

РАСА ЧЕПАЙТЕНЕ

Спадщина у (пост)суспільстві: дисонанс, конфлікт чи пошук згоди?

RASA ČEPAITIENĖ

Heritage in the (Post)Society: Dissonance, Conflict or Search for Agreement?

This article deals with the perception of cultural heritage in the contemporary post-colonial and post-communist countries. Problems of its interpretation and preservation in the field of professional safeguarding and also in public discourse are analyzed. Two main blocks of problems are identified: 1) the specificity of heritage in given groups of these societies, and 2) the relationship to the material relics of former colonial or occupying powers in the territories of contemporary independent states.

In the first case the concept of “cultural imperialism” is used. In the first case the concept of “cultural imperialism” is used, manifested in part by the definition of universal criteria of heritage preservation, selection, and evaluation. These criteria seem to be appropriate for all cultures and civilizations and are used across the world by major international organizations, especially UNESCO. Resistance to Western norms and concepts based on “universalized heritage” in the societies of the so-called “Third World” allowed these societies to expand the field of the protected values and begin to apply the principles of “cultural relativism” and “respect for cultural diversity” on a global scale.

Another important research topic is the perception and interpretation of the “dissonant” and “contested”, “controversial” heritage. This issue is particularly relevant in post-communist countries, in societies having a whole range of relationships to the “Soviet”—from the deliberate rejection to the nostalgic perception. With a focus on the experience of post-colonial states, this article attempts to look at the legacy of the Soviet era in a much broader context, identifying the similarities and peculiarities of this phenomenon.

Вступ. Відкриття колоніального

29 січня 1991 р. гаїтянин доктор Альфонсо Арцелін відвідав музей іспанського міста Баньолас, що в каталанській провінції Жирона. Оглядаючи експонати, він несподівано звернув увагу на муміфікованого *бушмена*, що стояв поруч із чучелами тварин. Цей зразок таксидермії потрапив до музею ще на початку ХХ ст. і до цього ні в кого не викликав особливої реакції. Але цього разу відвідувач музею вирішив написати листа меру міста із проханням прибрати людські рештки з публічної експозиції¹. Історія ця швидко потрапила на сторінки газет і викликала справжню бурю емоцій, які скоро перенеслися на міжнародну арену. Втрутилася не тільки ЮНЕСКО, але й африканські країни, які висловили бажання належним чином поховати тіло воїна, що й було зроблено 2000 р. після того, як тіло з помпою переправили до одного

з національних парків Ботсвани². Цю історію можна вважати своєрідним знаком початку змін в ідеологічному кліматі західного суспільства, які на стику XX і XXI ст. сприяли впровадженню проблематики постколоніального дискурсу в контекст охорони культурної спадщини.

Колоніалізм можна коротко визначити як структуру домінування, за допомогою якої місцеві жителі перетворювалися на «другорядних», «неповноцінних», «нецивілізованих» чи просто не здатних самостійно створювати і розвивати політичні, економічні структури й соціальні мережі. Це стосується також культурної сфери — можна згадати хоча б про поширену та довготривалу практику вивезення археологічних, історичних та художніх цінностей з країн Сходу до найбільших музеїв західних держав. Але випадки елгінізму³ відбуваються і до сьогодні. Нещодавні приклади, як-от пограбування історичних музеїв Багдада 2003 р. під час війни (є версія, що існував розроблений план — користуючись бомбардуваннями та панікою, переправити цінні артефакти давніх цивілізацій Межиріччя до приватних колекцій багатіїв), свідчать про тривкість традиції розграбування країн, що розвиваються.

Інша поширена та ефективна тактика колоніальної політики — змінювати освітні програми з імперської перспективи, надаючи привілеї мові та історії колонізаторів. Своєю чергою місцеві мови, давні релігійні ритуали й локальні традиції витіснялися, їхнє місце посідала або інша релігія, або ідеологія⁴. І незважаючи на те, що політичний та економічний імперіалізм Заходу у країнах т.зв. «третього світу», які у 1960-х — 1980-х рр. формально звільнилися від статусу колоній, втратив колишню міць та ідеологічну обґрунтованість, його культурна складова залишилася. Т.зв. «культурний імперіалізм» виявляється не тільки як тривкість тієї версії минулого, яку нав'язали білі володарі, але і як ігнорування чи відкрите відкидання цінності культур місцевих спільнот і взагалі їхнього права на володіння культурними та природними багатствами. Інакше кажучи, культурний імперіалізм, нав'язуючи західні норми поведінки та світогляду як такі, що спираються на безсумнівну інтелектуальну вищість і авторитет, є єдино правильними, «нормальними» і «натуральними», тим самим ігнорував чи принижував духовні цінності та практики жителів країн, що розвиваються.

Слід зауважити, що культурний імперіалізм непрямо досі впливає і на визначення універсальних, придатних для всіх культур і цивілізацій, критеріїв відбору культурних цінностей і принципів їх збереження, що впроваджуються великими міжнародними організаціями, передусім ЮНЕСКО, і досі визначають характер національних юридично-адміністративних систем охорони спадщини. Але, парадоксальним чином, саме опір *універсалізації* спадщини на основі західних норм і понять з боку східних країн та інших спільнот, що розвиваються, дозволив не тільки значно розширити сам спектр цінностей, що підлягають охороні, але і почати застосовувати принцип культурного релятивізму та поваги до «культурного різноманіття» планети. Тому в цій статті буде зроблено спробу не тільки проаналізувати ці положення, але і представити критику перебільшень чи абсолютизації того чи іншого принципу.

Що стосується терміна «постколоніальна спадщина», тут можна виділити принаймні два основних блоки проблем: 1) специфіку визначення спадщини у даному колі

суспільств загалом, 2) практичне ставлення до матеріальних реліктів колишніх колоніальних режимів на території нині незалежних держав. Інакше кажучи, ми спробуємо відповісти на питання: яка це спадщина, чия вона і, зрештою, *що з нею робити?*

Тут виникає й інша важлива та варта дослідження тема — чи є достатньо обґрунтовані для того, аби вважати посткомуністичний простір частиною постколоніального світу? Якщо так, то які ці обґрунтування? І чи можна провести паралелі між спадщиною та пам'яттю колоніалізму та посткомуністичними країнами, де існує цілий спектр ставлень до «радянського» — від свідомого його відкидання до ностальгії? Спираючись на досвід постколоніальних держав, у кінці цієї статті я зроблю спробу подивитися на спадщину радянської епохи в дещо ширшому контексті та виявити подібності та особливості цих феноменів.

Місце спадщини у постколоніальному дискурсі

Як відомо, хоча і формально звільнившись, більша частина колишніх колоній все ж таки не змогла розірвати зв'язки економічної залежності від метрополій, дійсно позбавитися їхнього геополітичного впливу і (прямого чи непрямого) втручання у внутрішні справи. Тут ідеться про збереження неформальних колоніальних імперій і клієнтелізм. Після приблизно двох десятиліть від розпаду самої колоніальної системи, коли зникла ейфорія від здобуття незалежності, суспільства, що розвиваються, почали осмислювати свій новий стан, ставити питання про свою колективну ідентичність, ставлення до минулого, взаємовідносини із Заходом, малювати сценарії майбутнього політичного та соціального розвитку, з'явилися постколоніальні дослідження.

Слід зауважити, що в англomовних країнах, де в основному з'явилися і поширилися постколоніальні дослідження, саме визначення об'єкта такого аналізу змінювалося від «не-західного» (*non-Western*), через народи «третього світу» (*Third World*), до «меншин» (*minority*) чи, зрештою, «тих, що недавно стали самостійними» (*emergent*) і «тих, що розвиваються» (*developing*)⁵.

