

**ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И «ПОЛЕЗНОЕ ПРОШЛОЕ»**

УДК 902.034(4-015)

**НАСЛЕДИЕ В (ПОСТ)ОБЩЕСТВЕ: ДИССОНАНС, КОНФЛИКТ  
ИЛИ ПОИСК СОГЛАСИЯ?<sup>1</sup>****Р. Ченайтене**Институт истории Литвы, ул. Кражю 5, Вильнюс, Литва  
rasa.cepaitiene@if.vu.lt

Рассматривается восприятие культурного наследия в современных постколониальных и посткоммунистических странах. Анализируются проблемы его сохранения, а также интерпретации в публичном дискурсе. Выявлены два основных блока проблем: 1) специфика наследия в определенной группе общества, 2) отношение к культурному наследию на территории независимых государств бывших колониальных властей. Вопрос о восприятии и интерпретации «спорного наследия» является актуальным в посткоммунистических странах, в обществах, имеющих целый спектр отношений к «советскому» – от сознательного неприятия до ностальгического восприятия.

*Ключевые слова:* культурное наследие, постколониализм, культурный империализм, культурный релятивизм, универсализм, права человека.

29 октября 1991 г. гаитянец доктор Алфонсо Арцелин посетил музей испанского города Баньолас, находящегося в каталонской провинции Жирона. Осматривая экспонаты, он обратил внимание на поставленного рядом с чучелами животных мумифицированного *бушмена*. Данный образец тахидермии, известный как Negro of Banyoles, попал в музей еще в начале XX века и ни у кого не вызывал особой реакции<sup>2</sup>. Но в этот раз посетитель музея решился написать письмо меру города, выразив в нем просьбу удалить человеческие останки из публичной экспозиции. История скоро попала на страницы газет, в ситуацию вмешалась не только ЮНЕСКО, но и африканские страны, пожелавшие надлежащим образом захоронить тело война, что и было сделано в 2000 г. в одном из национальных парков Ботсваны.

Эту историю можно считать свидетельством начала включения проблематики постколониального дискурса в контекст охраны культурного наследия.

**Место наследия в постколониальном дискурсе**

В англоязычных странах, где в основном появились и распространились постколониальные исследования, само определение объекта таких штудий менялось от «незападных» стран и обществ (*non-Western*) через народы третьего мира (*Third world*) до «меньшинств» (*minorities*) или, наконец, «недавно ставших самостоятельными» (*emergent*) и «развивающимися» (*developping*) [Moore, 2006, p. 14].

Тематика постколониального дискурса первоначально звучала в сфере литературы, когда жители или выходцы из бывших колоний попытались художественными средствами передать свой специфический опыт [The Empire Writes Back..., 1989]. Но современные исследования постколониального уже охватывают очень широкое поле академических дисциплин и сюжетов. В них критически осмысливаются разные формы доминирования, владения знанием, политической мощью и символической властью. Это касается и сферы «колониального наследия».

Сегодня общепринято считать, что наследие – это процесс коллективного и индивидуального воспоминания того, что помогает создать и поддерживать своеобразную идентичность, это также способ, при помощи которого люди и группы придают смысл своему историческому и нынешнему опыту. Но память о временах зависимости, унижения и безжалостной эксплуатации вряд ли может объединять и помогать строить позитивные смыслы коллектива, если, конечно, он не хочет застрять в психологически хотя и удобном, но довольно опасном образе вечной жертвы.

Сам колониализм никогда не был однородным явлением, оставленное им материальное и нематериальное наследие тоже разнообразно. Ю. Остерхамель выделяет следующие его типы: захватческие колонии, первичная цель которых – экономическая экспансия и нажива; военные анкла-

вы и поселенческие колонии [Osterhammel, 2005]. Именно последние сыграли наиважнейшую роль в истории колониализма. Их можно разделить на 1) колонии типа Новой Англии, вытеснявшие или истреблявшие местных жителей, создававшие на их месте поселения с образом жизни метрополии (будущие США, Канада, Австралия); 2) колонии африканского типа, в которых местные жители были субординированы, их права ущемлялись, но колонисты не только не доминировали демографически, но и зависели от плодов их труда (африканские страны, Индия); 3) колонии в Карибском бассейне, где местные жители истреблялись или поселялись в резервации, а для работы на плантациях привозились рабы из других регионов мира, в основном из черной Африки [Osterhammel, 2005].

Сегодня в постколониальных исследованиях наибольшее внимание уделяется колониям второго типа, в которых местные общества еще сохраняют свои языки, культуру, формы социальной организации, местные элиты, способные рефлексировать свое отношение к колонистам и своему прошлому. Исследователей интересуют подчиненный, по словам Э. Саида, «ориентализированный» колониальный субъект, который еще существует и способен говорить от своего имени о себе и своем опыте. Но в контексте расширения концепта культурного наследия наиболее ярко себя проявляют жители бывших колоний первого типа. На то много причин, в том числе уровень экономического развития этих стран, специфика принятых там систем охраны наследия (особо в этом ряду выделяются страны северной Америки и Австралия).

Качественные различия между бывшими колониями связаны и с уровнем смешивания местных жителей с белыми переселенцами. Общества, в которых потомки колонистов стали доминирующими группами, распространены в странах Латинской Америки (в Аргентине, Чили, Бразилии, Коста-Рике и на Кубе), высокий уровень расовой и культурной диффузии в этих краях ослабляет потенциальную поляризацию наследия. Наоборот, сообщества англоязычных белых и местных цветных в Северной Америке и Австралии мало взаимосвязаны. Различие в понимании того, что считать или не считать «наследием», наиболее четко выражено в США и Бразилии, особенно когда речь идет о наследстве рабства, но в случае США оно несколько нейтрализуется благодаря мощной националистической мифологии [Tunbridge, Ashworth., 1996, p. 179]. Канадский случай отражает типичный для многих постколониальных обществ процесс становления новой коллективной идентичности в контексте конкуренции противоречивых интересов разных этнических групп, а наследие в нем играет важную инструментальную роль [Tunbridge, Ashworth, 1996, p. 181 – 218].

Таким образом, на становление постколониального дискурса в сфере культурного наследия влияли обе тенденции – как угрызения совести потомков белых колонистов, так и возрастающее желание бывших подчиненных вернуть себе человеческое достоинство, гражданские и иные права, в том числе право на землю и материальное наследство. В конце XX в. свидетельством тому были усиливающиеся воинственность и критицизм местных жителей, выражаемые через такие международные организации, как Мировой совет Туземцев<sup>3</sup>, Организация непредставляемых наций и этносов<sup>4</sup> и пр. Движения туземцев за свои права достигло пика в 1992 г., в год празднования 400-летия открытия Америки.

