ŁÓDZKIE STUDIA ETNOGRAFICZNE

NA BAŁKANACH / O BAŁKANACH

TOM LVI ISSN 2450-5544

NA BAŁKANACH / O BAŁKANACH

ŁÓDZKIE STUDIA ETNOGRAFICZNE

TOM LVI

NA BAŁKANACH / O BAŁKANACH

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
Wrocław–Łódź 2017

Redaktor naczelny: Grażyna Ewa Karpińska (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Zastępca redaktora naczelnego: Katarzyna Kaniowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Redaktorzy tematyczni: Božidar Jezernik (Univerza v Ljubljani, Lublana), Grażyna Ewa Karpińska (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Redaktor językowy (j. polski): Krystyna Kossakowska-Jarosz (Uniwersytet Opolski, Opole)

Redaktorzy językowi (j. angielski): Robert Lindsay Hodgart (University of Edinburgh, Edynburg), Klaudyna Michałowicz (Uniwersytet Warszawski, Warszawa)

Sekretarze redakcji: Aleksandra Krupa-Ławrynowicz (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Adrian Mianecki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń)

Członkowie redakcji: Anna Weronika Brzezińska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Katarzyna Orszulak-Dudkowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Edyta Roszko (University of Copenhagen, Kopenhaga), Blanka Soukupová (Univerzita Karlova, Praga), Marta Wieczorek (Zayed University, Dubaj)

Rada naukowa: Maja Godina Golja (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Lublana), Róża Godula-Węcławowicz (Polska Akademia Nauk, Kraków), Božidar Jezernik (Univerza v Ljubljani, Lublana), Padraic Kenney (Indiana University, Bloomington, USA), Katarzyna Łeńska-Bąk (Uniwersytet Opolski, Opole), Jacek Pawlik (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Jana Pospíšilová (Akademie věd České Republiky, v.v.i., Brno), Peter Salner (Slovenska akademia vied, Bratysława), Sławomir Sikora (Uniwersytet Warszawski, Warszawa), Marta Songin-Mokrzan (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Tereza Šlehoferová (Západočeská univerzita, Pilzno), Jan Święch (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Andrzej Paweł Wejland (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Recenzenci: Alenka Bartulović (Słowenia), Karolina Bielenin-Lenczowska (Polska), Catie Carmichael (Wielka Brytania), Ewa Kopczyńska (Polska), Todor Kuljić (Serbia), Wojciech Lipiński (Polska), Katarzyna Łeńska-Bąk (Polska), Katarzyna Marciniak (Polska), Marek Pawlak (Polska), Jaka Repić (Słowenia), Jacek Schmidt (Polska), Ingrid Slavec Gradišnik (Słowenia), Ksenija Šabec (Słowenia), Magdalena Zowczak (Polska)

Projekt okładki: Michał Urbański
Na okładce wykorzystano fotografię autorstwa Grażyny Ewy Karpińskiej; Jajce, Bośnia i Hercegowina

Tłumaczenie i korekta tekstów angielskich: Klaudyna Michałowicz

Skład: Aleksandra Kumaszka, Tomasz Kalota

Wydano we współpracy z Uniwersytetem Wrocławskim i Uniwersytetem Łódzkim

Indexed in:
IBSS – International Bibliography of Social Sciences
Index Copernicus
Bibliografia Etnografii Polskiej (http://www.ptl.info.pl/odie/)

Wersja on-line „Łódzkich Studiów Etnograficznych" jest wersją oryginalną czasopisma.
Czasopismo dostępne na: http://apcz.umk.pl/czasopisma//index.php/LSE; http://www.ptl.info.pl/lse/

© Copyright by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

ISSN 2450-5544

Wydawca: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
50-383 Wrocław
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12
tel.: (+48 71) 375 75 83; fax: (71) 375 75 84
www.ptl.info.pl; e-mail: ptl@ptl.info.pl

Adres redakcji: „Łódzkie Studia Etnograficzne"
90-131 Łódź
ul. Lindleya 3/5
tel.: (+48 42) 635 61 50
e-mail: lse.redakcja@gmail.com

Spis treści

Rozprawy

Božidar Jezernik
Schyłek imperiów i jego skutki na Półwyspie Bałkańskim 11

Alenka Bartulović
Postjugosłowiańskie interpretacje orientalizmu Ivo Andricia: niejednoznaczność osmańskiego dziedzictwa w Bośni i Hercegowinie 27

Dagnosław Demski
From Exotic Setting to Familiar Themes. Perceptions of Serbs in Poland in the Nineteenth and the First Half of the Twentieth Century 49

Petko Hristov
Serbowie: nasi najbliżsi pobratymcy czy podstępni wrogowie? Obraz Serbów w bułgarskiej prasie z końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku 73

Mitja Velikonja
„Yugo-vintage?" – ubiór jako narzędzie pielęgnowania i kreowania pamięci ... 83

Tadeusz Czekalski
Lokalne tradycje kulinarne w procesie integracji serbskiego rynku żywnościowego z Unią Europejską 109

Materiały z terenu

Ewa Maria Kocój
Sacrum i przestrzeń. Hierotopia wyspy Kefalonia (wstępne rezultaty badania pilotażowego) 129

Katarzyna Marcol
Kształtowanie wyznaczników etniczności i redefinicja tożsamości w grupie etnicznej Wiślan z Ostojićeva (Banat, Serbia) 147

Robert Rydzewski
Mobilność w czasach zamkniętych granic – notatki z badań terenowych w Serbii 161

Omówienia i recenzje

Mirosław J. Leszka
Plamen Pavlov, Ivan Tîutîundzhiev, Osmanskite zavoevaniîa i „Dŭrzhavata na Dukha". Veliko Tŭrnovo 2017, Izdatelstvo „Abagar", pp. 231 179

Rozprawy

Łódzkie Studia Etnograficzne
tom 56, 2017, s. 11–26

ISSN 2450-5544
DOI: 10.12775/LSE.2017.56.02

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[1]

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 etniczna 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. Nacjonaliści 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 klucze: 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

[1] 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 patriarsze Konstantynopola tytuł przywódcy narodu (*milletbaşi*), zaś obywatelom wyznania prawosławnego pozwolił zachować część cerkwi oraz swobodę wyznania. Powierzył również patriarsze nadzór nad duchowymi i świeckimi potrzebami jego trzódki. W ten sposób duchowieństwo stało się zespołem funkcjonariuszy państwowych o szerokich prerogatywach administracyjnych i sądowniczych. 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. Zróżnicowany 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 „Grekiem". 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 „schizmatyckiego" 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 prezbiterianin 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 „bezkształtną 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-Beaman 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 wzgardą 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" (Breuilly 2007: 14; Hroch 2009: 18).

W zgodzie z koncepcją narodu jako grupy ludzi połączonych wspólnotą 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 nacjonaliści 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 nacjonaliści podkreślali podobieństwa i solidarność pomiędzy „braćmi jednej krwi i języka", a jednocześnie akcentowali różnice między członkami danego narodu oraz ich najbliższymi o b c y m i – sąsiadami, będącymi obywatelami tego samego państwa. Aby ukryć podstawowe podobieństwa między narodami, nacjonaliści 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).

Nacjonaliści 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. Jedyną 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. Nacjonaliści konstruowali historię narodu w zależności od swoich potrzeb, na tej podstawie tworząc teraźniejszą 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 niezmienne.

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 teraźniejszości. 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 miewały 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 zadowolił 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 Osmańskiego. 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 ręka 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 e u r o p e i z a c j i. 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 kopią, 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, bazary, 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 – „reliktami 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 dekrecie 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 szczęsny efekt musi wynikać z degeneracji mahometanizmu. Jeszcze bardziej zdumiewające jest odkrycie, iż większość tubylców także przepełniona 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 szczyci 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. Rajskoj.

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 & chosez memorables, 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 sedanjost (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.

Özkırımlı, 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 Riemer.

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'Urbas 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.

Łódzkie Studia Etnograficzne
tom 56, 2017, s. 27–48

ISSN 2450-5544
DOI: 10.12775/LSE.2017.56.03

Alenka Bartulović
alenka.bartulovic@ff.uni-lj.si

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Wydział Sztuki
Uniwersytet w Lublanie

Postjugosłowiańskie interpretacje orientalizmu Ivo Andricia: niejednoznaczność osmańskiego dziedzictwa w Bośni i Hercegowinie[1]

Post-Yugoslav Readings of Ivo Andrić's Orientalism: The Ambivalence of Ottoman Legacy in Bosnia-Herzegovina

Streszczenie: W sprzecznych wyobrażeniach o przeszłości bośniacko-osmańskiej, w latach dziewięćdziesiątych XX wieku reinterpretowanej pragmatycznie przez pryzmat nacjonalizmu w krajach byłej Jugosławii, najsłynniejsze postacie w historii Bośni zazwyczaj przedstawiane są w bardzo różny sposób. W tym kontekście laureat Nagrody Nobla Ivo Andrić wyróżnia się jako jeden z najczęściej przywoływanych (i krytykowanych) pisarzy bośniackich. Rozpad republiki Jugosławii miał ogromny wpływ na ocenę Andricia i jego dzieł. Do twórczości Andricia rościli sobie prawa przede wszystkim Serbowie, a w mniejszym stopniu także i Chorwaci. Boszniacy natomiast starali się wręcz wymazać pisarza z kart historii, klasyfikując go jako zagorzałego zwolennika orientalizmu.

Artykuł przedstawia prezentowany przez Andricia wariant orientalizmu, umiejętnie wkomponowany w jego twórczość literacką, widoczny także w jedynym napisanym przez niego dziele naukowym – pracy doktorskiej zatytułowanej *Rozwój życia duchowego Bośni w czasach panowania tureckiego*. W artykule znajduje się krótka analiza dyskursywna tej pracy; szczególny nacisk położono na omówienie sposobu, w jaki Andrić prezentował wpływy osmańskie widoczne w życiu społecznym, kulturalnym i politycznym Bośni. Analiza wykazuje, że poglądy Andricia na osmańską spuściznę początkowo ewoluowały jako dialog z orientalizmem habsburskim i austro-węgierskim, a także z ideologią formującego się Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (państwa jugosłowiańskiego). Napisane przez samego Andricia komentarze do pracy doktorskiej sugerują, że nie mamy tu do czynienia ze spójną i niezmienną perspektywą orientalistyczną, a raczej z wysoce wieloznacznym rozumieniem islamu i dziedzictwa osmańskiego. Artykuł ukazuje też, jak poglądy Andricia na osmańskie dziedzictwo są (błędnie) interpretowane w środowisku boszniackich intelektualistów oraz analizuje rolę Andricia w procesie tworzenia świadomości narodowej w powojennej Bośni i Hercegowinie.

Słowa kluczowe: Ivo Andrić, orientalizm, Bośnia i Hercegowina, dziedzictwo

Tłumaczenie: Klaudyna Michałowicz

[1] Tekst z języka angielskiego przetłumaczyła Klaudyna Michałowicz.

Summary: Conflicting understandings of the Ottoman and Bosnian past, which has been pragmatically reinterpreted through the nationalising gaze in the 1990s in the former Yugoslav space, tend to encompass different reinterpretations of the most prominent Bosnian (historical) figures. The Nobel Laureate Ivo Andrić stands out as one of the most politically (ab)used writers in Bosnian history. The dissolution of Yugoslavia deeply affected the reception of Andrić and his works. While both Serbs and, to a lesser extent, Croats claimed exclusive ownership of Andrić's qualities, many Bosniaks made attempts to write him out of history, claiming that Andrić was a strong proponent of orientalism. The article traces a unique Andrić's brand of orientalism, which is skilfully woven not only into Andrić's literary works, but is also prominent in his only scientific work, a doctoral dissertation entitled *The Development of Spiritual Life in Bosnia Under the Influence of Turkish Rule*. Hence, the article offers a short discursive analysis of Andrić's dissertation, with special focus on his depiction of Ottoman influence on Bosnian social, cultural, and political life. An analysis indicates the early stages of Andrić's thinking about the Ottoman legacy, developed in dialogue with the Habsburg or Austro-Hungarian orientalism and ideas of the new or still emerging Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenians (Yugoslav state). Andrić's reactions to his own dissertation suggest that, we cannot speak of an unchanging and coherent orientalist perspective, but rather of a highly ambivalent understanding of Islam and the Ottoman legacy. Current (mis) understandings of Andrić's reading of Ottoman legacy among a circle of Bosniak intellectuals are also exposed, with the aim to explore the position of Andrić in the process of nation-building in post-war BH.

Key words: Ivo Andrić, orientalism, Bosnia-Herzegovina, legacy

Translated by Author

Jesienią 2005 roku w Mahovljani, wiosce niedaleko Banja Luki, natrafiłam na graffiti komentujące decyzję komisji międzynarodowej, która nakazała połączenie sił zbrojnych obu części składowych Bośni i Hercegowiny (Republiki Serbskiej oraz Federacji Bośni i Hercegowiny) w jedną armię narodową[2]. Ktoś, kto wyraźnie sprzeciwiał się idei połączenia niezależnych części składowych Bośni i Hercegowiny w funkcjonalne, bardziej scentralizowane państwo, i postrzegał ten krok jako odrodzenie Imperium Osmańskiego w XXI wieku, wypisał na ścianie zrujnowanego budynku następujące hasło: *Ne damo decu u janičare!* (Nie pozwolimy, by nasze dzieci zostały janczarami!)[3]. Graffiti to nie jest odosobnionym przypadkiem nawiązania do „użytecznej przeszłości" Bośni (Wertsch 2002), a w szczególności do długotrwałej obecności Turków osmańskich na Bałkanach. Wiele budynków wzniesionych w czasach panowania osmańskiego w miastach Bośni zostało

[2] Układ w Dayton położył kres wojnie, utrwalając jednak podział kraju na dwie jednostki oraz jeden dystrykt autonomiczny – Brčko. Chociaż Bośnia i Hercegowina (BIH) uznawana jest za suwerenne państwo, jego dwie części składowe funkcjonują niemal zupełnie niezależnie od siebie, zaś większość partii w BIH dąży do jeszcze większej decentralizacji i podziału kraju według granic narodowych. Siły zbrojne BIH zostały oficjalnie zjednoczone w 2005 r., pod wpływem nacisku ze strony społeczności międzynarodowej. Nadal jednak składają się one z armii obu jednostek założycielskich.

[3] Janczarzy to nazwa elitarnych jednostek osmańskich utworzonych w XIV w. Wcielani byli do niej młodzi chłopcy, z których większość wywodziła się z chrześcijańskich rodzin chłopskich mieszkających na Półwyspie Bałkańskim. Siłą zmuszano ich do przejścia na islam.

zniszczonych w czasie wojny przez jednostki bośniackich Serbów i Chorwatów (zob. Hajdarpašić 2008: 715). W latach dziewięćdziesiątych XX wieku w serbskich mediach wielokrotnie słyszało się bezkrytyczne porównania do osmańskiej przeszłości; bośniackich muzułmanów określano często jako okrutnych, fanatycznych, reakcyjnych „Turków". Przedstawiani byli oni jako niechciane dziedzictwo „tureckiego jarzma", zdrajcy, którzy obrócili się przeciw swym (prawosławnym) słowiańskim pobratymcom. Taki obraz bośniackich muzułmanów idealnie pasuje do opisanej przez Todorovą koncepcji „spuścizny osmańskiej jako percepcji" ściśle związanej z dyskursami narodowymi oraz nacjonalistycznymi (Todorova 1996). W sprzecznych wyobrażeniach o przeszłości bośniacko-osmańskiej, reinterpretowanej pragmatycznie przez pryzmat dominującej ideologii nacjonalistycznej, najsłynniejsze postacie w historii Bośni zazwyczaj przedstawiane są w bardzo różny sposób. Podobnie ambiwalentna jest ocena sposobu, w jaki ludzie ci postrzegali siebie samych oraz wielokulturowe i wielowyznaniowe społeczeństwo Bośni.

Laureat Nagrody Nobla Ivo Andrić (1892–1975) wyróżnia się jako jeden z najczęściej przywoływanych (i krytykowanych) pisarzy bośniackich. Zainteresowanie postacią Andricia nie powinno nikogo dziwić, zważywszy, że był on jednym z najbardziej rozpoznawanych na arenie międzynarodowej literatów wywodzących się z byłej Jugosławii; odnosił sukcesy także jako dyplomata. Badacze w większości zgadzają się co do faktu, że Andrić często dostosowywał się do potrzeb zmieniającej się władzy. Jego niejednoznaczna autopercepcja powodowała, że niejednokrotnie podkreślał on różne aspekty swojej tożsamości (czasami, choć rzadko, wyłącznie narodowościowe), by uzasadnić własną postawę i stworzyć sobie okazję do odnoszenia dalszych sukcesów.

Andrić przyszedł na świat w rodzinie katolickiej w Trawniku, na krótko po tym, jak terytorium Bośni i Hercegowiny dostało się pod rządy Austro-Węgier. Początkowo uważany był za Chorwata i jak się wydaje do lat dwudziestych XX wieku nie protestował przeciwko takiej kategoryzacji. Od tego czasu coraz częściej, choć nie wyłącznie (zob. Lovrenović 2008: 33) decydował się pisać w dialekcie ekawskim, sugerując tym samym swoją przynależność do narodu serbskiego. Można jednak dowodzić, że Andrić niejednokrotnie utożsamiał nacjonalizm serbski z jugoslawizmem, zaś serbsko-chorwacki uważał za jeden język (Sang Hun 2011: 52). W latach sześćdziesiątych mocno podkreślał swoje zaangażowanie w ideę utworzenia państwa jugosłowiańskiego. Z dumą przypominał, że należał do organizacji *Mlada Bosna* (Młoda Bośnia) (Wachtel 1998: 274) oraz że został wychowany „w duchu jugosłowiańskim" (Rizvić 1995: 665). Chociaż jeszcze w roku 1914 utwory Andricia znajdowały się w *Antologii młodej chorwackiej poezji lirycznej*, pisarz stopniowo odsuwał się od stosowania kategoryzacji czysto narodowościowych.

W 1933 roku nie przyjął zaproszenia do *Antologii gawędziarzy chorwackich*, tak uzasadniając swoją decyzję:

> Nie mogę się zgodzić, by moje utwory figurowały w zbiorze, z którego wyklucza się bliskich mi poetów tylko dlatego, że są oni innego wyznania lub też urodzili się w innej prowincji. Przekonań tych nie nabyłem niedawno – żywiłem je od wczesnej młodości, a jako człowiek dojrzały wyznaję te same podstawowe zasady (Sang Hun 2011: 52, 54).

W rozmowie z Ljubą Jandrić, przeprowadzonej w 1971 roku, literat kładł nacisk jedynie na spójne aspekty własnej tożsamości, podkreślając lojalność wobec idei Jugosławii (zob. Lovrenović 2008: 15; Sang Hun 2011: 54). Chociaż dokładał wszelkich starań, by wyjaśnić swoje poglądy w kwestiach kultury i polityki, jego wypowiedzi bywały po prostu ignorowane. Co więcej, kontrowersje dotyczące tożsamości Andricia były przedmiotem dyskusji jeszcze długo po śmierci pisarza i rozpadzie Jugosławii.

W latach krwawej dezintegracji Jugosławii wiele grup próbowało przedstawiać Andricia jako rodaka, roszcząc sobie prawa do jego twórczości oraz do sławy, jaką przyniosła mu literacka Nagroda Nobla, którą otrzymał w 1961 roku za powieść *Most na Drinie*. Dysputy prowadzono nie tylko na gruncie kulturowym, ale też politycznym, ponieważ dzieła pisarza wielokrotnie wykorzystywane były jako podstawa historyczna (sic!) do wyjaśniania zbrodni wojennych oraz rzekomo niekończących się sporów na tle etnicznym w Bośni i Hercegowinie. Tym samym rozpad Jugosławii miał ogromny wpływ na odbiór Andricia i jego twórczości (zob. Kazaz 2000; Lovrenović 2008; Sang Hun 2011).

Prezentowanych przez każdą z trzech głównych grup narodowościowych w Bośni i Hercegowinie (Serbów, Chorwatów i Boszniaków, czyli bośniackich muzułmanów) postaw wobec Andricia nie da się sprowadzić do jednego „narodowego" wyobrażenia, należy jednak zauważyć, że w latach dziewięćdziesiątych postać pisarza była instrumentalizowana przez elity polityczne i kulturalne, które strategicznie korzystały z jego wizerunku, by umocnić segregację narodową wśród byłych sąsiadów z Jugosławii. Serbowie, a w mniejszym stopniu także i Chorwaci[4], rościli sobie wyłączne prawo do twórczości i sławy Andricia, stawiając jego pomniki[5], podczas gdy Boszniacy aktywnie starali się wymazać go z kart historii i wyeliminować z edukacji młodzieży (zob. Huković 2000)

[4] W środowisku (bośniackich) Chorwatów postać Andricia postrzegana jest w sposób sprzeczny i niejednoznaczny. Np. w latach dziewięćdziesiątych teksty Andricia usunięto z podręczników w Chorwacji (Longinović 1995: 137). Decyzję tę tłumaczono stwierdzeniem, że sam pisarz rzekomo nie przyznawał się do chorwackiego pochodzenia. Bardziej szczegółowa analiza oceny Andricia we współczesnej Chorwacji i w środowisku Chorwatów bośniackich zob. Lovrenović 2008; Sang Hun 2011.

[5] W 1992 r. pomnik Ivo Andricia stanął w Belgradzie. Dziesięć lat później kolejny monument pojawił się w rodzinnej miejscowości pisarza, Trawniku. Miejscowy kapłan Pavo Nikolić (przy wsparciu kardynała Bośni i Hercegowiny, Vinko Puljicia) upamiętnił w ten sposób sto dziesiątą rocznicę urodzin Andricia (Šarac 2002).

oraz z przestrzeni publicznych. O różnicach w rozumieniu roli Andricia najdobitniej świadczy incydent, jaki miał miejsce na początku lipca 1991 roku w Wiszegradzie[6]. Sprawca nazwiskiem Murat Šabanović wyrzucił popiersie Andricia do rzeki Driny. Dużo później stwierdził w wywiadzie dla czasopisma „Slobodna Bosna", że do pozbycia się „Rushdiego Bośni" zachęcali go muzułmańscy przywódcy polityczni (Sang Hun 2011: 55–56). Zdarzenie to wykorzystał Slobodan Milošević podczas swojego procesu w Hadze, przedstawiając zniszczenie pomnika Andricia jako ewidentny dowód „antagonistycznej tolerancji" w Bośni i Hercegowinie, a w szczególności dyskryminacji Serbów, która jego zdaniem była bezpośrednim powodem wojny (zob. Humanitarian Low Center).

Sprzeciw Boszniaków wobec gloryfikacji Andricia wynika z przekonania, że pisarz propagował orientalizm i żywił poglądy antymuzułmańskie. W bardziej radykalnych interpretacjach Andrić uważany jest też za ideologicznego architekta koncepcji Wielkiej Serbii. Enver Kazaz, jeden z niewielu intelektualistów odżegnujących się od nacjonalistycznej recepcji dzieł Andricia, kategorycznie sprzeciwia się ekstremalnej interpretacji boszniackich nacjonalistów. Nawet on przyznaje jednak, że w twórczości tego pisarza obecne są nuty orientalizmu. Nurt ten przyjmuje u Andricia bardzo charakterystyczną formę, przesiąkniętą niejednoznacznym stosunkiem wobec muzułmanów i islamu. Zauważyć to można także w jego jedynej pracy naukowej – rozprawie doktorskiej zatytułowanej *Rozwój życia duchowego Bośni w czasach panowania tureckiego* (*Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Einwirkung der türkischen Herrschaft*), którą obronił w Grazu w 1924 roku. Chociaż doktoratowi Andricia poświęcono kilka opracowań, w analizie naukowej jest on raczej pomijany; jego autor był przecież literatem mocno inspirującym się burzliwą historią kraju, który przez stulecia idealnie pasował do kategorii „peryferium Europy".

Prezentowany artykuł jest dyskursywną analizą pracy doktorskiej Ivo Andricia, koncentruje się na kreowanym przez literata obrazie wpływów osmańskich na życie społeczne, kulturowe i polityczne Bośni. Tekst dowodzi, że poglądy Andricia na osmańską spuściznę początkowo ewoluowały jako dialog z orientalizmem habsburskim i austro-węgierskim, a także z ideologią formującego się Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców, a później państwa jugosłowiańskiego. Napisane przez samego Andricia komentarze do jego pracy doktorskiej, a także wprowadzone później poprawki sugerują, że nie mamy tu do czynienia ze spójną i niezmienną perspektywą orientalistyczną, a raczej z wysoce wieloznacznym rozumieniem islamu, dziedzictwa osmańskiego oraz skomplikowanego problemu tożsamości na Bałkanach (a w szczególności w Bośni i Hercegowinie).

[6] W Wiszegradzie znajduje się również ideologicznie nacechowany kompleks turystyczny o nazwie Andrićgrad, stworzony przez słynnego reżysera Emira Nemanję Kusturicę.

Półwysep Bałkański niejednokrotnie określany był jako przestrzeń graniczna (Todorova 1999: 37), obszar pośredni (zob. Bhabha 1996), węzeł, w którym przecina się wiele kulturowych dróg. W artykule zostaną także przedstawione współczesne interpretacje orientalizmu Andricia i osmańskiego dziedzictwa prezentowane przez boszniackich intelektualistów, ukazujące rolę, jaką ów literat odegrał w procesie kształtowania świadomości narodowej w powojennej Bośni i Hercegowinie.

Orientalizm Andricia – wprowadzenie

W napisanym do pewnego młodego nauczyciela liście, Andrić wyjaśniał tło historyczne swojej powieści *Травничка хроника* (przekład polski: *Konsulowie ich cesarskich mości*) stwierdzając, że od zawsze fascynowały go „kontakty Wschodu z Zachodem, zarówno w sensie współpracy, jak i w sensie zderzenia kultur" (Karaulac 2003: 319). W jego dziełach, nawet tych napisanych w szkole średniej, wyraźnie widać zainteresowanie kulturą muzułmańską i islamem[7]. Choć przylgnęła do niego łatka orientalisty, Andrić prezentował islam i muzułmanów w sposób bardzo różnorodny, a czasami wręcz sprzeczny, jaki nie daje się sprowadzić do jednego spójnego obrazu.

Niemal trzydzieści lat po publikacji rewolucyjnej książki Edwarda Saida zatytułowanej *Orientalizm* (1996), w środowisku akademickim wykrystalizował się nowy podgatunek orientalizmu, który krytycznie odnosi się do ujednoliconej percepcji wyimaginowanego „obcego" – Orientu i Okcydentu postrzeganych jako dwie homogeniczne jednostki. Stąd właśnie wywodzą się obecnie istniejące spojrzenia na orientalizm, takie jak orientalizm graniczny (*frontier orientalism*; Gingrich 1996), praktyczny (*practical orientalism*; Herzfeld 1997: 96), codzienny (*everyday orientalism*; Jansen 2002) i reprodukowany (*nesting orientalism*; Bakić-Hayden 1995), a także różne odmiany orientalizmów narodowych (zob. Kotje 2004), nawet imperialnych (zob. Makdisi 2002). Obserwując dyskurs orientalistyczny w specyficznym kontekście i analizując go na szerszym tle historycznym można zauważyć, że natura owego trendu się zmienia (zob. Gingrich 1996). Nadal jednak wyraźnie rysuje się tendencja do narzucania jednostkom kolektywnych obrazów Orientu i jego mieszkańców, ignorowania zmian oraz nieścisłości w ich poglądach i przekonaniach.

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku, w stosunkowo wpływowych kręgach boszniackich intelektualistów, oskarżanie Andricia o orientalizm stało się wręcz ważnym aspektem krytyki literackiej. Analiza tych zarzutów znajduje się w dalszej części artykułu; w tym miejscu należy jedynie wspomnieć, że najgłośniejszym krytykiem Andricia był

[7] Koledzy ze szkoły średniej wspominali, że pewnego razu nauczyciel poprosił Andricia, aby przeczytał głośno swoje wypracowanie i pochwalił napisaną przez niego opowieść o muzułmańskiej dziewczynie grającej na akordeonie i śpiewającej *sevdalinkę* (Karaulac 2003: 51).

historyk literatury Muhsin Rizvić. W szczegółowym opracowaniu „antyislamskich" utworów Andricia, Rizvić stwierdza, że pisarz ten zataczał „obsesyjne kręgi (…) pomiędzy turecką trucizną a odurzającym nektarem egzotycznego świata" (Rizvić 1995: 626). Zaangażowanie, z jakim Andrić bronił Baščaršiji (starego centrum miasta) w Sarajewie, a także wielu meczetów i budynków wzniesionych za czasów panowania osmańskiego (Rizvić 1995: 616)[8], stawia poglądy Rizvicia pod znakiem zapytania. Z drugiej strony trzeba pamiętać jednak o poglądach, jakie wyrażał Andrić w swojej rozprawie doktorskiej, w której wpływy osmańskie uznawał za „absolutnie negatywne" (Andrić 1994: 50).

Orientalizm Andricia każe nam zwrócić uwagę na kontekst historyczny i spojrzeć na niego przez pryzmat sytuacji politycznej i kulturowej. W czasach istnienia Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (późniejszej Jugosławii), Andrić reprezentował interesy frakcji proserbskiej, powiązanej z koncepcją Jugosłowian. Potwierdzeniem tego jest również fakt, że w okresie międzywojennym Andrić zrobił karierę jako dyplomata (Wachtel 1998: 156)[9]; to osiągnięcia na tym polu zmotywowały go do napisania pracy doktorskiej. W 1923 roku weszło bowiem w życie rozporządzenie, w myśl którego od osób zajmujących stanowiska polityczne zaczęto wymagać odpowiednich kwalifikacji. Andrić nie ukończył studiów, lecz chcąc kontynuować karierę dyplomatyczną, musiał bezzwłocznie uzyskać stopień doktorski (Rizvić 1995: 33). Postawa jaką prezentował w swojej pracy była uwarunkowana także innymi czynnikami: nie można zapominać, że kształcił się w Austro-Węgrzech oraz że pochodził z katolickiej rodziny, w której pamiętano jeszcze, jak to jest należeć do społeczności okrytej hańbą. Odziedziczył wspomnienia *rajów*, którzy w Imperium Osmańskim stanowili obywateli drugiej kategorii. Nie ma wątpliwości, że pisarz mocno się z tą grupą identyfikował.

W roku 1914 Ivo Andrić został aresztowany przez władze austro-węgierskie za pro-jugosłowiański aktywizm. Następne trzy lata spędził w więzieniu (Sang Hun 2011: 53). Choć protestował przeciwko prowadzonej na terytorium Bośni polityce imperialistycznej, był gotów przyjąć pewne aspekty owego szczególnego typu imperialnego orientalizmu. Warto zauważyć, że wcielając Bośnię i Hercegowinę do Austro-Węgier, nowe władze uczyniły zeń „bliską kolonię" (zob. Donia 2013). Jak pisze Stijin Vervaet, na

[8] Pod koniec lat czterdziestych XX w. pojawiły się plany stopniowej rozbiórki dzielnicy Baščaršija. Ocaliły ją starania kilku znanych architektów, którzy w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych z powodzeniem godzili osmańskie dziedzictwo ze standardami, jakich wymagano w socjalistycznej Jugosławii. Starówkę udało się nawet wypromować jako atrakcję turystyczną. W tym samym okresie partia komunistyczna zrewidowała swoją postawę wobec „narodów i narodowości", zwracając szczególną uwagę na muzułmańską część społeczeństwa (Hajdarpašić 2008: 728).

[9] Andrić był zawodowym dyplomatą. W Ministerstwie Spraw Zagranicznych Królestwa Jugosławii pełnił wysokie urzędy. W okresie międzywojennym pracował także jako ambasador jugosłowiański w Berlinie (zob. Sang Hun 2011: 53).

wpół kolonialna retoryka narzucona przez to mocarstwo byłym prowincjom osmańskim, nie różniła się wielce od dyskursu izolacjonistycznego stosowanego przez zwolenników stworzenia państwa zachodnio-bałkańskiego (Vervaet 2009: 1). Imperialistyczne koncepcje Austriaków oraz negatywny obraz osmańskiego dziedzictwa kreowany na terenie Jugosławii (zob. Hajderpašić 2008; Lovrenović 2008), znacząco wpłynęły na prezentowane przez Andricia poglądy na muzułmanów i pokonane Imperium Osmańskie[10]. Zaważyły też na wyborze źródeł, do których autor odnosił się w swojej pracy doktorskiej. Choć zapewnia w niej, że przedstawiony przezeń zarys historii Bośni i Hercegowiny opiera się zarówno na źródłach chrześcijańskich, jak i muzułmańskich (Andrić 1994: 47), tych drugich jest w istocie bardzo niewiele. W charakterystyczny dla orientalistów sposób Andrić nie dopuszcza muzułmańskich autorów do głosu. Na przykład prace Safvet-beg Bašagicia dotyczące muzułmańskiej poezji nazywa silnie tendencyjnymi i napisanymi „w duchu muzułmańskim" (Andrić 1994: 47). Zdaniem Andricia takich źródeł nie można uważać za wiarygodne ani cytować ich w pracach naukowych. W tym przypadku brak poszanowania dla odmiennych punktów widzenia wynika po części z bariery językowej. Andrić nie znał tureckiego – zauważył to już jeden z recenzentów jego pracy, Heinrich Felix Schmid (Rizvić 1995: 52). Reasumując, Andrić opierał się głównie na kronikach, annałach i listach napisanych w klasztorach franciszkańskich i prawosławnych, a przedstawiony w nich obraz Imperium Osmańskiego uznawał za wierny i prawdziwy. Cytował więc te źródła bezkrytycznie. Wydaje się też, że z ufnością przyjmował relacje zagranicznych autorów, którzy pozostawili po sobie zapiski z podróży po Bośni i Hercegowinie, ignorując fakt, iż wiele z tych dzieł nie tylko stanowiło odzwierciedlenie poglądów bałkanistycznych (zob. m.in. Jezernik 2004), lecz także funkcjonowało jako materiał mający podsycać nastroje antyosmańskie[11], istotne w procesie rozwoju zjawiska nazwanego przez Andre Gingricha „orientalizmem granicznym" (Gingrich 1996)[12]. Widoczną w pracy Andricia naiwną wiarę w orientalistyczny dyskurs zachodni, interpretować można jako bezpośrednią konsekwencję rozłamu pomiędzy chrześcijaństwem a islamem, który pchnął chrześcijańskie społeczności na Bałkanach w strefę wpływów Rosji oraz Europy Zachodniej (Todorova 1996: 58). Andrić, który

[10] Edin Hajdarpašić (2008) analizuje nieliczne źródła opisujące spuściznę osmańską na Bałkanach z innej perspektywy.

[11] Strach przed osmańskimi Turkami bywał wywoływany i podsycany jak najbardziej celowo. Władze już od XVI w. stosowały rozmaite mechanizmy „propagandy antytureckiej" głównie dlatego, że strach i brak stabilizacji służył ich celom politycznym bądź ekonomicznym (Todorova 1999: 120–121).

[12] Jest to stosunkowo spójny zestaw mitów i metafor obecnych w kulturze ludowej i popularnej Europy Południowo-Wschodniej i Środkowej – czyli obszaru, który na przestrzeni dziejów miewał kontakty z peryferiami Imperium Osmańskiego. Zazwyczaj chodzi o mit przedmurza chrześcijaństwa i koncepcję prześladowań (Gingrich 1996; zob. też: Bartulović 2010; Baskar 2010).

buntował się przeciwko władzom austro-węgierskim – chociaż doceniał ich kosmopolityzm i dążenie ku modernizacji i podnoszenia poziomu wykształcenia obywateli (zob. Lovrenović 2008: 7) – czuł się najbardziej komfortowo w kręgach intelektualistów zachodnich (Loud 1995: 190).

Obraz Imperium Osmańskiego przedstawiony przez Andricia w 1924 roku

Dysertacja Andricia przedstawia szablonową historię nagłej inwazji cywilizacji wyraźnie obcej i niemal barbarzyńskiej, motywowanej do działania nakazami swej fanatycznej, agresywnej wiary. Zdaniem Andricia „najazd Turków" wywołał „katastrofę"[13], zahamował rzekomo naturalny rozwój protonacji i doszczętnie zniszczył wszystkie zdobycze cywilizacyjne uzyskane przez niezawisłe kraje bałkańskie w średniowieczu. Podsumowaniem owego punktu widzenia jest następujący fragment pracy:

> Rzecz w tym, że w krytycznym momencie rozwoju, kiedy jej duchowa siła dojrzewała, by wydać owoc, Bośnia została podbita przez wojowniczy lud azjatycki, którego zwyczaje i instytucje społeczne stanowiły antytezę wszelkich form kultury chrześcijańskiej, a którego religia – narodzona w innych warunkach klimatycznych i społecznych, a niezdolna do adaptacji – zaburzyła duchowe życie tej krainy, wykrzywiła je, tworząc coś zupełnie wyjątkowego (Andrić 1994: 25).

By udowodnić zasadność powyższego twierdzenia, Andrić zaczyna swoją opowieść od opisu Bośni i Hercegowiny sprzed czasów osmańskich – regionu o „całkowicie oryginalnej kulturze narodowej"[14]. Jego zdaniem kultura ta wyewoluowała jako amalgamat lokalnego „ducha narodowego" (Andrić 1994: 9) i wpływów z zewnątrz, które mogły się rozwinąć w środowisku Bośni i Hercegowiny. Sieć powiązań kulturowych łączyła wówczas ten region z Cesarstwem Rzymskim i Bizancjum. Do Bośni i Hercegowiny dotarły też zdobycze kulturowe położonego niedaleko Dubrownika, choć Andrić argumentuje, że dominująca pozycja bogomilców[15] o „wschodnim pochodzeniu" (Andrić 1994: 10) niosła ze sobą opór przeciwko wszystkiemu, co dałoby się określić jako „postępowe", „cywilizowane" i „zachodnie". Mimo widocznej tu i ówdzie idealizacji, Andrić nie pisze

[13] Należy zaznaczyć, że niemal w całej pracy Andrić stosuje termin „Turek" w odniesieniu zarówno do ludności osmańskiej, jak i muzułmanów zamieszkałych w Bośni i Hercegowinie.

[14] Andrić powtarza tu tezę postawioną przez Johanna de Asboth.

[15] Heretycka sekta bogomilców, która powstała w Bułgarii w X w., w XI i XII w. zyskała na Bałkanach wielu zwolenników. Czołowym głosicielem teorii o związkach pomiędzy bogomilcami a kościołem bośniackim był chorwacki historyk Franjo Rački. W XX w. jego poglądy zyskały popularność wśród boszniackich intelektualistów. W przededniu wojny w Bośni i Hercegowinie pomysł, że miejscowi muzułmanie mogliby przedstawiać siebie jako spadkobierców autentycznego kościoła bośniackiego, wydał się bardzo użyteczny. Teoria ta została jednak mocno skrytykowana przez wielu późniejszych badaczy (zob. Malcolm 1994: 27–29).

o przedosmańskiej Bośni z patetycznym uwielbieniem, ani też nie wyraża entuzjazmu wobec wszystkiego, co „pochodzi z zachodu". Krytycznie wypowiada się o cudzoziemskich apetytach terytorialnych w Bośni, które jego zdaniem były główną przyczyną supremacji bogomilców. W jego wizji to zakusy państw ościennych sprawiły, że Bośnia i Hercegowina znalazła się pod „jarzmem Wschodu" (Andrić 1994: 19). Przywiązanie Andricia do idei niepodległego państwa Słowian Południowych jest tu widoczne szczególnie wyraźnie, chociaż miejscami wciąż przejawia on przekonania polityczne wynikające z kolonialnego podejścia monarchii austro-węgierskiej.

Andrić próbuje na przykład udowodnić, że bogomilcy i muzułmanie są sobie kulturowo bliscy. Koncepcja ta powtarzana była przez wielu uczonych z Austro-Węgier, skłonnych dostosować się do politycznych potrzeb władz, które desperacko starały się przekształcić Bośniaków w zjednoczony naród, by osłabić wpływ nacjonalistów z krajów z Bośnią sąsiadujących. Pragnąc stworzyć ogólnobośniacką kulturę, Benjámin Kállay pokładał całą nadzieję w społeczności muzułmańskiej, ponieważ tej grupy nie można było powiązać z żadnymi zwolennikami spoza granic kraju (Malcolm 2002: 148). Do narzędzi mających podnieść status Boszniaków należały systematyczne próby wykazania ciągłości pomiędzy bogomilcami a bośniackimi muzułmanami (Kamberović 2003: 77; Aleksov 2003: 236). Nazywając bośniackich muzułmanów „potomkami bogomilców" (1994: 45), Andrić wpisuje się więc w austro-węgierskie tendencje. Zauważa podobieństwa w architekturze sakralnej i przejawianą przez obie grupy niechęć do kościelnych dzwonów, krzyża i wody święconej (Andrić 1994: 18, 41–42). Ulega też rozpowszechnionej na początku XX w. modzie na analizy charakterologiczne, wymieniając dwie negatywne cechy rzekomo wspólne dla bogomilców i bośniackich muzułmanów: oportunizm i „niezdrowy konserwatyzm" (Andrić 1994: 45). Odrzuca teorię o pokojowej, dobrowolnej islamizacji, ponieważ kłóci się ona z koncepcją Turków jako narodu agresywnego i „wojowniczego" (Andrić 1994: 12). Akceptując tę teorię musiałby przyznać, że Imperium Osmańskie prowadziło stosunkowo tolerancyjną politykę wobec swoich poddanych[16]. Nie podaje jednak żadnych przykładów przymusowej islamizacji; próbuje bronić swojej tezy, skupiając się na głębokim przywiązaniu do rodzinnej ziemi odczuwanym przez arystokrację Bośni i Hercegowiny.

Zdaniem Andricia władze osmańskie postawiły ludność bośniacką przed wyborem: mogli zachować swoje prawa, przywileje i posiadłości albo też należeć do „marginalizowanej społeczność (*raya*) pozbawionej praw i ziemi" (Andrić 1994: 27). Autor przyrównuje ów dylemat do „przymusowej zmiany wyznania" (Andrić 1994: 27) właśnie

[16] Nazywanie osmańskiej Bośni społeczeństwem idealnie tolerancyjnym byłoby, oczywiście, mylące. Imperium Osmańskie było państwem teokratycznym, opartym na ścisłej hierarchii religijnej, w której uprzywilejowaną pozycję zajmowali muzułmanie (Džaja 2003: 52; Lovrenović 2002: 308; Todorova 1996: 47).

w związku z przywiązaniem do ziemi wykazywanym przez ówczesnych arystokratów. Opis islamizacji opiera na dziełach badaczy, których autorytet cenił – Petara Petrovicia Njegoša i bośniackiego franciszkanina Ivana Franjo Jukicia. Cytuje dwa wersy z utworu Njegoša *Gorski vijenac* (*Górski wieniec*), w którym muzułmanie opisani są jako ludzie zdradzieccy, chciwi i tchórzliwi, którzy przeszli na islam z egoistycznych pobudek. Okrutny zwyczaj *devşirme* (poboru dzieci), do którego Andrić często odnosił się w swoich dziełach literackich, przedstawiony został także w jego pracy doktorskiej. Pisarz przytacza słowa Bartolomeja Geogijevicia, który opisuje dramat rodziców zmuszonych na zawsze rozstać się z dziećmi, dodając:

> Jak zauważyliśmy wcześniej, uprowadzone dzieci niebawem zapominały o rodzinnym ognisku i wierze, przeistaczając się w fanatycznych „Turków". Obdarzeni wrodzoną inteligencją i talentem potomkowie mężnych, krzepkich górali zyskiwali sławę i szacunek znacznie łatwiej niż leniwi, posiadający liczne wady Turcy (Andrić 1994: 30–31).

Andrić bardzo starał się udowodnić, że islamizacja wypchnęła Bośnię i Hercegowinę poza margines Europy powodując jej izolację. W jego ujęciu cały kraj odcięty został od cywilizacyjnego i kulturalnego postępu, jaki dokonywał się w tym czasie w Europie, nie tylko z powodu najazdu „agresora o odmiennej wierze, naturze i rasie" (Andrić 1994: 26) oraz faktu, że miejscowa ludność była zadowolona z tego stanu rzeczy, lecz także dlatego, że samo Imperium Osmańskie stanowiło przeszkodę na drodze do jedności Słowian Południowych. Bośnia i Hercegowina stała się murem, który „podzielił serbsko-chorwacką grupę etniczną i językową na dwoje" (Andrić 1994: 26). Andrić wyznaczał dla swej „duchowej ojczyzny" inne zadanie:

> Zgodnie ze swym położeniem geograficznym Bośnia powinna funkcjonować raczej jako most łączący ziemie dorzecza Dunaju z Morzem Adriatyckim, dwa peryferia dziedziny serbsko-chorwackiej, a zarazem dwa bardzo różne regiony kultury europejskiej. Przeszedłszy na islam, Bośnia nie była już w stanie pełnić jej naturalnej roli uczestnika w rozwoju kulturalnym chrześcijańskiej Europy (do której należała etnicznie i geograficznie). Za sprawą miejscowego elementu islamskiego stała się dla chrześcijańskiego Zachodu zawadą (Andrić 1994: 26).

Wydaje się, że na tym etapie autor był również zdania, że pełna integracja muzułmanów z przyszłymi strukturami narodowego państwa bałkańskiego nie jest możliwa (Carmichael 2002: 21). Przedstawiał ich zatem jako orientalnych obcych. Literackie i kulturowe dokonania franciszkanów i społeczności prawosławnych opisywał bardzo szczegółowo, chociaż nie zaliczał ich do estetycznie przyjemnych elementów „zachodniej kultury wysokiej". Dorobek kulturowy bośniackich muzułmanów zignorował niemal całkowicie. W swej pracy doktorskiej Andrić pisze, że muzułmanie, w przeciwieństwie do chrześcijan, nie czują potrzeby, by angażować się w zajęcia artystyczne

ani intelektualne. Jako „dominująca kasta wojowników" koncentrują się na podbojach, a następnie na ochronie swej własności (Andrić 1994: 85). Był świadom istnienia literatury *alhamijado*[17], lecz uważał ją za „należącą do zupełnie innej kultury" (Andrić 1994: 85) i – poniekąd przecząc sam sobie – przedstawiał *alhamijado* jako „twórczość hybrydową", która brutalnie zdeformowała język serbsko-chorwacki, wpychając go w ramy obcej formy poetyckiej (Andrić 1994: 86).

Maria Todorova argumentuje, że wzajemne wpływy etniczne i kulturowe, obecne na Bałkanach, oburzały i dziwiły europejskich obserwatorów bardziej niż orientalna obcość (Todorova 1999: 218). Wiele wskazuje na to, że Andrić także wierzył w konieczność stawiania wyraźnych granic pomiędzy Wschodem a Zachodem, kładąc wyraźny nacisk na napięcia pomiędzy muzułmanami a chrześcijanami. Rzadko identyfikował więc przypadki wzajemnych wpływów i hybrydyzacji, które – przynajmniej w pracy doktorskiej – przedstawiał jako proces niepożądany. Niekonsekwencja poglądów jest tu tym bardziej rażąca, że życie na bośniackich „rozdrożach" okazało się dla Andricia największym źródłem literackiej inspiracji. Mimo to w jednym z późniejszych komentarzy pisze, że jego doktoratu nie należy odbierać jako „krytyki kultury islamu", a jedynie „analizę krytyczną skutków zaszczepienia tej religii w słowiańskim, chrześcijańskim kraju" (Andrić 1994: 92). Kiedy kładzie się nacisk na synkretyzm kulturowy i podobieństwa łączące społeczności, coraz trudniej jest stawiać wyraźne granice (Kolstø 2003: 26). Ponieważ europejskość wielokrotnie manifestowana była przez odcinanie się od rzekomo zupełnie obcych „Turków" (Mastnak 1998; Jezernik 2010), Andrić zwracał uwagę na kontrasty i prezentował bałkańskich chrześcijan jako lud należący do cywilizacji europejskiej. „Europa" była przecież synonimem postępu, porządku i dostatku; w wielu krajach bałkańskich jawiła się jako niedościgniony wzór (Todorova 1999: 81). Wyraźne próby zapewnienia sobie bezpiecznej i trwałej pozycji na arenie europejskiej wielokrotnie zawierały więc element wykluczania muzułmanów (Bartulović 2010; Lindstrom 2003). Bałkańscy nacjonaliści postrzegali zatem Imperium Osmańskie i islam jako coś obcego, decydując się na polityczny program deosmanizacji, który (przynajmniej częściowo) zaakceptował również Andrić.

Rozliczanie się z Andriciem: uwagi o boszniackim statusie narodowym i spuściźnie osmańskiej

Już w 1961 roku Šukrija Kurtović nazywał dzieła Andricia zagrożeniem dla jugosłowiańskiego „braterstwa i jedności" (Kurtović 2000). Jego krytykę opublikowano jednak

[17] Poezja *alhamijado* komponowana była w językach ojczystych używanych w Imperium Osmańskim, lecz zazwyczaj zapisywano ją pismem arabskim.

tylko w czasopiśmie boszniackiej diaspory, ponieważ rząd jugosłowiański zabronił rozpowszechniania wszelkich materiałów podważających autorytet najsłynniejszego literata kraju (Lovrenović 2008: 20). W ślady Kurtovicia poszli dwaj boszniaccy intelektualiści, Muhamed Filipović (pod koniec lat sześćdziesiątych) oraz Muhsin Rizvić (w latach osiemdziesiątych, chociaż najważniejsza z jego publikacji dotyczących twórczości Andricia wydana została pośmiertnie w roku 1995). Tendencja ta utrzymała się także po wojnie w Bośni (1992–1995), kiedy to ze strony boszniackich elit intelektualnych pojawiły się głosy żądające usunięcia dzieł pisarza z podręczników, a jego wizerunków z przestrzeni publicznych. Muhidin Pašić, przewodniczący kulturalnego stowarzyszenia Preporod z siedzibą w Tuzli, w roku 1999 wystąpił z inicjatywą, by zmienić nazwy wszystkich ulic imienia Andricia. Wyjaśniał też powody boszniackiej niechęci wobec tego pisarza. Jego zdaniem Andrić „wyrażał patologiczną nienawiść do muzułmanów i islamu". Dzieła Andricia przedstawiał jako nawołujące do rozlewu krwi dodając, że autora tego w dużej mierze należy winić za akty ludobójstwa popełnione na Boszniakach w latach dziewięćdziesiątych – bardziej nawet niż elity polityczne dążące do utworzenia Wielkiej Serbii. Uważał go za „jednego z ideologicznych architektów tego projektu", przyrównując do zbrodniarzy wojennych i podsumowując: „Gdyby żył, prawdopodobnie dziś toczyłby się proces mający ustalić, na ile odpowiedzialny był za zbrodnie w Bośni, za wszelkie akty bezprawia, których ofiarą padła bośniacka ludność" (Stojić 1999).

Jest to oczywiście przekonanie o tyle radykalne, co nieobiektywne[18]. Wyrażany przez Envera Kazaza pogląd, że Andrić „jest opium i koronnym argumentem ideologii prawicowych we wszelkich dyskusjach" (zob. Kazaz 2000), nawet pośród Boszniaków znajduje potwierdzenie w tym, że prezentowane w pracach boszniackich intelektualistów interpretacje dzieł Andricia, zebrane w pracy *Andrić i Bošnjaci* (*Andrić i Boszniacy*) (Maglajlić 2000), są stosunkowo jednolite i utrzymane w duchu nacjonalizmu. Przeprowadzona przez Kazaza analiza tej publikacji próbuje (od)tworzyć „odbiór dzieł Andricia na gruncie boszniackim". Prezentując wąski wybór cytatów z prac pisarza, w kontekście traumatycznych przeżyć i wciąż bolesnych oraz świeżych wspomnień z czasów wojny w Bośni, autorzy starają się narzucić pewien wspólny schemat rozumienia jego twórczości, aby umocnić poczucie bliskości i potrzeby wzajemnej pomocy wewnątrz boszniackiej „wspólnoty wyobrażonej" (Anderson 1998). Nacjonalistyczna interpretacja twórczości Andricia odzwierciedla proces wiktymizacji bośniackich muzułmanów, jaki miał miejsce w latach dziewięćdziesiątych, a także poczucie krzywdy związane z mało zdecydowaną

[18] Istnieją też bardziej wyważone analizy krytyczne dzieł Andricia. Część boszniackich badaczy podważa zasadność sławy, jaką pisarz ten cieszy się na Zachodzie, nie domagając się przy tym usunięcia jego pomników z miast zamieszkiwanych w większości przez bośniackich muzułmanów. Popiersia Andricia stoją w obu największych miastach Federacji Bośni i Hercegowiny – Sarajewie i Mostarze.

reakcją Zachodu na oblężenie Sarajewa i czystki etniczne w Bośni i Hercegowinie. Wyraźnie widać to w komentarzu Esada Durakovicia, który dowodził, że Andrić otrzymał Nagrodę Nobla nie tyle za dokonania na polu literatury, ile z racji tego, że prezentował postawę europocentryczną i antymuzułmańską, rzekomo głęboko zakorzenioną w zachodniej kulturze (Lovrenović 2008: 21).

