić im działać w ramach różnych ontologii to dwie zupełnie różne rzeczy. Dopiero dokumentacja interakcji między podmiotami a przedmiotami dziedzictwa umożliwia uchwycenie ważnych detali, które umykają tradycyjnym podejściom.

Rico pisze, że podejście postsekularne w krytycznych studiach nad dziedzictwem powinno przekraczać oparte na dychotomiach dyskursy ikonoklazmu, zniszczenia i zaniedbania. Te konteksty jednak dominują badania przecięcia dziedzictwa ze współczesną religią. Począwszy od klasycznego już tekstu Lynn Meskell poświęconego negatywnemu dziedzictwu²⁷, w rozpoznaniach badaczy uwidacznia się przekonanie o tym, że współczesne zniszczenie i odbudowa dziedzictwa są uzależnione przede wszystkim od jego powiązania z wrośłym w aparat ochrony zabytków europejskim etosem chrześcijańskim. Meskell opisuje upamiętnienie po ataku na World Trade Center w Nowym Jorku i zestawia je z dyskusją na temat zniszczenia posągów Buddy w Bamjan. Amerykańska badaczka podkreśla rolę „Zachodu”, który obwieszcza się prawowitym spadkobiercą i opiekunem dziedzictwa niezależnie od jego lokalizacji. To zachodni specjaliści decydują, co i jak powinno zostać odbudowane po ikonoklasyknych atakach²⁸. Nour A. Munawar, snując refleksję nad odbudową Syrii po wojnie, wskazuje w tym kontekście na selektywność „spojrzenia na dziedzictwo” (*heritage gaze*). Retorycznie pyta, dlaczego cała uwaga specjalistów od zabytków skupia się na rzymskim stanowisku archeologicznym w Tadmor-Palmyrze, a nie zniszczonym w Aleppo i ważnym dla lokalnej społeczności meczecie Umajjadów²⁹. Przeprowadzone przez Meskell i Benjaminą Isakhana badania nad odbudową dziedzictwa w Iraku i Syrii nasuwają kolejne alarmujące wnioski. Zdaniem badaczy rekonstrukcje następujące po zniszczeniach z powodów religijnych stają się jeszcze bardziej podatne na dalsze akty ikonoklazmu³⁰. Isakhan wraz z innymi badaczami,

27 L. Meskell, *Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology*, „Anthropological Quarterly” 2002, t. 75, nr 3.

28 Podobne wnioski przedstawia Trinidad Rico w: taż, *Islamophobia and the Location of Heritage Debates in the Arabian Peninsula*, w: *Cultural Heritage in the Arabian Peninsula. Debates, Discourses and Practices*, red. K. Excell, T. Rico, Ashgate, Farnham–Burlington 2014, s. 19.

29 N.A. Munawar, *Reconstructing Cultural Heritage in Conflict Zones. Should Palmyra be Rebuilt?*, „Ex Novo. Journal of Archaeology” 2017, nr 2, s. 33–34.

30 B. Isakhan, L. Meskell, *UNESCO’s Project to „Revive the Spirit of Mosul”. Iraqi and Syrian Opinion on Heritage Reconstruction after the Islamic State*, „International Journal of Heritage Studies” 2019, t. 25, nr 11, s. 1192–1193.

José Antonio Gonzálezem Zarandoną i Césarem Albarrán-Torrese, wprowadza z kolei pojęcie „ikonoklazmu mediowanego cyfrowo” (*digitally-mediated iconoclasm*), które ma wpisywać zjawisko historyczne we współczesne realia technologiczne³¹.

O różnych rodzajach zaniedbania dziedzictwa będących skutkiem zmieniających się realiów religijnych w Europie pisze z kolei Todd H. Weir³². Badacz zwraca uwagę, że na europejskie dziedzictwo religijne (które widzi zarówno w miejscach materialnych, jak i praktykach niematerialnych) wpłynęły następujące od lat sześćdziesiątych XX wieku (równoległe i przecinające się) procesy sekularyzacji, pluralizacji i postsekularyzacji. Sekularyzacja wiązała się z opuszczeniem świątyń i zarzuceniem kultu³³, pluralizacja dotyczyła religii i wyznań, które pojawiły się w Europie wraz z kolejnymi falami migracji, postsekularyzacja zaś odnosi się do współczesnego „powrotu religii”, charakteryzującego się nowymi użyciami miejsc religijnych i upowszechnieniem się nieeuropejskich form duchowości³⁴. W tym świetle postsekularne podejście do dziedzictwa podkreśla nie tyle związek zabytkowych świątyń z konkretną religią czy wyznaniem i możliwość nawiązania kontaktu z bogiem, ile charakter tych miejsc jako skłaniających do refleksji, oferujących doświadczenia estetyczne czy pozwalających na spotkania społeczności³⁵.

