



Dziedzictwo religijne w badaniach antropologicznych. Między perspektywą świecką a religią przeżywaną

Kamila Baraniecka-Olszewska  <https://orcid.org/0000-0002-9560-3167>

Instytut Archeologii i Etnologii
Polska Akademia Nauk
e-mail: kbaraniecka@iaepan.edu.pl

Abstract

Religious Heritage in Anthropological Studies: Between Secular Perspective and Lived Religion

The article discusses academic approaches towards religious heritage. Drawing on the experience of ethnographic research in Poland, I suggest that analysis based on a relation: sacralisation of heritage – heritagisation of religion does not exhaust interpretive perspectives on the described phenomenon, as it locates it exclusively on the secular plane. Deriving from the notions of “religious heritage complex” and “adjacency,” I demonstrate that relations between heritage and religion, but also secular gaze and religious practice are complex and require theoretical tools going beyond presenting religious heritage in terms of the secular sacred. I bring the Polish context into the debate, emphasising that the dominance of the Roman Catholicism in the public sphere and the role of the Church in building heritage requires critical interpretive tools embracing religion’s impact on heritage-making process and simultaneously, the place heritage takes in lived religion.

Keywords: religious heritage, secular gaze, religious heritage complex, lived religion, Poland
Słowa kluczowe: dziedzictwo religijne, świeckie spojrzenie, kompleks dziedzictwa religijnego, religia przeżywana, Polska

Studia nad dziedzictwem religijnym: wprowadzenie

Poniższy artykuł przedstawia propozycję kierunku rozwoju badań nad dziedzictwem religijnym, użytecznego przede wszystkim w studiach nad społecznościami chrześcijańskimi. Wprawdzie nie wszystkie przywoływane przeze mnie przykłady

bezpośrednio dotyczą tej religii, niemniej pochodzą z badań etnograficznych prowadzonych w Polsce, gdzie rzymski katolicyzm zajmuje uprzywilejowane miejsce w sferze publicznej. Co więcej, jak pokażę dalej, istnieje też pewna analogia między procesami zachowywania i przekazywania w tradycji chrześcijańskiej oraz koncepcjami dziedzictwa. Jednak, w moim przekonaniu, sam kierunek oraz zadawane przeze mnie pytania o heurystyczny potencjał pojęć ugruntowanych już w dyskusji akademickiej nad dziedzictwem religijnym mogą być wartościowe również dla badaczy studiujących ten fenomen w innych kontekstach religijnych. Mimo że dziedzictwo religijne staje się coraz częstszym przedmiotem namysłu akademickiego, subdyscyplina obejmująca studia nad tym zjawiskiem dopiero się konstituuje, otwierając świeże pole do dyskusji, wyznaczania na bieżąco obszarów i metod badawczych. Celem tego artykułu jest włączenie się w tę debatę. Polemizuję w nim z definiowaniem dziedzictwa, w tym religijnego, wyłącznie w kategoriach zjawiska zsekularyzowanego, proponując jego konceptualizację jako fenomenu przynależącego do religii przeżywanej (*lived religion*)¹. Taka perspektywa wynika z mojego doświadczenia terenowego w Polsce i prowadzonych od 2018² roku badań nad dziedzictwem tworzonym w ramach praktyki religijnej³. W tym artykule nie skupiam się jednak na analizie materiału etnograficznego, lecz na przedstawieniu ram podejścia badawczego, które uznaje kluczową rolę religii przeżywanej w tworzeniu dziedzictwa oraz uwypukla jego funkcjonowanie w ramach praktyki religijnej. Zależy mi na wskazaniu kierunku, który pozwalałby dostrzec w dziedzictwie nie tylko przedmiot doświadczenia, w tym religijnego, ale powiązałby praktykę religijną – właśnie religię przeżywaną – z budowaniem tego dziedzictwa. Fenomen ten może bowiem powstać w ramach działań religijnych, ale też stać się platformą przekazującą wartości wiary⁴.

¹ Korzystam tutaj z rozumienia *lived religion* przedstawionego przez Nancy Ammerman oraz tłumaczenia tego pojęcia zaproponowanego przez Annę Niedźwiedź: N. Ammerman, *Lived Religion*, [w:] *Emerging Trends in Social and Behavioral Sciences*, R.A. Scott, S.M. Kosslyn, M. Buchmann (red.), Hoboken 2015, s.p.; A. Niedźwiedź, *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Kraków 2015.

² Zarówno prezentowane wyniki badań, jak i pojęcia interpretacyjne wypracowano w projekcie HERILIGION „Heritagization of Religion and the Sacralization of Heritage in Contemporary Europe”, HERA.15.033. Został on wsparty finansowo przez: HERA, NCN, AHRC, FCT, DASTI, NWO oraz Komisję Europejską w ramach programu Horizon 2020, nr umowy 649307. Polską część projektu realizowano w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego, a jej PI była dr hab. Anna Niedźwiedź, prof. UJ.

³ K. Baraniecka-Olszewska, *The State Historical Policy and the Default Religious Heritage in Poland: On Introducing Pagan Heritage to the Public Sphere in Kraków*, „Etnografia Polska” 2019, t. 63, s. 156–168; eadem, *Playing the Game of Truth: The National Heritage Regime in Poland and Contemporary Paganism*, [w:] *Managing Sacralities: Competing and Converging Claims of Religious Heritage*, E. van den Hemel, O. Salemink, I. Stengs (red.), Oxford–New York 2022, s. 136–155; eadem, *Religious Heritage Claims to Eternity: The Salesian Passion Play in Kraków*, [w:] *The Future of Religious Heritage. Entangled Temporalities of the Sacred and the Secular*, F. de Jong, J. Mapril (red.), Abingdon–New York 2023, s. 170–185.

⁴ K. Baraniecka-Olszewska, *Sacralizing a Battlefield: The Religious Heritage of the Battle of Warsaw*, „Religions” 2023, t. 14, s. 1–18.

Zamierzam więc wskazać kierunek refleksji nad dziedzictwem religijnym wykraczający poza dychotomię sakralizacja dziedzictwa–udzielenie⁵ religii⁶. Często bowiem tytułowy fenomen interpretowany jest w kontekście dowartościowania przedmiotów czy zjawisk przez nadanie im statusu dziedzictwa⁷. Wówczas wynoszone są do rangi świeckiej świętości. „Nie inaczej niż religia, kształtowanie się dziedzictwa zakłada pewien rodzaj sakralizacji, która wydobywa i wyodrębnia formy kulturowe tak, by mogły wyrazić o tym, co uważa się za istotne dla życia społecznego”⁸. W procesie o odwrotnym wektorze przedmioty sakralne bądź rytuały stają się elementem dziedzictwa. Obiekty religijne – świątynie, klasztory, rzeźby, obrazy – zyskują to miano nie ze względu na związek z absolutem, ale z powodu szczególnej rangi zabytku, dzieła sztuki czy ich znaczenia dla kultury⁹. I choć nadal mogą stanowić przedmiot przeżycia religijnego¹⁰, ich doświadczanie jest wzbogacone o wartość dodatkową wynikającą ze świeckiego spojrzenia¹¹. Co ważne, omawiane procesy są przez badaczy przedstawiane w kategoriach świeckich, podobnie zresztą definiują oni samo dziedzictwo. W obu przypadkach świętość rozumiana jest więc w duchu Durkheimowskim¹².