Тематика постколоніального дискурсу насамперед з'явилася у сфері художньої літератури, коли за допомогою художніх текстів жителі чи вихідці з колишніх колоній намагалися художніми засобами передати свій специфічний досвід. Класичним прикладом такого роду текстів є збірка “The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures”⁶. Але сучасні дослідження постколоніального вже охоплюють ціле широке поле академічних дисциплін і сюжетів. У них критично осмислюються різні форми домінування, володіння знанням, політичною та символічною владою. Це стосується і сфери «колоніальної спадщини».

Сьогодні вважається, що спадщина — це процес колективного та індивідуального пригадування того, що допомагає створити й підтримувати своєрідну ідентичність, а також спосіб, у який особи і групи надають сенсу історичному та теперішньому досвіду. Але в нашому випадку таке визначення спадщини викликає явний дисонанс. Адже пам'ять про часи залежності, приниження і безжальної експлуатації навряд чи може об'єднувати та допомагати вибудовувати позитивні означення колективу, якщо, звісно, він не хоче вічно застрягнути у хоча й психологічно зручному,

але на майбутнє небезпечному образі себе як жертви... Проте незважаючи на те, які смисли вкладати у поняття (пост)колоніальної спадщини — позитивні, негативні чи нейтральні — слід зазначити, що з його визначенням не все так просто. Передусім сам колоніалізм ніколи не був однорідним явищем, тому залишена ним матеріальна і нематеріальна спадщина теж різноманітна. Дослідник Ю. Остергаммель виділяє різні типи колоній: це *загарбницькі колонії*, першопочаткова мета яких — економічна експансія і нажива, *воєнні анклави та поселенські колонії*.

Саме останні відіграли найважливішу роль в історії колоніалізму. Вони ще діляться на: 1) колонії типу Нової Англії, що витіснили та винищували місцевих жителів, а на їхньому місці створювали поселення зі способом життя метрополії (майбутні США, Канада, Австралія); 2) колонії африканського типу, в яких місцеві жителі були підлеглими, їхні права утискали, але колоністи не тільки не домінували демографічно, але і залежали від праці підлеглих (африканські країни, Індія); 3) колонії типу Карибського басейну. Їхні місцеві мешканці винищувалися чи виселялися до резервацій, а для роботи на плантаціях привозилися раби з інших регіонів світу, головню з Чорної Африки⁷.

Сьогодні у постколоніальних дослідженнях найбільшу увагу приділяють колоніям другого типу, а саме тим випадкам, коли місцеві спільноти ще зберігають свої мови, культуру, форми соціальної організації, а місцеві еліти здатні до рефлексії щодо власного ставлення як до колоністів, так і до свого минулого. Тобто дослідників цікавить підлеглий, за виразом Е. Саїда, «орієнталізований» *колоніальний суб'єкт*, який ще існує і здатний говорити від свого імені про себе і про свій досвід. Але, слід зазначити, що на відміну від постколоніальної літератури, авторами якої часто стають представники цієї групи спільнот, праці на тему культурної спадщини найчастіше пишуть жителі колоній першого типу. Це зумовлено багатьма причинами, в тому числі їхнім рівнем економічного розвитку, специфікою їхніх систем охорони спадщини та коштами, що виділяються на цю сферу, тощо (цим особливо вирізняються країни Північної Америки та Австралія).

Також зазначені якісні відмінності між колишніми колоніями пов'язані з рівнем змішування тубільців із білими поселенцями. Наприклад, спільноти, у яких нащадки колоністів стали панівною групою, поширені у країнах Латинської Америки (особливо в Аргентині, Чилі, Бразилії, Коста-Ріці та на Кубі), але досить високий рівень расового та культурного змішування у цих країнах послаблює потенційну поляризацію спадщини. Навпаки, спільноти англомовних білих і місцевих «кольорових» у Північній Америці та Австралазії мало пов'язані між собою та вважаються складеними із більш відмінних компонентів.

З іншого боку, різноманіття того, що вважати чи не вважати «спадщиною», найяскравіше виявляється у США і Бразилії, особливо що стосується спадщини рабства, але у випадку США цей дисонанс дещо послаблюється потужною націоналістичною міфологією⁸. Своєю чергою, канадський випадок відображає типову ситуацію багатьох постколоніальних суспільств — процес становлення її нової колективної ідентичності незавершений і триває в умовах конкуренції суперечливих інтересів різних етнічних груп, а спадщина в ньому відіграє доволі важливу інструментальну роль⁹.

Коротше кажучи, до становлення постколоніального дискурсу у сфері культурної спадщини спричинилися обидва процеси — як запізнілі докори сумління нащадків білих колоністів через справжні чи уявні злочини їхніх предків щодо тубільців, так і зростання прагнення колишніх підлеглих повернути собі людську гідність і громадянські й інші права, а тим самим і право на землю та матеріальну спадщину. На це вказувало наприкінці ХХ ст. зміцнення войовничості та критичності «місцевих», від маорі до чукчів, що виявлялося в тому числі за посередництва таких міжнародних організацій, як-от Світова рада автохтонних народів¹⁰, Організація нерепрезентованих народів й етносів¹¹ тощо. Рухи автохтонів за свої права досягли піку активності 1992 р. під час святкування 400-ліття відкриття Америки, яке загострило суперечності, пов'язані з питаннями провини й відновлення прав місцевих етносів.

Слід зауважити, що дисонанс спадщини рідше проявляється у тих колишніх колоніях, де переселенці з Європи ніколи не домінували демографічно. Але, незважаючи на те, чи перебувають колонізатори у більшості чи меншості, всі вони стикаються із проблемами співіснування із місцевим населенням. Такий стан справ іноді має згубний вплив на стан земель, природних та енергетичних ресурсів у Африці, Амазонії, Бразилії або, навпаки, сприяє пошуку творчих рішень, які можуть задовольнити всі сторони конфлікту. Це випадки повернення початкової назви місцевості чи поселенню або ж надання прав місцевим мешканцям на різних рівнях брати участь в управлінні природними і культурними ресурсами та у розподілі прибутку від їх використання (наприклад, інуїти Аляски отримують частку прибутку від місцевого видобутку нафти). У всіх подібних дискусіях питання спадщини є вирішальними, оскільки сама ідея «місцевої спадщини» (*indigenous heritage*) невіддільна від землі та ресурсів, тому вона надає тверді основи для вимог на отримання контролю над управлінням та експлуатацією¹².

Але право на спадщину, на яке спирається місцеве населення, часто пов'язане з різними проблемами та суперечностями. У деяких випадках об'єкти такої спадщини є дуже специфічними, наприклад місця поховань чи міфологічні місця й речі, тому їх визнання культурними цінностями та догляд за ними вимагають немалої праці та навіть іноді — втручання антропологів, здатних перекласти символи і смисли мовою, доступною для «чужих»¹³. У деяких випадках визначення місцевої спадщини може бути територіально неточним, тому що різні зацікавлені етнічні групи сперечаються через деталі оповідей і легенд, що передаються усно. Приклад Канади, яка однією з перших почала стимулювати пошук компромісу між усіма зацікавленими особами, все ж таки показує, що політика стосовно цього теж може балансувати між нездатністю розв'язати конфлікт шляхом, який влаштовує всіх, та надмірними поступками туземцям і перебільшеним визнанням їхніх прав на спадщину¹⁴. Але постколоніальний дискурс у сфері культурної та природної спадщини сьогодні набуває й інших форм.