W badaniach nad postsekularnymi podejściami do dziedzictwa pojawiają się też ujęcia rodzimych pamięciolożek i antropolożek. Zuzanna Bogumił środowiskowe upamiętnienia sowieckich grobów masowych w Rosji ujmuje jako dziedzictwo postsekularne³⁶. Choć tekst – opublikowany w najważniejszym dla krytycznych studiów nad dziedzictwem czasopiśmie, „International Journal of Critical Heritage Studies” – opiera się głównie na dorobku studiów

31 J.A. González Zarandona, C. Albarrán-Torres, B. Isakhan, *Digitally Mediated Iconoclasm. The Islamic State and the War on Cultural Heritage*, „International Journal of Heritage Studies” 2018, t. 24, nr 6.

32 T.H. Weir, *Heritage and Religious Change in Contemporary Europe. Interactions Along Three Axes*, „Trajecta. Religion, culture and society in the Low Countries” 2022, t. 30, nr 2.

33 Zob. także K. Jordan, *Between the Sacred and Secular. Faith, Space, and Place in the Twenty-First Century*, „Architecture and Culture” 2022, t. 10, nr 4.

34 Autor powołuje się na jogę i praktyki *mindfulness*; T.H. Weir, *Heritage and Religious Change...*, s. 230.

35 Tamże.

36 Z. Bogumił, *From Nonhuman to Postsecular. Transformation of the Difficult Heritage of Soviet Repressions in Post-Soviet Russia*, „International Journal of Heritage Studies” 2023, t. 29, nr 12.

nad pamięcią, badaczka prezentuje przypadki warte pogłębionej refleksji w odniesieniu do dziedzictwa naturokulturowego³⁷ i jego przecięcia z perspektywą postsekularną. Równie ciekawe i być może bardziej wpisujące się w prowadzoną przeze mnie krytykę usankcjonowanego dyskursu dziedzictwa są badania Kamili Baranieckiej-Olszewskiej³⁸, która interesuje się między innymi napięciem między narodowym dziedzictwem w Polsce a formami współczesnego pogaństwa. Podkreślając uniwersalizm wartości dziedzictwa propagowanych przez polski Kościół rzymskokatolicki³⁹, uwypukla, jak rozumienie dziedzictwa w ogóle jest zdeterminowane przez działania Kościoła i jego rolę w polityce⁴⁰. Badania Baranieckiej-Olszewskiej otwierają bardzo aktualną refleksję na temat Kościoła w Polsce w roli rozgrywającego w usankcjonowanym dyskursie dziedzictwa.

Powróć w tym miejscu do wcześniejszego wniosku Rico, zgodnie z którym postsekularne podejście do dziedzictwa pozwala negocjować miejsca dziedzictwa religijnego we współczesnej ochronie dziedzictwa i za jego pomocą znosić binarną strukturę pojęciową podtrzymywaną przez usankcjonowany dyskurs dziedzictwa. Takiej próby podejmuje się Denis Byrne, australijski archeolog badający różne materializacje lokalnych religii w Azji⁴¹. Swoje rozumienie dziedzictwa religijnego funduje na nowym materializmie, zwrocie afektywnym oraz posthumanizmie. Kierowany zwrotem postsekularnym, dostrzega sprawczość świętych obiektów oraz ich afektywne oddziaływanie i wskazuje, że postsekularne podejście do dziedzictwa powinno polegać na otwartości na wymiar nadprzyrodzony, uznaniu żywiołowości oraz „dzikości” rzeczy, przy jednoczesnym odrzuceniu modernistycznej ontologii z jej sztywnymi kategoriami⁴².

37 Dyskusję na temat naturokulturowego wymiaru dziedzictwa otwiera tekst Rodneya Harrisona; zob. tenże, *Przekroczyć podział na dziedzictwo „naturalne” i „kulturalne”*.

38 K. Baraniecka-Olszewska, *Playing the Game of Truth. The National Heritage Regime in Poland and Contemporary Paganism*, w: *Managing Sacralities. Competing and Converging Claims of Religious Heritage*, red. E. van den Hemel, O. Saleminck, I. Stengs, Berghahn Books, New York 2022; taż, *Religious Heritage Claim to Eternity. The Salesian Passion Play in Kraków*, w: *The Future of Religious Heritage. Entangled Temporalities of the Sacred and the Secular*, red. F. de Jong, J. Mapril, Routledge, London – New York 2023.