Oscar Salemink, Rasmus Rask Poulsen i Sofie Isager Ahl¹³ argumentują, że idea dziedzictwa kulturowego wyrasta ze świeckich zasad oraz kryteriów. Stąd też proces jego sakralizacji w ich przekonaniu ma charakter wyłącznie świecki¹⁴ i jest zakorzeniony w porządku – znów sekularnych – idei oraz wartości wyznaczanych przez UNESCO¹⁵. Co więcej:

⁵ Przyjmuję tutaj tłumaczenie terminu „heritagization” zaproponowane przez Roberta Kusaka w przekładzie książki S. Macdonald, *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, Kraków 2021.

⁶ Por. B. Meyer, M. de Witte, *Heritage and the Sacred: Introduction*, „Material Religion” 2013, t. 9, s. 275–280; O. Salemink, R.R. Paulsen, S.I. Ahl, *Sacred but Not Holy: Awe, Spectacle, and the Heritage Gaze in Danish Religious Heritage Contexts*, „Anthropological Notebooks” 2020, t. 26, s. 70–99; E. van den Hemel, O. Salemink, I. Stengs, *Management of Religion, Sacralization of Heritage*, [w:] *Managing Sacralities: Competing and Converging Claims of Religious Heritage*, eidem (red.), Oxford–New York 2022, s. 1–20.

⁷ B. Meyer, *Recycling the Christian Past: The Heritagization of Christianity and National Identity in the Netherlands*, [w:] *Culture, Citizenship and Human Rights*, R. Buikema, A. Buys, T. Robben (red.), London–New York 2019, s. 64–88.

⁸ B. Meyer, M. de Witte, *op. cit.*, s. 2: „Not unlike religion, heritage formation involves some kind of sacralization, through which cultural forms are lifted up and set apart so as to be able to speak of what is considered to be central to social life”. Wszystkie tłumaczenia w tekście głównym są mojego autorstwa.

⁹ O. Salemink, R.R. Poulsen, S.I. Ahl, *op. cit.*

¹⁰ C. Paine, *Religious Objects in Museums: Private Lives and Public Duties*, London–New York 2013.

¹¹ O. Salemink, *Afterword. Heritage as Managing the Sacralities*, [w:] *Managing Sacralities: Competing and Converging Claims of Religious Heritage*, E. van den Hemel, O. Salemink, I. Stengs (red.), Oxford–New York 2022, s. 249–259; I. Stengs, *The Making of Religious Heritage: Burning Churches, Fiery Emotions, Multiple Sacralities*, „Approaching Religion” 2023, t. 13, nr 2, s. 21–39.

¹² O. Salemink, R.R. Poulsen, S.I. Ahl, *op. cit.*, s. 73.

¹³ *Ibidem*, s. 71.

¹⁴ Por. O. Salemink, *op. cit.*

¹⁵ O. Salemink, R.R. Poulsen, S.I. Ahl, *op. cit.*

globalne kryteria rozpoznawalności dziedzictwa, jak głoszą konwencje dziedzictwa UNESCO, są świeckie z natury w tym rozumieniu, że ustalono je na podstawie immanentnych, wewnętrznie-swiatowych wartości kulturowych – kultury, estetyki, historii, ontologii – lecz nigdy bezpośrednio na podstawie transcendentnych, religijnych wartości¹⁶.

W ramach studiów nad dziedzictwem wiele energii poświęcono jednak krytyce dyskursu UNESCO i jego hegemonii w strukturach instytucji zajmujących się finansowaniem ochrony oraz promocji dziedzictwa, a także wytwarzanych przez niego reżimów¹⁷. Krytyka ta pozwoliła wzmocnić zainteresowanie badaczy oddolnymi procesami budowania tego fenomenu, które choć nieuchronnie pozostają w relacji do dominującego dyskursu UNESCO, to zarazem wyrażają wernakularne potrzeby i wartości istotne dla użytkowników dziedzictwa¹⁸. Ten sam krytycyzm w tak zwanym *heritage studies* otworzył drogę do refleksji nad dziedzictwem powstającym w ramach praktyk religijnych, tworzonym przez społeczności wiernych poza świeckimi instytucjami dziedzictwa.

Styczność dziedzictwa i religii

W moim przekonaniu akademicka krytyka dominujących dyskursów dziedzictwa może dać impuls do rozwoju refleksji nad dziedzictwem religijnym powstającym w ramach religii przeżywanej, gdy jego wartości – estetyczne, historyczne – są inkorporowane do praktyki religijnej. Do podjęcia tego rodzaju rozważań motywuje fakt, że wiele budowli sakralnych to wciąż czynne ośrodki kultu, a jednocześnie atrakcje turystyczne – pomniki dziedzictwa. Miejsca o „podwójnym” – świeckim i religijnym – znaczeniu stają się emblematycznym przedmiotem studiów badaczy dziedzictwa religijnego. Nadal jednak, także w ich przypadku, perspektywa badawcza najczęściej ogranicza się do studiów nad ich odmiennymi sposobami użytkowania przez turystów oraz członków wspólnoty religijnej¹⁹, teoretyzowania procesu świeckiej sakralizacji²⁰, lub też skupia się na współzależności dyskursów dziedzictwa oraz religii²¹.

¹⁶ E. van den Hemel, O. Salemink, I. Stengs, *op. cit.*, s. 5: „the global criteria for heritage recognition, as brought out in the UNESCO heritage conventions, are secular in nature in the sense of predicated on immanent, this-worldly cultural values – cultural, aesthetic, historical, ontological – but never directly on transcendental, religious values”.

¹⁷ L. Smith, *The Uses of Heritage*, London–New York 2006; R. Harrison, *Heritage: Critical Approaches*, Abingdon–New York 2012; R.F. Bendix, A. Eggert, A. Peselmann (red.), *Heritage Regimes and the State*, Gottingen 2012.

¹⁸ H. Geismar, *Anthropology and Heritage Regimes*, „Annual Review of Anthropology” 2015, t. 44, s. 72.

¹⁹ O. Salemink, R.R. Poulsen, S.I. Ahl, *op. cit.*

²⁰ E. van den Hemel, O. Salemink, I. Stengs, *op. cit.*; B. Meyer, M. de Witte, *op. cit.*

²¹ S. Coleman, *On Praying in an Old Country: Ritual, Replication, Heritage, and Powers of Adjacency in English Cathedrals*, „Religion” 2019, t. 49, s. 120–141; S. Coleman, M. Bowman, *Religion in Cathedrals: Pilgrimage, Heritage, Adjacency, and the Politics of Replication in Northern Europe*, „Religion” 2019, t. 49, s. 1–23.