Нові виклики традиційному визначенню спадщини

Деякі дослідники ідеї та історії охорони спадщини впевнені, що це «чистий винахід західної цивілізації»¹⁵, навіть її прикметна риса, яку внаслідок вестернізації та

глобалізації європейці поширили та утвердили в решті цивілізацій та культур, передусім за посередництва таких міжнародних інституцій, як ЮНЕСКО¹⁶, ICOMOS¹⁷ тощо.

Австралійський археолог Лораджейн Сміт зауважила, що витоків західного офіційного (канонічного й авторизованого) дискурсу спадщини (англійською вона назвала це *authorised heritage discourse* — AHD) можна знайти ще на зламі XVIII — XIX ст. Йому притаманні чотири основних риси: 1) внутрішня цінність об'єктів і місцевостей пов'язується із їхньою культурною значущістю та художньою якістю; 2) акцент на матеріальності та (особливо) монументальності, що символізує фінансову і політичну потужність західної цивілізації, іншими словами, об'єкт охорони асоціюється із винятковими пам'ятниками, художніми творами, археологічними місцевостями тощо; 3) держава і її свідомі громадяни мають обов'язок турбуватися про матеріальні рештки минулого; 4) за допомогою культурної спадщини формується групова ідентичність¹⁸. Характерно, що за такого підходу спадщина туземців визначалася передусім як «доісторичні» археологічні рештки¹⁹.

У другій половині XX ст. авторизований дискурс спадщини став глобально поширеним, повсюдно утвердилися принципи відбору, оцінки та охорони культурних цінностей західноєвропейського походження. Але скоро в такій «універсалізації спадщини» та у формах діяльності міжнародної системи охорони критики виявили залишки культурного імперіалізму. З'ясувалося, що прагнення створити універсальні критерії відбору пам'яток для каталогу всесвітньої спадщини ЮНЕСКО та поширювати у країнах, що розвиваються, «кращу практику» управління та збереження культурних і природних ресурсів було лишень безапеляційним та одностороннім впровадженням західної моделі охоронної структури, яке опоненти назвали відвертим проявом західної культурної гегемонії²⁰. Відомий приклад цього — відмова ЮНЕСКО внести у Список всесвітньої спадщини архітектурні об'єкти, запропоновані Японією, оскільки вони не відповідають «універсальним» критеріям автентичності матеріалу.

Як відомо, японці розв'язують проблему старіння об'єктів. На відміну від європейців, вони примирилися із тим, що зупинити природне старіння і руйнування неможливо, оскільки все те, що за допомогою різного роду втручань ми «зберігаємо», насправді є так чи інакше видозміненим і переробленим²¹. Західні європейці обрали шлях охорони автентичності матеріалу об'єкта, а японці — автентичності його форми та субстанції²². Оскільки в Японії клімат не сприяє збереженню старих будівель, доводиться час від часу повністю відбудовувати давні дерев'яні храми синтоїзму та буддизму, тож шляхом збереження техніки їх відтворення зовнішній вигляд пам'ятки, її форма залишаються автентичними²³.

Ця міжнародна суперечка поставила під сумнів саму ідею охорони спадщини, засновану на західних критеріях добору, оцінки та технологічних прийомів, коріння якої приховане у добі Просвітництва із властивим їй підвищеним інтересом до матеріальних форм культур минулого і схильністю до пошуку універсальних узагальнень²⁴. Далекосхідна практика охорони, орієнтована на передавання нематеріальних навичок і традицій їх відтворення, яка донедавна ігнорувалася укладачами Списку всесвітньої культурної і природної спадщини ЮНЕСКО, вже торує собі шлях у

всесвітньому масштабі. Тому домінування західної системи і принципів охорони як продукт конкретної (європейської) культури, пов'язаний зі своєрідними природними і культурними умовами, вже стикається з неабиякими труднощами²⁵.

Західна система охорони культурної спадщини, що претендувала на універсальність, вирізнялася не лише розвинутою структурою юридичних, адміністративних і технологічних засобів та методик. В її основі лежала думка про те, що всі ці засоби мають слугувати єдиній меті — збереженню решток давніх цивілізацій, архітектурних стилів, пам'яток тощо, тобто збереженню *минулого від загроз сьогодення*. Але більшість інших культур та цивілізацій мають зовсім відмінне уявлення про те, що вважати цінним у своєму минулому. Оскільки у західному розумінні акцент робиться на матеріальних аспектах місцевості чи об'єкта, вони стають символами і свідками історії, то цей підхід неминуче формує охорону як спробу консервуванням «заморозити» їхній стан у моменті теперішнього або ж «повернути» їхню колишню форму за допомогою реставрації чи реконструкції. Тим часом для інших культур питомим є «відчуття місця», що виявляється через продовження живих традицій²⁶.

Намагаючись виявити основні моменти цього заочного конфлікту, запрограмованого від початків міжнародної системи охорони спадщини, австралійська дослідниця Шерон Салівен виділила такі основні пункти західного і незахідного сприйняття спадщини, ставлячи питання, *що власне слід охороняти*:

тканину культури чи дух місцевості;
те, що мертво, чи те, що ще живе;
минуле чи теперішнє;
тверде і міцне чи невідчутне, ефемерне;
стабільне чи змінне;
величне і монументальне чи маленьке і просте;
те, що визначають і охороняють експерти, чи те, що важливе для всіх простих людей;
те, що пов'язане з фактами, чи з міфами;
те, що розташоване в центрі, чи на периферії;
*те, що розміщено в ієрархії та у списки цінностей, чи те, що відображає багатогранність буття?*²⁷

Першим документом, що звертав увагу на ці фундаментальні культурні відмінності, стала ухвалена 1979 р. австралійською організацією ICOMOS Хартія Бурра, що стала не тільки ідейним доповненням і продовженням європейської Венеціанської хартії 1964 р., але і першою ластівкою подолання культурного імперіалізму та спробою пристосування положень міжнародної системи охорони до місцевої культурної специфіки²⁸. У цій хартії особливо підкреслювалося «культурне значення» місць і цінностей і важливість збереження і передання живих традицій у контексті їхньої швидкої зміни та загрози зникнення. Але незважаючи на всі новації, навіть у цій хартії збереглися західні принципи складання такого роду документів, які вказують місцевим, що в їхній культурі є цінним і підлягає збереженню, що через своєрідний стиль могло бути важко зрозумілим представникам цих культур.

Головне, що в «Хартії Бурра» виявлене «культурне значення» вимагало в конкретній місцевості шукати ту спадщину, яка є тут найхарактернішою та найважливішою. Наприклад, у тій же Австралії, у місцевості Кімберлі, знаходяться печери, в яких аборигени періодично оновлюють ритуальні малюнки. Виникає питання, що важливіше — початковий вигляд печер, оригінальність малюнків чи їх повторюване оновлення — тобто продовження діяльності, релігійна традиція оновлювати і відтворювати священний ритуал? У цьому випадку спеціалісти визнали, що найважливішими є духовні цінності, які приписуються місцевими жителями цьому особливому місцю, і живучість культурних традицій туземців. Як бачимо, уже «Хартія Бурра», а пізніше і ухвалений 1994 р. у Японії «Документ про автентичність Нара»²⁹ в принципі закликали уникати нав'язування іншим культурам європейського розуміння спадщини і проявляти повагу до їхнього сприйняття культури та її цінностей.