39 K. Baraniecka-Olszewska, *Religious Heritage Claim to Eternity*, s. 181.

40 K. Baraniecka-Olszewska, *Playing the Game of Truth*, s. 138.

41 D. Byrne, *Boskie znaczenia*, s. 251-282.

42 Tamże, s. 276-279.

Obserwacje Byrne'a wpisują się w ugruntowaną już tradycję krytycznych badań dziedzictwa w Azji. To właśnie tam najjaskrawiej uwidoczniają się trudności w zarządzaniu lokalnym dziedzictwem religijnym przy użyciu pojęć i mechanizmów wykształconych w dziewiętnastowiecznej Europie. Klasycznym już przykładem służącym jako pole eksperymentów w postsekularnym podejściu do dziedzictwa jest Angkor Wat w Kambodży. Ten monumentalny kompleks omawiany w kontekście kolonialnej historii archeologii i produkowania wyobrażonych wizji ruin pośrodku dżungli⁴³ stanowi przedmiot konfliktu między wciąż żywym kultem uprawianym na stanowisku archeologicznym a wymaganiami UNESCO odnośnie do ochrony miejsc uznanych za światowe dziedzictwo i opieki nad nimi⁴⁴. Praktyka religijna ma nieść ze sobą niebezpieczeństwo dla delikatnej struktury zabytku. Analogicznie jak w przypadku opisywanego przez Denisa Byrne'a kompleksu Phanom Rung w Tajlandii zagrożeniem dla materialnej tkanki dziedzictwa są inhereentne, „niematerialne” elementy celebracji religijnych: kadzidła, воск ze świec i płatki złota. Podobnie trudne dylematy rodzi popularny w Azji zwyczaj odbudowywania buddyjskich stup⁴⁵. W świetle europejskiego uwielbienia dla kategorii „autentyku”, którą przesiąknięte są mechanizmy oficjalnej ochrony zabytków i opieki nad nimi, ważna praktyka religijna polegająca na ciągłej odbudowie staje się intencjonalnym niszczeniem dziedzictwa. Dopiero postsekularne podejście do dziedzictwa pozwala ujawnić dominację europocentrycznych pojęć i standardów, a także ich nieprzystawalność do dziedzictwa poza Europą. To właśnie ten potencjał przekraczania sztywnych kategorii wypracowanych w Europie Zachodniej XIX wieku interesuje mnie tutaj najbardziej. Dyktuje on bowiem pytanie, czy dziedzictwo religijne w Europie Środkowo-Wschodniej czytane w perspektywie postsekularnej również ma potencjał znoszenia utrwalonych sposobów myślenia.

43 C. Sterling, *Emergent Images. Matters of Affect in Heritage Photography*, w: *Heritage Ecologies*, red. T.R. Bangstad, P. Pétursdóttir, Routledge, London 2021.

44 S. Warrack, *Developing Conservation Approaches to Living Heritage at Angkor. The Conservation of the Statue of Ta Reach*, w: „Archaeologizing” *Heritage?*, *Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context*, red. M. Falser, M. Juneja, Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg 2013; R. Mackay, S. Palmer, *Tourism, World Heritage and Local Communities. An Ethical Framework in Practice at Angkor*, w: *The Ethics of Cultural Heritage*, red. J. Schofield, Springer, Cham 2015; K. Miura, *Thinking Globally and Acting Locally in Angkor*, w: *World Heritage on the Ground. Ethnographic Perspectives*, red. C. Baumann, D. Berliner, Berghahn Books, New York–Oxford 2016.

45 D. Byrne, *Boskie znaczenia*, s. 270–275.

Litewska Góra Krzyży

Przykładem rozsadzania oświeceniowych kategorii dominujących w oficjalnych praktykach dziedzictwa jest litewska Góra Krzyży. Wzniesienie znajdujące się około dwunastu kilometrów od miejscowości Szawle leży nad rzeką Kulpą, ma siedemdziesiąt metrów długości, sześćdziesiąt metrów szerokości i wysokość dwupiętrowego budynku, stanowiąc najwyższy punkt w okolicy⁴⁶. Wzgórze jest w całości pokryte krzyżami. Ponad dwieście tysięcy krzyży drewnianych, żelaznych, kamiennych, plastikowych różnych rozmiarów tworzy niemal gąszcz, który jest przedmiotem ochrony jako jeden z przykładów odnotowanej na liście niematerialnego dziedzictwa UNESCO litewskiej sztuki rzeźbienia krzyży i jej symboliki⁴⁷.

Tak pisał o tym miejscu Ludwik Krzywicki:

Zdaleka ma kształty siodła, jak większość grodzisk z czasów pogańskich. Na górze wyrósł kompletny las krzyżów, cała bowiem pokryta jest niemi. [...] Na górnej powierzchni w dniu 22 sierpnia 1900 r. naliczyłem 130, w dniu 25 lipca 1902 r. 155 krzyżów, nadto istnieje murowana kapliczna z licznymi wotami. Krzyże są tutaj budowane i wota składane przez chorych, którzy przybywają zdaleka, niekiedy całe gromady zbierają się na Świętą górę, jak na Boże Ciało w roku 1902, gdy odwiedzali ją włościanie z Mułowian. [...] Podanie głosi, iż na górze stał ongi kościół, który niewiadomo z jakiego powodu zapadł się. Pewien ksiądz kopał górę, znalazł w jej wnętrzu kielich i monstrancję, ale pies siedział na świętych przedmiotach i sprawił, iż „oczy zasypywało”⁴⁸.