Simon Coleman i Marion Bowman²² opisali relacje między praktykami religijnymi a praktykami dziedzictwa na przykładzie dzisiejszego funkcjonowania angielskich katedr. Budynki te należą do jednych z bardziej znanych zabytków, lecz pozostają również czynnymi kościołami, gdzie odbywają się nabożeństwa, miejscami, do których pielgrzymują wierni. Te dwa światy – turystyczny oraz religijny – nie tylko spotykają się w przestrzeni katedr, ale też przenikają i wpływają na siebie. Coleman i Bowman nazywają tę relację między porządkiem religijnym i dziedzictwa „stycznością” (*adjacency*), która oferuje „możliwość kontaktu i osmozy”²³. Autorzy wskazują na gatunkowe rozmycie praktyk świeckich oraz religijnych, a także na ich wzajemne konstytuowanie się. Jak piszą:

widzimy, jak związek między świętą przestrzenią a zwykłym obszarem może być negocjowany na wielu płaszczyznach, stycznościach i rejestrach: turystyki i liturgii; nabożeństwa i koncertu; od sprawowania rytuału do uczestnictwa w nim na próbę lub naśladowania go choćby przez zapalenie świecy²⁴.

Zajmując się dziedzictwem religijnym, badacze natrafiają więc na sytuacje, w których religia oraz dziedzictwo funkcjonują razem, w styczności, nie zaś jako wymienne czy konkurencyjne porządki.

U Colemana²⁵ katedry stają się więc przestrzeniami pozwalającymi na głębokie doświadczenia wynikające tak z religijnego, jak i ze świeckiego spojrzenia. Co więcej, styczność tych dwóch domen, ich współwystępowanie wpływają na charakter przeżyć. „Taka styczność może zyskać szczególną moc, gdy turystyka skupiona na dziedzictwie oraz liturgia jawnie się replikują, dotykając paralelnych tematów, takich jak znaczenie świętych czy moc pielgrzymki – lecz czyniąc tak odpowiednio w świeckim i religijnym rejestrze”²⁶. Mimo dostrzeżenia wagi styczności, przenikania, a także wzajemnej konstytutywności cały czas mamy do czynienia z sytuacją, gdy dwa rejestry – religijny oraz turystyczny – są odróżnialne lub kiedy to można stwierdzić przynajmniej ciążenie w jednym z tych kierunków. W moim przekonaniu odróżnienie świeckiego i religijnego spojrzenia nie zawsze jest jednak możliwe. Dziedzictwo religijne bywa bowiem konstruowane również przez instytucje religijne i choć przejmuje częściowo dyskursy oraz praktyki świeckiego dziedzictwa – wskazuje na wartości historyczne, estetyczne – ostatecznie staje się elementem religii przeżywaną. Jak pokazują Cyril Isnart i Nathalie Cerezales²⁷, relacje między domenami religii

²² S. Colmena, M. Bowman, *op. cit.*

²³ *Ibidem*, s. 11: „possibility of contact and osmosis”.

²⁴ *Ibidem*, s. 15: „we see how the relationships between sacred space and common ground may be negotiated across numerous planes, adjacencies, and registers: tourism and liturgy; the service and the concert; from observing ritual to tentatively partaking in it, or echoing it through a minimal lighting of a candle”.

²⁵ S. Coleman, *op. cit.*

²⁶ *Ibidem*, s. 124: „Such adjacency may be given particular force when heritage tourism and liturgy explicitly replicate each other, touching on parallel themes such as the significance of saints or the power of pilgrimage – but doing so in secular and religious registers respectively”.

²⁷ C. Isnart, N. Cerezales, *Introduction*, [w:] *The Religious Heritage Complex. Legacy, Conservation, and Christianity*, *eidem* (red.), London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2020, s. 1–13.

oraz dziedzictwa są złożone i w wielu przypadkach analiza oparta na dychotomii sakralizacja dziedzictwa–udzielenie religii okazuje się niewystarczająca: „podczas gdy paradygmat sekularyzacyjny podkreśla koniec życia rytualnego obiektów i miejsc, gdy zostają oznaczone etykietą «dziedzictwo», dialektyka między dziedzictwem a religią jest o wiele bardziej skomplikowana, zawiła i wielowarstwowa”²⁸.

Religious complex

Isnart i Cerezales, wychodząc od zupełnie innego rozpoznania pochodzenia kategorii dziedzictwa niż to zaproponowane przez Salemink, Poulsen i Ahl²⁹, zaczynają swoje rozważania od zaczerpniętego od Jean-Pierre’a Babelona i André Chastela spostrzeżenia, że idea dziedzictwa kulturowego w dużej mierze zaczerpnięta jest właśnie z chrześcijańskiego modelu dziedziczenia, przekazywania zasad wiary oraz przechowywania relikwii³⁰. Więcej, autorzy uważają, że w ten sposób model sprawowania władzy, wyrosły z tradycji funkcjonowania kościołów chrześcijańskich, przedostał się do struktur świeckich odpowiadających za polityki dziedzictwa:

Faktycznie, tak zwana sakralizacja dziedzictwa kulturowego stanowi część szerszego europejskiego historycznego procesu sekularyzacji, który prowadzi monarchiczne, autorytarne czy demokratyczne państwa do wykorzystania narzędzi kościoła chrześcijańskiego, by sprawować, ukierunkować i utrzymywać władzę nad ludźmi. Jako dziedzictwo kulturowe pomniki, dzieła sztuki, krajobrazy i przedmioty egzotyczne zostały włączone w tę polityczną grę³¹.

To krytyczne w duchu spostrzeżenie wskazuje na głębszy, właściwie genetyczny związek chrześcijaństwa i dziedzictwa. Na tym jednak nie kończy się podjęta przez Isnarta i Cerezales próba wskazania złożoności relacji między religią a dziedzictwem.

Antropolodzy religii mierzą się w praktyce badawczej z sytuacjami, w których dryfowanie miejsc, wydarzeń czy artefaktów religijnych pod egidą dziedzictwa nie zmienia podstawowego charakteru tych fenomenów, a wręcz sprzyja promowaniu wartości religijnych³². Wówczas przeprowadzenie linii demarkacyjnej pomiędzy świeckim a religijnym spojrzeniem nie jest możliwe. Isnart i Cerezales proponują opisanie ząbień między religią a dziedzictwem przy pomocy pojęcia „kompleks dziedzictwa religijnego” (*religious heritage complex*)³³:

²⁸ *Ibidem*, s. 6: „while the secularization paradigm emphasizes the end of the ritual life of objects and sites when they are labeled as ‘heritage,’ the dialectic between heritage and religion is far more complicated, intricate, and multi-layered”.

²⁹ O. Salemink, R.R. Poulsen, S.I. Ahl, *op. cit.*

³⁰ C. Isnart, N. Cerezales, *op. cit.*, s. 1.

³¹ *Ibidem*, s. 2: „In fact, the so-called sacralization of cultural heritage is part of the broader European historical process of secularization, which leads monarchic, authoritarian, or democratic states to use the tools of the Christian church to perform, manage, and maintain their power over people. As cultural heritage, monuments, artworks, landscapes, and exotic objects were very much included in this political game”.

