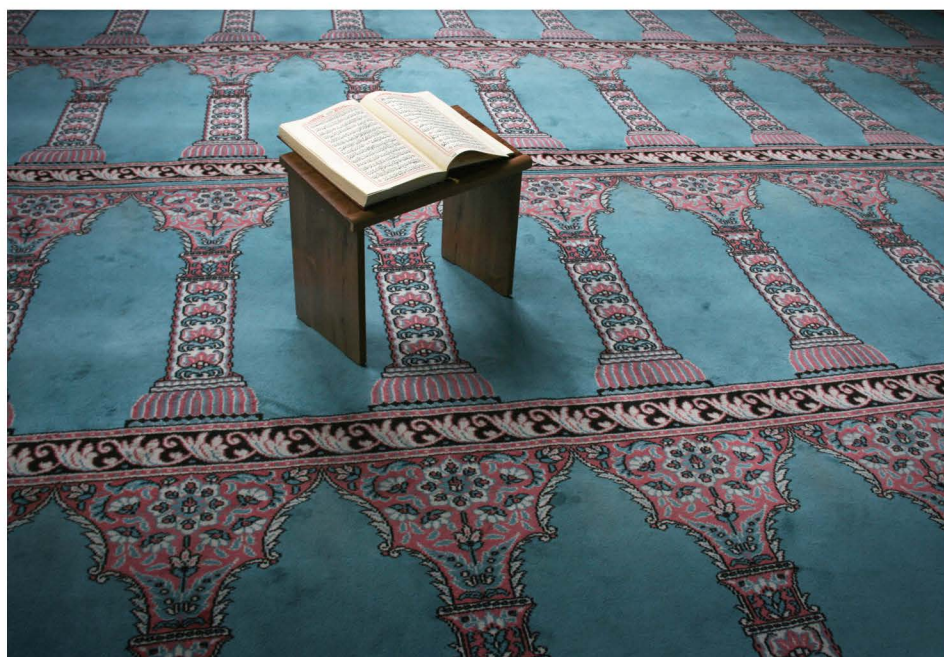


redakcja

Anetta Buras-Marciniak

Islam i muzułmanie w kulturze, literaturze i językach Słowian Południowych



**Islam i muzułmanie
w kulturze, literaturze
i językach Słowian
Południowych**



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

redakcja

Anetta Buras-Marciniak

Islam i muzułmanie w kulturze, literaturze i językach Słowian Południowych



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2016

Anetta Buras-Marciniak – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny
Katedra Filologii Słowiańskiej, 90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT

Julia Mazurkiewicz-Sułkowska

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Joanna Balcerak

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

PROJEKT OKŁADKI

Studio 7A

Zdjęcie wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/jahmaica

© Copyright by Authors, Łódź 2016

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2016

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.07442.16.0.K

Ark. wyd. 18,5; ark. druk. 17,625

ISBN 978-83-8088-249-2

e-ISBN 978-83-8088-250-8

<https://doi.org/10.18778/8088-249-2>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

Wstęp (Anetta Buras-Marciniak)	9
Marek M. Dziekan <i>Z dziejów literatury „alhamijado” na Bałkanach: Abdulvehab Ilhamija (1773–1821)</i>	11
Krystyna Pieniążek-Marković <i>Chorwackie spotkania z kulturą islamu w dziewiętnastowiecznym podróżopisarstwie. We władzy stereotypów</i>	23
Sanjin Kodrić <i>Kako su Bošnjaci videli muslimanski Orijent i europski Zapad krajem 19. i početkom 20. stoljeća?</i>	41
Sabina Giergiel <i>Zmiana modelu kulturowego w Serbii na przełomie XIX i XX w. na podstawie opowiadania „Ibisz-aga” Stevana Sremaca</i>	57
Muris Bajramović <i>Mevlud u bošnjačkoj književnosti</i>	69
Lilla Moroz-Grzelak <i>Czarny Arab jako symbol obcości w świecie bohaterów południowosłowiańskich pieśni ludowych</i>	77
Adnan Kadrić <i>Liminalno-heterogena poetika starije bošnjačke književnosti u kontekstu zapadnobalkanske kulturološke polifonije</i>	89
Ewa Szperlik <i>Fascynujący czy przerażający świat islamu w wybranych utworach chorwackich ilirystów i późnych romantyków?</i>	97
Aida Bajraktarević <i>Slika Bošnjaka u autobiografskom diskursu „Sjećanja” Meše Selimovića</i>	113
Artur Stęplewski <i>Mehmed Sokolović jako postać literacka. Na marginesie powieści „Hamam Balkanija” Vladislava Bajaca</i>	125
Anna Modelska-Kwaśniewska <i>Kobiectwo doświadczenie traumy wojennej w powieści Jasminy Musabegović „Skret-nice”</i>	133

Wojciech Szczepański	
<i>Kilka uwag o konfliktach albańsko-serbskich na tle religijnym w wilajecie kosowskiem na przełomie XIX i XX w. (wybrane przykłady)</i>	143
Monika Skrzyszewska	
<i>Wojna bośniacka (1992–1995) według Dobricy Ćosicia jako przykład antymuzułmańskiego dyskursu nacjonalistycznego</i>	153
Magdalena Garnczarska	
<i>„Historia budująca o Barlaamie i Jozafacie” jako historia budująca dla chrześcijan żyjących pod islamskim panowaniem na przykładzie miniatur w iviron cod. 463</i>	165
Justyna Krocak	
<i>Mistyczny rozwój człowieka na przykładzie hezychazmu i sufizmu</i>	175
Marinko Zekić	
<i>Muslimanske zajednice u Europi i problem islamofobije</i>	187
Magdalena Reksć	
<i>Stereotypy na temat wyznawców islamu na obszarze byłej Jugosławii</i>	199
Agata Jawoszek	
<i>Boszniacka diaspora w Europie Zachodniej w świetle kryzysu migracyjnego i rosnącej islamofobii. Media, tożsamość i polityka</i>	213
Magdalena Ickiewicz-Sawicka	
<i>Bośniaccy muzułmanie (Boszniacy) w obliczu kryminogennego i radykalnego islamu na Bałkanach – przypadek Bośni i Hercegowiny</i>	225
Anetta Buras-Marciniak	
<i>Muzułmanie w Słowenii (zarys tematyczny)</i>	237
Katarzyna Bednarska	
<i>Muzułmanie i islam w słoweńskim korpusie językowym</i>	247
Alen Kalajdžija	
<i>Tri rukopisna arebička ilmihala na bosanskom jeziku u XIX st.</i>	255
Klaudia Chalczyńska, Artur Zaręba	
<i>Określenia migrantów i ich nacechowanie na polskich, bułgarskich i słoweńskich internetowych portalach informacyjnych</i>	265
Maria Cichońska	
<i>Gramatyka wyrazem narodowej tożsamości (na przykładzie „Gramatyki języka bośniackiego” Dževada Jahicia, Senahida Halilovića, Ismaila Palicia)</i>	273

CONTENTS

<i>Preface</i> (Anetta Buras-Marciniak)	9
 Marek Dziekan <i>From the History of "Aljamiado" Literature in the Balkans: Abdulvehab Ilhamiya (1773–1821)</i>	11
Krystyna Pieniążek-Marković <i>Croatian Encounters with Islam Culture in the 19th Century Travelogues. Under the Dominion of Stereotypes.</i>	23
Sanjin Kodrić <i>How did Bosniaks See the Muslim Orient and the European West in the Late 19th and Early 20th Centuries?</i>	41
Sabina Giergiel <i>Transformation of the Cultural Paradigm in Serbia at the Turn of the 19th and 20th Centuries on the Example of Stevan Sremac's "Ibisz –aga"</i>	57
Muris Bajramović <i>Mawlid in Bosniaks' Literature</i>	69
Lilla Moroz-Grzelak <i>The Black Arab as a Symbol of a Stranger in Folk Songs and Tales of South-Eastern Slavs.</i>	77
Adnan Kadrić <i>The Liminal-Heterogeneous Poetics of the Elder Bosniaks' Literature in the Context of Western Balkan Cultural Polyphony</i>	89
Ewa Szperlik <i>The Fascinating or Frightening World of Islam in the Chosen Works of Croatian Illyrists and Late Romanticists?</i>	97
Aida Bajraktarević <i>The Image of the Bosniaks in "The Memories", the Autobiographical Discourse of Meša Selimović</i>	113
Artur Stęplewski <i>Mehmed Sokolović as a Literary Figure. On the Margins of the Novel "Hamam Balkanija" by Vladislav Bajac.</i>	125
Anna Modelska-Kwaśniowska <i>Women's Experience of War Trauma in Jasmina Musabegović's Novel "Switches"</i>	133