Pierwsze badania archeologiczne na Górze Krzyży przeprowadził Fiodor Wasiljewicz Pokrowskij⁴⁹, odkrywając pochówki, uzbrojenie i monety z czasów

46 A. Motuzas, *Pilgrimage to the Hill of Crosses. Latvian Catholic Traditions*, „Culture Crossroads” 2006, nr 1, s. 171.

47 UNESCO, *Cross-crafting and Its Symbolism*, <https://ich.unesco.org/en/RL/cross-crafting-and-its-symbolism-00013> (28.11.2024).

48 L. Krzywicki, *Żmudz starożytna. Dawni Żmudzini i ich warownie*, Księgarnia Naukowa, Warszawa 1906, s. 13. Zachowano oryginalny zapis.

49 Alfonsas Motuzas podaje inicjał imienia S. i otczestwa W., niemniej badania w okręgu kowieńskim prowadził Fiodor Wasiljewicz Pokrowskij; zob. F.W. Pokrowskij, *Archeologičeskaja karta Kowienskoj gubernii*, Tipografija A.G. Syrkina, Wilna 1899.

szwedzkich⁵⁰. Następnie Góra Krzyży pojawiła się w cytowanych studiach etnologicznych Ludwika Krzywickiego, w wydanej w 1906 roku publikacji *Żmudź starożytna. Dawni Żmudzini i ich warownie*⁵¹. W tym samym roku wyniki badań, ukierunkowanych już na żmudzińskie krzyże, opublikował Michał Brensztejn, archeolog i etnolog, skądinąd popularyzator stylu zakopiańskiego, którego uniwersalności dowodził właśnie na podstawie badań porównawczych ornamentyki Podhala i Żmudzi⁵².

Według legend w tym miejscu odbyła się walka między poganami a krzyżowcami z Rygi. By upamiętnić ofiary, lokalni mieszkańcy wzniesli kopiec, na którym podtrzymywali ogień⁵³. W niektórych przekazach mowa też o zamku spalonym przez krzyżowców w 1348 roku⁵⁴. Zwyczaj wznoszenia krzyży jest jednak dużo późniejszy. Zdaniem Alfonsasa Motuzasa jego geneza jest polska i odnosi się do praktyki odmawiania modlitwy za zmarłych wprowadzonej przez franciszkanów⁵⁵. Motuzas twierdzi wręcz, że „kult Góry Krzyży jest dziedzictwem polskiej pobożności franciszkańskiej na Litwie, a jednocześnie świadectwem porażki śmierci i cierpienia w walkach narodu polskiego i litewskiego o wolność religijną i narodową oraz znakiem zwycięstwa dobra nad złem”⁵⁶. W istocie pierwsze krzyże pojawiły się w 1831 roku, by upamiętnić polskich przywódców powstania listopadowego oraz miejscowych powstańców, których nie pochowano godnie⁵⁷. Kolejne krzyże postawiono po powstaniu styczniowym. W tym samym czasie zabito tam także jedenastu uczestników powstania⁵⁸. Z lat siedemdziesiątych XIX wieku pochodzi inna

50 A. Motuzas, *Pilgrimage to the Hill of Crosses*, s. 171.

51 L. Krzywicki, *Żmudź starożytna*.

52 M. Stobiecka, *Kolonialny regionalizm. Problem tożsamości w zakopiańskiej architekturze*, „Miejsce” 2019, nr 5, <https://miejsce.asp.waw.pl/kolonialny-regionalizm/> (29.11.2024).

53 A. Motuzas, *Pilgrimage to the Hill of Crosses*, s. 171.

54 Tamże; G. Miknevičienė, M. Nemuniene, *Lithuanian Crosses and the Spirit of Place. Transmitting the Spirit of Place*, w: 16th ICOMOS General Assembly and International Symposium „Finding the Spirit of Place – between the Tangible and the Intangible”, 29 Sept. – 4 Oct. 2008, ICOMOS, [Quebec] 2008, s. 6.

55 A. Motuzas, *Góra Krzyży. Symbol walk Polaków i Litwinów o wolność religijną i narodową*, „Analecta Cracoviensia” 2004, t. 36, s. 436.