³² K. Baraniecka-Olszewska, *Religious Heritage...*, *op. cit.*

³³ „Religious heritage complex” Isnarta i Cerezales to pojęcie inspirowane do pewnego stopnia „heritage complex” S. Macdonald, *op. cit.* W polskim przekładzie ten drugi termin pojawia się jako

Zamiast przyjmować jako dany rozdział religijnej świętości i artystycznej aury dziedzictwa kulturowego, kompleks dziedzictwa religijnego opisuje ciągłość między **habitusem** konserwowania przeszłości w ramach tradycji religijnych a świadomą **polityką** dbałości o przeszłość w kontekstach dziedzictwa. Kompleks dziedzictwa religijnego stanowi narzędzie teoretyczne pozwalające uchwycić współlistnienie dwóch różnych warstw wartości przypisanych praktykom religijnym oraz materialności [podkr. w oryginale]³⁴.

Praktyki zachowywania, ale też przekazywania historii, pamięci i interpretacji są obecne w tradycjach religijnych³⁵. Odwołania do przeszłości, powtarzanie treści i gestów stanowią podstawę rytuału chrześcijańskiego³⁶. Tym samym w przypadku tworzenia chrześcijańskiego dziedzictwa religijnego, zwłaszcza obejmującego praktykę religijną, nie sposób precyzyjnie wyodrębnić inspiracji płynących z tradycji religijnej oraz tych kreowanych przez świecki dyskurs dziedzictwa. Odpowiedzią teoretyczną na tę sytuację jest właśnie „kompleks dziedzictwa religijnego”, oferujący ramę interpretacyjną, pozwalającą dostrzec ciągłość między religią a dziedzictwem w miejsce rozdzielania tych dwóch porządków. Co istotne, konkluzje Isnarta i Cerezales idą dalej. Autorzy ci bowiem piszą, że „tworzenie dziedzictwa oraz rytuały stanowią część dzisiejszego życia religijnego, rozumianego jako przeżywanie i wyrażanie własnej wiary”³⁷.

Ponowne zaczarowanie świata

Zanim przejdę do przedstawienia, w jaki sposób postrzegam związek dziedzictwa oraz religii w ramach religii przeżywanej, chcę odnieść się do badań prowadzonych nad powiązaniem dziedzictwa z duchowością wykraczającą poza religie tradycyjne. Wzmoczoną refleksję nad sposobem konceptualizowania dziedzictwa oraz religii widać także w tej gałęzi studiów. Również w tym przypadku rozważania akademickie prowadzą do zamazania granic między rozumieniem dziedzictwa w kategoriach świeckich a rzeczywistością religijną. Współczesne formy duchowości naznaczone są bowiem przez procesy tworzenia dziedzictwa, do którego z kolei przenikają treści na nowo zaczarowujące rzeczywistość.

„kompleks dziedzictwa”, co nie jest doskonałym tłumaczeniem, ponieważ gubi złożoność jako podstawową cechę terminu *complex*. Aby nie komplikować terminologii w języku polskim, „religious heritage complex” tłumaczę jako „kompleks dziedzictwa religijnego”.

³⁴ C. Isnart, N. Cerezales, *op. cit.*, s. 6: „Instead of taking for granted the separation of religious sacredness and the artistic aura of cultural heritage, the religious heritage complex describes the continuity between the *habitus* of conservation of the past within religious traditions and a conscious *policy* regarding the care of the past in heritage contexts. The religious heritage complex is a theoretical tool to capture the coexistence of two different layers of values attributed to religious practices and materiality”.

³⁵ *Ibidem*, s. 8.

³⁶ J. Bielo, *Replication as Religious Practice, Temporality as Religious Problem*, „History and Anthropology” 2016, t. 28, nr 2, s. 131–148.

³⁷ C. Isnart, N. Cerezales, *op. cit.*, s. 13: „heritage-making and rituals are part of contemporary religious life, as a means to live and exhibit one’s faith”.

Isnart i Alessandro Testa³⁸ wskazują na istnienie wzajemnych wpływów między dziedzictwem, rytualizacją a ponownym zaczarowaniem (*re-enchantment*) świata. Dostrzegają je przede wszystkim w formach duchowości często alternatywnych wobec religii tradycyjnych. Znowu nie mamy tu do czynienia z jednorodnym typem relacji między opisanymi zjawiskami, a raczej z sugestią, że kształtowanie dziedzictwa może wzmacniać oddziaływanie rytuału na doświadczenia duchowe, a jednocześnie zdarza się, że przeszłość w ramach tego procesu staje się elementem polityki religijnej³⁹. Wiążąc ze sobą zjawiska rytualizacji, ponownego zaczarowania oraz udzielenia, Testa wskazuje na rolę procesów kształtowania dziedzictwa w tworzeniu szczególnej, mitotwórczej atmosfery wokół rytuałów, aury wpływającej na ich przeżywanie⁴⁰. Autor pokazuje, w jaki sposób budowanie dziedzictwa wokół form duchowości wzmacnia siłę ich oddziaływania, a jednocześnie analizuje on obecność w narracjach ewokowanych przez procesy tworzenia dziedzictwa i rytualizacji odniesień religijnych lub pseudoreligijnych⁴¹.

Powyższe przykłady pokazują, że interpretacje dziedzictwa religijnego oparte na analizie materiałów etnograficznych wymykają się próbom sprowadzenia tego fenomenu do kategorii wyłącznie świeckich. Potwierdzają też istnienie przypadków, kiedy rozróżnienie między świeckim spojrzeniem a wykorzystaniem religijnym jest zadaniem niemal niemożliwym, a ponadto utrudniającym zrozumienie charakteru studiowanego zjawiska. W tym aspekcie refleksja nad relacjami między dziedzictwem a religią przypomina rozważania nad związkami między pielgrzymowaniem a turystyką⁴². Badacze starali się wyznaczyć linię podziału między pielgrzymkami religijnymi a świeckimi⁴³, jednak zadanie to okazało się niemożliwe do zrealizowania, wobec czego skoncentrowano się na próbie wytworzenia narzędzi pozwalających na interpretację przeżyć duchowych podczas różnych form pielgrzymowania⁴⁴. Przekonanie o tym, że pielgrzymki oraz turystyka mają wspólne cechy, pozwoliło badaczom dostrzec podobieństwa między tymi fenomenami, a funkcjonowanie wielu miejsc zarówno jako atrakcji turystycznych, jak i przestrzeni praktyk religijnych skłoniło ich

³⁸ C. Isnart, A. Testa, *Reconfiguring Tradition(s) in Europe. An Introduction*, „Ethnologia Europaea” 2020, t. 50, s. 5–19.

³⁹ *Ibidem*; C. Saraiva, *A Sacred Place, an Enchanted Space: Crisis and Spiritual Elasticity in the Mountain of the Moon*, „Religions” 2023, t. 14, nr 9, s.p.

⁴⁰ A. Testa, *Intertwining Processes of Reconfiguring Tradition: Three European Case Studies*, „Ethnologia Europaea” 2020, t. 50, s. 20–38.

⁴¹ *Ibidem*, s. 34.