Таким чином, якісні зміни теорії спадщини і юридичного положення її охорони на зламі XX і XXI ст. сприяли виявленню цілого пласта того, що пізніше стало називатися «нематеріальною», «невідчутною» (*intangible*), духовною спадщиною. За словами Доусона Муньєрі, «культурна спадщина звертається до нас через цінності, які їй приписують люди, тому немає способу зрозуміти й інтерпретувати матеріальне, окрім як через нематеріальне»³¹.

По суті, на появу нематеріальної спадщини як такої на міжнародній арені вирішальний вплив справили кілька чинників. Майже до кінця XX ст. панував поділ на матеріальну та нематеріальну культурну спадщину, або радше ігнорування останньої. Вона пов'язувалася лише з «культурою країн Третього світу», що вважалася нижчою та менш цінною, або із рештками аграрного минулого у самих західних країнах — тобто з «фольклором». Тільки деякі держави, як-от уже згадані Японія, Південна Корея чи Австралія, змогли створити самостійні та, що не менш важливо, ефективні системи охорони нематеріальної культурної спадщини. В інших державах така спадщина, залишена на опіку національних урядів чи місцевих громад, швидко зникла під впливом модернізації, глобалізації, соціальних змін і багатьох інших явищ. У результаті об'єктом офіційної політики ЮНЕСКО з охорони спадщини, крім кількох винятків у країнах Далекого Сходу, нематеріальна спадщина стала тільки на зламі XX — XXI ст.³², а від 2001 р. складається «Репрезентативний список нематеріальної культурної спадщини людства»³³.

Сьогодні вже здійснюються спроби запобігання дихотомії та нерівності між Північчю і Півднем, Сходом і Заходом, тобто між «цивілізованим» (матеріальна, монументальна спадщина) і «примітивним» (нематеріальна спадщина) світами, під час складання окремих реєстрів охорони матеріальної та нематеріальної спадщини і призначених для них специфічних засобів охорони³⁴.

Хоча минуло десятиліття, але зміст «Репрезентативного списку нематеріальної культурної спадщини людства», що укладається зараз, відкрив дивний парадокс — європейську культуру в ньому представляють тільки феномени, більшою чи меншою мірою пов'язані із фольклором, тобто з народною, «низькою» культурою, тоді як східні культури своїми нематеріальними шедеврами називають і спадщину високої куль-

тури, наприклад, театр *ногаку* в Японії чи оперу Кунку в Китаї. Усе ж таки, внаслідок постколоніальної критики вже помітні тенденції уникати дихотомії феноменів «низької» і «високої» культури.

Нематеріальна спадщина охоплює усну традицію, спогади, традиційні мистецтва і ритуали, системи знань, цінності і спільний побут, який ми хочемо зберегти та передати наступним поколінням. Це діяльність, що усталася з плином часу, образи, форми вираження, знання, навички, а також засоби, об'єкти, продукти людської діяльності і культурні простори, які спільноти, групи і (в окремих випадках) окремі особи визнають частиною своєї етнокультурної спадщини³⁵. Наприклад, досі у Японії й Південній Кореї більш-менш зберігся прями́й зв'язок між творцем та його творінням, між тим, хто передає традиції (вчителем), і тим, хто їх освоює (учнем). Через це як гарантію збереження спадщини країни розглядають «живу» спадщину, тобто самих продовжувачів традицій, а метою охорони спадщини є підтримування цієї традиції. Унікальним є те, що особи, які практикують традиційні ремесла та види мистецтва, називаються «живим національним скарбом» (яп. *ningen-kokuho*). Сам термін не має офіційного правового статусу і не зафіксований у законодавстві чи офіційних документах. До речі, така концепція спадщини зовні доволі схожа на традицію Північної та Центрально-Східної Європи плекати певні знання та навички народної культури, існує і подібний титул «народного майстра». Але, на відміну від цього регіону, японці не так підкреслюють різницю між «високою» і «низькою» культурами.

Але прагнення зберегти й утривалити існування «живих традицій» як країн колишнього «третього світу», так і Заходу, може призвести до інших проблем. Звична практика фахівців фіксувати, записувати, архівувати, аналізувати, інтерпретувати та консервувати їх, якою б ретельною вона не була, неминуче несе загрозу вже згаданого «заморожування» їх та відповідно — умиртвіння. Наприклад, у національному парку Каньйон де Чей у США індіанці навахо у 1970-х рр. виявили бажання переселитися зі звичних літніх помешкань в електрифіковані пересувні трейлери з усіма вигодами. Але адміністрація парку стала опиратися цьому, оскільки відвідувачі парку були б позбавлені можливості спостерігати за «традиційними» індіанцями у «традиційній» обстановці³⁶. Цей випадок є прикладом того, що традиції апіорі вважаються «давніми» і «чистими», хоча спроби їх «муміфікувати» і таким чином уникнути змін якраз позбавляють їх тривкості та життєздатності.

З іншого боку, не слід забувати: те, що вважають спадщиною навіть найбільш прихильно налаштовані до місцевих етносів фахівці та самі ці громади, може суттєво відрізнятись. Списки та реєстри культурних цінностей є атрибутами сучасної бюрократії, складання яких спирається на чітко сформульовані правила та критерії. Але складені згідно з ними національні чи міжнародні списки об'єктів і місцевостей часто ігнорують той факт, що вони є лише частинами більшого та складнішого матеріально-символічного ландшафту. Тому спроби вирвати їх із контексту не дозволяють зберегти та передати наступним поколінням те, що насправді є «спадщиною» і «традицією».

Західна модель охорони спирається на логіку добору і зберігання тих знаків матеріальної культури, які вирізняються своїми художніми чи естетичними якостями, що

є «історично найбільш значущими» або ж навпаки — «найтипівішими». Але такі критерії розташовують об'єкти охорони у чужій для них смисловій ієрархії, внаслідок чого цей об'єкт втрачає зв'язок із органічно пов'язаним із ним контекстом. А сама реальність втрачає свою багатогранність, складність і суперечливість. Таким чином, протиставлення позиції представника академічних кіл, експерта, думці місцевого «пересічного» мешканця, творця і хранителя цієї культури, теж є відображенням прихованого негативного настановлення щодо локальних спільнот. Унаслідок цього часто можна бачити неочікуваний ефект відчуження культурних цінностей та їхніх творців.

Усі перераховані вище проблеми видно на прикладі Списку всесвітньої культурної і природної спадщини ЮНЕСКО. Трапляється, що національні уряди пропонують об'єкти до Списку радше заради міжнародного престижу чи заради прибутків від туризму, аніж внаслідок бажання залучити місцевих жителів до процесу охорони, а подеколи навіть не питають про їхню думку та дозвіл на це³⁷. Тому постколоніальний дискурс, що поширився на цю сферу, спонукає ставити цілу низку важливих питань: яких значень та цінностей набувають об'єкти спадщини у різних соціокультурних контекстах? Які інтереси мають та які цілі перед собою ставлять соціополітичні діячі, втягнені у процес охорони? Що вважають практиками охорони у різних культурах та цивілізаціях? Якими є виклики глобалізації щодо об'єктів, місцевостей і цінностей спадщини різних країн та етнічних груп?

Поміж універсалізмом та релятивізмом

Як ми вже бачили, в той час як європейці звикли у своїй чи іншій культурі бачити передусім ознаки того, що матеріальне і монументальне, величне, та має високу художню цінність й історичну значущість, приміром, у Беніні, за словами міністра культури, матеріальна спадщина становить лише близько 20 % усієї спадщини: «Африкаці... обрали менш відчутну спадщину, в якій домінує танець, музика, пісні, оповіді»³⁸. Так само і музеєфікація, така близька для європейського сприйняття, для цих культур може асоціюватися із нав'язаною колонізаторами цілком чужою практикою. Виникають і проблеми іншого гатунку. Наприклад, об'єкти місцевої архітектури — африканські храми вуду — не є відмітними чи солідними будівлями з високими естетичними якостями, тому місцеві жителі легко перебудовують їх, переносять в інше місце чи просто зносять. Таким чином, за західними критеріями оцінки, вони подібні радше до контрмонументів³⁹.