56 Tamże, s. 432.

57 Tamże, s. 433.

58 Tamże.

legenda dotycząca tego miejsca. W 1870 roku miała się tam ukazać Matka Boska i poprosić lokalne dzieci o wzniesienie wraz z rodzicami krzyża jako znaku wiary⁵⁹. W tym czasie zaczyna się również regularne niszczenie krzyży przez carskie wojska. Równoległe z tym procederem góra staje się miejscem świętym, do którego regularnie pielgrzymują wierni⁶⁰. W czasach komunistycznych walka polityczna o Górę Krzyży przybiera na sile. Litwini wystawiają tam krzyże upamiętniające osoby wywiezione w głąb Rosji, natomiast władze je regularnie niszczą. Alfonsas Motuzas podaje, że ataki na Górę Krzyży przeprowadzono w kwietniu 1961, kwietniu 1973, listopadzie 1974, grudniu 1974 i latem 1976 roku⁶¹. Wzniesienie staje się miejscem oporu, gdyż po każdym ataku wierni wznoszą więcej i więcej krzyży. Praktyka religijna przybiera na znaczeniu politycznym także wtedy, gdy papież Jan Paweł II odprawia tam w 1993 roku mszę i głosi, że „naród, który z taką wytrwałością i pobożnością udaje się na Górę, by wznieść tam nowy krzyż, wierzy w życie i zmartwychwstanie”⁶². Na tablicy przed wejściem na Górę Krzyży widnieje informacja, że jest ona symbolem niezłomnej wiary narodu oraz wyrazem doznanych cierpień i nadziei.

„Dzika” materialność niematerialnego dziedzictwa religijnego

Góra Krzyży widnieje na jednej z komemoracyjnych monet Unii Europejskiej jako symbol dziedzictwa niematerialnego⁶³. Opisowi specjalnego numizmatu nie towarzyszy jednak refleksja nad znaczeniem historyczno-politycznym ani nawet religijnym. Lakoniczna informacja o kompozycji monety lokuje górę w ludowej tradycji rzeźbienia krzyży⁶⁴. Opis, jak

59 A. Motuzas, *The Origin of the Hill of Crosses, Devotional Practices and Music of the Pilgrimages, w: Between East and West. Cultural and Religious Dialogue before, during and after the Totalitarian Rule*, red. J. Priede, Latvijas Universitāte, Rīga 2013, s. 80.

60 G. Miknevičienė, M. Nemuniene, *Lithuanian Crosses and the Spirit of Place*; A. Motuzas, *Góra Krzyży*, s. 435.

61 A. Motuzas, *Pilgrimage to the Hill of Crosses*, s. 172.

62 G. Miknevičienė, M. Nemuniene, *Lithuanian Crosses and the Spirit of Place*, s. 6.

63 European Commission, *UNESCO Cultural Heritage – Kryžių Kalnas (the Hill of Crosses)*, https://economy-finance.ec.europa.eu/euro/euro-coins-and-notes/euro-coins/commemorative-coins/unesco-cultural-heritage-kryziu-kalnas-hill-crosses_en (28.11.2024).

64 UNESCO, *Cross-crafting and Its Symbolism*, <https://ich.unesco.org/en/RL/cross-crafting-and-its-symbolism-00013> (28.11.2024).

sądzę, skutecznie sekularyzuje mistyczne wzniesienie i sytuuje je w narracji dziedzictwa niematerialnego⁶⁵. Twierdzę, że Góra Krzyży skutecznie wymyka się także tej kategorii. Stanowi coś znacznie więcej – pokazowe ćwiczenie z materialności i „dzikości” rzeczy⁶⁶. Góra Krzyży, oferując uniikatową możliwość obserwowania „dzikości” materii religijnej, rozsada sztywne kategorie stosowane w sekularnej logice oficjalnego aparatu ochrony zabytków.

Obserwacje na Górze Krzyży przeprowadziłam 1 maja 2024 roku. Moja wizyta nie miała charakteru religijnego, choć po drodze na wzniesienie napotkałam wielu pielgrzymów niosących różnej wielkości krzyże (zdecydowanie częściej stworzone fabrycznie aniżeli rzeźbione ręcznie). W zamiarach miałam zwiedzenie kolejnego z litewskich miejsc uznanych za dziedzictwo. Nie spodziewałam się jednak, że miejsce związane z wpisem na niematerialną listę dziedzictwa UNESCO wywoła szczere i głębokie oczarowanie materia, a także pozwoli doświadczyć dzikiej materialności rzeczy.

Idąc chodnikiem prowadzącym na wzgórze, zbliżałam się do chaotycznego gąszczu krzyży (fot. 1). Najwyższe miały wymiary nasadzonych w pobliżu drzew iglastych i dramatycznie wyzierały ku niebu. Wkraczając w las krzyży, niespodziewanie uruchomiłam archeologiczną wyobraźnię⁶⁷. Znalazłam się w środku naturokulturowej płataniny rzeczy i roślin. Krzyże drewniane, metalowe, plastikowe, kamienne, w formie łańcuszków, duże, małe, średniej wielkości, wykonane ręcznie z dwóch fragmentów podłużnych desek, stworzone fabrycznie, pieczołowicie dekorowane, proste i pozbawione ornamentyki, różańce, święte figurki Chrystusa i Matki Boskiej, stojące prosto, przechylone, powalone, zarośnięte chwastami i trawą, przerośnięte mchem, erodujące, często bezkształtne, krzyże na krzyżach (fot. 2, 3, 4).

