

## Božidar Jezernik

bozidar.jezernik@ff.uni-lj.si

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Wydział Sztuki  
Uniwersytet w Lublanie

# Schyłek imperiów i jego skutki na Półwyspie Bałkańskim<sup>1</sup>

## *The End of Empires and the Consequences in the Balkan Peninsula*

**Streszczenie:** W Imperium Osmańskim nie istniał wyraźny rozdział pomiędzy prawem świeckim a kościelnym. W jego systemie ludzie przypisani byli na podstawie wyznawanej religii do wspólnot (*millet*). Podstawą tego podziału była religia; język i przynależność etniczną odgrywały rolę drugorzędną. Przyczynę tego stanu rzeczy stanowił system władzy. Prawo osmańskie było oparte na kodeksie religijnym, który nie mógł być narzucony nie podlegającym poborowi do wojska innowiercom.

Próba stworzenia kodeksu prawa cywilnego, który zastąpić miał prawo religijne, przebudziła w mieszkańcach milletów nowego ducha narodowej świadomości. Jeśli bowiem pragnęli znaczyć cokolwiek w nowoczesnej polityce międzynarodowej, musieli przeorganizować się na podstawie narodowości, ponieważ to właśnie narodowość stanowiła wówczas podstawę organizacji państw zachodnich. Przewaga Zachodu na arenie światowej sprawiła, że ludy nie-zachodnie musiały układać swoje wzajemnie stosunki, oraz swoje stosunki z zachodnimi mocarstwami, według zasad w miarę przypominających te, które świat zachodni uważał za oczywiste.

W XIX w. narodowość stała się pojęciem dominującym, a nacjonalizm święcił powszechny triumf. W ciągu XIX stulecia nacjonalizm jako „swego rodzaju ideologia emancypacji społecznej” (Moritsch 2002: 83) podbił serca i umysły mieszkańców Bałkanów; coraz więcej głosów wołało: „Bałkany dla Bałkańczyków!”. Jednakże Wiosna Ludów w imperium tureckim nie objęła narodu osmańskiego, lecz ludy znajdujące się pod władzą osmańską. Nacjonalści wszystkich narodów bałkańskich jednym głosem podkreślali drobne różnice, jakie występowały między tymi narodami zarówno w przeszłości, jak i w czasach współczesnych. Podczas procesu europeizacji mitologia zastąpiła historię, a wśród pierwszych ofiar były tolerancja i wielokulturowość.

**Słowa kluczowe:** Imperium Osmańskie, Bałkany, narodowość, nacjonalizm

Tłumaczenie: Klaudyna Michałowicz

**Summary:** In the Ottoman Empire there was no visible dividing line between secular and religious law. The Ottoman state divided its subjects according to their religion into *millets* or ‘communities’. Religion was the basis for these divisions; language and ethnological theories played merely a secondary part. The rationale for this state of affairs was the system of government. Ottoman law was a religious code, which could not be imposed on unbelievers, who could not be recruited into the army.

A new spirit of national consciousness awoke among the peoples of the *millets* with the attempt to create civil laws to replace religious ones. They had to reorganise themselves on national lines if they were hold their own at all in modern international politics because nationality was the

---

<sup>1</sup> Tekst z języka angielskiego przetłumaczyła Klaudyna Michałowicz.

contemporary basis of Western states and, owing to the ascendancy of the West in the world, the relations of non-Western peoples to each other and to Western powers had to approximate to the forms which the Western world took for granted.

During the nineteenth century, nationality became the leading concept and nationalism celebrated its universal victory. During the nineteenth century, nationalism won hearts and minds of the Balkanites as 'some kind of a social-emancipatory ideology' (Moritsch 2002: 83), and ever more voices could be heard, claiming the Balkans for the Balkanites. In the Ottoman Empire, however, the Spring of Nations did not come to the Ottoman nation, but such occurred among the peoples who were under Ottoman rule. Nationalists of all Balkan nations jointly emphasised small differences between them, both in the present as well as in the past. In the process, mythology replaced history; tolerance and multiculturalism were its first victims.

**Key words:** the Ottoman Empire, Balkans, nationality, nationalism

Translated by Author

### Narodowość i religia

Po podbiciu Bizancjum w 1453 roku imperium Osmanów nie próbowało ani narzucać nowym poddanym swych instytucji państwowych, ani asymilować mieszkających na zajętych terenach chrześcijan. Sułtan Mehmet II, zdobywca Bizancjum, nadał patriarche Konstantynopola tytuł przywódcy narodu (*milletbaşı*), zaś obywatelom wyznania prawosławnego pozwolił zachować część cerkwi oraz swobodę wyznania. Powierzył również patriarche nadzór nad duchowymi i świeckimi potrzebami jego trzódki. W ten sposób duchowieństwo stało się zespołem funkcjonariuszy państwowych o szerokich prerogatywach administracyjnych i sędziowskich. Wszystkie sprawy małżeńskie, rozwodowe i spadkowe rozpatrywał sąd episkopalny, a w postępowaniach przed sądem cywilnym chrześcijanie nie musieli stawać przed trybunałem osmańskim. Każda wspólnota religijna miała obowiązek zbierać podatki od swoich członków i przekazywać je do skarbu państwa.

W Imperium Osmańskim nie istniał wyraźny rozdział pomiędzy prawem świeckim a kościelnym. W jego systemie ludzie przypisani byli na podstawie wyznawanej religii do wspólnot (*millet*), składających się z rady świeckiej i kościelnej, w gestii których leżały wewnętrzne sprawy ich członków. Wspólnoty te – lub „narody kościelne”, jak tłumaczy ten termin turecki profesor literatury zachodniej Halidé Edib (1930: 68) – były jedynymi jednostkami organizacyjnymi uznawanymi przez państwo. Zróznicowany żywioł muzułmański (słowiański, albański oraz turecki) nie posiadał struktur wspólnotowych opartych na tożsamości etnicznej. W środowisku domowym należący doń ludzie mówili własnymi językami; turecki był dla nich językiem wyuczonym. Byli jednak wszyscy muzułmanami, a więc w sensie politycznym „Turkami”; należeli do warstwy dominującej.