Wojciech Szczepański	
<i>A Few Comments about Albanian-Serbian Conflicts on the Religious Background in the Villayet of Kosovo at the End of the 19th and Beginning of the 20th Century (Selected Examples)</i>	143
Monika Skrzyszewska	
<i>The Bosnian War (1992–1995) according to Dobrica Ćosić as an Example of Anti-Muslim Nationalistic Discourse</i>	153
Magdalena Garnczarska	
<i>“The Edifying Story about Barlaam and Ioasaph” as an Edifying Story for Christians Living under Muslim Rule: Illustrated with an Example of Miniatures of Iveron Cod. 463</i>	165
Justyna Krocak	
<i>The Mystical Human Development on the Example of Hesychasm and Sufism ..</i>	175
Marinko Zekić	
<i>Muslim Communities in Europe and the Problem of Islamophobia</i>	187
Magdalena Reksć	
<i>Stereotypes about Confessors of Islam in Post-Yugoslav Countries</i>	199
Agata Jawoszek	
<i>Bosniak Diaspora in Western Europe in the Light of the Immigration Crisis and the Growing Islamophobia. Media, Identity and Politics</i>	213
Magdalena Ickiewicz-Sawicka	
<i>Bosnian Muslims (Bosniaks) in the Face of Criminological and Radical Islam in the Balkans – the Case of Bosnia and Herzegovina</i>	225
Anetta Buras-Marciniak	
<i>Muslims in Slovenia (a thematic outline)</i>	237
Katarzyna Bednarska	
<i>Muslims and Islam in Slovenian Corpus</i>	247
Alen Kalajdžija	
<i>Three Handwritten Ilmihals (Textbooks for Religious Education) in Arabic Script and Bosnian Language from the 19th Century</i>	255
Klaudia Chalczyńska, Artur Zaręba	
<i>Words Describing Migrants and Their Emotional Value on the Basis of Polish, Bulgarian and Slovenian Online Portals</i>	265
Maria Cichońska	
<i>Grammar as a Means of Expressing National Identity (on the Basis of “The Grammar of Bosnian Language” Written by Dževad Jahić, Senahid Halilović, Ismail Palić)</i>	273

WSTĘP

Pierwsze państwa Słowian Południowych (m.in. Bułgaria, Serbia) powstały już w średniowieczu. Nie zdołały one jednak utrzymać niezależności, gdyż zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne czynniki destabilizujące doprowadziły do znaczącego ich osłabienia, co w XV w. z powodzeniem wykorzystwała Turcja Osmańska. Podboju uniknęła tylko część terenów współczesnej Chorwacji i Słowenii, które weszły w skład imperium habsburskiego. Prowadzenie tureckie w krajach południowosłowiańskich przyczyniło się do rozpowszechnienia islamu wśród Słowian. Islamizacja nie była jednak traktowana priorytetowo, a najważniejszym założeniem politycznym Turcji było czerpanie zysków z podbitych ziem, niezbędnych do utrzymania państwa osmańskiego. Na islam przechodzili przeważnie chłopci, ale też przedstawiciele stanów wyższych, chcący zachować swoje dotychczasowe przywileje. Wielu ludzi zmieniało konfesję ze względów ambicjonalnych, gdyż umożliwiało to dojście do najwyższych godności państwowych. Upadek państwa osmańskiego i rozpad Austro-Węgier po I wojnie światowej nie tylko przyczyniły się do powstania nowych państw południowosłowiańskich, lecz także spowodowały stopniowe uwalnianie się antagonizmów między narodami Południa, co ostatecznie doprowadziło najpierw do rozpadu Jugosławii, a następnie do konfliktu zbrojnego pod koniec XX w.

Prace opublikowane w tym zbiorze są pokłosiem międzynarodowej konferencji naukowej *Islam i muzułmanie w kulturze, literaturze i językach Słowian Południowych*, zorganizowanej w Uniwersytecie Łódzkim przez Katedrę Filologii Słowiańskiej, Katedrę Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki oraz Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana, *Ceraneum*, w dniach 18–19 lutego 2016 r.

Prezentowane teksty dotyczą kwestii wzajemnych wpływów kultury islamu i kultur krajów południowosłowiańskich, udokumentowanych w literaturze ludowej i artystycznej, źródłach historycznych oraz językoznawczych i obejmują następujące kręgi tematyczne:

- Słowianie Południowi a kultura islamu.
- Chrześcijaństwo wschodnie a islam. Polemika religijna, konflikty i współistnienie.
- Dzieje relacji świata bizantyńsko-słowiańskiego z Arabami, Turkami i innymi etnosami muzułmańskimi.

- Stereotypy kulturowe – obraz muzułmanina (Araba, Turka itp.) w literaturze i sztuce etnosów bałkańskich oraz wizja wyznawcy prawosławia w kulturze islamu.
- Wzajemne wpływy kulturowe – czy i jak cywilizacja islamu wzbogaciła kulturę kręgu bizantyńsko-słowiańskiego i *vice versa*.
- Słowiańscy muzułmanie (Boszniacy, Gorani, Torbesze, Pomacy) w kulturze, literaturze, języku i historii Słowian Południowych.
- Wyznawcy innych religii pod panowaniem tureckim (historia, kultura, język).
- Społeczno-polityczne problemy Bałkanów w perspektywie historycznej i dziś.

Anetta Buras-Marciniak

Marek M. Dziekan

Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki
Uniwersytet Łódzki

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.02>

Z DZIEJÓW LITERATURY ALHAMIJADO NA BAŁKANACH: ABDULVEHAB ILHAMIJA (1773–1821)

Wprowadzenie

Islam i związany z nim swego rodzaju kult języka i pisma arabskiego zaowocował na obszarach zislamizowanych w różnych okresach dziejów cywilizacji arabsko-muzułmańskiej piśmiennictwem w wielu językach, zapisywanym w alfabecie języka Koranu. Dla piśmiennictwa niearabskiego zapisywanego alfabetem arabskim funkcjonuje w nauce określenie *aljamiado* wywodzące się od arabskiego słowa *al-‘ağamiyya*, ‘obca’ (od: *al-luğa al-‘ağamiyya*, ‘język obcy’). Początkowo było stosowane tylko do języków i dialektów romańskich na Półwyspie Pirenejskim (kastylijski, aragoński, kataloński, galicyjski, portugalski, także ladino), z czasem jednak rozszerzono jego używanie także w stosunku do innych języków, głównie na Bałkanach (serbski, chorwacki, bośniacki, albański). W piśmie tym znane są także teksty w języku staro-cerkiewno-słowiańskim. Można obecnie dostrzec wśród badaczy tendencję do poszerzania znaczenia *aljamiado* do wszystkich języków poza arabskim, które używają pisma opartego na arabskim [Lévi Provençal 2001; Hegyi 1979: 262; Casassas Canals 2010: 2].

Południowosłowiańskie piśmiennictwo *alhamijado* (także: *aljamiado* oraz *adżamijska književnost*) zapisywane było alfabetem nazywanym *arebica* (także: *arabica*). O rozwoju tego piśmiennictwa, będącego poważnym zjawiskiem kulturowo-literackim, można mówić właściwie od pierwszej połowy XVII w., ale za pierwsze zachowane teksty napisane w *arebicy* uważa się dwa krótkie rękopisy, stanowiące rodzaj materiałów do nauki języków, datowane na 1512 r. Z kolei najstarszy zachowany tekst literacki w *alhamijado* to *Chirvat türkisi*, po chorwacku i bośniacku *Hrvatska pjesma* albo *Hrvatska turčija* z 1588/1589 r. [szerzej por. Dziekan 2015b: 199–212, tam obszerne dane bibliograficzne].

Do najwybitniejszych przedstawicieli literatury *alhamijado* na Bałkanach należą m.in. Muhamed Hevai Uskufi (1601 – po 1651) [por. Dziekan 2015a: 255–279], Abdurrahman Sirrija (1775–1847) i Abdulvehab Ilhamija (1773–1821), bohater niniejszego opracowania.

1. Życie i twórczość Abdulvehaba Ilhamiji

1.1. Życie

Abdulvehab Ibn Abdulvehab Ilhamija Žepčevi (Žepčak) [Nametak 1981: 21–22] urodził się w 1773 r. w mieście Žepče niedaleko Fojnicy, około 120 km od Sarajewa. Ilhamija to jego przydomek mistyczny (od arabskiego *ilham*) oznaczający „natchniony”. Był poetą, teologiem i mistykiem. O jego życiu niewiele wiadomo [w niniejszym artykule korzystam przede wszystkim z opracowań: Dobrača 1974: 41–69; Ždralović 1978: 127–144; Hadžijamaković 1978: 85–92; Memija 2005: 199–207; Popovic 2010: 15–16; Ljubović, Aruči 2000: 101–102]¹ – najwięcej wywnioskować można ze wzmianek w jego własnych dziełach, podobnie, jak to jest w przypadku Muhameda Hevai’ego Uskufiego. Rok narodzin podaje pisarz w turekojęzycznym traktacie *Tuhfetu-l-musallin ve zubdetu-l-hašiin*, o którym jeszcze będzie mowa. W jednym z wierszy po bośniacku pisze, że nie miał matki i nie pamiętał ojca:

Majke nemam, a pèdera pamtim,
Što sam fàkir i sirota ne velim. [Nametak 1981: 152]

Nauki pobierał w rodzinnym mieście, które nie było ważnym ośrodkiem naukowym, a po raz pierwszy pojawia się w zapisach historycznych w 1458 r. W XVIII w. funkcjonował tam mekteb (szkółka koraniczna) i medresa przy meczecie Ferhadija (Ferhadije džamija), najstarszym w mieście, zbudowanym w 1568 r., ówczesnie jednym z czterech działających w Žepcach. Jego nauczycielem był tam prawdopodobnie niejaki Karahodža Hadžicerimović. Z zakresu teologii i prawa islamu, a także języków tureckiego i arabskiego pobierał nauki w Tješnju u Abdullaha Čankariego el-Ansario. Zachował się dyplom (tzw. *idžaza*, *idžazentame*), jaki wystawił Ilhamiji ten nauczyciel, opublikowana przez Muhameda Ždralovicia, opisujący dokładnie studiowane tematy [Ždralović 1978].