Диссонанс в отношении к наследию реже проявлялся в тех из бывших колоний, в которых переселенцы из Европы никогда не составляли большинства жителей. Хотя во всех колониях стоит проблема сосуществования с местным населением, такое положение дел иногда имеет пагубные последствия для земли, природных и энергетических ресурсов в Африке, Амазонии, Бразилии или, наоборот, способствуют поиску решений, способных удовлетворить все стороны конфликта. Речь идет о случаях возвращения первичного названия местности или поселения либо предоставления права местным жителям на равных участвовать в управлении природными и культурными ресурсами, в распределении прибыли от их использования (так, инуиты Аляски получают долю прибыли от местной добычи нефти и пр.). Во всех такого рода дискуссиях вопросы наследия являются решающими, поскольку сама идея «туземного наследия» (*indigenous heritage*) неотделима от контроля и управления землей и ресурсами [Smith, 2006, p. 277].

«Право на наследие», на которое опирается местное население, часто связано с необходимостью разрешать разные проблемы. В некоторых случаях объекты такого наследия являются специфическими (места захоронений или мифологические предметы), уход за ними требует немало труда, а иногда даже вмешательства антропологов, способных перевести символы и смыслы

на доступный «чужим» язык<sup>5</sup> [Vastokas, Vastokas, 1973, Zawadzka, 2008]. Пример Канады, одной из первых начавшей поиск компромиссов между всеми заинтересованными сторонами, показывает, что политика в данном отношении тоже может балансировать между неспособностью решить конфликт и решением его с чрезмерными уступками одной из сторон [Tunbridge, Ashworth, 1996, p. 186]. Но постколониальный дискурс в сфере культурного и природного наследия сегодня приобретает и другие формы.

#### **Новые вызовы традиционному определению наследия**

Некоторые исследователи идеи и истории охраны наследия уверены, что это явление – «чистое изобретение западной цивилизации» [Choay, 2001], даже ее отличительная черта, которую с помощью вестернизации и глобализации европейцы распространили на остальные цивилизации и культуры.

Австралийский археолог Лораджейн Смит заметила, что истоки западного официального, канонического, авторизированного дискурса наследия (*authorised heritage discourse – AHD*) можно найти еще на стыке XVIII и XIX вв. Ему свойственны четыре основные характеристики: 1) внутренняя ценность объектов и местностей связывается с их культурной значимостью и художественным качеством; 2) акцент ставится на их материальности и (особенно) монументальности, символизирующей финансовую и политическую мощь западной цивилизации, иначе говоря, объект охраны ассоциируется с выдающимися архитектурными памятниками, художественными произведениями, археологическими местностями и пр.; 3) государство и его граждане должны заботиться о материальных реликтах прошлого; 4) с помощью культурного наследия формируется групповая идентичность [Smith, 2007, p. 6–7]. Характерно, что при таком подходе местное наследие в основном понимается как «доисторическая» археология [Smith, 2006, p. 277].

Важно то, что во второй половине XX в. авторизированный дискурс наследия был распространен повсеместно, утвердились принципы отбора, оценки и охраны культурных ценностей «на европейский манер», этим процессам способствовали такие международные организации как ЮНЕСКО, ИКОМОС<sup>6</sup> и пр. Но в «универсализации наследия», в формах действия созданной международной системы его охраны разными авторами были обнаружены отголоски культурного империализма. Выяснилось, что проявившиеся в конце XX – начале XXI в. глобализация и демократизация в трактовке понятия наследия, несмотря на желание распространять в развивающихся странах «лучшую практику» управления и сохранения культурных и природных ресурсов, были лишь безапелляционным и односторонним внедрением западной модели охранительной структуры и принципов, т.е. проявлением западной культурной гегемонии [Kulevičius, 2006, p. 147–182; Kulevičius, 2009, p. 158–165]. Известный тому пример – отказ ЮНЕСКО внести в Список всемирного наследия предложенные Японией архитектурные объекты на основании того, что они не соответствовали «универсальным» критериям аутентичности<sup>7</sup>.

Как известно, японцы иначе разрешают проблему старения объектов. В отличие от европейцев они смирились с тем, что остановить их натуральное старение и разрушение временем невозможно, потому что все то, что при помощи разного рода интервенций мы считаем «сохранным», в действительности является так или иначе измененным или переработанным [Lowenthal, 1985, p. 384]. Европейцы выбрали путь охраны аутентичности материалов объекта, японцы – аутентичности его формы и сути [Bourdier, 1993, p. 82–110]. В Японии климат не располагает к долговечности зданий, приходится время от времени полностью отстраивать древние деревянные храмы синтоизма и буддизма, тем самым с помощью сохранения техники их воспроизведения остается аутентичным их внешний облик – форма [Kulevičius, 2005, p. 142–144].

Этот международный спор под сомнение поставил саму идею охраны наследия, основанную на западных критериях [Cleere, 2000, p. 7]. Дальневосточная практика охраны наследия ориентирована на передачу нематериальных навыков и традиций ее воспроизведения. До недавнего времени она игнорировалась составителями Списка всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО, но западные принципы охраны, связанные со своеобразными природными условиями и климатом, уже ставятся под сомнение [Huyghe, 1999, p. 62].

Претендовавшая на «универсальность» западная система охраны культурных ценностей отличалась не только развитой структурой юридических, административных и технологических средств и методик. В ее основе лежала мысль о том, что все эти средства должны служить лишь одной цели – сохранить остатки древних цивилизаций, архитектурных стилей, памятников, уберечь

прошлое от угроз настоящего. Но большинство других культур и цивилизаций имеют совершенно иное представление о том, что считать ценным в своем прошлом. Скорее, для них характерно «ощущение места», выражающееся через продолжение живых традиций [Sullivan, p. 162]. Австралийский исследователь Шэрон Саливен выделила основные составляющие западного и незападного восприятия наследия, ставя вопрос о том, что надо охранять:

*ткань культуры или дух местности;*  
*то, что мертво, или то, что еще живо;*  
*прошлое или настоящее;*  
*твердое и прочное или неосязаемое, эфемерное;*  
*стабильное или изменяющееся;*  
*величественное и монументальное или маленькое и простое;*  
*то, что определяют и охраняют эксперты, или то, что важно всем, простым людям;*  
*то, что связано с фактами, или то, что связано с мифами;*  
*то, что находится в центре, либо то, что на периферии, на окраинах;*  
*то, что помещено в иерархию и в бюрократические списки ценностей, или то, что отражает многогранность бытия?* [Sullivan, 1993, p.163].