*Millet-i-Rum* (nazwa *Rum*, tureckie zniekształcenie słowa *Romaioi*, czyli Rzymianie, którym określali siebie Bizantyjczycy, pozostawało w powszechnym użyciu aż do rewolucji w latach dwudziestych XIX wieku) (Wilson 1839: 293) to było wszystko, co pozostało z cesarstwa wschodniego. Pod władzą biskupów i patriarchów przedłużało ono egzystencję bizantyjskiego dworu i zapewniało przetrwanie greckiej tożsamości oraz greckiej odmiany chrześcijaństwa. Turcy określali całość chrześcijańskiej strefy Półwyspu Bałkańskiego nazwą *wilajety rumijskie* (greckie okręgi). Aż do połowy XIX wieku władze osmańskie uznawały prawosławie za „rzymskie”, czyli za identycznie z chrześcijaństwem greko-bizantyjskim. Kto nie był „Turkiem”, był *Rumi*, czyli „Grekim”. Nazwa ta obejmowała Albańczyków, Bułgarów, Macedończyków, Serbów, Wołochów oraz Greków i oznaczała jedynie to, że dana osoba uznaje autorytet patriarchy Konstantynopola. Z tej przyczyny w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku John Morritt z Rokeby pisał w liście, że od wyjazdu z Hermanstadt w Transylwanii podróżuje po „greckim kraju” (Morritt 1914: 60).

Podziały te były oparte na religii. Kwestie językowe oraz teorie etnologiczne odgrywały jedynie drugoplanową rolę. Bułgar mógł zostać Turkiem kiedy tylko chciał, przyjmując islam; tak samo Grek mógł zostać Bułgarem przez przyłączenie się do egzarchatu. Ktoś mógł być członkiem wspólnoty Rzymian, podczas gdy jego brat należał do społeczności Serbów. System ten przetrwał bez zmian aż do początku XX wieku, kiedy to w Albanii wciąż w niektórych miastach nie było sądu cywilnego, a jedyne źródło prawa stanowił Koran. W pierwszych latach XX wieku system został zlikwidowany w procesie wielkich reform struktury politycznej Turcji; zamiast niego wprowadzono prawo oparte na Kodeksie Napoleona. W tym czasie pojęcie narodowości było jednakże dla Turków tak nowe i niejasne, że regularnie mylono je z wyznaniem religijnym. W spisach ludności prawosławni Albańczycy, Bułgarzy, Serbowie i Wołosi, którzy nie przyłączyli się do „schizmatycznego” kościoła bułgarskiego, wciąż byli opisywani pojemną nazwą *Rum* (Brailsford 1906: 62–3, 102; Buxton 1907: 52; Franck 1928: 316).

Przyczynę tego stanu rzeczy stanowił system władzy. Prawo osmańskie było oparte na kodeksie religijnym, który nie mógł być narzucony nie podlegającym poborowi do wojska innowiercom. Wierni wyznawcy islamu byli zwierzchnikami *giaurów* (niewiernych). Te czysto teokratyczne zasady organizacji państwowej stanowiły podstawę funkcjonowania Imperium Osmańskiego. Nietypowość tego założenia polega na tym, że w jej wyniku mieszkający tam chrześcijanie cieszyli się względną autonomią i byli w stanie zachować swoją tożsamość narodową, język i obyczaje. Te wyjątkowe okoliczności historyczne wyjaśniają również, dlaczego w pojęciu tych chrześcijan patriotyzm oznaczał przywiązanie do wspólnoty religijnej i kościoła narodowego. Współcześni

pisarze zachodni uważali tę koncepcję narodowości za niezwykłą i nie mogli pojąć, dlaczego na Bałkanach rodowód i język są bez znaczenia dla tożsamości narodowej, zaś przynależność do danego kościoła ma znaczenie rozstrzygające. „To tak, jak by urodzony w Londynie katolik był uważany za Irlandczyka i jako taki figurował w rejestrach, albo jak by presbiterianin w Nowym Jorku był określany i ewidencjonowany jako Szkot, chociaż jego przodkowie pochodzili z Niemiec” – dziwił się brytyjski autor (Fraser 1906: 11).

### Narodowość i krew

Próba stworzenia kodeksu prawa cywilnego, który zastąpić miał prawo religijne, przebudziła w mieszkańcach milletów nowego ducha narodowej świadomości. Jeśli bowiem pragnęli znaczyć cokolwiek w nowoczesnej polityce międzynarodowej, musieli przeorganizować się na podstawie narodowości, ponieważ to właśnie narodowość stanowiła wówczas podstawę organizacji państw zachodnich. Przewaga Zachodu na arenie światowej sprawiła, że ludy nie-Zachodnie musiały układać swoje wzajemne stosunki, oraz swoje stosunki z zachodnimi mocarstwami, według zasad w miarę przypominających te, które świat zachodni uważał za oczywiste. Jednakże, zdaniem Arnolda Toynbee, zasada dominacji narodowości w polityce uznawana była w Europie Zachodniej za oczywistą jedynie dlatego, że wyrosła naturalnie na gruncie panujących tam warunków, a nie dlatego, że miała uniwersalne zastosowanie (Toynbee 1922: 15–6).

W XIX wieku narodowość stała się pojęciem dominującym, a nacjonalizm święcił powszechny triumf. Wcześniej poczucie tożsamości narodowej nie istniało w pojęciu takim, jakie wykształciły je XIX-wieczne europejskie ruchy nacjonalistyczne. Zdaniem historyczki Mirjany Gross, świadomość narodowa to coś więcej niż poczucie przynależności do danego narodu; to poczucie, które mobilizuje jednostki do realizowania celów wspólnoty narodowej. Świadomość narodowa rodzi wolę życia w takiej wspólnocie i tworzenia politycznie suwerennego i zintegrowanego systemu społecznego (Rihtman-Auguštin 2000: 111). W ciągu XIX stulecia nacjonalizm jako „swego rodzaju ideologia emancypacji społecznej” (Moritsch 2002: 83) podbił serca i umysły mieszkańców Bałkanów; coraz więcej głosów wołało: „Bałkany dla Bałkańczyków!”. Postawę tę uzasadniano stwierdzeniem, że po upadku Konstantynopola – kiedy to „Mahomet uchwycił Chrystusa w żelazny uścisk” i zmienił Bałkany w „wielkie więzienie pełne niewolników” (Anonim 1908: II) – mieszkańcy półwyspu utracili swoje cesarstwa i królestwa, a wraz z nimi szacunek w oczach świata.