Odrębnym zagadnieniem są studia mistyczne. Ilhamija związany był z bractwem sufickim nakszbandijja [na temat bractwa por. Danecki 2007: 410–411; Schimmel 2000: 84–85; Trimingham 1971: 62–65, 92–96; Algar, Nizami 2001]. Bractwo to było (i jest) bardzo rozpowszechnione na Bałkanach, gdzie funkcjonuje od XV w. Najważniejszymi ośrodkami nakszbandijji w Bośni były Sarajewo i Fojnica, ważną rolę odgrywała też tekke w Oglavku, związana z postacią Abdurrahmana Sirriji (1775–1847) [Nametak 1981: 22–23]. Jego eponimem jest Baha

¹ Tylko Popovic podaje nieco inne nazwisko poety: ‘Abd al-Wahhāb b. Abū al-Wahhāb. Pierwszej edycji wybranych utworów Ilhamiji dokonali Ćorović i Kemura 1912.

ad-Din Muhammad ze środkowoazjatyckiej Buchary o przydomku „Nakszbandi”, czyli „Snycerz”. Cechą charakterystyczną bractwa jest ściśle przywiązanie do sunnickiego odłamu islamu, odrzucanie demonstracyjnych przejawów pobożności i w związku z tym ciche odmawianie modlitwy (tzw. *zikru*) oraz szacunek dla pracy fizycznej. Podobnie jak w innych bractwach, także i tu istotną rolę odgrywa związek duchowy pomiędzy mistrzem i uczniem. Jako symbolu nakszbandijja używa często serca z wpisanym w nie słowa „Allah”, ale istnieją też inne.

Uważa się, że nauczycielem sufizmu był dla Ilhamiji słynny Abdurahman Sirrija, działający w Fojnicy, a później w Oglavku. Jeszcze na samym początku lat 70. ubiegłego wieku uważano, że Sirrija urodził się w 1785 r., ale wkrótce nowe odkrycia wskazały, że był to rok 1775, co uprawdopodobniło ten tradycyjny przekaz [Hadžijamaković 1978: 13]. Innym jego mistrzem mógł być także Husein-baba Zukić. Wydaje się przy tym, że mając dobre podstawy wiedzy o islamie ze szkół w Žepčach i Tješnjju, sam intensywnie zgłębiał mistyczne nauki, o czym świadczyć może wspomniane dzieło *Tuhfetu-l-musallin*.

Ilhamija odgrywał istotną rolę wśród słowiańskich wyznawców islamu swoich czasów, czczony jako wybitny szajch, zyskując sobie miano Ilhami-baba, co przysługuje wybitnym postaciom z kręgów mistycznych.

Abdulvehab Ilhamija jest autorem wierszy i utworów prozatorskich, w tym traktatów religijnych pisanych po bośniacku, turecku i arabsku. Częściowo twórczość Ilhamiji, szczególnie poezję w języku bośniackim, ukształtowała trudna sytuacja społeczno-polityczna na Bałkanach na przełomie XVIII–XIX w. Państwo osmańskie przeżywało ostry kryzys. Z Zachodu zaczynały docierać echa ruchów oświeceniowych, a Osmanie usiłowali przynajmniej w pewnym stopniu na nie odpowiadać, ale nie widać było pozytywnych efektów tych działań w Bośni, leżącej daleko od Stambułu, w dodatku będącej obszarem granicznym. Warstwy rządzące opierały się reformom, które ograniczały ich przywileje, kraj nękany był wojnami i epidemiami. Wraz z upadkiem politycznym i ekonomicznym nastąpił upadek poziomu nauczania, co odpowiadało rządzącym, bo nad niewykształconym ludem łatwiej się panuje. Kraj pogrążał się w chaosie. Poeta był krytycznie nastawiony do aktualnych rządów. Szczególne znaczenie w jego życiu miał opór wobec działań osmańskiego paszy Dželaluddina Alego (Dželel-paša), który sprawował funkcję namiestnika Bośni w latach 1819–1822. To przeciwko jego działaniom skierowane były niektóre z utworów Ilhamiji tworzonych w języku bośniackim (nie ma praktycznie tej krytyki w wierszach turekojęzycznych). Tradycja wiąże z nimi śmierć poety. Wieść głosi, że Ilhamija został niespodziewanie wezwany przez paszę do Travnika, a ten zażądał od niego, żeby wyrzekł się swoich krytycznych wobec władzy wierszy. Kiedy odmówił, został skazany na śmierć i stracony. Przekaz ten nie jest jednak pewny, nie ma bowiem na ten temat żadnych zachowanych dokumentów. Wedle tradycji chodziło przede wszystkim o dwa utwory: *Čudan zeman nastade* (por. niżej) oraz *De li ti je Halil Paša* [Ferhatović 2013; tekst utworu w: Hadžijamaković 1978: 77]. W Travniku, do

1959 r. znajdowała się jego oryginalna *türbe* w okolicy dworca kolejowego i szpitala. Obecnie, po przebudowie tej części miasta, przeniesiona została na ulicę Potur-mahala, gdzie funkcjonuje po dziś dzień. Śmierć Abdulvehaba opłakiwali nie tylko zwykli ludzie, znalazła ona odzwierciedlenie także w literaturze polityczno-religijnej tamtych czasów, zarówno w języku tureckim, jak i bośniackim. Do najsłynniejszych należy elegia napisana po turecku przez szejcha Arifa Sidkiego Kurta, który w tym czasie przewodził nakszbandytom w Bośni. Na kamieniu nagrobnym Ilhamiji poeta nazwany został hadżdżim, co może sugerować, że odbył pielgrzymkę do Mekki, ale biorąc pod uwagę, że określenie hadżdżi funkcjonuje w świecie islamu także jako tytuł wyrażający szacunek dla starszych ludzi, nie można tego, moim zdaniem, uznać za pewnik, tym bardziej, że nic tego nie potwierdza – nawet sam pisarz w jakimkolwiek swoim utworze.

Sam Dżalaluddin Ali Pasza zmarł nagle, co ludzie przypisywali kłątwie Ilhamiji.

1.2. Poezja

Utwory poetyckie pisał Ilhamija po bośniacku (sam tak nazywał swój język), turecku i arabsku. Jego dywan zachował się w rozmaitych rękopisach, w niektórych przypadkach autorstwo nie jest pewne, jak choćby w przypadku utworu uznawanego przez wielu badaczy z jeden z najważniejszych w dorobku Adbulvehaba, tj. *Nasihāt*, czyli „Rady”, które np. A. Nametak w swojej chrestomatii uważa za anonimowe. Sporo szczegółów odnoszących się do zawartości dywanu Ilhamiji w języku bośniackim podaje Alen Kalajdzija w artykule *Zapadnoštokavski jezički elementi u djelu Abdulvehaba Ilhamije* [Kalajdzija 2007: 267–268].

Pomijając szczegółowe rozważania tekstologiczne, które nie są tu najistotniejsze, można podsumować, że zbiór poezji Ilhamiji obejmuje kilkanaście wierszy po bośniacku (Hadžijamaković zidentyfikował 18), około 50 po turecku i 4 po arabsku. Utwory bośniackie mają charakter na poły religijny, na poły zaś polityczno-społeczny i etyczno-dydaktyczny. Zawierają sporo wskazówek, jak żyć i jak należy trzymać się drogi wskazywanej przez prawo muzułmańskie. Znaleźć jednak wśród nich można jednak także typowe modlitwy sufickie. Utwory tureckie i arabskie w zdecydowanej większości mają charakter mistyczny, niejednokrotnie przybierają charakter litanii modlitewnej – to wyraźnie odróżnia od siebie te dwa działy jego poezji. Mistyczna twórczość poetycka Ilhamiji wskazuje na jego doskonałą znajomość arabskojęzycznej filozofii sufickiej, przede wszystkim Al-Ghazalego (zm. 1111) i Ibn al-Arabiego (zm. 1240) [Dizdarević 2011; o arabskich filozofach por. Corbin 2005: 160–165, 252–255] nie są mu też obce idee Maulany Dżalaluddina Rumiego [Corbin 2005: 259–262], twórcy bractwa maulawijja („derwiszów tańczących”).

Istotnym tematem twórczości poetyckiej Bośniaka jest także konieczność nauki – wezwanie do edukacji jest częstym motywem jego wierszy (*Hajde, sinak, te uči*) [Hadžijamaković 1978: 77], podobnie jak posłuszeństwo rodzicom i swojemu

szajchowi (w bractwie sufickim). Niezwykle istotne są także wzmianki na temat tolerancji religijnej, co bez wątpienia ma związki z mistycyzmem i pojmowaniem świata przez Ilhamiję. Temat ten jednak najwyraźniej przejawia się w *Tuhfetu-l-musallin*.