Первым документом, в котором было обращено внимание на эти фундаментальные культурные различия, стала принятая в 1979 г. австралийским ИКОМОС Хартия Бурра, ставшая не только идейным дополнением и продолжением Венецианской хартии 1964 г., но и первой попыткой преодоления европейского культурного империализма и приспособления положений международной охранительной системы к местной культурной специфике [Burra Charter]. В хартии подчеркивалось «культурное значение» мест, ценностей и живых традиций в контексте их быстрого изменения и угрозы исчезновения. Но даже в этой хартии сохранились западные принципы составления такого рода документов, определяющие, что в местной культуре является ценным и подлежащим сохранению.

В Хартии Бурра выявление «культурного значения» предполагало в конкретной местности наследия искать то, что для нее наиболее характерно и наиболее важно. Например, в той же Австралии, в местности Кимберли, находятся пещеры, в которых аборигены периодически восстанавливают ритуальные рисунки. Возникает вопрос: что важнее – первичный облик пещер и оригинальность рисунков или их повторяющееся возобновление, т.е. продолжение деятельности, религиозная традиция обновлять и воспроизводить священный ритуал? В данном случае специалистами было признано, что первостепенными являются духовные ценности, придаваемые местными жителями этому особенному месту, и живучесть культурных традиций туземцев. Таким образом, уже Хартия Бурра и принятый в 1994 г. в Японии Документ об аутентичности Нара (*The Nara Document on Authenticity; Nara Conference, 1995*) в принципе призывали избегать навязывания другим культурам европейского понимания наследия.

Качественное изменение теории наследия и юридических основ его охраны на стыке XX и XXI вв. способствовало выявлению целого пласта того, что позднее стало называться «нематериальным», «неосязаемым» (*intangible*), духовным наследием. По словам Доусона Муньери, «культурное наследие обращается к нам через ценности, которые ему присваивают люди, поэтому нет иного способа понять и интерпретировать материальное, как только через нематериальное» [Munjeri, 2004, p. 332].

Для появления нематериального наследия как такового на международной арене решающее значение имели несколько факторов. Почти до конца XX в. господствовало разделение материального и нематериального культурного наследия или, скорее, игнорирование последнего. Оно связывалось только с «культурой стран третьего мира», считающейся неразвитой и менее ценной, или с остатками аграрного прошлого в самих западных странах, т.е. с «фольклором». Только немногие государства (как Япония) смогли создать самостоятельные и, что не менее важно, эффективно действующие системы охраны нематериального культурного наследия. В других государствах оно быстро исчезало под воздействием модернизации, глобализации, социальных перемен и многих иных явлений. В результате объектом официальной политики ЮНЕСКО по охране наследия, кроме нескольких случаев в странах Дальнего Востока, нематериальные ценности стали только на стыке XX и XXI вв.<sup>8</sup>

Сегодня предпринимаются попытки снятия неравенства между «цивилизованным» (матери-

альным, монументальным) и «примитивным» (нематериальным) мирами при составлении реестров охраны отдельных объектов наследия и предназначенных для них специфических средств охраны [Deacon, Dondolo, Mrubata, Prosalendis, 2004, p. 7–10]. Содержание составляемого с 2001 г. Репрезентативного списка нематериального культурного наследия человечества позволяет обнаружить странный парадокс. Европейскую культуру в это списке представляют только феномены, более или менее связанные с фольклором, т.е. в основном с народной, крестьянской, «низкой» культурой, в то время как в восточных культурах нематериальными шедеврами признаются и объекты высокой культуры, например, театр *ногаку* в Японии или опера Кунку в Китае [The Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity].

Нематериальное наследие охватывает устную традицию, воспоминания, традиционные искусства и ритуалы, системы знаний, ценности и общий опыт, который мы хотим сохранить и передать следующим поколениям. Это с течением времени устоявшаяся деятельность, образы, формы выражения, знания, навыки, а также относящиеся к ним средства, объекты, продукты человеческой деятельности и культурные пространства, которые общества, группы и (в некоторых случаях) отдельные люди признают частью своего культурного наследия [Labadi, 2013]. Так, до сих пор в Японии и Южной Корее более или менее сохранилась прямая связь между творцом и его творением, между передающим традиции (учителем) и перенимающим (учеником). Из-за этого гарантом сохранения наследия страны выбирается «живое наследие», т.е. сами продолжатели традиции, а целью его охраны становится поддержание этой традиции и передача ее будущим поколениям. Уникально то, что лица, практикующие традиционные ремесла и искусства в Японии называются «живыми национальными достояниями» (яп. *ningen-kokuho*), хотя сам термин не имеет официального правового статуса – не существует ни в одном законодательстве или официальном документе.

Ставшее популярным стремление сохранить и продлить «живые традиции» как стран бывшего третьего мира, так и Запада может породить другие проблемы. Практика фиксировать, записывать, архивировать, анализировать, интерпретировать и консервировать традиции неизбежно создает угрозу их «замораживания» и в конечном счете умертвления. Так, проживающие в национальном парке Каньон де Чей в США индейцы навахо в 1980-е гг. пожелали из привычных летних жилищ переселиться в электрифицированные, оборудованные всеми удобствами переносные трейлеры. Но администрация парка этому воспротивилась, поскольку посетители были бы лишены возможности наблюдать «традиционных» индейцев в их «традиционной» обстановке [Sullivan, p. 166]. Попытки «мумифицировать» традиции и таким образом избежать изменений как раз лишают их продолжительности и живучести.

С другой стороны, не надо забывать, что даже доброжелательно к местным этносам настроенные специалисты охраны наследия и сами эти общины могут считать «наследием» совершенно разные явления. Реестры культурных ценностей служат атрибутами современной бюрократии, их составление опирается на определенные правила и критерии. Но при составлении по ним списков объектов и местностей наследия часто игнорируется тот факт, что они являются лишь частями или точками намного более обширного и сложного материально-символического ландшафта. Поэтому попытки вырвать их из контекста не позволяют сохранить и передать будущим поколениям то, что на самом деле считается «наследием» и «традицией».

Западная модель охраны строится по логике выбора и охраны тех знаков материальной культуры, которые отличаются своими художественными либо эстетическими качествами, являются «исторически наиболее значимыми» или, наоборот, «самыми типичными». Но эти критерии отбора позволяют поместить их в совершенно чуждую реальности смысловую иерархию. Местность или объект теряет связь с присущими ему органическими процессами, а сама реальность лишается многогранности, сложности и противоречивости. Таким образом, противопоставление позиции представителя академических кругов, эксперта, профессионала мнению местного «простого» человека, создателя, хранителя и воспроизводителя данной культуры тоже является отражением скрытого высокомерия по отношению к локальным обществам и дает возможность вырвать объект институциональной охраны из натуральной его среды.