Sposób, w jaki Andrić postrzegał osmańską spuściznę, zgrabnie wkomponowywał się w istniejące mitologie narodowe, które dzielą mieszkańców powojennej Bośni i Hercegowiny. W odróżnieniu od narodowych historyków serbskich i chorwackich, którzy uważają rządy Imperium Osmańskiego na Bałkanach za bolesny cios zagrażający istnieniu ich narodów (i w związku z tym przedstawiają je jako mroczną kartę w historii), intelektualiści boszniaccy widzą ów okres jako etap na drodze ku bośniackiej państwowości. Historycy boszniaccy idealizują rządy osmańskie, w szczególności opisując system milletów jako idealny przykład tolerancji (Baskar 2005: 47), gloryfikując urbanizację (Bougarel 2005: 81) i opiewając osmański przyczynek do cywilizacyjnego postępu. Przekształcają spuściznę osmańską w pozytywnie odbierane dziedzictwo narodowe, czyniąc zeń istotny aspekt boszniackiej tożsamośc[19].

W ostatnich dziesięcioleciach neoosmanizm stał się znacznie bardziej widocznym elementem dyskursu politycznego w sferze publicznej Bośni i Hercegowiny. Na przykład w marcu 2016 roku media donosiły o dyspucie pomiędzy partiami narodowymi a obywatelskimi w Sanskim Moście. Powodem sporu był fakt, że czołowa partia narodowa Bośni (SDA) poparła i podjęła się organizacji obchodów 101 rocznicy osmańskiego zwycięstwa w bitwie pod Gallipoli, dokładnie w miejscu, gdzie rząd turecki wystawił pomnik żołnierzom poległym podczas oblężenia twierdzy Kamengrad oraz całej kampanii podboju Bośni w roku 1463 (zob. MojUsk). Boszniaccy historycy lubują się w przedstawianiu rozmaitych reinterpretacji osmańskiej inwazji. Autor pracy *Historija Bošnjaka* (*Historia Boszniaków*) Mustafa Imamović (1988) twierdzi na przykład, że wtargnięcia wojsk osmańskich na ziemie chorwackie nie należy postrzegać w kategoriach ekspansji terytorialnej, lecz „procesów cywilizacyjnych i kulturowych" (Džaja 2003: 50). Pozytywne aspekty rządów osmańskich omawiane były także podczas konferencji naukowej zorganizowanej przez muzułmańskich uczonych w roku 2003.

> Ponieważ nacjonaliści serbscy i chorwaccy odcięli się od osmańskiego dziedzictwa grubą kreską, oceniając je jako bezproduktywny okres ucisku pod obcym jarzmem, środowisko muzułmańskich intelektualistów z Bośni mogło tym łatwiej przedstawić siebie jako spadkobierców wspaniałej cywilizacji oraz naczelnych obrońców spuścizny osmańskiej na współczesnych Bałkanach (Hajdarpašić 2008: 725).

[19] Zachowuję tu rozróżnienie pomiędzy spuścizną a dziedzictwem (Baskar 2005).

Powstały w tym procesie wyidealizowany, bardzo wybiórczy obraz czasów osmańskich stworzył nowe podstawy pod kolejne bezkrytyczne interpretacje historii Bośni, umacniając tym samym rolę następców Imperium Osmańskiego w powojennej Bośni i Hercegowinie.

Uwagi końcowe

Andrić nigdy nie uważał się za głosiciela prawd absolutnych. Nuty zwątpienia obecne są nawet w jego pracy doktorskiej. Chociaż stawia śmiałą tezę, że Imperium Osmańskie miało na rozwój Bośni i Hercegowiny jednoznacznie negatywny wpływ i że ciemiężyło swych chrześcijańskich poddanych, wydaje się skonfundowany faktem, iż życie intelektualne kościoła katolickiego kwitło pod rządami Turków. Można również wnioskować, że jako człowiek starszy, Andrić był coraz mniej przekonany, czy jest w stanie przedstawić muzułmanów bez uprzedzeń:

> Pisałem o muzułmanach wiele, lecz pilnowałem się, by nie dotykać ich życia osobistego, relacji z rodziną i podobnych spraw. Po prostu nie czułem się po temu odpowiednią osobą. Moja znajomość ich życia kończy się na podwórzu; o tym, co dzieje się głębiej, nie wiem już nic (Lovrenović 2008: 30–31).

Ocena Rizvicia, który prezentuje Andricia jako obcokrajowca obserwującego muzułmanów powierzchownie, przez pryzmat chrześcijańskich wyobrażeń, nie jest wiec zupełnie błędna (Rizvić 1995: 243). W pracy doktorskiej Andrić analizował muzułmanów, Imperium Osmańskie i jego spuściznę, a nawet Bośnię i Hercegowinę z pozycji wyżej postawionego, obytego w świecie Europejczyka, a niekiedy także gorliwego zwolennika jugoslawizmu. Nie był jednak całkowicie pewien swojej racji, co widać chociażby w tym, że starannie krył swój doktorat przed publiczną oceną i skutecznie odwlekał jego publikację aż do śmierci. Należy zaznaczyć, że praca doktorska Andricia ukazała się drukiem dopiero w 1982 roku (w wersji dwujęzycznej, po niemiecku i serbsko-chorwacku), ponieważ porzucono oryginalny plan umieszczenia jej w dziełach zebranych tego autora. Decyzję tę tłumaczyła nota napisana przez Rodoljuba Čolakovicia, wysoko postawionego członka Związku Komunistów Jugosławii. Wyjaśniał on, że jest to „pospiesznie napisana praca powierzchownie opisująca kwestie bardzo złożone" (Aleksov 2003: 255).

Andrić zdawał sobie również sprawę, że pominął milczeniem istotne osiągnięcia Imperium Osmańskiego. Zauważył też pozytywne implikacje hybrydyzacji kulturowej. Jak sam pisał:

> Turcy (...) postępowali mądrze, bo wiele metod zapożyczali od miejscowej ludności chrześcijańskiej. Czy nie potwierdza tego fakt, iż język narodowy pozostał w codziennym użyciu, tak jak nie zmieniły się sposoby uprawy ziemi i hodowli zwierząt oraz wiele zwyczajów? I chociaż pozostawili po

> sobie wiele, trzeba również przyznać, że i oni ulegali silnym wpływom ziemi bośniackiej, jej ludów i klimatu (Rizvić 1995: 601).

Słowa te interpretować można w politycznym kontekście „braterstwa i jedności". Wydaje się więc, że w erze nowej Jugosławii orientalizm Andricia przybrał inną szatę. Jego wczesne poglądy wynikały z mieszanki różnych odmian orientalizmu – zarówno tych wypracowanych przez grupy słabe i represjonowane (*raya*), a później ich znacznie silniejszych potomków, jak i tych uformowanych w kontekście zachodniego dyskursu bałkanistycznego. Ten drugi typ ostatecznie ustąpił przed duchem nowej ery, w której stygmatyzacja islamu i spuścizny osmańskiej zarazem współistniała i kolidowała z próbami integracji muzułmańskiej społeczności w procesie budowy państwa jugosłowiańskiego jako równorzędnych partnerów (zob. Lovrenović 2008). W Jugosławii lat sześćdziesiątych XX wieku osmańska spuścizna została przewartościowana, zamieniając się w „cenną tradycję, która dopełniała jugosłowiański socjalizm i jego modernistyczny projekt, zamiast się z nim kłócić" (Hajdarpašić 2008: 729; zob. też: Bougarel 2005).

Rzekoma spójność perspektywy orientalistycznej w pracach Andricia jest zatem jedynie konstruktem współczesnego dyskursu nacjonalistycznego. Wynika z wybiórczego postrzegania jego literackiego dorobku, jakie służyło segregacji narodowościowej w Bośni i Hercegowinie w czasie wojny i po niej. Andrić rzekomo uczył żołnierzy serbskich

> co się stanie, jeśli „muzułmanie" (czyli potomkowie sturczonych Serbów i Chorwatów) w Bośni i Hercegowinie postanowią oderwać się od Jugosławii w sposób gwałtowny i niekonstytucyjny. W *Konsulach ich cesarskich mości* Andrić opisuje sturczonych mieszkańców Trawnika (nazywając ich po prostu „Turkami", takimi jak wszyscy inni) jako bezwzględnych morderców czekających jedynie na okazję, by przelać serbską krew (…) (Tepavac 2001).

Dzieła Andricia interpretowane są fragmentarycznie nie tylko w Bośni i Hercegowinie oraz na Bałkanach. Wielu polityków decydujących o losie Bośni także rozumiało jego książki dość selektywnie. Na przykład Klaus Kinkel na wakacyjną lekturę wybrał *Most na Drinie*, zaś premier Hiszpanii Felipe González, który brał udział w rozmowach pokojowych, twierdził, że z książek Andricia dowiedział się więcej o Bałkanach niż z jakichkolwiek źródeł oficjalnych (zob. Srpsko Kulturno Društvo Prosvjeta). Część badaczy (np. Simić 2000) odwoływało się do książek Andricia w opracowaniach dotyczących genezy niedawnej wojny, w literaturze szukając wyjaśnienia skomplikowanej przeszłości Bośni. Ivan Lovrenović zwraca uwagę, że zwolennicy Radovana Karadžicia rozdawali zachodnim dyplomatom angielskie tłumaczenie opowiadania Andricia pod tytułem *List z 1920 roku* (Lovrenović 2002: 310). To nie przypadek, że angielska wersja językowa doktoratu Andricia opublikowana została w roku 1990 przez Duke University Press, a redaktorzy pracy opisywali ją jako „dokument ważny i ciekawy" (Juričič, Loud 1990: xx). Cztery

lata później, gdy w Bośni i Hercegowinie wciąż szalała wojna, w Belgradzie ukazało się jej drugie wydanie.

Oczywiście, późniejsze interpretacje dzieł Andricia więcej niż o poglądach pisarza mówią o potrzebach czytelników. Instrumentalizacja jego spuścizny zależna jest od kontekstu. Dawniej szanowany autor i chluba narodu jugosłowiańskiego, w nowych postsocjalistycznych realiach stał się postacią znienawidzoną, a w najlepszym razie niezrozumianą. Jak wspomniano powyżej, stygmatyzacja Andricia w kręgach boszniackich intelektualistów świadczy o zmianie podejścia do imperialnej spuścizny, która przeniosła się w sferę percepcji. Innymi słowy, kiedy mówimy o osmańskim dziedzictwie we współczesnej Bośni i Hercegowinie, natychmiast zauważamy brak alternatywnych wizji czy rywalizujących ze sobą interpretacji politycznych formułowanych w kontekście debat nacjonalistycznych (zob. Hajdarpašić 2008: 723). Pustka ta stanowi niezwykle użyteczne narzędzie segregacji trzech grup narodowych obecnych w Bośni i Hercegowinie, co dobitnie demonstruje chociażby fakt, że całą pracę doktorską Andricia przeczytać można na stronie internetowej stworzonej przez bośniackich Serbów (zob. Slobodna Srpska), chcących wspierać w ten sposób dążenia do ostatecznego oderwania Republiki Serbskiej od Bośni i Hercegowiny. Cel ten kłóci się wyraźnie z konsekwencją, z jaką Andrić agitował ku unifikacji i współpracy między Słowianami Wschodnimi.

Bibliografia

Aleksov, B. (2003). Poturica gori od Turčina: Srpski istoričari o verskim preobraćenjim. In: H. Kamberović (ed.), Historijski mitovi na Balkanu (p. 223–258). Sarajevo: Institut za istoriju u Sarajevu.

Anderson, B. (1998). Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma. Ljubljana: Studia humanitatis.

Andrić, I. (1994). Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem Turske vladavine. Beograd: Prosveta.

Bakić-Hayden, M. (1995). Nesting Orientalisms: the Case of Former Yugoslavia. Slavic Review, 54 (4), 917–931.

Bartulović, A. (2010). "We Have an Old Debt with the Turk, and It Best Be Settled": Ottoman Incursions through the Discursice Optics of Slovenian Historiography and Literature and Their Applicability in the Twenty-first Century. In: B. Jezernik (ed.), Imagining "the Turk" (p. 111–136). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.

Baskar, B. (2000). Ambivalent Dealings with an Imperial Past: the Habsburg Legacy and New Nationhood in ex-Yugoslavia. The paper was presented as a lecture at the

Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie, Vienna, November 11th 2003. Pozyskano z: http://planet-austria.at/0xc1aa500d_0x0008062d.pdf.

Baskar, B. (2005). Avstro-ogrska zapuščina. Ali je možna nacionalna dediščina multinacionalnega imperija? In: J. Hudales, N. Visočnik (eds.), Dediščina v rokah znanosti (p. 41–52). Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

Baskar, B. (2010). The First Slovenian Poet in a Mosque: Orientalism in the Travel Writing of a Poet from Imperial Periphery. In: B. Jezernik (ed.), Imagining "The Turk" (p. 97–110). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.

Bhabha, H.K. (1996). Culture's In-Between. In: S. Hall, P. du Gay (eds.), Questions of Cultural Identity (p. 53–60). London, Thousand Oaks, Ca., New Delhi: Sage.

Bijelić, D. (2002). Introduction: Blowing up the Bridge. In: D.I. Bijelić, O. Savić (eds.), Balkan as a Metaphor: Between Globalization and Fragmentation (p. 1–22). Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.

Bougarel, X. (2005). L'héritage ottoman dans les recompositions de l'identité musulmane/bochniaque. In: S. Gangloff (ed.), La perception de l'héritage ottoman dans les Balkans: The perception of the Ottoman legacy in the Balkans (p. 63–94). Paris: L'Harmattan.

Carmichael, C. (2002). Ethnic Cleansing in the Balkans: Nationalism and the Destruction of Tradition. London, New York: Routledge.

Donia, R. (2013). Bosnia and Herzegovina: The Proximate Colony in the Twilight of Empire. Godišnjak, 42, 197–202.

Džaja, S.M. (2003). Bosanska povijesna stvarnost i njezini mitološki odrazi. In: H. Kamberović (ed.), Historijski mitovi na Balkanu (p. 39–66). Sarajevo: Institut za istoriju u Sarajevu.

Gingrich, A. (1996). Frontier Myths of Orientalism: the Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. In: B. Brumen, B. Baskar (eds.), Mediterranean Ethnological Summer School, vol. II, (p. 99–127). Ljubljana: Inštitut za multikulturne raziskave.

Hajdarpašić, E. (2008). Out of the Ruins of the Ottoman Empire: Reflections on the Ottoman Legacy in South-Eastern Europe. Middle Eastern Studies, 44 (5), 715–734.

Herzfeld, M. (1997). Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State. New York, London: Routledge.

Huković, M. (2000). Književno dijelo Ive Andrića u svijetlu Madridske deklaracije. In: M. Maglajlić (ed.), Andrić i Bošnjaci: Zbornik radova (p. 109–114). Tuzla: Bošnjačka zajednica kulture Preporod, Općinsko društvo Tuzla.

Jansen, S. (2002). Svakodnevni orijentalizam: doživljaj "Balkana"/"Evrope" u Beogradu i Zagrebu. Filozofija i društvo: Journal of the Belgrade Institute for Social Research and Philosophy, 18, 33–72.

Jezernik, B. (2004). Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Western Travellers. London: Saqi and The Bosnian Institute.

Juričič, Ž., John F.L. (1990). Introduction. In: I. Andrić, The Development of Spiritual Life in Bosnia Under the Influence of Turkish Rule (p. vii–xx). Durham, London: Duke University Pres.

Kamberović, H. (2003). Turci i kmetovi – mit o vlasnicima bosanske zemlje. In: H. Kamberović (ed.), Historijski mitovi na Balkanu (p. 67–84). Sarajevo: Institut za istoriju u Sarajevu.

Karaulac, M. (2003). Rani Andrić. Beograd: Prosveta.

Kazaz, E. (2000). Egzistencijalnost/povijestnost Bosne – Interpretacija u zamci ideologie. Novi izraz, 10 (11). Pozyskano z: http://www.openbook.ba/no10/10_enver_kazaz2.htm.

Kolstø, P. (2003). Procjena uloge historijskih mitova u modernim društvima. In: H. Kamberović (ed.), Historijski mitovi na Balkanu (p. 11–37). Sarajevo: Institut za istoriju u Sarajevu.

Kurtović, Š. (2000). Na Drini ćupija i Travnička hronika od Ive Andrića u svijetlu bratstva i jedinstva. In: M. Maglajlić (ed.), Andrić i Bošnjaci. Zbornik radova. Bibliografija (p. 133–177). Tuzla: Bošnjačka zajednica kulture Preporod, Općinsko društvo Tuzla.

Lindstrom, N. (2003). Between Europe and the Balkans: Mapping Slovenia and Croatia Return to Europe in the 1990s. Dialectical Anthropology, 27, 313–329.

Longinović, T.Z. (1995). East within the West: Bosnian Cultural Identity in the Works of Ivo Andrić. In: W.S. Vucinich (ed.), Ivo Andrić Revised: The Bridge Still Stands (p. 123–138). Berkeley: University of California and Berkeley.

Loud, J.F. (1995). Andrić on Bosnia: The 1924 Dissertation. In: W.S. Vucinich (ed.), Ivo Andrić Revised: The Bridge Still Stands (p. 187–199). Berkeley: University of California and Berkeley.

Lovrenović, I. (2002). The Voices of Sarajevo's Night. Forum Bosnae, 15, 303–312.

Lovrenović, I. (2008). Ivo Andrić: Paradoks o šutnji. Časopis za kulturu, književnost i društvena pitanja, 13 (1/2), 1–36.

Maglajlić, M. (ed.) (2000). Andrić i Bošnjaci. Zbornik radova. Bibliografija. Tuzla: Bošnjačka zajednica kulture Preporod, Općinsko društvo Tuzla.

Malcolm, N. (2002). Bosnia: A Short History. London: Pan Books.

Makdisi, U. (2002). Ottoman Orientalism. American Historical Review, 107 (3), 768–796.

Mastnak, T. (1998). Evropa: med evolucijo in evtanazijo. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Rizvić, M. (1995). Bosanski Muslimani u Andrićevu svijetu. Sarajevo: Ljiljan.

Ruthner, C. (2008). Habsburg's Little Orient: A Post/Colonial Reading of Austrian and German Cultural Narratives on Bosnia-Herzegovina, 1878–1918. Kakanien Revisited. Pozyskano z: http://www.kakanien-revisited.at/beitr/fallstudie/CRuthner5.pdf.

Said, E.W. (1991). Orientalizm (przeł. W. Kalinowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Sang Hun, K. (2011). Andrić as an Object of Hate: Reception of Ivo Andrić's Works in the Post-Yugoslav Context. Slavistična revija, 59 (1), 49–63.

Stojić, M. (1999). Sramnička hronika. BH Dani, 116. Pozyskano z: www.bhdani.com/arhiva/116/t164a.htm.

Simić, A. (2000). Nationalism as Folk Ideology: The Case of Former Yugoslavia. In: M. Halpern, D.A. Kideckel (eds.), Neighbors at War: Anthropological Perspectives on Yugoslav Ethnicity, Culture and History (p. 103–115). University Park, Pa.: Penn State University Press.

Šarac, D. (2002). Andrić se vraća u Travnik. Slobodna dalmacija. Pozyskano z: http://arhiv.slobodnadalmacija.hr/inc/print.asp?url=/20021009/temedana01.asp.

Tepavac, M. (2001). Srebrenica i presuda R. Krstića. Pozyskano z: http://www.mail-archive.com/stop-nsp@topica.com/msg01521.html.

Todorova, M. (1996). The Ottoman Legacy in the Balkans. In: C.L. Brown (ed.), "Imperial Legacy": The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East (p. 45–77). New York: Columbia University Press.

Todorova, M. (1999). Imaginarni Balkan. Beograd: Biblioteka XX vek.

Vervaet, S. (2009). Cultural Politics, Nation Bulding and Literary Imagery: Towards a Post-colonial Reading of the Literature(s) of Bosnia-Herzegovina 1878–1918. Kakanien Revisited. Pozyskano z: https://biblio.ugent.be/publication/1092891/file/6745133.pdf.

Wachtel, A.B. (1995). Imagining Yugoslavia. The Historical Archeology of Ivo Andrić. In: W.S. Vucinich (ed.), Ivo Andrić Revised: The Bridge Still Stands (p. 82–102). Berkeley: University of California and Berkeley.

Wachtel, A.B. (1998). Making a Nation, Breaking the Nation. Literature and Cultural Politics in Yugoslavia. Stanford: Stanford University Press.

Wertsch, J.V. (2002). Voices of Collective Remembering. Cambridge: Cambridge University Press.

Źródła internetowe

Humanitarian Law Center http://www.hlc.org.yu/srpski/Haski_tribunal/Sudjenje_Milosevicu/Transkripti.php?file=797.html

MojUsk http://mojusk.ba/sanski-most-na-mjestu-sukoba-osmanske-i-bosanske-vojske-sda-slavi-pobjedu-osmanske-vojske/

Slobodna Srpska http://slobodnasrpska.org/genocid/turci/duhovni_zivot/index.php

Srpsko Kulturno Društvo Prosvjeta http://www.skdprosvjeta.com/news.php?id=286

Łódzkie Studia Etnograficzne
tom 56, 2017, s. 49–72

ISSN 2450-5544
DOI: 10.12775/LSE.2017.56.04

Dagnosław Demski
d.demski2@gmail.com

Instytut Archeologii i Etnologii
Polska Akademia Nauk

From Exotic Setting to Familiar Themes. Perceptions of Serbs in Poland in the Nineteenth and the First Half of the Twentieth Century

Od egzotycznych opisów do tematów znanych. Postrzeganie Serbów w Polsce w XIX i w pierwszej połowie XX wieku

Summary: The article deals with the subject of knowledge about Serbia and the Serbs in Poland at the turn of the 19th and 20th centuries. This knowledge was reconstructed on the basis of travel reports, memoirs, notes published both in the press and the books. The collected materials allow us to observe the slow evolution of the representations of the Serbs. The first reports and news can be counted as exotic presentations in the orientalizing mode of the Balkans, but over time new motifs were emerging, highlighting certain similarities between the Poles and the Serbs, such as history, slavic origin, and peculiar combative features of character. The aim of this article is to present to contemporary audience the unknown images and perceptions of the Serbs in the Polish press.

Key words: alterity, representations, travel reports, Serbia, the Balkans

Streszczenie: Artykuł podejmuje temat wiedzy o Serbii i Serbach w Polsce na przełomie XIX i XX wieku. Wiedza ta została zrekonstruowana na podstawie opisów podróży, wspomnień, notatek publikowanych zarówno w ówczesnej prasie, jak i książkach. Zebrane materiały pozwalają zaobserwować ewolucję w przedstawianiu Serbów. Pierwsze relacje można zaliczyć do przedstawień egzotyki w nurcie orientalizacji Bałkanów, jednak z czasem pojawiają się nowe motywy podkreślające pewne podobieństwa między Polakami i Serbami, np. historię, słowiańskie pochodzenie oraz specyficzne wojownicze cechy charakteru. Celem artykułu jest przybliżenie współczesnemu odbiorcy nieznanych ówczesnych obrazów i percepcji Serbów w polskiej prasie.

Słowa klucze: odmienność, reprezentacje, sprawozdania z podróży, Serbia, Bałkany

Tłumaczenie: Autor

The discovery of the Balkans falls within the general rubric of how people deal with difference.
(M. Todorova, *Bałkany wyobrażone*)

Are the Balkans close or distant when seen from Poland? Today, this question seems to be simple and the answer positive. While Asia and India, although fascinating, still largely remain beyond the limits of familiarity for Poles, in the case of the Balkan countries the doubts are not as grave. Certain boundaries of otherness in imagination have been overcome.

The questions to pose concern the past. When did the Southern Slavs, or Serbia in particular, first appear in the Polish imagery? How was Serbia represented? I will try to answer them using the body of data describing the Serbs derived from Polish written sources of the nineteenth and the beginning of the twentieth century. These depictions accompanied distinct historical, political and social events of the time. I will take into account travel memoirs, correspondence, articles, texts published mostly as shorter or longer articles in magazines and journals dedicated to culture, science, social life and published in Warsaw ("Biblioteka Warszawska" (1841–1914), "Prawda" (1881–1915), "Biesiada literacka" (1876–1917), "Tygodnik Mód i Powieści" (1871–1912), "Tygodnik Ilustrowany" (1859–1939), "Tydzień Literacko Artystyczny" (1874–1879), "Przegląd Tygodniowy" (1866–1904), "Wędrowiec" (1863–1906), "Ognisko domowe" (1883–1888), "Kronika Rodzinna" (1867–1914), "Niwa" (1872–1905), "Ogniwo" (1902–1905), "Świat" (1888–1895), "Mucha" (1868–1952)), Krakow ("Nowa Reforma" (1882–1928), "Krakus" (1905), "Przegląd Powszechny" (1884-), "Liberum Veto" (1903–1905), "Świat słowiański" (1905–1914)), Lviv ("Przyjaciel domowy" (1859), "Mrówka" (1869–1870)) and Poznań ("Dziennik Poznański" (1859–1939)), but also in St. Petersburg or Leipzig. Owing to such records presented chronologically, I have been able to formulate some general remarks about perception of Serbs in Poland in the nineteenth and twentieth centuries.

The image of the Other is shaped as a result of some differences being perceived. The stranger and the less common the Other is, the more distant he/she seems. If the known traits are mixed with the unknown, the emerging image tends to be polymorphous. This is the case of the Balkan countries. To highlight the problem, more questions seem to be relevant. How did the Poles perceive the Serbs in terms of differences and similarities? Whom did they see when they encountered local people? Whether and how was these representations changed as a result of travels, and what breakthrough events seemed to be crucial in constructing the images of the Serbs in Poland? What internal or external factors were the most influential in this respect?

In my interpretation, I will mainly deal with how the differences and contexts of written representations are perceived and what makes them dissimilar and why. In his study on humour, Elliott Oring (2010) describes a concept he called incongruity, proposed by James Beattie. As he points out, it arises when two or more inconsistent, unsuitable or incongruous parts or circumstances are considered as united (Oring 2010: 2). According to him, incongruity theories of humour are structural theories in that they are based on the way elements of things, including words, objects and behaviours, are arranged. In other words, they exist only in the minds of individuals (Oring 2010: xii). To understand a joke, etc., an appropriate perception of the interrelationship of its constituents is necessary. In a wider frame of reference, in case of an encounter with the unknown or the unfamiliar (where the other party is not known or known only superficially), we cannot talk about appropriateness; we can compare only the extent of the appropriateness of the other culture. Most accounts about Serbia are based on the authors' own knowledge and experience. Most of the authors relied on their personal experience and prior knowledge about their own country, society or life in general. Others discovered external or Southern Slavic local contexts which also expanded their understanding of themselves. I claim that the concept of appropriateness can be applied to every type of relations.

As a result of this approach, this paper is at first a selection of accounts from travels to Serbia, and it is worth because this kind of data is unknown not only to the foreign, but also to the Polish readers. The relevant questions concern the travellers' perceptions. What seemed interesting or even meaningful to them and what did they pay attention to in their accounts? How did they represent what they noticed? On the other hand, my aim is to show how these particular objects of attention encapsulated in specific representations were linked with reality; what was neglected, demonised, ignored, and what (if anything) seemed to be fascinating and attractive to the authors of these reports. Following Nicholas Mirzoeff (2015), I understand representation as a way these authors showed the events and experiences, giving them various forms. In this way, cultural collective representations can be a template to direct and organize action by providing it with its own logic instead of reality. We are certainly dealing with the Balkans imagined here; however, in order not to be blamed for repeating general theories, I ask what this meant in this period in Poland. I put forward examples of such way of thinking to make readers familiar with Polish material. This approach can be relevant for understanding of Polish-Serbian relations.

The data are divided into three blocks, each covering a distinct period, i.e. before the Berlin Congress of 1878, the period between the Congress and the end of World War I (1878–1918), and the interwar period (1918–1939). This division reflects the external

factors shaping the political situation in Serbia and the Balkans (i.e. both the Congress and World War I). The latter event also exerted some influence on the regions Poland and Serbia. Each of these three periods had its unique political and historical character, exerting a strong influence on the Serbs and the Poles, and therefore on the perceptions of the Serbs among Poles.

* * *

In the first period, Serbia was part of the Ottoman Empire, which strongly determined its character. In the Polish sources, we can find references to Serbs as Southern Slavs or to the people of Serbia. Sometimes the fact of gaining independence by Serbia in 1815 was underlined. We come across the first references to Serbs and Serbia in the nineteenth century, in "Przyjaciel domowy" (1859) and "Jutrzenka" (1843), where Serbian folk songs, viewed as an expression of national awareness, were translated, and published earlier: in 1826 in "Dziennik Warszawski" (1826), in 1834 – in "Marzanna, noworocznik" (1834), and in "Dniestrzanka" (1841) and "Przyjaciel ludu" (1837).

Travels Reports and Main Themes in Texts Published before 1878

The first travel account worth mentioning here is a book by Aleksander Sapieha (1802–1803) about the Adriatic Sea coast, even though its author did not reach Serbia. He was probably on a mission, but he was also driven by the curiosity of an aristocrat. His focus (expressed also in his lectures in Paris in 1806) was limited to the issue of the origin and division among the Slavic nations, which seemed to be characteristic of the Slavophile attitude of the time.

Another person of significance in this context was Teodor Tomasz Jeż (pen name of Zygmunt Miłkowski), who was well known as an expert of the Balkans. During the Crimean War he stayed in the Balkan Peninsula, where he attempted to form a Polish legion. He was also an observer attached to the Turkish army. Later, he stayed in several regions of Romania, Serbia and Bulgaria. During the years 1855–1858 he lived in Turkey, in Istanbul. After the outbreak of the January Uprising in Poland in 1863, he became a commander of the army in Ruthenia and was promoted to colonel by the National Central Committee. After the collapse of the January Uprising, he tried to bring about the outbreak of a Slavo-Hungarian uprising against Austria. For some time, he was imprisoned by the Austrians in Lvov. During the years 1864–1866 he stayed in Belgrade; afterwards, he moved to West Europe. He was an adventurer and soldier who fought (against Russia) in several wars in Turkey, the Austrian Empire and the Balkans, and who later, in 1869––1971, wrote a cycle of eight Balkan novels, which are an interesting example of the

Polish perspective on the topic. His books were quite well known at the time. In addition to novels, he wrote many articles on Southern Slavs.

The question which arises here is what emerged from his perspective of a former mercenary soldier engaged in military struggles against Russia, mostly in the service of Turkey. He drew a complex picture, its dominant components being the Serbian war for independence, injustice, bravery, the boundaries of the Christian and Muslim cultures, patriarchal society, and Slavic peasant culture. His contribution to literature is enormous, but this lies beyond the scope of the present paper.

In *Słownik języka polskiego* (*Dictionary of the Polish Language*, 1859) by Samuel Bogumił Linde, two meanings of the word "Serb" were given: 1) an inhabitant of Serbia, and 2) member of a nomadic population such as the Wallachians and the Gypsies (Linde 1895: 243). By that time, no event in the Balkan area had been of such a proportion as to affect these broad and generalised categories.

Travel accounts from journeys to Serbia appeared in larger numbers later on. These included: "Ojczyzna" (1864, 1865), Roman Zmorski (1865), Krzysztof Kaszewski (1867), Władysław Kozłowski (1869), "Ognisko domowe" (1875), Juljan Ochorowicz (1876), "Biesiada literacka" (1876), "Z pod Bałkanów" (1877), Alfred Szczepański (1881), Eugeniusz Lipnicki (1883), Jan Grzegorzewski (1885), Jan Badeni (1891), Róża Winawerowa (1890, 1891). I used them as the basis for my study, ignoring those which were historical comments, mostly from third-hand sources translated into the Polish language.

Among travel accounts published before 1878, several deserve special attention. One of such early accounts was published in the journal "Biblioteka Warszawska" as a translation from Andrew Archibald's Paton's (1862) journey from Turkey to Belgrade. The Englishman's account is included here as an example of the wider current of Western accounts well discussed by Maria Todorova (2008). It shows that this kind of view was present in Polish journals as well. What should be stressed is that the translators left out passages concerning the Hungarians, which they considered unfair (because the Hungarians were treated as an inferior nation there), and gave attention to the Slavic peoples who were considered as real and treated with compassion (Biblioteka Warszawska 1862: 92). From 1839 onwards, Belgrade had the shape of a Turkish city (Biblioteka Warszawska 1862: 97). The German element which was common in Transylvania and Banat could not take root in Serbia (Biblioteka Warszawska 1862: 101). Translations were replaced by a rising number of various Polish accounts of different origin.

In the years 1864 and 1865, the magazine "Ojczyzna" included some anonymous correspondence from Belgrade. In these letters, there appeared threats referring more or less obliquely to Russia and its politics. It was a year after the fall of the January

Uprising in Poland, a year of a large wave of Polish emigration, so these circumstances in Poland influenced individual matters that were discussed. The author wrote about the Russian slogans addressed to the Southern Slavs, concerning such matters as the Eastern Orthodox church, nationality, freedom, or independence. According to him, these slogans were a moral weapon against Turkey; they made rebels out of the subordinates and vassals of the High Porte, promising secret aid and support of St. Petersburg. As he noted, faith and origin meant nothing in the face of the reason of the state. By weakening the power of Turkey through using the Serbs, Russia paved the way for its rule and made an easy conquest of the Slavic people. The author predicted that when Russia seized power, the propaganda would change its tone from advisory to imperative. For this reason, he asserted, the Slavs should learn the lesson of Poland (Ojczyzna 1864: 3). As he commented, the Serbs were mainly traders, so they believed in slogans, and now had to trust in the "Russian signboards" (Ojczyzna 1864: 2–3).

The image of Southern Slavs was modified by the political situation in Poland: a lost uprising and the fact that so many Poles had had to emigrate. All in all, what in the autor's opinion struck a newcomer to Belgrade was that the Serbs were a nation in the making, which could not be held liable either for its intentions or for its actions. It still could not assume responsibility for itself; it is those who sing false songs at its cradle who should be held responsible (Ojczyzna 1864: 2–3).

The author of the report could not understand how one and the same state could rob the Poles, shoot and hang them and populate Siberia with deportees on the one hand, and on the other support the Serbs (Ojczyzna 1864: 2–3). He gave an example of Izydor Kopernicki (author of various ethnographical notes, participant of the uprising), who was refused a job in Belgrade because he was regarded as a revolutionary (Ojczyzna 1864: 3).

According to him, progress in Serbia was favourable for Poland. He explained that the Russians accused Poland of favouring Turkey, as a state that the Poles wanted to see strong since they expected it to win with Russia. The Russians said that whoever supported the Turks could not prevent the Slavs from being conquered and subordinated by the Turks. In the author's view, this would be true if the Poles were not convinced that the current relations between Turkey and the Slavic nations deprived it of the forces which could be used against Moscow. Any dispute with Montenegro would directly engage the military troops and financial resources of the High Porte. Each of its triumphs would be "irremediable impairment, requiring new troops and new funding to maintain the conquest" (Ojczyzna 1865, no. 29: 3).

All the civilised nations of the world showed compassion to Poland after the fall of the January Uprising – all, that is, except the Southern Slavs; all nations had wished Poland

success save for the Southern Slavs, who did not support the Polish point of view. Journalists on both banks of the River Sava condemned the Polish struggle for independence. Several Serbs lost their lives fighting for the Polish cause, but nobody honoured their memory in Serbia. For the Serbs, the Polish troops were bands of robbers, the Polish uprising was but an attempt to thwart the beneficial intentions of the liberal, pro-Slavic government in St. Petersburg. The brotherly Slavs in the south turned away from the Polish cause (Ojczyzna 1865, no. 51: 3). These impressions were different from those formed by other nations. Serbia was perceived in the light of politics and the decisive role of Russia in East Europe. The political framework did not allow for the perception of topics more relevant to the characteristic Orientalization of Western Europe. Politics sometimes obscured cultural differences.

On his visit to Belgrade a few years later, Władysław Kozłowski (1869), a nobleman from Galicia, paid attention to a different issue. He spent six weeks on the River Danube. As he said, the reason for the voyage was to see by himself what he had learnt from books and some random stories, and to write down his impressions and perceptions. This was a classical European exotic report, classified as aristocratic view by Todorova (2008). It is an interesting account, in which several themes and comments refer to distinct peoples, objects and events. Kozłowski noticed signs of modern changes (e.g. the existence of the liberal party). He made notes about ancient Roman ruins (e.g. a road from the times of Trajan) and historical events (e.g. Smeredovo as the place where King Władysław crossed the River Danube on his way to fight the Turks, the place of death of the famous Polish knight Zawisza Czarny, known as the Black Knight, or traces of Emperor Sigismund). He made observations on the patriarchal system and the subordinated position of women (Kozłowski 1869: 11), and included references to Juliusz Słowacki's *Podróż na Wschód* (*A journey to the East*), saying that everyone made his own, mythical and practical, journey to the East. He discovered some common traits of Serbs and Poles, e.g. the Slavic individualism, which made people observe the law adopted by themselves, but not one enforced by some external power (Kozłowski 1869: 9). As he stated, apart from officials, traders were the only Serbian intelligentsia, while the peasants lived in patriarchal simplicity.

According to his observations, the Serbs were short-tempered and the Romanians did not want to speak Serbian (Kozłowski 1869: 42); they used interpreters and, when forced by the circumstances, they spoke Serbian with reluctance. In his opinion, the Romanians had lower moral standards than the Serbs (Kozłowski 1869: 43). He advised being careful and polite in contacts with the Serbs because Serbian peasants had a sense of dignity. The Romanians could withstand anything, but when an opportunity came they would take a secret revenge (Kozłowski 1869: 102), while the Serbs committed crimes because of quarrels

or out of rage (Kozłowski 1869: 103). As he claimed, individualism was a trait which the Serbs and the Poles had in common; they did not display the Anglo-Saxon egoism that denied any moral solidarity without economic gain. Owing to their individualism, the Slavic nations observed the laws imposed by themselves, but would not obey any external rule. The Russians were not Slavs, but they valued the heroism of slavery. He discovered some Poles living in Maidan Pek (Majdanpek) and thought it a pity that so many Poles living around the world had left no written memoirs (Kozłowski 1869: 151). This travelogue initiated a series of similar articles presenting specific attitudes to an unfamiliar content – a process which Edward Said (2005) dubbed Orientalism, and which in reference to this particular region is even more adequate as Balkanisation, a term coined by Maria Todorova (2008). Travellers noticed two parts of reality, the civilised versus the uncivilised, and in their opinion a situation more or less fitted one of these categories every time.

Later texts can serve as an example of this perspective. The magazine "Niwa" published the correspondence of Juljan Ochorowicz (1876), who went on a journey looking for a first-hand experience, saying that people would write down what they had heard from third parties (Ochorowicz 1876: 226). He drew attention to the poverty of the population in Belgrade and noted that there were no women on the streets, only young Albanians and Bulgarians with dark faces, some children and very few gendarmes (Ochorowicz 1876: 227). By observing the recruits, he claimed that marching posed the greatest difficulty for the Serbs in the army, as they did not have to learn anything more, being already able to shoot (Ochorowicz 1876: 229). As he noticed, the Turks always reported the defeat of the enemy troops, and the Serbs always announced victory at first, and later, when the enemy reinforcements arrived, they would return to the positions previously held. According to the Serbs, ten Turks were killed for one Serb, while the Turks claimed that the death of one Turk was accompanied by the death of forty Serbs (Ochorowicz 1876: 229). The Turks attacked furiously but in disorder; as a rule, they could not withstand quiet but strong resistance and they often scattered before they dared to attack, especially if there was an empty field or the mountains, and no prospects for robbery (Ochorowicz 1876: 283). According to Ochorowicz, there was a noticeable lack of officers in the Serbian army. As the foreigners reported, the Russians and Poles would gladly be enlisted and immediately sent to the battleground. He listed names of over twenty Poles in service as military officers and medical doctors (Ochorowicz 1876: 285). That his perception is Orientalised cannot be denied; however, my point is that within the frame of the process of Balkanisation there were some distinct accents presenting images in more details. Another theme present in Ochorowicz's account is that of a commonality between Southern Slavs and Poles.

In the same year, Kazimierz Burzyński (1876) published his interesting account about the Southern Slavs, as well as the Slavic lands and peoples. His article referred to the ongoing Serbian uprising. He sketched the characteristics of the Serbs, Bulgarians and Bosnians, full of details illustrating the differences between these nations (Burzyński 1876: 180–186). He worried why Serbs had started the war, and what chances Serbia had to win it. He thought of the Serbian uprising that the lack of strength to defeat the enemy would not affect the future of the Southern Slavs (Burzyński 1876: 395).

"Biesiada literacka" from 1876 provided information that seemed to be a compilation from foreign sources. It included basic information about the contemporary life in Serbia, efforts of the Serbs to erase all traces of the former Muslim rule, the 'disappearance' of Turkishness in Belgrade, the process of replacing the narrow streets with new and wide boulevards (Burzyński 1876: 474).

Z pod Bałkanów (*From the Balkans*, 1877) printed in "Kronika rodzinna" was a short history of Serbia written by an anonymous writer. An increasing amount of correspondence, letters and messages demonstrate the interest in Serbia on the eve of the Berlin Congress.

From this period came the comments in satirical journals ("Mucha" from 1870). It can be said that in the 1870s, accounts about the Southern Slavic countries were relatively frequent in the Polish press. The prevalent motifs were their efforts to gain independence. Some examples, in the form of drawings and comments, are presented below.

Fig. 1 Europe and Asia; "Mucha" (1876)

Fig. 2 Dress change; "Mucha" (1876)

Travel Reports 1878–1918

The usually short correspondence was published in addition to descriptions of the political and social situation in Serbia. The latter were as a rule derived not from individual experience, but from Western publications. The reason for this was that external events attracted the attention of the entire Europe to local conflicts such as the Balkan wars. As a result, comments on the political situation made headlines.

Two perceptions prevailed: the end of the Turkish state versus the beginning of a new one, and "the European" versus "the Eastern barbarian". Alfred Szczepański wondered in "Dziennik Poznański" (Szczepański 1881) that so much attention was drawn to Serbia across Europe and worldwide. To explore this issue, he travelled to Serbia to personally find out the reasons for this interest. He noted that there was no communication between Austro-Hungary and the East (Szczepański 1881: 1). He reflected on the Romanians and the Turks, concluding that the reason why Southern Hungary was in such disorder was to be found in the successive waves of refugees. The Serbian side, in his view, had few monuments of human civilisation. On the northern side, he could see well-farmed fields. He though that Belgrade, despite its many shortcomings, had a promising future. He noted that bricks from demolished mosques and minarets were used for

practical purposes, such as the construction of a factory. There were no sidewalks, no water, little light, but a large number of hotels. He viewed Serbia as similar to Piedmont, and most of the things he found there were crafted in the Eastern fashion. The National Museum was under construction and was being built with a view to collecting traces of the past, the period of bondage and the battles fought. For Poles, the Serbs were a fine nation; the author wished them all the best and hoped that not all of its national characteristics would be wiped out by European progress. He expressed pity that no tourist guide existed in any language. In his opinion, the Poles were not sufficiently concerned with Serbia. But now, when it had become a free country, he concluded that, for Poles, the Southern Slavs had ceased to be a myth of the past nor carried an uncertainty of the future (Szczepański 1881: 1). This statement confirms Todorova's view that Orient continued in a standstill (Todorova 2008: 280).

The following accounts also argued that the Balkans were subject to universal laws of evolution, but they were culturally backward. In the journal "Biblioteka Warszawska", Eugeniusz Lipnicki (1883) told the story of his voyage on a steamer-boat along the River Danube. He viewed the process of the Hungarian population's settling in the area as the cause of the Slavs' defeat. On the other hand, he acknowledged that if not for the Hungarians, the Germans would have reached far beyond the River Danube (Lipnicki 1883: 34). He stressed the "hubbub" made by the Serbs. Zemun and Belgrade made a good impression on him, but from the water only, since after landing all the poverty, dirt and absence of trams or omnibuses became visible. He noted that the Serbs constructed a new royal palace because the former public buildings, e.g. the Parliament, looked like barns. The most splendid construction was the Orthodox cathedral. He observed that the Serbs worked zealously to utterly destroy the old aspect of the city and did not want to listen to arguments about preserving it for archaeological or tourist reasons (Lipnicki 1883: 50). The citizens of Belgrade and the Serbs looked to him like traders and salesmen (Lipnicki 1883: 51).

In one of his letters to the monthly "Kraj", Jan Grzegorzewski (1885) gave an overview of politics in Serbia, in general terms viewed as a clash between two styles and personalities, the Oriental and the European (Grzegorzewski 1885: 7). He also opined that the Serbs should not take possession of the Black Sea, but only of the Adriatic as far as the coastline of the Aegean.

In the same year, Grzegorzewski went on a trip to Croatia and wrote an interesting comment in his *Podróż do Chorwacji* (*A journey to Croatia*, 1885), and *Za Dunajem* (*On the other side of the Danube*, 1904). As he looked for common ties with the Croats, his main themes were as follows: the Croats welcomed the Poles as brothers and called

themselves Poles of the South (Grzegorzewski 1885: 6). The cultural landscape of the Southern Slavs which he painted was based on politics and religion. He noticed the difference between the Serbs and the Bulgarians: the Serbs were more Western, taller and healthier, while the Bulgarians were calm, prudent and cautious, persistent in their enterprises, but sometimes vindictive. He found more common traits with Serbs. According to him, the Serbs were open-hearted and short-tempered; their enthusiasm was similar to that of Poles; the Serbs too could perform miracles of valour and sacrifice, but also, like Poles, they were not persistent and tended to be discouraged by adversity. Generosity beyond measure and a tendency to live beyond their means, profligacy and failure to retain their property were some other features that he noticed (Grzegorzewski 1885: 89). He posed the question: how did the Slavic nations cope with the Turkish invasion? And the answer was that the bravest battles were fought by Poland (Grzegorzewski 1885: 107). He also paid attention to *zadruga*, or neighbourly support (Grzegorzewski 1885: 127), as a thing of the past in the case of Slavs in Poland.

The search for common traits continued, based on, first, a common Slavic background, and, second, on similar historical and political circumstances and the general context – the Serbs' fighting on two fronts against both the Austro-Hungarian empire and the Turks, as compared to the Russian and German frontlines of Poland.

Reports from the fronts of the Balkan Wars were written from a perspective known as 'Balkanisation', popular in many other European journals and magazines. In the same year, letters from the Serbian-Bulgarian War came out, and the news from the frontline, focused on such matters as the role of the railway connecting Belgrade with Niš. This subject was tackled in *Wspomnienia naocznego świadka wojny bułgarsko-serbskiej* (*Memoirs of an eyewitness of the Bulgarian-Serbian war*), a series in "Wędrowiec" written by Antoni Piotrowski (1886).

In the Krakow magazine "Przegląd Powszechny", Jan Badeni (1891) described his voyage on the River Danube, which he started from Zemun, a city regarded as the gate to the Eastern world. As he said, behind it, one could trip into puddles of mud, small cottages stood all around (Badeni 1891: 238), all possible languages could be heard, with signboards in Serbian, German, sometimes in Romanian and Hungarian (Badeni 1891: 240). From the water, Belgrade looked fabulous, but the streets were dirty; one could not see the difference between the famous Belgrade and a small town in Galicia, such as Dukla. There were also very few churches (Badeni 1891: 247).

The Serbian social life attracted more and more interest in the end of the nineteenth century. "Przegląd Tygodniowy" published a very interesting account from Serbia written by Róża Winawerowa (1890a), which had a slightly different nature than other reports.

Her reflections seemed more mature and belonged to the current of reports written in the spirit of the Enlightenment. She stressed that the Serbian society was young and had recently come out of barbarism. It did not have many people with organisational skills, who would be able to draft laws and build schools and institutions. Therefore any such society needed to borrow from others and had to become almost a reflection of its more civilised neighbours. However, argued Winawerowa, these foreign borrowings altered their character over time, being adapted to the conditions of the receiving country. Yet at the bottom of these laws and institutions, one could always find a foreign element. As she claimed, the opposite was true for the moral life of the nation. For it, the rites and customs were the blood and bones of each member of the community, passed on from father to son, thus becoming a tradition that persisted for a long time and in its original form. Nowhere did this phenomenon, natural and historical, get a more manifest representation than in Serbia. As an example, Winawerowa mentioned the custom of glorification, or celebrating the day on which the ancestor, a pagan, adopted the Christian faith. It had remained as the day of commemoration and was duly worshipped by the male descendants of the family. Since baptism was not done for everyone individually, but for whole groups, it is not surprising that often the entire villages, and dozens people in towns, celebrated *slava* on the same day (Winawerowa 1890a: 24).

Another topic for her were the Serbian women. She wrote that their tasks were to give their men comfort and pleasure, to bear children and to do the chores. They married early and received their husbands' support in return for unlimited obedience, discipline and work. Women did not go outside the house and on holidays, dressed in their best clothes, they visited their kinsfolk (Winawerowa 1890b: 76).

Men spent their life outside of home, and women were busy working at home. No country had such a big number of crowded cafes, where men drank wine and listened to loud music sung by seductive singers or Gypsy bands that never changed their repertoire, producing bizarre and monotonous Serbian dances and songs. Women rarely visited cafes on Saturdays or Sundays, drinking black coffee and, heavily, wine. Most women were not particularly well-educated, which seemed strange because of the promising conditions for their growth and education. Secondary schools were mixed, for boys and girls. Women could be educated abroad, mostly in medical studies, and after returning home they would get a good job, normally in women's wards in hospitals. She noted that the concepts of women's emancipation, which were so vigorous in the "civilised" European states, had also penetrated to this corner of the Balkans (Winawerowa 1890c: 87).

She paid special attention to some of the peculiarities of the Serbian social life. The case of peasants in Serbia seemed most unfamiliar, and to some extent fascinating. As Winawerowa stated, the question of the peasant masses in Poland was now a vital one. From this point of view, she concluded that it should be interesting for Polish readers to learn more about peasants in Serbia. Their situation developed differently in Serbia and in Poland. In Serbia, the Poles were struck by a fact that could hardly be encountered elsewhere in Europe: there was no aristocracy. Every countryman remembered how their grandfathers fought for the freedom of Serbia, so everyone felt equal to other Serbs, no matter what their status was. Most peasants owned land, rarely going to work as hired hands. At the balls, it was surprising how many peasants danced next to the smartest or the richest people. According to Winawerowa, Serbs were accustomed to equality and regarded it as a completely natural phenomenon. Every peasant read a newspaper and would often be its contributor. Her observations concerned the mental occupation and eating habits of peasants. Serbian peasants worked using their mind more than Polish farmers, but had different diets. Meat was rare on the Polish peasants' tables, and the Serbs daily ate soup, meat, vegetables, milk, drank a litre of wine and 4–5 cups of coffee per day. Serbian peasants had outstanding social and intellectual skills, so it should not be found surprising that most of the country's ministers were of peasant origin (Winawerowa 1891: 483). These details kindled interest in Serbia even more.

A different issue captured the attention of the correspondent for "Kraj". The author signed as Czetnik (1906) wondered to what Southern Slavic tribes the people living in the mountains belonged. As they incessantly fought against the Turkish army and against one another, they own identity was not obvious. National awareness was very low. All they knew for sure was that they were not Greeks or Turks (Czetnik 1906: 7).