Poniżej jako przykład poezji *alhamijado* przytaczam przekład najpopularniejszej, 13–zwrotkowej wersji wiersza *Čudan zeman nastade*². Funkcjonuje on powszechnie w takim właśnie kształcie, choć Abdurahman Nametak włącza do swej antologii dłuższy i bogatszy w znaczenia społeczno-polityczne tekst, obejmujący 25 strof, mający także odmienny kształt formalny. O ile w przytaczanej wersji strofy 1–11 kończą się wersem „Šta se hoće zaboga”, w wersji Nametaka nie ma żadnej regularności w tym względzie. Od strony formalnej zatem wersja poniższa przypomina *ilahije* – „wiersze boże” tureckich i bałkańskich mistyków, wywodzące się z gatunku ludowej liryki tureckiej *türkü*. Jedna z form *türkü* miała właśnie taki regularny kształt. Pozostaje jednak kwestia metrum – w utworze Ilhamiji ma on, podobnie jak typowe *ilahije*, 7 sylab (tak jest w przypadku większości jego bośniackich utworów), podczas gdy formy ludowe miały ich 8 lub 11 [Płaskowicka-Rymkiewicz i in. 1971: 289–291 (*türkü*), 331 (*ilâhi*); Ambros 2001; Boratay 2001]. Jest to zatem wiersz o charakterze mieszanym, trudny do jednoznacznego zakwalifikowania, o rymie aaab, ccbb, dddb itd. Być może dlatego często utwór ten jest określany jako *kaside*, choć nie wykazuje jednoznacznych cech ani kasydy arabskiej, tureckiej czy perskiej, ani też tego, co nazywane jest *kaside* w genologii bałkańskiej literatury *alhamijado*.

[1]

Dziwny czas nastał,
świat ogarnęło zło,
podniósł głowę wróg religii,
cóż to będzie, na Boga?

[2]

Siły już zbraknie człowiekowi,
wokół panuje podłość,
nie ma już dobrych ludzi,
cóż to będzie, na Boga?

[3]

Za nic mają Księgi słowa,
nie czekają odpowiedzi,
nie myślą o Dniu Ostatnim,
cóż to będzie, na Boga?

² Na podstawie: Hadžijamaković 1978: 70–72, zmianę wprowadziłem jedynie w 12. strofie. We wszystkich dostępnych źródłach uwzględniających tę właśnie wersję strofa kończy się: „Teška muka zaboga”.

[4]

Wokół tylko cierpienie,
Turcy hańbią nasze ziemie,
wokół głosy obłudników,
cóż to będzie, na Boga?

[5]

Turek bojowo działa,
krzywda zamiast sprawiedliwości,
sprawiedliwości już nie ma,
cóż to będzie, na Boga?

[6]

Alimowie dziwnie mówią,
nie chcą dla nas zrobić nic,
kłamstwo tylko od nich idzie,
cóż to będzie na Boga!

[7]

Nie uczą się i nie pracują,
sami siebie tylko męczą,
lekceważąc wszystkie prawa,
cóż to będzie, na Boga?

[8]

Widać, że nic nie wiedzą,
sami siebie czynią świętymi,
udając jakąś wiedzę,
cóż to będzie, na Boga?

[9]

Teraz mamy kraj alimów,
za cóż im dziękować –
wciąż gną tylko nasze karki,
cóż to będzie, na Boga?

[10]

Kiedy spojrzysz na strój jego,
dasz mu smakołyk ze stołu –
choć nie nauczy, to weźmie wiele,
cóż to będzie, na Boga?

[11]

Cóż jest lepszego niż być imamem,
powiedz: to szczyt szczytów,
dumny jak szajch al-islam,
cóż to będzie, na Boga?

[12]

Rządzą wezyrowie i prawnicy,
władcy i paszowie,
zdrajcy i oszuści,
wielkie męki, na Boga!³

[13]

Pasza ma tu swoich ludzi,
którzy służą mu bez granic,
gdzież znajdziesz ich więcej?
Nikt nie wie, na Boga!

Przekład, z oczywistych względów, nie oddaje pewnej istotnej cechy języka bośniackich tekstów Ilhamiji, tj. ogromnej liczby wyrazów orientalnych, wywodzących się z arabskiego, perskiego i tureckiego, co widać choćby w incipicie, który funkcjonuje jako tytuł utworu (tur./arab. *zeman* jako „czas”). Nie chodzi przy tym o zapożyczenia, które funkcjonują także w wielu innych językach, odnoszące się do ogólnej terminologii muzułmańskiej, czyli np. imam czy alim (ulem).

Przykładem trzecia strofa powyższego utworu:

Ne gledaju u ćitab,
Ne uzimlju hič džavap
Niti misle na hesab.
Šta se hoće zaboga? [Hadžijamaković 1978: 70]

Z kolei utwór *Ja upitam svog Jasina* („Pytam swojego Ja Sina”)⁴ jest w zasadzie bośniacko-arabski. Kończy się tak:

Jer Ilhamija vrlo plače, jer ne bude kun fe jekūn,
On mi veli ne čudi se, ve ilejhi turdže’un [Hadžijamaković 1978: 61]
Bo Ilhamija bardzo płacze, bo nie będzie kun fa-jakun [stań i staje się]⁵
Powiedział do mnie: nie zdziw się, wa-ilajhi tardža’un [do Niego powracamy]⁶

³ Zmiana wg Ćolivić, Kemura 1912 i innych źródeł.

⁴ *Ja Sin* to 36 sura Koranu, stosowana jako modlitwa pogrzebowa.

⁵ Cytat z 40. wersetu sury XVI *Pszczoly*: „Jeśli chcemy jakiegokolwiek rzeczy, to wystarczy jedno Nasze słowo: «Bądź!» i ona się staje”, tłum. J. Bielawski [Bielawski 1986].

⁶ Cytat z 83. wersetu XXXVI sury *Ja Sin*: „Chwała niech będzie Temu, w którego ręki jest władza królewska nad każdą rzeczą! Do Niego będziecie sprowadzeni!”, tłum. J. Bielawski [Bielawski 1986].

Taki układ mają wszystkie dwuwiersowe strofy⁷ tego wiersza, który jest napisany w konwencji dość często spotykanej w bośniackim *alhamijado* – rozmowy z surą koraniczną. Ponieważ jest to ostatni wers wiersza, pojawia się tu także tzw. *tachallus*, czyli imię/nazwisko autora, co potwierdza, kto napisał utwór. To zasada znana głównie z poezji perskiej i tureckiej, często stosowana przez Ilhamiję.

Typowym przykładem mistycznego wiersza-modlitwy w języku arabskim może być taki utwór (fragm.):

O, Panie, stale płaczę nad sercem
 Umrę dla Ciebie i zniknę.
 Ty, którego wspominam, do którego zanoszę modlitwę,
 Trwam Twoim istnieniem, po czym znikam.
 O, Bliski, jestem coraz bliżej Ciebie,
 Panie mój, rozjaśnij me życie i ukaż swą miłość.
 O, Dobrotliwy Panie, tęsknię za Tobą,
 Najmiłościwszy, spójrz łaskawie na moje prośby!

[przekład wg faksymile rękopisu w: Hadżijamaković 1978: 62; przekład bośniacki Hadżijamaković 1978: 157].

1.3. Proza religijna

Najsłynniejszym utworem religijnym pisarza w języku bośniackim jest *Kitab bosni ilm hal* („Bośniacka księga zasad [religijnych]”) [Kemura 1975; *Bosnian* 2011], czyli rodzaj mużulmańskiej „książeczki do nabożeństwa” i katechizmu w jednym. Jest to popularne dziełko, które ukazało się już po śmierci autora i przez dziesiątki lat funkcjonowało w odpisach wśród ludności mużulmańskiej Bośni. Obejmuje ono podstawowe zasady islamu opisane w 54 punktach. Jeszcze w XX w. wśród Tatarów polsko-litewskich funkcjonował jakiś bośniacki *ilmihal*⁸, być może właśnie ten Ilhamiji, nie udało mi się jednak dotrzeć do żadnego egzemplarza tej książeczki.

Poważniejszy charakter ma nieco większy, choć również niezbyt obszerny, utwór *Tuhfetu-l-musallin ve zubdetu-l-hašiin* („Dar dla modlących się i przywilej dla tych, którzy kłaniają się Bogu”), napisany w języku tureckim (dokładny opis dzieła por. Dobrača 1974: 57–69). Nie należy on już do kategorii bośniackiej *alhamijado*, na której koncentruję się w niniejszym opracowaniu, warto jednak

⁷ W rzeczywistości, wobec braku dostępu do oryginalnego zapisu w arebicy, nie jestem w stanie stwierdzić, czy mamy do czynienia ze strofami, czy dwudzielnymi wersami, jak w arabskiej czy perskiej kasydzie.

⁸ Informację tę zawdzięczam dr. Arturowi Konopackiemu z Uniwersytetu w Białymstoku.

poświęcić mu kilka słów. Jak pisze Kasim Dobrača, język utworu to nie jest literacki język turecki. Tekst sprawia wrażenie, jakby został napisany po bośniacku, a następnie przełożony na turecki – badacz określa go jako „bośniacko-turecki” – tekst kogoś, kto myśli w swoim języku, a pisze w obcym.