Короткий екскурс самим європейським континентом виявляє, що навіть тут ідея «спадщини» відрізняється залежно від регіону. Якщо, як уже згадувалося, система охорони спадщини Західної Європи створювалася у XVI — XVIII ст. як частина елітарної, «високої» культури та спиралася на підтримку місцевих монархій та аристократії, то у Центрально-Східній Європі внаслідок розвитку романтичного руху XIX ст. спадщина стала ототожнюватися передусім із народною творчістю, фольклором. Недаремно у регіоні стала дуже популярною ідея скандинавського скансену — музею під відкритим небом, тривимірної експозиції народного побуту в його регіональних особливостях.

Але головне, що вирізняє Європу серед інших континентів — не більший чи менший складник «матеріальності», а саме розуміння історії. У надрах західного мислення приховане лінійне — єврейсько-християнське — уявлення про історичний час⁴⁰, хоча воно й було секуляризоване та звужене до оптимістичної візії прогресу з настанням модерної доби, але все ж таки відрізняється від властивого для інших культур циклічного розуміння часу, якому не властиве прагнення медіалізувати його плин за допомогою матеріальних пам'яток.

Як бачимо, неминучий конфлікт між спробами глобального поширення «універсальних» критеріїв добору, принципів охорони спадщини та специфікою локальних понять і практик має вести до пошуку компромісів. Як і ширша практика критики культурного імперіалізму щодо спадщини різних культур і цивілізацій сприяла висунуттю принципу культурного *релятивізму*.

Основним постулатом релятивістської охорони спадщини стала теза про те, що кожна цивілізація і культура має право на власне визначення того, що вона вважає цінним і таким, що підлягає збереженню. Цей принцип почали застосовувати у міжнародних юридичних актах, вперше — у Документі про автентичність Нара⁴¹. Таким чином, релятивістський підхід виявив не тільки цілий спектр «спадщин», але і цілу палітру систем та навичок їх охорони. У цих тенденціях ми можемо впізнати відлуння модної сьогодні «поваги до культурного різноманіття», мультикультуралізму та політкоректності із прагненням уникнути нав'язування іншим західних норм і сприйняття реальності.

Але, з іншого боку, здається, що запозичені з постмодерністської критики універсалізму та «великих ідеологічних наративів» заклики до поваги «іншості», як і схильність до абсолютизації «ап'юріорних і фундаментальних відмінностей» культур, теж можна поставити під сумнів. Передусім, парадоксально, що палкі вимоги поважати культурне різноманіття з боку прихильників культурного релятивізму спираються на визнання його абсолютної цінності — а це вже універсальна категорія. Також, якщо кожна культурна традиція автоматично визнається незаперечно «священною» і недоторканою, то кожна спроба сумніву в її авторитетності розглядатиметься як нетолерантна, некоректна чи навіть гірше — така, що пропагує неоколоніалізм. А це вже нагадає своєрідний фундаменталізм, подібний до риторики ісламських екстремістів у суперечці щодо карикатур на Мухамеда.

Однак, на жаль, це не лише абстрактні роздуми теоретичного плану. Дилема культурного універсалізму/релятивізму іноді набуває досить відчутних форм, що мають конкретні наслідки. Розглянемо випадок, коли представники локальної культури не бачать сенсу в збереженні об'єктів, що розташовані на їхній території, які для інших матимуть велике історичне значення та художню цінність. Я маю на увазі знищення талібами у березні 2001 р. двох статуй будд, які були висічені на скелі у центральній частині Афганістану в місцевості Баміан⁴². Адже, дивлячись із перспективи релятивізму, своєчасне втручання міжнародної спільноти з метою відвернути цей акт ісламістського іконоборства могло бути сприйняте як нахабний і неприпустимий прояв обмеження прав мусульман на сповідування своєї релігії та слідування її нормативним вимогам...

З іншого боку, складності антропологічного визначення поняття «культури» веде до дуже широкого трактування цього слова, що включає майже всі форми людської діяльності. Таким чином, ритуали Ку-клукс-клану можуть сприйматися як культурна маніфестація, що заслуговує на повагу, тоталітарні секти — як свідчення релігійної свободи тощо⁴³...

Нематеріальна спадщина, яка часто ототожнюється із традиціями, несе значне емоційне навантаження. Але це не означає, що все воно має сприйматися позитивно. Чи дійсно ми повинні поважати багатотисячлітні традиції бинтування ступней дівчаткам у Китаї або витягування шиї спеціальними кільцями жінкам у племенах Північного Таїланду; ритуальне жертвування дітей в Індії; канібалізм; застосування чорної магії; обрізання дівчаток у деяких африканських етнічних групах, внаслідок чого багато з них стають інвалідами чи гинуть від зараження крові; спалення вдів у Індії (саті) тощо? Ці приклади ведуть нас до питання, що гостро ставиться в дискурсі охорони культурної спадщини — питання прав людини. І не тільки людини, адже іспанська коридра, півнячі бої на Філіппінах і подібні практики пов'язують проблему нематеріальної спадщини та охорони традицій із питаннями прав тварин.

Дійсно, можна вважати, що деякі традиції та давні культурні практики явно утискають права індивідів самим ухвалювати рішення у своєму житті. І навпаки, ліберальне ставлення до традиційних норм поведінки іноді становить загрозу стабільності соціального ладу, наприклад, рух ЛГБТ-спільноти за визнання гомосексуальних шлюбів кидає виклик стабільності традиційної родини... Тому, хоча право на спадщину та на вільне самовираження зараховуються до культурних прав людини, але відкритим і навіть драматичним є питання того, яким має бути їхній взаємозв'язок і співвіднесення із іншими колективними та індивідуальними правами?

Як ми бачили з наведених вище прикладів, глибока суперечність між універсальними правами людини, з одного боку, та культурним різноманіттям і спадщиною, які завжди є територіально та хронологічно обмеженими, — з іншого, спричиняє посилення стурбованості⁴⁴. Це веде до напруги між універсалізмом, народженим в епоху Просвітництва, який становить сутність проекту модернізації, та постмодерністським культурним релятивізмом. Це виявляється і в діях ЮНЕСКО, яка намагається одночасно і справляти глобальний вплив, і підтримувати культурне різноманіття⁴⁵.

Суперечлива пам'ять і спадщина колоніалізму

Складнощі у визначенні того, що можна назвати саме «колоніальною спадщиною» у вузькому значенні, ставлять перед нами також інші питання. Той факт, що немало постколоніальних (як і посткомуністичних) суспільств як *lingua franca* використовують мову колишніх господарів і мають спільні культурні норми та цінності, ускладнює виділення «спільної імперської спадщини», оскільки ця спадщина може по-різному сприйматися, пояснюватися та оцінюватися. Наприклад, у багатьох країнах, що розвиваються, зберігся цілий масив створеної колоністами архітектури, інфраструктури міст, індустриальних об'єктів, доріг тощо, не кажучи вже про залишені ними знаки офіційної політики пам'яті — монументи, меморіали, символи

колишньої влади та могутності — як-от, наприклад, Меморіал королеви Вікторії, що й досі існує в Калькутті.