⁴² Cf. J. Eade, *Pilgrimage and Tourism in Lourdes, France*, „Annals of Tourism Research” 1992, t. 19, s. 18–32; E. Badone, Sh.R. Roseman, *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Chicago 2004; M. Di Giovine, J. Choe, *Geographies of Religion and Spirituality: Pilgrimage beyond the 'Officially' Sacred*, „Tourism Geographies” 2019, t. 21, nr 3, s. 361–383.

⁴³ C.T. Palmer, R.O. Begley, K. Coe, *In Defence of Differentiating Pilgrimage from Tourism*, „International Journal of Tourism Anthropology” 2012, t. 2, nr 1, s. 71–85.

⁴⁴ J. Dubisch, *Sites of Memory, Sites of Sorrow: An American Veterans' Motorcycle Pilgrimage*, [w:] *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*, J.P. Margry (red.), Amsterdam 2008, s. 299–322; B. West, *Enchanting Pasts: The Role of International Civil Religious Pilgrimage in Reimagining National Collective Memory*, „Sociological Theory” 2008, t. 2, nr 3, s. 258–270; R. Dunkley, N. Morgan, Sh. Westwood, *Visiting the Trenches: Exploring Meanings and Motivations in Battlefield Tourism*, „Tourism Management” 2011, t. 32, nr 4, s. 860–868.

do rozwinięcia koncepcji obejmujących oba typy podróżowania. W konsekwencji mamy całą subdyscyplinę zrodzoną na pograniczu antropologii religii oraz studiów nad turystyką, która bada niuanse związków podróżowania z pielgrzymowaniem.

Wnioski, jakie można wysnuć na podstawie lektury tekstów o współczesnych, niezwykle zróżnicowanych formach pielgrzymowania, potwierdzają metodologiczną trudność rozdzielenia porządków turystycznego oraz religijnego. Jeden i drugi obejmują bowiem przeżycia duchowe oraz estetyczne; oba oferują też rozrywkę i formę spędzenia wolnego czasu. Stąd też po próbach stworzenia odrębnych definicji pielgrzymek świeckich i religijnych uznano nierozdzielność tych fenomenów, co z kolei pozwoliło na rozwinięcie dyskusji o tych zjawiskach. Wówczas właśnie pojawiły się koncepcje wskazujące na wspólne aspekty turystyki oraz pielgrzymowania, co umożliwiło przyjrzenie się, w jaki sposób te dwa aspekty podróżowania wpływają na siebie i łączą się we wspólne fenomeny.

W moim przekonaniu podobny ruch – wyjście poza interpretacje uwypuklające rozdzielną spójność świeckiego i religii przeżywanej – byłby korzystny dla refleksji nad dziedzictwem religijnym. Przypadki etnograficzne oferują liczne przykłady zamazanych granic między świeckimi a religijnymi sposobami wykorzystania miejsc, wydarzeń czy przedmiotów uznanych za dziedzictwo. Analizy tych zjawisk mogą wykorzystać właśnie teoretyczną ramę kompleksu dziedzictwa religijnego⁴⁵. Istnieją jednak także przypadki tworzenia dziedzictwa w ramach praktyki religijnej przez instytucje czy wspólnoty religijne⁴⁶. By oddać charakter tych procesów, należy – moim zdaniem – wypracować narzędzia interpretacyjne umożliwiające opisanie włączenia świeckiego dyskursu dziedzictwa do promocji wartości religijnych. Proponuję, by akademickie rozważania o dziedzictwie religijnym wzbogacić o takie rozwiązanie.

Dziedzictwo religijne w Polsce

Sposób konceptualizowania przeze mnie dziedzictwa religijnego wynika w istotnej mierze z polskiego kontekstu i miejsca prowadzonych przeze mnie badań – podobnie jak przedstawione wyżej propozycje, z którymi polemizuję – stanowią konsekwencję miejsca religii w zsekularyzowanych społeczeństwach europejskich. Stąd też dyskusja ta nie ma na celu wykazania uniwersalnej użyteczności mojego podejścia, ale raczej wskazanie na jego komplementarność z innymi teoriami dziedzictwa religijnego. Miejsce religii w polskim społeczeństwie stanowi jeden ze sztandarowych przedmiotów badań w ramach antropologii czy socjologii religii. Siłą rzeczy rozważania te dotyczą Kościoła rzymskokatolickiego, który w hierarchii instytucji religijnych obecnych w życiu publicznym w Polsce zajmuje uprzywilejowane miejsce⁴⁷. Taka

⁴⁵ D. Zaprzalska, *Religious Heritage Complex and Authenticity: Past and Present Assemblages of One Cypriot Icon*, „Religions” 2023, t. 14, nr 9, s.p.

⁴⁶ A. Niedźwiedz, *Global Catholicism, Urban Heritage, National Politics: The 2016 World Youth Day in Kraków*, „Etnografia Polska” 2019, t. 63, s. 185–203.

⁴⁷ A. Pasięka, *Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland*, London 2015.

pozycja pozwala mu kształtować pamięć, historię i dziedzictwo⁴⁸. Dominacja rzymskiego katolicyzmu zauważalna jest również w nauce. Jak pokazują Kinga Sekerdej oraz Agnieszka Pasieka, religijność w Polsce bardzo często postrzegamy przez pryzmat tej denominacji, a w najlepszym przypadku w relacji do niej⁴⁹.

Co więcej, badacze wskazują na szczególne powiązania między polityką a religią w naszym kraju tak na poziomie tożsamości narodowej, polityk pamięci, jak i polityki historycznej⁵⁰. Zazębianie się polityki, tożsamości i religii doprowadziło do powstania stereotypu Polaka-katolika⁵¹. Ta zbitka, zakorzeniona zarówno w dyskursie publicznym, jak i naukowym, mimo wielowymiarowej krytyki ze strony badaczy potęguje postrzeganie rzymskiego katolicyzmu jako domyślnej religii w Polsce⁵². Stąd też trudno w akademickich, a także codziennych dociekaniach na temat życia religijnego uciec od miary polskiej religijności, jaką stanowi praktyka rzymskokatolicka. Mimo obecności innych wyznań to rzymski katolicyzm wyznacza normatywne ramy życia społecznego, wciąż zacieśniając relację Polak–katolik. Co ważne, „normalność i normatywność związku Polak–katolik dotyka nie tylko innych religijnie i etnicznie, ale też wiele jednostek oraz grup (w tym Polaków oraz katolików), którzy nie zgadzają się z tym modelem lub czują, że do niego nie pasują”⁵³.

Jednocześnie należy dodać, że rozpoznanie dominującej i uprzywilejowanej pozycji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce nie odbiera mu heterogeniczności. Są różne katolicyzmy, różne rytuały, sposoby rozumienia religii, wreszcie odmienne stopnie uwikłania politycznego i uczestnictwa w sferze publicznej realizowanego przez Kościół rzymskokatolicki, co więcej, funkcjonują też różne hierarchie i relacje wewnątrz jego struktur. Jednak w przypadku prowadzenia badań nad dziedzictwem religijnym to zróżnicowane oblicze polskiego katolicyzmu pojawia się w ściślejszej relacji do uprzywilejowanej pozycji, jaką ta heterogeniczna instytucja zajmuje w przestrzeni publicznej. To skutkuje z jednej strony prowadzeniem studiów w relacji do tej hierarchii, z drugiej zaś – zogniskowaniem znacznej części refleksji akademickiej wokół zjawisk wyrastających z rzymskiego katolicyzmu, ponieważ te w Polsce zdecydowanie przeważają⁵⁴.