Praca podzielona jest na kilka części (ponieważ nie mam dostępu do oryginału, opis na podstawie Dobrača 1974 i Hadžijamaković 1978: 27–33): „Wstęp” (*Mukaddima*), trzy rozdziały (*Bab*), „Zakończenie” (*Hatima*), „Zalecenia” (*Vesaja*) i „Dodatki do zaleceń” (*Zejli vesaja*). Napisał ją Ilhamija w miesiącu *muharrem* 1216 r. (maj 1801 r.), o czym świadczy zapis w kolofonie, gdzie autor wymienia także imiona swoich synów: Muhameda, Emina i Halila. Utwór znacznie różni się od innych podobnych dzieł tego typu. Autor nie tylko opisuje poszczególne obowiązki muzułmanina i sposób ich wykonywania, ale wyjaśnia również ich religijne i moralno-etyczne znaczenie. Bierze pod uwagę biologiczną i psychologiczną naturę człowieka, kiedy mówi o jego skłonności do grzechu. Odnosi się w tym zakresie do wiedzy zaczerpniętej ze starożytnej filozofii greckiej oraz do sufizmu. Wiele kwestii omawianych jest nie tylko teoretycznie, ale także w odniesieniu do czasów, w których żył autor i jego odbiorcy. We wstępie wyraźnie wskazuje, że napisał to dzieło dla swoich uczniów i przyjaciół. Ma przy tym nadzieję, że pobudzi ich ono do głębszej refleksji. W niektórych momentach przechodzi autor na język bośniacki.

Wstęp poświęcony jest głównie modlitwie i zasadom jej odprawiania. Pojawia się także dość szeroki opis podróży Proroka z Mekki do Jerozolimy i stamtąd do nieba (*Al-Isra* i *Al-Miradž*). Z tym wydarzeniem mitologia muzułmańska wiąże m.in. ustanowienie 5 modlitw w ciągu dnia. Dalej, w pierwszym rozdziale, Ilhamija poświęca dużo miejsca naturze człowieka, który traktowany jest przez niego jako mikrokosmos, będący odzwierciedleniem mikrokosmosu. Także w tym rozdziale wskazuje jednoznacznie na swoje poglądy dotyczące innowierców, których traktuje, opierając się na wersetach koranicznych, jako równych muzułmanom ludzi. Rozdział drugi poświęcony został pożytkom płynącym z modlitwy (*namaz*), zaś trzeci – skutkom, jakie wynikają z lekceważenia modlitwy. W „Zakończeniu” jest mowa przede wszystkim o pożytkach wynikających ze skruchy. Tam także daje autor czasem ogólne, czasem zaś bardzo szczegółowe wskazówki, jak żyć, żeby zasłużyć na życie wieczne. Omawiając poszczególne zagadnienia, Ilhamija odnosi się do rozmaitych wersetów koranicznych oraz do hadisów (wypowiedzi Proroka). Dzieło kończą dodatkowe zalecenia, mające często formę aforystyczną.

Poza omówionymi, Ilhamiji przypisuje się jeszcze dwa dziełka: *Sarf* (gramatyka języka arabskiego) oraz *Bosansko-turski rječnik sa razgovorima*. Badacze, choć nie są przekonani co do rzeczywistego autorstwa tych prac, nie wykluczają, że napisał je Ilhamija, biorąc pod uwagę jego nacisk na edukację społeczeństwa muzułmańskiego w Bośni [Hadžijamaković 1978: 34–35].

Ilhamija wywarł duży wpływ na kolejne pokolenia bośniackich twórców muzułmańskich, a pamięć o nim trwa w Bośni do dziś. Jego imię nosi szkoła pod-

stawowa w Żeljezno Polje koło Žepčów. Poeta jest także bohaterem wydanej w 1976 r. i potem kilkakrotnie wznawianej historycznej powieści Rešada Kadicia (1912–1988) *Ilhamijin put u smrt* [Kadić 1976, 1984, 1997, 2000 (w tomie zbiorczym), 2007]. R. Kadić należy do grupy najwybitniejszych i najpopularniejszych muzułmańskich pisarzy bośniackich [Alispahić 2015]. Najnowszym utworem literackim, dla którego Ilhamija był natchnieniem jest książka Nury Bazdulj-Hubijar *Sablja i pero priča o Ilhamiji* [Bazdulj-Hubijar 2002]⁹. Obydwójce autorzy koncentrują się na ostatnich dniach życia Ilhamiji – od momentu wezwania go do Travnika aż do chwili śmierci. O ile jednak powieść Kadicia ma charakter historyczno-politycznej alegorii z wyraźnym zabarwieniem religijnym, gdzie sprawiedliwy derwisz staje się ofiarą bezdusznej i okrutnej władzy, o tyle dla Bazdulj-Hubijar opisywany świat nie jest czarno-biały. Dżalal-pasza nie jest jednoznacznie złym tyranem – okazuje się także człowiekiem, którego zewnętrzne okoliczności umieściły w takim a nie innym czasie, w takiej a nie innej roli. To pokazuje, na ile Abdulvehab Ilhamija, jeszcze kilkanaście dekad po swej nie do końca wyjaśnionej śmierci, może być natchnieniem (*ilham*) i punktem wyjścia do rozważań o świecie, ludziach, sprawiedliwości i Bogu.

LITERATURA

- [Algar 1975] – H. Algar, *Some Notes on the Naqshbandī Tariqat in Bosniā*, “Studies in Comparative Religion”, Vol. 9, No. 2, http://www.studiesincomparativereligion.com/public/articles/some_notes_on_the_naqshbandi_tariqat_in_bosnia-by_hamid_algar.aspx (10.11.2015).
- [Algar, Nizami 2001] – H. Algar, K. A. Nizami, *Nakshbandiyya*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition, v.1.1., Brill, Leiden.
- [Alispahić 2015] – F. Alispahić, *Svi smo mi Ilhamija na putu u smrt*, <http://www.bosnjaci.net/print.php?pid=47751> (22.02.2015).
- [Ambros 2001] – E. G. Ambros, *Türkü*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition, v.1.1., Brill, Leiden.
- [Bazdulj-Hubijar 2002] – N. Bazdulj-Hubijar, *Sablja i pero priča o Ilhamiji*, Šahinpašić, Zagreb-Sarajevo.
- [Bielawski 1986] – *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa.
- [Boratay 2001] – P. N. Boratay, *Ilāhī*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition, v.1.1., Brill, Leiden.
- [Bosnian 2011] – *Bosnian Book of the Science of Conduct*, <http://www.wdl.org/en/item/7479/> (30.12.2013).
- [Casassas Canals 2010] – X. Casassas Canals, *La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII–XVII (Una variedad del castellano vinculada al hiero-Sprachbund islámico)*, [w:] *Los moriscos y su legado desde ésta y otras*

⁹ Recenzję książki por. Ćemalović 2005.

- laderas*, eds. F. Benlabbah, A. Chalkha, Instituto Estudios Hispano-Lusos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas Ben Msik, Casablanca, http://www.casassas.net/articles/aljamiado_morisco_hiero_sprachbund_casassas.pdf (10.05.2013).
- [Ćemalović 2005] – E. Ćemalović, *Sablja i pero Nure Bazdulj-Hubijar*, „Most”, t. 185, <http://www.most.ba/096/097.aspx> (5.01.2016).
- [Corbin 2005] – H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [Ćorović, Kemura 1912] – S. Ćorović, V. Kemura, [w:] *Serbokroatische Dichtungen Bosnischer Moslems aus dem XVII., XVIII. und XIX. Jahrhundert*, Im Selbstverlage des B.-H. Instituts für Balkanforschung, Bosn.-Herc. Landesdruckerei, Sarajevo.
- [Danecki 2007] – J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [Dizdarević 2011] – S. Dizdarević, *Intelektualno-duhovni background Ilhamije Žepčaka*, „Baština Objave”, 3.08.2011, <http://bastinaobjave.com/poezija-150/abdulvehab-ilhamija/939-intelektualno-duhovni-background-ilhamije-epaka> (22.02.2015).
- [Dobrača 1974] – K. Dobrača, *Tuhfetul-musallin ve zubdetul-haši'in od Abdul-Vehaba Žepčevije Ilhamije*, „Anali Gazi Husrev-begove biblioteke”, t. II–III.
- [Dziekan 2015a] – M. M. Dziekan, *Uwagi o językach i literaturach bośniackie, serbskiej i chorwackiej pisanych alfabetem arabskim*, [w:] *Islam w Europie. Nowe kierunki badań. Księga ku czci Profesor Anny Parzymies*, red. M. Widy-Behiesse, K. Zasztowt, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [Dziekan 2015b] – M. M. Dziekan, *Życie i dzieło bośniackiego pisarza muzułmańskiego Muhameda Hevaiego Uskufiego (XVII w.)*, [w:] G. Czerwiński, A. Konopacki (red.), *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.)*, Katedra Badań Filologicznych „Wschód-Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku, Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, Białystok.
- [Ferhatović 2013] – J. Ferhatović, *Pisana revolucionarna poezija kod južnih Slavena*, „Univerzitetska misao”, https://www.academia.edu/7148233/PISANA_REVO-LUCIONAR-NA_POEZIJA_KOD_JU%C5%BDNIH_SLAVENA (24.12.2015).
- [Hadžijamaković 1978] – M. Hadžijamaković, *Nekoliko pjesama iz Ilhamijina divana*, „Anali Gazi Husrev-begove biblioteke”, t. XIII–XIV.
- [Hegyi 1979] – O. Hegyi, *Minority and restricted uses of the Arabic Alphabet: the Aljamiado Phenomenon*, „*Journal of the American Oriental Society*”, Vol. 99, No. 2.
- [Kadić 1976] – R. Kadić, *Ilhamijin put u smrt*, Preporod, Sarajevo.
- [Kadić 1984] – R. Kadić, *Ilhamijin put u smrt*, Starješinstvo Islamske zajednice BiH, Hrvatskoj i Sloveniji, Zagreb.
- [Kadić 1997] – R. Kadić, *Ilhamijin put u smrt*, El-Kalem, Sarajevo.
- [Kadić 2000] – R. Kadić, *Ilhamijin put u smrt*, El-Kalem, Sarajevo, w tomie zbiorczym, dostępny także online, <https://bosnamuslimmedia.files.wordpress.com/2010/07/ilhamijin-put-u-smrt-resad-kadic.pdf> (31.05.2016).
- [Kadić 2007] – R. Kadić, *Ilhamijin put u smrt*, El-Kalem, Sarajevo.
- [Kalajdzija 2007] – A. Kalajdzija, *Zapadnoštokavski jezički elementi u djelu Abdulvehaba Ilhamije*, „Godišnjak”.
- [Kemura 1975] – I. Kemura, *Ilmihal Abdul Vehab Ilhamije na 'bosanskom' jeziku*, „*Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*”, t. XXXVIII/1–2.