Jednakże Wiosna Ludów nie objęła narodu osmańskiego, lecz ludy znajdujące się pod władzą osmańską. Dla przykładu, konsul rosyjski w Bitoli, Rostkowski, mimo tego,

że spędził w Macedonii siedem lat, stosował turecką metodę klasyfikacji i dzielił jej mieszkańców na słowiańskich patriarchistów, słowiańskich egzarchistów oraz słowiańskich muzułmanów, ponieważ nie potrafił zdecydować, czy byli oni Bułgarami czy Serbami. Aleksandr Amfiteatrov, który spędził tam trzy lata, był zdania, że sami Macedończycy nie mają pojęcia kim są; uważał ich więc za „naród pozbawiony świadomości narodowej” (Amfiteatrov 1903: 13). Znany serbski antropogeograf Jovan Cvijić użył podobnego wyrażenia, opisując ich jako „bezszałtąną masę ludzką” (Cvijić 1906: 5).

Znane są przypadki, gdy jeden brat uznawał się za Bułgara, a drugi za Serba. Co więcej, wiele osób uznających się za Greków nie umiało mówić po grecku (Hulme-Beman 1898: 143; Abbott 1903: 110; Amfiteatrov 1903: 14; Buxton 1920: 146–147). Na przykład w 1905 roku w Bitoli mieszkali trzej bracia Talevtchiné, szanowani kupcy: Stevan był Bułgarem, Nikola Rumunem, a Dimitrie Grekiem (Tomitch 1918: 118). Na Bałkanach – tak jak zresztą i wszędzie – przynależność narodowa nie była niezmienna, a wręcz przeciwnie: zmieniała się w zależności od przekonań; dlatego też jednostki, a nawet całe społeczności, które jeszcze wczoraj były narodowości greckiej, dziś mogły być narodowości bułgarskiej, a jutro na przykład serbskiej (Eliot 1900: 298; Villari 1905: 122; Brailsford 1906: 167).

Zachodni pisarze tego okresu rozumieli narodowość nie jako konstrukt kulturowy, lecz jako swego rodzaju naturalną kategorię, „czystość krwi” (zob. np. Brailsford 1906: 101), czyli coś stałego, wrodzonego i niezmiennego; bałkańska koncepcja narodowości była dla nich niepojęta. Z wyrafinowaną wzdrgą twierdzili więc, iż na Bałkanach narodowość jest wartością zmienną, zależną przeważnie od czynników, z którymi „uczucie, krew oraz język mają niewiele albo wręcz nic wspólnego” (Abbott 1903: 9–10). Z ideologicznego punktu widzenia motorem przebudzenia narodów była koncepcja primordializmu (zob. Özkırımlı 2010: 49–50), według której narody istniały od zawsze, a odpowiednie czynniki jedynie uruchamiały poczucie wspólnoty narodowej. W żadnym wypadku nie można było narodu „stworzyć” bądź „sformułować” (Breuille 2007: 14; Hroch 2009: 18).

W zgodzie z koncepcją narodu jako grupy ludzi połączonych wspólną k r w i, bałkańscy nacjonaliści głosili nową ewangelię: narody istnieją od początku świata oraz narodowość jest wrodzoną cechą człowieka. Za najprostszy i najbardziej efektywny sposób wykształcenia świadomości narodowej uważali zastąpienie starego określenia – *millet*, nowym – n a r ó d. Jak widać, naród rozumiany był nie jako najbardziej odpowiednia forma organizacji nowoczesnego społeczeństwa, czyli jako grupa równych sobie obywateli, lecz jako grupa ludzi połączonych więzami krwi, czyli jako rozbudowana rodzina.

## Wielkie idee

W Europie drugiej połowy XIX wieku „narodowość” była jednym z dominujących pojęć. W nasyconej emocjami i sugestywną symboliką retoryce, jakiej nacjonalisci używali na równi z wymachiwaniem flagami, „narodowość” plasowała się na wyjątkowej pozycji wyłącznego czynnika identyfikującego. W retoryce tej narody były wcieleniem różnic między ludźmi; z tej przyczyny wizerunki członków poszczególnych narodów wyraźnie się różniły, zwłaszcza w przypadku narodów sąsiadujących (Kuljić 2006: 191). W Imperium Osmańskim natomiast nacjonalisci podkreślali podobieństwa i solidarność pomiędzy „braćmi jednej krwi i języka”, a jednocześnie akcentowali różnice między członkami danego narodu oraz ich najbliższymi obcymi – sąsiadami, będącymi obywatelami tego samego państwa. Aby ukryć podstawowe podobieństwa między narodami, nacjonalisci jednym głosem podkreślali drobne różnice, jakie występowały zarówno w przeszłości, jak i w czasach współczesnych. Na narodowych flagach zawsze i wszędzie złotymi zgłoskami wypisany był narcyzm oparty na maleńkich różnicach. I z tych maleńkich różnic wynikały poważne następstwa.

Geografia Bałkanów często ma mniejszą skalę niż tamtejsze aspiracje polityczne; bywa, że nazwa bałkańskiego kraju jest większa niż jego powierzchnia. Każde rodzące się państwo bałkańskie marzyło o zagarnięciu dla siebie Złotego Miasta; każde też wcześniej czy później zgłaszało pretensje do Macedonii i posyłało tam emisariuszy, by zjednywali przychylność jej mieszkańców. Ten apetyt na spuściznę po „chorym człowieku Europy” oraz nadzieje na realizację „wielkich idei narodowych” w postaci Wielkiej Grecji, Wielkiej Bułgarii, Wielkiej Serbii, Wielkiej Rumunii czy Wielkiej Albanii, były istotnymi czynnikami w toczącej się od drugiej połowy XIX wieku przemianie Macedonii w arenę politycznego i kulturowego konfliktu między państwami bałkańskimi, z których każde uważało ją za ziemię obiecaną – obiecaną, rzecz jasna, właśnie jemu.