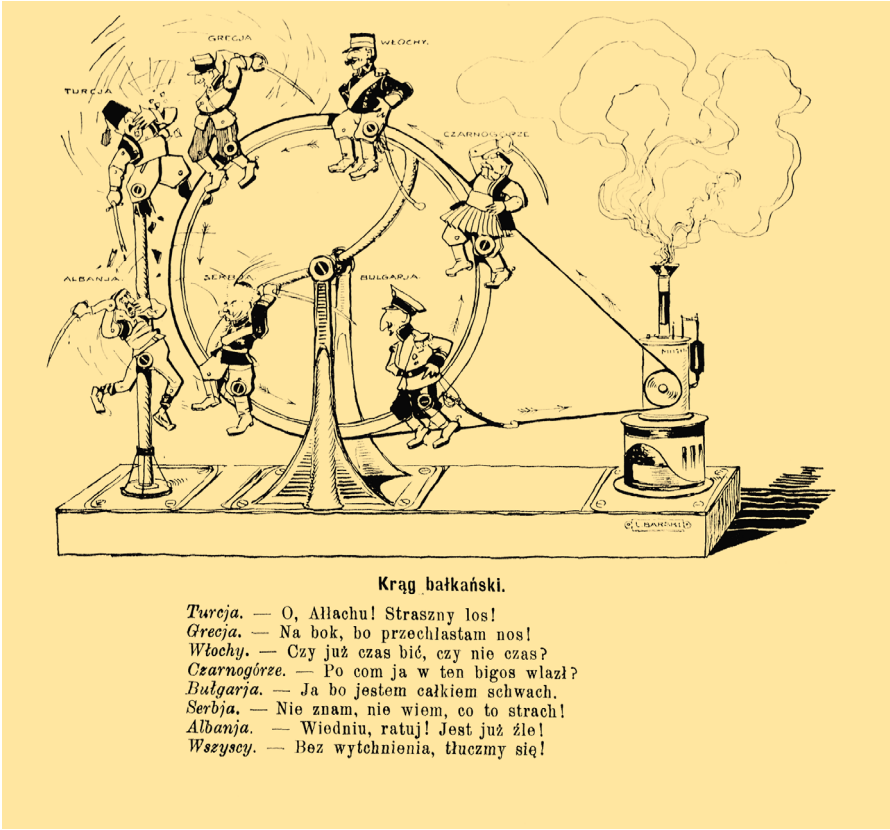
More anniversaries and celebrations from Serbia were noticed and discussed. Letters from Serbia were printed in "Nowa Reforma" published in Krakow. These were brief statements commenting on current events such as political elections or examples of anarchy. The subject of the Balkans appeared in the journal "Świat Słowiański". Zygmunt Stefański (1907) outlined historical and contemporary relations in connection with the celebration of the 25th anniversary of the Kingdom of Serbia.

Individual recollections were yet another genre. In 1918, Stefan Wojstomski published his memoirs of personal encounters with Serbian soldiers fighting against the Bolsheviks in Russia. He depicted the Serbs he encountered as captives from the former Austro-Hungarian army and the Serbian regular troops, and commended the bravery of the tall, black-bearded, good-looking soldiers who, like Poles, tried to reach their homeland in scattered groups and only few of them reached home.

Wojstomski read all available books and journals about Serbia and the Balkan wars in 1912. As he wrote, he met Serbs for the first time in 1918 when he was coming back to Western Europe following the Brest Peace Treaty and encountered the Czech legions fighting on the Russian side. The Germans wanted the Bolsheviks to disarm the Czechs, but they continued fighting as part of the anti-Bolshevik front along the River Volga. Other Slavic troops, both Polish and Serbian, started to join them. Among them, there were soldiers – former POWs from the Austro-Hungarian army, but also Serbian regular troops. The Czechs captured Samara from the Bolsheviks and the author heard stories how a small Serbian unit had captured another city, Simbirsk, and joined the Czechs. Two battalions, owing to their height and black beards, looked considerably different than the Czechs and, in fact, attractive. The author was in the Polish troops. He met Serbs later on during the retreat of all the troops with the Czech soldiers and Poles. While in the rear guard near Krasnoyarsk, he met the Serbian soldiers for the last time. The Polish troops were defending a railway station when he saw a horseman charging towards them along the street; he was a Serb. He stayed with them for a few days. Later on, after the surrender due to the Czechs' betrayal, Wojstomski saw scattered groups of soldiers. It was the last time when he saw the Serbs, who, just like the Poles, were fighting for their homeland. Only few of them reached the goal (Wojstomski 1918: 5–6).

After the Berlin Congress of 1878, the frequency of press reports about Serbia seems to increase. Articles and books commenting on the political situation, conflicts and wars hit the front pages. Serbia was regarded as an ally of Russia, which in turn was regarded as the defender of Serbia. Kasper Wojnar stressed that the vitality of the Balkan nations could be compared with the vitality of the Polish nation, where the number of the population would rise faster than that of its neighbours (Wojnar 1913: 40). Political matters were also discussed, and the rising power of Bulgaria noticed, by Adam Krzyżanowski. He underlined the antagonisms between Serbia and Austria, long-lasting conflicts and betrayals by the Austrian side, and the Serbian Uprising of 1804, intended to win the support of Austria; the Austrians' response was to follow the lawful ruler, not support the rioters. The Serbians lost their respect for the Austrians at that time (Krzyżanowski 1913: 73). Krzyżanowski paid attention to the long-lasting Serbian tradition of fighting for independence on two fronts, against Austro-Hungary and Turkey (Krzyżanowski 1913: 83), in which Serbia was similar to Poland.

Cartoons commenting on the Balkan Wars were also frequently published and the perception of the Serbs and the neighbouring nations took on a new dimension – as fratricide and in-fighting that divided the communities into smaller entities.



Krąg bałkański.

Turcja. — O, Allachu! Straszny los!
Grecja. — Na bok, bo przechlastam nos!
Włochy. — Czy już czas bić, czy nie czas?
Czarnogórze. — Po com ja w ten bigos wlazł?
Bułgarja. — Ja bo jestem całkiem schwach.
Serbja. — Nie znam, nie wiem, co to strach!
Albanja. — Wiedniu, ratuj! Jest już źle!
Wszyscy. — Bez wytchnienia, tłuczmy się!

Fig. 3 The Balkan carousel; "Mucha" (1913)

Turkey: Oh Allah, what a terrible fate!
Greece: Go away, otherwise I'll punch you on the nose!
Italy: Time to strike or not?
Montenegro: Why have I stepped into this mess?
Bulgaria: Me, because I am quite weak.
Serbia: I don't know what fear is!
Albania: Vienna, help! It's already bad!
All: No mercy, let's strike one another!

Travel Reports and New Themes 1919–1939

The end of World War I brought many changes to this region of Europe. Collapse of the empires made political change possible. Poland regained independence, while several smaller nations gained it for the first time. The biggest beneficiaries were Czechoslovakia and Yugoslavia, which emerged as larger states. These changes of the political and historical situation, the reshuffles in the European alliances, were also reflected in the publications. The Polish perception of the Balkans, now Yugoslavia, was modified and new

themes concerning Serbia were tackled. And, once again, mutual relations between Poland and the Soviet Union influenced the shaping of the image of the Serbs in Poland. The aim was to try to shape the Polish relations and view of history in a new way.

The accounts published by Irena Kosmowska served certain interests and purposes of looking for a common ground between the newly created states of Eastern Europe. As an introduction to her book, she showed a new way of looking at the Southern Slavs and indicated how to establish better relations with Yugoslavia, a new independent state. New themes emerged, such as Serbia's bloody past, as well as the folk songs and legends, owing to which the Serbs had preserved knowledge about their origins and which gave them a distinct sense of identity.

According to Kosmowska, Serbia survived thanks to the faithfully and carefully preserved folk songs and legends which conveyed the knowledge of the Serbs' origin, supported their sense of community and protected them against foreign influences (Kosmowska 1922: 6). She reminded her readers that the Turks used to treat the dominated nations in a different way than the Russians. They ruled the country in a military way, but without imposing their faith or language. The land was divided among the warriors of the sultan, who collected tribute from peasants and local communities. The higher classes were destroyed (Kosmowska 1922: 9). To get better treatment, the nobility often converted to Islam and adopted a Turkish lifestyle, but the free peasants kept their faith and traditions. The Bulgarians were more accustomed to slavery than the Serbs, who were brave and had fought in several uprisings. This was regarded as similar to Poland. Kosmowska acknowledged that the Poles knew that from the novels by Teodor Tomasz Jeż, who had left the Balkans post 1848 (Kosmowska 1922: 10). This article shows that there were more publications about the Balkans. The Kościuszko Uprising in Poland was compared to the uprising of Karadjordjevic (Kosmowska 1922: 11). As Kosmowska claimed, the Slavic peaceful disposition was polluted, poisoned by the bitterness of slavery and relentless defensive battles. There was no fratricidal battles among the Slavs, with Serbia an exception to this as a result of the long Turkish rule (Kosmowska 1922: 13). Smaller states were in an unfortunate position, as their stronger neighbours would look unfavourably at their speedy development (Kosmowska 1922: 14).

Kosmowska continued with more contemporary times, claiming that Poland should come closer to Yugoslavia, because unfortunately it could not depend on the Czech Republic whose whole attention was oriented toward a reconstruction of the power of Russia. Poland needed to look at the Southern Slavs and attempt an impartial evaluation of its relations with them. During the invasion of the Bolsheviks, some Yugoslavs supported Poland in battle (Kosmowska 1922: 122).

More publications about Yugoslavia could be found. Just as before, they mostly dealt with the political, historical and cultural situation. However, more Serbian writers were translated into Polish. New books and articles presenting Polish studies on the history of the Balkan states trying to shape new relations and view of history were published by Henryk Batowski, as well as some translations of literature into Polish and of tourist guidebooks (Lubaczewski 1935).

In satirical representations, concern about "Balkanisation" was replaced by the idea of the Polish-Yugoslavian friendship. There was no shortage of favourable feelings expressed in various forms, though it was remembered that Yugoslavia was a part of the Little Entente, in which a crucial role was played by Czechoslovakia. One obstacle hampering the development of good relations was the question of Cieszyn Silesia.

Well, are we going to sign a pact of eternal friendship? Yes. And Mussolini will not disturb us, neither will the Hungarians.

Fig. 4 Yugoslavia and Poland; "Mucha" (1928)

Conclusions

In traditional anthropological thinking, "other" cultures (which means, other than the Western one) are usually seen as less developed. Who was "the Other" for Poles? The question is whether 'the other' culture was one different than the Western one or also different than the Polish one. Both ways of thinking were relevant. As it has already been mentioned, two points must be considered here, namely what seemed to be interesting or meaningful in various authors' accounts from Serbia and how they represented what they had seen.

It shows how these particular objects of attention, encapsulated in specific representations, were linked with reality; what was neglected, demonised, ignored, and what, if anything, seemed to be fascinating, attractive and to be learnt. As Edward Said (2005: 8) put it, Orientalism depends for its strategy on this flexible positional superiority, which puts the Westerner or the other reporter in a whole series of possible relationships with the Orient without him ever losing the relative upper hand.

Three periods of time, divided by momentous events such as the Berlin Congress (1878) and the end of World War I (1918), can be differentiated by their distinct characteristic circumstances and features. All of them more or less influenced both sides – the Polish account writers and the Serbian objects of description. Also, accounts about Serbia can be distinguished from each other owing to the dominating themes and emergence of a new content. Issues of interest to the Polish public/readers included Slavophilia, the romantic unity or the disunity of the Slavs, wars for independence, the unjustness of fate, bravery, the spirit nascent in Belgrade, Russia's false promises, favouring Turks against Russia, but not against the Southern Slavs, Orientalist themes, realities alien to Polish people, the patriarchal society, the position of women in the society, the Slavic peasant culture, poverty, disorder, the boundary between the Christian and Muslim cultures, modern changes, the disappearance of Turkishdom, ancient Roman ruins, historical places related to Polish history, common traits of Serbs who like Poles shunned being ruled by foreign powers. All these topics were used frequently in descriptions prior to 1878 and later to some extent were replaced by the issues of differentiating the Serbs from other nations, 'Balkanisation' versus a wider unifying order, civilisation versus barbarity, and the processes of discovering social hierarchy versus social equality. Owing to more frequent journeys, old myths were replaced by direct contacts. In the third period, the historical past with the motif of dominance was replaced by the prospect of freedom in a new country. This new context encouraged efforts to close the gap in the traditional, chilly relations and develop a closer friendship between Poland and Yugoslavia. This found expression in the new themes, among which were the realisation that Turkish

dominance differed from the Russian one; the destruction or Islamisation of the upper class versus the preservation of traditional customs and beliefs by the peasants; the exploration of the unknown world of Islam, the search for common traits of Serbs and Poles (for instance their brave struggle in uprisings); Balkanisation was replaced by the idea of Polish-Yugoslav friendship, and the debate on elements that shaped national consciousness and differentiated nations from one another.

The criterion by which I chose this set of the travel reports was the topic of Serbia, and the text being by an eyewitness. Short notes in the daily journals were not considered. The perception of Serbs reflected in this selection of Polish reports made a long route from classic 'Otherness', in the sense of noticing the unfamiliar, to discovering more recognisable themes common to both cultures. Gaining knowledge of the Other paved the way for a better understanding of the past and of those cultural elements which were not acceptable earlier. An increase in the interest in Serbia depended on the political situation and cultural interests of the public. Both societies ultimately adopted the Western orientation, though Serbia did so much later. The West-oriented Polish culture paid less attention to Serbia, perceived as more Eastern than Poland.

I do not think that Polish accounts noted that transient aspect of the Balkans which Maria Todorova (2008: 45) explained in connection with the Western views. Beside this vision, and apart from other popular wider perspectives dealing with the Serbian reality, one seems to be typical of the Polish perspective, namely to identify the differences and the aspects shared by the two. Looking from the perspective of Orientalism, categories that should be taken into account are the state of being uncivilised, barbarity, dirt, patriarchal society, friendship with the Russians, the Eastern religion, Islam, and so on.

Apart from the general ways of dominating, restructuring and controlling the Orient, in some cases the question of what the two nations had in common was posed as well. The issues mentioned in reference to this were the two nations' long struggle for independence against two enemies, the military uprisings, their fighting spirit and vitality. The aristocratic and enlightened approaches to the Balkans discovered by Todorova are also present. Representations of what was common showed the intentions of the Polish writers of the time to establish some Eastern European categories shared by the two nations; categories which could at least to some extent obliterate the existing religious, ethnic, political, historical, social and cultural differences. Some authors dealt with otherness based on their own knowledge and experience, which made a difference for their vantage points. Most authors depended on their internal contexts, or what they knew about Poland and life in general. Some others discovered external or local contexts which expanded their understanding (such as Róża Winawerowa's interest in the phenomenon of social equality in Serbia).

Ideas regarding the Serbs, being a result of the dominant ideologies and values, evolved slowly, from the exotic Other and the idealistic Slavic brother in the past, from what was expected, towards what actually occurred. They shifted, ultimately resulting in the establishment of new relations between the categories shared by both sides, such as the common traits, such as a long tradition of fighting for independence against two external enemies, uprisings, etc. As a land depicted by most of the Polish travellers, Serbia was not a country where one could learn about modernity or civilisation, but rather about keeping traditions, bravery, and also social equality that made the society strong, about education and literacy of the masses.

References

Badeni, J. (1891). Nad Serbskim Dunajem. Przegląd Powszechny, 1, 236–260.

Batowski, H. (1938). Państwa bałkańskie 1800–1923. Zarys historii dyplomatycznej i rozwoju terytorialnego. Kraków: Kasa im. Mianowskiego w Warszawie.

Batowski, H. (1939). Podstawy sojuszu bałkańskiego 1912 r. Studium z historii dyplomatycznej 1806–1912. Kraków: Polskie Towarzystwo dla Badań Europy Wschodniej i Bliskiego Wschodu.

Burzyński. K. (1876). Południowa Słowiańszczyzna. Niwa, 4, 179–189, 387–395.

Czetnik (1906). Od Kruszewa do Sołunia, Kraj, 32, 7.

Grzegorzewski, J. (1885). Korespondencye Kraju. Kraj, 35, 6–8.

Grzegorzewski, J. (1904). Za Dunajem (Bułgarya, Serbia, Czarnogóra). Lwów.

Kaszewski, K. (1867). Serbia i Serbowie. Szkic historyczno-obyczajowy. Tygodnik Ilustrowany, 2, 5–6.

Kopernicki, I. (1889). Serbian death and funeral customs. Ateneum, 3, 392–412.

Kosmowska, I. (1922). Południowa słowiańszczyzna. Warszawa: Wydawnictwo im. M. Brzezińskiego.

Kozłowski, W. (1870). Podróż w głąb Serbii 1869. Mrówka, 4, 9, 40, 101, 150.

Krzyżanowski, A. (1913). Wojna bałkańska w roku 1912/13. Kraków: Zakłady Graficzne Eugeniusza i dr Kazimierza Koziańskich.

Linde, S.B. (1859). Słownik języka polskiego. Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Lipnicki, E. (1883). Z Wiednia do Pesztu i Białogrodu. Biblioteka Warszawska, 4, 26–53.

Lubaczewski, T. (1935). Jugosławja. Przewodnik. Warszawa: St. Niemiry Syn i S-ka.

Mirzoeff, N. (2015). Jak zobaczyć świat (trans. M. Choptiany). Kraków: Wydawnictwo Karakter.

Ochorowicz, J. (1876). Obecny stan rzeczy w Serbii. Oryginalna korespondencya Niwy. Niwa, 36, 225–286.

Oring, E. (2010). Jokes and their relations. New Brunswick–London: Transaction Publishers.

Paton, A.A. (1862). Podróż nad Dunajem i Adryatykiem przez A. Patona członka Towarzystwa Geograficznego w Londynie, obecnie konsula w Lubece. Biblioteka Warszawska, 3, 92–130.

Piotrowski, A. (1886). Wspomnienia naocznego świadka wojny bułgarsko-serbskiej. Wędrowiec, 24, 127–226.

Said, E.W. (2005). Orientalizm (trans. W. Kalinowski). Poznań: Zysk i S-ka.

Sapieha, A. (1856). Podróż po słowiańskich krajach Aleksandra księcia Sapiehy (w latach 1802 i 1803). Sanok: Wydanie Kazimierza Turowskiego.

Stefański, Z. (1907). Stan rzeczy w królestwie serbskim. Świat Słowiański, 2, 91–104.

Szczepański, A. (1881). Nad Dunajem i Sawą. Szkic z podróży przez Alfreda Szczepańskiego. Dziennik Poznański, 83/84/85/87/88, 1.

Todorova, M. (2008). Bałkany wyobrażone (trans. M. Szymor, M. Budzińska). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Winawerowa, R. (1890a). Listy z Serbii. Przegląd Tygodniowy, 2, 24.

Winawerowa, R. (1890b). Kobiety w Serbii. Przegląd Tygodniowy, 6, 76.

Winawerowa, R. (1890c). Kobiety w Serbii. Przegląd Tygodniowy, 7, 87.

Winawerowa, R. (1891). Chłopi w Serbii. Przegląd Tygodniowy, 41, 483.

Wojnar, K. (1913). Wojna bałkańska a sprawa polska. Lwów.

Wojstomski, S. (1918). Bracia Jugosłowianie. Wspomnienia, szkic psychologiczny. Przegląd polsko-jugosłowiański, 8, 23–34.

Zmorski, R. (1865). Obrazy z południowej Słowiańszczyzny. Tygodnik Ilustrowany, 1, 3–11.

Sources

Biblioteka Warszawska. Pismo miesięczne poświęcone nauce, literaturze, sztukom i sprawom społecznym (1841–1914).

Biesiada literacka. Pismo literacko-polityczne ilustrowane, wychodzi raz na tydzień w piątek (1876–1917).

Dziennik Poznański (1859–1939), vols. 1–81.

Kraj. Tygodnik Polityczno-Społeczny (1882–1909), vols. 1–27.

Krakus (1905).

Kronika Rodzinna. Pismo tygodniowe (1867–1914).

Liberum Veto (1903–1905).

Mrówka (1869–1870).

Mucha (1868–1952).

Niwa. Dwutygodnik naukowy, społeczny, literacki i artystyczny (1872–1905), vols. 1–33.

Nowa Reforma (1882–1928), vols. 1–48.

Ognisko domowe (1883–1888).

Ogniwo (1902–1905).

Ojczyzna (1864–1865).

Prawda (1881–1915).

Przegląd Powszechny (1881–today).

Przegląd Tygodniowy. Życia społecznego, literatury i sztuk pięknych (1866–1904), vols. 1–39.

Przyjaciel domowy (1859).

Świat (1888–1895).

Świat Słowiański. Miesięcznik poświęcony słowianoznawstwu i przeglądowi spraw Słowiańskich ze stanowiska polskiego (1905–1914), vols. 1–10.

Tydzień Literacko-Artystyczny (1874–1879).

Tygodnik Ilustrowany (1859–1939).

Tygodnik Mód i Powieści (1871–1912).

Wędrowiec (1863–1906), vols. 1–44 (from 1906/1907 merged with Tygodnik Ilustrowany).

List of Figures

Fig. 1 Europe and Asia; “Mucha”, 30 July 1876.

Fig. 2 Dress change; “Mucha”, 2 July 1876.

Fig. 3 The Balkan carousel; “Mucha”, 10 October 1913.

Fig. 4 Yugoslavia and Poland; “Mucha”, 8 June 1928.

Łódzkie Studia Etnograficzne
tom 56, 2017, s. 73–82

ISSN 2450-5544
DOI: 10.12775/LSE.2017.56.05

Petko Hristov
petko.hristov@iefem.bas.bg

Instytut Etnologii i Studiów Folklorystycznych
Muzeum Etnograficzne
Bułgarska Akademia Nauk

Serbowie: nasi najbliżsi pobratymcy czy podstępni wrogowie? Obraz Serbów w bułgarskiej prasie z końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku[1]

Serbs: Our Closest Brothers or Our Most Treacherous Enemies? The Image of Serbs in Bulgarian Press of the late 1990s

Streszczenie: Od czasu powstania nowoczesnego państwa bułgarskiego w drugiej połowie XIX wieku stosunek bułgarskich intelektualistów, pisarzy, historyków i naukowców do Serbów był wysoce niejednoznaczny. Ekstrema wahań między serbofobią a serbofilią, często idących w parze z zawirowaniami polityki słowianofilskiej na Bałkanach, sięgały od głębokiej wzgardy do nieopanowanej sympatii. Okresy ocieplenia w stosunkach politycznych przeplatały się z okrutnymi, bratobójczymi wojnami. To wymusiło na autorach publikujących w bułgarskiej prasie, często w celach propagandowych, przyjęcie zestawu stosownych stereotypów. Wiele z nich powróciło w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, dekadzie naznaczonej krwawym rozpadem byłej Jugosławii. W artykule autor przedstawia niektóre z nich, opierając się na artykułach, które ukazały się w opiniotwórczych mediach.

Słowa kluczowe: Serbowie, bułgarska prasa, serbofobia, serbofilia, stereotyp

Tłumaczenie: Klaudyna Michałowicz

Summary: In the article are presented the ambiguous attitudes of Bulgarian intellectuals, writers, historians and scholars in the modern age – after the formation of the contemporary Bulgarian state in the second half of the 19th century. Fluctuations between *Serbophobia* and *Serbophilia*, often following the twists of *Slavophilic* politics on the Balkans, vary between complete disregard and unreserved sympathy. Different periods of warm political relations and of cruel "fratricidal" wars took turns in history and imposed a number of clichés in Bulgarian publications, often used for propaganda purposes. The decade of the 1990s, marked by the bloody break up of former Yugoslavia, revived a number of these clichés. The author presents some of them in the article, based on publications in mainstream media.

Key words: Serbs, Bulgarian publications, Serbophobia, Serbophilia, cliché

Translated by Author

[1] Tekst z języka angielskiego przetłumaczyła Klaudyna Michałowicz.

Baj Ganiu, najsłynniejszy bohater literacki stworzony pod koniec XIX wieku przez znakomitego bułgarskiego pisarza Aleko Konstantinova, wjeżdżając pociągiem do Serbii wołał znacząco: „Już ja ich znam!" pod adresem całej serbskiej nacji, a na dworcach w Niszu i Belgradzie prowokował pracowników kolejowych i tragarzy, pytając wszystkich po kolei: „A ty nie jesteś Bułgarem? Przyznaj się. Wy wszyscy jesteście Bułgarami, tylko udajecie Serbów" (Konstantinov 1985: 25)[2]. Przykład ten ilustruje, jak powszechne były postawy nieufności i lekceważenia wobec Serbów w młodym państwie bułgarskim, które w tym okresie dopiero wypracowywało swą nowoczesną tożsamość i żarliwie głosiło nowo nabyte ideały narodowe. Jednakże w *Do Chicago i z powrotem*, reportażu z podróży do Stanów Zjednoczonych, ten sam Konstantinov z sympatią relacjonuje miłe spotkanie z obywatelem Serbii, niejakim Nedkoviciem, które miało miejsce podczas Wystawy Kolumbijskiej w Chicago w 1893 roku. Panowie usiedli w barze i w trakcie pogawędki, „ku wielkiej uciesze amerykańskiej klienteli baru" (Konstantinov 2005: 35), odśpiewali pieśń *Hristos Voskrese* w języku starosłowiańskim.

Więź historyczno-kulturowa, jaka przez stulecia łączyła Bułgarów i Serbów, jest silniejsza niż niemal wszystkie podobne związki między narodami w skali całego świata (zob. Pantev 1999: 9). Od czasów wypraw wojennych chana Presjana w IX wieku, te dwie nacje siedem razy stawały do wojny przeciwko sobie, czterokrotnie w średniowieczu i trzykrotnie w czasach nowożytnych. Tego rodzaju wspólne losy wyryły głębokie ślady w ich pamięci historycznej. Jednakże tak u Bułgarów, jak i u Serbów pamięć ta jest osobliwie wybiórcza. Dla przykładu, w 1885 roku Bułgarzy agresywnie demonstrowali radość ze zwycięstwa nad „serbską obłudą", mimo że oba narody stały w obliczu wspólnego wroga – Imperium Osmańskiego. Nawet dzisiaj nikt w Bułgarii nie zada sobie trudu, by zrozumieć, z jaką niechęcią Serbowie odnosili się do tej wojny. Później zaś nikt w Serbii nie podjął wysiłku, by zrozumieć prawdziwe przyczyny ataku armii bułgarskiej w 1913 roku, który rozpoczął drugą wojnę bałkańską, znaną również jako „wojna sprzymierzeńców". Był to akt politycznego szaleństwa, za które Bułgarzy zapłacili bolesną porażką próby zjednoczenia narodowego. W 1903 roku pannę Durham zaszokowała radość Serbów po upadku powstania ilindeńskiego, które rewolucjoniści określający się jako Bułgarzy zorganizowali w Macedonii. Z kolei wiele lat później Ilia Erenburg gorszył się entuzjastyczną reakcją Sofii na bombardowanie Belgradu przez Niemców, po którym duża część miasta legła w gruzach (Pantev 1999: 9).

[2] Aleko Konstantinov (1863–1897) – jeden z najlepszych nowożytnych satyryków bułgarskich; tworzył w ostatnich dekadach XIX w. Jego najsłynniejsze dzieło to powieść *Baj Ganiu*, w której Konstantinov wyśmiewa ubóstwo duchowe, agresywność i nieuzasadnione pretensje bogacącego się parweniusza. W książce *Do Chicago i z powrotem* opisana jest jego wizyta w Chicago podczas Światowej Wystawy Kolumbijskiej w 1893 r. Dzieła Konstantinova są do dzisiaj lekturą obowiązkową w bułgarskich szkołach.

Petyr Mutafchiev, znany bułgarski historyk, tuż przed wybuchem drugiej wojny światowej w następujący sposób podsumował „katastrofę narodową" Bułgarii po konferencji pokojowej w Paryżu w 1919 roku:

> (…) w mroku swoich błahych istnień, wśród niezliczonych przeciwności (Serbowie – przyp. P.H.) przygotowywali się na wielką chwilę, w której miały się rozstrzygnąć losy wszystkich narodów. A gdy chwila ta nadeszła, to oni, ci słabi i pogardzani, których my, Bułgarzy, zwykliśmy postrzegać jako ludzi bezwartościowych, okazali się nie tylko bardziej żywotni, lecz także o wiele mądrzejsi od nas, którzy karmiliśmy się iluzją potęgi i wyższości (Mutafchiev 1987: 154)[3].

Wiele lat później znajdziemy swego rodzaju „odpowiedź", gest lekceważenia ze strony serbskiej. Jest to fragment komentarza zatytułowanego „Mi, Bugari, ostali" (My, Bułgarzy, ci inni) w belgradzkiej gazecie „Blic" z 2011 roku:

> Nie wiemy nic o historii Bułgarii, ale żywimy przekonanie, że Bułgarzy są głupi, prymitywni i barbarzyńscy. Żaden z naszych narodów nie powinien mieć złudzeń co do drugiego. Powiedzcie jakiemuś Serbowi, że w średniowieczu państwo bułgarskie odgrywało na Bałkanach większą rolę niż Serbia, a natychmiast uzna wasze stwierdzenie za akt zdrady narodowej, chociaż jest to (nie) miły fakt (Blic, 9 stycznia 2011).

W perspektywie geograficznej Serbia i Bułgaria to dzisiaj główne państwa Bałkanów. Tworzą one kręgosłup półwyspu, o którym wciąż najczęściej mówi się „beczka prochu". Naturalne jest zatem, że należy postawić pytanie: czy da się ustabilizować stosunki między nimi, biorąc pod uwagę to, jak bardzo są one nienormalne? Jako historyk i etnolog odpowiadam: dopóki rozsądek będzie ustępował emocjom wzbudzanym przez zaszłości historyczne, dopóty losy Bałkanów będą się rozstrzygać poza Bałkanami.

W tradycyjnym folklorze bułgarskim nie pojawia się postać Serba. Grupy określane jako „obcy", to Turcy (także w wersji „bośniaccy Turcy"), Grecy, Wołosi, Żydzi, a nawet „łacinnicy" (co oznacza katolików) – ale nie Serbowie. W bułgarskich eposach heroicznych tradycyjnym wrogiem bohatera jest Turek, a oszustem Grek, niekiedy Żyd. Serbowie zaczęli się pojawiać dopiero po wojnie serbsko-bułgarskiej w 1885 roku, i to w kontekście miejskim – w piosenkach wykonywanych na targach i jarmarkach przez wędrownych muzykantów oraz w publikowanych śpiewnikach. Wcześniej, także w okresie odrodzenia narodowego, ideolodzy bułgarskiego ruchu narodowowyzwoleńczego widzieli w Serbach sprzymierzeńców i bliskich krewnych pod względem pochodzenia, języka i religii, na których pomocy mogli polegać przy organizowaniu oporu przeciwko rządom osmańskim. To Belgrad udzielał schronienia najsłynniejszym bułgarskim rewolucjonistom; to właśnie

[3] *Kniga za Bulgarite* wybitnego bułgarskiego historyka Petyra Mutafchieva ukazała się drukiem w 1987 r.; dzieło oparte jest na rękopisie monografii, która po śmierci autora w 1943 r. nie została opublikowana.

w Belgradzie w 1862 roku Georgi Rakowski organizował, na wzór Garibaldiego, Pierwszy Legion Bułgarski, który miał wyzwolić kraj spod władzy osmańskiej. Podczas niezliczonych wojen serbsko-tureckich, to do serbskiej armii zaciągało się tysiące bułgarskich ochotników w nadziei, że zdołają wreszcie wyzwolić Bułgarię spod władzy sułtanów. Później jednakże stało się jasne, że serbscy politycy, kierując się wskazówkami zawartymi w *Szkicu* (*Načertanije*) Ilji Garašanina, chcą wykorzystać bułgarski ruch narodowowyzwoleńczy w celu rozszerzenia terytorium Serbii na południe i wschód, co w efekcie spowodowałoby zajęcie przez Serbię ziem bułgarskich. Wtedy „braterskie" więzi zostały zerwane; Legion Bułgarski przeniósł się na Wołoszczyznę, a wraz z nim większość rewolucjonistów.

Mimo tego większość Bułgarów nadal postrzegała Serbów jako „współ-Słowian i braci w wierze prawosławnej", najbliższych im spośród wszystkich narodów bałkańskich. Nie przypadkiem Serbia była pierwszym państwem, jakie po wyzwoleniu Bułgarii w 1878 roku przysłało do Sofii swojego ambasadora i to pomimo tego, że Bułgaria była wciąż podległa władzy sułtańskiej (Hristov 2003: 113). Nagły zwrot we wzajemnych stosunkach nastąpił w 1885 roku, kiedy Milan – król Serbii, po zjednoczeniu Księstwa Bułgarii oraz Wschodniej Rumelii, zaatakował młode państwo bułgarskie. Jak stwierdził Konstantin Jireček w odniesieniu do środkowo-zachodniej części Bułgarii: „Nawet jeśli po okresie serbskiej okupacji (lata 1878–1879, gdy władza w regionie należała do Serbów – przyp. P.H.) pojawiły się jakieś pro-serbskie sympatie, zanikły one całkowicie po wojnie serbsko-bułgarskiej w 1885 roku" (Jireček 1899: 501).

Po klęsce armii serbskiej w bitwie pod Sliwnicą[4] w 1885 roku, król Milan pozostał w folklorze bułgarskim jako ten „podstępny brat", który „wbił nóż w plecy" stacjonującej w Tracji bułgarskiej armii przygotowywanej na atak ze strony osmańskiej. Ten „Judasz Iskariota", „zawistny Kain" oraz „król bratobójca" „zamordował dwa bratnie narody" oraz „rozlał krew pobratymczą". Za jego sprawą „poróżnili się dwaj bracia, Serbowie i Bułgarzy przystąpili do wojny". To właśnie wtedy w mentalności bułgarskiej po raz pierwszy pojawił się związany z osobą „króla bratobójcy" obraz „szumadzkiej świni" („królu Milanie, ty szumadzka świnio"), a następnie wykształcił się bardziej ogólny ogląd sąsiedzkiego narodu: „Te świnie Serbowie zaczęli z nami wojnę, nie wiedząc, że to grzech!". Tego rodzaju motywy weszły do folkloru piosenki miejskiej i na długie lata naznaczyły wizerunek Serba w oczach bułgarskiego społeczeństwa. Jako kolejny przykład, dowodzący fałszywej natury Serbów, przytaczano brak uznania dla

[4] Bitwa ta, która rozegrała się w 1885 r. pod miasteczkiem Sliwnica niedaleko Sofii, stolicy Bułgarii, miała kluczowe znaczenie dla przebiegu wojny serbsko-bułgarskiej. Po klęsce serbska armia musiała wycofać się na terytorium Serbii i jedynie interwencja Austro-Węgier ocaliła Królestwo Serbii od ostatecznej porażki.

bułgarskich ochotników, którzy wspomogli ich podczas serbsko-tureckich wojen narodowowyzwoleńczych: „Na piersiach naszych nie widzą medali, które za naszą dzielność sami nam dali!" (por. Anchev 1995: 137)[5].

Podczas wojen bałkańskich oraz pierwszej wojny światowej taki obraz Serbii i Serbów będzie powielany w prasie, szczególnie w karykaturach autorstwa znanych bułgarskich artystów, członków grupy Balkanski Papagal (Bałkańska Papuga). W latach 1915–1916 zdechłą „szumadzką świnię" przedstawiano jako wiszącą na choince ozdobę lub nadziane na rożen prosię serwowane w europejskim cyrku (Gehl, Petrov 2005: 152–189). Jednak później, po podpisaniu w 1919 roku traktatu w Neuilly, na mocy którego większość Macedonii oraz zamieszkane przez Bułgarów tzw. zachodnie pogranicze przejęło nowo utworzone Królestwo Serbów, Chorwatów i Słoweńców, Serbię uosabiał już kat odziany w mundur szumadzkiego żołnierza lub lew odrywający Macedonię od Bułgarii.

Po włączeniu terytoriów przygranicznych do Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców w 1919 roku, w zbiorowej wyobraźni Bułgarów rejon Bosilegradu oraz okolice między Caribrodem a Tranem stały się uosobieniem utraconego i gorzko opłakiwanego „zachodniego pogranicza". Wcześniej tą część Bułgarii z zasady opisywano jako zacofaną, prymitywną, ciasną i skostniałą. Po 1919 roku nastąpiła heroizacja „oderwanych od Macierzy dziatek Zachodniej Bułgarii" (Hristov 2002: 75). Bułgarska propaganda straciła wszelki umiar w używaniu epitetów i przenośni. Podobieństwo dialektu i obyczajów tamtejszych Bułgarów, mieszkańców okolic miasta Pirot oraz, ogólniej, wschodniej Serbii przestało być postrzegane jako wartość pozytywna. Zaczęto je prezentować jako zagrożenie wymagające „obudzenia czujności narodowej". Oto wskazówki, jakie ukazały się w drukowanej w Sofii gazecie „Echo Zachodnie", przeznaczonej dla uchodźców z „zachodniego pogranicza":

> Wasi pogromcy (tj. Serbowie – przyp. P.H.) są zdolni i w swej dwulicowości gotowi przekonywać was i namawiać, a jednocześnie razić swymi grotami filary narodu, mierzyć w narodowego ducha; bądźcie więc czujni i w najwyższym stopniu ostrożni. Pokrewieństwo naszych języków oraz podobieństwo wiary i obyczajów ułatwiają im zadanie, więc trzeba uważać (Echo Zachodnie, 15 lutego 1923: 1).

Nagłówek w tej samej gazecie, w numerze z 17 kwietnia 1923 roku nawołuje: „Nie próbujcie mówić po serbsku!" (Echo Zachodnie, 17 kwietnia 1923: 1). Na jej łamach opisywano różne sposoby walki z serbską polityką asymilacyjną, np. z obowiązkowymi apelami szkolnymi (*slava*), które odbywały się w dniu św. Sawy zamiast w obchodzony oficjalnie w bułgarskich szkołach dzień św. św. Cyryla i Metodego (Hristov 2002: 76).

[5] Zbiór pieśni o wojnie serbsko-tureckiej.

Najbardziej negatywny był wizerunek „serbskich okupantów Macedonii". W nowo utworzonej prowincji Vardar Banovina, Wewnętrzna Macedońska Organizacja Rewolucyjna (VMRO), która powstała w 1893 roku w Salonikach i miała na celu wyzwolenie Macedonii spod władzy osmańskiej, rozpoczęła zajadłą kampanię terroru oraz partyzantkę przeciwko serbskim władzom. Zawołanie: „Srbe – na vrbe!" (dosłownie: „Serbów na wierzby!"), wymyślone przez Słoweńca Marko Natlačena i spopularyzowane przez jego wiersz *Wieszać Serbów* (1914), przejęli nie tylko chorwaccy ustasze w latach czterdziestych, lecz także członkowie VMRO w wersji bułgarskiej: „Sărbite – na varbite!".

Jak widać, od połowy XIX wieku aż do natowskich bombardowań w 1999 roku stosunki między Bułgarią a Serbią / Jugosławią co chwila się zmieniały. Nieustannie oscylowały między ekstremami filii i fobii, między przyjaźnią a rywalizacją, nierzadko przechodząc od serdecznych związków do ostrych konfrontacji. Liczne deklaracje braterskiej miłości składane przez polityków po obu stronach (często z błogosławieństwem słowianofilskiej Rosji) głuszyła strzelanina – najpierw podczas wojny serbsko-bułgarskiej w 1885 roku, następnie podczas wojen bałkańskich i pierwszej wojny światowej, a jeszcze później podczas drugiej wojny światowej, w czasie okupacji wschodniej Serbii przez Bułgarię, kiedy obecność bułgarskich wojsk okupacyjnych umocniła tradycyjny wśród Serbów pogląd, że Bułgarzy to tacy sąsiedzi, co „zawsze wbiją nam nóż w plecy".

Współpraca bułgarskiej i jugosłowiańskiej partyzantki antyfaszystowskiej doprowadziła do podpisania w 1947 roku układu o przyjaźni, współpracy i wzajemnej pomocy. W zamyśle miał on przetrzeć szlak w kierunku powstania federacji Bułgarii i rządzonej przez Josipa Broz Tito Jugosławii. Przyjaźń między marszałkiem Tito a Georgim Dimitrowem skończyła się jednakże w 1948 roku z chwilą, gdy biuro Kominformu podjęło uchwałę o wykluczeniu Jugosławii. Tym samym stała się ona „państwem rewizjonistycznym" oraz wrogiem Związku Radzieckiego i innych państw demokracji ludowej. Nieprzypadkowo za czasów Todora Żiwkowa w Bułgarii mówiło się o „bratniej Algierii", ale „sąsiedniej Jugosławii" (Pantev 1999: 9). W Jugosławii pod rządami marszałka Tito aparat ideologiczny rozdymał obawę przed zewnętrznym wrogiem, a „strach przed sąsiadami był lepiszczem dla kraju, który wcześniej czy później musiał rozlecieć się na kawałki" (Stefanov 1999: 11, 14). W Bułgarii natomiast reżim Żiwkowa wprowadził całkowitą blokadę informacji dotyczących wszelkich wydarzeń za zachodnią granicą kraju. W warunkach narzuconej odgórnie blokady informacyjnej Jugosławia stała się dla Bułgarów symbolem Zachodu – „ich *czałga*[6], kultura piwiarniana i rozrywki były obiektem zazdrości" (Aleksandrov 1999: 8).

[6] Gatunek muzyki popularnej.

Wczesne lata dziewięćdziesiąte XX wieku są początkiem demokratycznych zmian w Bułgarii, a jednocześnie okresem gwałtownego rozpadu Jugosławii. Wydarzenia te wystawiły na ciężką próbę wszelkie przekonania, jakie Bułgarzy żywili na temat Serbów i Serbii (Todorov 2000). Wtedy też wróciło wiele stereotypów znanych z przeszłości. Trudno uznać, aby okres ten sprzyjał wytworzeniu się „normalnego" wizerunku Serbów, skoro głównym czynnikiem, który wpłynął na jego kształt, były konflikty zbrojne. Wydobyły one z mroków historii stary pogląd, że Serbowie to aroganccy ultranacjonaliści oraz waleczny i uparty „naród żołnierzy", ale nie postawiły Serbów w roli ofiary. Sporadyczne próby oddzielenia wizerunku Serbów od wizerunku państwa serbskiego okazały się bezowocne, wobec czego Serbowie nadal postrzegani są w sposób „wygodny", czyli zbiorowo.

Negatywny obraz serbskiego nacjonalizmu został ujęty w dwóch deklaracjach: podpisanym w listopadzie 1991 roku liście osiemdziesięciu dziewięciu bułgarskich pisarzy „do rządów państw członkowskich Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz do polityków i intelektualistów całego świata" w sprawie „agresji Jugosławii wobec Republiki Chorwackiej", a także w podpisanej w kwietniu 1999 roku *Deklaracji intelektualistów bułgarskich w sprawie wojny w Jugosławii*. W tej ostatniej powtarza się stwierdzenie:

> Zaczepny totalitaryzm rządzących Serbią socjalistów pozostaje niezwyciężony, ponieważ idealnie łączy agresywność komunistycznego faszyzmu z potwornościami nacjonalistycznej demagogii (…). Społeczność międzynarodowa musi jak najszybciej potępić ludobójstwo, jakiego dopuszczają się serbscy szowiniści (…). Czerwony faszyzm musi zostać powstrzymany! (Deklaracja intelektualistów bułgarskich w sprawie wojny w Jugosławii).

Podjęta w 1999 roku, przez kolejną grupę stu lewicujących intelektualistów, próba poparcia idącego z Aten apelu „O pokój na Bałkanach!" oraz o zaprzestanie bombardowania „resztek" Jugosławii przez NATO, została wytłumiona przez media. Słynny bułgarski poeta i uczony Waleri Petrov skonstatował wówczas ze smutkiem:

> Jeśli pozwolimy się uwikłać w napaść na Jugosławię, będzie to już drugi raz, jak wbijemy naszym sąsiadom nóż w plecy; na Bałkanach otworzą się wówczas nowe przepaści (…) o wiele głębsze niż te z przeszłości, które przecież nie przyniosły nam nic prócz cierpień (OMDA. Wonderland Bulgaria).

W społeczeństwie bułgarskim ukształtował się pogląd, że Serbowie wiecznie muszą być z kimś w konflikcie: z muzułmanami, Chorwatami, Czarnogórcami, Unią Europejską, Stanami Zjednoczonymi, NATO, Albanią, Bułgarią itd. Jeśli można tu mówić o tendencji, to polegałaby ona głównie na trwałości paradoksalnego faktu, że wciąż nie istnieje neutralny wizerunek Serba. Serbowie są albo źli, albo dobrzy, w zależności od tego, która z dwóch interpretacji w świetle geopolityki, ideologii oraz psychologii społecznej uznawana jest za obowiązującą. Przy budowaniu wizerunku Serbów zachowane zostały

opozycje: islam – słowiańszczyzna oraz polityczna lewica – prawica jako „ci dobrzy" i „ci źli", czyli „bracia, którzy zawsze wbiją nam nóż w plecy". Wyjątkowa trwałość i niezmienność tego obrazu na przestrzeni dekad jest zdumiewająca. Jak stwierdził historyk Andrei Pantev, „Na Bałkanach nie ma bratnich krajów. Różnice między krajami bałkańskimi manifestują się ostro nawet wtedy, gdy są komicznie wręcz drobne i całkiem bez znaczenia" (Pantev 1999: 12).

Na zakończenie pragnę przypomnieć słowa nieżyjącego już profesora Milczo Lalkova, który wiele mnie nauczył o historii Bałkanów:

> Mamy fatalną teraźniejszość i niepewną przyszłość; szukamy więc pociechy w przeszłości. A tam zderzamy się z naszymi sąsiadami, bo oni też kiedyś byli wielcy. My tutaj, na Bałkanach, w prawdziwie Ezopowym stylu bez końca powtarzamy tę bajkę, w której wilk spotyka jagnię i mówi: „Tyś mi nic nie zrobiło, ale twój ojciec i owszem, a więc na tobie się zemszczę". Żaden z naszych narodów nie chce zaakceptować tego drugiego jako równego sobie; korzystamy więc z historii jako narzędzia zemsty za dawne klęski i zastarzałe rany. Kiedy nasi sąsiedzi nas prześcigają, patrzymy na nich z zazdrością i nienawiścią. Kiedy my prześcigamy ich, patrzymy na nich z pogardą. Każdy z nas sądzi, że ma wiele do wzięcia z historii – kosztem swoich sąsiadów, a nic nie musi oddawać (Lalkov 2000: 9).

Mam ogromną nadzieję, że w przyszłości to się zmieni. Abyśmy nie szli już więcej w ślady baja Ganiu i przestali wołać z pogardą: „Już ja ich znam!" pod adresem Serbów.

Bibliografia

Anchev, A. (1995). Pesni Zasrŭbsko-bŭlgarskata voyna ot 1885 g. Sofia: May.

Hristov, P. (2003). Nikola Pashich and His Work in Emigration in Bulgaria. Razvitak, 213/214, 113–120.

Hristov, P. (2002). Use of the Holiday for Propaganda Purposes (the "Serbian" slava and/or the "Bulgarian" sabor). Ethnologia Balkanica, 6, 69–80.

Echo Zachodnie, 15. II.; 17. IV. 1923.

Gehl, K., Petrov, P. (2005). Die Nachbarn Bulgariens im Spiegel der Karikaturen "Balkanski papagal" (1915–1927). Zeitschrift für Balkanologie, 41, 152–189.

Jireček, K. (1899). Pŭtuvaniya iz Bŭlgariya. Sofia.

Konstantinov, A. (1986). Baj Ganiu (przeł. F. Korwin-Szymanowski). Warszawa: Czytelnik.

Konstantinov, A. (2005). Do Chikago i nazad. Sofia: IK „PAN'96".

Lalkov, M. (2000). 24 Chasa, 3. III., 9.

Mutafchiev, P. (1897). Kniga za Bŭlgarite. Sofia: BAN.

Pantev, A. (1999). Mrazim se kato bratya. 24 Chasa, 1. IV., 9.

Stefanov, L. (1999). 24 Chasa, 2. X., 11–14.

Todorov, M. (2000). „Znam gi az tyakh!" Sŭrbiya i sŭrbite v bŭlgarskata literatura. Sofia: Liter Net.

Źródła internetowe

Blic http://www.blic.rs/komentar/mi-bugari-ostali/8cfppgb

Deklaracja intelektualistów bułgarskich w sprawie wojny w Jugosławii (1990) http://www.kultura.bg/media/my_html/2078/c_mih.htm

OMDA. Wonderland Bulgaria http://www.omda.bg/index.php?IDMenu=1&IDLang=1

Łódzkie Studia Etnograficzne
tom 56, 2017, s. 83–108

ISSN 2450-5544
DOI: 10.12775/LSE.2017.56.06

Mitja Velikonja
mitja.velikonja@fdv.uni-lj.si

Zakład Kulturoznawstwa
Wydział Socjologii
Uniwersytet w Lublanie

„Yugo-vintage?" – ubiór jako narzędzie pielęgnowania i kreowania pamięci[1,2]

"Yugo-vintage?" – Preserving and Creating Memory through Clothing

Streszczenie: Artykuł dotyczy obecnego we współczesnej słoweńskiej modzie trendu nawiązującego do socjalistycznej Jugosławii, przedstawiając to zagadnienie w trzech wzajemnie powiązanych kontekstach: kulturalno-estetycznym, polityczno-ideologicznym oraz performatywnym. Zjawiska te rozważane są na gruncie trzech koncepcji teoretycznych („wspólnot szatniowych" Z. Baumana, badań nad kulturą retro prowadzonych przez E. Guffey i S. Reynoldsa, a także teorii metamodernizmu T. Vermeulena i R. van den Akkera) oraz analizowane są w kategoriach kultury ubioru, innowacyjności mody, roli płci i ich ideologicznego kontekstu. Tekst dowodzi, że znaczenia tego stylu należy upatrywać pomiędzy biegunami pop-lewicy, tolerowalnego, rozrywkowego naruszenia norm a radykalnymi symbolami opozycji wobec dominującej obecnie w Słowenii polityki oraz ideologii. Inaczej rzecz ujmując, trend ten pozostaje na poziomie metamodernistycznego współzależnego dualizmu: w zależności od kontekstu, w jakim występuje, może on być elementem bezbolesnej symulacji lub śmiałą prowokacją, a nawet przejawem wywrotowej propagandy.

Słowa kluczowe: Yugo-vintage, moda, pamięć

Tłumaczenie: Klaudyna Michałowicz

Summary: Article deals with socialist Yugoslavia-related trend in fashion in present-day Slovenia on three interwoven contexts: culturo-aesthetic, politico-ideological, and performative. These phenomena are approached from three theoretical standpoints („cloakroom communites" by Z. Baumann, retro culture researches by E. Guffey and S. Reynolds, and the theory of metamodernism by T. Vermeulen and R. van den Akker) and analysed on the levels of clothing culture, fashion inovation, gender roles, and their ideological meanings. The conclusion of the study is that significance of this style lies between the extremes of pop-leftism or the tolerated, entertaining transgression, and radical symbolic opposition to the present-day dominant politics and ideologies in Slovenia. In other words, it stays precisely on the level of metamodern interrelated duality of painless simulation, and, at the same time, profound provocation or even subversion – depending on the context in which it appears.

Key words: Yugo-vintage, fashion, memory

Translated by Author

[1] Tekst z języka angielskiego przetłumaczyła Klaudyna Michałowicz.

[2] Wcześniejszą wersję tekstu (w języku słoweńskim) opublikowano w książce *Moda in kultura oblačenja* (Velikonja 2014).

Mundury pionierów w teledyskach. Partyzanckie stroje na scenach koncertowych. Tito na koszulkach nastolatków. Demonstranci owinięci komunistycznymi flagami. Pięcioramienna gwiazda na kowbojskim kapeluszu z szerokim rondem. Wojskowa torba lekarska na ramieniu hipstera. Artyści występujący w popularnych programach rozrywkowych poubierani w stare niebieskie kombinezony robocze. Nowiutkie partyzanckie czapki Triglavki widoczne na obchodach świąt państwowych. To obraz Słowenii w roku 1975? Nie, to jest Słowenia w roku 2013.