Своєрідна іронія криється в тому, що ідеологи деколонізації часто відкрито використовували цю колоніальну спадщину, наприклад, колоніальні міста та поселення, які згодом стали столицями нових національних держав. Необхідність переінтерпретації колоніального у світлі нової ідеології націоналізму сприяла появі не тільки дисонансів спадщини, але і міжетнічних конфліктів, що у деяких місцях викликало відродження трайбалізму (міжплемінної ворожнечі), екстремальною формою якого став геноцид тутсі в Руанді 1994 р., що забрав близько мільйона жертв. Цей та інші менш жахливі випадки колоніального переділу географічних та символічних кордонів влади показують, що питання того, чи вдалося подолати імперське мислення та знайти шляхи до поваги культурного різноманіття, залишається відкритим.

До своєрідної групи суспільств, що розвиваються, можна зарахувати так звані транзитні держави (*states in transition*) пострадянського ареалу⁴⁶. Американський антрополог Дейвід Чіоні Мур одним із перших переконливо обґрунтував можливість дослідження пострадянського та постсоціалістичного простору як частини постколоніального світу⁴⁷. Він проаналізував також причини відсутності застосування цього підходу в дослідженнях посткомуністичної Центрально-Східної Європи та азійських країн, слушно висуваючи здогад, що це радше відлуння уявлень часів «холодної війни», коли планета поділялася на «перший світ» (країни Західної Європи та Північної Америки), «другий» (СРСР і його сателіти) та «третій світ»⁴⁸.

Дійсно, у цьому величезному географічному ареалі тепер незалежних держав майже кілька століть існували системи влади та підлеглості⁴⁹, що їх можна порівняти із класичними колоніальними володіннями. Це і зовнішня колонізація з боку могутнішої метрополії, що розширялася за їхній рахунок; жорсткий контроль над соціальним та економічним життям місцевих за допомогою прийшлих чиновників чи маріонеткових урядів з місцевих еліт; економічна експлуатація природних і людських ресурсів, приєднання економічних структур до структур метрополії тощо, наслідком чого стала соціальна та культурна стагнація місцевого суспільства.

Характерно й те, що в обох випадках визволення від колоніальної залежності часто приходиться не внаслідок внутрішньої боротьби за свободу, а внаслідок зовнішніх геополітичних змін. Тому місцеві еліти часто виявляються неспроможними самостійно керувати незалежною державою, або їхня раніша співпраця з окупаційною владою дискредитує їх в очах місцевого населення.

Звісно, сучасний пострадянський простір, як і постколоніальний, є дуже різноманітним, але їм обом властиві спільні риси: збереження значної ролі мови колонізаторів та їхнього культурного впливу, корумпована влада, авторитарні тенденції у політиці тощо.

Постколоніальне та пострадянське поєднане ще й тим, що можна назвати «дисонансною спадщиною». Це неприємні, ганебні сторінки минулого, що негативно оцінюються новими (часто націоналістичними)⁵⁰ ідеологіями. До таких часто зараховують і цілу радянську добу. У країнах Центрально-Східної Європи можна

виділити три основних напрямки інтерпретації радянської спадщини, що пов'язують її із тематикою постколоніального. Це: 1) *офіційна спадщина режиму та пропаганди*, щодо яких більшість посткомуністичних країн обрала стратегію відкидання чи музеєфікації; 2) *спадщина антирадянського опору і репресій*, що стала однією з міцних підвалин сучасної політики пам'яті деяких держав, особливо прибалтійських, і 3) *спадщина радянської культури у найширшому розумінні* — повсякденності та побуту, яка підлягає немалим потенційним і реальним дисонансам та суперечливим інтерпретаціям і поки що залишається малодослідженим полем⁵¹.

Незважаючи на те, що в офіційному націоналістичному дискурсі багатьох посткомуністичних країн травматичні інтерпретації радянського минулого (наративи *жертви і героя*)⁵² домінують, та епоха зберегла також немало своєрідних особливостей і знаків — архітектурних пам'яток, фільмів, записів «радянської естради» тощо. Цікаво, що досить швидко після відновлення незалежності держав Центрально-Східної Європи, яким довелося пережити «шокову терапію» вільного ринку, соціологи почали фіксувати виразну чи приховану ностальгію за радянським минулим (уявним чи дійсно «кращим», «більш ситним» та «безпечнішим») у певних груп громадян, особливо старшого покоління.

Ностальгія колишніх держав «соцтабору» за недавнім минулим дійсно парадоксальна. Адже це поняття зазвичай асоціюється із тугою за втраченим домом, за своєрідною «золотою добою». У цьому випадку варто говорити радше про певний соціокультурний різновид «стокгольмського синдрому». Незавжди здогадатися, що поява цього дивного явища, масштаби і форми якого по суті важко визначити, зумовлена не стільки самим радянським часом, скільки складним економічним і соціальним положенням посткомуністичних країн, які опинилися у стані «переходу» (*transition*) до вільного ринку та громадянської демократії та, особливо, у порівнянні з розвиненими державами, пов'язаними з цим тяжкими почуттями приниженості та відособленості.

Чи не найяскравішим прикладом такої соціальної стигматизації є колишня Східна Європа, яка після об'єднання гостро відчула свою неповноцінність і для її зцілення обрала шлях включення у нову ідентичність елементів старої, комуністичної ідентичності. Цей феномен дістав назву *остальгії* та швидко привернув увагу не лише соціальних аналітиків⁵³, але й організаторів індустрії туризму⁵⁴. Однак можна стверджувати, що колишня НДР з цього погляду не є винятком. По суті всі посткомуністичні держави, що створюють нову ідентичність, стикаються зі складною проблемою — відкинути чи інтегрувати своє комуністичне минуле і специфічний досвід у простір світоглядних і ціннісних координат сучасності. Теоретик охорони спадщини Дж. Е. Танбрідж зауважив феномен, який він назвав дилемою «спадщина *versus* економіка»⁵⁵. Держави Центрально-Східної Європи, схильні розглядати спадщину комуністичної доби радше як перепону для конструювання нової національної та європейської ідентичності, викликають зацікавлення зарубіжних туристів і отримують відповідні фінансові вливання саме завдяки цьому⁵⁶.

Замість висновків

У цьому дослідженні я спробувала заторкнути, на мій погляд, найважливіші питання, що стосуються проблематики «постколоніальної спадщини» та складнощів її сприйняття у сучасному світі, коли під впливом глобалізації, міграцій і стрімкого розвитку інформаційних технологій радикально змінюються традиційні взаємовідносини «центру й периферії», владарів і позбавлених привілеїв, культурного домінування та підлеглості.

Глобальний експорт західноєвропейської моделі охорони та управління цінностями культурної та природної спадщини, що виразно виявився наприкінці ХХ ст., представники інших культур сприйняли як спробу нової, хоча і прихованої культурної колонізації, і локальні спільноти у країнах, яким, здавалося, нема чого запропонувати натомість, відкинули його. Але саме цей цивілізаційний конфлікт дозволив оновити не тільки розуміння «спадщини», включивши у нього і нематеріальну, духовну складову, але і якісно розширити форми її збереження.

Стикаючись із проблемами, закоріненими у тривалому досвіді політичної, економічної, соціальної та культурної залежності та підлеглості, постколоніальні й посткомуністичні країни змушені будувати ідеологічні підмурівки для легітимації теперішніх політичних структур, групової ідентичності, культурної гідності. У реальності це часто перетворюється на більш чи менш виразні прояви націоналізму та (іноді) навіть самоізоляції й побоювання не тільки змін, але і зовнішніх культурних впливів, або, навпаки, на спорадичні й суперечливі спроби приєднатися до «табору цивілізованого світу». Очевидно, що культурна спадщина у цьому плані може відігравати й відіграє важливу роль, незважаючи на те, якої мети прагнуть досягти.