Określenie w taki sposób łączności między przeszłością a teraźniejszością, eliminuje wątpliwości i budzi nadzieje wśród członków narodu, pobudza ich entuzjazm i mobilizuje do podziwiania, poznawania oraz działania na rzecz własnego narodu – a jeśli zajdzie potrzeba, także do walki w jego imieniu. Jest to zatem kluczowe narzędzie w procesie konstruowania tożsamości narodowych. W szkołach serbskich nauczano geografii wszystkich terytoriów serbskich; podobnie było w szkołach w Bułgarii, Grecji czy Rumunii. Oznacza to, że na Bałkanach dzieci nauczano nie tylko powszechnie przyjętych przedmiotów, lecz także poczucia przynależności narodowej; w ten sposób szkoła stawała się „fabryką mięsa armatniego” (Durham 1905: 91–2).

Nacjonalisci podkreślali wyjątkowy i niepowtarzalny charakter swoich narodów, głosząc, że narodowość i dziedzictwo narodowe są wyrazem przyrodzonego ducha

narodu. Mimo wszystko w swoich patriotycznych przemowach zwracali się jednak do swoich braci w taki sam sposób i niezależnie od miejsca. Jediną różnicę stanowiły „nazwiska postaci historycznych oraz wydarzenia; wszystko inne było identyczne, zawsze i wszędzie: podniosłe, wzruszające, porywające, pełne zapału słowa o chwale, bohaterstwie, wielkości oraz niezrównanej i przyrodzonej racji ich własnego narodu” – pisał Ljudmil Hauptmann (1938: 427). Wiele lat po nim Michael Billig odkrył, że podobieństwa między nacjonalistycznymi narracjami są tak liczne, że ideologię nacjonalizmu można uznać za internacjonalną (Billig 1995: 80). Pojęcie wspólnoty oraz jej granic konstruowano symbolicznie na zasadzie przeciwieństw: bałkański naród oraz państwo bałkańskie to dwa pojęcia określone w opozycji do Innych, czyli „Turków”. Oznacza to, że tożsamości bałkańskie były zbudowane głównie na podstawie stwierdzenia, czym Bałkańczycy nie są.

Wkrótce okazało się, że idee narodowościowe, niezależnie od swych podstaw, mają większą siłę mobilizującą niż dawniej; z pewnością były dalece potężniejsze niż lojalność wobec dynastii lub przywiązanie do religii. Nacjonałści konstruowali historię narodu w zależności od swoich potrzeb, na tej podstawie tworząc terazniejszą wspólnotę polityczną i określając kierunek jej przyszłego rozwoju. Przywódcy narodów otrzymali również niemałe wsparcie ze strony naukowców (zob. np. Bartulović 2013: 140). Historycy dostarczyli im interpretacji prawdziwej narodowej historii. Etnolodzy ochoczo skupili się na odkrywaniu autentycznych (czytaj: specyficznych i swoistych) elementów narodowej kultury materialnej, narodowych tradycji i obyczajów, narodowych pieśni, narodowej sztuki itd. – czyli na wszystkim tym, co wyraźnie odróżniało naród od jego sąsiadów. Prasa sprawiła, że masowy odbiorca zapoznał się z odkryciami naukowców; wystawy muzealne oraz rozmaite ekspozycje prezentowały je jako rzeczy oczywiste i niezmiennie.

Krótko mówiąc, tak polityka, jak historia albo były narodowe (lub nacjonalistyczne), albo nie istniały w przestrzeni publicznej. Innymi słowy, przeszłość opisywano i interpretowano za pomocą pojęć i kategorii odnoszących się do terażniejszości. Narodowa (nacjonalistyczna) przeszłość była wybiórczym kryterium, według którego wybierano te wydarzenia z przeszłości, które należało wspominać jako kamienie milowe w życiu narodu. Według tego samego założenia określano, które postacie historyczne przysłużyły się powstaniu narodu. Porządek ten spowodował fundamentalne zmiany w zestawie znaczących postaci i wydarzeń historycznych, a to dlatego, że postać / wydarzenie ważne dla historii któregoś z regionów, rzadko miały takie samo znaczenie w przeszłości narodowej. Na oczkach narodowego sita zatrzymały się jedynie te postaci / wydarzenia, które przysłużyły się konstruowaniu historii narodu oraz narracji o jego

narodowowyzwoleńczym wysiłku, osiągnięciach, cnotach, zwycięstwach i klęskach. Natomiast postaci / wydarzenia ważne dla tożsamości opartej na lojalności wobec regionu lub całego imperium, przeleciały przez oczka tego sita i zniknęły w niepamięci.

### **Beczka prochu**

Kongres berliński, który odbył się po zakończeniu wojny rosyjsko-tureckiej w 1878 roku, w założeniu miał wypracować podstawy trwałego pokoju na Bałkanach, pochylić się nad potrzebami tamtejszej ludności, uspokoić nastroje w całej Europie oraz usunąć wszelakie powody do niezadowolenia – ze strony wszystkich zaangażowanych stron. Zamiast przynieść narodom bałkańskim pokój i pomoc, co było jego szeroko propagowanym celem, kongres berliński rozczarował Bułgarów, spowodował zatarg między Grekami a Imperium Osmańskim, wywołał wojnę między Austro-Węgrami a muzułmanami w Bośni i Hercegowinie, a w Serbii wzbudził poczucie krzywdy. Nie zadowolili nikogo.