Wstęp

Prezentowana analiza skupia się na tym właśnie zagadnieniu – na powszechnie obecnych w Słowenii i we współczesnej kulturze stroju zjawiskach, które w różnych okolicznościach i na rozmaite sposoby nawiązują do socjalistycznej Jugosławii. Artykuł wpisuje się zatem w szerszy zakres moich zainteresowań badawczych, do których należy zjawisko postsocjalistycznej nostalgii, rozpatrywane w aspektach sentymentalnym i emancypacyjnym oraz w kategoriach globalnej estetyki retro. Celem tej pracy nie jest więc rewizja kilku dziesięcioleci istnienia Jugosławii – zadanie to pozostawiam historykom. Pragnę natomiast prześledzić i przeanalizować „przemilczane historie" z tamtych czasów, które pojawiają się i kształtują „tu i teraz", w realiach postjugosłowiańskich i postkomunistycznych. Interesuje mnie to, jak w innych przejawach wymuszonej amnezji i demonizacji przeszłości, brakujące elementy szybko wypływają na powierzchnię za pośrednictwem kultury popularnej i konsumenckiej, w sztuce i wzornictwie, lecz także w kulturze alternatywnej i dyskursie politycznej opozycji.

W analizowanym tu przypadku delikatnej natury przeszłość, „przemilczana" we współczesnym dyskursie politycznym, jest publicznie demonstrowana poprzez strój. Innymi słowy, artykuł ten stawia pytanie dlaczego ludzie decydują się nosić określone elementy ubioru budzące jasne, jednoznaczne skojarzenia z czasami socjalizmu i republiki Jugosławii. Dlaczego młodsze pokolenia, urodzone już po upadku dawnego systemu, również (a może przeważnie?) z własnej woli zakładają np. mundury pionierskie i wojskowe, których noszenie było niegdyś obowiązkowe? Jak wygląda kulturowy rys współczesnego „Yugo-stylu", a przede wszystkim jakie jest jego ideologiczne i polityczne znaczenie w dzisiejszej rzeczywistości – począwszy od potencjału czysto humorystycznego, po otwartą krytykę współczesnego społeczeństwa? Czy mamy tu do czynienia po prostu z popkulturową trawestacją lub „tolerowaną kontestacją", czy też z faktycznym zagraniem politycznym? A może chodzi o jedno i drugie? Jeśli moda ma na celu „wizualizację własnej osobowości", jaką osobowość kreują i wyrażają stroje określane tu terminem „Yugo-vintage"?

Postanowiłem okiem kulturoznawcy przyjrzeć się wszystkim elementom stroju, które w ten czy inny sposób nawiązują do politycznych znaczników t a m t y c h c z a s ó w. Zebranie odpowiedniego materiału nie stanowiło problemu, ponieważ jest on dość zestandaryzowany: mundury wojskowe, partyzanckie i pionierskie (od czapek i toreb, po długie skarpety, wełniane skarpetki partyzantów i podkolanówki pionierów), kombinezony robotnicze, stroje sportowe reprezentacji Jugosławii oraz najważniejszych drużyn sportowych (głównie piłkarskich), flagi SFRJ i Socjalistycznej Republiki Słowenii, koszulki z wizerunkiem Tito, herbem Jugosławii albo z czerwoną gwiazdą, akcesoria i dodatki do stroju (medale, odznaki pionierskie, przypinki), ubrania noszone przez sobowtóry Tito (i Jovanki), kapcie z wyszywanym motywem sierpa i młota, skarpetki z twarzą Tito itd. Często łączone są one z innymi elementami ówczesnej mody, takimi jak fryzury (noszone przez pionierów, żołnierzy, ikony popkultury i sportowców np. w latach siedemdziesiątych), tańce (*kolo*) i rozmaite zachowania (marsze, salutowanie, szyk wojskowy, odezwy przywódców). Prześledziłem obecność tych motywów w mediach (drukowanych i elektronicznych; w artykułach, wywiadach, oświadczeniach, fotografiach i filmach), przeanalizowałem materiały promocyjne zespołów wpisujących się w trend Yugo-nostalgii i różnego rodzaju zaproszenia. Przyglądałem się też zgromadzeniom i obchodom uroczystości, na które przychodzili ludzie ubrani w tego rodzaju stroje (od koncertów po demonstracje). Materiał do analizy gromadzony był intensywnie i systematycznie na przełomie pierwszej oraz drugiej dekady XXI wieku, lecz uwzględnione zostały w niej także przedmioty wyprodukowane wcześniej.

Jak przy poprzednich prowadzonych przeze mnie badaniach nad pamięcią zbiorową i nostalgią, w pracy zastosowałem dwa powiązane ze sobą podejścia metodologiczne: analizę zstępującą, tj. (ucieleśniony) dyskurs producentów i miłośników tego stylu ubierania się, oraz wstępującą, czyli wzorce myślenia i przekonań reprezentowane przez użytkowników mody na Yugo-vintage. Sięgnąłem w tym celu po kilka różnych narzędzi: metody wizualne (analizę semiotyczną dyskursu wizualnego), metody badania kultury na drodze bezpośredniego kontaktu (obserwację uczestników koncertów, demonstracji oraz ludzi w codziennych kontekstach, np. na ulicy[3]) oraz analizę dyskursu kreowanego przez producentów interesującego mnie typu odzieży, konsumentów i komentatorów zjawiska. Podczas badań terenowych analizowałem głównie obecność tego stylu w Słowenii, porównując ją jednak z danymi pochodzącymi z innych regionów byłej Jugosławii (jak się okazało, podobieństw jest więcej niż różnic).

[3] Niekiedy wynikały z tego sytuacje niemal komiczne. Zdarzyło mi się na przykład biec za ubraną w ciekawy sposób osobą, by zrobić jej zdjęcie, a także zaczepiać przygodnie spotkanych ludzi i pytać, dlaczego zdecydowali się założyć ten właśnie element stroju.

Związaną z byłą Jugosławią modę rozważam i analizuję w trzech ściśle ze sobą powiązanych kontekstach: kulturowo-estetycznym, polityczno-ideologicznym i performatywnym. Po pierwsze, bez wątpienia wpisuje się ona w trendy globalne, promowaną przez współczesnych projektantów modę na kulturę retro i vintage, rozmaite ruchy odtwórstwa, a w postsocjalistycznej Europie także w tak zwaną czerwoną nostalgię, czyli słodko-gorzkie wspominki o s t a r y c h d o b r y c h c z a s a c h k o m u n i z m u. Poza aspektami sentymentalnymi, introwertycznymi i mimetycznymi, można jednak mówić także o aktywnym, zaangażowanym i emancypacyjnym wydźwięku mody na Yugo-vintage. Nostalgia z zasady jest bowiem narzędziem krytyki przeciwko sytuacji obecnej[4].

Po drugie, zjawisko nostalgicznej mody rozpatrywane jest w szerszym kontekście politycznym i ideologicznym, jakim są realia życia w narodowym państwie słoweńskim, w którym dominującą pozycję zajmują postawy neoliberalne i nacjonalistyczne. Federacja Jugosłowiańska z jej doktryną socjalizmu i multikulturalizmu należy już do przeszłości. Po trzecie, analiza tego typu trendu nie może obejść się bez odniesień do całego spektrum działań performatywnych i wydarzeń publicznych, w których jest on obecny: nostalgicznych obchodów niegdyś hucznie celebrowanych świąt, koncertów Yu-rocka, programów rozrywkowych, protestów antyrządowych, niektórych uroczystości państwowych i tych związanych z ruchem partyzanckim, karnawałów i drobnych manifestacji buntu widocznych w codziennym życiu.

Założenia teoretyczne

Do analizy tematu posłużyły mi trzy koncepcje teoretyczne: teoria społeczności szatniowych Baumana, badania nad kulturą vintage oraz teoria nowego modernizmu (metamodernizmu). Zacznijmy zatem w tej właśnie kolejności.

Słynny socjolog Zygmunt Bauman określa społeczności szatniowe (inaczej: karnawałowe) jako „eksplozywne". Podobnie jak nowe typy tożsamości, grupy te są „ulotne, przejściowe i monotematyczne, podporządkowane jednemu celowi" (Bauman 2006: 309). Powinno się więc myśleć o nich w kontekście samotnych jednostek w „płynnej nowoczesności". Bauman podkreśla ich kompensacyjny i eskapistyczny charakter: wspólnoty szatniowe „oferują chwilowe wytchnienie od udręk codziennych samotnych zmagań, od męczącego statusu jednostek *de iure,* ale bynajmniej nie zawsze *de facto*, które nakłania się lub zmusza, aby same, własnymi siłami, wydobywały się z prywatnych rzekomo kłopotów" i „pozwala lepiej znosić rutynę, do której trzeba powrócić po zakończeniu

[4] Wyniki badań terenowych nad emancypacyjnym aspektem Yugo-nostalgii w Bośni i Hercegowinie znaleźć można w pracy *Between Collective Memory and Political Action: Yugonostalgia in Bosnia-Herzegovina* (Velikonja 2013a).

zabawy" (Bauman 2006: 310). Życie we współczesnym społeczeństwie przyzwyczaiło nas do okresowo, lecz ściśle obowiązujących norm dotyczących stroju, które diametralnie różnią się od tych stosowanych na co dzień: od imprez z okazji halloween, rozmaitych zabaw przebieranych (rock'n'rollowych, piżamowych, w stylu goth itd.) i uroczystości (wojskowych, religijnych czy świątecznych) do spotkań subkulturowych[5].

Drugą z rozpatrywanych koncepcji teoretycznych jest kultura vintage. Łączy ona w sobie trzy zasady estetyczne: oryginalność, retro i repro. W odróżnieniu od kultury rzeczy używanych (i związanych z nią sklepów), która jest wyraźnie nieselektywna i korzysta ze wszystkiego, moda na vintage jawi się jako znacznie bardziej wybredna, wymagająca i skomplikowana (a zatem i bardziej kosztowna). Akceptowane są jedynie wybrane produkty, które od czasu swego debiutu osiągnęły już status kultowych; przedmioty te są zachowywane w niezmienionym stanie (antyki, oryginały), reprodukowane (repro) lub też reinterpretowane (retro). Kultura vintage obecna w wystroju wnętrz, wzornictwie mebli i na opakowaniach produktów spożywczych, w grafice użytkowej oraz, oczywiście, w modzie, wybiera jedynie określone wytwory i trendy estetyczne (na przykład wzory kwiatowe z ery hipisów, skórę z subkultury rockowej czy też postrzępione ubrania z estetyki punk). W tej kulturze wszystko skupia się wokół określonych elementów, oryginalnych, nowych bądź unowocześnionych.

Warto omówić te trzy zasady bardziej szczegółowo. Badaczka współczesnego wzornictwa Elizabeth Guffey określa retro jako „niehistoryczny sposób poznawania przeszłości", w którym podbarwiony nostalgią wyidealizowany obraz minionych czasów traktowany jest „z dużą dozą dystansu i cynizmu". Jej zdaniem idea retro kryje w sobie „instynkty niepoważne i wywrotowe" (Guffey 2006: 14, 20). Simon Reynolds, zamieszkały w Nowym Jorku koneser wszelkiego rodzaju „retromanii", wyróżnia następujące cechy zjawiska retro: (1) „zawsze dotyczy stosunkowo niedawnej przeszłości", (2) „zawiera element dokładnego przywoływania" tejże przeszłości, (3) „na ogół związane jest z wytworami kultury popularnej" i (4) „zazwyczaj nie stara się idealizować ani sentymentalizować przeszłości, a raczej szukać w niej źródła rozrywki i przyjemności" (Reynolds 2011: xxx). Fruzsina Müller, autorka pracy dotyczącej węgierskich marek sięgających korzeniami do czasów socjalistycznych (w szczególności obuwia sportowego Tisza), także odróżnia modę na retro od nostalgii: „terminem retro określa się pewien typ trendów w modzie, natomiast pojęcie nostalgii kojarzy się z osobistymi odczuciami" (Müller 2007: 36). Z kolei idea repro, w myśl której tworzy się możliwie najwierniejsze repliki dawnych produktów, polega na „odtwarzaniu elementów przeszłości praktycznie bez żadnych zmian, chociaż ich znaczenie mogło

[5] W węższych kręgach subkulturowych zjawisko to określane jest kpiąco jako *weekending*, tj. manifestowanie przynależności do danej subkultury jedynie w weekendy, dla zabawy, celem podtrzymywania jakiegoś wizerunku.

w międzyczasie ulec zmianie" (Brown 1999: 365). Na rynku znaleźć też można oryginalne egzemplarze tych samych przedmiotów, które zachowały się w dobrym stanie i oferowane są na targach staroci, w sklepach z antykami i w internecie.

Pod względem estetyki najbardziej nośna jest oczywiście idea retro. Przeszłość jest w niej jedynie punktem wyjściowym procesu tworzenia, ulepsza się ją dodając nowoczesne elementy. W odróżnieniu od koncepcji repro, którą można określić mianem „nowe starocie", oraz przedmiotów oryginalnych, które są po prostu „starociami", retro tworzy „staroświeckie nowości": ich forma nawiązuje do dawnej estetyki, lecz w zmienionej, zmodernizowanej i zaktualizowanej formie[6]. Estetycznie i ideologicznie, idea retro wypływa z ironii; w ujęciu Elizabeth Guffey „na wpół ironiczna, na wpół wspominkowa koncepcja retro przedstawia przeszłość w sposób nostalgiczny, ale nie sentymentalny" (Guffey 2006: 10–11). Zdaniem Simona Reynoldsa podejście to jest „nie akademickie czy purystyczne, lecz raczej ironiczne i eklektyczne". Nie można też zapominać o ukrytym aspekcie politycznym estetyki retro. Pojawia się ona bowiem wtedy, gdy „lepsza przyszłość" wydaje się już być za nami (Reynolds 2011: xxx–xxxi). Nigdy też nie odnosi się do czasów zamierzchłych, a do tych (stosunkowo) niedawno minionych. Przywraca i w ciekawy sposób przetwarza estetykę okresu przemian i modernizacji, rozpoznawalną i niosącą ze sobą określone znaczenie i nadzieję na przyszłość. W naszym przypadku chodzi oczywiście o czasy socjalizmu i istnienia federalnej republiki Jugosławii. Tam, gdzie owa „przeszłość z przyszłością" stanowi politycznie delikatny temat – a komunizm w post-socjalistycznej rzeczywistości do takich należy – retro estetyka zyskuje na znaczeniu, ponieważ bardziej rzuca się w oczy.

Pora przedstawić trzecią teoretyczną ścieżkę, którą podążam w swoim rozważaniach: w moim przekonaniu ostatnie dwa dziesięciolecia sprawiły, że współczesnej kultury Zachodu nie można już rozpatrywać jedynie w kategoriach postmodernizmu. Upadek Muru Berlińskiego, nieoczekiwany rozwój środków komunikacji, terroryzm i klęski ekologiczne, powszechne w wielu regionach świata ubóstwo, korporacjonizm współczesnych społeczeństw, nowe instynkty społeczne i cyberprzestrzenie oraz fakt, że jesteśmy świadkami rozmaitych „kresów" (historii, ideologii, idei narodu, sztuki, społeczeństwa) – wszystko to wymaga stworzenia nowych ram teoretycznych. Odpowiedni termin pojawia się w pracy duetu młodych holenderskich kulturoznawców – Timotheusa Vermeulena i Robina van den Akkera. Ich „metamodernizm" charakteryzować można jako

[6] Różnicę pomiędzy tymi trzema zasadami i związanymi zeń produktami zilustrować można na przykładzie kultowego samochodu, jakim jest Volkswagen „Garbus". Obecnie na rynku oferowane są odrestaurowane egzemplarze z lat pięćdziesiątych (oryginały), repliki tych aut wykonane przez utalentowanych mechaników i innych specjalistów (repro), a od 1997 r. także nowa odsłona tego modelu, czyli *new Beetle* (retro).

„oscylację pomiędzy typowo modernistycznym zaangażowaniem a wyraźnie postmodernistycznym dystansem". Waha się on „pomiędzy nowoczesnym entuzjazmem a postmodernistyczną ironią, pomiędzy nadzieją a melancholią, pomiędzy naiwnością a poznaniem, empatią a apatią, jednością a różnorodnością, kompleksowością a rozbiciem, jasnością a wieloznacznością"(Vermeulen, van den Akker 2010: 2, 5–6). Dyskurs metamodernistyczny „inspiruje się modernistyczną naiwnością, przenikniętą jednakże duchem postmodernistycznego sceptycyzmu", a zatem „dąży ku możliwości niemożliwej"[7].

Koncepcja ta, choć czytelna, wydaje się niejako niedokończona. Vermeulen i van den Akker definiują metamodernizm jako oscylację, stan pośredni, napięcie p o m i ę d z y dwoma biegunami, jakimi są modernizm i postmodernizm. Tylko raz wspominają o połączeniu tych ekstremów, „podwójnym wiązaniu"[8]. Ośmielę się więc rozbudować ową koncepcję o stwierdzenie, że metamodernizm jest punktem styczności pomiędzy dwoma ekstremami. Metamodernistyczna estetyka i kultura w ogóle wydają mi się połączeniem jednego i drugiego, modernizmu i postmodernizmu. Wyróżnione przez dwóch autorów pary przeciwności widać w wielu wspomnianych wcześniej aspektach współczesnej kultury vintage. Projekcja i percepcja, forma i jej brak, spójność i chaos, agresja i niewinność, trwałość i ulotność, przeszłość i przyszłość, szczerość i obojętność, egzystencjalny niepokój i hedonistyczna ekstaza, zaangażowanie i rezygnacja, jedność i wielorakość, technologiczna automatyzacja i ludzka niezależność, kres historii i ideologii, a także ich początek – wszystko to jest nowatorsko wkomponowywane w wytwory rąk ludzkich. Moim zdaniem mamy więc do czynienia nie tylko z oscylacją, „nieudaną próbą negocjacji pomiędzy dwoma przeciwieństwami" (Vermeulen, van den Akker 2010: 7), których nie da się połączyć. Wręcz przeciwnie, analizowane przypadki pokazują, że w procesie tym tworzą się połączenia, synergie, nowe konstrukcje stworzone na pozornie niedopasowanych do nich starych fundamentach, aktualizacje dawno istniejących bytów[9]. Estetyka metamodernistyczna ma twarz starożytnego rzymskiego boga Janusa, zdolnego

[7] Autorzy podają głównie przykłady zaczerpnięte ze współczesnych sztuk wizualnych. Teorię metamodernizmu można jednak zastosować do rozmaitych dziedzin twórczości i działalności, od architektury, sztuki, muzyki, filmu, telewizji do literatury, mody, kultur internetowych, ekonomii, polityki i myśli teoretycznej (zob. Notes on Metamodernism).

[8] „Metamodernizm zasadza się na napięciu, nie na podwójnym wiązaniu współczesnego poszukiwania sensu i postmodernistycznego zwątpienia we wszelką celowość" (Vermeulen, van den Akker 2010: 6). Oczywiście, zdaję sobie sprawę, że pojęcia modernizmu i postmodernizmu nie są ściśle zdefiniowane; praktycznie każdy naukowiec zajmujący się tym zagadnieniem postrzega je i definiuje nieco inaczej. Z definicji tych możemy jednak wyciągnąć kilka założeń podstawowych – wspólnych mianowników dla obu pojęć, do których również odnosi się zaktualizowana wersja teorii metamodernizmu Vermeulena i van der Akkera.

[9] Za przykład posłużyć tu może tempo, w jakim mnożą się we współczesnym społeczeństwie rozmaite terminy rozpoczynające się od „re": recykling, remake, retro, repro, reprodukcja, rekonstrukcja, retrospekcja, renowacja, reartykulacja, rewizja, reinterpretacja, reakredytacja, rewitalizacja, reanimacja itd. Reynolds nazywa poprzednie dziesięciolecie „dekadą «Re»" (Reynolds 2011: xi).

patrzeć w przeszłość i przyszłość zarazem. Określenie, który z tych kierunków jest celem, jest jednak niemożliwe bez ukontekstualizowania ich w strukturach dominacji lub oporu.

Yugo-vintage – charakterystyka i kategoryzacja zjawiska

Zacznijmy od wstępnej charakterystyki tej mody, która niewątpliwie należy do stylów miejskich. Jej p o c h o d z e n i e jest niezwykle złożone: część elementów (stare mundury, flagi, dystynkcje) to oryginały, lecz nowe przedmioty w stylu repro i retro stanowią zdecydowaną większość. Te ostatnie mogą mieć postać ubrań produkowanych masowo przez idących z duchem czasu projektantów[10] i sprzedawanych przez internet bądź na stoiskach ulicznych (np. koszulki, plastikowe znaczki z mapą konturową SFRJ, metalowe przypinki z wizerunkiem Tito lub herbem Jugosławii itd.) albo być częścią kampanii prowadzonych przez określone grupy (np. studenci z Velenje wydrukowali serię koszulek z gwiazdą i hasłem *Titovo Velenje* – Velenje Tito, którą to frazę mieszkańcy eksponowali za rządów Tito, zaś studenci z Lublany nosili koszulki z napisem *A smo se za to boril?* – Czy za to właśnie walczyliśmy? – i wizerunkiem partyzanta). Mogą to też być kostiumy zakładane podczas wystąpień publicznych (np. przez chórzystów, sobowtóry Tito, członków Yugo-nostalgicznych zespołów muzycznych czy celebrytów), ubrania zrobione własnoręcznie (np. z haftami przedstawiającymi socjalistyczne symbole), a nawet stroje improwizowane (np. owijanie ciała flagą). Co więcej, styl ten jest środowiskowo, płciowo i pokoleniowo n i e o k r e ś l o n y: z analizy przykładów wynika, że tego typu stroje noszone są z wielu powodów i na rozmaite okazje, zarówno przez młodzież, jak i osoby starsze, mężczyzn i kobiety, gwiazdy pop i anonimowych użytkowników, pozerów i opozycjonistów. Yugo-vintage n i e j e s t s t y l e m t o t a l i z u j ą c y m: do rzadkości należą idealne reprodukcje czy przypadki noszenia pełnych strojów oryginalnych (jak np. podczas obchodów uroczystości związanych z partyzantką, gdzie oficerowie niższych stopni występują w kompletnych mundurach). Najczęściej przejawia się on obecnością jednego elementu ubioru, dodatku czy przypinki – motywu stosunkowo dyskretnego, lecz zauważalnego. Styl ten rządzi się więc prawami eklektyzmu, a nie mimikry; chodzi o fragmenty, a nie o całość. Kolejną cechą charakterystyczną Yugo-vintage jest jego p e r f o r m a t y w n y c h a r a k t e r: „widzowie udający się na przedstawienie teatralne ubierają się specjalnie na tę okazję, przywdziewając stroje inne niż te, w których chodzą na co dzień" (Bauman 2006: 309). Styl ten widoczny jest zarówno podczas imprez oficjalnych (obchody świąt, marsze) i nieoficjalnych (demonstracje), w kulturze popularnej

[10] Np. zlokalizowana w mieście Logatec firma oferuje czapki *Triglavki* oraz partyzanckie *Titovkę* w sprzedaży wysyłkowej za 19.90 EUR (przy większej liczbie zamawianych sztuk dostaje się zniżkę). Koszulki i czapeczki z napisem *Born in Yu* i logiem zespołu Rock Partyzani oraz nagraną przez nich płytę z jugosłowiańskimi hitami kupić można za 10 EUR.

(koncerty, filmiki, programy rozrywkowe), konsumenckiej (reklamy, zaproszenia), na zabawach (karnawałowych, nostalgicznych, związkowych), a w mniejszym stopniu także i jako element codziennej mody ulicznej (np. „kultowe" torby lekarskie Jugosłowiańskiej Armii Ludowej, koszulki z motywami jugosłowiańskimi itd.). Yugo-vintage jest stylem preferowanym na pewnego typu imprezach[11].

W dalszej części opiszę pokrótce ubrania zaliczane do stylu Yugo-vintage i przedstawię ich klasyfikację w oparciu o opisane powyżej zasady estetyki oryginałów, stylu retro i repro.

Zacznijmy od przedmiotów oryginalnych, czyli tych pochodzących jeszcze z czasów komunistycznych. Elementy mundurów partyzanckich widuje się podczas rozmaitych uroczystości i obchodów rocznicowych, a także na marszach protestacyjnych. Mają je na sobie weterani. Odzież pochodzącą z czasów późniejszych spotyka się znacznie częściej: fragmenty umundurowania Jugosłowiańskiej Armii Ludowej oraz czapki i chusty pionierów widywałem także podczas Yugo-nostalgicznych zgromadzeń, antysystemowych manifestacji organizowanych w 2012 i 2013 roku[12], na zabawach, na koncertach zespołów muzycznych (jako elementy stroju wykonawców) itd. Ubierają się w nie zarówno starzy partyzanci, jak i młodzież, lewicowcy i dzieci przyprowadzone przez rodziców (lub dziadków). Kilkoro uczestników wspomnianych wyżej demonstracji miało na sobie flagi socjalistycznej Jugosławii i Słowenii (te z pięcioramienną gwiazdą). Tego typu rzeczy kupują nie tylko miłośnicy stylu Yugo-vintage, lecz także sprzedawcy antyków i pasjonaci zainteresowani tamtą epoką.

Oryginałów jest oczywiście znacznie mniej niż produktów repro, czyli wiernych kopii starych modeli odzieży. Jak w przypadku wszystkich duplikatów, są one „lepsze", „doskonalsze" i „bardziej autentyczne" niż same oryginały. Nowe czapki *Triglavki* z trójdzielną krawędzią, tradycyjne nakrycie głowy słoweńskich partyzantów, szyte są na potrzeby uroczystości, takich jak te wymienione powyżej. Część z nich to wierne kopie oryginalnego wzoru z czerwoną gwiazdą, do innych doszywa się trójkolorową flagę Słowenii. Nowe egzemplarze dawnych strojów i kombinezonów roboczych pojawiają się także w skeczach i teledyskach, w których stara dobra komuna przedstawiana jest w pozytywnym świetle z perspektywy lumpenproletariatu[13]. Odtwórcy wcielający się w postać Tito – najsłynniejszym z nich jest aktor Ivo Godnič – występują w replikach

[11] Na studenckich obchodach dawnego jugosłowiańskiego święta znanego jako Dzień Młodzieży (25 maja) wypada się pokazać w czerwonym stroju, a przynajmniej w czapce pioniera (zob. Lokal Patriot).

[12] Rozpoczęły się one jesienią 2012 r. w Mariborze, gdzie demonstranci domagali się dymisji oskarżanego o korupcję burmistrza. W ciągu kolejnych miesięcy fala protestów wymierzonych przeciwko polityce prawicowego rządu przetoczyła się przez całą Słowenię, doprowadzając do jego dymisji.

[13] Np. *Delavski bugi* (*Robotnicze boogie*) zespołu Rock Partyzani, w którym członkowie zespołu występują jako robotnicy, a ponętne tancerki jako robotnice.

jego stroju marszałkowskiego: zazwyczaj jest to biały mundur z odznaczeniami i okulary przeciwsłoneczne. Panie odtwarzające rolę Jovanki zakładają ubrania podobne do tych, w których widywano pierwszą damę Jugosławii.

Najpopularniejsze są jednak oczywiście ubrania w stylu retro, które łączą najbardziej charakterystyczne elementy dawnych mundurów i symboli dawnego ustroju oraz państwa z motywami współczesnej kultury masowej, modnymi trendami i erotyką. Do najpopularniejszych barw należy tu kontrastowe zestawienie czerwieni i czerni. Typowym przykładem są koszulki z twarzą Tito[14] czy hasłami w stylu *Moj nono je bil partizan* (Mój dziadek był partyzantem)*, Vstajenje Primorske* (Powstanie Primorskie), SFRJ oraz z różnymi motywami proletariackimi, noszone zarówno przez niektórych muzyków, jak i przez młodzież. Członkowie chóru Carmina Slovenica występowali w strojach łączących elementy mundurów pionierskich i partyzanckich[15]. W Lublanie minął mnie motocyklista w kultowym dla tej subkultury czarnym hełmie typu *Stahlhelm* – noszonym przez niemieckich żołnierzy obu wojen światowych – na którego przedzie wymalowano czerwoną gwiazdę. Elementem (dość hipsterskiego) stroju, przypadkowo spotkanej na ulicy studentki grafiki, był umyślnie nieudolny haft ku czci Tito wyszyty czerwoną nitką na gorsie długiej czarnej koszuli[16]. Można powtórzyć za Heike Jenss, „nowe ciała i nowe technologie kreują nowe oblicze starych stylów" (Jenss 2004: 394).

Zasadę retro widać też w swobodzie, z jaką elementy stroju partyzantów łączone są z umundurowaniem jugosłowiańskiej armii[17]. Styl „paramilitarny" czerpie z obu z nich po równo. W roku 2011 podczas festiwalu Ema, czyli słoweńskich eliminacji do konkursu Eurowizji, członkowie Yugo-rockowego zespołu Rock Partyzani wystąpili w strojach nawiązujących do mundurów rosyjskich i amerykańskich, nie zaś ubrań rodzimych partyzantów. Dwa sztandarowe zespoły Yugo-rockowe ze Słowenii (wspomniani już Rock Partyzani oraz Zaklonišče prepeva) przemycają elementy ubioru partyzantów do rockowego stylu, który prezentują na koncertach, w teledyskach i materiałach promocyjnych: zespołowy „partyzant" zamiast karabinu dzierży gitarę, rockowiec przypomina nieco

[14] Koszulkę taką miał na sobie np. gitarzysta punkowego zespołu Niet podczas ich ostatniego koncertu w Tivoli, gdzie występowali jako support. W ostatnich latach zanotowałem ponad 50 różnych modeli koszulek z nazwiskiem i sylwetką Tito. W lipcu 2013 r. ambasador USA Joseph Mussomeli również pokazał się publicznie w koszulce z portretem Tito i rewolucyjnym hasłem podczas nieoficjalnego spotkania zorganizowanego przez prezydenta Słowenii Boruta Pahora.

[15] Podobny styl „czerwonego retro" widać też na okładce albumu niemieckiej formacji elektro industrialnej Wumpscut (*Fuckit*, 2009) oraz na płycie Reginy Spektor, nowojorskiej wokalistki o rosyjsko-żydowskich korzeniach. Ten ostatni album nosi zresztą wiele mówiącą nazwę *Soviet Kitsch* (2004).

[16] Całość utrzymana była w estetyce białych serwet haftowanych w ludowe motywy i sentencje (np. *Wszędzie dobrze, ale w domu najlepiej*), które jeszcze kilka dziesięcioleci temu stanowiły nieodzowny element wystroju kuchni w gospodarstwach wiejskich i robotniczych.

[17] Estetykę (prawicowych) systemów totalitarnych w scenicznym image'u jako pierwsi wprowadzili w Słowenii członkowie retrogardystycznego zespołu Leibach we wczesnych latach osiemdziesiątych.

Che Guevarę (beret, długie rozpuszczone włosy, pięcioramienna gwiazda), zaś „pionierka" nosi czerwoną kraciastą spódnicę lub seksowne stroje z lateksu[18]. Kobiety w mundurach wojskowych przypominających te noszone przez członków Jugosłowiańskiej Armii Ludowej są obiektem fetyszyzacji (np. podczas zeszłorocznego „pikniku kapeluszy" magazynu „Lady", we wpisach pojawiających się na różnych blogach z okazji obchodzonego w byłej Jugosławii Święta Republiki (zob. Sex. Ker seks seka!), czy w zaproszeniach na „autentyczną Yu-rockową imprezę" zorganizowaną w klubie Companeros jesienią 2012 roku). Tendencja ta często prowadzi do zupełnej seksualizacji „pionierek" i „żołnierek"[19].

Kultura stylu Yugo-vintage, która łączy wszystkie trzy omówione wyżej zasady estetyczne, obraca się zatem wokół najbardziej podstawowych znaków rozpoznawczych politycznych byłej Jugosławii, takich jak mundury, symbole, kolory (oraz, choć w mniejszym stopniu, wokół określonych krojów, wzorów, barw ubioru i fryzur znanych z tamtych czasów). Posiada ona wyraźny wymiar polityczny i ideologiczny; nic więc dziwnego, że wiele imprez odwołujących się do Yugo-nostalgii natychmiast klasyfikuje się jako „vintage".

Analiza i interpretacja

Yugo-vintage stanowi tak modę, jak i zjawisko polityczne, chociaż do końca nie jest ani jednym, ani drugim. Fenomen ten wyjaśnić można na kilku powiązanych ze sobą poziomach i z kilku różnych perspektyw: kultury stroju, trendów w modzie, ról płciowych, a wreszcie także ideologii.

Z punktu widzenia kultury stroju Yugo-vintage jawi się jako wyraźnie zarysowany i charakterystyczny styl, w którym elementy stroju partyzantów, pionierów żołnierzy i robotników mieszają się z ubiorami typowymi dla współczesnej kultury popularnej i subkultur. Styl w modzie to stosunkowo dobrze sprecyzowany sposób ubierania się rozpoznawalny po konkretnych wyróżnikach (np. styl kowbojski, punk, heavy-metalowy, art nouveau). „Style istnieją niezależnie od mody – piszą historycy stroju Marilyn J. Horn i Lois M. Gurel – mogą być bowiem szalenie niemodne; niektóre z nich widuje się jedynie w książkach do historii" (Horn, Gurel 1981: 217–218). Związany z uniwersytetem w Trieście krytyk i teoretyk sztuki Gillo Dorfles, definiuje styl jako „transfer idei

[18] Podobne stroje zobaczyć można na niektórych teledyskach i koncertach słoweńskiego rapera Ali Ena, grającego muzykę pop zespołu Tris trio, satyrycznego wykonawcy Lepi Dasy oraz wokalistek Tijany Todeski Dapčević i Orhidei Dukovej z Macedonii.

[19] Zob. np.: wewnętrzna strona okładki albumu z 2010 r. *Vedno na pravi strani* (*Zawsze po prawej stronie*) zespołu Rock Partyzani (przedstawia ona damskie pośladki w seksownej bieliźnie z czerwoną gwiazdą), czy *Dan zmage* (*Dzień zwycięstwa*) z 2008 r. (gwiazda na głębokim damskim dekolcie).

(a nie jedynie wzorów czy kształtów) wyrażający się w konkretnej strukturze artystycznej i pasujący do ściśle określonych społeczno-gospodarczych i kulturowych uwarunkowań" (Dorfles 1986: 51).

Styl jest to zatem dość dobrze ustalony sposób ubierania się, który opiera się wartkim prądom w modzie. Moda z kolei jest niestabilna: „reprezentuje ona styl popularny, akceptowany i przeważający w danym okresie" i charakteryzuje się „cykliczną naturą, gdzie po stopniowym wzroście społecznej akceptacji dla określonego stylu następuje punkt kulminacyjny, a następnie schyłek jego popularności" (Horn, Gurel 1981: 218). Oczywiście, style w modzie nie są zupełnie niepodzielne i niezmienne; są aktualizowane i ulepszane, odświeżane, krzyżowane z innymi, reewaluowane pod względem sensu i znaczenia, dorzucane do kotła eklektycznych praktyk typu „wszystko ze wszystkim". Analizując przykład młodzieżowych kultur retro, Heike Jenss wyjaśnia, że „łączą one elementy znane z przeszłości z nowoczesnymi rozwiązaniami, koncentrując się (być może nieumyślnie) głównie na zwracających uwagę «odjazdowych» trendach" (Jenss 2004: 392). W Yugo-stylu białe koszule pionierów współwystępują więc z seksowną bielizną, stare mundury Jugosłowiańskiej Armii Ludowej leżą obok gitar, a socjalistyczne sztandary służą za płaszcze demonstrantom niosącym antyrządowe transparenty. Wizerunek amerykańskiej flagi pasuje do partyzanckich pieśni, a robocze kombinezony i nabijane ćwiekami skórzane bransolety sprzedawane są na tych samych straganach, co koszulki przedstawiające Tito z czerwoną kokardką Hello Kitty na głowie, opatrzone napisem „Hello Tito".

Yugo-vintage wiąże dwie najważniejsze tendencje w modzie podwójnym węzłem społeczno-estetycznym. Jego społeczna natura polega na „unifikacji i segregacji". Według pioniera socjologii Georga Simmela „moda stanowi po prostu jedną z wielu form życia, za pomocą których staramy się połączyć w jednolitej sferze działalności tendencję ku społecznemu ujednolicaniu i pragnienie jednostkowego odróżniania się i zmiany" (Simmel 2002: 106). Z punktu widzenia estetyki, styl ten obrazuje zarówno zmienność mody, jak i jej konserwatyzm. G. Dorfles dowodzi, że moda „nieustannie przebudowuje swoje kanony (jeśli o takich można mówić) i struktury", zazwyczaj jednak „aprobuje zjawiska, które zostały już zinstytucjonalizowane" (Dorfles 1986: 41). Styl Yugo kwestionuje i osłabia dominujące w modzie dyskursy (np. globalne trendy, stroje narodowe, styl yuppie, *petit bourgeois chic* oraz *prêt-à-porter* dla klasy średniej); z drugiej zaś strony – skutecznie wpasowuje się w nie jako jeszcze jedna nisza mody, część alternatywnych trendów vintage. Podstawowym powodem ubierania sie w tego typu stroje pozostaje fakt, że większość społeczeństwa tego nie robi.

Yugo-vintage jest także zjawiskiem wyjątkowym z punktu widzenia współczesnych trendów w modzie. Od popularnej obecnie mody i estetyki vintage odróżnia je obecność wyraźnie politycznych symboli[20]. Styl vintage jest zresztą jedną z dwóch estetycznych podstaw szeroko rozpowszechnionej dziś kultury hipsterskiej[21]. „Zwykły" słoweński vintage, chociaż też czerpie z minionych dekad (np. lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych), niekoniecznie wybiera elementy kojarzące się z Jugosławią[22], a raczej trendy popularne wówczas na Zachodzie, do których jugosłowiańska moda starała się dopasować. Omawiany tu styl jugosłowiańskiego vintage różni się także od obecnego we współczesnej słoweńskiej modzie trendu znanego jako *čefur* (jest to pejoratywne określenie imigrantów z innych republik byłej Jugosławii), obejmującego wszystko od estetyki Pink TV po kulturę dresiarską (szowinistyczny dyskurs w Słowenii przedstawia dres jako jeden z symboli *čefur*). Yugo-vintage manifestuje swoje polityczne poglądy jasno i dobitnie: fascynacja Jugosławią, socjalizmem i ruchem partyzanckim widoczna jest w symbolice (gwiazda, herb), barwach (czerwień, błękit, biel, GOC[23]) i krojach (mundury). Mamy tu zatem do czynienia z czymś więcej niż z nową wersją politycznie neutralnego stylu vintage: ubrania te pozwalają natychmiast zidentyfikować noszącą je osobę jako „partyzanta", „pionierkę", „Tito" itd. Osobną kwestią jest, czy taka postawa polityczna demonstrowana jest na poważnie, czy tylko dla żartu – zagadnienie to omawiam w podsumowaniu.

Styl ten (złożony z elementów oryginalnych, repro i retro) jest nietypowy, rodzimy i autentyczny: próżno szukać go poza społeczeństwami postsocjalistycznymi. Wpływa on więc na samoocenę osoby, która się tak ubiera: daje jej poczucie posiadania czegoś unikalnego, co należy tylko do niej; coś, co może z dumą prezentować w świecie zdominowanym przez niewiele się od siebie różniące marki i wielkie korporacje – a delikatnej natury konotacje polityczne nie mają tu znaczenia[24]. Najlepiej widać to na przykładzie zwyczaju noszenia (elementów) starych mundurów, które – jak ujął to znawca tematu

[20] Wystarczy spojrzeć na typowe retro obrazki nawiązujące do lat pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych obecne w reklamach takich produktów, jak Cockta, Coca Cola czy Sola oraz miejsc takich jak Špas teater (z lat 2012 i 2013). Wszystkie one są ideologicznie neutralne; nie widać ani jugosłowiańskiego trójkoloru, ani mundurów wojskowych.

[21] Stephen Reynolds słusznie zauważa, że niejednokrotnie „retro łączone jest z kulturą hipsterską – jest to kolejna z tych tożsamości, do których niemal nikt się nie przyznaje, nawet jeśli wykazuje cały zestaw jej zewnętrznych cech" (Reynolds 2011: xxxii).

[22] Wyjątek stanowią tu dawne jugosłowiańskie marki odzieży sportowej, takie jak Yassa, Toper czy Startas, a także producent damskiego obuwia roboczego Borosana.

[23] Charakterystyczna oliwkowo-szara barwa mundurów Jugosłowiańskiej Armii Ludowej.

[24] Z podobnego założenia wyszedł w 2002 r. węgierski biznesmen László Vidák, który postanowił wskrzesić lokalną markę sportową o nazwie Tisza. Dziś jej produkty noszą głównie przedstawiciele młodszego pokolenia. „Chciał stworzyć węgierski produkt o węgierskiej nazwie przekonany, że «węgierskie produkty już mało komu kojarzą się z tandetą»" (Müller 2007: 36).

Bill Dunn – z definicji mają „robić wrażenie" oraz „wzbudzać patriotyczną dumę i wiarę we wspólne cele" (Dunn 2009: 12). Ujmując rzecz nieco ironicznie, można stwierdzić, że ten styl ubierania się jest „z naszej strefy wpływów".

Wróćmy jednak do kwestii retro. Od nostalgicznego spojrzenia w przeszłość w tym przypadku ważniejsza jest przemiana minionych czasów w coś nowego i oryginalnego, co istnieje tylko u nas i będzie ciekawą odmianą w globalizującym się świecie. Nacisk kładziony jest zatem na tworzenie nowych jakości, a nie tylko na odtwarzanie tego, co było: żołnierze w byłej Jugosławii nie urządzali rockowych imprez, pionierki nie pozowały półnago dla portali internetowych i czasopism dla mężczyzn, Tito zaś nie bywał gościem telewizyjnych programów rozrywkowych. Yugo-vintage prezentuje przeszłość jaką chcielibyśmy oglądać – starannie sfabrykowaną i nie mającą nic wspólnego z rzeczywistym obrazem tamtych czasów. Jak ujął to krytyk postmodernizmu Fredric Jameson, jest to „wierna kopia oryginału, który nigdy nie istniał" (Jameson 1991: 66); Heike Jenss określa to terminem „retroblaga" (Jenss 2004: 397)[25]. W tym konkretnym przypadku nie chodzi o odtwarzanie strojów ze wspomnień, a raczej o tworzenie wspomnień za pomocą stroju.

Z punktu widzenia roli płci, ów nowy Yugo-styl jest wyraźnie konserwatywny. W przejawach stylistycznego nowatorstwa uwidacznia się obecna też w innych stylach dychotomia: stroje damskie są bardziej różnorodne, śmielsze i bardziej eklektyczne niż męskie. Wiele mówiący jest też sposób przedstawiania męskości i kobiecości: współczesne „partyzantki" zamieniły się w ślicznotki i pozbyły większości ubrań. Podobnie rzecz się ma z „pionierkami" (do tej grupy należały niegdyś dziewczynki w wieku od 7 do 14 lat; te dzisiejsze przypominają raczej Yugo-nostalgiczne wersje amerykańskich cheerleaderek czy japońskie przedstawicielki subkultury Loli). W ten właśnie patriarchalny sposób przestawiane są one w teledyskach, na koncertach (jako pięknie ubrane tło dla bohatera płci męskiej; innymi słowy – jako ozdoby) oraz na różnych zaproszeniach (jako ponętne gospodynie lub miłe towarzystwo). W nurt ten wpisuje się wypowiedź zaczerpnięta z wywiadu z byłą wokalistką grupy Rock Partyzani: „nie miałabym nic przeciwko, gdyby mój chłopak zażyczył sobie, żebym założyła bieliznę i czapkę partyzantkę"[26]. Rozdźwięk pomiędzy skromnym strojem męskim i całkowitą seksualizacją kobiet jest częścią nowego tradycjonalizmu i bałkanizującego patriarchalnego modelu „twardych mężczyzn

[25] Elizabeth Guffey, posługując się przykładami z różnych środowisk, dekad i konwencji estetycznych, wykazuje również niezbicie, że styl retro „nie szanuje świętości tradycji i nie stara się umacniać żadnych systemów wartości; przeciwnie, w wielu przypadkach brak poprawności historycznej wręcz sugeruje pewną formę oporu" (Guffey 2006: 11).

[26] Wypowiedź zaczerpnięta z wywiadu z grupą Rock Partyzani zatytułowanego *Za domovino s Partyzani!* (Lublana: Stop, 16 stycznia 2008: 22).

i pięknych kobiet”[27]. Krótko mówiąc, mundury i (zazwyczaj nieróżnicowane pod względem płci) sposoby ubierania się znane z czasów partyzantki i istnienia byłej Jugosławii, które były wówczas symbolem emancypacji kobiet i ich ucieczki od tradycyjnych definicji uległej kobiecości, teraz są erotyzowane – stają się prowokacyjne i fetyszystyczne. (Skąpo) ubrane w stylu Yugo-vintage dziewczęta są zazwyczaj prezentowane jako bierne, zamieniając się tym samym w obiekty męskiego pożądania. Naga estetyzacja i erotyzacja bierze górę nad oryginalnym rewolucyjnym przesłaniem.

Najtrudniej jest odpowiedzieć na pytanie, jak ten nierozerwalnie związany z Jugosławią styl należy rozumieć w kategoriach ideologicznych. Czy stanowi on krytykę obecnej sytuacji, czy też dodatkowo ją legitymizuje? Nasza odpowiedź powinna wziąć pod uwagę wkomponowaną w tego typu dyskursy ambiwalencję, o której wspomina teoria metamodernizmu. Komunikowana takim strojem ideologia jest szeroka i wielowarstwowa; znaczenie zależy od kontekstu, a także od wytwórców i tego, jak owe ubrania są odbierane – innymi słowy, od konotacji nadanych im przez producentów i użytkowników, oraz od denotacji odnotowywanych przez osoby trzecie. W moim odczuciu ubrania te wyraźnie komunikują sprzeciw wobec współczesnej kultury neoliberalnej i nacjonalistycznej (mundury partyzanckie zakładane podczas uroczystości, flagi z pięcioramienną gwiazdą niesione przez demonstrantów, symbole proletariackie i jugosłowiańskie haftowane, drukowane czy malowane na ubraniach i przyszywane do nich są rzeczą nową; nie widywało się ich publicznie od upadku socjalistycznej Jugosławii), lecz także akceptację systemu i jego modelu biznesowego, w którym jest miejsce na wszelkie sprzeczności (Yugo-vintage jako jedna z nowych nisz mody, „poprewolucyjny” styl dla słoweńskich zespołów Yu-rockowych czy sobowtórów Tito), a także jego nowego patriarchalizmu („playgirls” też można poubierać w mundury pionierskie i partyzanckie).

Z jednej więc strony mamy do czynienia z neutralizacją symboliki jugosłowiańskiej, partyzanckiej i socjalistycznej – a w rezultacie także i z neutralizacją koncepcji stanowiących ich komercyjne i ideologiczne ucieleśnienie. Gwiazdy, czapki *Triglavki* i mundury ulegają zupełnej estetyzacji, a nawet erotyzacji, tym samym redukując się do symboli lekko kontrowersyjnych, lecz przez to tym bardziej pociągających. Funkcjonują nie jako symboliczna opozycja wobec dyskursów władzy, ale jako ich uzupełnienie – usankcjonowane rozszerzenie. Mówiąc wprost, oswojona opozycja pomaga utrzymywać istniejący stan rzeczy. Yugo-vintage sprowadza się zatem do mody na retro-szyk – przyjemnej dla

[27] Moim zdaniem trudno zatem uznać za przypadek, że mężczyzn poprzebieranych za pionierów nie widuje się prawie wcale, podobnie jak pokazów *chippendales*, w których striptizerzy mieliby na sobie mundury partyzantów czy żołnierzy JAL. Zjawisko to było w pewnym stopniu obserwowalne w latach dziewięćdziesiątych, kiedy największą popularnością na wieczorach panieńskich i imprezach z okazji Dnia Kobiet cieszyli się tancerze występujący w mundurach Jugosłowiańskiej Armii Ludowej (korespondencja ze Svetlaną Slapšak, 24 czerwca 2013).

oka, bezbolesnej prowokacji. Jest przedstawieniem, jakiego potrzebują społeczności szatniowe. Według Baumana, „spektakle nie scalają jednostkowych potrzeb w «interes grupowy». Zsumowane ze sobą, nie tworzą ani same nie nabierają nowej jakości, a złudzenie współuczestnictwa, które może wytworzyć spektakl, trwa niewiele dłużej niż poruszenie przedstawieniem wywołane" (Bauman 2006: 310).

Wszystko przeistacza się zatem w łagodną, bezbolesną, relaksującą i komercyjną prowokację, która wzbudza fałszywy sentyment wobec rewolucji, w istocie wzmacniając dominującą pozycję ideologii neoliberalnych i nacjonalistycznych oraz ich instytucji (które tworzą się właśnie dzięki akceptacji różnic i tolerowalnych form działalności wywrotowej). Yugo-vintage dodaje do istniejącego systemu nutkę jugosłowiańską, która jendakowoż traci swój wydźwięk i kontekst za sprawą ironizacji, seksualizacji, spektakularyzacji i wyraźnego ograniczenia do kręgów kultury, mody i odzieży. Innymi słowy – nic nie jest zabronione dopóty, dopóki nie wychodzi poza strój sceniczny, teledyski czy imprezy masowe. Tego typu ubrania zazwyczaj nie są noszone na co dzień; mają więcej wspólnego ze „społecznościami szatniowymi", źródłem siły których „jest nie poczucie trwałości ale – paradoksalnie – kruchość i niepewność przyszłości, a wręcz zaciekła czujność i intensywność emocjonalnego zaangażowania, których domaga się ich wątła egzystencja" (Bauman 2006: 309). Współcześni rewolucjoniści mają inny gust i wyrażają swoje poglądy za pomocą innych strojów.

W Yugo-vintage lubuje się natomiast „przejściowa lewica" – barwna zbieranina słoweńskich liberałów i socjaldemokratów (którzy są nimi jedynie z nazwy). Styl ten przydaje się im podczas performatywnych konfrontacji ideologicznych z przedstawicielami prawicy (z którymi w istocie dzielą wspólne podłoże ideologiczne – neoliberalizm i nacjonalizm). Na zyskujących coraz większą popularność uroczystościach upamiętniających czasy socjalizmu i partyzantki „przejściowa lewica" demonstruje swoją tożsamość kolorem (spódnice, krawaty, chusty w odcieniach czerwieni)[28] lub symboliką (polityczne znaki tamtych czasów noszone np. na koszulkach). Ubrania w stylu Yugo-vintage stanowią jeden z przejawów ich politycznego populizmu.

Z drugiej jednak strony, równolegle do opisywanej wyżej ideologicznej, popkulturowej i komercyjnej integracji z dominującym dyskursem i praktykami, rysuje się inny trend, którego nie należy lekceważyć. Zakładane nie tylko na specjalne okazje związane w jakiś sposób z krytyką antyrządową (demonstracje, uroczystości upamiętniające partyzantów) tego typu ubrania i dodatki, mogą służyć emancypacji. Nie chodzi jedynie o przebieranki. Styl Yugo-vintage używany jest do wyrażania postaw i wartości różniących

[28] Przykładem może być koncert z okazji 40-lecia istnienia partyzanckiego chóru Pinko Tomažiča z Triestu, który odbył się 27 kwietnia 2013 r. w wypełnionej po brzegi sali koncertowej stadionu Stožice w Lublanie.

się od tych lansowanych w dominujących współcześnie dyskursach. Nawiązuje bowiem do okresu i wartości, które oceniane są negatywnie (antyfaszyzm, sprawiedliwość społeczna, równouprawnienie); im intensywniej próbuje się owe wartości atakować i demonizować, tym częściej Yugo-vintage widywany jest publicznie. Styl ów tworzy analogie do minionych czasów, tak że przeszłość wydaje się bardziej atrakcyjna niż teraźniejszość (buntownicza natura partyzantów i rock'n'rolla, emancypacja kobiet w socjalistycznych realiach, sprzeciw wobec konwencjonalnym światopoglądom i modom). W świecie rozpasanego indywidualizmu i zażartej konkurencji, Yugo-vintage promuje komunitaryzm, poczucie przynależności (zdaniem Billa Dunna „nic nie komunikuje siły wspólnoty tak jak mundur" (Dunn 2009: 6)). Nie mniej istotnym aspektem owego stylu jest fakt, że oferuje on szczyptę emancypacyjnego humoru; pastiszowa imitacja przeszłości stanowi (nie)bezpośrednią krytykę teraźniejszości. Nie chodzi więc jedynie o nieszkodliwą zabawę, lecz o performatywne i spektakularne użycie konkretnych, ideologicznie „skażonych" symboli, które irytują władze. „Przebieranie się" za partyzanta ma zupełnie inny wydźwięk niż występowanie w stroju kowboja, wampira czy hipisa. Rozpatrując styl Yugo-vintage z krytycznej perspektywy zarysowanej w poprzednich podrozdziałach, należy być świadomym jego rozlicznych znaczeń i różnych, czasami sprzecznych typów potencjału i efektów, jakie ze sobą niesie.