Потреба постійно доводити свою *європейськість* на міжнародній арені (здаємо хоча б конкуренцію кількох країн за визначення географічного центру Європи) є маркером латентної постколоніальної свідомості Центрально-Східної Європи. Для цих держав панацеєю від принизливого статусу «транзитної», «посткомуністичної», економічно відсталого та демократично недорозвиненої держави видається європеїзація та її політична форма — євроінтеграція. Але у випадку невдачі європеїзація може перетворитися на палицю на два кінці, що схиляє ці пост-країни до «заморожування» свого статусу незавершеного (незавершеного?) транзиту до всезагального соціального добробуту.

Як відомо, Рада Європи висуває проекти «європеїзації» досвіду й пам'яті членів ЄС на основі принципів «охорони та поширення» фундаментальних ідей членів Співтовариства⁵⁷. Ця стратегія створення «європейської ідентичності» змушує порвати зв'язки із охороною спадщини, що традиційно орієнтована на спадщину національну. Щоб уникнути його політизації, акцент переноситься на пошук загальноєвропейських сюжетів і «права людини». Але це лише сигналізує про кризу самого поняття «Європи». Очевидно, що Європейський Союз створювався і твориться радше на бюрократичній, прагматично-економічній основі, а не на фундаменті самосвідомості та культурі. Тому досі не зрозуміло, що слід вважати саме «європейськими» цінностями, баченням, практиками, нормами поведінки та як слід їх охороняти й розвивати⁵⁸.

Таким чином, хоч і не до кінця усвідомлювана, проблема сприйняття постколоніального опиняється в самому центрі не тільки внутрішньосоюзних дебатів (питання ідентифікації фундаментальних відмінностей у пам'яті й ідентичності країн Західної та Центрально-Східної Європи), але й глобалізованого багатокультурного світу взагалі, який поки що не знайшов достойного й ефективного інструмента для виправлення символічної та реальної нерівноправності, вишості та підлеглості.

¹ Слід зауважити, що це аж ніяк не єдиний випадок публічного експонування людських решток. Починаючи від шанованих палігримами тіл чи частин тіл християнських святих, осаріумів у церквах чи монастирських погребях, саванів вельмож у музейних залах і закінчуючи сучасною "Human Body Exhibition", такі видовища, хоча й викликають різні емоції у відвідувачів, у жоден спосіб не пов'язані із постколоніальним. У цьому випадку проблема виникла тому, що чучело чорношкірої людини виставлялося як частина *тваринного* світу.

² Докладніше див.: Negro of Banyoles// http://en.wikipedia.org/wiki/Negro_of_Banyoles

³ Слово виникло від імені посла Великобританії у Греції лорда Томаса Б. Елгіна, що наказав взяти барельєфи Пантеона й каріатиди Ерехтеона та переправити їх до Англії. Внаслідок громадських дискусій уряд викупив ці твори мистецтва, й тепер вони зберігаються у Британському музеї. Див. докладніше: Elgin M.// http://en.wikipedia.org/wiki/Elgin_Marbles

⁴ Moore D. Ch. Is the Post- in Postcolonial is the Post- in Post-Soviet//Baltic Postcolonialism/Ed. by V. Kelertas. Amsterdam, New York, 2006. P. 15–16.

⁵ Там само. P. 14.

⁶ The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures/Ed. by B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin. London, 1989.

⁷ Osterhammel J. Colonialism: A Theoretical Overview. Princeton, NJ, 2005.

⁸ Tunbridge J. E., Ashworth G. J. Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict. Chichester, 1996. P. 179.

⁹ Там само. Pp. 181–218.

¹⁰ World Council of Indigenous Peoples (WCIP), створена 1975 р., на правах спостереження брала участь у роботі ООН, штаб-квартира організації розташовувалася в Канаді. У 1996 р. через внутрішні суперечності припинила існування.

¹¹ Unrepresented Nations and Peoples Organisation (UNPO), її заснування було ініційоване 1990 р. в Тарту, Естонія, а створена вона 1991 р. у Гаазі, Нідерланди. Гуртує місцеві спільноти, окуповані народи, меншини та незалежні країни, які мало представлені на міжнародному рівні.

¹² Smith L. Uses of Heritage. London, 2006. P. 277.

¹³ Одним із відомих випадків дисонансу між спробою представників офіційної охорони культурної спадщини зупинити руйнування об'єкта через його консервування під закритою реконструкцією та бажанням місцевих етносів залишити за собою право на його ритуальне використання є священна місцевість Петерборо із петрогліфами

племені алгонкінів у Канаді. Див. докладніше: *Vastokas J. M., Vastokas R. K. Sacred Art of the Algonkians: A Study of the Peterborough Petroglyphs*. Peterborough, Mansard Press, 1973; *Zawadzka D. The Peterborough Petroglyphs//Kinoomaagewaabkong: Confining the Spirit of Place*. 16th ICOMOS General Assembly and International Symposium 'Finding the Spirit of Place – Between the Tangible and the Intangible', 29 Sept. – 4 Oct 2008, Quebec, Canada.

¹⁴ *Tunbridge J. E., Ashworth G. J. Dissonant Heritage... P. 186.*

¹⁵ *Choay F. The Invention of the Historical Monument*. Cambridge University Press, 2001.

¹⁶ *Audrerie D., Souchier R., Vilar L. Le patrimoine mondial*. Paris, Presses universitaires de France, 1998.

¹⁷ *ICOMOS – International Council on Monuments and Sites – Міжнародна рада з питань пам'яток і пам'ятних місць.*

¹⁸ *Smith L. General introduction. Cultural Heritage. Critical Concepts in Media and Cultural Studies*. /Ed. by L. Smith. London, Routledge. 2007. Vol. 1. P. 6–7.

¹⁹ *Smith L. Uses of Heritage... P. 277.*

²⁰ Зокрема, у Литві про це писав Сальвіус Кулевічюс: *Kulevičius S. Kultūros paveldo autentiškumas: reliatyvistinė perspektyva//Lietuvos istorijos studijos*. 2006. № 4. Pp. 147–182; *Kulevičius S. Reliatyvistinė paveldosaugos samprata: prielaidos, principai, perspektyvos//Lietuvos istorijos studijos*. 2009. № 24. P. 158–165.

²¹ Цікаво, що Японія сама зазвичай випадає зі списків (пост)колоніальних країн, і це парадоксально, не тільки з огляду на окреслений Е. Саїдом феномен «орієнталізму», але й з огляду на той факт, що сама Японія мала колоніальні володіння й відповідну ідеологію.

²² *Lowenthal D. The Past is a Foreign Country*. Cambridge, MA, 1985. P. 384.

²³ *Bourdier M. Le mythe et l'industrie ou la protection du patrimoine culturel au Japon//Genèses*. 1993. № 11. Pp. 82–110.

²⁴ *Kulevičius S. Japonijos paveldosaugos savitumai//Kultūros paminklai*. 2005. № 12. Pp. 142–144.

²⁵ *Cleere H. Introduction: the Rationale of Archaeological Heritage Management//Archaeological Heritage Management in the Modern World/Ed. by H. Cleere. London, 2000. P. 7.*

²⁶ *Huyghe F.-B. Un patrimoine sans patrie? La confusion des monuments//Les Cahiers de médiologie*. 1999. № 7. P. 62.