⁴⁸ Z. Bogumił, M. Głowacka-Grajper, *Milieus de Mémoire in Late Modernity: Local Communities, Religion and Historical Politics*, Berlin 2019; K. Baraniecka-Olszewska, *The State Historical Policy...*, *op. cit.*

⁴⁹ K. Sekerdej, A. Pasieka, *Researching the Dominant Religion: Anthropology at Home and Methodological Catholicism*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2013, t. 25, s. 53–77; A. Pasieka, *op. cit.*

⁵⁰ J. Kubik, *The Power of Symbols against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*, University Park 1994; Z. Bogumił, M. Głowacka-Grajper, *op. cit.*; G. Zubrzycki, *The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago–London 2006; M. Łuczewski, *Kapitał moralny. Polityki historyczne w późnej nowoczesności*, Kraków 2017.

⁵¹ B. Porter-Szücs, *Faith and Fatherland. Catholicism, Modernity, and Poland*, New York 2011; A. Pasieka, *op. cit.*; M. Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijęcej*, Toruń 2012.

⁵² K. Baraniecka-Olszewska, *The State Historical Policy...*, *op. cit.*

⁵³ A. Pasieka, *op. cit.*, s. 217: „The normality and normativity of the ‘Polish-Catholic’ bond affects not only religious and ethnic others but also numerous individuals and groups (among them Poles and Catholics) who disagree with or feel they do not fit within this model”.

⁵⁴ W tym sensie ustalenia Sekerdej i Pasieki pozostają w mocy. K. Sekerdej, A. Pasieka, *op. cit.*

Dziedzictwo jako element religii przeżywanej

Twierdzą więc, że nie sposób prowadzić rozważań nad religią w przestrzeni publicznej w Polsce bez oglądania się na miejsce, jakie zajmuje w niej rzymski katolicyzm. Moje studia nad dziedzictwem pogańskim w naszym kraju realizowane na przykładzie krakowskiego święta Rękawki⁵⁵ pokazują, że wyznaniom znajdującym się niżej w hierarchii trudno promować w przestrzeni publicznej ich własne wartości religijne. Na badane przeze mnie wydarzenia składają się odpust rzymskokatolicki odbywający się w kościele Świętego Benedykta oraz rekonstrukcja historyczna rytuałów pogańskich, czyli „Tradycyjne święto Rękawki”⁵⁶. Choć to część poświęcona czasom przedchrześcijańskim jest barwniejsza, bardziej rozbudowana, przedstawia dawną religię, a niektórym działaniom przewodniczą żercy, praktyki te nie są jednoznacznie identyfikowane z religią, ulegają bowiem kulturalizacji⁵⁷. W moim przekonaniu, dzieje się tak między innymi ze względu na dominujący i normatywizujący charakter dziedzictwa religijnego związanego z rzymskim katolicyzmem, a także jego obecność w sferze publicznej. Tu proces sekularyzacji dziedzictwa nie wynika z Durkheimowskiej świeckiej świętości, ale z odebrania dziedzictwu powstającemu w ramach religii przeżywanej jego religijnego charakteru, gdyż ten zarezerwowany jest dla rzymskiego katolicyzmu⁵⁸.

Co ważne, rozpoznanie w dziedzictwie elementu religii przeżywanej nie wiąże się bezpośrednio z jej wyznawaniem, a raczej ze sposobem organizacji przestrzeni publicznej, zhierarchizowanej dostępności do niej przez instytucje religijne oraz jej wyznawców, przez to zaś – wtórnie – z identyfikacją określonych zjawisk jako religijnych lub nie. Rzymski katolicyzm stanowi pewien probierz tego, co religijne. Związane z nim praktyki, symbole rozpoznawane są także przez niewierzących jako należące do sfery religii. Z rodzimowierstwem rzecz ma się jednak inaczej – łączy się je przede wszystkim z przeszłą rzeczywistością, światem, który już minął, a nie ze współczesną duchowością. Współczesne rodzimowierstwo w przestrzeni publicznej funkcjonuje więc w formie skulturalizowanej, jako element historii czy wręcz legendy o początkach polskiej kultury. W przypadku Rękawki i jej dwóch składowych – rzymskokatolickiego odpustu oraz rekonstrukcji rytuałów przedchrześcijańskich, w które są jednak wplecione elementy współczesnych ceremonii rodzimowierczych – z religią przeżywaną identyfikowana jest ta pierwsza⁵⁹.

Także z tego powodu badania nad dziedzictwem religijnym powstającym w ramach rzymskiego katolicyzmu w sytuacji, kiedy ta religia przenika dyskursy publiczne, edukację i politykę, wymagają odmiennych narzędzi. Mimo że możliwe

⁵⁵ K. Baraniecka-Olszewska, *The State Historical Policy...*, *op. cit.*; *eadem*, *Playing the Game...*, *op. cit.*

⁵⁶ *Eadem*, *Re-enacting Historical Slavic Rites in Contemporary Poland. The Rękawka Fair in Cracow*, „Anthropological Journal of European Cultures” 2016, t. 25, nr 1, s. 118–135.

⁵⁷ Ch. Joppke, *Culturalizing Religion in Western Europe: Patterns and Puzzles*, „Social Compass” 2018, t. 62, nr 2, s. 1–13.

⁵⁸ K. Baraniecka-Olszewska, *Playing the Game...*, *op. cit.*

⁵⁹ *Ibidem*.

jest wskazanie świeckiego spojrzenia także w dziedzictwie konstruowanym, zarządzanym i promowanym przez Kościół, takie podejście interpretacyjne – moim zdaniem – nie pozwala na zrozumienie specyfiki zjawiska. W Polsce rzymski katolicyzm jako religia, nieskulturalizowany, obecny jest w obszarach utożsamianych z domeną świecką, choćby w konstruowaniu wiedzy o przeszłości⁶⁰ czy w tworzeniu polityki historycznej⁶¹. Na zasadzie analogii także dziedzictwo tworzone przez instytucje i wspólnoty rzymskokatolickie trudno rozpatrywać w kategoriach świeckiego spojrzenia, ponieważ stanowi ono tylko jedną z możliwości, wykraczającą poza bezpośrednie ambicje dziedzictwa religijnego, które nastawione jest w tym przypadku na promocję treści wiary⁶².