Все перечисленные проблемы возникают при взгляде на Список всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО. Случается, что национальные правительства предлагают объекты в Список скорее ради обеспечения международного престижа страны или ради желаемых доходов от туризма, а не для вовлечения местных жителей в процесс охраны, иногда даже без их согласия

[*Regards croisés...*, 2003]. Распространение в этой области постколониального дискурса позволяет поставить ряд важных вопросов: Какие значения и ценности приобретают объекты наследия в разных социокультурных контекстах? Какие интересы имеют и какие цели перед собой ставят социополитические деятели, вовлеченные в процесс охраны этих объектов? Что считается практиками охраны в разных культурах и цивилизациях? Какие вызовы в связи с глобализацией возникают перед объектами, местностями и ценностями наследия в разных странах и этнических группах?

#### **Между универсализмом и релятивизмом**

Как мы видели, если европейцы привыкли в своей либо другой культуре прежде всего искать признаки того, что материально и монументально, обладает высокой художественной ценностью и исторической значимостью, то, по словам министра культуры Бенина, материальное наследие составляет лишь около 20% всего их наследства: «Африканцы <...> выбрали более неосязаемое наследие, в котором преобладает танец, музыка, песни, повествования» [*Regards croisés...*, 2003, р. 12]. Музеефикация, такая близкая историческому восприятию европейца, в этих культурах может ассоциироваться с навязанной колонизаторами и тем самым глубоко чуждой практикой. Возникают и иного рода проблемы. Так, объекты местной архитектуры – африканские храмы вуду – не являются «солидными» зданиями, которым было бы свойственно высокое эстетическое качество, и местные жители по надобности с легкостью их перестраивают, переносят в другое место либо просто сносят. По западным меркам они походят скорее на контрмонументы [*Sinou*, 1993, р. 33, 51].

Но и в самой Европе идея «наследия» в разных регионах различается. Если система охраны наследия Западной Европы создавалась в XVI–XVIII вв. как часть элитарной, «высокой» культуры и поддерживалась монархиями и аристократией, то в Центрально-Восточной Европе в результате романтического движения XIX в. наследие стало отождествляться с народным творчеством и фольклором. Недаром в регионе получила популярность и распространение идея скандинавского скансена – музея под открытым небом – трехмерной экспозиции народного быта и региональных особенностей. Но главное, что отличает Европу от других территорий, это само понятие истории. В недрах западного мышления заключено линейное – иудео-христианское – представление исторического времени [*Carbonell*, 1994, р. 45–48], что отличается от присущего другим цивилизациям циклического понимания времени, которому не свойственно стремление медитировать его течение, используя материальность памятников прошлого.

Неизбежный конфликт между попыткой глобального распространения «универсальных», по существу европейских, критериев отбора и принципов охраны наследия и спецификой локальных понятий и практик должен был привести к поиску компромисса. Это, как и более общая критика западного культурного империализма, способствовало применению принципа культурного релятивизма к наследству разных культур и цивилизаций. Основным его содержанием стало признание положения о том, что каждая цивилизация и культура имеет право на собственное определение того, что она будет считать ценным и подлежащим сохранению. Этот принцип начал внедряться в международные юридические акты и впервые был зафиксирован в документе об аутентичности Нара [*Larsen*, 1995, р. XI–XIII]. Рождающийся релятивистский подход позволил выявить не только спектр «наследий», но и целую палитру систем их охраны. В этой множественности мы можем опознать отголоски ныне модного «уважения культурного разнообразия», мультикультурализма и политкорректности.

Кажется, что из постмодернистской критики универсализма и «великих идеологических нарративов» заимствован призыв уважать «инаковость», вызывает сомнение и склонность к абсолютизации «априорных и фундаментальных» различий культур. Парадоксально, что требования приверженцев культурного релятивизма уважать культурное разнообразие опираются на признание его изначальной ценности – а это и есть универсальная категория. Если каждая культурная традиция автоматически считается неоспоримой, «святой» и «неприкасаемой», а любая попытка сомнения в ее авторитетности и обоснованности может быть признана нетолерантной, некорректной или пропагандирующей неокOLONIALИЗМ, то разве такая логика не отдает своеобразным фундаментализмом?

Дилемма культурного универсализма/релятивизма иногда приобретает довольно острые формы (уничтожение талибами в марте 2001 г. двух статуй Будды, в VI в. высеченных в скале в центральной части Афганистана, в местности Бамиан). Исходя из релятивизма, своевременное вмешательство международного сообщества с целью предотвращения этого акта исламского ико-

ноборчества могло было быть воспринято как дерзкое и недопустимое ограничение прав мусульман исповедовать свою религию и следовать ее нормативным требованиям. С другой стороны, трудности антропологического определения понятия «культуры» позволяют очень широко трактовать это слово, охватывающего почти все формы человеческой деятельности, а ритуалы черной магии или Ку-клукс-клана могут быть восприняты как заслуживающая уважения культурная манифестация, тоталитарные секты – как свидетельство религиозной свободы и пр. [Logan, 2007, p. 37].

Нематериальное наследие, часто отождествляемое с традициями, несет в себе сильную эмоциональную нагрузку. Но это не означает, что оно может восприниматься только позитивно. Обязаны ли мы уважать вековые традиции перевязывания ступней девочек в Китае или вытягивания шеи женщин специальными кольцами в племенах северного Тайланда, ритуальное пожертвование детей в Индии, каннибализм, применение черной магии, обрезание девочек в некоторых африканских этнических группах, сжигание вдов в Индии (ритуал *sati*) и пр.? Эти примеры обращают нас к вопросу о правах человека, обострившемуся в дискурсе охраны культурного наследия. А испанская коррида, петушиные бои на Филиппинах и подобные практики связывают проблематику нематериального наследия и охраны традиций и с вопросами прав животных.

Действительно, можно считать, что некоторые традиции и древние культурные практики явно ущемляют права и свободы личности. И, наоборот, либеральные отношения к традиционным нормам поведения иногда грозит дестабилизацией сложившегося социального устоя, например, активное движение геев за право приравнивания их союзов к гетеросексуальному браку бросает вызов стабильности традиционной семьи. Поэтому, хотя права на наследие и свободное самовыражение причисляются к культурным правам человека, открытым, иногда даже драматическим, становится вопрос о том, какое должно быть отношение этих прав и связь с другими коллективными и индивидуальными правами? Глубокое противоречие между универсальными и всеобщими правами человека и культурным разнообразием и наследием, которые всегда являются пространственно и хронологически ограниченными, повышает уровень беспокойства [Logan, Langfield, Nic Craith, 2010, p. 3–20]. Это ведет к напряжению между универсализмом, рожденным в эпоху Просвещения, отражающим суть проекта модернизации, и современным постмодернистским культурным релятивизмом [Logan, 2007, p. 39].