Kongres berliński zakończył się porozumieniem, którego zadaniem było „poprawić mapę polityczną Europy, tak bezlitośnie zmodyfikowaną przez dziedzica Rewolucji, Napoleona”. Artykuł 25 traktatu berlińskiego pozwolił Austro-Węgrom zająć prowincje leżące pomiędzy Dalmacją, Driną i Chorwacją w celu wprowadzenia tam rządów prawa. Natomiast w Bośni i Hercegowinie, ustalenia kongresu nie zaprowadziły pokoju, lecz stały się źródłem trwałej niestabilności. Beczka prochu, na której według znanego powiedzenia miała siedzieć Europa, eksplodowała po raz kolejny w 1912 roku wraz z wybuchem pierwszej wojny bałkańskiej, w której chrześcijańskie państwa Bałkanów stanęły naprzeciw Imperium Osmańskiemu. Za główny rezultat polityczny wojen bałkańskich uznawano „zmianę mapy Bliskiego Wschodu i przesunięcie linii granicznej między cywilizacją europejską a cywilizacją azjatycką z Półwyspu Bałkańskiego do Małej Azji” (Young 1915: 359). Ta nowa geopolityka Europy nie ustabilizowała jednak południowo-wschodniej części kontynentu; wręcz przeciwnie, stała się zarzewiem pierwszej wojny światowej. Dopiero zbliżająca się krwawa jatka spowodowała wielkie zmiany na mapie geopolitycznej Europy.

W drugiej połowie XIX wieku Europa Środkowa pod względem rozwoju gospodarczego pozostawiła Bałkany w tyle. Uprzemysłowienie i postęp, tak charakterystyczne dla miast Europy Zachodniej i Europy Środkowej, były rzeczą nieznaną na południowym wschodzie kontynentu. Po austriackiej stronie granicy podróżnicy dostrzegali „formy i zewnętrzne oznaki zaawansowanej cywilizacji”, po drugiej stronie widzieli już tylko „nędzę i upadek” (Skene 1853: II, 98). W ich pojęciu wolność i postęp oraz postęp i rozwój gospodarczy szły ręką w rękę (Berend 2003: 1–2). To sprawiało, że obraz mieszkańców Bałkanów konstruowali pod wpływem „kulturowego anachronizmu” (Chakrabarty

1992). Pojęcie to odegrało ogromną rolę w rozwoju percepcji „Europy” w kontraście do „Azji”, a później „Bałkanów”. Z tego punktu widzenia „Azja” i/lub „Bałkany” były zwierciadłem, w którym mogli się przeglądać, podziwiając swoją własną „nowoczesność” i „postępowość” (zob. Jezernik 2004: 29). Tak więc słowo „Bałkany” było nie tylko nazwą geograficzną, lecz także sugerowało brak państwa narodowego, niskie uprzemysłowienie oraz brak nowoczesnego, zurbanizowanego społeczeństwa. W rezultacie nazwa geograficzna symbolizowała pewien region geograficzny, a jednocześnie służyła tworzeniu rozróżnienia między „nimi” a „nami”, włączając „nas” do „Europy” i „teraźniejszości” (Nadel-Klein 1996: 110), „ich” zaś pozostawiając na zewnątrz tych kategorii.

### Śmierć ducha Bałkanów

Po emancypacji państw bałkańskich, która rozpoczęła się po wojnach bałkańskich i pierwszej wojnie światowej, zainwestowano ogromne nakłady w proces europeizacji. W miastach wznoszono nowoczesne pałace i inne solidnie zbudowane gmachy, wytyczano aleje i szerokie ulice. W nowej architekturze nie było jednakże miejsca ani na meczet, ani na minaret. Zostały one uznane za symbol minionych czasów, a wręcz za symbol zacofania (np. Pahor 1951: 126). Podobny los spotkał inne elementy architektury osmańskiej. Nawet najmniejsze miasteczko w europejskiej części Turcji miało łaźnię miejską, jeśli tylko mieszkali w nim jacyś muzułmanie. Kiedy odeszli, łaźnie zostały zamknięte i popadły w ruinę, a w niektórych miejscowościach po prostu je zburzono. Hammamy, akwedukty, a nawet fontanny zbudowane przez Turków znikły z ulic Aten i Bukaresztu, Belgradu i Płowdiwu, Pirotu, Vranje i wszystkich innych miast i miasteczek. Dla przykładu, w Serbii tak sumiennie usuwano ślady po „Turkach”, że nawet turecka nazwa jej stolicy – miasta, które było pod władzą Osmanów od 1521 roku do 1867 roku – zniknęła w mrokach niepamięci (Laketić 1995: 90).

W ten sposób Bałkany stały się kopia, a niekiedy wręcz karykaturą Europy Zachodniej. Miasta nie miały w sobie żadnej oryginalności, żadnych cech indywidualnych; wszystko było zapożyczone. Zamiast wykształcić własny charakter, zarówno wnętrza, jak i fasady domów mieszkalnych, warsztatów i biur, a także ubiory mieszkańców dostosowywały się do mód panujących w Paryżu, Peszcie czy Wiedniu. Modnie było nosić się „po europejsku”, więc wszyscy próbowali to robić. Bałkański mieszczuch udawał, że lubi sztukę nowoczesną, a jeśli chodzi o muzykę, to fascynował się tangiem i fokstrotem; wyśmiewał się z ludowych pieśni i chłopskich strojów (Jezernik 2004: 227).

Cena modernizacji, czyli europeizacji Bałkanów, była wysoka: przekaz historyczny, którego wcieleniem były meczety, minarety, bazy, karawanseraje, cmentarze, mosty, domy itd., uległ zniszczeniu przy budowie nowych gmachów. Pomniki historii zastąpiła

„brzydota moderny” (Loti 1913: 63). Wraz ze swym dawnym wyglądem bałkańskie miasta utraciły duszę – a tracąc duszę, utraciły historię. Ich nowy *image* był pozbawiony treści. Przybysze z Europy Zachodniej jako pierwsi dostrzegli, że bałkańskie miasta i miasteczka wyglądają jak spod igły, ale wybrukowane są „dobrymi chęciami i niczym więcej” (Brayley Hodgetts 1896: 5). Piękna, stara architektura prawie w ogóle się w nich nie zachowała, bo budynki datowane na czasy osmańskie zburzono, a świeżo wybudowane gmachy były mniej lub bardziej „oszczędnymi imitacjami architektury francuskiej lub brytyjskiej” (Fox 1915: 158). Przyjeżdżający zachwycali się na ulicach bałkańskich miast „godnymi podziwu wytworami nowej epoki” z jednej strony, a z drugiej – „relikwami przeszłości, które dawno już znikły z Europy Zachodniej” (Colville 1935: 65). Chcąc sprawdzić się w oczach świata, Bałkany z całych sił próbowały być europejskie i nowoczesne. Europę postrzegano w opozycji do „Turka”, czyli jako obdarzoną wszelkimi możliwymi przymiotami. Wschód oceniano na podstawie jego podobieństwa do Zachodu lub jego odmienności. Być mniej europejskim znaczyło być Innym i wobec tego gorszym – większe podobieństwo do Europy oznaczało postęp (Kabbani 1986: 6).