Ten typ trawestacji działa niczym – a porównanie to jest w naszym kontekście szczególnie trafne – czerwona płachta przysłaniająca dominujące dyskursy i instytucje oraz symbolizująca ich przeciwieństwo. Reprezentuje on wyraźną, zdecydowaną krytykę obecnej sytuacji, prezentując ją z perspektywy „lepszej" przeszłości – w tym przypadku chodzi o czasy socjalistycznej Jugosławii. Nie należy również lekceważyć znaczenia wywrotowego i emancypacjnego potencjału Yugo-nostalgii widocznych w innych sferach współczesnej kultury popularnej, na przykład w muzyce[29]. Nic dziwnego zatem, że ubrania i dodatki nawiązujące do byłej Jugosławii, partyzantki i socjalizmu stały się częścią wizerunku uczestników demonstracji przeciwko urzędującym władzom, organizowanym od jesieni 2012 do wiosny 2013 roku (oraz wielu innych manifestacji, na przykład studenckich, pracowniczych czy antyfaszystowskich)[30]. Niezadowolenie z istniejącego stanu rzeczy manifestuje się również poprzez zakładanie koszulek z motywami jugosłowiańskimi czy rewolucyjnymi, noszenie czapek pionierów i partyzantów, owijanie się w dawne sztandary oraz przyczepianie do ubrań pięcioramiennych gwiazd.

[29] Analizę współczesnych rewizji i rekonstrukcji muzyki byłej Jugosławii znaleźć można w mojej książce *Rock'n'Retro – New Yugoslavism in Contemporary Popular Music in Slovenia* (Velikonja 2013b).

[30] Np. tych pod hasłem „Koniec z faszyzmem – dla światowej wolności" przygotowanych przez organizację Front for World Freedom 27 kwietnia 2009 r.

Podsumowanie: polityczna (nie)moc mody

Podsumowanie wypada zacząć od odpowiedzi na pytania postawione we wstępie: jak przedstawia się kulturowy zakres i ideologiczna głębia mody na odzież w jugosłowiańskim stylu? Czy stanowi rodzaj apologetyki obecnej sytuacji, czy raczej jej krytykę, a może reprezentuje obie te postawy naraz? Czy można ją nazwać konsumpcjonistycznym i popkulturowym rodzajem buntu – a może buntem przeciwko konsumpcjonizmowi, popkulturze i dominującej ideologii? Czy jest kwestią etyki czy estetyki?

W ujęciu symbolicznym Yugo-vintage osłabia pozycję dominujących w modzie trendów i praktyk, które starają się pozostać w sferze estetyki, nie ingerując w politykę. Jeśli ktoś wychodzi na ulicę z czerwoną pięcioramienną gwiazdą przypiętą do stroju lub ma na sobie jakiś element munduru Jugosłowiańskiej Armii Ludowej, udawanie, że to „tylko strój" staje się niemożliwe. Taki gest nie jest politycznie neutralny – niezależnie od tego, czy producenci i użytkownicy tych ubrań wykonują go na serio czy dla żartu, czy zdają sobie z tego sprawę i czy są skłonni to przyznać. W każdym przypadku nie chodzi jedynie o kontestację jakiejś mody – w pewnym sensie ten sprzeciw nabiera wydźwięku politycznego. Wobec tak wyraźnych konotacji politycznych trudno się estetycznie zdystansować[31]. Nie jest to jedynie „odmienny" sposób ubierania się ani też przejaw „smakowania" elementów kultury, koncepcji estetycznych i mody z różnych okresów historycznych. Mamy raczej do czynienia z potężnym, bezpośrednim znakiem sprzeciwu wobec istniejącej sytuacji, a przede wszystkim wobec ideologii i praktyk nacjonalistycznych i neoliberalnych. Przyjemność z noszenia tego typu ubrań bierze się z ich paradoksalnego zawieszenia: styl Yugo-vintage jest zbyt upolityczniony, by być modą i zbyt modny, by zaliczać go do sfery polityki.

Szerszego znaczenia owego stylu upatrywać należy gdzieś pomiędzy pop-lewicą i tolerowalnymi, rozrywkowymi wykroczeniami poza normę a symbolami radykalnej opozycji wobec współczesnej polityki i ideologii. Sam w sobie nie jest on ani rewolucyjny, ani konserwatywny; jako forma czysto estetyczna (w tym przypadku jest nią moda)

[31] Estetyczne rozumowanie, z którego ów styl wynika, kłóci się z jego etyką. Warto tu przedstawić analogię pomiędzy dylematami związanymi z usprawiedliwianiem istnienia Yugo-vintage a czynionym przez Rancière'a rozróżnieniem pomiędzy etycznym a estetycznym reżimem w sztuce. Reżim estetyczny „ustanawia w tym samym momencie autonomię sztuki oraz jej tożsamość z formami samego życia" (Rancière 2007: 84). Rancière stwierdza też, że estetyczna skuteczność opiera się na „obojętności oraz radykalnym odsunięciu lub wycofaniu" (Rancière 2010: 136). Sztuka nie reprezentuje niczego poza sobą; nie jest celowa. Z drugiej zaś strony, w przypadku rządów etyki sztuka zawsze odnosi się do czegoś lub kogoś. „«Sztuka» nie jest w nim rozpoznawana jako taka, ale podporządkowana pytaniu o status obrazów", wobec których stawia sie podwójne pytanie: po pierwsze o ich pochodzenie (i w konsekwencji o ich ładunek prawdy), po drugie o ich przeznaczenie, czyli o sposoby ich używania, a także o efekty, które wywołują" (Rancière 2007: 79). Przypadek Yugo-vintage uwidacznia także działanie zarówno estetycznej izolacji, jak i estetycznej ciągłości (Rancière 2010: 142).

nie burzy ani nie umacnia istniejącego *status quo*. Rozpatrywanie go w tych kategoriach zostawiłoby nas na poziomie metamodernistycznej wzajemnie powiązanej dychotomii bezbolesnej symulacji, a jednocześnie znaczącej prowokacji; w stanie „pół żartem pół serio" lub też, jak opisał to Jacques Rancière, „równowartości pomiędzy parodią jako krytyką a parodią krytyki" (Rancière 2010: 144). Innymi słowy, musielibyśmy określić ów styl niejednoznacznie jako i jedno, i drugie. Osobiście jestem zdania, że wywrotowa bądź apologetyczna natura stylu Yugo-vintage zależy od formy, jaką on przyjmuje (czy dominuje forma estetyczna czy konotacje polityczne?), kontekstu (popkultura czy manifestacje antyrządowe?), metod zastosowania (element dekoracji czy aktywne wezwanie do działania?), celu, do jakiego jest zaprzęgnięty (czy ma nim być komercyjny bądź polityczny zysk czy też nie?) oraz struktur, w jakich występuje (dominujących bądź marginesowych). Wydźwięk Yugo-vintage zależy też od tego, czy styl ten ma służyć władzom czy ludziom tymże władzom się sprzeciwiającym; czy jest narzędziem buntu czy emancypacji; statyki czy dynamiki; czystej estetyzacji obecnej sytuacji czy jej (estetycznej) krytyki. Czy ma być widowiskowy i zdobywać serca tłumu, dostarczając przyjemnych wrażeń estetycznych i/lub nostalgicznych uciech (przy okazji zapewniając producentom niemały zysk), czy też chodzi o inny typ spektaklu – taki, który traktuje emancypacyjny szok i ekshibicjonizm jako narzędzie krytyki obecnego stanu rzeczy i poszukiwania alternatywnych rozwiązań. Innymi słowy, czerwona pięcioramienna gwiazda, mundur buntownika czy proletariacki sztandar stają się symbolami wywrotowymi dopiero, kiedy noszący takie stroje ludzie schodzą ze scen, Yugo-nostalgicznych teledysków, imprez w stylu retro, uroczystości upamiętniających partyzantów, tolerowalnych a nawet hołubionych prowokacji współczesnej mody, wkraczając na arenę prawdziwej polityki. Tam zaś same ubrania nie mają już znaczenia.

Bibliografia

Bauman, Z. (2006). Płynna nowoczesność (przeł. T. Kunz). Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Brown, S. (1999). Retro-marketing: Yesterday's Tomorrows, Today!. Marketing Intelligence & Planning, 17 (7), 363–376.

Dorfles, G. (1986). Moda. Novi Sad: Bratstvo jedinstvo.

Dunn, B. (2009). Uniforms. London: Laurence King Publishing.

Guffey, E. (2006). Retro – The Culture of Revival. London: Reaktion Books.

Horn, M.J., Gurel, L.M. (1981). The Second Skin – An Interdisciplinary Study of Clothing. Boston–Dallas–Geneva–London: Houhgton Mifflin Company.

Jameson, F. (1991). Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism. London–New York: Verso.

Jenss, H. (2004). Dressed in History: Retro Styles and the Construction of Authenticity in Youth Culture. Fashion Theory, 8 (4), 387–404.

Müller, F. (2007). Retro Fashion, Nostalgia and National Consciousness – Success of a Revived Shoe Brand from Socialist Hungary. In: I. Willinger (ed.), N/Osztalgia – Ways of Revisiting the Socialist Past (p. 35–38). Budapest–Berlin: Anthropolis, Rejs e.V.

Rancière, J. (2007). Dzielenie postrzegalnego: Estetyka i polityka (przeł. J. Sowa). Kraków: Wydawnictwo i Księgarnia Korporacja Ha!art.

Rancière, J. (2010). Dissensus: On Politics and Aesthetics. New York: Continuum.

Reynolds, S. (2011). Retromania – Pop Culture's Addiction to Its Own Past. London: Faber and Faber.

Simmel, G. (2002). Filozofia mody (przeł. M. Łukasiewicz). Res Publica Nowa, 10, 106–110.

Velikonja, M. (2013a). Between Collective Memory and Political Action: Yugonostalgia in Bosnia-Herzegovina. In: O. Listhaug, S.P. Ramet (eds.), Bosnia-Herzegovina Since Dayton: Civic and Uncivic Values (p. 351–368). Rawenna: Longo Editore.

Velikonja, M. (2013b). Rock'n'Retro – New Yugoslavism in Contemporary Popular Music in Slovenia. Ljubljana: Sophia.

Velikonja, M. (2014). Jugovintage? – ohranjanje in ustvarjanje spomina z oblačenjem. In: M. Pušnik, E. Fajt (eds.), Moda in kultura oblačenja (p. 293–308). Maribor: Založba Aristej.

Vermeulen, T., Akker van den, R. (2010). Notes on Metamodernism. Journal of Aesthetics and Culture, 2. Pozyskano z http://aestheticsandculture.net/index.php/jac/article/view/5677/6304.

Źródła internetowe

Buka http://www.6yka.com/novost/1727/aleksandar-trifunovic-zbogom-jugoslavijo

Infoscena http://www.studentarija.net/event/yu-rock-cirkus/

Lokal Patriot http://www.lokalpatriot.si

Notes on Metamodernism http://www.metamodernism.com/category/theory/

Sex. Ker seks seka! (blog) http://seks.blog.siol.net/2006/11/29/29-november

Spis fotografii

Fot. 1 Plastikowa broszka; fot. M. Velikonja.

Fot. 2 Reklama czapki Triglavki; pozyskano z http://www.matex.si/novica.php?ID-NO=11.

Fot. 3 Buntownik; fot. I. Modic.

Fot. 4 „Pionierki"; pozyskano z http://difases.blogspot.ru/2011/02/drazena-gabric-goes--full-frontal-for.html.

Fot. 5 T-shirt „Hello Titto"; pozyskano z https://matrixworldhr.com/2012/06/17/fore-i-fazoni-s-facebooka-na-sto-se-smijemo-dio-51/hello-tito/.

Fot. 6 Okładka albumu zespołu Rock Partyzani (2010).

Fot. 7 Demonstranci; fot. M. Velikonja.

Fot. 1 Plastikowa broszka

Fot. 2 Reklama czapki Triglavki

Fot. 3 Buntownik

Fot. 4 „Pionierki”

Fot. 5 T-shirt „Hello Titto”

Fot. 6 Okładka albumu zespołu Rock Partyzani (2010)

Fot. 7 Demonstranci

Łódzkie Studia Etnograficzne
tom 56, 2017, s. 109–126

ISSN 2450-5544
DOI: 10.12775/LSE.2017.56.07

Tadeusz Czekalski
tadeusz.czekalski@uj.edu.pl
Instytut Historii
Wydział Historyczny
Uniwersytet Jagielloński

Lokalne tradycje kulinarne w procesie integracji serbskiego rynku żywnościowego z Unią Europejską

Local Culinary Traditions in the Integration Process of Serbian Food Market with European Union

Streszczenie: Spośród państw regionu bałkańskiego Serbię wyróżnia ogromny areał ziem uprawnych (około 5 milionów hektarów), z czego ponad 80 procent jest wykorzystywanych przez rolnictwo. Produkty żywnościowe stanowią jeden z najważniejszych komponentów serbskiego eksportu. Od 1 marca 2012 roku, kiedy Serbia uzyskała status państwa kandydującego do Unii Europejskiej, szansą przetrwania dla rozbudowanego sektora rolno-spożywczego stało się przygotowanie go do skutecznej rywalizacji z państwami unijnymi o bardzo podobnej ofercie towarowej. Okazję na zwiększenie chłonności rynku wewnętrznego stwarza wzrost świadomości kulinarnej społeczeństwa serbskiego, które mimo kryzysu ekonomicznego coraz częściej poszukuje nowych, nieznanych dotąd smaków lub nowych form dla smaków znanych w serbskiej kuchni. Prawdziwym wyzwaniem dla serbskiego rolnictwa staje się promocja turystyki kulinarnej, stwarzająca możliwość skutecznego konkurowania z innymi krajami bałkańskimi, przedstawiającymi bardziej zróżnicowaną ofertę atrakcji turystycznych. Promocja serbskich produktów regionalnych odbywa się poprzez imprezy należące do kanonu turystyki kulinarnej – festiwale, konkursy kulinarne, turystyczne szlaki kulinarne, a także rekonstrukcje kuchni średniowiecznej. Turystyka kulinarna w realiach Serbii otwiera możliwości dla zrównoważonego rozwoju obszarów peryferyjnych, a jednocześnie pozwala na zachowanie starych zwyczajów i tradycji.

Słowa kluczowe: kuchnia serbska, kultura kulinarna, Serbia, turystyka kulinarna, Unia Europejska

Summary: Its huge area of cultivated lands (about 5 million hectares) makes Serbia stand out against other states of the Balkan region. Food products are still one of the most important components of Serbian export. From 1 March 2012, when Serbia was granted the candidate status to the European Union, making ready to effectively competite with the Member States of the EU, which offer very similar products, became a chance of survival for Serbia's agricultural and –food industry sector . A chance to increase the absorbency of the internal market creates an increasing culinary awareness in the Serbian society; despite the economic crisis, the Serbians are looking for new, previously unknown tastes or new taglines for tastes already known in Serbian cuisine. The real challenge for Serbian agriculture is the promotion of culinary tourism, which involves exhibiting the ability to compete with other Balkan countries by depicting a more diverse range of attractions. Promotion of the regional products is done by events typical for culinary tourism – festivals, culinary competitions, culinary tourist routes, as well as reconstructions of medieval cuisine. In the realities of Serbia, culinary tourism opens the opportunities for sustainable development of the periphery areas and, at the same time, makes it possible to retain old customs and traditions.

Key words: Balkans, culinary culture, culinary tourism, European Union, gastronationalism, gastronomy, nutrition, Serbian cuisine

Translated by Author

Postępujące procesy globalizacji we współczesnym świecie sprawiają, że produkty lokalne, mające w przeszłości bardzo ograniczony krąg odbiorców, stają się ogólnodostępne, a sprzedaż żywności „tradycyjnej" jest zaliczana do jednego z najbardziej dynamicznie rozwijających się sektorów gospodarki europejskiej. Amerykańska socjolożka Michaela DeSoucey zwraca uwagę na to, że we współczesnym świecie udział kultury kulinarnej w budowaniu tożsamości narodowej można porównać do tak fundamentalnych jej składników, jak flaga czy hymn. Maren Möhring, badacz XIX-wiecznego nacjonalizmu, zauważa, że dopiero w XIX wieku wymyślono pojęcie kuchni narodowej, ważne jako jeszcze jeden element budowania nowoczesnego narodu, który posiada szereg specyficznych atrybutów, w tym także kuchnię (Möhring 2008). Żywność, rozumiana jako materialny artefakt kultury, może stanowić pretekst do szukania więzi międzypokoleniowej, ale może także wzmacniać więzi rodzinne i tożsamość wyznaniową. W tym sensie kultura kulinarna służy jako język, którym wyraża się przynależność do określonej wspólnoty lub wykluczenie z niej oraz eksponuje się postawy narodowej dumy i ksenofobii (DeSoucey 2010: 449). Historycy Alexander Nützenadel i Frank Trentmann utrzymują, że konsumpcja żywności odgrywa kluczową rolę w budowaniu zarówno lokalnej, jak i narodowej tożsamości, ale również w przypadku zmian samoświadomości grup społecznych (Nützenadel, Trentmann 2008: 13).

Współczesne poszukiwanie tożsamości poprzez smak skłania do coraz bardziej gwałtownych sporów o „własność" pewnych produktów czy potraw, nawet jeśli są one powszechnie znane i ogólnie dostępne. Większość z tych konfliktów ma podłoże ekonomiczne – „opatentowanie" danego produktu pozwala na uzyskanie preferencji na rynku, a także na bardzo skuteczne metody promocji. Problem pojawia się wtedy, gdy produkt od stuleci jest obecny jednocześnie w kilku krajach i trudno przesądzić, czyje dziedzictwo stanowi. Spór o tożsamość produktu żywnościowego nie należy więc rozumieć wyłącznie w kategoriach ekonomicznych, dotyka on bowiem kwestii zachowania i obrony dziedzictwa kulturowego. Koncept kuchni narodowej staje się istotnym instrumentem w polityce tożsamościowej, sprzyjając kreacji homogenicznej kultury narodowej (Ashworth, Graham, Turnbridge 2007: 54). Zagrożenie dla lokalnych rynków, które przegrywają rywalizację z tańszymi produktami importowanymi, skłania do generowania zachowań o podłożu nacjonalistycznym, które odnoszą się bezpośrednio do kwestii produkcji i sprzedaży produktów spożywczych. Pojęcie gastronacjonalizmu, upowszechnione przez Michaelę DeSoucey, ma stosunkowo niedługą historię, aczkolwiek opisuje zjawiska, które znane są co najmniej od XIX wieku. Z perspektywy gastronacjonalistycznej żywność stanowi jeden z kluczowych aspektów tożsamości zbiorowej (DeSoucey 2010: 435).

Toczący się do kilku lat spór pomiędzy Armenią i Azerbejdżanem o kulturową przynależność *dolmy*[1] (Osipowa 2014), w którym biorą czynny udział struktury władzy różnych szczebli, historycy oraz kucharze, stał się klasycznym przykładem eskalacji postaw gastronacjonalistycznych, prowadzących do „kulinarnej wojny", nawet jeśli to określenie uznamy tylko za przejaw medializacji tego zagadnienia. Przykład z Kaukazu uświadamia także, jak trudno na obszarach wieloetnicznych i wielokulturowych określić „prawo własności" do powszechnie znanej potrawy. W 2009 roku niezgodę pomiędzy Sofią a Belgradem wywołała kwestia autorstwa sałatki szopskiej. Potrawa, stanowiąca mieszankę papryki, pomidorów, ogórków i drobno posiekanej cebuli posypanej owczym serem, w przekonaniu Serbów była spożywana w średniowieczu przez pasterzy z okolic Prizrenu. Stamtąd owi pasterze zwani *szopami*, mieli przenieść przepis na sałatkę do Bułgarii. Z perspektywy Sofii rodowód sałatki sięga czasów komunistycznych, kiedy to pod wpływem inspiracji sałatką grecką (*χωριάτικη σαλάτα*), jeden z kucharzy pracujących w przedsiębiorstwie Balkantourist stworzył oryginalny, bułgarski przepis.

Antropolog i kulturoznawca, Alexander Kiossev, uważa za kluczowe dla samoidentyfikacji mieszkańców Bałkanów dwa elementy: cechy fizjonomiczne i sposób odżywiania (Kiossev 2002). W czasie kilkuset lat dominacji osmańskiej praktycznie na całym dzisiejszym obszarze Bałkanów dominowały proste potrawy kuchni chłopskiej, a bardziej wyrafinowane dania miały rodowód osmański lub osmańsko-arabski. W procesie tworzenia państw narodowych, poszczególne narody bałkańskie starały się zaadoptować dania kuchni osmańskiej (poprzez zmianę nazwy, modyfikację przepisu lub zastosowanie lokalnych produktów o specyficznym smaku), włączając je do kanonu kuchni narodowej. W opinii Kevina Kenjara niewiele wpływów osmańskich okazało się równie trwałych jak te, które ukształtowały kuchnię bałkańską (Kenjar 2007). Na przykładzie serbskim Kenjar wyjaśnia, że tworzenie kanonu dań narodowych zaczyna się od przywłaszczenia potraw jednoznacznie wywodzących się z kręgu osmańskiego (*dolma*, *ražnjići*[2] czy papryka nadziewana), choć próby poszukiwań autochtonicznej kultury kulinarnej przez Serbów łączy z wykorzystaniem wieprzowiny, która nie pojawiała się zazwyczaj na talerzach tureckich.

Geneza współczesnych sporów europejskich o zasady określania przynależności produktów regionalnych sięga roku 1951, kiedy to siedem państw europejskich podpisało konwencję w Stresie, dotyczącą ochrony prawnej nazw serów produkowanych w tych krajach. Wprowadzone w 1992 roku przez Unię Europejską zasady rejestracji i ochrony produktów żywnościowych objęły ochroną nazwy pochodzenia danego produktu (Protected Denomination of Origin), oznaczenia geograficznego (Protected Geographical

[1] *Dolma* – ryż z dodatkiem warzyw, zawinięty w liście winogron.

[2] *Ražnjići* – serbskie szaszłyki z mięsa wieprzowego, rzadziej z cielęciny lub jagnięciny.

Indication) oraz gwarantowanych tradycyjnych specjalności (Tradition Speciality Guaranteed). Oznaczenia europejskie przyznane danemu produktowi potwierdzają niezmienność procesu jego wytwarzania i wysoką jakość efektu finalnego (Hełpa-Liszkowska 2013: 13). Produkt, aby zyskać miano regionalnego, musi posiadać własną metryczkę (przy zachowaniu wymogu trzydziestu lat nieprzerwanej produkcji), spełniać określone parametry go definiujące oraz posiadać określony reżim wytwarzania. Certyfikaty ochrony żywności wprowadzone przez Unię Europejską nadały lokalnym produktom żywnościowym charakter „produktu stanowiącego część dziedzictwa kulturowego", jak definiuje Cristina Grasseni. Pojęcie to włoska badaczka odnosi do tradycyjnego artefaktu, który został poddany modyfikacji i standaryzacji tak, aby mógł być sprzedany na globalizującym się rynku (Grasseni 2005: 80).

Spośród państw regionu bałkańskiego największą aktywność w dziedzinie ochrony własnych produktów żywnościowych wykazuje Grecja, czemu sprzyjają doświadczenia ponad trzydziestu lat członkostwa we Wspólnocie[3]. Na tle Grecji staż członkowski pozostałych trzech państw bałkańskich przyjętych do Unii w latach 2004–2013 (Bułgarii, Chorwacji i Słowenii) prezentuje się nadzwyczaj skromnie. Od 1 marca 2012 roku, kiedy status państwa kandydującego do Unii uzyskała Serbia, kwestią przetrwania dla sektora rolno-spożywczego tego kraju stało się opracowanie programów, które pozwolą serbskim produktom skutecznie konkurować na unijnym rynku z państwami o bardzo podobnej ofercie towarowej. Spośród państw regionu bałkańskiego, Serbia dysponuje ogromnym areałem ziem uprawnych (ponad 5 milionów hektarów), z czego ponad 80 procent jest wykorzystywanych przez rolnictwo. Korzystny dla rozwoju rolnictwa jest sprzyjający klimat, duże nasłonecznienie, a także wysoka jakość gleb, zwłaszcza w północnej części kraju. Produkcja rolna odgrywa bardzo istotną rolę w serbskiej gospodarce, generując 18 procent PKB, a produkty rolno-spożywcze stanowią 30 procent wartości eksportu. Na tle państw Unii Europejskiej Serbię wyróżnia wysoki wskaźnik produkcji zbóż i mięsa wieprzowego.

Serbia jest samowystarczalna jeśli chodzi o podstawowe produkty żywnościowe, przy czym znaczną część żywności pochłania rynek wewnętrzny. Udział wydatków na żywność w budżecie typowej serbskiej rodziny jest nadal wysoki i odbiega od standardów unijnych, ale także bałkańskich. W roku 2000 wydatki na żywność sięgały przeciętnie 54 procent budżetu domowego, a w 2010 roku około 41 procent. Spośród państw bałkańskich tylko w Macedonii ten wskaźnik był wyższy (w 2010 roku powyżej 43 procent) (Barjolle, Pohar 2013: 8).

[3] Do kwietnia 2016 r. Grecja zarejestrowała 105 produktów regionalnych, Słowenia 22, Chorwacja 10, a Bułgaria 6 (zob. Komisja Europejska…).

Struktura spożycia dość wyraźnie odróżnia Serbię od innych krajów regionu bałkańskiego (zob. Helgi Library). Niski poziom dochodów większości społeczeństwa sprawia, że spada spożycie mięsa, nabiału i owoców, zaś miejsce zdrowej żywności zajmują jej tańsze odpowiedniki kupowane na targu lub w niewielkich sklepach rodzinnych (InSerbia). Spożycie mięsa w Serbii nie przekraczało w 2011 roku 50 kilogramów *per capita* rocznie, czyli było dwukrotnie niższe niż w Grecji, znacząco ustępowało też Bułgarii, Rumunii czy Chorwacji. Serbski jadłospis charakteryzowało bardzo niskie spożycie serów (2 kilogramy *per capita*), a także tłuszczów roślinnych i zwierzęcych (9 kilogramów przy 18 w Bułgarii i 17 kilogramach w Rumunii). Odwołując się do danych statystycznych można stwierdzić, że rolę kluczową w serbskim jadłospisie odgrywały produkty zbożowe, warzywa i owoce. W tych kategoriach Serbia ustępowała co prawda Grecji, ale notowała wskaźniki zbliżone do Rumunii i Bułgarii.

Prowadzone w latach 2005–2010 badania nad motywacjami kulinarnych decyzji Serbów wykazały, że dobór codziennego jadłospisu jest związany głównie z doznaniami zmysłowymi, mniejsze znaczenie przypisywano zdrowotnym aspektom pożywienia i jego dostępności w lokalnej sieci handlowej, zaś jeszcze niżej w hierarchii motywacji respondenci umieszczali cenę produktu (Gagić, Jovičić, Tešanović, Kalenjuk 2014: 41–48; Gazibara 2013: 330–333). Obawy przed wpływem niezdrowej diety na zagrożenie chorobą wieńcową i nadciśnieniem generują zmiany nawyków żywieniowych Chorwatów i Słoweńców, ale w niewielkim stopniu dotyczy to mieszkańców Serbii (Stojanović 2013: 65). Kluczową rolę w kształtowaniu codziennego jadłospisu odgrywa relatywnie wysoka cena zdrowej żywności, ale także niewielka skuteczność działań promocyjnych (Jovičić 2015: 81–82).

Do 2000 roku znaczna część serbskiego przetwórstwa żywności opierała się na zakładach zbudowanych i wyposażonych w czasach Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii. Większość spośród 3 tysięcy zakładów sektora spożywczego stanowiły małe firmy, działające w rytmie sezonowym, o niewielkim poziomie mechanizacji, oferujące produkty relatywnie niskiej jakości. Wytwarzane w Serbii produkty spożywcze nie tylko zaspokajały potrzeby lokalne, ale trafiały na stoły wszystkich republik jugosłowiańskich. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku sytuacja żywnościowa Serbii uległa gwałtownemu pogorszeniu wskutek wojny i nałożonego na państwo serbskie embarga. Problem wzrostu cen produktów żywnościowych i niedożywienia dotknął głównie ludności największych miast: Belgradu i Nowego Sadu, w mniejszym stopniu rodziny mieszkające na obszarach wiejskich (Clark 2008: 33).

Cezura 2000 roku, kiedy upadł reżim Slobodana Miloševicia, w opracowaniach serbskich jest najczęściej wymieniana jako przełomowa dla modernizacji przemysłu

spożywczego. Pierwsze znaczące inwestycje zagraniczne, które pojawiły się w tym roku spowodowały unowocześnienie archaicznego parku maszynowego, na czym skorzystały najpierw zakłady produkujące napoje chłodzące i soki. Znacznie mniejsze nakłady inwestycyjne doprowadziły do unowocześnienia pojedynczych przedsiębiorstw w sektorze mięsnym, cukierniczym i w zakładach mleczarskich. W 2007 roku przemysł spożywczy Serbii obejmował ponad 3 tysiące przedsiębiorstw, z czego aż 2 200 zatrudniało nie więcej niż 9 osób, a zaledwie 200 notowało zatrudnienie powyżej 50 osób (Berkum, Bogdanov 2012: 114).

Odbiorcami żywności z Serbii są zarówno państwa Unii, jak też Rosja (sprzyja temu porozumienie o wolnym handlu). Akcesja Rumunii i Bułgarii do UE w 2007 roku wymusiła na serbskich producentach dostosowanie się do nowych standardów jakości. Miarą powodzenia był fakt, że w 2009 roku nadwyżka eksportowa artykułów spożywczych przekroczyła 600 milionów euro, a pozycję głównego odbiorcy serbskiej żywności zajęła Rumunia. Przykładem serbskiego sukcesu eksportowego stały się maliny – zarówno owoce świeże, jak i przetwory (zob. The Raspberry Industry). W przeciwieństwie do śliw, z których Serbia słynęła już w XIX wieku, maliny pojawiły się w górzystych regionach tego kraju dopiero w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku. Współcześnie Serbia zalicza się do grona trzech największych producentów malin, kontrolując 30 procent światowego handlu tymi owocami.

Znaczącym atutem Serbii w obliczu integracji z Unią Europejską są również wielopokoleniowe tradycje domowej produkcji żywności. Nawiązując do unijnych mechanizmów, władze Serbii w 2011 roku wdrożyły program ochrony wyrobów spożywczych na poziomie krajowym. Procedurę rejestracji opracowało ministerstwo rolnictwa i urząd patentowy. Na liście zgłoszonych produktów dominowały sery i wędliny, ale uznanie znalazły także kapusta kiszona z Futoga (*Futoški kupus*), truskawki z Arilje i miód z Homolja (zob. FOCUS Food Consumer Science in the Balkans). Uruchomienie rejestracji produktów regionalnych spowodowało wznowienie po długiej przerwie wytwarzania tak zwanych serów górskich, znanych jeszcze w XIX-wiecznej Serbii, otwierając perspektywy rozwojowe dla obszarów o typowej kulturze pasterskiej.

Greg Richards, analizując współczesny dyskurs kulinarny, zwraca uwagę na trudną do przecenienia rolę mediów w zmianie nawyków żywieniowych społeczeństwa. Popularne programy kulinarne kreują modę na poszukiwanie nowych doznań smakowych (Richards 2002: 20). Dragana Radojičić, badając obecność tematyki kulinarnej w latach 2006–2009 w popularnych magazynach „Gloria" i „Story", zauważa, że poszukiwanie nowych pomysłów na posiłek staje się w Serbii oznaką nowoczesnego stylu życia, przy czym widoczny jest wzrost zainteresowania nie tylko kuchnią serbską, ale także kuchniami etnicznymi.

Unowocześnianie kuchni odbywa się poprzez sięganie po obce inspiracje, wiąże się również z przekonaniem, że nowoczesny mieszkaniec Serbii winien spróbować zupy *bouillabaise* czy tatara po piemoncku (Radojičić 2012: 114–115). W czasopiśmie „Polityka" pojawił się artykuł o widocznym, zwłaszcza w Belgradzie, kulinarnym hedonizmie Serbów. Orientalne nazwy jak imbir, topinambur czy tamarilo (*ђумбир, чичока, тамарило)* przestały być już pojęciami nieznanymi, a świątynią nowych smaków stał się sklep Mini-Maxi na ulicy Mileszewskiej w Belgradzie, oferujący owoce z Bliskiego Wschodu, Ameryki Północnej oraz Południowej (Burazor 2014).

Fascynacja egzotyką prowadzi do weryfikacji własnej tożsamości i selektywnego podejścia do przeszłości poprzez nadanie atrakcyjnej formy tradycyjnej kuchni serbskiej o widocznej proweniencji chłopskiej. Sprzyja temu przede wszystkim popularność tureckich seriali emitowanych przez serbskie stacje telewizyjne (*Wspaniałe stulecie*, *Tysiąc i jedna noc*) (Bogusławska 2015: 349; Blagojević 2007: 152). Na miłośników kuchni tureckiej czeka nie tylko prestiżowa restauracja Dukat w centrum Belgradu, bogato inkrustowane motywami tureckimi wystawy stołecznych cukierni, ale coraz częściej *bakławy* czy *tulumby* można znaleźć na półkach osiedlowych sklepów spożywczych.

W specjalnym numerze czasopisma „Magično bilje", wydanym w 2012 roku i w całości poświęconym kuchni osmańskiej, redaktorzy zwracają uwagę na rosnącą fascynację osmańską kulturą kulinarną, która jest nie tylko efektem globalizacji, ale także wynika ze świadomości, iż spośród wszystkich kuchni świata najbliższa kuchni serbskiej jest właśnie kuchnia turecka. Praktyki kulinarne osmańskiego dworu, obserwowane w popularnych serialach, stają się inspiracją dla urozmaicenia codziennego jadłospisu i czynnikiem nobilitującym dla pospolitej i prostej kuchni bałkańskiej. Magdalena Bogusławska dostrzega także zauważalne w kulturze serbskiej odniesienia do kulinarnego Wiednia, traktowanego jako „europejska stolica słodyczy", który określił w przeszłości kierunek modernizacji serbskiego cukiernictwa, urozmaicając repertuar orientalnych słodyczy pochodzenia osmańskiego (Bogusławska 2015: 350–351). Wpływ kuchni wiedeńskiej na kodyfikację narodowej kuchni serbskiej jest trudny do przecenienia. Pierwsze serbskie książki kucharskie wydawane w XIX wieku powstawały w środowisku Serbów żyjących w monarchii austro-węgierskiej i zawierały przepisy pochodzące bezpośrednio z kuchni niemieckiej[4]. Podobnie jak w przypadku narodowej kuchni bułgarskiej, którą ukształtowały książki kucharskie oparte na wzorcach osmańskich, tak współczesne serbskie receptury odwołują się do dzieł serbskich, odwołujących się do wzorców niemieckich (2012: 95).

[4] W 1855 r. ukazało się w Nowym Sadzie dzieło *Srpski kuvar* Jeroteja Draganovicia, dwadzieścia lat później opublikowano *Veliki srpski kuvar sa slikama, za upotrebu srpskich domačica* autorstwa Katariny Popović-Midžiny.

Osobliwym przejawem egzotyzacji serbskiej gastronomii staje się jej japonizacja. Genezy tego zjawiska można szukać w 2002 roku, kiedy uruchomiono w Belgradzie pierwszą restaurację japońską. W tym czasie ceny posiłków w restauracji były na tyle wysokie, że okazała się ona jednym z najbardziej elitarnych lokali w stolicy. Dziesięć lat później w mieście działały już cztery restauracje japońskie, a widoczny w Serbii wzrost zainteresowania japońską kulturą popularną sprzyjał postrzeganiu kuchni japońskiej jako oryginalnej i atrakcyjnej z uwagi na jej nowoczesną stronę wizualną. Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych i Europie, także i w Serbii kuchnię tę kojarzono nie tylko ze zdrowym stylem odżywiania, ale także z egzotyką podkreślaną przez estetykę wnętrz i możliwość obserwowania procesu przygotowania potrawy (Czarniecka-Skubina, Poręcka, Nowak 2011: 384–385). Kontrast, asymetria i kolorystyka japońskiego *sushi* zainspirowała serbskich szefów kuchni do stworzenia jego narodowej odmiany. Jak pisze Nevana Stajcić, wysokiej jakości serbskim produktom spożywczym nigdy nie towarzyszyła odpowiednia wizualizacja posiłków, zgodna z zasadami *nouvelle cousine*. Japońskie inspiracje pozwoliły nadać serbskim produktom nowoczesną „koncepcję intelektualną" (Stajcić 2013: 11–13). Miejsce łososia czy tuńczyka w serbskiej odmianie *sushi* zajęły miejscowe ryby słodkowodne, a jego formowanie odbywa się z wykorzystaniem lokalnych warzyw – liści winorośli, kapusty kiszonej czy szpinaku. W restauracjach belgradzkich można już spotkać *sushi,* w którym zamiast surowej ryby serwuje się lokalne wędliny[5].

Próbę poszukiwania innej, „nieskażonej" przez obce wpływy, serbskiej tradycji kulinarnej podjął ośrodek Artis Center, kierowany przez historyczkę sztuki Tamarę Ognjević – jedną z pionierek badań w zakresie gastroheritologii (zob. ARTIS Center). Sześciodniowe warsztaty kulinarne organizowane przez ośrodek w Belgradzie i w Raszce koncentrują się na badaniach nad dziedzictwem kulinarnym Serbii od czasów bizantyjskich do współczesności. W tym przypadku za matecznik kuchni narodowej uznaje się średniowieczne klasztory serbskie. Degustacje „zrekonstruowanych historycznie" posiłków dla uczestników odbywają się we wnętrzach dostosowanych do epoki (klasztor Studenica niedaleko Kraljeva, tradycyjny dom muzułmański, bar w centrum Belgradu). Projekt realizowany przez zespół Ognjević, przy wsparciu ministerstwa kultury i Międzynarodowej Rady Muzeów, zmierza do odtworzenia realiów życia codziennego w średniowiecznej Serbii, koncentrując się na kulturze dworskiej. Rekonstrukcja średniowiecznej sztuki biesiadowania obejmuje zarówno badania wystroju sal jadalnych, kuchennej infrastruktury, jak również doboru potraw i wpływów osmańsko-weneckich na kuchnię serbską.

[5] Podobne zjawisko hybrydyzacji można zaobserwować w Hongkongu, gdzie obok „autentycznie japońskiej" wersji *sushi*, miejscowe restauracje oferują „sushi hongkońskie". Do jego przygotowania wykorzystuje się czarną fasolę, słodkie ziemniaki i owoce tropikalne (Wai-Ming 2006: 302).

Tendencje do historyzacji serbskiej kuchni można obserwować także w zakresie onomastyki. Klasycznym tego przykładem jest upowszechnianie potrawy o nazwie „sznycel Karadżordża" (*Karađorđeva šnicla)* jako „narodowej alternatywy" dla znacznie bardziej popularnego sznycla wiedeńskiego (*Bečka šnicla*) czy też stek Njegosza (*Njegošev stek*). Autorstwo tych dwóch „historycznych" potraw przypisywano słynnemu belgradzkiemu szefowi kuchni Milovanowi Stojanoviciowi, jednemu z pierwszych kucharzy serbskich, którzy zdobyli międzynarodową sławę. Jak sam przyznawał on w jednym z wywiadów, identyfikacja specyficznego smaku potrawy z nazwą odwołującą się do serbskiej tradycji historycznej, stała się ważnym krokiem na drodze do budowania „gastronomicznej świadomości narodowej" (Burazor 2014; Todorović 2014)[6].

Kluczową rolę w promocji żywności władze Serbii przypisują rozwojowi turystyki kulinarnej. Termin *culinary tourism*, użyty po raz pierwszy przez amerykańską antropolożkę Lucy Long, obejmuje działania zmierzające do uatrakcyjnienia oferty turystycznej, która ma służyć poznaniu kultury innych narodów poprzez degustację żywności i napojów (Long 2004). Zainicjowany w przeszłości przez ekoturystykę *culinary tourism* należy do najbardziej dynamicznie rozwijających się form aktywności turystycznej we współczesnym świecie (Durydiwka 2013: 18). Wartość doświadczenia kulinarnego turysty jest ściśle związana z autentycznością żywności spożywanej w miejscu jej wytwarzania. Michael Hall i Richard Mitchell definiują turystykę gastronomiczną jako możliwość odwiedzenia przez turystów producentów żywności, udziału w targach i festiwalach żywności, a także degustacji lokalnych produktów (przy czym żywność staje się pierwszoplanowym motywem wyjazdu turystycznego) (Hall, Mitchell 2006; por. Wood, Munoz 2007). W literaturze serbskiej pojęcie gastroturystyki obejmuje cztery formy ruchu turystycznego: turystykę kulinarną, gastronomiczną, degustacyjną i żywnościową (Kalenjuk, Tešanović, Gagić, Erdeji, Banjac 2015: 28).

Badania terenowe, prowadzone w 2009 roku przez zespół Dejana Zagoraca działający pod patronatem ministerstwa kultury, miały na celu rozpoznanie stanu serbskiej kultury gastronomicznej w warunkach globalizacji, prowadzącej do unifikacji i standaryzacji upodobań żywieniowych, ale także do eliminacji tradycyjnych form żywienia oraz technik uprawy i hodowli (Zagorac 2010). Praktycznym efektem tych badań stało się opracowanie zestawu przepisów reprezentacyjnych dla poszczególnych regionów kraju wraz z rejestrem „autochtononicznych" odmian owoców i warzyw. Opublikowana w 2010 roku na podstawie badań książka *Gastronomiczna mapa Serbii* określała wytyczne dla kulinarnych szlaków turystycznych, ale zarazem miała służyć celom marketingowym, kształtując

[6] Współcześnie serbskość potraw dostępnych w restauracyjnych jadłospisach częściej podkreśla się poprzez komponent geograficzny (*Leskovacki voz*, *Novosadska pljeskavica*) (Kalenjuk i in. 2015: 29).

wizerunek lokalnych społeczności (Bogusławska 2010: 252). Trzy lata później, z inicjatywy Związku Miast i Gmin Serbii, ukazał się *Gastronomski vodić kroz gradowe i opštine Srbije* (*Przewodnik gastronomiczny miast i gmin Serbii*) w opracowaniu Dejana Zagoraca i Slobodana Marjanovicia, stanowiący połączenie przewodnika z klasyczną książką kucharską (Zagorac, Marjanović 2013).

W życiu codziennym Serbów promocja lokalnej żywności odbywa się najczęściej poprzez festiwale kulinarne. Imprezy tego rodzaju, kojarzone najczęściej z włoskim kręgiem kulturowym, stanowią formę celebracji lokalnego produktu o „niepowtarzalnym" smaku i cieszą się ogromnym zainteresowaniem zarówno lokalnych społeczności, jak też turystów (Durydiwka 2013: 24). Serbskie festiwale kulinarne, z uwagi na ich specyfikę, Ivan Kovačević opisuje pojęciem „tradycjad". Stanowią one klasyczny przykład tradycji wynalezionej i koncentrują się na określonym produkcie, charakterystycznym dla lokalnej produkcji żywnościowej (kiełbasjada, słoninjada, fasoljada, arbuzjada, struclijada). W okresie transformacji tradycjady ukształtowały się jako imprezy „ekonomiczno-folklorystyczne", służące prezentacji potencjału gospodarczego lokalnej wspólnoty, o wyraźnie ludycznym charakterze (turnieje i inne formy rywalizacji, np. konkurs na największą *pljeskavicę*[7]). Organizacja tradycjad związana jest z cyklem wegetacyjnym (np. winobraniem), ale także z kalendarzem imprez turystycznych (Duvnjak, Vrakela, Mlađenović, Petrović 2014: 215–217).

Wydarzenia tego typu są organizowane spontanicznie, na poziomie lokalnym, zazwyczaj bez udziału organów państwowych – z reguły włączane są w większe przedsięwzięcia turystyczne służące afirmacji lokalności (tradycyjne formy gospodarki, produkcji i przetwórstwa). Element rywalizacji wskazywany jest jako najbardziej konstruktywny czynnik organizujący tradycjadę, kojarząc taką zależność ze specyfiką gospodarki rynkowej (Kovačević 2008: 121–122). O ile przestrzenią zinstytucjonalizowanej konkurencji w czasach socjalistycznej Jugosławii były praca i sport, o tyle w okresie transformacji taką funkcję przejęły tradycjady. Inspiracji dla ich organizowania można się doszukiwać w targach krajowych i międzynarodowych oraz w ludowych festiwalach folklorystycznych, które w Jugosławii odbywały się pod patronatem państwa.

Okres dynamicznego rozwoju tradycjad przypada na pierwszą dekadę XXI wieku. Troska o urozmaicenie oferty turystycznej powodowała, że poszczególne miejscowości organizowały własne imprezy, w ramach których miały możliwość eksponowania swojej tożsamości i specyfiki kulturowej[8]. Sięgano więc do zakorzenionych w lokalnej kulturze

[7] *Pljeskavica* – grillowane mielone mięso wieprzowe, z dodatkiem cebuli i papryki.

[8] Narodowa Strategia Rozwoju Turystyki Republiki Serbii opracowana w 2005 r. zakładała rozwój festiwali kulinarnych jako najważniejszego produktu turystycznego kraju (Vujicić, Ristić, Vujicić 2012: 353–354).

praktyk gastronomicznych, ale także do zapomnianych już tradycji, które poddawano rewitalizacji. Inicjatorami takich działań byli z reguły lokalni producenci żywności, stowarzyszenia (myśliwskie czy lokalne organizacje kobiece), a także historycy-amatorzy, którzy dysponowali wiedzą na temat tradycji lokalnych. Ekonomiczny cel imprezy (reklama i sprzedaż towarów) przesądzał o selektywnym podejściu do przeszłości kulinarnej. Tradycjady nie są uznawane oficjalnie za element dziedzictwa kulturowego, dlatego też w procesie „wymyślania tradycji" nie uczestniczyli eksperci z instytucji specjalizujących się w badaniu przeszłości[9].

Większość tego typu imprez odbywa się w sierpniu. Niepodważalne pierwszeństwo wśród tradycjad zachowuje organizowany na przełomie sierpnia i września w Leskovacu grillowy tydzień, czyli *roštiljada*, gromadzący ponad pół miliona uczestników. Na tym tle niezwykle skromnie prezentuje się *burekdžijada* organizowana w Niszu lub festiwal chleba w miejscowości Bela Palanka (obie imprezy gromadzą kilka tysięcy uczestników) (Vujicić, Ristić, Vujicić 2012: 353–354). Tradycjady wpływają na kształtowanie się lokalnych i regionalnych wskaźników tożsamości. W trudnym okresie transformacji, zapoczątkowanej przez rozpad państwa federacyjnego i wojnę, imprezy wzmacniające rozpoznawalność lokalnych wspólnot i traktujące ich osiągnięcia jako „dobro ogólnonarodowe" odgrywały istotną rolę w przebudowie serbskiej tożsamości narodowej. Praktycznym przykładem realizacji takich „planów tożsamościowych" może być promocja Sremu jako regionu specjalizującego się w uprawie i przetwórstwie pomidorów, czy nagłośniona medialnie kiełbasjada we wsi Turija (okr. Wojwodina), która miała wprowadzić nieznaną wcześniej wieś do księgi rekordów Guinessa (Kovačević 2008: 138–139; Balkans Daily Team 2013).

Innego rodzaju projekt gastroturystyczny, bliski koncepcji wsi tematycznych, realizują mieszkańcy wsi Koštunici (okr. Gornji Milanovac), gdzie powstał ośrodek produkcji żywności lokalnej połączony z muzeum etnograficznym, a rozbudowana infrastruktura umożliwia organizację degustacji lokalnych produktów dla grup zorganizowanych (Todorović, Bjeljac 2009: 460).

Do koncepcji szlaków kulinarnych nawiązuje realizowany od 2013 roku projekt Jovo Anđicia *Słodki Belgrad*, przygotowany w ramach Centrum Inicjatyw Kulturalnych Kulttura. Kilkugodzinna wędrówka po Belgradzie szlakiem zachowanych do dzisiaj cukierni i manufaktur cukierniczych (najstarsze z nich działają nieprzerwanie od XIX wieku), urozmaicona ekspozycją starych fotografii i degustacją słodyczy produkowanych

[9] Ashworth, Graham i Tunbridge uznają festiwale i targi żywnościowe za działania zmierzające do trywializacji tożsamości poprzez manipulację i degradację dziedzictwa kulturowego (Ashworth, Graham, Tunbridge 2007: 128).

tradycyjnymi metodami, stała się jedną z najciekawszych propozycji na odkrywanie kulinarnej przeszłości stolicy Serbii (zob. Beogradske Šetnje).

W promocji serbskiej sztuki kulinarnej kluczową rolę odgrywa Stowarzyszenie Serbskich Szefów Kuchni, które jest jedną z najbardziej aktywnych tego typu organizacji na Bałkanach (zob. Kulinarska Federacija Srbije). Dzięki wsparciu ze strony FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations) stowarzyszenie organizuje od 2011 roku coroczne imprezy o nazwie *Balkanska kulinarna kupa* (Kulinarny Puchar Bałkanów). W zawodach bierze udział kilkuset kucharzy z 14 krajów, w tym także pozaeuropejskich, którzy rywalizują w kilkudziesięciu kategoriach. Na fali ogromnej popularności medialnej tego konkursu, udało się zorganizować wydarzenie o nazwie Gastro Fest, łączące zawody kulinarne z warsztatami prowadzonymi przez kucharzy włoskich i skandynawskich. Gwiazdą belgradzkiego Gastro Festu jest jeden z najbardziej znanych serbskich szefów kuchni – Jovica Jovicić (zdobywca Grand Prix prestiżowego konkursu kulinarnego w Stambule w 2012 roku), występujący w serbskiej wersji programu telewizyjnego *Hell's Kitchen*. O sławie serbskich kucharzy, także poza granicami kraju, pisze bułgarska etnolożka Evgenija Krăsteva-Blagoeva, podając przykład niezwykłej popularności, którą cieszą się w Sofii serbskie restauracje typu *grill and beer*. W tym przypadku uchodzące za lichy posiłek w epoce socjalistycznych restauracji Balkantouristu dania z rusztu, dzięki serbskim mistrzom nabrały wyjątkowego smaku, a ostre i wyraziste przyprawy nadały im splendor wyrafinowania i luksusu (Krăsteva-Blagoeva 2008: 30–31).

* * *

Omawiając perspektywy rozwoju turystyki międzynarodowej, Tamara Kliček uznaje ją za fundament „rewitalizacji państwa serbskiego", która staje się możliwa dzięki normalizacji stosunków dyplomatycznych i przeprowadzeniu zmian legislacyjnych (Kliček 2008: 45). Owa rewitalizacja stwarza także szansę rozwoju dla najbardziej zacofanych i wyludniających się obszarów państwa. W przeciwieństwie do członków Unii Europejskiej, Serbię charakteryzują niskie wskaźniki urbanizacji i znaczące dysproporcje pomiędzy Belgradem a resztą kraju. Według spisu ludności z 2011 roku tylko dwa największe miasta serbskie miały populację większą niż 200 tysięcy. Tak asymetryczny model urbanizacji sprawia, że blisko 30 procent ludności mieszka w stolicy (Tosić, Mičić 2007: 288).

Znaczący potencjał Serbii jako producenta żywności nie oznacza, że po akcesji do Unii zostanie on odpowiednio wykorzystany. W badaniach unijnych serbski rynek żywności definiuje się poprzez niski stopień konkurencyjności na rynkach międzynarodowych. Sprzyjać temu ma niewielkie zróżnicowanie i niechęć do wprowadzania nowych produktów, brak współpracy między producentami żywności a grupą *creativeexperts*, wreszcie słabość marketingu i nieudolność w tworzeniu atrakcyjnych marek (Milojević, Cvijanović,

Cvijanović 2011: 7950). Mira Rakić i Beba Rakić pisząc o perspektywach dotarcia na rynki unijne serbskiej żywności, zwracają uwagę na konieczność edukacji społeczeństwa serbskiego w zakresie zdrowej żywności i zdrowego stylu odżywiania (Rakić, Rakić 2010). Zmiana sposobu myślenia wymaga także zaprojektowania atrakcyjnych wizualnie opakowań, co jest bardzo istotne dla pozyskania nowych rynków. Promocja w mediach, także poprzez realizację nowych programów kulinarnych, powinna koncentrować się na tym, co autorki określają pojęciem „serbskie produkty". Dostrzegają zarazem konieczność budowy sieci restauracji serbskich, współpracujących bezpośrednio z producentami i promujących serbską żywność jako podstawę zdrowego żywienia.