#### **Спорная память и наследие колониализма**

Определение того, что можно называть «колониальным наследием» в узком смысле слова, связано и с решением многих других вопросов. Тот факт, что немало постколониальных (как и посткоммунистических) обществ как *lingua franca* используют язык бывших колонистов и делятся с ними общими культурными нормами и ценностями, затрудняет выделение «общего имперского наследия», поскольку это наследие может быть по-разному воспринято, объяснено и оценено.

Во многих развивающихся странах сохранился массив созданной колонистами архитектурной и строительной среды – инфраструктура городов, индустриальные комплексы, дороги, знаки официальной политики памяти (монументы, мемориалы, символы былой власти и могущества, вроде до сих пор существующего Мемориала королевы Виктории в Калькутте). Ирония в том, что идеологи деколонизации часто открыто пользовались этим колониальным наследием – колониальными городами и поселениями, ставшими столицами новых, «национальных» государств. Потребность переинтерпретации колониального в свете утвердившейся идеологии национализма способствовала появлению не только такого рода диссонансов наследия, но и межэтнических конфликтов, что в некоторых местах вызвало возрождение трайбализма (межплеменной вражды), экстремальной формой которого стал геноцид тутси в Руанде в 1994 г., унесший около миллиона жизней. Этот и другие, не такие страшные, случаи постколониального передела географических и символических границ власти и доминирования показывают, что вопрос о том, удалось ли одолеть имперское мышление и найти пути к уважению культурного разнообразия, остается открытым.

К своеобразному типу развивающихся обществ можно причислить и так называемые «транзитные» государства (*states in transition*) постсоветского ареала [Kennedy, 2002; Jeffries, 2004; Otfinoski, 2004]. Американский антрополог Дейвид Чioni Мур одним из первых убедительно обосновал возможность исследования постсоветского пространства (включая страны бывшего «соцлагеря») как часть постколониального мира [Moore, 2006, p. 11–30]. Он проанализировал причины неиспользования данного подхода в исследованиях посткоммунистической Центрально-Восточной

Европы и азиатских стран, объясняя это, скорее, сохранением отголосков идеологической системы времен холодной войны, когда планета была поделена на «первый» (развитые страны Западной Европы и северной Америки), «второй» (СССР и его сателлиты) и «третий» миры [Moore, 2006, p. 21].

Действительно, в этом огромном географическом ареале ныне независимых стран почти несколько столетий доминировали системы власти и подчинения [Weeks, 2011], сравнимые с такими системами в «классических» колониальных владениях. Это и внешняя колонизация со стороны более могучей и агрессивной за их счет расширяющейся империи, и жесткий контроль социальной и экономической жизни местных со стороны метропольного центра посредством присланных чиновников либо марионеточных правительств, созданных из среды сотрудничающих с ними местных элит; и экономическая эксплуатация природных и человеческих ресурсов; и присоединение экономических сетей к колониальной системе, вследствие чего возникает социальная и культурная стагнация местного общества.

Характерно, что освобождение от колониальной зависимости часто приходит не благодаря внутренней борьбе за свободу, а в результате более глобальных внешних геополитических перемен. Поэтому местные элиты часто оказываются неспособными самостоятельно управлять независимым государством либо из-за их сотрудничества с колониальными властями оказываются дискредитированными в глазах местного населения.

Постколониальное и постсоветское объединяет и то, что можно назвать «диссонирующим» наследием. Это неприятные, постыдные или современной официальной (чаще всего националистической) идеологией неблагоприятно оцениваемые периоды и исторические сюжеты прошлого [Making and Protecting the Nation, 2006]. К такому неудобному наследию часто причисляют и советскую эпоху.

В странах Центральной и Восточной Европы можно выделить три основных пласта интерпретации советского наследия, связанной и с тематикой постколониального: 1) официальное наследие режима, его идеологии и пропаганды, по отношению к которым большинство посткоммунистических стран выбрало стратегию отвержения и/или музеефикации, 2) наследие антисоветского сопротивления и сталинских репрессий, ставшее одной из самых сильных опор нынешней «политики памяти» некоторых новых независимых государств и 3) наследие советской культуры в самом широком смысле слова – повседневности и быта, которое в отличие от двух предыдущих подвержено противоречивым интерпретациям и пока остается мало исследованным полем (Ченайтене, 2010, p. 262).

Несмотря на доминирование в официальном националистическом дискурсе многих посткоммунистических стран болезненных, травматических интерпретаций советского прошлого (популярность нарратива жертвы и героя [Finkel, 2010, p. 51–70]), от той эпохи осталось немало и постсоветскими обществами благосклонно воспринимаемых свидетельств и знаков. Интересно, что довольно быстро после восстановления независимости странами Центрально-Восточной Европы, вынужденными испытать «шокотерапию» свободного рынка, социологи стали фиксировать начавшуюся проявляться у некоторых граждан ностальгию по советскому прошлому.

Ностальгия бывших стран «соцлагеря» по недалекому прошлому действительно парадоксальна. Ведь это понятие обычно отождествляется с тоской по потерянному дому, своеобразному «золотому веку». В этом случае стоило бы говорить скорее об определенной социокультурной разновидности «Стокгольмского синдрома». Нетрудно догадаться, что за рождение этого странного явления, масштабы и формы которого непросто определить, несет ответственность не столько само советское время, сколько сложное экономическое и социальное положение стран, оказавшихся в постоянном состоянии «перехода» (*transition*) к свободному рынку и гражданской демократии, и связанные с этим с трудом выносимые чувства униженности и обособленности.

Едва ли не самый яркий пример такой социальной стигматизации – бывшая Восточная Германия, после объединения особенно остро почувствовавшая свою неполноценность и выбравшая в качестве одного из способов ее преодоления включение в новую идентичность элементов старой, коммунистической идентичности. Этот феномен «ностальгии» быстро привлек внимание не только социальных аналитиков [Bach, 2002; Geisler, 2003; Cramer, 2003], но и организаторов индустрии туризма [Light, 2000, p. 157–176]. Теоретик охраны наследия Дж. Э. Танбридж проанализировал дилемму «наследие *versus* экономика» [Tunbridge, 1994, p. 123–134], присущую странам Центральной и Восточной Европы. Он обратил внимание на парадокс: эти страны, склонные рассматривать



наследие коммунистической эпохи скорее как преграду при конструировании новой национальной и европейской идентичности, вызывают интерес у зарубежных туристов и получают немалые финансовые вливания именно из-за него. Очевидно, что все посткоммунистические государства сталкиваются с трудно разрешаемой проблемой – отвергнуть или интегрировать свое советское прошлое и специфический опыт в пространство мировоззренческих и ценностных координат настоящего?