- [Lévi Provençal 2001] – E. Lévi Provençal, *Aljamia*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition, v.1.1., Brill, Leiden.
- [Ljubović, Aruči 2000] – A. Ljubović, M. Aruči, *Ilhâmi, Abdülvehhâb*, [w:] *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: İhvân-ı Safâ-İskit*, t. 22, DTV, Ankara.
- [Memija 2005] – E. Memija, *Život kao zalog istini Djela i ideje Abdulvehaba Ilhamije*, „Godišnjak BZK Preporod”, t. V.
- [Nametak 1981] – A. Nametak, *Hrestomatija bosanske alhamijado književnosti*, Svjetlost, Sarajevo.
- [Płaskowicka-Rymkiewicz i in. 1971] – S. Płaskowicka-Rymkiewicz, M. Borzęcka, M. Łabęcka-Koecherowa, *Historia literatury tureckiej. Zarys*, Wrocław.
- [Popovic 2010] – A. Popovic, *‘Abd al-Wahhâb b. Abū al-Wahhâb (Ilhāmī-bābā)*, [w:] *Encyclopaedia of Islam*, Three Edition, Brill, Leiden.
- [Schimmel 2000] – A. Schimmel, *Eine Einführung in die islamische Mystik*, C.H. Beck, München.
- [Trimingham 1971] – J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford.
- [Ždralović 1978] – M. Ždralović, *Abdulvehab Ibn Abdulvehab Žepčevi Bosnevi (Ilhamija)*, „Anali Gazi Husrev-begove biblioteke”, t. V–VI.

Marek M. Dziekan

FROM THE HISTORY OF ALJAMIADO LITERATURE IN THE BALKANS: ABDULVEHAB ILHAMIYA (1773–1821)

(Summary)

The paper is devoted to the life and work of a Bosnian writer and thinker Abdulvehab Ilhamiya Žepčevi who was one of most outstanding authors of South-Slavonic *Aljamiado* literature. *Aljamiado* works were written in Bosnian, Serbian and Croatian using Arabic script adapted to Slavonic languages (*Arebica*). Žepčevi's literary output covers works in Bosnian (as he called his mother tongue), Arabic and Turkish. He wrote mystical poems and prose, including religious treaties. Ilhamiya was critical towards the rule of Ottoman Governor Jalaluddin Pasha and probably was killed at his command and buried in Travnik. Ilhamiya had a significant impact on future generations of Bosnian Muslim writers.

Krystyna Pieniążek-Marković

Instytut Filologii Słowiańskiej
UAM Poznań

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.03>

CHORWACKIE SPOTKANIA Z KULTURĄ ISLAMU W DZIEWIĘTNASTOWIECZNYM PODRÓŻOPISARSTWIE WE WŁADZY STEREOTYPOW

Wiek XIX w literaturze chorwackiej, podobnie jak w innych literaturach europejskich, jest czasem rozkwitu relacji z podróży. Publikowane sprawozdania z wypraw wskazują, że chętnie wybierane kierunki chorwackich peregrynacji wiodły na Wschód i Południe. Dawały one możliwość konfrontacji z kulturą islamu, gdyż oznaczały pobyt w imperium osmańskim: Turcji (rzadziej) oraz sąsiedniej Bośni (częściej), czyli „gnieździe szerszeni”, jak przed wyprawą do Bihacia, „stolicy chorwackiej Turcji”, pisał w 1860 r. duchowny Adolfo Veber Tkalčević [1998: 93–94]. Tkalčević przygotował także obszerną relację z ekspedycji do wschodniego Rzymu [1886]. Najbardziej znani chorwaccy dziewiętnastowieczni peregrynaci, opisujący przebieg swych podróży do Bośni to Matija Mažuranić (jego utwór *Pogled u Bosnu* [1842] uważany jest za pierwszą romantyczną realizację gatunku, choć wcześniej podróże ukazywały się w prasie), Ivan Kukuljević Sakcinski [1857], Kliment Božić (*Slike iz Bosne*, „Vienac” 1869), ksiądz Mihovil Pavlinović [1874], a także urodzeni i posługujący w Bośni i Hercegowinie franciszkanie: Ivan Frano Jukić oraz Grgo Martić¹.

Chorwackie zainteresowanie orientalną i osmańską Bośnią miało swe źródło w duchu romantyzmu, ideologii iliryjskiej (a następnie jugoslawistycznej spod znaku Josipa Juraja Strossmayera) oraz pobudkach osobistych. Relacje z podróży chorwackich autorów po ziemiach Imperium Osmańskiego stanowią, więc część europejskiego dorobku romantycznych peregrynacji po terenach egzotycznych, lecz nie odzwierciedlają fascynacji Orientem i raczej ilustrują romantyczne zabarwienie życia niż literatury. Iliryjsko-jugoslawistyczne idee

¹ Obaj bracia zakonni zaliczani są do chorwackiego piśmiennictwa podróżniczego ze względu na związki z chorwackimi kręgami kulturalnymi i politycznymi oraz na publikację wspomnień w tamtejszych periodykach, jednak wpisanie ich dorobku do korpusu literatury chorwackiej nie oznacza identyfikacji etnicznej [zob. Falski 2007: 52].

kazały natomiast chorwackim podróżnikom oraz bośniackim franciszkanom badać nastroje wspólnotowe w Bośni². Jej wyzwolenie spod panowania tureckiego było jednym z ważniejszych marzeń przywódcy ruchu iliryjского Ljudevita Gaja. Impulsy osobiste pchały zaś do odbycia podróży ku korzeniom, do swoistego „zwrotu pamięciowego” rodzin pielęgnujących wspomnienia o bośniackich stronach rodzinnych i kraju przodków. Taki charakter miała podróż Ivana Kukuljevicia Sakcinskigo, zresztą spokrewnionego z franciszkaninem Grgo Marticiem. Veber Tkalčević wskazuje także czwartą motywację, silnie emocjonalnie nacechowaną a wynikającą z podboju części ziem chorwackich przez Turków i nadziei na upadek imperium: „Turska je i zato znamenitija za nas od ikoje druge države, što je turstvo vratak goleme nesreće naše; ono nas je bo razstavilo, razdružilo i uzastopce progutalo; a ono mora biti u padu vrelo sreće naše” [Veber Tkalčević 1998: 94].

Ze względu na uwarunkowania historyczno-społeczno-kulturowe, wynikające z usytuowania Chorwacji na zachodnich rubieżach Europy, w chorwackim imaginarium bardzo wcześnie wykształcił się ideologiem przedmurza chrześcijaństwa, wizja Chorwacji chroniącej kontynent przed nadciągającym ze Wschodu dzikim i niebezpiecznym obcym (Tatarem, Turkiem, a w wieku XX prawosławnym Serbem) – z którym toczono boje, tracąc w najtragiczniejszym okresie dwie trzecie terytorium – oraz towarzyszący im orientalistyczny (w rozumieniu Edwarda Saïda), a zwłaszcza antyturecki dyskurs. Wizerunek wschodniego barbarzyńcy, zdobywcy i ciemieżyciela już od średniowiecza wzmacniała literatura [zob. Dukić 2004], a przypięcztowały arcydzieła baroku i romantyzmu: *Osman* Ivana Gundulicia i *Smrt Smail-age Čengicia* Ivana Mažuranicia.