65 Na temat dziedzictwa niematerialnego zob. prace Hanny Schreiber, w tym kontekście zwłaszcza *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Zbiór dokumentów* (red. H. Schreiber, Wydawnictwa UW, Warszawa 2023).

66 Na temat materialności rzeczy zob. badania Bjørnara Olsena czy Caitlin DeSilvey, np. B. Olsen, *W obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*, przeł. B. Shallcross, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2013; C. DeSilvey, *Curated Decay. Heritage Beyond Saving*, Minnesota University Press, Minneapolis–London 2017. O dzikości rzeczy w kontekście dziedzictwa: L.R. Bryant, *Wilderness Heritage. For and Ontology of the Anthropocene*, w: *Heritage Ecologies*; C. DeSilvey, *Rewilding Time in the Vale do Coa, w: Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*, red. M. Tamm, L. Olivier, Bloomsbury Academic, London 2019.

67 M. Shanks, *The Archaeological Imagination*, Left Coast Press, Walnut Creek 2012.



Fot. 1. Widok z alejki prowadzącej do Góry Krzyży, Jurgaičiai, Litwa, 2024 (fot. Monika Stobiecka)



Fot. 2. Drzewo obwieszane dewocjonaliami, Góra Krzyży, Jurgaičiai, Litwa, 2024 (fot. Monika Stobiecka)



Fot. 3. Góra Krzyży, Jurgaičiai, Litwa, 2024 (fot. Monika Stobiecka)



Fot. 4. Góra Krzyży, Jurgaičiai, Litwa, 2024 (fot. Monika Stobiecka)

Moją uwagę przykuwały zwłaszcza te krzyże, które ulegały destrukcji, obnażając cechy konstytuującej je materii. Kamienny krzyż zajęty w całości przez wykwitające porosty nie wyglądał jak kościelny krucyfiks (fot. 5). Stawał się bezkształtną masą materii wtapiającej się w nieprzystrzyżony



Fot. 5. Kamienny krzyż przykryty porostami, Góra Krzyży, Jurgaičiai, Litwa, 2024 (fot. Monika Stobiecka)

trawnik i swobodnie rosnące chwasty. Drewniane krzyże spróchniałe, zmurszałe i połamane, w różnych stadiach rozkładu, pokazywały niszczenie tego materiału wręcz w czasie rzeczywistym. Zwalone w jedno miejsce drewniane krzyże w niczym nie przypominały religijnych upamiętnień



Fot. 6. Połamane drewniane krzyże, Góra Krzyży, Jurgaičiai, Litwa, 2024 (fot. Monika Stobiecka)

(fot. 6), obnażały zaś strukturę materii i jej witalność. Wystawione na różne warunki atmosferyczne, aktywność pielgrzymów, a także nie-ludzkich aktorów – zwierząt, grzybów, drobnoustrojów – umożliwiały obserwację sprawczości i witalności materii, o której piszą badacze dziedzictwa inspirowani

filozofią Jane Bennett⁶⁸. Postulowane w teorii nagromadzenie materii w jednym miejscu, jej chaos, splątanie i naturokulturowy wymiar ujawnia się z całą siłą na litewskiej Górze Krzyży. Tak jak w przypadku tajlandzkich amuletów, które opisuje Denis Byrne, tak i tutaj uderza „krnąbrna nieprzewidywalność rzeczy”⁶⁹ i „materialna żywiołowość”⁷⁰.

Jednocześnie to miejsce, gdzie dochodzi do głosu nieokiełznanie, sprawczość i witalność rzeczy, widnieje w rejestrach dziedzictwa jako przykład praktyki niematerialnej. Wpisana w logikę oświeceniowych podziałów pokutujących w zarządzaniu dziedzictwem, Góra Krzyży rozsadza sztywne kategorie. Gdyby została uznana za dziedzictwo materialne – chociażby przykład światowego dziedzictwa UNESCO – należałoby ją poddać procedurom, których przedmiotem są azjatyckie świątynie opisywane przez Byrne’a – konserwacji i podporządkowania europejskim standardom czy „sterylizacji” dziedzictwa. Krzyże zostałyby skrupulatnie policzone, zinwentaryzowane, odrestaurowane, a historycznie umocowanej praktyki religijnej surowo by zabroniono, by nie zaburzyć pieczołowicie zakonserwowanego status quo. O ile przydanie Górze Krzyży etykiety „dziedzictwa niematerialnego” chroni ważną praktykę podtrzymywaną przez pielgrzymów z całego świata, o tyle odciąga uwagę od żywiołowości materii. Jak pisze Byrne, „nadprzyrodzona żywotność rzeczy” w religijności ludowej nie różni się wiele od nowomaterialistycznego rozumienia rzeczy. Australijski archeolog twierdzi wręcz, że „pobożni wierni i nowi materialści wchodzą ze światem materialnym w podobne relacje”⁷¹.