### Вместо выводов

Начавшийся в конце XX в. глобальный экспорт западноевропейской модели охраны и управления ценностями культурного и природного наследия был воспринят представителями других культур скорее как попытка новой, хотя и скрытой культурной колонизации и был отвергнут локальными сообществами стран, которым, казалось, нечего было предложить на ее место. Но именно этот цивилизационный конфликт позволил не только обновить само понятие «наследие», включив в него нематериальную, духовную составляющую, но и качественно расширить сами формы его сохранения.

Сталкиваясь с проблемами, корни которых кроются в продолжительном опыте политической, экономической, социальной и культурной зависимости, постколониальные, как и посткоммунистические, страны вынуждены строить идеологические обоснования для легитимации своих нынешних политических структур, групповой идентичности и социокультурного достоинства. В реальности это часто превращается в более или менее яркое проявление национализма и (иногда) даже автоизоляции, боязни не только перемен, но и внешних культурных влияний либо, наоборот, в спорадические и противоречивые попытки примкнуть к «цивилизованному миру». Очевидно, что культурное наследие в этом плане может играть и играет немаловажную инструментальную роль.

Потребность на международной арене постоянно доказывать свою европейскость (вспомним хотя бы конкуренцию нескольких стран, включая Литву, за признание их географическим центром Европы) является маркером латентного постколониального сознания Центрально-Восточной Европы. Для этих государств панацей от унижительного статуса «транзитного», «посткоммунистического», «постсоциалистического», экономически отсталого и демократически не достаточно развитого региона кажется европеизация и ее политическая форма – евроинтеграция.

Как известно, Совет Европы выдвигает проекты «европеизации» опыта и памяти членов ЕС на основании принципов «охраны и распространения» фундаментальных идей членов Сообщества. Эта стратегия создания «европейской идентичности» заставляет отказаться от охраны наследия, традиционно ориентированной на национальное наследие. Чтобы избежать его политизации, усилия сосредоточиваются на поиске общеевропейских сюжетов и акцентировании «прав человека». Однако это только сигнализирует о кризисе самого понятия «Европа». Очевидно, что Европейский союз создавался и создается скорее на бюрократической, прагматико-экономической основе, а не на фундаменте самосознания и культуры. Поэтому до сих пор неясно, что надо считать именно «европейскими» ценностями, видениями, практиками, нормами поведения и как требуется их охранять и развивать [Wagner, 2000, p. 9–28].

Таким образом, хотя и не до конца осознанная, проблема восприятия постколониального оказывается в самом центре не только внутриевросоюзных дебатов, но и глобализированного многокультурного мира вообще, пока не нашедшего достойного и эффективного инструмента для разрешения проблемы символического и реального неравноправия, превосходства и подчинения.

### Примечания

<sup>1</sup> Сокращенный вариант статьи, ранее опубликованной в переводе на украинский язык: Схід – Захід: Іст.-культурол. зб. 2013. Вип. 16–17.

<sup>2</sup> Надо заметить, что это отнюдь не единственный случай публичного экспонирования человеческих останков. Начиная с пилигримами почитаемых тел или частей тел христианских святых, осариумов в церквях или монастырских погребках, демонстрации саванов вельмож в музейных залах и заканчивая современной Human Body Exhibition такие зрелища, хотя и вызывают у посетителей разные эмоции, никак не связаны с контекстом постколониального. В данном случае проблема возникла от того, что чучело чернокожего человека представлялось как часть животного мира.

<sup>3</sup> World Council of Indigenous Peoples (WCIP) создана в 1975 г., на правах наблюдателя участвовала в работе ООН, штаб-квартира организации находилась в Канаде. В 1996 г. из-за внутренних разногласий прекратила свое существование.

<sup>4</sup> *Unrepresented Nations and Peoples Organisation (UNPO)* инициирована в 1990 г. в Тарту, Эстония, и создана в 1991 г. в Гаге, Нидерланды. Объединяет местные сообщества, оккупированные народы, меньшинства и те независимые страны, которые мало представлены на международном уровне.

<sup>5</sup> Одним из известных случаев диссонанса между попыткой представителей официальной охраны культурного наследия остановить разрушительные процессы объекта при помощи его консервирования под закрытой конструкцией и желанием местных этносов оставить за собой право на его ритуальное использование является священная местность Петерборов с петроглифами племени алгонкинов в Канаде. См. *Vastokas J. M., Vastokas R. K., 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, 2008.*

<sup>6</sup> *International Council on Monuments and Sites (ICOMOS)* – Международный совет по памятникам и местам.

<sup>7</sup> Интересно, что Япония обычно выпадает из списков (пост)колониальных стран и это парадоксально, если обратить внимание не только на очерченный Э. Саидом феномен «ориентализма», но и на тот факт, что исторически сама Японская империя имела колониальные владения и соответствующую идеологию.

<sup>8</sup> Основные международные документы, характеризующие охрану нематериального культурного наследия: Рекомендация по поводу охраны традиционной культуры и фольклора 1989 г. (1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore. Paris, 1990. URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000846/084696e.pdf#page=242>); Программа «живых достояний человечества» (Guidelines for the Establishment of National “Living Human Treasures” System. Paris. URL: <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00031-EN.pdf>); Список словесного и нематериального наследия человечества (Guide for the presentation of candidature files. Proclamation of Masterpieces of the oral and Intangible Heritage of Humanity. Paris, 2001. URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001246/124628eo.pdf>); Конвенция по охране нематериального культурного наследия (Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Paris, 2003. URL: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00006>), Направления реализации конвенции по охране нематериального культурного наследия (Operational Directives for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris, 2008. URL: <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00410-EN.pdf>).