² Charakter misji szpiegowsko-zwiadowczej, realizowanej w ramach iliryskiej ideologii, miała wyprawa Matiji Mažuranicia, który podróżował po Bośni nielegalnie, choć za cichym przyzwoleniem Wiednia. Władzom monarchii zależało na utrzymaniu dobrych stosunków z Portą, dlatego poza ich interesem pozostawało wydawanie oficjalnej zgody na podróż do Imperium Osmańskiego osób, które namawiałyby do powstania. Do relacji „służbowych” zaliczyć można także teksty franciszkańskie, powstałe w efekcie pasterskich podróży, mających dostarczyć wiedzy na temat sytuacji wiernych. Spojrzenie bośniackich duchownych uruchamia perspektywę wewnętrzną oglądu Bośni i Hercegowiny, natomiast opis Mažuranicia kreowany jest z perspektywy zewnętrznej. Pozostałe wyprawy (Sakcinskigo, Pavlinovicia i Tkalčevicia), wpisujące się w zewnętrzne spojrzenie u *Bosnu*, uznać można za krajoznawcze, jednak uwaga zwiedzających, skoncentrowana na topografii, stanie dróg czy fortyfikacji, każe sądzić, że wszyscy peregrynaci, reprezentujący przeciwieństwo elity świeckiej i duchownej, oceniali zwiedzane ziemie w kontekście marzeń o rychłym upadku osmańskiej potęgi i przyłączenia tych terytoriów (odwiecznie uznawanych za własne) do programów narodowych.

1. Zderzenie cywilizacji i przesądów

Pierwsza dziewiętnastowieczna chorwacka relacja z wyprawy do Bośni i Osmańskiego Imperium, *Pogled u Bosnu*, jest doskonałym przykładem pozo-stawiania pod władzę stereotypowych wyobrażeń oraz utrwalania negatywnych heterostereotypów³. Krótki opis pierwszego spotkania bohatera Matiji Mažurania, Szwaba⁴, z reprezentantem świata islamskiego, stanowi klasyczne zderzenie z niebezpiecznym obcym. Bosy, brudny i w podartych szarawarach, mimo zimy, spahis⁵ wywołuje strach i konsternację; zaskoczenie nędznym i niedbałym strojem, które będzie także udziałem Kukuljevicia Sakcinskigo⁶, pokazuje utrwalenie wyobrażenia o zamiłowaniu muzułmańskiej arystokracji do przepychu [zob. Seroka 2013: 93]⁷. Brud i zaniedbanie dostrzeżone u spahisa, pozostawiają trwałe piętno na percepcji podróżnika, staną się w tekście Mažurania, oraz jego następców, synonimami islamskiego terytorium, jego mieszkańców i otaczającego ich świata kultury materialnej.

Niehigieniczne warunki, zwyczaje i styl życia (np. wspólne palenie cybucha czy jedzenie rękoma) – odbierane tak przez przybysza uznającego normy własne/europejskie za jedyne właściwe – w najbardziej dokuczliwy sposób dawały o sobie znać podczas noclegów w przydrożnych chanach⁸. „Dawni podróżni nie darzyli sympatią gospód na poboczach dróg, gdyż były one rządzone «całkowicie na modłę turecką». Oznaczało to, że wspólne pokoje z gołymi ścianami, a jeszcze częściej pozbawione okien, i sprzętów, z wyjątkiem słomianego posłania, używane były do jedzenia, palenia i spania” [Jezernik 2007: 24]. Opisując warunki w zajazdach czy tureckie drewniane chaty wykonane z gałęzi i zwierzęcych odchodów, chorwacki obserwator nie szuka przyczyn zastanej sytuacji. Tego rodzaju refleksje pojawiają się natomiast u franciszkanów, którzy retorycznie pytają: „bieda to czy niechlujstwo?” [zob. Pieniążek-Marković 2014b].

³ Więcej na ten temat: Pieniążek-Marković 2013 oraz 2014a.

⁴ Bohater reprezentuje Szwaba, tak bowiem, niezależnie od narodowości, zwani byli mieszkańcy austro-węgierskiej monarchii przez mieszkańców Imperium Osmańskiego, ci zaś – w zależności od wyznania – nazywani byli Turkami lub Bośniakami, przy czym Turek oznacza słowiańskich poturczeńców, natomiast etnicznych Turków nazywano Osmanlije.

⁵ Turecki odpowiednik europejskiego rycerza.

⁶ „[...] priprosto odeven [...] nije baš mnogo priličio begu, što će po turski reći grofu” [Kukuljević Sakcinski 1997: 332]. Dla podróżującego w 1884 r. Vebera Tkalčevicia łąta jest już znakiem rozpoznawczym Orientu [Veber Tkalčević 1886: 7].

⁷ „Njihove su haljine jako skupe; jedno zato, što su strašno široke, a drugo, što su izvezene zlatom i kojekakvimi gajtani. Liepe halje, liepo oružje i liep čibuk, to jim je sva dika” [Veber Tkalčević 1998: 101].

⁸ „[...] hani su najviše loši, tako da tko u njem samo jednu noć prespava, već nikada neće zaboraviti te riječi h a n” [Veber Tkalčević 1998: 97].

Rozpoznawalnym znakiem islamskiej Bośni były także wszechobecne błota, bezdroża, opłakany stan dróg i zajazdów oraz ujadające stada psów [zob. Pieniążek-Marković 2014a]. Brak dróg i mostów lub ich tragiczna, jakoś sytuowały Bośnię poza granicami Europy, czyli poza „cywilizacją koła”⁹. Sakcinski zwraca również uwagę na inne przejawy kultury materialnej, zwłaszcza architektury (plecione z gałęzi kramy, przypominające szałas, drewniane domy z papierem w oknach zamiast szyb), na ruiny twierdz, o które nikt nie dba, zapuszczone pola uprawne, na lenistwo mieszkańców nie troszczących się o dobro własne i wspólne. Opisuje podwórza i wnętrza mieszkań¹⁰, chanów, čaršiji, meczetów. Odnotowuje zaskakujące go rozwiązania architektoniczne, których jednak nie łączy z obowiązującym prawem i zwyczajem, jak kraty w oknach izb kobiecych czy szczelne ogrodzenia podwórek chroniące domowników (zwłaszcza kobiety) przed okiem ciekawskiego przechodnia. Ogólny obraz Bośni wyłaniający się z kart chorwackich podróżników to zacofana, obca, mroczna, tajemnicza i niebezpieczna kraina, po której z trudem można się poruszać, zaiste „dzika Europa” bez dróg i mostów, skazująca wędrowca na tułaczkę po bezdrożach, nieustanne przebywanie w sytuacji granicznej, w stanie zagrożenia życia ze strony „dzikich ludzi” i niesprzyjającego klimatu. W przeciwieństwie do opisów Grgi Marticia, Frano Jukicia i Ivana Kukuljevicia Sakcinskigo, prezentujących Bośnię, jako biedny kraj z nieopisanie piękną przyrodą i bogatymi zasobami naturalnymi, z których jednak mieszkańcy nie potrafili czerpać, dla narratora Matiji Mažuranicia bośniacka górzysta przyroda i zimowa aura uzupełniają przerażającą wizję kraju zagrażającego życiu (po-dróżując w grudniu i styczniu, przemarzł i poważnie zachorował).

2. Relacje międzyludzkie. Nieludzkie oblicze Turków

Bośnia w relacjach z podróży jawi się jako teren szczególnie niebezpieczny dla chrześcijan, nękanie ich, nader często prowadzące do śmierci, Mažuranić opisuje jako rodzaj muzułmańskiej rozrywki lub jako środek wiodący do realizacji konkretnego celu (np. zdobycia pięknej chrześcijanki):

⁹ Z tego względu zachodni podróżnicy w drodze na Wschód chętniej wybierali drogę morską. Turcy tradycyjnie poruszali się na koniach, wielbłądach, osłach lub mułach, dlatego na terenie Imperium Osmańskiego rzadko spotykano powozy. Veber Tkalcčević dostrzega w tej zależności rodzaj kwadratury koła: „Turci neimaju drumovah, što se nikad ne voze, a ne voze se, što neimaju drumovah, eto ti savršena obrata sudovah. Siromasi idu pješke, bogatci jašu, a oboje se može preko jamah” [1998: 94].

¹⁰ Drobiazgowo opisy sposobów ochrony domu przed światem zewnętrznym (*kapija*, *kaplidžik*, *mandala*), podziału pomieszczeń wewnątrz (*kuća*, *harem*, *mutfak*, *ahar*) oraz ich wyposażenia zawiera także tekst Vebera Tkalcčevicia [1998: 96–97].

Kad jih se nakupi mlogo, onda poviče jedan: «Valaha, dobar čovče, što ćemo sad?» - Onda se počmu hvaliti: koi znade kakova hrdjava i strašljiva vlaha da ima lěpu ženu. Tada se sve na društva razděle, pak idje svako društvo svomu Vlahu. Nego u slobodna Vlahu ne smiju nipošto dirati dok je živ. Ako ima jako lěpu ženu, tako Turci najprvo gledaju da njega ubiju, a potlě š njegovom udovicom rade što oni znaju. Najnesrećnije su one děvojke kojim je narav lěpotu podělila; jerbo nikakav kršćanski momak ne smě u nju ni gledati, a kamoli da bi ju uzeo za ženu. S toga uzroka su sve najlěpše prisiljene poturčit se [Mažuranić 1842: 21].