Góra Krzyży nie tylko obnaża sztywność kategorii dziedzictwa materialnego i niematerialnego. Kwestionuje również zasadność podziału na dziedzictwo kulturalne i naturalne. W istocie splątane krzyże i rośliny, różańce i drobne krzyżyki zawieszane na drzewach, erodujące upamiętnienia z żelaza i okryte porostami kamienne krucyfiksy, wokół których gromadzili się i nadal gromadzą wierni, materializują naturokulturową definicję dziedzictwa, którą wprowadza Rodney Harrison: dziedzictwo to proces materialno-dyskursywny, w którym przeszłość i przyszłość rodzą się z dialogu i spotkania wielu

68 D. Byrne, *Boskie znaczenia*; P. Pétursdóttir, *Przewidywane przyszłości?*; M. Stobiecka, *Natura jako kurator. Dziedzictwo kulturowe w dobie antropocenu*, „Widok” 2018, nr 22, <https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2018/22-zobaczyc-antropocen/natura-jako-kurator?getPdf=1> (29.11.2024).

69 D. Byrne, *Boskie znaczenia*, s. 265.

70 Tamże, s. 264.

71 Tamże, s. 262.

ucieleśnionych podmiotów współdziałających w terażniejszości i z terażniejszością⁷².

Wizyta na Górze Krzyży w pełni realizuje tę definicję i jaskrawo uwiadacza niedoskonałość sztywnych klasyfikacji obowiązujących w prawie i opartych na nich systemach ochrony dziedzictwa i opieki nad nim. Odwiedzając to miejsce, musimy podjąć trud wędrówki na Górę – Góra jest więc zarówno materialna i wymaga zaangażowania ciała, jak i naturalna – wszak to wzniesienie w krajobrazie. Podczas wizyty mijamy krzyże, spośród których miazdząca większość jest wytwarzana fabrycznie, a nie ręcznie, jak chciały to widzieć europejskie instytucje dziedzictwa – mamy zatem do czynienia z dziedzictwem kulturowym i materialnym, ale pochłanianym przez naturę. Wreszcie widzimy też pielgrzymów bądź sami angażujemy się w kult – modlitwę, śpiew, stawianie krzyży, co stanowi praktykę niematerialną często o materialnym wymiarze. Nasza wizyta może mieć charakter świecki, kiedy przybywamy jako turyści i turyści, może również mieć cel religijny, gdy wybieramy się tam jako osoby wierzące. Góra Krzyży, czytana w zgodzie z aktualnymi klasyfikacjami obowiązującymi w ochronie dziedzictwa i opiece nad nim, jest dziedzictwem materialnym (krzyże) i niematerialnym (praktyki religijne), kulturowym (miejsce pamięci o bogatej historii, krzyże z różnych czasów i różnych materiałów, niektóre o wartości artystycznej) i naturalnym (krajobraz, ekosystem pochłaniający wystawione krzyże), świeckim (turystyka do miejsc uznanych za dziedzictwo UNESCO) i religijnym (miejsce pielgrzymowania). Perspektywa postsekularna pozwala ocalić łączność tych wszystkich cech jako charakterystykę dziedzictwa Góry Krzyży w podobny sposób, o jakim pisze Trinidad Rico. Dopiero ta soczewka umożliwi zobaczenie „wielu dziedzictw”, a nie jednego dziedzictwa na wiele nie zawsze ze sobą połączonych i spójnych sposobów. Dzięki podejściu postsekularnemu możemy zrzucić homogeniczne soczewki, przez które patrzymy na dziedzictwo, i otworzyć się na dowolne konfiguracje cech jednocześnie (materialne, niematerialne, kulturowe, naturalne, świeckie, religijne).

Wnioski. Dziedzictwo postsekularne jako strategia demontażu

Moim celem w tym przeglądowo-sondującym tekście było między innymi wskazanie na podstawie pogłębionej lektury dorobku krytycznych studiów nad dziedzictwem, że postsekularne podejście do dziedzictwa można

72 R. Harrison, *Przekroczyć podział na dziedzictwo „naturalne” i „kulturalne”*.

z powodzeniem zastosować także do przykładów obiektów i praktyk lokujących się w Europie Środkowo-Wschodniej⁷³. Jak wskazywałam, analizując istniejącą literaturę przedmiotu, w badaniach dominuje koncentracja na przykładach z Azji. Studia przypadków z Kambodży, Tajlandii czy Indii pozwalają uchwycić jaskrawe kontrasty między zrodzonym w Europie sekularnym podejściem do zabytków a lokalnymi praktykami religijnymi i w dalszej kolejności omawiać konflikty, jakie te różnice rodzą. W przypadku Europy Środkowo-Wschodniej te różnice mogą się wydawać mniej oczywiste czy uchwytnie ze względu na wrośnięcie w lokalny aparat ochrony zabytków zachodnioeuropejskich kategorii i sposobów myślenia o dziedzictwie. Postsekularne podejście do dziedzictwa okazuje się jednak bardziej czułe i wrażliwe na uproszczenia i sekularystyczną logikę współczesnego „kultu zabytków”.