### Библиографический список

- Audrerie D., Souchier R., Vilar L.* Le patrimoine mondial. Paris, 1998.
- Bach J.* «The Taste Remains»: Consumption, (N)ostalgia, and the Production of East Germany // *Public Culture*. 2002. 1 October, 14 (3).
- Bourdier M.* Le mythe et l'industrie ou la protection du patrimoine culturel au Japon. Genèves, 1993. Nr. 11.
- Burra Charter (The Australia ICOMOS Charter for Places of Cultural Significance). URL: <http://www.nationaltrust.com.au/burracharter.html> (дата обращения: 14.12.2015).
- Carbonell Ch.-O.* Le Moyen Âge, la tradition chrétienne. Les sciences historiques de l'Antiquité à nos jours / sous la dir. de Ch.-O. Carbonell et J. Walsh. Paris, 1994.
- Choay F.* The Invention of the Historical Monument. Cambridge University Press, 2001.
- Cleere H.* Introduction: the Rationale of Archaeological Heritage Management. *Archaeological Heritage Management in the Modern World* / ed. by H. Cleere. London, 2000.
- Cramer J.* Goodbye Lenin: the Uses of Nostalgia. 2003. URL: <http://www.opendemocracy.net/content/articles/PDF/1433.pdf> (дата обращения: 14.12.2015).
- 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.
- Finkel E.* In Search of Lost Genocide: Historical Policy and International Politics in Post-1989 Eastern Europe // *Global Society*, 2010. Vol. 24, no. 1.
- Geisler I.* Domesticating East Germany Communism through Celluloid and Brics. 2003. URL: <http://www.opendemocracy.net/content/articles/PDF/1562.pdf> (дата обращения: 14.12.2015).
- Huyghe F.-B.* Un patrimoine sans patrie? La confusion des monuments // *Les Cahiers de médiologie*. 1999. No. 7.
- 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, Routledge, 2004.
- Johler R.* Europe, Identity and the Production of Cultural Heritage // *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos*. 2002. 2(11).
- Kennedy M. D.* Cultural Formations of Postcommunism. Emancipation, Transition, Nation, and War. Minneapolis. University of Minesota Press, 2002.

- Kulevičius S.* Japonijos paveldosaugos savitumai // Kultūros paminklai. 2005. Nr. 12.
- Kulevičius S.* Kultūros paveldo autentiškumas: reliatyvistinė perspektyva // Lietuvos istorijos studijos. 2006. Nr. 4.
- Kulevičius S.* Reliatyvistinė paveldosaugos samprata: prielaidos, principai, perspektyvos. Lietuvos istorijos studijos. 2009. Nr. 24.
- Labadi S.* UNESCO, Cultural Heritage and Outstanding Universal Value. Value-based Analyses of the World Heritage and Intangible Cultural Heritage Conventions. AltaMira Press, 2013.
- Larsen K. E.* Preface // Nara Conference on Authenticity in Relation to the World Heritage Convention. Proceedings (ed. by Knut Einar Larsen). UNESCO World Heritage Centre, 1995.
- Light D.* Gazing on Communism: Heritage Tourism and Post-Communist Identities in Germany, Hungary and Romania // Tourism Geographies. 2000. No. 2.
- Logan S. W.* Closing Pandora's Box: Human Rights Conundrums // Cultural Heritage Protection, Cultural Heritage and Human Rights / ed. by H. Silverman and D. Fairchild Ruggles. Springer, 2007.
- Logan S. W., Langfield M., Nic Craith M.* Intersecting Concepts and Practices. Cultural Diversity, Heritage and Human Rights. Intersections in Theory and Practice / ed. by M. Langfield, S. W. Logan and M. Nic Craith. London, 2010.
- Lowenthal D.* The Past is a Foreign Country. Cambridge University Press, 1985.
- Making and Protecting the Nation* in Postcolonial and Post-Soviet States / ed. by L. W. Barrington. The University of Michigan Press, 2006.
- Munjeri D.* Tangible and intangible Heritage: from Difference to Convergence / Museum International., 2004. Vol. 56, Issue 1–2.
- Nara Conference on Authenticity in relation to the World Heritage Convention. Proceedings // ed. by K.E. Larsen. Trondheim, Tapir publishers, 1995.
- Negro of Banyoles.* URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Negro\\_of\\_Banyoles](http://en.wikipedia.org/wiki/Negro_of_Banyoles) (дата обращения: 14.12.2015).
- Otfinoski S.* Nations in Transition. The Baltic Republics. New York, Facts on File, 2004.
- 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.
- Sinou A.* La valorisation du patrimoine architectural et urbain // Cahiers des sciences humaines. 1993. No. 29, vol. 1.
- Smith L.* General introduction. Cultural Heritage. Critical Concepts in Media and Cultural Studies / ed. by L. Smith. London, Routledge, 2007. Vol. 1.
- Smith L.* Uses of Heritage. London, Routledge, 2006.
- Sullivan Sh.* Cultural Values and Cultural Imperialism // Historic Environment. 1993. Vol. 10, No. 2/3.
- The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures /ed. by B.Ashcroft, G. Griffiths, H.Tiffin. London, Routledge, 1989.
- The Nara Document on Authenticity. URL: <http://whc.unesco.org/uploads/events/documents/event-833-3.pdf> (дата обращения: 14.12.2015).
- The Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. URL: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=EN&pg=00173> (дата обращения: 14.12.2015).
- 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.
- Tunbridge J.E., Ashworth G.J.* Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict. Chichester, John Wiley and Sons, 1996.
- Vastokas J. M. and Vastokas R. K.* Sacred Art of the Algonkians: A Study of the Peterborough Petroglyphs. Peterborough, Mansard Press, 1973.
- Wagner P.* From Monuments to Human Rights: Redefining «Heritage» in the Work of Council of Europe. Forward Planning: the Functions of cultural Heritage // The Changing Europe. Expert's contributions. 2000. URL: [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) (дата обращения: 14.12.2015).
- Weeks T. R.* Across the Revolutionary Divide. Russia and the USSR 1861–1945. Willey-Blackwell, 2011.
- 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, 2008.
- Moore D. Ch.* Is the Post- in Postcolonial is the Post- in Post-Soviet? // Baltic Postcolonialism/ ed. by V. Kelertas. Amsterdam; New York, 2006.
- Osterhammel J.* Colonialism: A Theoretical Overview. Markus Wiener Publishers, 2005.
- Чепайтене P.* Культурное наследие в глобальном мире. Вильнюс, 2010.

Дата поступления рукописи в редакцию 08.12.2015

## HERITAGE IN THE (POST)SOCIETY: DISSONANCE, CONFLICT, OR SEARCH FOR AGREEMENT?

*Rasa Čepaitienė*

Lithuanian Institute of History, Kražiųstr., 5, LT-01108, Vilnius, Lithuania  
inarsky@mail.ru

The 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 in public discourse are analysed. Two main blocks of problems are identified: 1) the specificity of heritage in the given groups of the 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” that affects the definition of the universal, suitable for all cultures and civilizations, as well as the selection criteria and evaluation of cultural values and the principles of conservation, administered by international organizations, such as UNESCO, etc, is used. At the same time, the resistance to the Western norms and concepts based on “universal heritage” in the societies of the so-called “Third World” allowed to expand the scope of values to be protected and to begin to apply the principle of “cultural relativism” and “the respect for cultural diversity” on a global scale. Another important research topic is the perception and interpretation of the “dissonant” and “contested”, “controversial” heritage. The issue is particularly relevant in post-communist countries having a whole range of relationships to the “Soviet” – from deliberate rejection to nostalgic perception. With the reference on the experience of post-colonial states, the attempt to look at the legacy of the Soviet era in a much broader context is done, identifying similarities and peculiarities of the phenomenon.