²⁷ *Sullivan Sh. Cultural Values and Cultural Imperialism//Cultural Heritage. Critical Concepts..., vol. 2. P. 162.*

²⁸ *Burra Charter (The Australia ICOMOS Charter for Places of Cultural Significance)* <http://www.nationaltrust.com.au/burracharter.html>

²⁹ *The Nara Document on Authenticity*. <http://whc.unesco.org/uploads/events/documents/event-833-3.pdf>. Див. також докладніше: *Nara Conference on Authenticity in relation to the World Heritage Convention. Proceedings/Ed. by K. E. Larsen*. Trondheim, 1995.

³⁰ *Sullivan Sh. Cultural Values and Cultural Imperialism... P. 163.*

³¹ *Munjeri D. Tangible and Intangible Heritage: From Difference to convergence//Cultural Heritage. Critical Concepts... P. 332.*

³² Серед основних міжнародних документів, що характеризують охорону нематеріальної спадщини, слід назвати «Рекомендацію щодо охорони традиційної культури та фольклору» 1989 р. (1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore. Paris: UNESCO, 1990 <http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000846/084696e.pdf#page=242>), Програму «живих досягнень людства» (Guidelines for the Establishment of National “Living Human Treasures” System). Paris: UNESCO, <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00031-EN.pdf>), «Список словесної і нематеріальної спадщини людства» (Guide for the presentation of candidature files. Proclamation of Masterpieces of the oral and Intangible Heritage of Humanity. Paris: UNESCO, 2001. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001246/124628eo.pdf>), «Конвенцію з охорони нематеріальної культурної спадщини» (Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. – Paris, 2003, <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00006>) та «Віхи реалізації конвенції з охорони нематеріальної культурної спадщини» (Operational Directives for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris: UNESCO, 2008, <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00410-EN.pdf>).

³³ The Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=EN&pg=00173>

³⁴ Deacon H., Dondolo L., Mrubata M., Prosalendis S. The Subtle Power of Intangible Heritage. Legal and Financial Instruments for Safeguarding Intangible Heritage. Human Sciences Research Council, HSRC Publishers, 2004. P. 7–10.

³⁵ Там само. P. 7.

³⁶ Sullivan Sh. Cultural Values and Cultural Imperialism // Cultural Heritage. Critical Concepts... P. 166.

³⁷ Див. докладніше: Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube de XXI-e siècle/Sous la dir. de M. Gravari-Barbas et S. Guichard-Anguis. Paris, 2003.

³⁸ Цит. за: Gravari-Barbas M., Guichard-Anguis S. Introduction // Regards croisés.... P. 12.

³⁹ Sinou A. La valorisation du patrimoine architectural et urbain//Cahiers des sciences humaines. 1993. № 29. Vol. 1. Pp. 33–51.

⁴⁰ Carbonell Ch.-O. Le Moyen Âge, la tradition chrétienne. Les sciences historiques de l'Antiquité a nos jours /Sous la dir. de Ch.-O. Carbonell et J. Walsh. Paris, 1994. P. 45–48.

⁴¹ Larsen K.E. Preface//Nara Conference on Authenticity... Pp. xi – xiii.

⁴² Див. докладніше http://en.wikipedia.org/wiki/Buddhas_of_Bamiyan

⁴³ Logan S. W. Closing Pandora's Box: Human Rights Conundrums in Cultural Heritage Protection//Cultural Heritage and Human Rights/Ed. by H. Silverman and D. Fairchild Ruggles. New York, 2007. P. 37.

⁴⁴ Logan S. W., Langfield M., and Nic Craith M. Intersecting Concepts and Practices. Cultural Diversity, Heritage and Human Rights. Intersections in Theory and Practice/Ed. by M. Langfield, W. Logan and M. Nic Craith. London, 2010. Pp. 3–20.

⁴⁵ Logan S. W. Closing Pandora's Box... P. 39.

⁴⁶ Багато авторів вживають цей термін щодо країн колишнього СРСР та особливо щодо прибалтійських республік. Див., напр.: Kennedy M. D. Cultural Formations of Postcommunism. Emancipation, Transition, Nation, and War. Minneapolis, University of

Minesota Press, 2002; *Jeffries J.* The Countries of the Former Soviet Union at the Turn of the Twenty-first Century. The Baltics and the European States in Transition. London, 2004; *Otfinoski S.* Nations in Transition. The Baltic Republics. New York, 2004.

⁴⁷ *Moore D. Ch.* Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet?... P. 11–30.

⁴⁸ Сам само. P. 21.

⁴⁹ Див. докладніше: *Weeks Th. R.* Across the Revolutionary Divide. Russia and the USSR 1861–1945. Chichester, 2011.

⁵⁰ Making and Protecting the Nation in Postcolonial and Post-Soviet States/Ed. by L. W. Barrington. Michigan, 2006.

⁵¹ *Чепайтене Р.* Культурное наследие в глобальном мире. Вильнюс, 2010. С. 262.

⁵² *Finkel E.* In Search of Lost Genocide: Historical Policy and International Politics in Post-1989 Eastern Europe//Global Society. 2010. Vol. 24. № 1. Pp. 51–70.

⁵³ *Bach J.* “The Taste Remains”: Consumption, (N)ostalgia, and the Production of East Germany//Public Culture. 2002. № 14 (3). Pp. 545–556; *Geisler I.* Domesticating East Germany Communism through Celluloid and Brics// <http://www.opendemocracy.net/content/articles/PDF/1562.pdf>; *Cramer J.* Goodbye Lenin: the Uses of Nostalgia// <http://www.opendemocracy.net/content/articles/PDF/1433.pdf>

⁵⁴ *Light D.* Gazing on Communism: Heritage Tourism and Post-Communist Identities in Germany, Hungary and Romania//Tourism Geographies. 2000. № 2. Pp. 157–176.

⁵⁵ *Tunbridge J. E.* Whose Heritage? Global Problem, European Nightmare//Building a New Heritage. Tourism, Culture and Identity in the New Europe/Ed. by G. J. Ashworth, P. J. Larkham. London, 1994. Pp. 123–134.

⁵⁶ *Light D.* Gazing on Communism... Pp. 157–176.

⁵⁷ *Johler R.* Europe, Identity and the Production of Cultural Heritage//Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos. 2002. № 2(11). Pp. 9–22.

⁵⁸ Докладніше див.: *Wagner P.* From Monuments to Human Rights: Redefining “Heritage” in the Work of Council of Europe//Forward Planning: the Functions of cultural Heritage in the changing Europe. Expert’s contributions. 2000. Pp. 9–28//[http://www.coe.int/T/E/Cultural_Co-operation/Heritage/Resources/ECC-PAT\(2001\)161.pdf](http://www.coe.int/T/E/Cultural_Co-operation/Heritage/Resources/ECC-PAT(2001)161.pdf)

Переклад з російської Ірини Склокіної

RASA ČEPAITIENĖ is a PhD and Senior Research Fellow at the Institute of History of Lithuania; an Assistant Professor at Vilnius University (Lithuania), and the author of several monographs, including “Cultural heritage in the global world” (in Lithuanian and Russian, Vilnius, 2010), and numerous articles related to theories of cultural heritage and politics of memory, cityscape and Soviet culture. E-mail: rasa.cepaitiene@if.vu.lt

РАСА ЧЕПАЙТЕНЕ — PhD, старший науковий співробітник Інституту історії Литви; доцент Вільнюського університету (Литва), авторка кількох монографій, у тому числі «Культурна спадщина в глобальному світі» (литовською та російською, 2010), та численних статей про теорії культурної спадщини, політику пам’яті, міський простір, радянську культуру. E-mail: rasa.cepaitiene@if.vu.lt