Omawiany przykład ujawnia sztuczność kategoryzacji podtrzymywanych przez usankcjonowany dyskurs dziedzictwa. Zastosowane tu podejście postsekularne umożliwiło zakwestionowanie istniejących binaryzmów występujących w ochronie dziedzictwa i opiece nad nim. Będąca przykładem niematerialnego dziedzictwa Góra Krzyży jest nieokleśnianym amalgamatem, gdzie w sposób wręcz spektakularny dochodzi do głosu materialność rzeczy – ich splątanie, witalność i zdolność do transformacji na oczach wiernych i turystów. Pozostawione krzyże, których nie poddaje się konserwacji, odczyszczaniu, procedurom wiązanim ze sterylizacją dziedzictwa, dobitnie uwidaczniają witalny materializm rzeczy. Przydana miejscu kategoria „dziedzictwa niematerialnego” chroni w rzeczywistości nie tylko religijną praktykę, ale i... żywotność przeobrażającej się i sprawczej materii. Jednocześnie zachodzące na miejscu zmiany kwestionują podział na dziedzictwo naturalne i kulturowe. Wpisanie zaś Góry Krzyży w litewską ofertę turystyczną unieważnia jej wyłącznie religijny charakter.

Dostrzeżenie tych wymiarów dziedzictwa staje się de facto sposobem „widzenia różnych dziedzictw” (*seeing different heritages*), o którym pisze Trinidad Rico⁷⁴. Podejście postsekularne ujawnia pluralistyczny charakter dziedzictwa i wielość splątanych w tym miejscu ontologii. Nie chodzi tu więc o przykładanie różnych perspektyw do jednego miejsca uznanego za dziedzictwo

73 Przykładem, który byłby interesujący i służyłby dalszemu rozwojowi podejść postsekularnych w krytycznych studiach nad dziedzictwem mógłby być np. kult smoleński, w którym praktyki religijne chronione i wpisane w usankcjonowany dyskurs dziedzictwa (krzyże i procesje) konstytuują nową religijność polityczną.

74 T. Rico, *Global Heritage...*, s. 45.

– ujmowanie Góry Krzyży wyłącznie w kategoriach kulturowych, religijnych, historycznych, politycznych czy przyrodniczych – lecz o uznanie równoległości wszystkich sposobów myślenia o tym dziedzictwie, a także w dalszym planie – określenie, jakie praktyki rodzą te różne ontologie. Góra Krzyży jest równoległe miejscem kultu, celem pielgrzymek, przykładem regionalnego zwyczaju, historycznym miejscem pamięci, celem turystów i turystek podróżujących po Litwie, witalnym ekosystemem i pokazowym ćwiczeniem z materialności rzeczy.

Wymykająca się sztywnym kategoriom Góra Krzyży pozwala ujawnić interesujące polityki dziedzictwa. Powrócę na koniec do komemoracyjnej monety z wizerunkiem Góry Krzyży, której opis wskazuje na pielęgnowanie regionalnych tradycji. W jego świetle tworzenie krzyży nie ma charakteru religijnego we współczesnym sekularnym państwie europejskim; jest elementem lokalnego folkloru. Ten – powiązany z usankcjonowanym dyskursem dziedzictwa – sposób mówienia o dziedzictwie unieważnia wszystkie inne ontologie, które wpływały na Górę Krzyży i praktyki tam podtrzymywane. Podejście postsekularne staje się sposobem odrzucenia nowoczesnej logiki binaryzmów i kategoryzacji, odsłaniając mnogie dziedzictwa (*heritages*) liwskiej Góry Krzyży.

Abstract

Monika Stobiecka

UNIVERSITY OF WARSAW

A Postsecular Approach to Heritage in Central and Eastern Europe: The Case of the Lithuanian Hill of Crosses

As a young and dynamically evolving interdisciplinary field, critical heritage studies opened discussions on monuments and memorials to inspirations from the postsecular turn. An increasing number of scholars highlight the secular origins of the prevailing heritage protection systems, which often prove inadequate in addressing the specific forms of religious heritage. This article explores various proposals for postsecular approaches to heritage and the opportunities they offer within critical heritage studies, with particular attention to their potential relevance to research on Central and Eastern European heritage. The author discusses key theoretical publications, including postsecular perspectives developed by Polish scholars working in Central and Eastern Europe. Using the example of the Hill of Crosses in Lithuania, the article illustrates how postsecular approaches to heritage can assist in dismantling the binary oppositions that traditionally governed heritage protection practices, such as natural vs. cultural, and material vs. immaterial.

Keywords

postsecular approach to heritage, critical heritage studies, Hill of Crosses, authorized heritage discourse, secularization of heritage, materiality