*Key words:* cultural heritage, post-colonialism, cultural imperialism, cultural relativism, universalism, human rights.

### *References*

- Audrerie D., Souchier R., Vilar L.* Le patrimoine mondial. Paris, 1998.
- Bach J.* «The Taste Remains»: Consumption, (N)ostalgia, and the Production of East Germany. *Public Culture*. 2002. 1 October, 14 (3).
- Bourdier M.* Le mythe et l'industrie ou la protection du patrimoine culturel au Japon. Genèses, 1993. Nr. 11.
- Burra Charter (The Australia ICOMOS Charter for Places of Cultural Significance). URL: <http://www.nationaltrust.com.au/burracharter.html>.
- Carbonell Ch.-O.* Le Moyen Âge, la tradition chrétienne. Les sciences historiques de l'Antiquité à nos jours. / Sous la dir. de Ch.-O. Carbonell et J. Walsh. Paris, 1994.
- Chepaytene R.* Kul'turnoe nasledie v global'nom mire. Vil'nyus, 2010.
- Choay F.* The Invention of the Historical Monument. Cambridge University Press, 2001.
- Cleere H.* Introduction: the Rationale of Archaeological Heritage Management. Archaeological Heritage Management in the Modern World / ed. by H. Cleere. London, 2000.
- Cramer J.* Goodbye Lenin: the Uses of Nostalgia. 2003. URL: <http://www.opendemocracy.net/content/articles/PDF/1433.pdf>.
- 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.
- Finkel E.* In Search of Lost Genocide: Historical Policy and International Politics in Post-1989 Eastern Europe. *Global Society*, 2010. Vol. 24, no. 1.
- Geisler I.* Domesticating East Germany Communism through Celluloid and Brics. 2003. URL: <http://www.opendemocracy.net/content/articles/PDF/1562.pdf>.
- Huyghe F.-B.* Un patrimoine sans patrie? La confusion des monuments. *Les Cahiers de médiologie*. 1999. № 7.
- 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, Routledge, 2004.
- Johler R.* Europe, Identity and the Production of Cultural Heritage. *Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos*. 2002. 2(11).
- Kennedy M. D.* Cultural Formations of Postcommunism. Emancipation, Transition, Nation, and War. Minneapolis. University of Minnesota Press, 2002.
- Kulevičius S.* Japonijos paveldosaugos savitumai. Kultūros paminklai. 2005. Nr. 12.
- Kulevičius S.* Kultūros paveldo autentiškumas: reliatyvistinė perspektyva. Lietuvos istorijos studijos. 2006. Nr. 4.

- Kulevičius S.* Reliatyvistinė paveldosaugos samprata: prielaidos, principai, perspektyvos. Lietuvos istorijos studijos. 2009. Nr. 24.
- Labadi S.*, UNESCO, Cultural Heritage and Outstanding Universal Value. Value-based Analyses of the World Heritage and Intangible Cultural Heritage Conventions. AltaMira Press, 2013.
- Larsen K. E.* Preface. / Nara Conference on Authenticity in Relation to the World Heritage Convention. Proceedings (ed. by Knut Einar Larsen). UNESCO World Heritage Centre, 1995.
- Light D.* Gazing on Communism: Heritage Tourism and Post-Communist Identities in Germany, Hungary and Romania. *Tourism Geographies*. 2000. № 2.
- Logan S. W.* Closing Pandora's Box: Human Rights Conundrums / Cultural Heritage Protection, Cultural Heritage and Human Rights / ed. by H. Silverman and D. Fairchild Ruggles. Springer, 2007.
- Logan S. W., Langfield M., Nic Craith M.* Intersecting Concepts and Practices. Cultural Diversity, Heritage and Human Rights. Intersections in Theory and Practice / ed. by Langfield M., Logan S. W. and Nic Craith M. London, 2010.
- Lowenthal D.* The Past is a Foreign Country. Cambridge University Press, 1985.
- Making and Protecting the Nation* in Postcolonial and Post-Soviet States / ed. by Barrington L. W. The University of Michigan Press, 2006.
- Munjeri D.* Tangible and intangible Heritage: from Difference to Convergence. / *Museum International*. 2004. Vol. 56, Issue 1–2. P. 12–20.
- Nara Conference on Authenticity in relation to the World Heritage Convention. Proceedings / ed. by K.E. Larsen. Trondheim, Tapir publishers, 1995.
- Negro of Banyoles*. URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/Negro\\_of\\_Banyoles](http://en.wikipedia.org/wiki/Negro_of_Banyoles).
- Osterhammel J.* Colonialism: A Theoretical Overview. Markus Wiener Publishers, 2005.
- Otfinoski S.* Nations in Transition. The Baltic Republics. New York, Facts on File, 2004.
- Regards croisés sur le patrimoine dans le monde à l'aube de XXI-e siècle / sous la dir. de Gravari-Barbas M. et Guichard-Anguis S. Paris, 2003.
- Sinou A.* La valorisation du patrimoine architectural et urbain. *Cahiers des sciences humaines*, 1993. №29, Vol.1.
- 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.
- Smith L.* Uses of Heritage. London, Routledge, 2006.
- Sullivan Sh.* Cultural Values and Cultural Imperialism. / *Historic Environment*, 1993, Vol. 10, No. 2/3, p. 54-62.
- The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* / ed. by B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin. London, Routledge, 1989.
- The Nara Document on Authenticity. URL: <http://whc.unesco.org/uploads/events/documents/event-833-3.pdf>.
- The Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. URL: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=EN&pg=00173>.
- 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.
- Tunbridge J.E., Ashworth G.J.* Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict. Chichester, John Wiley and Sons, 1996.
- Vastokas J. M. and Vastokas R. K.* Sacred Art of the Algonkians: A Study of the Peterborough Petroglyphs. Peterborough, Mansard Press, 1973.
- Wagner P.* From Monuments to Human Rights: Redefining «Heritage» in the Work of Council of Europe. Forward Planning: the Functions of cultural Heritage / The Changing Europe. Expert's contributions. 2000. URL: [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).
- Weeks T. R.* Across the Revolutionary Divide. Russia and the USSR 1861–1945. Willey-Blackwell, 2011.
- Zawadzka D.* The Peterborough Petroglyphs. Kinooaagewaabkong: 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, 2008.
- Moore D. Ch.* Is the Post- in Postcolonial is the Post- in Post-Soviet? Baltic Postcolonialism / ed. by V. Kelertas. Amsterdam; New York, 2006.