Promocja turystyki, otwierającej szanse na zrównoważony rozwój regionalny państwa serbskiego, napotyka szereg „naturalnych" ograniczeń. Serbia nie dysponuje wybrzeżem morskim jak Chorwacja czy Czarnogóra, posiada też stosunkowo niewiele atrakcyjnych obiektów, które mogłyby stać się impulsem dla ożywienia masowej turystyki. Dane z lat 2012–2013 wskazują, że wskaźniki odwiedzin turystów w liczbach bezwzględnych lokują Serbię na szarym końcu wśród państw Europy Południowo-Wschodniej. W tym przypadku Serbia konkuruje jedynie z Bośnią i Hercegowiną oraz Macedonią, mając jednak znacznie większy potencjał ludnościowy (Metodijeski, Temelkov 2014: 233). W tej sytuacji strategia dynamizacji turystyki, w znacznie większym stopniu niż w pozostałych krajach bałkańskich, odwołuje się do potencjału rodzimej kultury kulinarnej. Turystyka kulinarna aktywizuje obszary marginalizowane, a jednocześnie pozwala na zachowanie starych zwyczajów i tradycji. Potencjał rozwojowy turystyki na obszarach wiejskich Tamara Kliček określa jako konieczność wykorzystania „dziedzictwa gastronomicznego wsi i autochtonicznego doświadczenia kulinarnego poszczególnych grup etnicznych" (Kliček 2008: 45; por. Kłoczko-Gajewska, Śpiewak, Zarębski 2015: 41).

Serbia przechodząca obecnie zaawansowaną fazę transformacji systemowej, której istotnym nurtem są wielowymiarowe i dynamiczne procesy globalizacyjne, staje przed koniecznością rewizji własnych tradycji, a chcąc zostać segmentem międzynarodowych struktur rynkowych musi wypracować własną rozpoznawalną narodową markę. Jak pokazuje omówiony powyżej przykład kultury kulinarnej, redefinicji tego, co lokalne towarzyszy wysiłek uzgodnienia elementów innowacji z rodzimym wzorem kultury, który w zasadniczym wymiarze oparty jest na samofolkloryzacji polegającej na afirmacji jakości rdzennych, etnicznych, mających wiejską genealogię. Przestrzeń praktyk kulinarnych oraz związany z nimi dyskurs, jako obszary codzienności silnie osadzone w sieci uwarunkowań ekonomicznych, a także sfera działania złożonych polityk pamięci, idei, stylów życia, kulturowych znaczeń i wyobrażeń, staje się w tym kontekście doskonałym kanałem artykulacji serbskiej autodefinicji kulturowej. Jest ona zarazem gwarantem trwałości

i ciągłości tradycji, polem ożywionej dyskusji o strategiach modernizacji serbskiego społeczeństwa, jak również źródłem oferty (jednej z niewielu mogących budzić zainteresowanie), skierowanej do Unii Europejskiej przez peryferyjne i pogrążone w kryzysie państwo kandydujące.

Bibliografia

Ashworth, G., Graham, B., Turnbridge, J. (2007). Pluralising Pasts. Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies. London: Pluto Press.

Barjolle, D., Pohar, J. (2013). Introduction. In: D. Barjolle, M. Gorton, J. Milošević-Đorđević, Ž. Stojanović (eds.), Food Consumer Science. Theories, Methods and Applications to the Western Balkans (p. 1–13). Heidelberg–New York: Springer.

Berkum van, S., Bogdanov, N. (2012). Serbia on the Road to EU Accesion: Consequences for Agricultural and the Agri-Food Chain. Walingford: CABI.

Blagojević, G. (2007). Recent Turkish Migrants in Serbia and the Role of the Serbian-Turkish Friendship Association. Bulletin of the Institute of Etnography SASA, 16 (2), 149–157.

Bogusławska, M. (2010). Tito od kuchni. Popularne (re)konstrukcje obrazu komunistycznej Jugosławii. W: M. Bogusławska, Z. Gręb ecka (red.), Popkomunizm. Doświadczenie komunizmu a kultura popularna (s. 251–270). Kraków: Wydawnictwo Libron.

Bogusławska, M. (2015). Słodkie smaki Orientu we współczesnej prozie serbskiej. Acta Universitatis Wratislaviensis. Slavica Wratislaviensia, 161, 347–356.

Burazor, V. (2014). Strategija za jelovnike. Politika, 8 stycznia. Pozyskano z http://www.politika.rs/sr/clanak/280869/Стратегија-за-јеловнике.

Clark, J. (2008). Serbia in the Shadow of Milosević: The Legacy of Conflict in the Balkans. London–New York: I.B. Tauris.

Czarniecka-Skubina, E., Poręcka, K., Nowak D. (2011). Dziedzictwo kulturowe Japonii i jego wpływ na rozwój światowej kuchni i gastronomii. W: E. Puchnarewicz (red.), Dziedzictwo kulturowe regionów świata i jego znaczenie w turystyce (s. 379–402). Warszawa: Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych.

DeSoucey, M. (2010). Gastronationalism: Food Traditions and Authenticity Politics in the European Union. American Sociological Review, 75 (3), 432–455.

Draganović, J. (1855). Srpski kuvar (po nemačkomu kohbuh). Novi Sad: Troškom Ignaca Fuhsa.

Durydiwka, M. (2013). Turystyka kulinarna: nowy (?) trend w turystyce kulturowej. Prace i Studia Geograficzne, 52, 9–30.

Duvnjak, N., Vrakela, J., Mlađenović, M., Petrović, N. (2014). Gastronomical Manifestations in the Tourism of South-Eastern Serbia. Researches Reviews of the Department of Geography, Tourism and Hotel Management, 43 (2), 210–220.

Gagić, S., Jovičić, A., Tešanović, D., Kalenjuk, B. (2014). Motives for Food Choice among Serbian Customers. Economics of Agriculture, 1, 41–48.

Gazibara, T., Kisić Tepavcević D., Popović, A., Pekmezović, T. (2013). Eating Habits and Body-weights of Students of the University of Belgrade, Serbia: A Cross-sectional Study. Journal of Health Population and Nutrition, 31 (3), 330–333.

Grasseni, C. (2005). Slow Food, Fast Genes: Timescapes of Authenticity and Innovation in the Anthropology of Food. Cambridge Anthropology, 25 (2), 79–94.

Hall, M., Mitchell, R. (2006). Gastronomy, Food and Wine Tourism. In: D. Buhalis, C. Costa (eds.), Tourism Business Frontiers – Consumers, Products and Industry (p. 137–147). Oxford: Elsevier Ltd.

Hełpa-Liszkowska, K. (2013). Dziedzictwo kulturowe jako czynnik rozwoju lokalnego. Studia Oeconomica Posnanensia, 1 (6), 5–18.

Jovičić, A. (2015). Healthy Eating Habits among the Population of Serbia: Gender and Age Differences. Journal of Health, Population and Nutrition, 33 (1), 76–84.

Kalenjuk, B., Tešanović, D., Gagić, S., Erdeji, I., Banjac, M. (2015). Offer for Authentic Food as a Condition for Gastronomic Tourism Development. The European Journal of Applied Economics, 12, 27–34.

Kenjar, K. (2007). Balkan Culinary Nationalism and Ottoman Heritage. Pozyskano z http://classics.uc.edu/~campbell/Kenjar/Culinary-Nationalism.pdf.

Kiossev, A. (2002). The Dark Intimacy: Maps, Identities, Acts of Identifications. In: D. Bjelić, O. Savić (eds.), Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation (p. 165–190). Cambridge: MIT Press.

Kliček, T. (2008). Odbudowa turyzmu w Serbii. Rola wolontariatu w Wojwodinie. Turyzm, 18 (2), 41–56.

Kłoczko-Gajewska, A., Śpiewak, R., Zarębski, P. (2015). Aktywizacja obszarów wiejskich w oparciu o produkty żywnościowe na przykładzie wsi tematycznych. Turystyka Kulturowa, 12, 37–50. Pozyskano z http://turystykakulturowa.org/ojs/index.php/tk/article/view/673/620.

Kovačević, I. (2008). Antropologija tranzicije. Belgrade: Srpski genealoški centar.

Krăsteva-Blagoeva, E. (2008). Tasting the Balkans: Food and Identity. Ethnologia Balcanica, 12, 25–36.

Long, L. (2004). Culinary Tourism. Lexington: The University Press of Kentucky.

Metodijeski, D., Temelkov, Z. (2014). Tourism Policy of Balkan Countries: Review of National Tourism Development Strategies. UTMS Journal of Economics, 5, 231–239.

Milojević, I., Cvijanović, D., Cvijanović, G. (2011). Quality of Agricultural-Food Products as a Factor of the Republic of Serbia's Competitiveness in International Market. African Journal of Biotechnology, 10 (41), 7949–7952.

Möhring, M. (2008). Transnational Food Migration and the Internalization of Food Consumption. Ethnic Cuisine in West Germany. Pozyskano z http://enseignement.typepad.fr/printemps08/files/mohring_transnational_food_migration.pdf.

Nützenadel, A., Trentmann, F. (2008). Mapping Food and Globalization. In: A. Nützenadel, F. Trentmann (eds.), Food and Globalization: Consumption, Markets and Politics in the Modern World (p. 1–22). Oxford–New York: Berg Publishers.

Osipova, J. (2014). From Gastronationalism to Gastrodiplomacy: Reversing the Securitization of the Dolma in the South Caucasus. Public Diplomacy Magazine, 11, 16–20. Pozyskano z http://publicdiplomacymagazine.com/from-gastronationalism-to-gastrodiplomacy-reversing-the-securitization-of-the-dolma-in-the-south-caucasus/.

Popović-Midžina, K. (1878). Veliki srpski kuvar sa slikama: za upotrebu srpskih domaćica. Novi Sad: Srpska knjižara braće M. Popović.

Radojičić, D. (2012). Dijalozi za trpezom: antropološka monografija o kulturi ishrane. Belgrade: Etnografski institut SANU.

Rakić, M., Rakić, B. (2010). Positioning and Differentiation of Traditional Serbian Food. Economic Themes, 48 (2), 253–264.

Richards, G. (2002). Gastronomy: an Essential Ingredient in Tourism Production and Consumption? In: A. Hjalager, G. Richards (eds.), Tourism and Gastronomy (p. 1–40). London–New York: Routledge.

Stajcić, N. (2013). Understanding Culture: Food as a Means of Communication. Hemispheres. Studies on Cultures and Societies, 28, 77–87.

Stojanović, Ž., Ognijanov, G., Spiroski, I., Zaouche-Laniau, M. (2013). Exploring an Emerging Market through Focus Groups and Expert Interviews: Health Claim Products in the Western Balkans. In: D. Barjolle, M. Gorton, J. Milošević-Đorđević, Ž. Stojanović (eds.), Food Consumer Science. Theories, Methods and Applications to the Western Balkans (p. 57–71). Heidelberg & New York: Springer.

Todorović, D. (2014). Karađorđeva šnicla ne treba da bude ooovoooliiika. Pozyskano z http://mondo.rs/a737608/Magazin/Lifestyle/Karadjordjeva-snicla-je-delo-Milovana-MiceStojanovica.html.

Todorović, M., Bjeljac, Ž. (2009). Rural Tourism in Serbia as a Concept of Development on Undeveloped Regions. Acta Geographica Slovenica, 49, 454–465.

Tosić, D., Mičić, M.M. (2007). The Problems and Potentials for the Regionalization of Serbia. Ethnologia Balcanica. Journal for Southeast European Anthropology, 11, 279–299.

Vujicić, M., Ristić, L., Vujicić, M. (2012). Development Strategy for Festival Based Food Tourism in the Republic of Serbia. Актуальні проблеми економіки / Actual Problems of Economics, 6, 351–359.

Wai-Ming, B. (2006). Imagining and Consuming Japanese Food in Hong Kong. A Study of Culinary Domestication and Hybrydization. Asian Profile, 34 (4), 299–308.

Wood, N., Munoz, C. (2007). No Rules, Just Right' or is it? The Role of Themed Restaurants as Cultural Ambassadors. Tourism and Hospitality Research, 7 (3–4), 242–255.

Zagorac, D. (2010). Gastronomska mapa Srbije. Rezultati istraživanja Odeljenja za zaštitu prirodne i kulturne baštine. Belgrade. Pozyskano z http://zaprokul.org.rs/wp-content/uploads/2015/01/gastronomska_mapa.pdf.

Zagorac, D., Marjanović, S. (2013). Gastronomski vodič kroz gradove I opštine Srbije. Pozyskano z http://www.malizvornik.rs/dokumenta/Gastronomski_vodic.pdf.

Źródła internetowe

ARTIS Center http://www.artiscenter.com

Balkans Daily Team http://www.thebalkansdaily.com/turija-sets-guinness-world-record-in-sausage-length/

Beogradske Šetnje http://beogradskesetnje.rs/wp-content/themes/blankslate/pdf/slatki-beograd-program.pdf

FOCUS Food Consumer Science in the Balkans http://www.focus-balkans.org/

Helgi Library http://www.helgilibrary.com

InSerbia http://inserbia.info/today/2014/05/hunger-games-average-serbian-citizen-eats-half-a-cup-of-milk-per-day/

Komisja Europejska. Rolnictwo i rozwój obszarów wiejskich http://ec.europa.eu/agriculture/

Kulinarska Federacija Srbije http://www.serbian-chefs.rs

The Raspberry Industry http://www.red-raspberry.org/info/ira08_serbia%20.pdf

Materiały z terenu

Łódzkie Studia Etnograficzne
tom 56, 2017, s. 129–146

ISSN 2450-5544
DOI: 10.12775/LSE.2017.56.08

Ewa Maria Kocój
ewa.kocoj@uj.edu.pl

Instytut Kultury
Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej
Uniwersytet Jagielloński

Sacrum i przestrzeń. Hierotopia wyspy Kefalonia (wstępne rezultaty badania pilotażowego)

Sacrum and Space. Hierotopy of Cephalonia Island (Preliminary Results of the Pilot Study)

Streszczenie: Bizantyńskie i post-bizantyńskie dziedzictwo kulturowe wysp i półwyspów greckich stanowi wciąż dla większości Europejczyków swoistą białą kartę. W obszarze studiów naukowych tylko nielicznych uczonych spoza Grecji znajdują się artefakty, jak również to, co mogłoby zostać zaliczone do tzw. niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości. Celem badań było poznanie hierotopii dziedzictwa kulturowego (religijnego) Kefalonii. Interesowała mnie odpowiedź na pytanie, czy na wyspie znajdują się przestrzenie hierofaniczne i hierotopiczne, nasycone w wyobrażeniach mieszkańców wyspy specjalną mocą i wynikającą z nich specjalną kreacją. Poszukiwałam wierzeń dotyczących powstawania tych miejsc, niezwykłych wydarzeń czy też świętych postaci z nimi związanych oraz organizacji przestrzeni w miejscach kultu religijnego Kefalończyków.
W artykule wykorzystane zostały wyniki badań naukowych prowadzonych z wykorzystaniem technik jakościowych stosowanych w podejściu emicznym (swobodny wywiad, jawna i niejawna obserwacja uczestnicząca, dokumentacja fotograficzna oraz analiza materiałów wizualnych). Badania opierały się również na historycznych i etnograficznych źródłach zastanych oraz na materiałach dostępnych w Internecie. Pokazały one, że w wyobraźni religijnej Kefalończyków ważną rolę odgrywają wyspiarski charakter regionu i obecność żywiołów: morze otaczające ląd i trzęsienia ziemi cyklicznie nawiedzające wyspę. To specyficzne warunki naturalne dały początek lokalnym legendom i hierotypicznym kreacjom miejscom kultu religijnego. Miały też wpływ na wykreowanie panteonu świętych postaci czuwających nad wyspą, których obecność podkreślana jest poprzez specyficzną hiereotopię miejsc kultu religijnego.

Słowa kluczowe: dziedzictwo kulturowe, przestrzeń kulturowa, święte miejsca, hierotopia, Kefalonia, Grecja, materialne i niematerialne dziedzictwo kulturowe, religijność prawosławna

Summary: The Byzantine and post-Byzantine cultural heritage of Greek islands and peninsulas is still a blank slate for most Europeans. Only a few scholars from outside Greece focus their scientific studies on artefacts and anything which could be considered as so-called intangible cultural heritage of the humanity. The objective of the study was to investigate the hierotopy of the religious heritage of Cephalonia. I was interested in whether the island has hierotopic spaces, saturated with special power and the resulting special creation in the islanders' minds. I searched for the beliefs about the origins of these places, extraordinary events, or the related sacred figures and organizations of spaces in the places used by Cephalonians for religious worship.

The article uses qualitative methods of scientific research applied from the emic perspectives (free interviews, explicit and implicit participatory observation, photographic documentation and analysis of visual material). The research also focused on the secondary (historic and ethnographic) sources as well as on resources available on the Internet.
The study has shown that an important role in Cephalonians' religious imagination is played by the insular nature of the region and the elements: the sea surrounding the land and the earthquakes which cyclically strike the island. These specific natural conditions have given birth to local legends and hierotopic creations of places of religious worship. They have formed the pantheon of the holy figures, whose presence is emphasized by the specific hierotopy of the places of religious worship built on the island.

Key words: cultural heritage, cultural space, sacred places, hierotopy, Cephalonia, Greece, tangible and intangible cultural heritage, Orthodox religiousness

Translated by Author

Wprowadzenie

Bizantyńskie dziedzictwo kulturowe wysp i półwyspów greckich stanowi dla większości Europejczyków swoistą białą kartę. Tylko nieliczni uczeni spoza Grecji zajmują się w swoich badaniach artefaktami i tym, co mogłoby zostać zaliczone do tzw. niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości tego regionu: wierzeniami, obrzędami, rytuałami, starymi profesjami itp. Tymczasem podróż przez wyspy i półwyspy greckie potrafi być wspaniałym źródłem inspiracji badawczej, można tu bowiem spotkać mające bardzo dużą wartość obiekty dziedzictwa kulturowego, m.in. stare prawosławne cerkiewki i przydrożne kapliczki (często w stanie ruiny), polichromie nieznanych malarzy czy ikony pisane przez wielkich (znanych i nieznanych) artystów świata greckiego. Uważny badacz dostrzeże też istnienie wierzeń, zwyczajów i obrzędów, których wątki i motywy sięgają korzeniami archaicznych tradycji (kreacja elementów przestrzeni na sanktuaria postaci znanych z mitologii greckiej, wiara w magiczną moc przedmiotów, wierzenia mówiące o przejawianiu się bóstw pod postacią żywiołów). Dawne zawody i rzemiosła wciąż są wykonywane przez mistrzów przekazujących z pokolenia na pokolenie techniki i tajemnice swojego fachu (np. Turcy wyplatający wiklinowe kosze i rozwożący je po różnych zakątkach wysp, kowale, romscy złomiarze gromadzący metalowe odpady, greccy rolnicy podróżujący samochodami i donośnymi głosami zachwalający swe ekologiczne gospodarstwa, pasterze wypasający owce i osły, pędzący swoje stada przez brzegi morza i wysokie góry, malarze ikon pielęgnujący tajniki swojej pracy). Bogaty i sięgający wielu stuleci wstecz dorobek kulturowy Greków, niemieszczący się w oficjalnym „dziedzictwie mainstreamowym"[1], bywa rzadko prezentowany

[1] Pod pojęciem „dziedzictwo mainstreamowe" rozumiem materialne i niematerialne dziedzictwo kulturowe z tzw. głównego nurtu, które jest szeroko dostępne, uznawane za najwartościowsze i najbardziej reprezentatywne przez grupy większościowe w danym społeczeństwie i/lub przez większość członków grup

i dyskutowany w większym międzynarodowym gronie naukowców. Sprawia to, że poza obszarem naukowego poznania znajduje się nadal wiele artefaktów i zjawisk składających się na tę kulturę, co uniemożliwia prowadzenie szeroko zakrojonych badań porównawczych.

Dostrzegłszy bogactwo kultury greckich wysp, podjęłam w sierpniu 2015 roku wstępne pilotażowe etnograficzne badania terenowe dotyczące dziedzictwa kulturowego Kefalinii (Kefalonii)[2] (gr. *Κεφαλονιά*) – największej i najbardziej górzystej z archipelagu Wysp Jońskich. Wyspa licząca około 760 kilometrów kwadratowych powierzchni i 14 kilometrów szerokości, słynna z nawiedzających ją cyklicznie trzęsień ziemi, zasiedlona jest obecnie przez ponad 35 tysięcy mieszkańców, w większości Greków, z których część zamieszkuje naprzemiennie zarówno na kontynencie, jak i na wyspie[3]. Jej bogata historia sprawiła, że przez wieki Kefalonia była obszarem przenikania wielu kultur – krzyżowały się tu wpływy helleńskie, rzymskie, bizantyńskie, normańskie, weneckie, francuskie, tureckie, brytyjskie i nowogreckie (Bruns 1995; Freely 2008). Wskutek wspomnianych trzęsień ziemi, wyspa utraciła część swoich znakomitych zabytków; zachowane artefakty otaczane są opieką mieszkańców wyspy, którzy budują wokół nich swoje opowieści i swoją tożsamość.

Cel i metodologia badań

Pilotażowe badania etnograficzne na Kefalonii odbyły się w dniach 6–17 sierpnia 2015 roku przy okazji ekspedycji wołoskich, jakie od roku 2015 prowadzę w różnych krajach Europy w ramach grantu NPRH *Wołosi w europejskiej i polskiej przestrzeni kulturowej. Historia, migracje, dziedzictwo kulturowe*, a także wieloletnich porównawczych badań etnograficznych dotyczących prawosławnych miejsc kultu religijnego w regionach bizantyńsko-słowiańskich pograniczy. Celem moich badań było tylko

mniejszościowych, i legitymizowane przez różnego typu organizacje, w tym UNESCO i tworzone przez nią listy. Niezwykle istotna dla tego dziedzictwa jest odgórna, tworzona przez różne instytucjonalne podmioty narracja, nierzadko też ideologia narzucana m.in. przez władze i polityków oraz organizacje polityczne danego państwa, a także przez grupy religijne i kościoły, stowarzyszenia, zideologizowane ruchy regionalne itp. Z dziedzictwem tym łączy się też zazwyczaj promocja, mająca na celu jego upowszechnienie i zainteresowanie nim jak najszerszych kręgów społecznych w kraju i za granicą. Przeciwieństwem dziedzictwa mainstreamowego jest według mnie dziedzictwo naturalne (undergroundowe), tworzone przez społeczności lokalne lub przez indywidualności, które nie ulegają presji większości, nierzadko też marginalizowane przez zarządzających, m.in. z tego względu, że właściciele owego dziedzictwa naturalnego nie są dostatecznie bądź w ogóle zainteresowani szerszym nagłaśnianiem czy promowaniem swoich dokonań.

[2] Oficjalna nazwa wyspy w języku polskim to Kefalinia, jednak w polskiej literaturze przedmiotu częściej używa się nazwy zwyczajowej Kefalonia. W artykule używam obu nazw wymiennie.

[3] Ze względu na warunki klimatyczne wyspy, a także warunki sejsmograficzne i bezrobocie poza sezonem letnim, część autochtonicznych mieszkańców wyspy posiada obecnie swoje domy na kontynencie, a na wyspę przybywa okresowo w miesiącach letnich.

wstępne rozpoznanie miejsc związanych z dziedzictwem kulturowym wyspy, a w szczególności miejsc prawosławnego kultu religijnego, które z jednej strony mogą zostać związane z etnosem wołoskim, z drugiej – wykorzystane w porównawczych badaniach na temat kultu ikon i sakralnych przestrzeni. Chciałam odpowiedzieć na pytanie, czy na wyspie znajdują się przestrzenie hierofaniczne (Mircea Eliade) i hierotopiczne (Aleksander Lidov), nasycone według wyobrażeń mieszkańców wyspy specjalną mocą i wynikającą stąd specjalną kreacją otoczenia (Eliade 1993a; Lidov 2006). Połączenie terminów utworzonych przez obu badaczy było dla mnie szczególnie ważne, bowiem dostrzegam ich podobieństwo i wzajemne związki. Hierofania (objawienie świętości) zakłada twórczą obecność sacrum w ludzkiej przestrzeni – powstaje poprzez wkroczenie boskości w cudowny i niespodziewany sposób pojawiającej się w ludzkim świecie, kładzie też nacisk na transcendentny charakter wydarzenia (Eliade 1993a; b: 7–37). Hierotopia (święte miejsce) to ludzka odpowiedź na hierofanię, polegająca na specjalnej twórczej kreacji przestrzeni, w której doszło do objawienia. Obie dotyczą wyobrażeń określonej grupy osób, która przekształca przestrzeń, w której doszło do objawienia (Lidov 2009). O hierotopii miejsca decyduje przede wszystkim warstwa wierzeniowa i wynikająca z niej „realizacja przestrzeni", która zbudowana jest z wielu elementów i religijnych „gadżetów": architektury, światła, obrazu, barw, roślin (kwiatów, ziół), świec i ich blasku, śpiewu, rytuałów i praktyk kultowych charakterystycznych dla określonego wyznania (np. pokłony, żegnanie się, a nawet przynoszone przez wiernych pożywienie). Moim zdaniem hierofania i hierotopia wchodzą we wzajemne relacje, bowiem wtargnięcie sacrum w ludzki świat zawsze pociąga za sobą odpowiedź człowieka, który w specyficzny sposób wartościuje odtąd przestrzeń objawienia. Z punktu widzenia określonej społeczności, może to być zarówno wartościowanie pozytywne (np. budowa obiektów kultu religijnego ze specjalną kreacją zewnętrznej i wewnętrznej przestrzeni przez jej wyznawców), jak i negatywne (np. zamykanie dostępu i niszczenie przestrzeni objawienia przez przeciwników określonego kultu). Jeżeli odpowiedź na podane wyżej pytania brzmi „tak", należy zastanowić się, jakie wątki i motywy pojawiają się w wierzeniach dotyczących początków owych miejsc, cudownych ikon, niezwykłych wydarzeń czy też świętych postaci z nimi związanych; i dalej: jak zorganizowana jest w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym przestrzeń w miejscach kultu religijnego Kefalończyków?

Poszukiwałam również artefaktów (relikwii, kapliczek, ruin), które w hiereotypicznej lokalnej przestrzeni posiadają status cudownych, związanych z nimi narracji, które chciałam porównać z przykładami znanymi mi z innych obszarów ortodoksji. Interesowało mnie, czy artefakty umieszczone w przestrzeni nawiązują też w jakiś sposób do wydarzeń,

którym nadano miano sakralnych w narracjach Kefalończyków. Obecność podobnych artefaktów jakby w symboliczny sposób rozciągała ową przestrzeń tak, że sięga ona poza ziemskie ramy i czas. Powoduje to kolejny efekt – artefakty w zbudowanej hierotopii oddziałują ponownie w specyficzny sposób na człowieka, pozwalając mu wyjść poza granice zwykłego, codziennego postrzegania. Człowiek wchodzi z nimi w relację, „działa wewnątrz artefaktu", staje się współtwórcą jego historii, co oznacza, że może widzieć w nim coś, co wykracza poza zwyczajowe poznanie. Wierny, poddany działaniu wielu zmysłów, zmieniających się w przestrzeni form widzi to, co umyka codziennemu spojrzeniu (Kocój 2015). Tak rodzi się relacja między człowiekiem a przestrzenią, pozwalająca badaczom odkrywać świat skomplikowanych relacji z sacrum, nie zawsze werbalizowanych.

Ponadto podczas badań zadałam sobie pytania o to, czy narracje dotyczące kultu świętych postaci otaczających opieką wyspę oraz cudownych ikon, z którymi łączą się niezwykłe lokalne wierzenia, uzależnione są od zjawisk związanych z żywiołami nawiedzającymi wyspę oraz jakie elementy, wątki i motywy pojawiają się w owych narracjach?

Przyjęta metoda badawcza opiera się przede wszystkim na badaniach jakościowych, które jednak ze względu na pilotażowy charakter badań terenowych, a także słabą znajomość języka greckiego – konieczną w tych badaniach – nie oznaczały głębokiego wniknięcia w religijną kulturę Kefalończyków. Poza analizą tekstów związanych z tematami badawczymi wybrałam technikę wywiadów swobodnych prowadzanych w języku angielskim z przedstawicielami lokalnej społeczności. Dzięki tej technice możliwe jest „odczytanie", czyli odkrycie i zidentyfikowanie, narracji dotyczących dziedzictwa kulturowego, jak również odsłonięcie świata ludzkich wyobrażeń tworzących rodzaj przednaukowej wiedzy lokalnych społeczności (Kaufmann 2010). Zastosowałam także w przestrzeni hierotopicznej obserwację jawną oraz ukrytą. Pozwala ona przyjrzeć się przede wszystkim sferze wizualnej i behawioralnej dziedzictwa kulturowego. Dzięki niej zgromadziłam odpowiednią dokumentację fotograficzną i dokonałam wstępnej interpretacji materiału wizualnego. Podczas badań wykonano około 300 zdjęć ilustrujących obiekty dziedzictwa kulturowego oraz przestrzeni hierotopicznej, poszczególne artefakty, jak również specyficzne „osobliwości" z nimi związane[4]. Poszukując źródeł dotyczących religijnego dziedzictwa Kefalonii prowadziłam też badania w internecie, wykorzystując media społecznościowe (Facebook) oraz blogi i portale religijne.

[4] W badaniach towarzyszyła mi moja córka Karolina, która jest autorką znacznej części fotografii z Kefalonii.

Hierotopia wyspy Kefalonii

Już wstępne badania pokazały, że na Kefalonii istnieje kilka ważnych miejsc kultu religijnego związanych z mitologiczną historią wyspy. Mimo że wyspa podzielona jest przez administrację religijną na dwa okręgi: Argostoli-Sami (północna część) oraz Luxouri (południowa część) (Brief Pilgrimative Guide of Holy… 1997), wierni w religijnym kulcie nie uwzględniają takiego podziału – do najważniejszych przestrzeni hierotopicznych pielgrzymują mieszkańcy całej wyspy, nawet ci z najbardziej oddalonych miejsc. Hierotopia miejsc kultu religijnego Kefalonii kreowana jest, z jednej strony, poprzez obecność takich samych wątków i motywów, jakie łączą się z historią miejsc świętych w całym prawosławiu, z drugiej zaś strony – lokalnie, przez specyfikę wyspy i jej dzieje związane z morzem i trzęsieniami ziemi.

Do najważniejszych świętych miejsc w wyobrażeniach religijnych Kefalończyków należy przede wszystkim monastyr św. Gerasima (gr. *Μονή Αγίου Γερασίμου*, *Κεφαλονιά*)[5], znajdujący się w środku wyspy, na tzw. płaskowyżu Omala – jedna z najstarszych świątyń i jeden z najważniejszych zabytków na Kefalonii[6]. Ufundowany w XVI wieku (około 1560 roku) na miejscu zrujnowanej kaplicy Wniebowstąpienia Pańskiego przez mnicha ascetę św. Gerasimosa Nowego Ascetę, który po licznych pielgrzymkach do największych ośrodków kultu religijnego w bizantyńskim świecie (Jerozolima, Stambuł, Góra Atos, Jordania, Zakynthos) zdecydował o wyborze Kefalonii na miejsce swego zamieszkania, pełni obecnie funkcję specyficznego „środka świata" w sakralnej wyobraźni Kefalończyków (The Synaxarion… 1998). Przejawem tego są liczne indywidualne pielgrzymki wiernych z wyspy i kontynentu, zachowania religijne podkreślające charakter tego miejsca, gesty wotywne, a także nazwy nadane tej przestrzeni, nawiązujące do wyobrażeń o religijnym środku świata – *axis mundi* (np. Nowa Jerozolima). Od wielu wieków św. Gerasim uważany jest za patrona wyspy, władającego nad złymi siłami, demonami, potrafiącego uleczyć z rozmaitych chorób. Jego święto przypada 16 sierpnia (dzień po wielkim prawosławnym święcie Zaśnięcia Bogurodzicy oraz dzień po śmierci świętego, która nastąpiła 15 sierpnia 1577 roku) oraz – po raz drugi – 20 października (Brief Pilgrimative Guide of Holy… 1997: 15). Hierotopia zbudowana jest na pamięci o świętym, a znakiem jego postaci stają się artefakty materialne zarówno na zewnątrz monastyru, jak i w jego wnętrzu. W narracjach lokalnych przestrzeń monastyru przedstawiana jest jako miejsce odosobnienia, gdzie mniszki żyją współcześnie w harmonii z przyrodą i w ciszy, a przybywający tu

[5] Św. Gerasim z Kefalonii urodził się w Trikali Koryntu w 1506 r., studiował w Zakintos, w tym czasie najważniejszym ośrodku edukacyjnym. Początkowo żył jako pustelnik w jaskini w rejonie Lassi w Argostoli, a następnie ok. 1560 r. założył monastyr w Omala.

[6] Obecnie jest to monastyr żeński – opiekę nad nim sprawują prawosławne mniszki.

ze świata zewnętrznego wierni mogą zakosztować religijnego raju, w którym przejawia się też specyficzna moc św. Gerasima. Badania pokazały, że pierwszym elementem takiej kreacji jest sam monastyr wraz z jego otoczeniem – położony z dala od wioski, pełen śladów obecności świętego. Wewnątrz świątyni, obok ikonostasu, znajduje się ogromnych rozmiarów relikwiarz z jego ciałem, ozdobiony ikoną przedstawiającą zaśnięcie ascety oraz sceny z jego życia. Ułożenie relikwiarza, który prawie dotyka ikonostasu, przywodzi na myśl symboliczne „przedłużenie" świętości ołtarza w prezbiterium – w wierzeniach prawosławnych zetknięcie się z tą przestrzenią przenosi jego świętość na artefakty, które same stają się w ten sposób uświęcone, co ma swoje odległe korzenie w tradycji żydowskiej, związanej z miejscem tzw. Świętym Świętych w Przybytku Mojżeszowym wykonanym na pustyni według zaleceń samego Jahwe, a następnie w jednej z części Świątyni Jerozolimskiej (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, Wj 26,1--19; 1 Krl 8,1-16). Same relikwie świętego otoczone są kultem przez Kefalończyków, którzy pielgrzymują do nich, by podziękować za wymodlone łaski oraz zanosić prośby o pomoc i uzdrowienia. Służą temu specjalne gesty – dotykanie dłońmi relikwiarza, pocałunki, żegnanie się, pokłony, składanie w darze roślin.

Wierni gromadzą się w monastyrze już w dniu święta Zaśnięcia Bogurodzicy oraz w wigilię dnia św. Gerasima. Wielu z nich przybywa tu także już 9 sierpnia, traktując nadchodzące dni aż do uroczystości ku czci św. Gerasima jako czas sakralny. 16 sierpnia odbywa się procesja z relikwiami świętego przenoszonymi do ogromnego drzewa – platanu, znajdującego się kilkaset metrów od monastyru. Do świątyni docierają tysiące wiernych z wyspy i kontynentu, plac wypełniają straż i honorowa asysta oraz zespoły grające muzykę podczas procesji. Procesja idąca z relikwiami świętego nabiera też znaczenia symbolicznego. Przedstawia ona niejako relację między świętym a naturą – podczas drogi udzielają oni sobie wzajemnie mocy (natura Gerasimowi, a Gerasim naturze), którą potem przekazują wiernym. Tradycja lokalna głosi, że drzewo zasadził św. Gerasim. Kefalończycy wierzą, że odpoczywając w jego cieniu czerpią moc z otaczającej przestrzeni i z samej rośliny. Na trasie procesji opętani przez demony kładą się na ziemi, pod przenoszonym przez duchownych i wiernych relikwiarzem tak, by dotykał ich ciała (Håland 2016). Kolejne osoby tworzą symboliczny łańcuch z ciał – na nogach leżących kolejni chorzy kładą swoje głowy. Wielu z nich krzyczy, mówi w niezrozumiałych językach, żegna się i płacze. Wędrówka relikwii przypomina odnowienie czasu i przestrzeni, a wraz z nimi odpędzenie chorób i złych sił, które zaatakowały prawosławnych wiernych (Αγιος Γεράσιμος (Saint Gerasimos) Festival...).

Świętość miejsca i postaci wzmocniona zostaje także wertykalnie przez znajdującą się w monastyrze pod ziemią pustelnię, do której wchodzi się obecnie ze środka cerkwi,

po pionowej metalowej drabinie o długości 3 metrów. Surowa, wykuta w kamieniu, składa się z dwóch pomieszczeń, przy czym do drugiego – niewielkiej sali z wyrytymi na ścianach krzyżami – prowadzi bardzo niskie i wąskie kamienne przejście. Znalezienie się w tym miejscu jest dla pielgrzymów, pragnących doświadczyć sakralności przestrzeni, etapem podążania śladami pustelnika, przypomina też o ascezie jako podstawie jego trybu życia. Przekroczenie wąskiego przejścia wiąże się też z koniecznością przełamania własnego lęku, bowiem ma się wrażenie wstępowania do „odmiennej" od codziennej przestrzeni. Narracje lokalne dają wyraz przekonaniu, że w tym miejscu jeszcze i dziś dokonują się cuda[7]. Wciąż żywa jest wiara, iż wejście w ową przestrzeń przyniesie uzdrowienie, zaowocuje uzdrowieniem, odzyskaniem sił oraz wszelkiego rodzaju błogosławieństwa. Cudowna, sakralna przestrzeń uwalnia też, w wyobrażeniach ludzi, od wszelkich słabości, pozwala przekraczać naturalne bariery cielesności i doświadczać cudów:

> w monastyrze św. Gerasima są takie pustelnie, tam jest takie wąskie przejście, widziałam wielu ludzi, którzy tam przechodzą, różnej grubości, bardzo, bardzo grubych, o takich, i przechodzili bez problemu, to cud. Normalnie nie mogliby przejść, bo są tacy grubi, ale św. Gerasim czyni wiele cudów, tam wydarza się wiele cudów[8].

Badaniami objęłam także kolejne bardzo ważne hierotopiczne miejsce kultu religijnego na Kefalonii – znajdujący się na południu wyspy, w okręgu Argostori, monastyr Matki Bożej Lagouvarda w Markopoulo (Klitsenko). Moje badania polegały tu przede wszystkim na obserwacji uczestniczącej prowadzonej w dniu 15 sierpnia 2016 roku, podczas święta Zaśnięcia Bogurodzicy. Sama przestrzeń świątyni zmienia się w tym czasie znacząco – wypełniają ją mieszkańcy Kefalonii i turyści przybywający do monastyru, aby doświadczyć łask płynących od znajdującej się tu ikony Matki Bożej i zobaczyć „cud z wężami". Turyści dowiadują się o tym wydarzeniu przede wszystkim od Kefalończyków, jak również z przewodników turystycznych i stron internetowych, które coraz częściej zawierają informację o tym święcie, co powoduje, że w dni świąteczne w monastyrze panuje ogromny tłok.

Okoliczności powstania wspomnianego monastyru nie są jasne, nie zachowały się bowiem źródła historyczne dotyczące jego dziejów. Miejscowa tradycja głosi, że przestrzeń, w której został wzniesiony, ma sakralny charakter, a źródłem jej mocy jest sama budowla oraz cudowna ikona Bogurodzicy zwana Panagia Lagouvarda (Władczyni Węży, Królowa Węży) lub Panagia Fidoussa (Phidousa – Władczyni Węży, Królowa Węży), z wężami namalowanymi też na samej postaci Matki Bożej. W 1705 roku monastyr

[7] Badania terenowe, obserwacja uczestnicząca, monastyr św. Gerasima, Omala, Kefalonia, 8 sierpnia 2015 r. Materiały terenowe zgromadzone podczas badań znajdują się w archiwum autorki.

[8] Badania terenowe, wywiad, Kounopetra Lixouri, 11 sierpnia 2015 r., kobieta, mieszkanka wyspy.

zniszczyli piraci lub, według innych narracji, Turcy (Ortodoxwiki; Håland 2011), a mniszki zostały uwięzione – z tej opresji miały zostać uwolnione dzięki modlitwom zanoszonym do Matki Bożej, która wysłuchała ich próśb i przemieniła w węże, które ukryły się w ruinach zniszczonej świątyni. Przemiana przyczyniła się do ocalenia mniszek (zob. Church of Virgin Mary Lagouvarda in Markopoulo...). Monastyr częściowo spłonął w 1945 roku, a potem uległ całkowitemu zniszczeniu podczas trzęsienia ziemi na Kefalonii w roku 1953[9].

W dniu święta Zaśnięcia Bogurodzicy ikona Panagii staje się najważniejszym elementem hierotopii w monastyrze – ustawiana jest na specjalnym analogionie pośrodku cerkwi. Zostaje on nakryty białym obrusem ozdobionym haftem przedstawiającym złoty krzyż i winorośl; w wazonie obok ikony kładzie się białe lilie. Przy analogionie umieszczany jest stół również nakryty białym obrusem, a na nim akwarium z małymi wężami. Ikona staje się ośrodkiem całego kultu i niezwykłych wydarzeń się tu odbywających – tzw. festiwalu węży, które według lokalnych wierzeń, pomiędzy świętami Przemienienia Pańskiego (6 sierpnia) i Zaśnięcia Bogurodzicy (15 sierpnia), wychodzą z ziemi i przybywają w przestrzeń świątyni. Są to tzw. kocie węże, należące do gatunku *Telescopus fallax* (lub podgatunku *Telescopus fallax pallidus*) (The IUCN Red List of Threatened Species) – charakteryzują się niewielkimi rozmiarami i łagodnym usposobieniem, na głowie mają ciemny ornament, który przez wiernych interpretowany jest jako kształt krzyża. Według narracji lokalnych, potwierdzonych kręconymi tu filmami umieszczanymi w sieci, ich zachowanie jest szczególne – wpełzają pod ikonę Bogurodzicy, oplatają się wokół krzyża, towarzyszą księdzu w celebrowaniu liturgii, usadawiając się na ewangelii (Sanidopoulos 2011a). Wierni trzymają je w dłoniach, kładą na twarzy i szyi, oplatają nimi dłonie i ciało (zob filmy: Mysterious Virgin Mary's Sacred Snakes of Kefalonia (Greek News); Orthodox Miracle Snakes of the Theotokos; *Şerpii Maicii Domnului; Minune!!! Şerpii vin an de an la Icoana Maicii Domnului...).* U podstaw tych zachowań, w swej istocie magicznych i znanych wciąż w różnych regionach Europy, leży przekonanie, że poprzez kontakt z określonym zwierzęciem lub artefaktem, przenosi się na osobę część jego cech (m.in. siłę, odwagę, zdolności odpędzania chorób). Mieszkańcy wyspy wierzą, że nieobecność węży podczas święta Zaśnięcia związana jest z przekazywanymi przez nie znakami-wiadomościami: w ten sposób czuwają nad Kefalończykami, ostrzegając ich przed niebezpieczeństwami ze strony żywiołów czy obcych. Wśród Kefalończyków panuje bowiem przekonanie, że w czasie zagrożeń lub zawirowań historycznych węże pozostają w ukryciu. Tak było na przykład w roku 1923, kiedy patriarcha ekumeniczny Melecjusz IV zwołał do Konstantynopola konferencję (zwaną panortodoksyjnym

[9] Badania terenowe, wywiad, Markopoulo, Kefalonia, 15 sierpnia 2015 r., kobieta, mniszka monastyru.

kongresem), na której postanowiono zrezygnować z dotychczas stosowanego w Kościele prawosławnym kalendarza juliańskiego i przyjąć kalendarz gregoriański (Kocój 2013: 47–49). Dla wielu wiernych z różnych regionów, w tym dla Kefalończyków, był to moment zagrożenia, ponieważ zmieniał tradycję mierzenia czasu obowiązującą od pokoleń. W owym roku węże nie pojawiły się w cerkwi w Markopoulo w dniu, kiedy przypadało święto według starego stylu; zobaczono je podczas obchodów święta według nowego stylu, co odczytane zostało przez prawosławnych mieszkańców Kefalonii jako znak nakazujący im przyjęcie kalendarza gregoriańskiego (Sanidopoulos 2011b). W opowieściach lokalnych pojawia się też wątek o wydarzeniach z drugiej wojny światowej, kiedy na wyspie toczyły się walki niemiecko-włoskie. Nieobecność węży w monastyrze w 1944 roku odczytana została *post factum* jako zapowiedź eksterminacji dokonanej przez Niemców:

> węże kiedyś były liczniejsze niż dziś, szczególnie przed drugą wojną światową, nie wiem dlaczego. W niektóre lata nie pojawiają się wcale. To są złe lata, tak jak w tym roku, kiedy Niemcy dokonali eksterminacji włoskich żołnierzy, chociaż wcześniej byli ich sojusznikami. To zawsze jest zły znak, kiedy węże nie pojawiają się (Sanidopoulos 2011a).

Narracje w podobnym duchu są przywoływane przy opisach trzęsienia ziemi z 1953 (Sanidopoulos 2009) oraz z 2014 roku:

> widziałam węże, są małe, cienkie, mają na głowie krzyż. Wychodzą prawie w każdym roku. Ale w zeszłym roku nie wyszły. U nas było trzęsienie ziemi, ziemia zatrzęsła się bardzo mocno, to był taki wstrząs, nagle, silny. Tylko u nas, epicentrum było za Lixuri, inne części Kefalonii nie przeżyły wtedy trzęsienia ziemi. Nie było dużych zniszczeń. Mówią, że jak ma być trzęsienie ziemi, to węże nie wychodzą. Węże mnisi trzymają też w takim specjalnym naczyniu, trzy, cztery węże trzymają[10].

Badania pokazały, że na Kefalonii istnieją także inne, bardzo ważne w lokalnym kulcie miejsca hierofaniczne. W ich mitycznej historii pojawia się po raz kolejny odwołanie do specyficznego położenia i warunków naturalnych. W wyobrażeniach mieszkańców Kefalonii ich przestrzeń nasycona jest legendami, których treść dotyczy przybywających tu obcych żeglarzy, jak i żyjących tu niegdyś mnichów urastających do rangi lokalnych „świętych" (niekanonizowanych oficjalnie). W narracjach lokalnych łączą się one w wielu przypadkach z historiami powstania różnych monastyrów, które z kolei są często powiązane z cudowną opieką Matki Bożej nad mieszkańcami wyspy. Objawia ona swą moc przede wszystkim poprzez pomoc podczas ataku żywiołów, zwłaszcza trzęsień ziemi, a także w trakcie podróży morskich. Jednym z takich miejsc jest monastyr Zwiastowania Matce Bożej w Kipouria, położony na jednym z zachodnich klifów wyspy, około 15 kilometrów od miejscowości Lixouri. Wybudowany w 1759 roku przez mnicha Chrisanthosa

[10] Badania terenowe, wywiad, Kounopetra Lixouri, 11 sierpnia 2015 r., kobieta, mieszkanka wyspy.

Petropoulosa, szybko stał się centrum życia religijnego wyspy, gromadząc w swych murach wiele znakomitych ojców duchowych (Brief Pilgrimative Guide of Holy… 1997: 91). Pełnili oni ważną rolę w edukacji mieszkańców Kefalonii, prowadząc w monastyrze szkołę dla dziewcząt i pełniąc posługę starców wśród prawosławnych wiernych, którzy przybywali tu z prośbą o tzw. słowo, czyli duchową poradę. Został w znacznej części zniszczony podczas trzęsienia ziemi w 1953 roku.

O tym, że dla mieszkańców Kefalonii miejsce to jest znaczące w hierotopii wyspy, decydują dwa powody: znajdujące się tu religijne artefakty, których początki noszą w wyobrażeniach prawosławnych znamiona cudownych, oraz obecność w przeszłości świętych ojców (starców) zamieszkujących tę przestrzeń i naznaczających ją swoją niezwykłą wiarą. Do najważniejszych artefaktów budujących hierotopię należy świątynia z okalającym ją murem i otwartymi krużgankami. W cerkwi, blisko ikonostasu, w specjalnym drewnianych kiwocie[11], znajduje się ikona Zwiastowania Matce Bożej, która w przekonaniu wiernych posiada niezwykłą moc. Sakralną przestrzeń wzmacnia też znajdujący się obok ikony relikwiarz, drewniany i ozdobiony wizerunkami aniołów oraz tkaniną w kolorze bordowym z wyhaftowanym cekinami krzyżem, zawierający fragment drzewa Krzyża Świętego przekazany mnichom monastyru przez rosyjskiego kniazia Włodzimierza Andriejewicza Dołgorukowa (Владимир Андреевич Долгоруков). W 1862 roku w czasie walk rosyjsko-tureckich kniaź został za ich sprawą w cudowny sposób ocalony. Podczas potężnej burzy na morzu ujrzał ogromny jaśniejący krzyż ponad monastyrem położonym na skałach i skierował tam statek. Mnisi uratowali załogę i zaoferowali jej schronienie. W dowód wdzięczności kniaź po powrocie do Rosji wysłał mnichom relikwie Krzyża Świętego, przedstawiając jednocześnie całe wydarzenie na piśmie. Podarowane przez niego artefakty eksponowane są w specjalnych gablotach, dostępnych dla zwiedzających, znajdujących się w wyznaczonym dla nich pomieszczeniu w krużgankach monastyru. Opowieści o tym wydarzeniu są do dziś żywe wśród mieszkańców Kefalonii, ulegają też swoistym lokalnym przekształceniom, łącząc się z legendami miejsca dotyczącymi postaci niezwykłych mnichów mieszkających w monastyrze:

> To teraz monastyr z jednym mnichem, sam został w całym monastyrze. Wcześniej mieszkał tu też jeden mnich, wszyscy do niego przybywali, ludzie bardzo go szanowali, pomagał im, codziennie spał w innym miejscu świątyni, wyplatał krzyżyki i nosił ze sobą cały czas fragment Świętego Krzyża, który dostał z Rosji, w podzięce za uratowanie syna rosyjskiego księcia. Płynęły statki, były duże fale, ten kniaź ujrzał krzyż na monastyrze i uratował się, przypłynął do monastyru. Potem w podziękowaniu, jak do Rosji wrócił, przysłał fragment Krzyża, niewielki kawałek Krzyża Świętego[12].

[11] Kiwot – w cerkwi w Markopoulo (z gr. *κῖβωτός* – kibotos) – drewniana, najczęściej przeszklona i ozdobna rama lub płytka szafka, w której umieszcza się obrazy kultu religijnego, znajdująca się zarówno w świątyniach rytów wschodnich, jak i w domach wiernych.

[12] Badania terenowe, wywiad, 11 sierpnia 2015 r., Kounopetra Lixouri, mężczyzna, mieszkaniec wyspy.

W relikwiarzu znajdują się też relikwie św. Dymitra Wielkiego Męczennika oraz św. Paraskiewy Męczennicy (z Ikonium), wzmacniając w wyobrażeniach wiernych świętość przestrzeni.

Innym hierotopicznym miejscem na Kefalonii jest monaster Zaśnięcia Bogurodzicy w Koronato, w zachodniej części wyspy. Jego początki wiążą się w tradycji miejsca z cudowną ikoną Bogurodzicy, którą przywiózł w XV wieku na Kefalonię miejscowy arystokrata Leon Plykalas, fundując tu dla niej małą cerkiew. W kolejnych wiekach budowla została zniszczona, prawdopodobnie przez trzęsienie ziemi. Wspomnianą ikonę odnalazł pasterz z wioski Polykalata, który przy wypasie, podczas wędrówki w poszukiwaniu wody, dotarł do ruin świątyni. W jej religijnej historii odnajdujemy motyw wyboru miejsca przez Matkę Bożą „uosobioną na ikonie" na swoje zamieszkanie i związaną z nim wędrówkę artefaktu, znany w wielu regionach chrześcijaństwa. Według wierzeń Kefalończyków, na rosnącym nieopodal drzewie figowym, pasterz zauważył „malowidło" i mały krzyż. Postanowił zabrać te przedmioty ze sobą, jednak próby ściągnięcia ich z drzewa okazały się bezowocne, jako że w niewyjaśniony sposób powracały one na miejsce, w którym pasterz je zobaczył. Dowiedziawszy się o tym, mieszkańcy wioski postanowili wznieść tam świątynię. Oryginalna ikona Bogurodzicy Koroniotissa zaginęła – obecnie w cerkwi znajduje się jej kopia, która posiada status cudownej. Wizerunek Matki Bożej słynie z płaczu. Po raz pierwszy dostrzeżono to zjawisko w styczniu 1807 roku – kiedy podczas trzęsienia ziemi ikona została odnaleziona na ziemi, w oczach Matki Bożej pojawiły się łzy (Brief Pilgrimative Guide of Holy… 1997: 73–77): „jest tu cudowna ikona, została znaleziona na drzewie jabłkowym, tutaj, ona pomaga ludziom, Matka Boża na tej ikonie płacze, jak ma być trzęsienie ziemi, ostrzega ludzi przez trzęsieniem"[13].