Dawnymi czasy przybysz, który odwiedził bałkańskie miasto czuł, że oto widzi „cudowny Wschód” z jego meczetami i minaretami, z kobietami w welonach i mężczyznami w barwnych strojach, szarawarach, krótkich kurtkach i fezach na głowie; mało kto nosił się po europejsku. Chrześcijanie nie różnili się strojem od muzułmanów. Na przykład w Belgradzie w roku 1875 mężczyźni w większości nosili fezy; z wyglądu można ich było łatwo wziąć za muzułmanów, tym bardziej, że paradowali ze staroświeckimi flintami i zestawem noży za pasem (Creagh 1876: I, 92). Zmiana była ogromna. Bałkany się zeuropeizowały – lecz tylko zewnętrznie. Najdalej idące przeobrażenia dawały się dostrzec w architekturze miejskiej i modzie. Oczekiwano, że ta zewnętrzna metamorfoza przyniesie całkowitą europeizację Bałkanów. Myślano, że kiedy bałkańskie miasta upodobnią się do zachodnich, a ich mieszkańcy staną się nieodróżnialni od „innych Europejczyków”, nabędą tym samym wszelkich innych cech, które przyniosły Europie Zachodniej dobrobyt (oczywiście nie nabywając tamtejszych nałogów). Jeśli chodzi o kuchnię i kulturę kawiarnianą, dziedzictwo tureckie okazało się znacznie bardziej trwałe. „Deosmanizacja” ideologii, czyli powszechnie przyjętych przekonań, obyczajów, postaw i systemów wartości, także wymagała sporych wysiłków.

Panowanie Osmanów wpływało nie tylko na sferę polityki, lecz także na życie społeczne, zachowania i nakazy moralności. Zaskakujące, że w ciągu wielu wieków dominacji Turcy prawie w ogóle nie próbowali nakłonić mieszkańców Bałkanów do przyjęcia ich stylu życia ani do przejścia na islam:

Mehmet nie nadużywał władzy płynącej ze zwycięstwa. Już w jego pierwszym dekrete widoczny jest powszechny wśród Turków duch tolerancji religijnej. Pozostawił on bowiem chrześcijanom ich świątynie i pozwolił im publicznie wyznawać ich wiarę; nie usunął greckiego patriarchy ze stanowiska (Lamartine 1847: II, 163).

Znany XVI-wieczny przyrodnik Pierre Belon był wyraźnie pod wrażeniem faktu, że „Turcy nikogo nie zmuszają do życia na sposób turecki, przeciwnie, wszystkim chrześcijanom wolno trzymać się swoich własnych praw” (Belon 1554: 180). Władza osmańska nie próbowała asymilować podległych sobie narodów, w czym ogromnie różniła się od współczesnych systemów politycznych Europy Zachodniej. Imperium Osmańskie prowadziło bowiem politykę nieingerencji, podczas gdy rządy państw zachodnioeuropejskich robiły co mogły, by stłamsić ducha narodowego i wykorzenić języki narodowe swoich poddanych (Urquhart 1838: II, 236–37). Podejście Wielkiej Porty do całej gamy wyznań jej chrześcijańskich poddanych „zawsze cechowała zupełnie niezwykła tolerancja” (Garnett 1911: 141). Matka sekretarza ambasady brytyjskiej w Stambule wyrażała się o tej tolerancji z dużym uznaniem: „W żadnym kraju niewierni nie są wyznaczani na najwyższe urzędy tak jak w Turcji, gdzie chrześcijan znajdziemy nie tylko wśród ministrów, lecz wśród ambasadorów, którym powierza się wszak tajemnice najwyższej wagi państwowej” (Müller 1897: 18).

Imperium miało system teokratyczny, ale pozwalało praktykować dowolną religię. Dzięki temu Bałkany pod władzą osmańską były przykładem żywiołowej wielokulturowości. Jest faktem dobrze znanym, że około 170 tysięcy Żydów, wygnanych z Hiszpanii przez Ferdynanda i Izabelę w 1492 roku, uzyskało schronienie i otrzymało swobodę praktykowania swojej religii w Stambule, Salonikach, Sarajewie i innych miastach imperium (Dallaway 1797: 389; Noyes 1858: 504; Tozer 1869: I, 146; Brown 1877: 51; Stuart-Glennie 1879: 266; Chirol 1881: 9; Abbott 1903: 20; Brailsford 1906: 82; Wherry 1909: 17; Garnett 1911: 38; Baker 1913: 194; Loti 1913: 60). Zdaniem XVII-wiecznego francuskiego podróżnika, w całym imperium „jedynie Ateny i Trapezunt zachowały przywilej niewpuszczania Żydów, chociaż tureccy urzędnicy wielokrotnie próbowali ich tam osiedlić” (de la Guilletiere 1675: 152).

To, że niedaleko Banialuki znajdował się niegdyś duży klasztor trapistów, Marija Zvijezda, jest faktem mniej znanym. Mnisi zostali wygnani z Francji podczas rewolucji i z początku próbowali znaleźć schronienie w Niemczech, lecz w 1868 roku także i stamtąd ich wyrzucono. Żadne państwo chrześcijańskie nie było skłonne ich przyjąć, poprosili więc sułtana o pozwolenie na zakup ziemi i budowę klasztoru pod Banialuką, a on zgodę wyraził (Ruthner 1877: 20; Asboth 1890: 389; Renner 1897: 499; Thomson 1897: 167; Holbach 1908: 75; Zavadil 1911: 3, 36; Šolta 1918: 26).