W przedstawionych przeze mnie na początku artykułu propozycjach teoretycznych praktyki religijne wyłączone są z repertuaru praktyk dziedzictwa. Jak referowałam, tymi ostatnimi rządzić mają wyłącznie świeckie wartości⁶³, z kolei te religijne powinny być przekazywane równolegle, w styczości, czyli w tych samych miejscach i przy okazji tych samych wydarzeń, lecz mimo wszystko odrębnie. Niemniej, jak pokazują badania Testy⁶⁴, praktyki dziedzictwa wpływają na intensywność przeżywania rytuałów, na doznania duchowe. Do zbliżonych wniosków zaprowadziły mnie studia nad misterium męki Pańskiej u salezjanów w Krakowie: dziedzictwo stanowi kolejną ścieżkę wykorzystywaną przez instytucje kościelne w celach misyjnych, by dotrzeć do jak najszerszego grona odbiorców i przekazać im wartości rzymskiego katolicyzmu. Odwołując się do historii, tradycji, estetyki dzieł sztuki czy architektury, instytucje oraz przedstawiciele Kościoła nie wkraczają w dyskurs świecki, raczej jego zawartość wiążą z religią, przekształcając go tak, by służył upowszechnieniu jej wartości i treści⁶⁵.

Co więcej, świeckie spojrzenie nie jest w kontekście dziedzictwa tworzonego przez instytucje kościelne równoprawne w stosunku do postawy religijnej. Dopiero zaangażowanie religijne, włączenie praktyk dziedzictwa w obręb religii przeżywanej może, zgodnie z pedagogiką Kościoła, owocować krzewieniem chrześcijańskich wartości, a także przekazaniem ich kolejnym generacjom. Świeckie spojrzenie, podziw dla sztuki artystycznej, zachwyt estetyczny nie odpowiadają więc w pełni na ambicje dziedzictwa religijnego tworzonego w ramach rzymskiego katolicyzmu. Coleman⁶⁶, opisując działanie angielskich katedr i współwystępowanie obok siebie chwil oraz przestrzeni przeznaczonych do użytku przez wiernych lub turystów, wskazywał na styczość oraz wzajemną konstytutywność tych dyskursów. W przypadku miejsc kultu w Polsce ową styczość momentami zastępuje, moim zdaniem, przekształcenie dziedzictwa w kolejne narzędzie misyjne. Turystyka i świeckie spojrzenie

⁶⁰ Z. Bogumił, M. Głowacka-Grajper, *op. cit.*

⁶¹ M. Łuczewski, *Kapitał moralny...*, *op. cit.*

⁶² K. Baraniecka-Olszewska, *Religious Heritage...*, *op. cit.*

⁶³ O. Salemink, R.R. Poulsen, S.I. Ahl, *op. cit.*

⁶⁴ A. Testa, *op. cit.*

⁶⁵ K. Baraniecka-Olszewska, *Religious Heritage...*, *op. cit.*

⁶⁶ S. Coleman, *op. cit.*

są dopuszczane, lecz pod warunkiem wpisania się w ramy zachowań akceptowanych w miejscach kultu.

W Polsce to instytucje kościelne zarządzają zabytkowymi świątyniami, sanktuariami, a tym samym wyznaczają możliwy zakres świeckiego spojrzenia. Jednocześnie jednak narzucają zachowania wynikające z praktyki religijnej – odpowiedni strój, ciszę, zakaz jedzenia i picia. W innych kontekstach, na przykład w muzeach, te same ograniczenia przyczyniają się do sakralizacji dziedzictwa, niemniej w środowisku religijnym, moim zdaniem, służą jako narzędzie zarządzania dziedzictwem przez instytucje Kościoła, tak by jego podstawę stanowiło wpisanie w religię przeżywaną. Świeckie wykorzystania dziedzictwa religijnego nie są więc kontestowane, o ile mieszczą się w ramach wyznaczanych przez instytucje i wspólnoty kościelne, nie stanowią również pełnej, pożądaney, a co ważniejsze, równoprawnej postawy. Dziedzictwo tworzone przez Kościół służy bowiem przekazywaniu wartości religijnych, ma aspekt ewangelizacyjny i jako takie jest elementem religii przeżywanej⁶⁷.

Zakończenie

Refleksja nad tworzeniem dziedzictwa religijnego powinna wyrastać z konkretnego kontekstu społecznego, a zarazem być do niego dostosowana. Powstające w silnie zsekularyzowanych państwach koncepcje pozwalające na rozdzielenie porządków świeckiego dziedzictwa i religii przeżywanej niekoniecznie stanowią wystarczające narzędzie interpretacyjne w odniesieniu do społeczeństw, w których wybrana religia przenika państwową politykę i procesy pamięciotwórcze⁶⁸. Obecność rzymskiego katolicyzmu w przestrzeni publicznej w Polsce, a zarazem jego rola w tworzeniu dziedzictwa wymagają namysłu nie tylko w odniesieniu do charakterystyki oraz historii samego pojęcia dziedzictwa, ale też do miejsca religii w społeczeństwie. W moim przekonaniu również ono determinuje sposób kształtowania dziedzictwa, wpływa na dobór wartości przez nie promowanych i na jego odbiór.

Z tego względu, pisząc o dziedzictwie rzymskokatolickim w Polsce, należy wziąć pod uwagę, moim zdaniem, pozycję tego wyznania w hierarchii religii⁶⁹ i jego dominację nie tylko w przestrzeni publicznej, ale też w dyskursie naukowym⁷⁰. Sugeruję zatem, by zastanowić się nad dziedzictwem rzymskokatolickim w naszym kraju jako „domyślnym”⁷¹. Normatywna rola rzymskiego katolicyzmu może skutkować wypchnięciem innych wyznań do domeny kultury. Rozważając budowanie przez nie własnego dziedzictwa, nie sposób pominąć cienia dominującej religii⁷². Z kolei w jej przypadku trudno odciąć dziedzictwo od tradycji wyznania. Służy ono promocji

⁶⁷ K. Baraniecka-Olszewska, *Religious Heritage...*, *op. cit.*

⁶⁸ A. Astor, M. Burchardt, M. Griera, *The Politics of Religious Heritage: Framing Claims to Religion as Culture in Spain*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2017, t. 56, nr 1, s. 126–142.

⁶⁹ A. Pasięka, *op. cit.*

⁷⁰ K. Sekerdej, A. Pasięka, *op. cit.*

⁷¹ K. Baraniecka-Olszewska, *The State Historical Policy...*, *op. cit.*

⁷² *Eadem*, *Playing the Game...*, *op. cit.*

i przekazywaniu wartości religijnych, staje się narzędziem ewangelizacji, ale też elementem religii przeżywaną⁷³.