Kolejnym punktem hierotopicznej przestrzeni wyspy jest Kechriona z monastyrem Zaśnięcia Bogurodzicy, wybudowanym w XVIII wieku jako dar wotywny przez rodzinę Zakynthinos – trójkę żeglarzy z wyspy Zakynthos. Wyruszyli oni do Algierii; uwięzieni w tym kraju prosili Matkę Bożą o oswobodzenie, modląc się do niej w dniu święta Zaśnięcia Bogurodzicy. Zapadli w sen, podczas którego zostali w cudowny sposób przeniesieni do Kechriony, w okolice mostu znajdującego się nieopodal monastyru. Wdzięczni za ocalenie, według niektórych wariantów legendy, zostali mnichami i wybudowali w 1828 roku nową cerkiew. Znajdująca się tu ikona Bogurodzicy słynie z wielu cudów. Ma także status ikony płaczącej – według wierzeń łzy Matki Bożej mają ostrzegać wiernych przed trzęsieniem ziemi:

[13] Badania terenowe, wywiad, 11 sierpnia 2015 r., Kefalonia, kobieta, mieszkanka wyspy.

w monastyrze jest cudowna ikona Matki Bożej, z nią związana jest taka opowieść: trzech mężczyzn zostało uwięzionych, oni byli niewolnikami, prosili o uwolnienie. Modlili się do Matki Bożej i w jakieś święto ikony Matki Bożej zostali uwolnieni, wrzucono ich do wody, zaczęły bić dzwony i oni zostali przeniesieni tu, do Kechriony, zostali uratowani przez te ikonę Matki Bożej[14].

Wnioski

W wyobraźni religijnej Kefalończyków ważne miejsce zajmują wyspiarski charakter regionu oraz żywioły: morze i trzęsienia ziemi cyklicznie nawiedzające wyspę. Specyficzne warunki naturalne leżą u podstaw lokalnych legend i hierotopicznych kreacji miejsc kultu religijnego. Zdeterminowały też panteon świętych opiekunów czuwających nad wyspą: to Matka Boża otaczająca wyspę swoją opieką, do której należy ostrzeganie przed cyklicznie powracającymi tu trzęsieniami ziemi, węże ze znakiem krzyża oraz święci. Ci ostatni w wyobrażeniach wiernych, z jednej strony wybierają wyspę jako przestrzeń rajskiej szczęśliwości (topos miejsca odosobnionego, gdzie człowiek doświadcza harmonii i obecności Boga, żyjąc z dala od cywilizacji), z drugiej strony zyskują specjalne właściwości – potrafią na przykład przenosić mieszkańców wyspy w cudowny sposób przez morze, ostrzegają ich przed trzęsieniami ziemi, ratując przed nimi tych, których cechuje bogobojność i którzy zwracają się do nich z prośbą o pomoc. Ten fascynujący świat wyobrażeń mieszkańców Kefalonii, zaledwie „dotknięty" przeze mnie w badaniach etnograficznych, pokazuje, że greckie niematerialne dziedzictwo kulturowe pełne jest archaicznych treści, które wraz z artefaktami utworzonymi tu w przeszłości, pełnią symboliczną rolę w ujawnianiu głębokich znaczeń istniejących w greckiej religijności. Wiele elementów tego dziedzictwa wskazuje zarówno na podobieństwo do znanych motywów z innych regionów prawosławia, jak również ukazuje treści specyficzne dla prawosławnych Kefalończyków żyjących na wyspie.

Bibliografia

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia (1995). Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum

Brief Pilgrimative Guide of Holy Metropolis of Cephalonia (1997). Holy Metropolis of Cephalonia.

Bruns, H.E. (1995). Cephalonia (Cepalonia, Greece). In: S. la Boda (ed.), International Dictionary of Historic Places, vol. 3, Southern Europe (p. 136–138). Chicago: Routledge.

[14] Badania terenowe, wywiad, 10 sierpnia 2015 r., Kefalonia, mężczyzna, mieszkaniec wyspy.

Eliade, M. (1993a). Sacrum, mit, historia (przeł. A. Tatarkiewicz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Eliade, M. (1993b). Traktat o historii religii (przeł. J. Wierusz-Kowalski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Freely, J. (2008). The Ionian Islands: Corfu, Cephalonia, Ithaka and beyond. London–New York: I.B. Tauris.

Håland, E.J. (2011). Saints and Snakes: Death, Fertility, and Healing in Modern and Ancient Greece and Italy. Performance and Spirituality, 2 (1), 111–151.

Håland, E.J. (2016). The Festival Dedicated to Agios Gerasimos a Healing Saint Fighting Demons: a Case Study. Mediterranean Review, 9 (2), 17–41.

Klitsenko, Y. Religious Fables, Folklore, Legends, and Stories. The Miracle of Snakes in Greece. Pozyskano z http://www.all-creatures.org/articles/rf-themiracleofsnakes.html.

Kaufmann, J.C. (2010). Wywiad rozumiejący (przeł. Alina Kopciak). Warszawa: Oficyna Naukowa.

Kocój, E. (2006). Świątynie, postacie, ikony. Malowane cerkwie i monastyry Bukowiny Południowej w wyobrażeniach rumuńskich. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kocój E. (2013). Pamięć starych wieków. Symbolika czasu w rumuńskim kalendarzu prawosławnym. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kocój, E. (2015). Sacrum i łzy. Fenomen płaczących ikon w wyobrażeniach religijnych w prawosławiu (wybrane zagadnienia – I). Slavica Slovaca, 50 (2), 140–156.

Lidov, A. (2006). New Jerusalems: Hierotopy and Iconography of Sacred Spaces. Moscow: Indrik.

Lidov, A. (2009). Hierotopy: Spatial Icons and Image-Paradigms in Byzantine Culture. Moscow: Theoria.

Sanidopoulos, J. (2009). Saint Gerasimos of Kefallonia and the Demons Possessed. Pozyskano z http://www.johnsanidopoulos.com/2009/10/st-gerasimos-of-kefallonia-and-demon.html.

Sanidopoulos, J. (2011a). The Annual Appearance of the Snakes of the Panaghia of Kefallonia. Pozyskano z http://www.johnsanidopoulos.com/2011/08/annual-appearance-of-snakes-of-panagia.html.

Sanidopoulos, J. (2011b). The Holy Snakes of Keffalonia and the Calendar Change of 1924. Pozyskano z http://www.johnsanidopoulos.com/2011/08/holy-snakes-of-kefallonia-and-calendar.html.

The Synaxarion: The Lives of the Saints of the Orthodox Church (1998). Vol. 1, Introduction, September, October. Holy Convent of The Annunciation of Our Lady. Ormylia (Chalkidike). Pozyskano z http://www.gometropolis.org/orthodox-faith/feast-days/saint-gerasimus-of-cephalonia/.

Źródła internetowe

Ortodoxwiki https://orthodoxwiki.org/Holy_Snakes

The IUCN Red List of Threatened Species http://www.iucnredlist.org/details/157258/0

Źródła audiowizualne

Αγιος Γεράσιμος (Saint Gerasimos) Festival – Kefalonia, Greece 8/16/96 https://www.youtube.com/watch?v=kkyfHiW-Qrg

Church of Virgin Mary Lagouvarda in Markopoulo (Fidiotissa or Fidoussa) https://greece.terrabook.com/kefalonia/page/church-virgin-mary-lagouvarda-markopoulo-fidiotissa-fidoussa

Mysterious Virgin Mary's Sacred Snakes of Kefalonia (Greek News), reż. G. Mendoros https://www.youtube.com/watch?v=LccpW44CKG4

Orthodox Miracle Snakes of the Theotokos https://www.youtube.com/watch?v=F5Za9--uX4b8, https://www.youtube.com/watch?v=p -AOO903CZA

Şerpii Maicii Domnului https://www.youtube.com/watch?v=hDPgJykV2Cg

Minune!!! Şerpii vin an de an la Icoana Maicii Domnului iar crinii uscaţi înfloresc la Icoana Sa http://modeoflife.org/documentary-the-snakes-of-our-lady-of-markopoulo-kefalonia/

Spis fotografii

Fot. 1 Pustelnia w monastyrze św. Gerasima, Kefalonia, 2015; fot. K. Kocój.

Fot. 2 Ikona Panagia Lagouvarda, Markopoulo, Kefalonia, 2015; fot. K. Kocój.

Fot. 3 Monastyr Zwiastowania Matce Bożej w Kipouria, Kefalonia, 2015; fot. K. Kocój.

Fot. 1 Pustelnia w monastyrze św. Gerasima, Kefalonia

Fot. 2 Ikona Panagia Lagouvarda, Markopoulo, Kefalonia

Fot. 3 Monastyr Zwiastowania Matce Bożej w Kipouria, Kefalonia

Łódzkie Studia Etnograficzne
tom 56, 2017, s. 147–160

ISSN 2450-5544
DOI: 10.12775/LSE.2017.56.09

Katarzyna Marcol
katarzyna.marcol@us.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Kształtowanie wyznaczników etniczności i redefinicja tożsamości w grupie etnicznej Wiślan z Ostojićeva (Banat, Serbia)

Transformation of Ethnicity Determinants and Redefinition of Identity in the Wiślanie Ethnic Group from Ostojićevo (Banat, Serbia)

Streszczenie: Celem opracowania jest ukazanie współczesnych przemian tożsamości Wiślan z Ostojićeva (Banat, Serbia), które są bezpośrednio związane ze zmianami organizacyjnymi zachodzącymi w grupie etnicznej. Przedstawione są aspekty funkcjonowania stowarzyszeń kulturalno-artystycznych, których działalność wpływa na redefinicję tożsamości tej społeczności mniejszościowej w środowisku wieloetnicznym. Jako że wieś Ostojićevo jest obszarem o zróżnicowanej strukturze etnicznej, dochodzi do nieustannych negocjacji granic między grupami ludzi o różnej przynależności etnicznej. Interakcje pomiędzy nimi prowadzą w efekcie do przemian zarówno na płaszczyźnie organizacyjnej grupy, jak i w wymiarze symbolicznym, na płaszczyźnie identyfikacji. Tekst został opracowany na podstawie badań terenowych przeprowadzonych w Ostojićevie w listopadzie 2016 roku.

Słowa kluczowe: tożsamość, grupa etniczna, relacje interetniczne, stowarzyszenie, dziecięcy zespół folklorystyczny

Summary: The aim of this study is to show the contemporary transformations of identity of minority ethnic group whose ancestors came from Wisła (Silesia, Poland) to Ostojićevo (Banat, Serbia) in the 19th century. Those changes of identity are directly related to the organizational changes taking place in this ethnic group today. I show the aspects of the cultural and artistic associations, whose activities affect the redefinition of the identity of this minority community in a multiethnic environment. The village of Ostojićevo lies an area which has a diverse ethnic structure, so the boundaries between groups of people are constantly negotiated. Interactions between them lead in effect to changes both in the organizational group and, in the symbolic dimension, at the level of identification. The article is based on field research conducted in Ostojićevo in November 2016.

Key words: identity, ethnic group, interethnic relations, association, children's folk group

Translated by Author

W tekście omówiona jest kwestia współczesnych przemian tożsamości członków społeczności o śląskich korzeniach zamieszkujących wieś Ostojićevo w serbskim Banacie, których przodkowie przybyli z okolic Wisły w XIX wieku. Ukazane są zwłaszcza aspekty funkcjonowania stowarzyszeń kulturalno-artystycznych, których działalność wpływa na modelowanie obiektywnych wyznaczników etniczności oraz redefinicję tożsamości tej społeczności mniejszościowej. Jako że wieś Ostojićevo, jak i cały okręg Wojwodina, gdzie ta miejscowość jest usytuowana, jest obszarem o zróżnicowanej strukturze etnicznej, dochodzi tu do nieustannych negocjacji granic między grupami ludzi o różnej przynależności etnicznej. Zachodzące interakcje prowadzą w efekcie do przemian zarówno na płaszczyźnie organizacyjnej grupy, jak i w wymiarze symbolicznym, na płaszczyźnie identyfikacji. Tekst został opracowany na podstawie badań terenowych, które zrealizowałam w Ostojićevie w listopadzie 2016 roku. Dwutygodniowy pobyt w Banacie zaowocował przeprowadzeniem kilkunastu wywiadów indywidualnych z członkami społeczności ostojićevskiej, w tym z jej liderami, do których można zaliczyć kierowników dziecięcych zespołów folklorystycznych, wójta Ostojićeva, dyrektora szkoły podstawowej oraz osobę prowadzącą nabożeństwa w kościele ewangelicko-augsburskim. W badaniach stosowałam swobodne wywiady ukierunkowane, co było możliwe dzięki mojej wcześniejszej znajomości z respondentami, nawiązanej podczas badań terenowych w latach 2008 oraz 2011, a także utrzymywaniem z nimi bieżących kontaktów na portalach społecznościowych. Wzięłam ponadto udział w próbach zespołów działających w ramach stowarzyszeń kulturalno-artystycznych, prowadząc tym samym obserwację bezpośrednią. Moja perspektywa badawcza ma charakter diachroniczny, gdyż konstruuję tezy, biorąc pod uwagę wyniki moich wcześniejszych badań realizowanych w tej społeczności. Dzięki danym pochodzącym z poprzednich studiów w terenie, można wskazać dynamikę przemian zachodzących w kulturze, języku, ale i tożsamości Ślązaków z Banatu. Rozmowy z respondentami były za każdym razem prowadzone gwarą cieszyńską, gdyż jest to język, którym Wiślanie[1] posługują się na co dzień w domach i w kontaktach z członkami własnej grupy etnicznej. Ta odmiana języka pozwoliła na swobodną wymianę myśli pomiędzy mną a badanym i nie wprowadzała dystansu, który mógłby wynikać z różnicy w kodach językowych (Wiślanie nie używają polszczyzny ogólnej).

W artykule przywołana jest koncepcja transakcjonalizmu Fredrika Bartha, który badał sposoby zorganizowania grup etnicznych i naturę granic między nimi. Jego zdaniem, konsekwencją istnienia różnic etnicznych jest działanie społecznych procesów wykluczania i włączania, dzięki którym osobne kategorie etniczne są w stanie utrzymywać się,

[1] Pragnę zwrócić uwagę na zapis leksemu „wiślanie" – w odniesieniu do mieszkańców Wisły oraz „Wiślanie" (z użyciem wielkiej litery) – w odniesieniu do nazwy grupy etnicznej zamieszkującej Ostojićevo, której członkowie wskazują na swoje wiślańskie korzenie.

mimo zmian przynależności, jakie mają miejsce w ciągu jednostkowego życia. Różnice etniczne stają się „ważnymi fundamentami, na których budowane są rozległe systemy społeczne" (Barth 2004: 349). Termin „etniczność" traktuję tu, za Thomasem Hyllandem Eriksenem, jako stosunki pomiędzy grupami, których członkowie uważają się za odmiennych od innych. Tożsamość społeczna – oparta na kontraście względem innych – nacechowana jest metaforycznym lub fikcyjnym poczuciem pokrewieństwa. Grupy etniczne wchodzą we wzajemne relacje, które wywołują określone interakcje na płaszczyźnie politycznej i symbolicznej (Eriksen 2013: 32). W rozważaniach na temat społeczności ostojićevskiej istotne będą właśnie kwestie przemian organizacyjnych i tożsamościowych, które są ze sobą ściśle powiązane i są skutkiem codziennych relacji interetnicznych.

Choć serbska część Banatu to region, który według kryteriów geograficznych i historycznych znajduje się poza obszarem Bałkanów, to jednak występujące tu procesy społeczne i kulturowe wynikają w znacznej mierze zarówno z bezpośredniego sąsiedztwa Bałkanów, jak i zmian przynależności państwowej zachodzących od 1918 roku. Przebieg północnej granicy Półwyspu Bałkańskiego jest dyskusyjny ze względu na trudności z wyznaczeniem granic od strony lądu (Markowska 2010: 48–49), jednakże najczęściej wskazuje się jako linie demarkacyjne rzeki Sawę i dolny bieg Dunaju (Tanty 2003: 7–8). Historyczny zasięg Bałkanów jest z kolei określany maksymalnym zasięgiem zdobyczy tureckich w tym regionie (Tanty 2003: 8), zaś linia podziału półwyspu pomiędzy Imperium Osmańskim a monarchią Habsburgów stanowi często kryterium wyznaczania granicy między krajami bałkańskimi i nie-bałkańskimi (Markowska 2010: 51). Banat jako obszar, który był położony na rubieżach Cesarstwa Austrii, później monarchii austro-węgierskiej (za wyjątkiem lat 1552–1718, kiedy był pod panowaniem tureckim), znajduje się zatem poza historycznymi Bałkanami. Taki sam status posiada więc również serbska część Banatu, która administracyjnie jest ulokowana w ramach Autonomicznej Prowincji Wojwodiny. Niemniej jednak region ten pozostawał przez wieki pod wpływem działań sąsiednich państw i wielkich mocarstw, a po I wojnie światowej, i po upadku Austro-Węgier, znalazł się w granicach Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców, przemianowanego później na Królestwo Jugosławii. Następnie wchodził w skład Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii, później Federacyjnej Republiki Jugosławii, a potem Serbii i Czarnogóry. Dziś Wojwodina jest częścią Republiki Serbii jako autonomiczny okręg, posiadający własny samorząd terytorialny i centrum administracyjne w Nowym Sadzie, choć politycznie i gospodarczo prowincja podlega rządowi w Belgradzie.

Wojwodina jako obszar graniczny, była – i jest nadal – miejscem, w którym zachodzą intensywne procesy migracyjne (Tanty 2003: 107; Walaszek 2007: 65; Jagiełło 2008: 177–180). Dlatego też region ten jest silnie zróżnicowany językowo, kulturowo oraz wyznaniowo.

Językami urzędowymi na terenie Wojwodiny – oprócz języka serbskiego – są: węgierski, słowacki, chorwacki, rumuński i rusiński. Równość obywateli wobec prawa zapewnia Statut Autonomicznej Prowincji Wojwodiny, w którym, w paragrafie szóstym, jest zapis, iż

> Autonomiczna Prowincja Wojwodina, w ramach swoich uprawnień i obowiązków gwarantowanych przez Konstytucję, przyczynia się do osiągnięcia pełnej równości dla Węgrów, Słowaków, Chorwatów, Czarnogórców, Rumunów, Romów, Buniewców, Rusinów, Macedończyków i członków innych mniej licznych mniejszości narodowych – grup etnicznych żyjących na jej terenie, z członkami narodu serbskiego (tłum. K.M.[2]).

W statucie Autonomicznej Prowincji Wojwodiny, w paragrafie siódmym, czytamy również, że samorząd powinien zachęcać i wspierać zachowanie i rozwój wielojęzyczności oraz dziedzictwa kulturowego mniejszości narodowych i wspólnot etnicznych, a także podejmować konkretne działania przyczyniające się do wzajemnego poznania i szanowania języków, kultur i religii. Chętnie korzystają z tego przywileju przedstawiciele mniejszości etnicznych, powołując stowarzyszenia artystyczne i edukacyjne, które realizują szereg działań zmierzających do zachowania dziedzictwa kulturowego.

Ostojićevo w gminie Čoka to wieś wieloetniczna, wielojęzykowa i wielowyznaniowa. Jest ona zamieszkiwana między innymi przez potomków wiślan, których przodkowie przybyli tu z rodzinnej Wisły na Śląsku Cieszyńskim w połowie XIX wieku w poszukiwaniu pracy (Szczypka 2010). Według danych Ambasady Polskiej w Belgradzie, społeczność polska w Ostojićevie liczy szacunkowo od 160 do 170 osób na 2 829 mieszkańców wsi[3]. Żyją oni w środowisku wielokulturowym i wielojęzykowym, wśród Węgrów, Serbów, Romów, Słowaków, oraz wielowyznaniowym – sami są ewangelikami, a ich kościół jest jednym z czterech funkcjonujących w tej miejscowości, obok cerkwi prawosławnej, kościoła katolickiego oraz kaplicy adwentystów. Choć nie ma danych dotyczących struktury etnicznej samej wsi, to w spisie powszechnym z 2011 roku znajdują się informacje o gminie Čoka, w obrębie której większość stanowią Węgrzy (49,67 procent), drugą grupą pod względem liczebności są Serbowie (38,93 procent), a kolejne to Romowie (3,08 procent) i Słowacy (0,84 procent). Znaczna liczba mieszkańców gminy nie określiła jednak swojej przynależności etnicznej (3,58 procent)[4]. W spisach powszechnych nie znajdziemy informacji o Polakach zamieszkujących ten teren. Zdefiniowanie statusu narodowego tej społeczności było i jest do dzisiaj trudnym zadaniem. Początkowo zapisywani byli oni jako Słowacy, później, gdy dorastali potomkowie małżeństw mieszanych

[2] Statut Autonomicznej Prowincji Wojwodiny jest dostępny na stronie internetowej samorządu.

[3] Dane pochodzą ze strony internetowej Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie oraz ze strony internetowej Gminy Čoka.

[4] Wyniki spisu powszechnego w Serbii z 2011 r. są dostępne na stronach Serbskiego Urzędu Statystycznego.

etnicznie, definiowali częściej swoją narodowość jako jugosłowiańską, następnie serbską lub pozostawiali pytanie o narodowość bez odpowiedzi (Drljača 2011: 71–72; Marcol 2012b: 153–156)[5]. Dla odróżnienia własnej grupy używają sformułowania „Tołcio", „Tołtowi", tak też są określani przez sąsiadów należących do innych grup etnicznych. Genezy tego słowa należy upatrywać w węgierskim określeniu „Tōth", używanym w stosunku do osiedleńców z terenu Słowiańszczyzny (Kajfosz 2012: 20–21). Aktualnie coraz częściej podstawę autoidentyfikacji stanowi jednak kategoria narodowości, a zatem ostojićevianie określają siebie jako „Poloków", swoją mowę jako „polską" i wskazują na swoje korzenie, które wywodzą się „z Polska". Tego typu wypowiedzi są efektem coraz bardziej intensywnych działań formalnych zmierzających do zbliżenia pomiędzy społecznością z Ostojićeva a mieszkańcami Wisły, Śląska Cieszyńskiego, a nawet kraju (Drljača 2005: 76; Marcol 2012a: 36). Owa „polonizacja" jest jednak nie tylko efektem przejmowania od osób pochodzących z Polski kategorii narodowości jako wyznacznika własnej identyfikacji. Znaczącymi czynnikami wpływającymi na przemianę tego kategoryzowania są także czynniki natury ekonomicznej oraz podniesienie statusu społecznego w środowisku lokalnym, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu.

Jak zauważa T.H. Eriksen: „aby etniczność mogła zaistnieć, grupy muszą utrzymywać ze sobą choćby minimalny kontakt i postrzegać siebie nawzajem jako odmienne kulturowo. Jeżeli warunki te nie są spełnione, nie ma etniczności, ponieważ etniczność to przede wszystkim aspekt relacji" (Eriksen 2013: 31). W Ostojićevie kontakty interetniczne są codziennością. Konieczność funkcjonowania w zróżnicowanej społeczności wymagała od samego początku pobytu Wiślan w Banacie wypracowania takich zachowań, które pozwoliłyby na poprawne ułożenie stosunków sąsiedzkich. W efekcie kontaktów z grupami o odmiennym sposobie widzenia świata, o innych cechach kulturowych i językach, dochodziło do procesów adaptowania niektórych elementów „obcych" do własnej kultury (Marcol 2012a: 39–46). W przypadku mikrospołeczności wiślańskiej nie doszło jednak do asymilacji z grupami większościowymi dzięki cechom, które zostały uznane za istotne w procesie ustalania granic pomiędzy „swoimi a obcymi". Jak twierdzi F. Barth, nie wszystkie cechy kulturowe są tak samo istotne w procesie ustalania „granic":

> (…) niektóre cechy kulturowe są używane przez aktorów jako znaki i emblematy różnic, inne są ignorowane, a w niektórych relacjach zaprzecza się radykalnym różnicom i pomniejsza je. Kulturowe treści dychotomii etnicznych wydają się pochodzić, patrząc analitycznie, z dwóch porządków: (I) z porządku jawnych sygnałów lub znaków – cech odróżniających, których ludzie szukają i które eksponują, by prezentować innym swą tożsamość, a są to często takie cechy, jak ubranie, język, wygląd domów lub ogólnie styl życia oraz (II) z porządku podstawowych uznawanych wartości: standardów moralności i doskonałości, przy użyciu których ocenia się wyniki ludzkich działań (Barth 2004: 353).

[5] Takie informacje uzyskałam także prowadząc badania terenowe w Ostojićevie w 2011 r.

W przypadku ostojićevskich Wiślan najistotniejszym czynnikiem odróżniającym od pozostałych jest przede wszystkim wyznanie, które stanowi kategorię wymienną w stosunku do narodowości. Pozostałe cechy, takie jak język czy narracje o pochodzeniu (których jednak nie można nazwać „mitem o wspólnym pochodzeniu" ze względu na mocno zindywidualizowane opowieści o konkretnych przodkach), stanowiły czynniki dodatkowe w określaniu granic „swojskości" i „obcości" (Kajfosz 2012: 6–7, 21–23). Ubiór nigdy nie stanowił kryterium odróżniającego, gdyż przybywając do Banatu, Ślązacy nie mieli żadnego charakterystycznego stroju, który mógłby stanowić o ich odrębności (byli to bardzo ubodzy ludzie, którzy w pięciotygodniową drogę zabierali tylko najpotrzebniejsze rzeczy). Zachowali pewne elementy kulturowe, np. obrzędowości rodzinnej czy dorocznej, ale jednocześnie adaptowali obce, włączając je w swój kanon zachowań (Marcol 2012a: 39–46; Szyndler 2012: 54–66). Dostosowali swój styl życia do lokalnej społeczności, prócz saletrarstwa (wykonywanego do lat sześćdziesiątych XIX wieku) zajmowali się głównie rolnictwem, uprawiając żyto, pszenicę, jęczmień, owies, kukurydzę, buraki cukrowe, tytoń, a także to, co było podstawą ich żywienia w Beskidach, czyli ziemniaki i kapustę (Szczypka 2010: 45–46). Architektura ich domów nie odbiegała w żaden sposób od pozostałych budynków we wsi: „domy pierwszych osadników z Wisły przypominały ziemianki. Dopiero po jakimś czasie zaczęli budować przestronne mieszkania z ubitej gliny na wzór banacki" (Szczypka 2010: 45; Drljača 2005: 7). Oprócz wyznania, języka i narracji o wspólnym pochodzeniu nie było do tej pory wyraźnych materialnych wyznaczników świadczących o odmienności etnicznej Tołtów wobec pozostałych grup etnicznych zamieszkujących wieś.

Potrzeba posiadania obiektywnych emblematów odróżniających ujawniła się wraz z powołaniem stowarzyszeń kulturalno-artystycznych. Aktualnie w Ostojićevie działają dwa stowarzyszenia kategoryzowane jako „polskie": Kulturno umetničko društvo „Wisla" Ostojićevo (powołane w 2008 roku) oraz Kulturno umetničko društvo „Višljani iz Ostojićeva" (powołane w 2015 roku przez osoby, które wystąpiły z KUD „Wisla"). Organizacje te postawiły sobie za zadanie m.in. „pracę z dziećmi w wieku przedszkolnym i szkolnym, uczniami szkół średnich, studentami oraz dorosłymi w celu zajmowania się amatorską twórczością, pielęgnowaniem tradycji i zachowaniem trwałości dziedzictwa kulturowego Polaków" (ze statutu KUD „Wisla") czy „promocję i ochronę polskiej kultury, muzyki, pieśni, historii, literatury, narodowych gier, obyczajów, edukacji i tym podobnych" (ze statutu KUD „Višljani iz Ostojićeva")[6]. Działalność obu instytucji skupia się głównie na prowadzeniu dziecięcych zespołów folklorystycznych, które prezentują

[6] Kopie statutów stowarzyszeń: Kulturno umetničko društvo „Wisla" Ostojićevo oraz Kulturno umetničko društvo „Višljani iz Ostojićeva" są w posiadaniu autorki artykułu.

program artystyczny podczas różnorodnych imprez, spotykając się tam z innymi grupami etnicznymi i wchodząc z nimi w interakcje. W samym Ostojićevie, obok wymienionych „polskich" grup, działają obecnie dwa zespoły dziecięce: serbski Kulturno umetničko društvo „Dr Tihomir Ostojić" oraz węgierski Mađarski kulturni krug „Tiszaszentmiklós" Magyar Kultúrkör.

Funkcjonowanie dziecięcych zespołów folklorystycznych zmieniło relacje pomiędzy grupami etnicznymi, przestały one mieć wymiar wyłącznie nieformalny. Jak zauważa Barth: „sposoby organizacji grupy etnicznej zmieniają się wraz z poszukiwaniem nowych form samowyrażania się w relacjach między grupami etnicznymi" (Barth 2004: 373). Wyeksponowanie odmienności na płaszczyźnie formalnej, podczas oficjalnych uroczystości lub na imprezach folklorystycznych, daje poczucie wspólnoty i jednocześnie ukazuje wyraźnie granice pomiędzy „swoimi" a „obcymi". Drugim ważnym aspektem takiego afirmowania autoidentyfikacji jest podniesienie pozycji społecznej grupy w środowisku lokalnym. Dzieje się tak za sprawą coraz bardziej intensywnych kontaktów z Ambasadą Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie, która od czasu powołania stowarzyszeń niezwykle intensywnie wspiera „mniejszość polską". W Szkole Podstawowej im. Tihomira Ostojića została uroczyście otwarta w 2015 roku sala do nauki języka polskiego przy udziale polskiego konsula w Belgradzie, Pawła Sokołowskiego. Na półkach są wyeksponowane książki otrzymane z Ambasady Polski w Belgradzie oraz od darczyńców z Wisły, a na ścianach wiszą mapy Polski. Szkoła posiada również „pracownię multimedialną" doposażoną w komputer, rzutnik multimedialny, ekran oraz tablicę interaktywną sfinansowane przez Ambasadę RP w Belgradzie w 2013 roku. Przedstawiciele ambasady chętne uczestniczą w wydarzeniach, które są organizowane przez społeczność ostojićevską, a zespoły dziecięce są zapraszane do Belgradu na występy. Drugim aspektem umacniającym pozycję Tołtów w środowisku lokalnym jest współpraca z instytucjami z Polski, głównie z Wisły, a jej efektami są: wypoczynek dzieci w Wiśle, wymiana paczek świątecznych czy dofinansowywanie przedsięwzięć podejmowanych przez stowarzyszenia. Jednym z ostatnich działań zrealizowanych wspólnym wysiłkiem Urzędu Miejskiego w Wiśle, Ambasady RP w Belgradzie i społeczności lokalnej było oddanie do użytku w 2016 roku Domu Polskiego ulokowanego w wyremontowanych salkach budynku parafialnego. W pomieszczeniach tych odbywają się między innymi próby dziecięcego zespołu KUD „Višljani iz Ostojićeva", a także inne spotkania członków tego stowarzyszenia.

Dzieci należące do różnych zespołów – serbskiego, węgierskiego i dwóch polskich – spotykają się w sytuacjach formalnych na wspólnych imprezach, zwłaszcza na szkolnych obchodach Dnia Świętego Sawy, uroczystościach związanych z Dniem Szkoły

im. Dr Tichomira Ostojića czy na festiwalach folkloru dziecięcego. Relacje społeczne w trakcie tych spotkań są oparte na afirmowaniu odmienności poprzez odpowiedni strój, repertuar – zazwyczaj wykonywany we „własnym" języku – oraz choreografię tańców. Dominującą kategorią odróżniającą jest w tych kontaktach narodowość, co także wpływa bezpośrednio na poczucie autoidentyfikacji dzieci wiślańskich. Osobiste poczucie tożsamości jest bowiem ściśle związane z procesami społecznymi czy politycznymi, i nie jest ono – jak wskazują współczesne badania – dane raz na zawsze (Eriksen 2013: 16). W lokalnych mediach (prasie, radiu, telewizji i w Internecie) pojawiają się zazwyczaj reportaże z tych uroczystości, co z jednej strony wzmacnia ich rangę w oczach odbiorców, a z drugiej – jak w zwierciadle – kształtuje wyobrażenie o „swojej" grupie. W dyskursie medialnym głównymi wyznacznikami służącymi opisom spotkań, w których biorą udział różne grupy etniczne, są kategorie narodowe. Na temat Festiwalu Folkloru Dziecięcego, który miał miejsce w Ostojićevie w październiku 2016 roku, czytamy na stronach internetowych Radio Televizija Vojvodine:

> Stowarzyszenie Kulturalno-Artystyczne „Dr Tihomir Ostojić" z Ostojićeva w gminie Čoka zorganizowało festiwal folkloru dziecięcego. Zważywszy, że wydarzenie to odbyło się po raz szósty, można powiedzieć, że festiwal wrósł w tradycję tego małego miasteczka na północy Banatu.
> Na festiwalu co roku promuje się wielokulturowość regionu. Ponad 250 dzieci na scenie pokazuje miłość do tradycji i chęć jej zachowania wśród Serbów, Węgrów, Polaków i Buniewców. Organizator festiwalu KUD „Dr Tihomir Ostojić" w ten sposób jest zaangażowany w zachowanie serbskich ludowych tradycji i zabaw.
> (…) Taka forma spotkań młodych ludzi sprzyja promowaniu własnych ludowych tradycji i zwyczajów, a dzięki temu, że odbywa się to w małym mieście, zwyczaje te nie będą zapomniane. (…) Każde stowarzyszenie kulturalno-artystyczne, które zaprezentowało się podczas tego wydarzenia, ukazało część swojej historii i tradycji. Co ciekawe, liczba członków tych organizacji z roku na rok znacząco wzrasta (tłum. K.M.[7]).

Konieczność odpowiedniej autoprezentacji podczas występów scenicznych spowodowała, że zaczęto szukać właściwych form dla realizacji tego celu. W przypadku Tołtów, którzy przecież nie posiadali żadnego charakterystycznego ubioru, trzeba było „opracować" strój na potrzeby publicznych prezentacji. KUD „Wisla", które zostało powołane jako pierwsze „polskie" stowarzyszenie, otrzymało wsparcie na dofinansowanie strojów zarówno z Centrum Kultury w gminie Čoka, jak i z Towarzystwa Miłośników Wisły oraz wiślańskich sponsorów indywidualnych. W Polsce zakupione zostały: *kyrpce* (góralskie obuwie skórkowe), kapelusze góralskie, *brucliki* chłopięce (rodzaj kamizelki z czarnego sukna przyozdobionej po obu stronach dużymi czerwonymi pomponami) oraz materiał na *modrziniec* (fartuch kobiecy)[8]. Stroje uszyły panie z Ostojićeva na wzór strojów ludowych

[7] Tekst z 12 października 2016 r. na stronach internetowych RTV (Radio Televizija Vojvodine).
[8] Nazewnictwo elementów stroju jest zgodne z zapisem stosowanym w publikacji M. Kiereś (2002).

górali wiślańskich. Członkowie drugiego stowarzyszenia – KUD „Višljani iz Ostojićeva" – stworzyli własną odmianę stroju, który dzieci prezentują jako „polski"[9]. Strój ten jest inspirowany strojami ludowymi Krakowiaków zachodnich, co jest zwłaszcza widoczne u dziewcząt, które noszą czarne gorsety zdobione czerwonymi chwościkami i wykończone złotymi tasiemkami, czerwone spódnice obszyte kolorowymi lamówkami i białe zapaski z koronką, a na głowach mają wianki. Koszule dziewcząt są białe i przepasane na rękawach powyżej łokcia czerwonymi tasiemkami, jak u koleżanek z serbskich zespołów. Chłopięcy strój składa się z białej koszuli z czerwoną tasiemką wiązaną pod szyją, czarnych spodni przepasanych czerwonym pasem z materiału owiniętym kilkakrotne wokół talii oraz góralskiego kapelusza z Wisły. Na pytanie, co było inspiracją w opracowywaniu krojów, kierowniczka zespołu odpowiedziała, że wzorowała się na materiałach zamieszczonych na stronach internetowych poświęconych polskim tradycjom. Wpisując do wyszukiwarki internetowej hasło „Polish national dance" otrzymała najwięcej informacji dotyczących krakowiaka, a idąc dalej tym tropem, zainspirowały ją krakowskie stroje. Tym samym dziedzictwo kulturowe Krakowiaków stało się w oczach liderki stowarzyszenia odpowiednikiem „polskości". Ostateczna forma strojów dziecięcych to jednak efekt nie tylko określonego wyboru, ale także możliwości finansowych stowarzyszenia oraz dostępu do odpowiednich tkanin i elementów zdobniczych.

Repertuar prezentowany przed publicznością przez oba zespoły wykonywany jest po polsku, choć dzieci z Ostojićeva nie znają biegle polszczyzny. W domach mówi się co prawda gwarą wiślańską, która należy do polskiego systemu językowego, ale te dwie odmiany języka znacząco różnią się w warstwie leksykalnej, a poza tym mowa najmłodszych ostojićevian nosi silne interferencje języka serbskiego i węgierskiego (Marcol 2010: 105–108). Ponadto nie wszystkie dzieci wyniosły z domu umiejętność posługiwania się gwarą, a ich podstawowym językiem jest coraz częściej serbski. Choć osoby, które wyrażają taką chęć, mogą uczęszczać na lekcje języka polskiego organizowane przez Ambasadę Rzeczypospolitej Polskiej w szkole podstawowej w Ostojićevie, to wciąż poziom ich kompetencji lingwistycznych jest w tym zakresie zaledwie podstawowy. Poza tym zajęcia nie odbywają się regularnie, a ich częstotliwość zależy od możliwości finansowych ambasady (z założenia ma to być raz w miesiącu). Kierownicy zespołów – wyszukując repertuar na stronach internetowych polskich grup folklorystycznych – robią zatem transkrypcję fonetyczną tekstów pieśni, stosując zapis serbski, żeby dzieci mogły je poprawnie zaśpiewać.

[9] Opracowanie nowych emblematów (strojów i repertuaru scenicznego) w przypadku KUD „Višljani iz Ostojićeva" było nie tylko związane z chęcią odróżnienia się od innych grup etnicznych, ale także od drugiego „polskiego" zespołu prowadzonego w ramach KUD „Wisla".

Układy taneczne są także najczęściej inspirowane nagraniami wyszukanymi w internecie i obejmują tańce nie tylko śląskie (m.in. trojak), ale też tańce ludowe pochodzące z innych rejonów (m.in. krakowiak, polka). Bardzo istotnym elementem decydującym o wyborze takiego, a nie innego tańca jest nie kryterium regionalne, ale estetyczne. Występy powinny się podobać odbiorcom, a dodatkowo powinny być bardziej atrakcyjne niż prezentacje sceniczne innych grup etnicznych. Jak relacjonują członkowie KUD „Višljani iz Ostojićeva", jednym z powodów odłączenia się grupy osób od KUD „Wisla" i powołania drugiego polskiego stowarzyszenia była chęć dorównania zespołom regionalnym serbskim i węgierskim, których występy są bardzo wysoko oceniane przez publiczność. Rodzice i dziadkowie członków tego zespołu dziecięcego nie ukrywali, że decyzja o owym odłączeniu się została podjęta po części z tego powodu, że „dzieci serbskie się śmiały z naszych, że tańczą ciągle to samo". Uatrakcyjnienie repertuaru tanecznego, a także wizerunku scenicznego, dzięki nowym barwnym strojom, wzmocniło poczucie wartości członków grupy.

Kulturowi innowatorzy mogą przyjąć różne strategie w celu odnalezienia miejsca w szerszym systemie społecznym, z czego najbardziej charakterystyczną dla ostojićevskich liderów jest to, co Barth opisał jako

> podkreślanie własnej etnicznej tożsamości używając jej do tworzenia pozycji społecznych nowego typu i nowych wzorów po to, by organizować działalność w tych sferach, które wcześniej nie znajdowały się w obrębie ich społeczeństwa albo nie zostałyby rozbudowane stosownie do nowych celów (Barth 2004: 372).

Jednocześnie jednak, wraz z działalnością powołanych niedawno stowarzyszeń, dokonuje się reinterpretacja tożsamości Tołtów. Zaczynają być oni postrzegani jako Polacy przez grupy etniczne, z którymi wchodzą w relacje. Zmianie ulega ich autoidentyfikacja, coraz częściej też definiują siebie jako „Polaków". Podkreślanie w działalności kulturalnej tej właśnie sfery tożsamości (narodowej) – spośród wielu innych reprezentatywnych dla tej grupy etnicznej – wynika, jak już zostało zasygnalizowane, w dużej mierze z powodów merkantylnych. Koncepcja takiej autoprezentacji zyskała szerokie poparcie wśród członków grupy i zdobyła ich przychylność, gdyż pozwoliła wzmocnić znaczenie w wieloetnicznym systemie społecznym wsi oraz podniosła rangę grupy w hierarchii społecznej (Barth 2004: 373). Nawet pewnego rodzaju „wytworzenie" faktów kulturowych, jak strój czy choreografia tańców ludowych, zostało przyjęte przez Tołtów z uznaniem i bez uszczerbku dla poczucia wspólnoty. Można je nazwać za Ericem Hobsbawnem „tradycją wynalezioną", gdyż powtarzalność ich prezentowania powoduje w efekcie poczucie naturalności i sugeruje nawiązywanie do przeszłości (Hobsbawm 2008: 10). W przypadku Wiślan z Ostojićeva dawne tradycje wraz z ich instytucjonalnym nośnikiem,

jakim był kościół, przestały być wystarczająco elastyczne i atrakcyjne dla skutecznego manifestowania tożsamości. Jako że materia kulturowa może się zmieniać bez konsekwencji dla utrzymania granic grupy etnicznej, ostojićevianie uczą się nowych elementów kultury oraz języka, traktując je powoli jako własne. Jak zauważa Barth:

> kiedy śledzi się historię grupy etnicznej w czasie, nie śledzi się równocześnie, w tym samym sensie, historii „kultury": elementy współczesnej kultury grupy etnicznej nie wynikają z określonego zespołu cech tworzących kulturę grupy w czasach wcześniejszych, podczas gdy grupa trwa organizacyjnie z granicami (wyznaczonymi kryteriami członkostwa), które pomimo modyfikacji odróżniają trwająca jednostkę od innych tego typu jednostek (Barth 2004: 376–377).

Przemiany wyznaczników tożsamości, jakimi są w tym przypadku język i inne elementy kulturowe, są efektem świadomego kształtowania wynikającego z określonych potrzeb grupy. Społeczne konstruowanie tożsamości nie przebiega bowiem w próżni, jest efektem obiektywnych uwarunkowań i relacji pomiędzy różnymi grupami etnicznymi.

Bibliografia

Barth, F. (2006) . Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych (przeł. M. Głowacka-Grajper). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje (s. 348–377). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bruner, E.M. (2011). Przeżycie i jego ekspresje (przeł. E. Klekot, A. Szczurek). W: V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), Antropologia doświadczenia. Z epilogiem Clifforda Geertza (s. 11–39). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Dołowy-Rybińska, N. (2011). Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużyczanie, Kaszubi. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Drljača, D. (2005). Jak się wiślanom żyło w Banacie, Słowo Yu Polonii, 26, 7.

Drljača, D. (2011). Od odrębności etnicznej ku tożsamości narodowej (polskiej): Wiślanie w Ostojićevie (Banat, Serbia). W: M. Michalska (red.), Polacy poza granicami kraju u progu XXI wieku. Różne oblicza polskiej tożsamości (s. 67–77). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Eriksen, T.H. (2013). Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne (przeł. B. Gutowska-Nowak). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hobsbawm, E. (2008). Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji (przeł. M. Godyń, F. Godyń). W: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), Tradycja wynaleziona (s. 9–23). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Jagiełło, A. (2008). Mniejszość węgierska w Wojwodinie. Wschodnioznawstwo, 2, 177–192.

Kajfosz, J. (2012). Wiślanie w Ostojićevie a historia autoidentyfikacji na Śląsku Cieszyńskim. Literatura Ludowa, 6, 3–30.

Kiereś, M. (2002). Strój ludowy górali wiślańskich. Wisła: Towarzystwo Miłośników Wisły.

Marcol, K. (2010). Losy wiślan z Ostojićeva w zwierciadle języka i kultury. W: R. Czyż, D. Szczypka (red.), Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia – język – kultura (s. 101–114). Wisła: Wydawnictwo Luteranin.

Marcol, K. (2012a). Konteksty życia „na pograniczu". Wpływ relacji interetnicznych na język i kulturę Wiślan w Ostojićevie. Literatura Ludowa, 6, 31–47.

Marcol, K. (2012b). Wielojęzyczność i dynamika tożsamości Wiślan w Wojwodinie (Serbia). W: E. Golachowska, A. Zielińska (red.), Konstrukcje i destrukcje tożsamości. Tom II. Tożsamość wobec wielojęzyczności (s. 149–165). Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.

Markowska, J. (2010). Bałkany – określenie medialne czy region geograficzny? Prace i Studia Geograficzne, 44, 45–58.

Szczypka, D. (2010). Emigracja wiślan i ich dzieje w Tisza Szent Miklós (Ostojićevo) do 1918 roku. W: R. Czyż, D. Szczypka (red.), Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia – język – kultura (s. 41–49). Wisła: Wydawnictwo Luteranin.

Szyndler, M. (2012). Polacy w Ostojićevie. Zagadnienia wstępne – przegląd źródeł. Literatura Ludowa, 6, 49–66.

Tanty, M. (2003). Bałkany w XX wieku. Dzieje polityczne. Warszawa: Książka i Wiedza.

Walaszek, A. (2007). Migracje Europejczyków: 1650–1914. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Źródła internetowe

Ambasada Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie http://www.msz.gov.pl/pl/p/belgrad_rs_a_pl/polonia_w_serbii/polacy_w_serbii/

Serbski Urząd Statystyczny (wyniki spisu powszechnego w Serbii z 2011 roku) http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Nacionalna%20pripadnost-Ethnicity.pdf

Statut Autonomicznej Prowincji Wojwodiny http://www.skupstinavojvodine.gov.rs/Strana.aspx?s=statut&j=SRL

Strona internetowa Gminy Čoka http://www.coka.rs/sr/oselima/ostojicevo.php

Strona internetowa RTV (Radio Televizija Vojvodine) http://www.rtv.rs/sr_ci/zivot/kultura/festival-decjeg-folklora-u-kikindi_764154.html

Spis fotografii

Fot. 1 Kulturno umetničko društvo „Wisla" Ostojićevo na występach podczas Przeglądu Zespołów Folklorystycznych CH-ART, Čoka 2014 r.; fot. z archiwum R. Pilh.

Fot. 2 Kulturno umetničko društvo „Višljani iz Ostojićeva" w trakcie próby w Domu Polskim (przedstawiciele), Ostojićevo 2016 r.; fot. K. Marcol.

Fot. 1 Kulturno umetničko društvo „Wisla" Ostojićevo na występach Przeglądu Zespołów Folklorystycznych CH-ART, Čoka 2014 r.

Fot. 2 Kulturno umetničko društvo „Višljani iz Ostojićeva" w trakcie próby w Domu Polskim (przedstawiciele), Ostojićevo 2016 r.

Łódzkie Studia Etnograficzne
tom 56, 2017, s. 161–176

ISSN 2450-5544
DOI: 10.12775/LSE.2017.56.10

Robert Rydzewski
rydzewski.robert@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Wydział Historyczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Mobilność w czasach zamkniętych granic – notatki z badań terenowych w Serbii

Mobility in The Times of Closed Borders – The Fieldnotes from Serbia

Streszczenie: Migracje przez Półwysep Bałkański w 2015 i 2016 roku wstrząsnęły opinią publiczną i przyczyniły się do zmian politycznych w Europie. Pod ich naporem Unia Europejska sukcesywnie zaczęła zamykać szlak bałkański dla migrantów z globalnego Południa. W tekście opisuję okoliczności prowadzenia badań trenowych i prezentuję część zebranego materiału etnograficznego, który przedstawia historie drogi ludzi przemierzających Serbię po uszczelnieniu granic unijnych w lutym 2016 roku. Na podstawie zebranych historii analizuję strategie przetrwania migrantów oraz dekonstruuję obraz migranta jako pasywnego odbiorcy pomocy humanitarnej i ofiary biznesu przemytu ludzi.

Słowa kluczowe: migracje, szlak bałkański, strategie przetrwania, kryzys migracyjny

Summary: In the course of the last two years, migration through the Balkan Peninsula has shaken public opinion and influenced the political scene in Europe. As the result of bilateral agreements and the European Union's pressure on the Balkan states, the Balkan route has been closed for migrants from the Global South. This paper aims to present ethnographic material which unveils biographical narratives of people traversing Serbia after the closure of EU external borders in February 2016. Working on collected histories, I analyse the migrants' survival strategies and deconstruct the image of a migrant as a passive aid-taker and a victim of human trafficking.

Key words: migration, the Balkan route, making a living, the refugee crises

Translated by Author

Wstęp

Badania terenowe mają na celu skonfrontowanie założeń badawczych z rzeczywistością zastaną w terenie. Niemniej bywa, że sytuacja polityczna i społeczna regionu, który obraliśmy sobie za miejsce naszych dociekań, weryfikują presumpcje w dużo większym stopniu, niż moglibyśmy sobie to wyobrazić. Opisy niepowodzeń w prowadzeniu badań, choć trudno uznać, że takie nie występują, nie są obecne w literaturze (zob. Filip 2012).

W tekście pokazuję, jak pomimo planów i uporczywych starań, obiektywne czynniki utrudniły mi realizację założonego programu działań. Mam tu na myśli dwa wydarzenia na Półwyspie Bałkańskim w 2016 roku – kryzys polityczny w Macedonii oraz tzw. kryzys migracyjny, nazywany też „kryzysem uchodźczym" w Europie. Przedstawiam okoliczności, które wpłynęły na zmianę pierwotnego tematu moich badań dotyczących transformacji miast post-jugosłowiańskich. Następnie kieruję swoją uwagę na dylematy moralne i trudności związane z prowadzeniem badań wśród migrantów przemierzających Półwysep Bałkański w 2015 i 2016 roku oraz prezentuję krytyczne stanowisko wobec stosowania wywiadu etnograficznego. W kolejnych fragmentach zarysowuję wstępne wyniki badań terenowych przeprowadzonych w Serbii. Opisuję działania trzech migrantów z serbskiej części szlaku bałkańskiego, staram się zrozumieć ich strategie przetrwania po zamknięciu zewnętrznych granic Unii Europejskiej, od lutego do października 2016 roku, oraz próbuję zdekonstruować obraz migranta, jaki często posiadają pracownicy organizacji pozarządowych, urzędnicy i niektórzy badacze.

Dynamika badań antropologicznych

Pierwsze miesiące badań terenowych, w ramach których zbierałem materiały do pracy na temat transformacji miast post-jugosłowiańskich, spędziłem w Macedonii. Był to okres wzmożonych niepokoi politycznych i społecznych zapoczątkowanych ujawnieniem w 2014 roku faktu podsłuchiwania przez rządzącą partię 20 tysięcy Macedończyków. Wiedząc, że z powodu przedłużającego się kryzysu uregulowanie pobytu w tym państwie może być długotrwałe, już na samym początku wszczęłem procedurę wizową. Pomimo największych starań, po trzech miesiącach jeden z załączników aplikacji wizowej wciąż czekał na pieczęć urzędnika. W rezultacie, ku mojemu niezadowoleniu, musiałem opuścić Macedonię i oczekiwać na dokumenty po drugiej stronie granicy.