Jeszcze mniej mówi się o historii hiszpańskiego admirała Don Ferrante Gonzagi. W 1538 roku zajął on Herceg Novi i wybudował tam kaplicę św. Anny. Kiedy w następnym roku wojska osmańskie odzyskały miasto, kaplica pozostała nietknięta. Co więcej, w 1550 roku Don Ferrante, stary wróg Turków, został tam pochowany obok swej żony i syna – za pełną zgodą władz (Lyall 1930: 179).

W 1793 roku włoskiego podróżnika zdumiewała tolerancja religijna, której oznaki widział podczas wizyty w Stambule:

Przybysz, który był świadkiem nietolerancji w Londynie i Paryżu, ogromnie się dziwi, widząc, że tutaj kościół stoi pomiędzy meczetem a synagogą, a derwisz przechadza się ramię w ramię z kapucynem. Nie mam pojęcia, w jaki sposób tutejsze władze mogły przygarnąć religie tak odmienne od swojej własnej. Ten szczęśny efekt musi wynikać z degeneracji mahometanizmu. Jeszcze bardziej zdumiewające jest odkrycie, iż większość tubylców także przepelniona jest duchem tolerancji; widzi się tu bowiem Turków, Żydów, katolików, Ormian, Greków i protestantów rozmawiających ze sobą o interesach bądź przyjemnościach tak zgodnie i życzliwie, jak gdyby byli jednej religii i pochodzenia (Bisani 1793: 152).

Przebywając w Sarajewie w latach dwudziestych XX wieku Lester George Hornby zauważył, jak bośniacki chłop wyznania prawosławnego wrzuca monetę do żebraczej miski ślepego muzułmanina, który kucał przy wejściu do meczetu grając na guzli. Obserwując krzątających się przy kramach muzułmanów, chrześcijan i żydów – z których każdy mógł w każdej chwili pójść do katedry, meczetu lub synagogi – zastanawiał się, czy „tolerancja nie jest jedną z największych cnót” (Hornby 1927: 153).

Wysyp nowych gmachów oraz liczne symbole zerwania z „nikczemną przeszłością” wcale nie oznaczały jednak, że mieszkańcy Bałkanów radośnie dołączyli do Europy. Sygnalizowały natomiast koniec pewnej ery w historii tej części świata. Jak ujęła to Esmé Scott-Stevenson, gdy Wschód powrócił na łono cywilizacji Zachodniej, zatracił swą malowniczość, ale zachował brud i nędzę (Scott-Stevenson 1883: 217). Wraz ze zniknięciem władzy osmańskiej europeizacja stała się obligatoryjna i umarł odwieczny duch Bałkanów. Mitologia zastąpiła historię, a wśród pierwszych ofiar znalazły się tolerancja i wielokulturowość (np. Rihtman-Auguštin 2000: 193).

Trudno nie docenić gorliwości, z jaką mieszkańcy Bałkanów starali się unowocześnić, czytaj: zeuropeizować. Jednakże w tym procesie utracona została właśnie ta cecha, którą dzisiejsza Europa szczydzi się najbardziej, a mianowicie tolerancja dla różnorodności. Dostrzec też warto zastanawiający fakt: dziś Bałkany znów starają się zostać częścią Europy, tak jak były nią niegdyś. Europa za to definiuje się na podstawie różnicy między sobą a Wschodem (wliczając w to Bałkany) i głosi, że jest dokładnie taka, jakie przez wiele wieków były Bałkany.

## Bibliografia

- Abbott, G.F. (1903). *The Tale of a Tour in Macedonia*. London: Edward Arnold.
- Amfiteatrov, A. (1903). *Strana razdora*. St. Peterburg: I. V. Rajskej.
- Anonymous. (1908). *Bolgari, Srbi, Hrvatje in Slovenci*. *Edinost*, October 8, II.
- Asboth de, J. (1890). *An Official Tour through Bosnia and Herzegovina*. London: Swan Sonnenschein.
- Baker, B. (1913). *The Passing of the Turkish Empire in Europe*. London: Seeley, Service & Co.
- Bartulović, A. (2013). "Nismo vaši!" Antinacionalizem v povojnem Sarajevu. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Belon du Mans, P. (1554). *Les observations de plvsievrs singvlatitez & chousez memo- rables, trouuées en Greece, Asie, Iudée, Egypte, Arabie, & autres pays estranges, redigées en trois liures*. Paris: Gilles Corrozer.
- Berend, I.T. (2003). *History Derailed. Central and Eastern Europe in the Long Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*. London: Sage Publications.
- Bisani, A. (1793). *A Picturesque Tour through Part of Europe, Asia, and Africa: Containing Many New Remarks on the Present State of Society, Remains of Ancient Edifices*. London: R. Faulder.
- Brailsford, H.N. (1906). *Macedonia: Its Races and Their Future*. London: Methuen & Co.
- Brayley Hodgetts, E.A. (1896). *Round about Armenia. The Record of a Journey across The Balkans, through Turkey, The Caucasus, and Persia in 1895*. London: Sampson, Low, Marston and Company.
- Breuilly, J. (2007). *Nationalism and Historians. Some Reflections. The Formation of National(ist) Historiographical Discourse*. In: C. Norton (ed.), *Nationalism, Historiography and the (Re)construction of the Past* (p. 1–25). Washington, DC: New Academia Publishing.
- Brown, J. (1877). *Eastern Christianity and the War. The Idolatry, Superstition, and Corruption of the Christians of Turkey, Greece, and Asia, Exposed and Considered with the Present War, and the Prospects of a Reformation*. London: Edward Stanford.
- Buxton, L.W.W. (1920). *The Black Sheep of the Balkans*. London: Nisbet & Co.
- Buxton, N. (1907). *Europe and the Turks*. London: John Murray.
- Chakrabarty, D. (1992). *Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History*. *Cultural Studies*, 3, 337–357.