Bibliografia

- Ammerman N., *Lived Religion*, [w:] *Emerging Trends in Social and Behavioral Sciences*, R.A. Scott, S.M. Kosslyn, M. Buchmann (red.), Hoboken 2015, s.p.
- Astor A., Burchardt M., Grier M., *The Politics of Religious Heritage: Framing Claims to Religion as Culture in Spain*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2017, t. 56, nr 1, s. 126–142.
- Badone E., Roseman S.R., *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Chicago 2004.
- Baraniecka-Olszewska K., *Re-enacting Historical Slavic Rites in Contemporary Poland. The Rękawka Fair in Cracow*, „Anthropological Journal of European Cultures” 2016, t. 25, nr 1, s. 118–135.
- Baraniecka-Olszewska K., *The State Historical Policy and the Default Religious Heritage in Poland: On Introducing Pagan Heritage to the Public Sphere in Kraków*, „Etnografia Polska” 2019, t. 63, s. 156–168.
- Baraniecka-Olszewska K., *Playing the Game of Truth: The National Heritage Regime in Poland and Contemporary Paganism*, [w:] *Managing Sacralities: Competing and Converging Claims of Religious Heritage*, E. van den Hemel, O. Salemink, I. Stengs (red.), Oxford–New York 2022, s. 136–155.
- Baraniecka-Olszewska K., *Religious Heritage Claims to Eternity: The Salesian Passion Play in Kraków*, [w:] *The Future of Religious Heritage. Entangled Temporalities of the Sacred and the Secular*, F. de Jong, J. Mapril (red.), Abingdon–New York 2023, s. 170–185.
- Baraniecka-Olszewska K., *Sacralizing a Battlefield: The Religious Heritage of the Battle of Warsaw*, „Religions” 2023, t. 14, s. 1–18.
- Bendix R.F., Eggert A., Peselmann A. (red.), *Heritage Regimes and the State*, Gottingen 2012.
- Bielo J., *Replication as Religious Practice, Temporality as Religious Problem*, „History and Anthropology” 2016, t. 28, nr 2, s. 131–148.
- Bogumił Z., Głowacka-Grajper M., *Milieux de Mémoire in Late Modernity: Local Communities, Religion and Historical Politics*, Berlin 2019.
- Coleman S., *On Praying in an Old Country: Ritual, Replication, Heritage, and Powers of Adjacency in English Cathedrals*, „Religion” 2019, t. 49, s. 120–141.
- Coleman S., Bowman M., *Religion in Cathedrals: Pilgrimage, Heritage, Adjacency, and the Politics of Replication in Northern Europe*, „Religion” 2019, t. 49, s. 1–23.
- Dubisch J., *Sites of Memory, Sites of Sorrow: An American Veterans’ Motorcycle Pilgrimage*, [w:] *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*, J.P. Margry (red.), Amsterdam 2008, s. 299–322.
- Dunkley R., Morgan N., Westwood Sh., *Visiting the Trenches: Exploring Meanings and Motivations in Battlefield Tourism*, „Tourism Management” 2011, t. 32, nr 4, s. 860–868.
- Eade J., *Pilgrimage and Tourism in Lourdes, France*, „Annals of Tourism Research” 1992, t. 19, s. 18–32.
- Geismar H., *Anthropology and Heritage Regimes*, „Annual Review of Anthropology” 2015, t. 44, s. 71–85.
- Giovine Di M., Choe J., *Geographies of Religion and Spirituality: Pilgrimage beyond the ‘Officially’ Sacred*, „Tourism Geographies” 2019, t. 21, nr 3, s. 361–383.
- Harrison R., *Heritage: Critical Approaches*, Abingdon–New York 2012.

⁷³ K. Baraniecka-Olszewska, *Religious Heritage...*, *op. cit.*

- Hemel van den E., Salemink O., Stengs I., *Management of Religion, Sacralization of Heritage*, [w:] *Managing Sacralities: Competing and Converging Claims of Religious Heritage*, eidem (red.), Oxford–New York 2022, s. 1–20.
- Isnart C., Cerezales N., *Introduction*, [w:] *The Religious Heritage Complex. Legacy, Conservation, and Christianity*, eidem (red.), London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2020, s. 1–13.
- Isnart C., Testa A., *Reconfiguring Tradition(s) in Europe. An Introduction*, „Ethnologia Europaea” 2020, t. 50, s. 5–19.
- Joppke Ch., *Culturalizing Religion in Western Europe: Patterns and Puzzles*, „Social Compass” 2018, t. 62, nr 2, s. 1–13.
- Kubik J., *The Power of Symbols against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*, University Park 1994.
- Łuczewski M., *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmijącej*, Toruń 2012.
- Łuczewski M., *Kapitał moralny. Polityki historyczne w późnej nowoczesności*, Kraków 2017.
- Macdonald S., *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, przeł. R. Kusak, Kraków 2021.
- Meyer B., *Recycling the Christian Past: The Heritagization of Christianity and National Identity in the Netherlands*, [w:] *Culture, Citizenship and Human Rights*, R. Buikema, A. Buys, T. Robben (red.), London–New York 2019, s. 64–88.
- Meyer B., de Witte M., *Heritage and the Sacred: Introduction*, „Material Religion” 2013, t. 9, s. 275–280.
- Niedźwiedz A., *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Kraków 2015.
- Niedźwiedz A., *Global Catholicism, Urban Heritage, National Politics: The 2016 World Youth Day in Kraków*, „Etnografia Polska” 2019, t. 63, s. 185–203.
- Paine C., *Religious Objects in Museums: Private Lives and Public Duties*, London–New York 2013.
- Palmer C.T., Begley R.O., Coe K., *In Defence of Differentiating Pilgrimage from Tourism*, „International Journal of Tourism Anthropology” 2012, t. 2, nr 1, s. 71–85.
- Pasieka A., *Hierarchy and Pluralism: Living Religious Difference in Catholic Poland*, London 2015.
- Porter-Szűcs B., *Faith and Fatherland. Catholicism, Modernity, and Poland*, New York 2011.
- Salemink O., *Afterword. Heritage as Managing the Sacralities*, [w:] *Managing Sacralities: Competing and Converging Claims of Religious Heritage*, E. van den Hemel, O. Salemink, I. Stengs (red.), Oxford–New York 2022, s. 249–259.
- Salemink O., Paulsen R.R., Ahl S.I., *Sacred but Not Holy: Awe, Spectacle, and the Heritage Gaze in Danish Religious Heritage Contexts*, „Anthropological Notebooks” 2020, t. 26, s. 70–99.
- Saraiva C., *A Sacred Place, an Enchanted Space: Crisis and Spiritual Elasticity in the Mountain of the Moon*, „Religions” 2023, t. 14, nr 9, s.p.
- Sekerdej K., Pasieka A., *Researching the Dominant Religion: Anthropology at Home and Methodological Catholicism*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2013, t. 25, s. 53–77.
- Smith L., *The Uses of Heritage*, London–New York 2006.
- Stengs I., *The Making of Religious Heritage: Burning Churches, Fiery Emotions, Multiple Sacralities*, „Approaching Religion” 2023, t. 13, nr 2, s. 21–39.
- Testa A., *Intertwining Processes of Reconfiguring Tradition: Three European Case Studies*, „Ethnologia Europaea” 2020, t. 50, s. 20–38.
- West B., *Enchanting Pasts: The Role of International Civil Religious Pilgrimage in Reimagining National Collective Memory*, „Sociological Theory” 2008, t. 2, nr 3, s. 258–270.
- Zaprzalska D., *Religious Heritage Complex and Authenticity: Past and Present Assemblages of One Cypriot Icon*, „Religions” 2023, t. 14, nr 9, s.p.
- Zubrzycki G., *The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago–London 2006.