Na miejsce tymczasowego pobytu wybrałem Preszewo – miasto wieloetniczne, o burzliwych dziejach relacji między Albańczykami a władzami państwowymi, położone w południowej Serbii, tuż za granicą macedońską. Latem 2015 roku było ono znane z co najmniej jednego jeszcze powodu – to miejsce, gdzie migranci[1] idący z Grecji przez Macedonię mieli obowiązek pobrania 72-godzinnego pozwolenia na przejazd przez terytorium serbskie. Od otwarcia obozu w lipcu 2015 roku do lutego 2016 roku, przez

[1] Zamiast używać słowa uchodźca czy imigrant ekonomiczny zdecydowałem się posługiwać ogólniejszym terminem migrant z trzech powodów: po pierwsze, uznałem, że ten rodzaj strategicznego esencjalizmu pozwoli na uwypukleniu wspólnego doświadczenia uchodźców i imigrantów; po drugie, władze serbskie, organizacje pozarządowe, jak i społeczeństwo obywatelskie nie dzieliły osób przemierzające Półwysep Bałkański ze względu na motywacje wyjazdu – taka klasyfikacja miała znaczenie dopiero po przekroczeniu granicy serbsko-węgierskiej; po trzecie, w moim odczuciu podział na uchodźców i migrantów jest narzucony odgórnie przez reżim migracyjny i nie odzwierciedla przyczyn oraz motywacji migracji.

Preszewo codziennie przechodziło od kilkuset do kilkunastu tysięcy migrantów potrzebujących natychmiastowego wsparcia: opatrzenia ran, odzieży, jedzenia, pomocy psychologicznej. Kolejka do obozu ciągnęła się na kilkaset metrów. Ludzie pod gołym niebem, w mrozie i upale czekali nawet trzydzieści godzin. Trafiwszy do obozu, początkowo jako bierny obserwator, byłem świadkiem dramatu tych, którzy byli „w drodze". W jego obliczu moje plany badawcze okazały się nieaktualne, a hipotezy naukowe straciły na znaczeniu. Stanąłem wobec ludzkiej tragedii, kryzysu humanitarnego, bezradności lokalnych władz i, jeszcze o tym nie wiedząc, nowego etapu swoich rozważań antropologicznych. Kierowany pobudkami humanitarnymi wstąpiłem jako wolontariusz do jednego ze stowarzyszeń udzielających wsparcia ludziom idącym wzdłuż szlaku bałkańskiego. Dystrybuowałem odzież, jedzenie i napoje, rozmawiałem, pomagałem przy wsiadaniu do autobusów i pociągów. Z upływem czasu, poza pisaniem dziennika badawczego, zacząłem przeprowadzać wywiady etnograficzne z migrantami, pracownikami organizacji pozarządowych, wolontariuszami, jak również z mieszkańcami Preszewa. Rozpocząłem nowe badania, których temat nie był jeszcze ściśle sprecyzowany. Obserwowałem przejścia graniczne Tabanovce–Miratoviec na pograniczu macedońsko-serbskim oraz Horgosz–Röszke i Kelebija–Tompa na pograniczu serbsko-węgierskim. Swoją uwagę, choć w mniejszym stopniu, zwróciłem również na pogranicze serbsko-chorwackie oraz na obozy dla uchodźców w różnych częściach kraju. Swoich partnerów badawczych[2] poznawałem dzięki pracy wolontariackiej na rzecz migrantów. Po obdarzeniu się obopólnym zaufaniem obserwowałem przebieg ich drogi[3], przez co moje badania przybrały wymiar etnografii wielostanowiskowej, o której pisał George Marcus (Marcus 1995). Ta perspektywa badawcza zakłada podążanie za historiami naszych partnerów badawczych w różnych miejscach zglobalizowanego świata i szukanie nieoczekiwanych powiązań miejsc oraz kontekstów, które podsuwa życie.

Dylematy etyczne

W pracy '*Stop Stealing Our Stories': The Ethics of Research with Vulnerable Groups*' badacze Eileen Pittaway, Linda Bartolomei i Richard Hugman zwracają uwagę na fakt, że wzrastająca liczba uchodźców na świecie niesie za sobą potrzebę intensywnego badania

[2] Zdecydowałem się nie używać takich słów jak badany, informator czy rozmówca, ponieważ dwa pierwsze zakładają nierówną relację między badaczem a partnerem badawczym, a trzecie implikuje wywiad jako metodę badawczą. Termin partner badawczy w tym tekście odnosi się do migrantów, którzy pomogli mi w pozyskiwaniu informacji podczas pracy w terenie. Jest to próba nadania podmiotowości uczestnikom badań, która zakłada dobro społeczności, wśród której prowadzi się badania (zob. Sillitoe 2015).

[3] Podczas swoich badań podążałem fizycznie i wirtualnie za moimi parterami badawczymi. Odwiedzałem ich na różnych etapach swojej podróży, śledziłem ich profile na Facebooku i kontaktowałem się z nimi drogą internetową.

tego zjawiska (Pittaway, Bartolomei, Hugman 2010). Większa mobilność geograficzna ludzi doprowadziła do zintensyfikowania rozważań nad migracjami, które nieuchronnie wiążą się z prowadzaniem badań terenowych w trudnych, złożonych i nierzadko niebezpiecznych warunkach. Konieczność zrozumienia „ludzi w drodze" motywuje do pracy badawczej w obozach dla uchodźców, koczowiskach, na dworcach kolejowych i autobusowych. Takie próby wydają się uzasadnione, tym bardziej, że są to jedne z niewielu miejsc, w których migranci zatrzymują się na dłużej i wychodzą z ukrycia, przez co są dostępni dla badacza. Jak udowadnia Gazmenda Kapplani w swojej autobiograficznej książce *Krótki przewodnik przekraczania granic*, nawet gdy dotrą oni do kraju docelowego, przez lata ukrywają się w obawie przed deportacją, borykają się z towarzyszącymi im wstydem i poczuciem winy (Kapplani 2009).

Potrzeba poszerzenia wiedzy na temat migracji naraża „ludzi w drodze" na niebezpieczeństwo wyzysku i szkodzących praktyk badawczych (Allotey, Manderson 2003 za: Pittaway i in. 2010). Wywiad etnograficzny niesie zagrożenie dla rozmówców, którzy byli ofiarami przemocy, gwałtu i innych tragicznych wydarzeń w kraju pochodzenia, jak i podczas peregrynacji. Prowadzenie wywiadów pogłębionych albo biograficznych z migrantami, którzy znajdują się w podróży, w permanentnym poczuciu strachu i niepewności, naraża ich na ponowne przeżywanie często traumatycznych wydarzeń i w efekcie na dodatkowe obciążenia psychiczne. W konsekwencji, udział w wywiadzie etnograficznym może przyczynić się na przykład do załamań nerwowych partnera badawczego. Chcąc tego uniknąć, swoją pracę badawczą oparłem na pozornie nieznaczących i niezobowiązujących rozmowach, obserwacji uczestniczącej i badaniu poprzez działanie.

Rekonstrukcje drogi

Poniżej opiszę historie drogi trzech migrantów. Z zebranego materiału etnograficznego wybrałem historie samotnie podróżujących mężczyzn w wieku od szesnastu do dwudziestu ośmiu lat. Chciałbym nadmienić, że zdecydowałem się na wybór tych osób w oparciu o wiedzę z badań terenowych, a nie dlatego, że są one reprezentatywne dla całego szlaku bałkańskiego. Dla zachowania zwięzłości tekstu ograniczyłem się do opisania kilku miesięcy – od lutego do października 2016 roku.

Podczas spisywania historii pominąłem informacje o motywacjach wyjazdu, zminimalizowałem fragmenty dotyczące przemocy doświadczanej ze strony przemytników, służb mundurowych, kryminalistów czy innych migrantów na rzecz uwypuklenia strategii przeżycia, czyli ludzkiej ekonomii (*human economy*). Strategię przeżycia rozumiem za Susaną Narotzky i Niko Besnierem nie jako akumulowanie kapitału w duchu kapitalistycznym, ale jako praktyki ekonomiczne i społeczne mające na celu szeroko rozumiane

zarobkowanie, z podkreśleniem podejmowanych przez ludzi wysiłków jakich wymaga podtrzymanie życia (Narotzky, Besnier 2014: 5–6).

Rekonstruując drogę migrantów, nie mam zamiaru lekceważyć migracji międzynarodowych i roli państwa w ich kształtowaniu, lecz pragnę przeanalizować sposób przemieszczania się ludzi wewnątrz terytorium Serbii. Staram się wyjść poza granice metodologicznego nacjonalizmu, który, jak twierdzą Nina Glick Schiller i Noel B. Salazar, we współczesnych badaniach migracyjnych odzwierciedla logikę państw narodowych, nakazującą brać pod uwagę tylko migracje przez granice państwowe i nazywać migrantami tylko te osoby, które osiedlają się w innym państwie albo przemieszczają się w jego kierunku (Glick Schiller, Salazar 2013: 193). Moim zamiarem jest zrekonstruowanie sposobów pokonywania serbskiej części szlaku bałkańskiego i pokazanie, w jaki sposób migranci doświadczyli i kształtowali swoją podróż w okresie zamkniętych granic, po porozumieniu między Unią Europejską a Turcją zawartym w marcu 2016 roku.

Gebre

Po kilkunastodniowej, pieszej podróży z przemytnikiem przez Macedonię, Gebre w kwietniu przekracza granicę z Serbią w okolicach Preszewa. 28-letni Erytrejczyk zostaje bardzo dobrze przyjęty w tamtejszym obozie recepcyjnym, gdzie czekają na niego tłumacze, świeżo wyremontowane pomieszczenia byłej fabryki tytoniu, wsparcie psychologiczne i medyczne. Obóz w Preszewie jest jednym z najlepszych w kraju, oferuje wykwalifikowanych pracowników i dobrą infrastrukturę. W środkowej jego części znajduje się boisko do gry w siatkówkę, a w namiocie obok ustawione są stoły do ping-ponga. W obozie dostaje jedzenie i miejsce do spania w sali wieloosobowej. Pracownicy organizacji pozarządowych oferują mu nowe spodnie dresowe i buty. Gebre przez trzy dni śpi z przerwami na jedzenie. Czuje się bezpiecznie. Brat Gebre przesyła mu 200 euro za pomocą Western Union na pokrycie kolejnego etapu podróży. Kiedy wypocznie, mężczyzna opuszcza obóz z 72-godzinnym pozwoleniem na przejazd przez Serbię. Prywatnym transportem, oferowanym przez lokalnych taksówkarzy, dostaje się do Belgradu, a następnie do Suboticy. Erytrejczyk wraz grupą kilkunastu osób, korzystając z usług przemytnika, podejmuje próbę przejścia przez granicę serbsko-węgierską. Przecinają kilka nitek drutu w 175-kilometrowym płocie dzielącym ich od Unii Europejskiej i po kolei przeciskają się przez metalową siatkę. Strażnicy rozstawieni co 200 metrów, zaalarmowani hałasem, biegną w ich stronę. Część migrantów rozpierzcha się po okolicznych lasach. Gebre wraz z trzema innymi osobami zostaje złapany i przetransportowany do biura przesłuchań. Strażnicy bijąc i strasząc gwałtem, zmuszają go do wyjawienia, kim jest przemytnik i ile osób z nim podróżuje.

Następnie wypychają Gebre przez furtkę w płocie na terytorium serbskie, skąd trafia on do obozu w Suboticy, w którym medycy z organizacji Lekarze Bez Granic opatrują mu rany. Po kilku dniach próbuje ponownie wydostać się z Serbii. Tym razem bez przemytnika, w grupie piętnastu osób jedzie autobusem z Suboticy do wsi Horgoš. Po kolejnym nieudanym przejściu spróbuje jeszcze trzy razy. Zniechęcony agresją pograniczników i utrudnieniami, jakie stawia najnowsza technologia do strzeżenia granic, Gebre zapisuje się na oficjalną listę osób czekających na przekroczenie granicy. Nie chce jednak siedzieć w miejscu, jedzie na zachód, by spróbować przekroczyć granicę z Chorwacją. Choć tam płotu nie ma, to przejść przez nią jest równie ciężko. Pogranicznicy i policjanci wyłapują migrantów wewnątrz terytorium chorwackiego i odsyłają do Serbii. Erytrejczyk śpi w parku, obok dworca kolejowego, pod szarymi kocami UNHCRu (Wysoki Komisarz Narodów Zjednoczonych do spraw Uchodźców). Brak przepustki uniemożliwia mu wejście do obozu. Przeczekuje kilka dni i wraca do Suboticy, by sprawdzić ile jest jeszcze przed nim osób na liście. Dowiaduje się, że jego miejsce zostało sprzedane. Sfrustrowany odczekuje kilka dni, po czym jedzie do Belgradu szukać znajomych Erytrejczyków. Tam ustala szczegóły przejścia przez granicę. Gebre odbiera kolejny transfer pieniędzy od brata i wręcza 600 euro przemytnikowi, który chwilę po tym znika bez śladu. Zrezygnowany wynajmuje pokój w Belgradzie. Kiedy pieniądze się kończą, wieczorami przesiaduje w kawiarni McDonald's i sprawdza w internecie wiadomości o zmianach legislacyjnych w prawie migracyjnym krajów Unii Europejskiej. Kontaktuje się z wolontariuszami i pracownikami NGOs-ów. Liczy na to, że granice znowu zostaną otwarte. Po zamknięciu restauracji chodzi spać do pobliskiej opuszczonej fabryki, a rano pyta innych migrantów, czy któryś nie zechce odsprzedać mu miejsca na liście.

Na'il

Na'il pochodzi z Syrii, ma 23 lata. Za pieniądze zarobione na przemycie dóbr i ludzi na granicy syryjsko-tureckiej opłaca drogę do Serbii, gdzie trafia w lutym 2016 roku. Zima, brak pieniędzy, sukcesywne uszczelnianie zewnętrznych granic Unii Europejskiej uniemożliwiają mu dalszą podróż. Mężczyzna zatrzymuje się w jednym z obozów na południu kraju. Wraz z kolegami pilnie obserwują negocjacje między Brukselą a Ankarą. Boją się deportacji. Jeśli przewodniczący Rady Europejskiej – Donald Tusk, i premier Turcji – Recep Tayyip Erdoğan porozumieją się w sprawie odsyłania migrantów z Półwyspu Bałkańskiego, są w stanie jeszcze tego samego dnia uciec z obozu.

Syryjczyk, pomimo stosunkowo dobrych warunków w obozie i dostępu do opieki medycznej, ciągle miewa migreny, cierpi na bezsenność, brak apetytu i ma problemy z utrzymaniem równowagi. Bada się w okolicznym szpitalu, ale lekarz nie potrafi postawić

diagnozy. Długotrwały pobyt w obozie pozwala mu stworzyć sieci kontaktów i dostrzec niszę rynkową, która staje się źródłem zarobku. Na'il w ośrodku recepcyjnym handluje towarami kupionymi w mieście oraz pośredniczy między taksówkarzami a migrantami w czasie, gdy nieoficjalny transport jest jedynym sposobem podróży po kraju.

Po pięciu miesiącach, nie bacząc na zły stan zdrowia, z zarobionymi 700 euro w kieszeni, wyrusza z obozu na północ kraju. W drodze zatrzymuje się w Belgradzie u serbskiej dziewczyny, którą poznał w obozie recepcyjnym. Przez chwilę myśli o ułożeniu sobie z nią życia. Chce zająć się przemytem ludzi między Macedonią a Węgrami. Wraca na południe kraju sprawdzić możliwości tego przedsięwzięcia. Z pomysłu rezygnuje, bo władze serbskie wzmacniają granicę z Macedonią kolejnymi oddziałami wojsk. Na'il przyjeżdża ponownie do Belgradu. Następnie jedzie do obozu dla uchodźców w Krnjača, w centralnej części kraju. Skala kradzieży i fatalne warunki bytowe w obozie motywują go do kontunuowania wędrówki na północ. W oczekiwaniu na przemytnika koczuje kilkanaście dni w Horgoš. Po udanym przejściu przez granicę z Węgrami, wraca do Serbii i sam zajmuje się przemytem ludzi. W planie ma zrobienie dziesięciu przerzutów w grupach kilkuosobowych. Za pomoc w przejściu pobiera 200 euro. Zarobione pieniądze chce przeznaczyć na dalszą podróż, jednak po przeprowadzeniu dwóch grup zostaje złapany przez węgierskich pograniczników. Gotówka, którą zdążył odłożyć, wystarcza na przekupienie funkcjonariuszy i wyjście na wolność.

Sayed

Sayed przekracza granicę bułgarsko-serbską w okolicach Dimitrovgrada na początku lata. W drodze do „Afgan Parku" w Belgradzie nie zatrzymuje się w żadnym z obozów recepcyjnych. Koczuje razem z innymi zaprzyjaźnionymi Afgańczykami. Po kilku dniach przenosi się do obozu w Krnjača. Stamtąd rusza do Suboticy, a później, w grupie siedmiu osób, bez pomocy przemytnika, próbuje przekroczyć granicę. Pobity przez pograniczników, z zaczerwienionymi od gazu pieprzowego oczami, zostaje deportowany do Serbii i zatrzymuje się w obozie w Suboticy. Afgańczyk nie chce się wpisać na listę na węgierskiej granicy, bo „nie wiadomo, co Europejczykom chodzi po głowie". Boi się, że pogranicznicy pobiorą od niego odciski palców, co uniemożliwi mu staranie się o azyl w innych krajach Unii. Po kilkudniowym odpoczynku, chcąc oddalić się od posterunków straży granicznej, maszeruje z innymi migrantami 20 godzin wzdłuż płotu ku Rumunii. Błędnie zakłada, że im dalej od dużych miast, tym łatwiej jest przedostać się do Unii Europejskiej. W niebieskim plecaku z logo UNHCR Sayed niesie dwa napoje energetyczne, wodę, krakersy, czekoladę oraz czyste ubrania: sportowe obuwie z białą podeszwą, czarne spodnie „rurki" i koszulę – wszystko w „europejskim" stylu, żeby się nie wyróżniać po

stronie węgierskiej. Jedzenia musi wystarczyć na kilka dni marszu i ukrywania się w lasach. Samo przejście przez płot nie gwarantuje sukcesu. Trzeba jeszcze przedostać się niepostrzeżenie w głąb terytorium węgierskiego, a najlepiej aż do Austrii.

Między kolejnymi próbami przedzierania się przez płot, Sayed pojawia się w punktach dystrybucji jedzenia organizowanych przez wolontariuszy z Europy Zachodniej. Zawierane z nimi przyjaźnie owocują wparciem finansowym i psychologicznym. Dzięki temu może podejmować kolejne starania przedostania się do Unii Europejskiej. Kiedy uznaje, że granica północna jest niemożliwa do przejścia, jedzie na wschód kraju. Najpierw do Sombor, potem do Sidu. Tam, wraz kolegą, przecina plandekę samochodu ciężarowego i chowa się za paletami z towarem. Tym razem również się nie udaje, podobnie jak przy kilku kolejnych próbach.

Sayed jedzie do Suboticy, żeby później znów wrócić do Sidu, gdzie warunki w obozie są lepsze, a wyżywienie smaczniejsze. Preferuje mniejsze obozy, bo tam jest bezpieczniej i czyściej. Co jakiś czas jeździ do Belgradu, by sprzedawać konserwy rybne i pasztety, które codziennie otrzymuje od Czerwonego Krzyża, i których już ma dosyć. Żeby wyjazd się opłacił, skupuje puszki od innych mieszkańcach obozów. Za zarobione pieniądze kupuje produkty żywnościowe, ubrania lub przeznacza zdobyte środki na transport.

Pod koniec lata władze serbskie zaostrzają przepisy wobec migrantów, zgodnie z którymi przebywać w obozie może ta osoba, która zgłosi chęć przejścia przez granicę albo złożyła wniosek o azyl. Opuszczając obóz, migrant zrzeka się ochrony, jaką jest tam objęty. Osoby śpiące na ulicy i nie posiadające karty obozowej są aresztowane. Młodzieniec nie chce się rejestrować, bo przy ponad 3300 migrantach przebywających w Serbii[4] i 30 osobach przekraczających oficjalnie codziennie granicę, musiałby czekać na swoją kolejkę co najmniej cztery miesiące. Wobec tego woli spać w opuszczonych fabrykach albo w parkach, by móc się swobodnie przemieszczać i próbować na własną rękę opuścić Serbię.

Granica

Krytycznymi punktami podróży przez Serbię były, w relacjach migrantów, pogranicza serbsko-węgierskie i serbsko-chorwackie. To pierwsze cieszyło się złą sławą za sprawą długiego na 175 kilometrów, uzbrojonego drutem kolczastym płotu o wysokości 3,5 metra. Granica była stale patrolowana przez drony i śmigłowiec, które lewitowały nad

[4] Dane z 11 sierpnia 2016 r. opublikowane w raporcie UNHCR podają liczbę migrantów w obozach i koczowiskach zlokalizowanych przez pracowników tej organizacji. Ciężko jest jednoznacznie określić jaka jest rzeczywista liczba uchodźców przebywających w Serbii (UNHCR Report…).

obozami, lasami i drogami, emitując czerwone światło i dźwięki podobne do bzyczenia roju pszczół. Pogranicznicy z całej Unii Europejskiej, wspomagani przez obiekty latające, kamery noktowizyjne, wykrywacze ciepła i dwutlenku węgla byli elementami projektu zintegrowanego zarządzania granicami prowadzonego przez Europejską Straż Graniczną i Przybrzeżną (Frontex) oraz formą światowego apartheidu, w którym reżimy migracyjne dzielą ludzi na kategorie rasowe, czyli tych, którzy mogą swobodnie przekraczać granicę międzynarodowe i tych, którzy takiej możliwości są pozbawieni (Balibar 2002: 78). Za płotem stały niebieskie kontenery, w których dokonywano przesłuchań i poboru odcisków palców. Zebrane dane biometryczne oraz informacje z przeprowadzonego wywiadu wysyłane były do Eurodac i Schengen Information System – baz danych, do których dostęp mieli Frontex, policjanci, funkcjonariusze straży granicznej i urzędnicy w całej Unii Europejskiej (Feldman 2011: 11, 62).

Nieletni, rodziny i kobiety po rozmowie byli przepuszczani jeszcze tego samego dnia do jednego z obozów wewnątrz kraju. Samotni mężczyźni pozostawali uwięzieni na 28 dni w celu weryfikacji danych. Jeśli informacje z wywiadu składającego się z pytań krzyżowych były niespójne, aplikanta odsyłano przez furtkę w płocie na terytorium serbskie. Od marca 2017 roku wszyscy dorośli migranci – tak samo całe rodziny, jak samotnie podróżujący mężczyźni, kobiety i dzieci powyżej 14 roku życia – są przetrzymywani do momentu rozstrzygnięcia aplikacji o azyl (Amnesty International. Hungary container…), na granicy, w zamkniętych ośrodkach zbudowanych z kontenerów.

Kamery przemysłowe, płot, zakratowane okna, wieże wartownicze, „szperacze", czyli mocne kierunkowe światło skierowane na stronę serbską, uzbrojeni funkcjonariusze sprawiali, że pogranicze serbsko-węgierskie przypominało strefę militarną. Zaawansowana technologia po węgierskiej stronie kontrastowała z koczowiskami migrantów po stronie serbskiej. Jedno z nich, położone w okolicy wsi Horgoš, w czerwcu 2016 roku miało blisko tysiąc mieszkańców, bez dostępu do bieżącej wody i prądu czy wystarczającej liczby sanitariów. Schronienia były zbudowane z płacht brezentowych, namiotów i sztachet wyrwanych z pobliskich winnic.

Pogranicznicy wśród migrantów znani byli z brutalności, agresji, nieprzestrzegania prawa węgierskiego oraz międzynarodowego. Służby mundurowe znęcały się nad swoim ofiarami psychicznie i fizycznie, systematycznie je okradając, niszcząc ich bardzo skromny dobytek oraz deportując do Serbii bez możliwości aplikowania o azyl[5].

Na granicy serbsko-chorwackiej nie było płotu i uzbrojonych pograniczników pastwiących się nad migrantami. Policja i straż graniczna wewnątrz terytorium chorwackiego

[5] Informacje na temat agresji pograniczników wobec migrantów można zleźć w raporcie Human Rights Watch (https://www.hrw.org/news/2016/07/13/hungary-migrants-abused-border) albo Amnesty International. Stranded hope (http://www.amnestyusa.org/sites/default/files/stranded_hope_eur2748642016_0.pdf).

przechwytywała i deportowała migrantów do Serbii. Różne strategie ochrony terytorium państwa narodowego równie skutecznie utrudniają przejście migrantom.

Personalnie i technologicznie pograniczników z Chorwacji i Serbii wspiera Frontex. Agencja dysponuje rocznym budżetem w wysokości 238 milionów euro i docelowo ma zatrudniać 1000 osób. Jej największą siłą jest możliwość korzystania z informacji gromadzonych przez wszystkie agencje unijne, między innymi Europol, Europejską Agencję Obrony, Europejską Agencję Kosmiczną (Feldman 2011: 84). Może ona mobilizować do 1500 pograniczników z krajów członkowskich i wysłać ich w miejsca, w których odnotowuje się wzrost nielegalnych przekroczeń granicy. Negocjowane porozumienie między Unią Europejską a „krajami trzecimi" ma umożliwić wysyłanie objętych pełnym immunitetem pograniczników Frontexu do Serbii (Statewatch European Monitoring…).

Strategie przetrwania

Wraz z wprowadzeniem w życie porozumienia między Unią Europejska a Turcją granice dla migrantów na szlaku bałkańskim sukcesywnie zamykano. Pokazywane w mediach obrazy ludzi zmierzających do Europy zastąpiły migawki z obozów dla uchodźców.

Przykładem może być materiał filmowy humanitarnej organizacji Care (Refugee journeys…) zrealizowany w obozie w Adasece, w zachodniej Serbii, przedstawiający migrantów leżących na łóżkach albo konsumujących jedzenie dostarczane przez organizacje pozarządowe. Przy akompaniamencie muzyki granej na pianinie wyświetla się napis: „Ludzie czekają i czekają, licząc na twoją pomoc". Ruch migrantów rzeczywiście nie jest już linearny i jednokierunkowy: z południa na północ, a przynajmniej nie wygląda on tak, jak na początku 2014 i 2015 roku. Wówczas migranci pieszo, taksówkami lub publicznymi środkami transportu, a potem, dzięki specjalnie podstawionym przez organizacje pozarządowe albo władze serbskie autobusom czy pociągom, podróżowali w kierunku granicy serbsko-węgierskiej albo serbsko-chorwackiej. W efekcie wzrastających tendencji nacjonalistycznych i anty-migracyjnej polityki krajów Unii Europejskiej, na początku 2016 roku zamknięto zewnętrzne granice wspólnoty dla większości migrantów, zostawiając drogę otwartą tylko dla „uchodźców uprzywilejowanych", czyli osób pochodzących z Syrii, Afganistanu i Iraku. Dwa miesiące później również i dla nich zamknięto bramy Europy, a migranci zaczęli gromadzić się w Serbii i szukać nowych strategii przetrwania.

Analizując historie migrantów po zamknięciu granic w Serbii, można zaobserwować ich nadzwyczajną mobilność geograficzną. Poniżej będę starał się wykazać, że ruch ten jest odpowiedzią na społeczne i geograficzne „utknięcie" migrantów w Serbii, i że

przemieszczanie się jest strategią radzenia sobie z przeciągającym się kryzysem, stanem zawieszenia: między krajem zamieszkania[6] a krajem docelowym.

Dotychczasowy ruch zmienił się, ale nie ustał. Migranci próbują przekroczyć granice, weryfikują istniejące możliwości, rzadko siedzą biernie w obozie i czekają na pomoc humanitarną. Moi partnerzy badawczy nie chcą zamieszkać w Serbii. Nawet osoby, które aplikowały o azyl w tym kraju zrobiły to, żeby uregulować swój pobyt i zminimalizować niebezpieczeństwo deportacji. Są przekonane, że zły stan gospodarki i duże bezrobocie uniemożliwią znalezienie pracy czy podjęcie studiów, a co za tym idzie, „normalne", bezpieczne życie oraz zawodowy i osobisty rozwój. Ludzie chcą dotrzeć do kraju, w którym będą realizować życiowe cele w dogodnych warunkach. Wierzą, że ułatwią im to koligacje, kontakty koleżeńskie, dobrze funkcjonująca w krajach Europy Zachodniej gospodarka.

Podróże po Serbii z południa na północ, z północy na południe, a także w każdym innym kierunku, są okazją do zebrania kapitału ekonomicznego i społecznego. Skupowanie produktów otrzymywanych w ramach pomocy humanitarnej w obozach i sprzedawanie ich na bazarach albo ulicach – często ku niezadowoleniu pomocodawców – rozumiem jako subwersywne wykorzystanie pomocy. Nienormatywne odbieranie wsparcia oferowanego przez organizacje pozarządowe czy zaangażowanie się w przemyt ludzi, dają możliwość odzyskania kontroli nad własnym życiem. Te i inne praktyki ekonomiczne oraz społeczne stosowane przez migrantów, mają na celu odzyskanie sprawczości, przeobrażenie statusu z ofiary przemytu i reżimu migracyjnego w pełnoprawnego aktora życia społecznego. Zaobserwowana sytuacja migrantów jest sprzeczna ze sposobem, w jaki są oni przedstawiani w raportach organizacji pozarządowych, wolontariuszy i Frontexu[7], w których jawią się jako bierni odbiorcy pomocy humanitarnej i ofiary przemytników ludzi. Również niektórzy badacze twierdzą, że migranci tylko podążają za przemytnikami i są pasywnymi uczestnikami tego przedsięwzięcia (Salt, Stein 1997).

Historia Na'ila komplikuje ten obraz. Młody Syryjczyk angażował się okazjonalnie w przemyt ludzi. Był to dla niego sposób na zarobienie pieniędzy potrzebnych na dalszą podróż. Prawdopodobnie nie podjąłby się tego zajęcia, gdyby nie sytuacja, w której się znalazł na pograniczu syryjsko-tureckim i serbsko-węgierskim. Do podobnego spostrzeżenia doszedł Shahram Khosravi w swoim autobiograficznym tekście *The 'illegal' traveller: an auto-ethnography of borders*. Opisuje on drogę z Iranu do Szwecji pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku. Antropolog zauważył, że przemytnicy to często byli

[6] Świadomie nie używam tutaj terminu „państwo wysyłające" (*sending country*), bo wielu moich partnerów badawczych nie było obywatelami państwa, które ostatnio zamieszkiwali.

[7] Przykład jednego z raportów: *Profiting from Misery – How Smugglers Bring People to Europe* (http://frontex.europa.eu/feature-stories/profiting-from-misery-how-smugglers-bring-people-to-europe-tQtYUH).

migranci i uchodźcy, którzy zdecydowali się wejść w ten biznes na pewien czas, zanim podejmą dalszą drogę (Khosravi 2007: 326).

Zatem stałe przemieszczanie się staje się główną strategią radzenia sobie ze stanem zawieszenia, stanem liminalnym. Ghassan Hage w pracy *Waiting Out the Crisis: On Stuckedness and Governmentality* twierdzi, że „zdolność do życia" (*viable life*) jest formą wyimaginowanej mobilności, poczucia zmierzania w jakimś kierunku (Hage 2009: 97). Ten ruch odnosi się tak samo do mobilności geograficznej, jak i społecznej. Wielu partnerów badawczych, których poznałem podczas badań terenowych, zdecydowało się ruszyć w dalszą drogę, bo mieli poczucie, że dotychczas stali w miejscu. Nie mogli „iść do przodu", uczyć się czy pracować. Ich kraj nie wychodził z wojny, stagnacji ekonomicznej albo terroru politycznego. Mieli poczucie, że utknęli na drabinie rozwoju społecznego. Migracja w tym przypadku, twierdzi Hage, wiąże się z niemożliwością lub/i nieumiejętnością przetrzymania kryzysu, w jakim migrant znalazł się w kraju zamieszkania (Hage 2009: 100). Przywołam tu historię 20-letniego Erytrejczyka, która nie znalazła się w rekonstruowanych historiach. Ten młody mężczyzna mieszkał na uchodźctwie w Ugandzie pięć lat. Swoje życie opisuje słowami: „Mama nic nie robi (*is just sitting*), w Ugandzie nie ma pracy". Podobnie było w Kenii, gdzie przeniósł się ze swoim wujkiem. Nie mógł tam znaleźć pracy: „Całymi dniami nic nie robiłem (*just sitting*)" i dlatego po sześciu miesiącach wrócił do Ugandy, a stamtąd ruszył do Europy. Gdy opisuje swoją sytuację w Serbii ponownie używa tego samego zwrotu: „(…) teraz granica jest zamknięta, nie mogę pójść dalej. Teraz tylko siedzę w obozie (*sitting in the camp*), jeśli oni (władze UE – przyp. R.R.) powiedzą, że granice będą zamknięte, to pojadę dalej (wrócę do Turcji – przyp. R.R.). Nie mamy innej możliwości. (…) nie mogę tutaj tak stać bezczynnie".

Migranci uciekają przed bezczynnością, brakiem kontroli nad własnym życiem, dlatego w Serbii też nie chcą czekać i biernie konsumować pomoc humanitarną. Pomimo zamkniętych granic, ciągle próbują się przemieszczać w różne części kraju. Mobilność geograficzna daje im poczucie sprawczości, nadzieję na dotarcie do kraju docelowego i ostatecznie awans społeczny. Niemniej, kiedy migranci są zmęczeni ciągłymi niepowodzeniami, odpoczywają jakiś czas w obozie, ale przedtem dowiadują się, w którym z nich spotkają swoich znajomych, gdzie jest bezpiecznie albo gdzie oferują lepsze jedzenie. Pokonają nawet 700 kilometrów z północy na południe do obozu w Preszewie, ponieważ mają pewność, że będą mogli tam przeczekać w przyzwoitych warunkach. Jak pokazuje przykład Sayeda, na rzecz swobody przemieszczania migranci są w stanie zrzec się ochrony i wsparcia, jakie dają zamknięte obozy dla uchodźców. Ghassan Hage przekonuje, że migranci „szukają przestrzeni i życia, gdzie będą mieli poczucie, że idą dokądś (…) albo przynajmniej przestrzeni, w której każdy rodzaj ich ruchu jest lepszy niż to, co zostawili

za sobą" (Hage 2009: 98). Ruch jest więc ważniejszy niż bezpieczeństwo, jakie zapewniają obozy dla uchodźców; jawi się jako przeciwieństwo bycia uwięzionym, niemożności pójścia do przodu.

Podsumowanie

Podjąłem próbę zrekonstruowania drogi, jaką pokonują migranci usiłujący opuścić Serbię, ponieważ wydaje mi się ona ważna w kontekście eksternalizowania pomocy do „krajów trzecich" i budowaniu obrazu migranta. Postrzeganie ludzi uciekających przed wojną, nierównościami ekonomicznymi i społecznymi, walczącymi o przyszłość swoją i swoich dzieci, jako biernych odbiorców pomocy humanitarnej, jest nie tylko krzywdzące, ale tworzy paternalistyczne relacje między darczyńcami a beneficjentami. Co więcej, takie przedstawianie sytuacji na szlaku bałkańskim utwierdza w przekonaniu tych, którzy uważają, że migranci przyjeżdżają do Unii Europejskiej tylko po hojną pomoc socjalną. Chciałem pokazać, że są to ludzie sprawczy, analizujący dostępne możliwości i dostosowujący je do warunków, w jakich się znaleźli. Często sprzedają albo wymieniają dary po to, aby iść do przodu, opłacić przemytników, kupić bilet albo napoje energetyczne. Zapisują się na listę do legalnego przejścia na granicy serbsko-węgierskiej, ale rzadko czekają biernie. Próbują przekroczyć granicę po kilka razy w różnych częściach kraju, licząc się z porażką, hipotermią czy napadami lokalnych bandytów.

Moje badania terenowe wskazują na to, że jednym ze sposób podtrzymania życia jest ruch, często pozorny, bo w obrębie granic jednego kraju, ale dający nadzieję w czasach kryzysu, który charakteryzuje się rozrośniętym aparatem inwigilacji granic, militaryzacją granic, strukturalną prekaryzacją i radykalną niepewnością tego, co przyniesie przyszłość. W obliczu tych zjawisk podróżowanie po Serbii może wydawać się dreptaniem w miejscu (zob. Jansen 2015). Z jednej strony jest wyrazem bezradności wobec bierności, kryzysu wojennego, ekonomicznego, politycznego w kraju zamieszkania, a z drugiej strony pozwala jednak zyskać poczucie sprawczości nad własnym życiem. Niechęć do pozostania i aplikowania o azyl w Serbii odczytuję jako opór wobec światowego apartheidu i kontestowanie polityki migracyjnej.

Podziękowania

Badania terenowe oraz przygotowanie tekstu były możliwe dzięki projektowi badawczemu PRELUDIUM Narodowego Centrum Nauki pt. „Transformacja miast post-jugosłowiańskich. Antropologiczne studium przypadku Tetowa w Macedonii" (FRYROM) o numerze rejestracyjnym 2015/17/N/HS6/00694.

Bibliografia

Allotey, P., Manderson, L. (2003). From Case Studies to Case Work: Ethics and Obligations to Refugee Women in the Field. In: P. Allotey (ed.), The Health of Refugees: Public Health Perspectives from Crisis to Settlement (p. 200–211). Melbourne: Oxford University Press.

Balibar, E. (2002). Politics and Its Other Scene. New York: Verso.

Feldman, G. (2012). The Migration Apparatus: Security, Labor, and Policymaking in the European Union. Stanford, CA: Stanford University Press.

Filip, M. (2012). Od Kaszubów od Niemców: Tożsamość Słoweńców z perspektywy antropologii historii. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Glick Schiller, N., Salazar, N.B. (2013). Regimes of Mobility Across the Globe. Journal of Ethnic and Migration Studies, 39 (2), 183–200.

Hage, G. (2009). Waiting Out the Crisis: On Stuckedness and Governmentality. In: H. Ghassan (ed.), Waiting (p. 97–106). Melbourne: Melbourne University Press.

Kapllani, G. (2009). Krótki przewodnik przekraczania granic (przeł. E.T. Szyler). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Khrosavi, S. (2007). The Illegal Traveler: An Autoethnography of Borders. Social Anthropology, 15 (3), 321–334.

Marcus, G.E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. Annual Review of Anthropology, 24, 95–117.

Narotzky, S., Besnier N. (2014). Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy. An Introduction to Supplement 9. Current Anthropology, 55 (S9), 4–16.

Pittaway, E., Bartolomei, L., Hugman, R. (2010). 'Stop Stealing Our Stories': The Ethics of Research with Vulnerable Groups. Journal of Human Rights Practice, 2 (2), 229–251.

Salt, J., Stein, J. (1997). Migration as a Business: The Case of Trafficking. International Migration, 35 (4), 467–489.

Sillitoe, P. (2015). Prefaces. In: P. Sillitoe (ed.), Indigenous Studies and Engaged Anthropology: The Collaborative Moment (p. 1–30). Farnham, Surrey, UK: Routledge.

Źródła internetowe

Amnesty International. Hungary container camp bill is flagrant violation of international law https://www.amnesty.org/en/latest/news/2017/03/hungary-container-camp-bill-is-flagrant-violation-of-international-law/

Amnesty International. Stranded hope http://www.amnestyusa.org/sites/default/files/stranded_hope_eur2748642016_0.pdf

Frontex. Profiting from Misery – How Smugglers Bring People to Europe Frontex http://frontex.europa.eu/feature-stories/profiting-from-misery-how-smugglers-bring-people-to-europe-tQtYUH

Human Rights Watch. Hungary: Migrants Abused at the Border https://www.hrw.org/news/2016/07/13/hungary-migrants-abused-border

Refugee journeys – Adasevci, Serbia https://www.youtube.com/watch?v=r_G0o_68L-g

Statewatch European Monitoring & Documentation Centre on Justice and Home Affairs in the EU. Deploying armed Frontex teams on the 'Balkan Route' http://www.statewatch.org/news/2017/may/eu-frontex-serbia-macedonia1.htm

UNHCR Report. SERBIA UPDATE, 29–31 August 2016 http://data2.unhcr.org/ar/documents/download/50880

Omówienia i recenzje

Łódzkie Studia Etnograficzne
tom 56, 2017, s. 179–182

ISSN 2450-5544
DOI: 10.12775/LSE.2017.56.11

Mirosław J. Leszka
miroslaw.leszka@uni.lodz.pl

Katedra Historii Bizancjum
Wydział Filozoficzno-Historyczny
Uniwersytet Łódzki

Plamen Pavlov, Ivan Tîutîundzhiev, Osmanskite zavoevaniîa i „Dŭrzhavata na Dukha". Veliko Tŭrnovo 2017, Izdatelstvo „Abagar", pp. 231

Podbój ziem bułgarskich przez Turków osmańskich (druga połowa XIV wieku) – wpisujący się w proces zajmowania przez tych ostatnich Półwyspu Bałkańskiego – stanowi wydarzenie przełomowe w dziejach Bułgarów, rzutujące na ich egzystencję przez następnych blisko pięćset lat. Ze względu na swoją wagę budził on i nadal budzi zainteresowanie uczonych, czego wyrazem jest choćby omawiana książka. Trzeba stwierdzić, że badanie losów późnośredniowiecznej Bułgarii nie jest zjawiskiem łatwym, co w dużej mierze związane jest z dość skromnym, rozproszonym, o różnej proweniencji i do tego często trudnym w interpretacji materiałem źródłowym.

Plamen Pavlov i Ivan Tîutîundzhiev, autorzy omawianej książki, zaliczani są do najwybitniejszych współczesnych mediewistów bułgarskich. Od lat związani są z Uniwersytetem Świętych Cyryla i Metodego w Wielkim Tyrnowie. Problematykę upadku Bułgarii w XIV wieku podejmowali już we wcześniejszych – także wspólnych – publikacjach (Pavlov 2008; Pavlov, Tîutîundzhiev 1991, 1995).

Praca podzielona jest na sześć podstawowych części, uzupełnionych przedmową (s. 7–11), obszernym zakończeniem (s. 215–222) i bibliografią (s. 223–231).

W rozdziale pierwszym (*Zalezŭt na vizantiĭskoto mogŭshtestvo v Mala Aziîa i bŭlgarite (sredata na XI – sredata na XIV v.*), s. 13–58) badacze przedstawiają proces wypierania Bizantyńczyków z Azji Mniejszej, będący owocem ekspansji najpierw Turków seldżuckich, a później powstaniem i dynamicznym rozwojem państwa Turków osmańskich. W ten proces wpisują wątek bułgarski sprowadzający się, do schyłku pierwszej połowy XIV wieku, do przypadków uczestnictwa Bułgarów na służbie bizantyńskiej w walkach z Turkami, jak choćby w przypadku Jana Świniopasa (tzw. Pseudo–Iwajło numer 2), który w początkach XIV wieku dowodził 300-osobowym oddziałem.

Rozdział drugi (*Pŭrvi teritorialni zagubi i opiti za otstoîavaneto na bŭlgarskata nezavisimost*[1], s. 59–89) poświęcony został ukazaniu, na tle ówczesnej sytuacji międzynarodowej, stosunków Bułgarii z Turkami (do 1377 roku), którzy w 1352 roku zdobyli pierwszy przyczółek na Półwyspie Bałkańskim i rozpoczęli działania na rzecz jego podboju. W tym okresie Bułgaria zanotowała pierwsze straty terytorialne, a w 1377 roku, za panowania Jana Szyszmana, została zmuszona do uznania zwierzchności tureckiej.

W rozdziale trzecim (*Zavladîavaneto na Tŭrnovskoto carstvo. Gibelta na car Ivan Shishman i sŭdbata na dŭrzhavnostta v ostalnite bŭlgarski zemi*, s. 90–141) przedstawiono okoliczności likwidacji przez Turków organizmów państwowych funkcjonujących na ziemiach bułgarskich w późnym średniowieczu. Autorzy przeanalizowali proces upadku Bułgarii tyrnowskiej, zakończony zajęciem przez Turków w 1393 roku Wielkiego Tyrnowa. Jej ostatni car, Jan Szyszman, zmarł dwa lata później. Jan Sracimir, władca Bułgarii widyńskiej, drugiego pod względem wagi ośrodka państwowości bułgarskiej, dostał się do niewoli tureckiej prawdopodobnie w 1397 roku. Pavlov i Tîutîundzhiev podają w wątpliwość datowanie tego wydarzenia na rok 1396, który też tradycyjnie uznawany jest za cezurę końcową istnienia Bułgarii widyńskiej. Według nich jeszcze przez jakiś czas po uwięzieniu Jana Sracimira, widyński ośrodek państwowy zachowywał swoją odrębność wobec sułtana, choć był mu podporządkowany. Szerzej tą kwestią zajmują się w dalszej części swej książki.

W rozdziale czwartym (*„Izvestniîat Konstantin, proslaveniîat imperator na Bŭlgarija…”*, s. 142–156) autorzy omawianej publikacji wykładają swój pogląd dotyczący funkcjonowania państwowości widyńskiej po roku 1397. Wskazują w źródłach z końca XIV i początków XV wieku passusy świadczące o tym, że nazwa Bułgaria funkcjonowała nadal jako pojęcie państwowo-polityczne. Prowadzi ich to do wniosku, że Bułgaria widyńska po usunięciu Jana Sracimira została przekazana jego synowi Konstantynowi II, który musiał uznać zwierzchność Bajazyda. Po klęsce Turków pod Ankarą w 1402 roku Konstantyn – podobnie jak inni władcy bałkańscy – zerwał zależność od Turków i włączył się do organizowanej przez Zygmunta Luksemburczyka koalicji. Po 1413 roku Konstantyn zachował jako sojusznik sułtana Mehmeda pewną niezależność na znajdującym się pod jego władzą terytorium. Jej kres przyniosła dopiero jego śmierć w 1422 roku. Zdaniem Pavlova i Tîutîundzhieva dopiero wtedy nastąpił koniec średniowiecznej państwowości bułgarskiej.

[1] W spisie treści przy tytule rozdziału podane są daty: 1369–1377 (s. 5). Nie widnieją one natomiast na stronie tytułowej rozdziału. Nawiasem mówiąc, pierwsza z nich nie jest adekwatna do treści rozdziału, w którym analizowana jest sytuacja od lat pięćdziesiątych XIV w.

Trzeba zaznaczyć, że ten bardzo interesujący i godny uwagi pogląd, głoszony już od połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku – a wzmocniony w omawianej książce kolejnymi argumentami – z trudem przebija się do bułgarskiej mediewistyki.

W rozdziale piątym (*„Narod nepokoren…" Bŭlgarite v zashtita na khristiĭanskata dŭrzhavnost*, s. 157–176) autorzy szkicują narodziny bułgarskiego oporu wobec tureckich okupantów. Szczególną uwagę poświęcają postaci Frużyna, który był synem cara Jana Szyszmana, władcy tyrnowskiego. Jego matką była najprawdopodobniej Dragana, druga żona Jana, choć nie wyklucza się, że mógł on pochodzić z nieprawego łoża. Po 1395 roku opuścił zajęte przez Turków tereny Bułgarii tyrnowskiej. Być może udał się najpierw do Widynia, potem zaś na Węgry. Jest on związany z tzw. powstaniem Konstantyna i Frużyna, które ukazywane jest jako pierwsze antytureckie wystąpienie Bułgarów[2] (autorzy książki zajmują w tej kwestii wstrzemięźliwe stanowisko). Jego lepiej poznane losy wpisują się w dzieje Węgier. Wydaje się, że był on uczestnikiem wyprawy Władysława III przeciw Turkom, zakończonej pogromem sił chrześcijańskich pod Warną (1444 rok).

W ostatnim rozdziale (*Bŭlgarija, „Dŭrzhavata na Dukha"*, s. 177–214) przedstawione zostają postaci, które w sytuacji, gdy Bułgarzy tracili swój niepodległy byt, zaczęły odgrywać rolę duchowych przywódców, budując „państwo ducha". Znaleźli się wśród nich m.in. św. Teodozjusz Tyrnowski, św. Romil Widyński, św. Eutymiusz Tyrnowski i Grzegorz Camblak.

Omawiana publikacja przygotowana została w oparciu o pełny korpus źródeł, który został wnikliwie, wszechstronnie przeanalizowany i bogatą, reprezentatywną literaturę przedmiotu[3]. Stanowi ona interesującą, autorską wizję procesu, którego owocem był podbój ziem bułgarskich przez Turków osmańskich. Szczególnie ciekawe wydają się być rozważania dotyczące funkcjonowania pewnej formy państwowości po 1397 roku, jaką stanowiła Bułgaria widyńska, jak również postawy społeczeństwa bułgarskiego wobec tureckiej okupacji w pierwszych dekadach jej funkcjonowania.

Jestem głęboko przekonany, że Pavlovowi i Tĭutĭundzhievowi udało się zrealizować cele, które przed sobą postawili (s. 9–10). Z jednej strony zaprezentowali postępy w badaniach nad upadkiem państwowości bułgarskiej w XIV wieku, a z drugiej przedstawili

[2] Wokół tej kwestii toczy się od dawna dyskusja, daleka od powszechne akceptowanych ustaleń. W literaturze znaleźć można poglądy, że było ono epizodyczne, krótkotrwałe i o niewielkim zasięgu terytorialnym, jaki i takie, według których trwało przez wiele lat, objęło znaczne połacie Bułgarii widyńskiej i tyrnowskiej, po uznanie go za wymysł nowożytnych uczonych (szerzej na ten temat zob. Leszka 2014).

[3] Warto jednak zwrócić uwagę, choć nie w formie zarzutu, mając świadomość, że książka adresowana jest do czytelnika bułgarskiego i ma popularnonaukowy charakter, że autorzy nie sięgnęli po polską literaturę przedmiotu. Co prawda brak w niej kompleksowego ujęcia dziejów podboju Bułgarii przez Turków Osmańskich, ale z pewnością znaleźć można interesujące teksty dotyczące niektórych podejmowanych w omawianej pracy wątków (np. zob. Czamańska, Leśny 2015; Marinow 2004, 2005; Salamon 1992).

swoje poglądy, które w sposób przekonujący uzasadnili. Czytelnik po lekturze książki pozostanie nie tylko z obrazem dramatycznych wydarzeń prowadzących do likwidacji suwerenności Bułgarów w późnym średniowieczu, ale i z optymistycznym przekonaniem, że w ostatecznym rozrachunku zdali oni historyczny egzamin – mimo kilku wieków tureckiej niewoli zachowali, jak piszą: „(...) opierając się na wiekowej tradycji, języku, wierze, solidarności (…) swoją tożsamość i kulturę" (s. 11). Można dodać, że nie byłoby to możliwe, a na pewno zdecydowanie trudniejsze, gdyby nie fakt, że już to pokolenie Bułgarów, które utraciło niezależny byt państwowy, podjęło na różnych frontach walkę o jego odzyskanie.

Bibliografia

Czamańska, I., Leśny, J. (2015). Bitwa na Kosowym Polu 1389. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Leszka, M.J. (2014). Kwestia tzw. powstania Konstantyna i Frużyna w bułgarskiej literaturze naukowej. Balcanica Posnaniensia, 21, 5–12.

Marinow, K. (2004). Problem zdobycia Tyrnowa przez Turków osmańskich w literaturze naukowej oraz w świetle źródeł pisanych i archeologicznych. Mars, 17, 3–24.

Marinow, K. (2005). Wybrane problemy upadku Tyrnowa. Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica, 80, 139–160.

Pavlov, P. (2008). Bŭlgarskoto srednovekovie. Poznato i nepoznato. Stranici ot politicheskata i kulturnata istoriîa na Bŭlgariîa, VII–XV vek, p. 209–229. Veliko Tărnovo: Abagar.

Pavlov, P., Tîutîundzhiev, I. (1991). Osmanskite turci i kraîat na srednovekovna Bŭlgarija. Veliko Tărnovo: Sŭîuz na uchenite v Bŭlgarîa.

Pavlov, P., Tîutîundzhiev, I. (1995). Bŭlgarite i osmanskoto zavoevanie (za kraîat na XIII – sredata na XV v.). Veliko Tărnovo: Abagar.

Salamon, M. (1992). Bizancjum i Bułgaria wobec ekspansji tureckiej w dobie bitwy na Kosowym Polu. In: K. Baczkowski (ed.), 600-lecie bitwy na Kosowym Polu (s. 29–43). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.