- Chirol, M.V. (1881). *Twixt Greek and Turk*. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.
- Colville, J.R. (1935). *Fools' Pleasure. A Leisurely Journey down the Danube, to the Black Sea, the Greek Islands and Dalmatia*. London: Methuen and Company.
- Creagh, J. (1876). *Over the Borders of Christendom and Eslamiah*. London: Samuel Tinsley.
- Cvijić, J. (1906). *Nekolika promatranja o etnografiji makedonskih Slovena*. Beograd.
- Dallaway, J. (1797). *Constantinople Ancient and Modern, with Excursions to the Shores and Islands of the Archipelago and to the Troad*. London: T. Cadell Jun. & W. Davies.
- De la Guilletiere. (1675). *Athenes ancienne et nouvelle. Et l'estat present de l'empire des Turcs, contenant la vie du Sultan Mahomet IV*. Paris: Estienne Michallet.
- Durham, M.E. (1905). *The Burden of the Balkans*. London: Edward Arnold.
- Edib, H. (1930). *Turkey Faces West. A Turkish View on Recent Changes and Their Origin*. New Haven: Yale University Press.
- Eliot, Ch.N.E. (1900). *Turkey in Europe*. London: Edward Arnold.
- Fox, F. (1915). *The Balkan Peninsula*. London: A. & C. Black.
- Franck, H.A. (1928). *The Fringe of the Moslem World*. New York–London: The Century Co.
- Fraser, J.F. (1906). *Pictures from the Balkans*. London: Cassell and Company.
- Garnett, L.M.J. (1911). *Turkey of the Ottomans*. London: Sir Isaac Pitman.
- Hauptmann, L. (1938). *Svetovna vojna in naš nacionalizem*. *Ljubljanski Zvon*, 427–433, 529–535.
- Holbach, M.M. (1908). *Dalmatia. The Land where East Meets West*. London: John Lane The Bodley Head, New York: John Lane Company.
- Hornby, L.G. (1927). *Balkan Sketches*. London: Brentano's.
- Hroch, M. (2009). *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpokladky utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Hulme-Beaman, A.G. (1898). *Twenty Years in the Near East*. London: Methuen & Co.
- Jezernik, B. (2004). *Wild Europe. The Balkans in the Gaze of Western Travellers*. London: Saqi Books.
- Kabbani, R. (1986). *Europe's Myths of Orient*. London: Macmillan.
- Kuljić, T. (2006). *Kultura sećanja: teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*. Beograd: Čigoja štampa.

- Laketić, M. (1995). Kalemegdanci i Beograđani. *Duga*, 555, 90–93.
- Lamartine, A. (1847). *Visit to the Holy Land or Recollections of the East*. London: George Virtue.
- Loti, P. (1913). *Turkey in Agony*. London: The Ottoman Committee.
- Lyall, A. (1930). *The Balkan Road*. London: Methuen & Co.
- Moritsch, A. (2002). Dva različna pojmovanja naroda. In: F. Mayrhofer-Grünbühel, M. Polzer (eds.), *Avstrija – Slovenija. Preteklost in sedanost* (p. 81–88). Ljubljana: Cankarjeva založba; Celovec: Wieser.
- Morritt, J.B.S. (1914). *The Letters of John B. S. Morritt of Rokeby Descriptive of Journeys in Europe and Asia Minor in the Years 1794–1796*. London: John Murray.
- Müller, M. (1897). *Letters from Constantinople*. London: Longmans, Green, and Co.
- Nadel-Klein, J. (1996). Occidentalism as a Cottage Industry: Representing the Autochthonous “Other” in British and Irish Rural Studies. In: J.G. Carrier (ed.) *Occidentalism. Images of the West* (p. 109–134). Oxford: Clarendon Press.
- Noyes, J.O. (1858). *Romania: The Border Land of the Christian and the Turk, Comprising Adventures of Travel in Eastern Europe and Western Asia*. New York: Rudd & Carleton.
- Özkırmı, U. (2010). *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Pahor, J. (1951). *Hodil po zemlji sem naši*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Renner, H. (1897). *Durch Bosnien und die Hercegovina kreuz und quer*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Rihtman-Auguštin, D. (2000). *Ulice moga grada. Antropologija domaćeg terena*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Ruthner, F. (1877). *Un Viaggio a Maria Stella convento dei trappisti nella valle dell’Urbanas presso Banjaluka in Bosnia colla descrizione della vita e delle opere dei poveri monaci di San Bernardo*. Venezia: L. Merlo.
- Scott-Stevenson, E. (1883). *On Summer Seas*. London: Chapman and Hall.
- Skene, J.H. (1853). *The Frontier Lands of the Christian and the Turk*. London: Richard Bentley.
- Stuart-Glennie, J.S. (1879). *Europe and Asia. Discussions of the Eastern Question in Travels through Independent, Turkish, and Austrian Illyria*. London: Chapman Hall.
- Šolta, P. (1918). *Bosniski kraj a raj*. Budyšin.

- Thomson, H.C. (1897). *The Outgoing Turk. Impression of a Journey through the Western Balkans*. London: William Heinemann.
- Tomitch, S. (1918). Who are the Macedonian Slavs. In: J.T. Markovitch (ed.), *Macedonia and Macedonians* (p. 43–124). Rome: Printing-office C. Colombo.
- Toynbee, A.J. (1922). *The Western Question in Greece and Turkey. A Study in the Contact of Civilisations*. London: Constable and Company.
- Tozer, H.F. (1869). *Researches in the Highlands of Turkey; Including Visit to Mounts Ida, Athos, Olympus, and Pelion, the Mirdite Albanians, and Other Remote Tribes. With Notes on the Ballads, Tales, and Classical Superstitions of the Modern Greeks*. London: John Murray.
- Urquhart, D. (1838). *The Spirit of the East, Illustrated in a Journal of Travels through Roumeli During an Eventful Period*. London: Henry Colburn.
- Villari, L. (ed.) (1905). *The Balkan Question. The Present Condition of the Balkans and of European Responsibilities*. London: John Murray.
- Wherry, A. (1909). *From Old to New; Being Some Personal Experiences at Constantinople in April, 1909*. Cambridge: Bowes and Bowes.
- Wilson, S.S. (1839). *A Narrative of the Greek Mission; or, Sixteen Years in Malta and Greece: Including Tours in the Peloponnesus in the Ægean and Ionian Isles*. London: John Snow.
- Young, G. (1915). *Nationalism and war in the Near East / (by a diplomatist)*. London: Lord Courtney of Penwith.
- Zavadil, A. (1911). *Obrázky z Bosny*. Praha: Josef Pelcl.