Przekonanie o absolutnej nietolerancji wobec nie-swoich było tak powszechne wśród chorwackich podróżników, że wybierając się w drogę do Bośni duchowny Mihovil Pavlinović postanowił się zamaskować i przywdział turecki strój¹¹. Ciekawość i misja, które gnały Chorwatów na teren europejskiej (i chorwackiej) Turcji łączyły się ze strachem wpisanym w zbiorową pamięć i utrwalonym przez literaturę oraz „potwierdzonym” przez relację Matiji Mažurancića, który informował o całkowitym nieposzanowaniu mienia i życia ludzkiego, o powszechności i bezkarności kradzieży, gwałtu, zbrodni. Przedstawił muzułmanów jako barbarzyńców, groźnych także dla siebie nawzajem: „čas jedan s drugim živu kao bratja, a čas opet gledaju, kako bi jedan drugomu ulomili vrat” [Mažuranić 1842: 26]. Szczególną wzajemną niechęć (wręcz nienawiść) obserwuje między muzułmańskimi Boszniakami i Turkami osmańskimi.

Badacze relacji Mažurancića zwracają jednak uwagę na uproszenia i przekłamania autora, który dokonuje uogólnień na podstawie incydentów, kontaktu z dworem Mustafy-paszy Babicia i krótkiego pobytu, trwającego niecałe dwa miesiące, przy tym częściowo w chorobie i gorączce [zob. Tkalac 1945: 83; Franić 1983: 48; Paić-Vukić, Čaušević 2007]. Negatywnego obrazu nie niwelują, choć nieco łagodzą, dwie sceny ukazujące pozytywny wizerunek muzułmanina. W pierwszej Berberbaša oddaje własną szablę narratorowi, by mógł się bronić przed atakami Omer-čauša. Druga dotyczy przejawów miłosierdzia, którego ciężko chory bohater doświadczył od wyznawców islamu w drodze powrotnej. Troskę o walczącego ze śmiercią chrześcijańskiego podróżnika „iz Njemačke” wykazało kilka osób: spahis (właściciel chanu), jeden z gości (pokrywając koszty wyżywienia chorego), modlący się za umierającego hodża oraz odprawiający nabożeństwo muzułmanie, którzy pozwolili cierpiącemu innowiercy pozostać w tym samym pomieszczeniu. Wyekspozowanie „ludzkiej twarzy” słowiańskich muzułmanów (wiadomo, że etnicznych Turków mógł autor spotykać

¹¹ „[...] sad sam ja bradat i brkat, pod fesom i pod turskim pusatom, s glavom u torbi. Kad mi starogradački mladi župnik Andrija Friš, danas kanonik u Rimu, opazio tursko odijelo: i čakšire, i pasove, i jačme, i svilaje i revolvere, ublijedio: da neće sa mnom prijeko ako sve to ne sakrijem. «Kako to, po Bogu brate? U nas se kaže da po Bosni, ako ćeš mirno da prođeš, valja putovati po tursku»” [Pavlinović 2002: 177].

sporadycznie¹²) nie leżało jednak w interesie opowiadacza i byłoby sprzeczne z jego polityczną misją.

Ukazanie barbarzyństwa przedstawicieli islamu miało na celu wzbudzenie europejskiego współczucia dla zamieszkujących osmańskie imperium chrześcijan i podjęcie wspólnej walki z Turcją. W ocenzonego i nieopublikowanym fragmencie *Pogleda u Bosnu*, autor podsumowuje: „Sada moja gospodo svitle i izobražene Europe, iz ovoga možete uviditi zloću i opačinu s kojom se turci služe protiva kerstjanom”¹³. W Anglii dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych XIX w. (czyli po ponad czterdziestu latach od podróży Mažuranića, głównie za sprawą publicznych wykładów Georginy Mackenzie i Adeliny Irby, podróżujących po Bułgarii, Serbii, Macedonii i Bośni, które Anglikom przekonany, że Balkany zamieszkują Turcy lub Grecy „odkryły” istnienie Słowian południowych) pojawiły się głosy świadczące o świadomości, w jakiej sytuacji znajdują się podbite przez Turków narody [Todorowa 2008: 213–215].

3. Relacje międzyludzkie. Muzułmanie z ludzką twarzą

Matija Mažuranić przebywał na terenie Bośni na przełomie roku 1839 i 1840, natomiast w 1857 r. swą podróż do bośniackiego kraju pradziadów, który, jak informuje we wstępie, „poradi različne vlade i upravljanja” [1997: 327] jest teraz bardziej obcy i odległy od Rzymu i Paryża – odbył Ivan Kukuljević Sakcinski. W dzienniku Sakcinskiego reprezentanci islamu wyłamują się ze stereotypu dzikusów, owszem bywają milczący (tureckim zwyczajem ma być np. nieodpowiadanie na pytania¹⁴), ubrani nieodpowiednio do pozycji społecznej, jednak głównie są radosni, przyjaźni i gościnni. Nieliczne sarkastyczne uwagi pod adresem Turków zdarzają się na początku wyprawy (i wstępnych partiach tekstu), jednak ocena bośniackiego towarzystwa zmienia się bardzo szybko, już podczas pierwszego odpoczynku w przydrożnym zajeździe. Perspektywa Sakcinskiego różni się w głównej mierze, dlatego, że nie podróżował on *incognito*, jako szukający pracy rzemieślnik (jak ukrywający prawdziwe intencje Matija

¹² Etnicznych Turków było w Bośni niewiele, a muzułmanie, z którymi się kontaktował byli Boszniakami: „on uopće ne opisuje običaje, mentalitet i navike Turaka: i Mustafa-paša Babić, i Omer-čauš, i berber-baša i putnici koji ga njeguju u hanu, sve su to Slaveni, Bošnjaci” [Paić-Vukić, Čaušević 2007: 189].

¹³ M. Živančević, *Nepoznati putopis Matije Mažuranića?*, Zbornik Matice srpske za književnost i jezik, knj. 22, sv. 1, Novi Sad, 1974, s. 38. Cyt za: [Paić-Vukić, Čaušević 2007: 190].

¹⁴ W stereotypizacji i stygmatyzacji idzie dalej Veber Tkalcčević, twierdząc, że tureckie milczenie wynika z niewiedzy: „o čem da govori čovjek, koji nije ništa učio, ništa čuo, nigdje bio” [1998: 103].

Mažuranić), lecz jako szanowany przedstawiciel arystokracji, dla którego wiele drzwi stało otworem; miał też zawsze przewodnika, umówiony nocleg i dobrego konia, (o co najczęściej dbali gospodarze). Można odnieść wrażenie, że Sakcinski koncentrował się na tym, co wspólne i bliskie, na szukaniu podobieństw, a nie różnic, podkreślał, że w pogodnych młodych muzułmanach rozpoznaje słowiańską naturę. Poznani wyznawcy islamu w oczach Sakcinskiego nie tylko są gościnni, uprzejmi, przyjaźni, sprawiedliwi i lubiani przez poddanych, ale także światli i świadomi regresu, jakiego od stuleci doświadcza Bośnia, nawet w porównaniu z innymi krajami słowiańskimi, nie mówiąc już o „wyobrażonej” Europie¹⁵. Reprezentujący wyższe szczeble islamskiej drabiny społecznej begowie, agowie czy knezowie okazują się doskonałymi partnerami do dysputy na temat sytuacji gospodarczej w Bośni, reform i postępu, a „jeden serdeczniejszy od drugiego” [Kukuljević Sakcinski 1997: 366].

Dzięki różnorodnym kontaktom Sakcinski zdobywa wyobrażenie o Bośni odbiegające od czarno-białych klisz odrodzeniowych, a zawarta w tekście krytyka, dotycząca głównie zapuszczonych pól uprawnych i niewykorzystanych dóbr naturalnych, skierowana jest nie, jak u Mažurancica, pod adresem Turków (islam), lecz całego narodu bośniackiego, niezależnie od konfesji (zwłaszcza leniwego ludu, najbardziej zaś boleje nad tym, że katolicy nie dbają o swój język, naród i zwyczaje, s. 374) [zob. Dragičević 2010: 259]. Sakcinki chwali jednostki i gani kolektyw, odwołując się wówczas do stereotypowych terminów, znanych z orientalistycznego dyskursu: barbarzyńcy, dziki kraj „błotem płynący”. Dostrzega jednak wyraźne linie demarkacyjne pomiędzy bośniackimi (słowiańskimi) wyznawcami islamu oraz przedstawicielami Turków Osmańskich, którzy – w jego ocenie – dla wszystkich Bośniaków są ucieleśnieniem obcych. Wbrew, bowiem nazwie *Turcy*, stosowanej wobec bośniackich wyznawców islamu i wskazującej na jed-

¹⁵ „Ovo bjaše družtvo s kojim sam morao čitav sat provesti, pa mi bjaše ipak milije negoli mnoga druga, takozvana ugledna naša družtva. Bosanski Turčin i kèrščan bistar je i zreo u svome razgovoru i u mislih; njegov jezik liep je i uglađen; njegovo je ponašanje surovo ali otvoreno i sèrdačno” [Kukuljević Sakcinski 1997: 333]. Sakcinski dostosowuje się do panujących zwyczajów i choć z ulgą zatrzymuje się w miejscach oferujących „europejskie” warunki, czyli zwłaszcza osobne pokoje, a nie – jak w chanach – tylko osobne łóżka, to nie piętunuje muzułmańskich zwyczajów, zwłaszcza, gdy poznaje je w domach bośniackiej elity, gdzie okazywane są mu wyrazy szacunku: „Na stolu nije bilo ni vilicah ni noževah, stoga sam počeo i ja vaditi, osim čorbe, sve liepo rukom iz zdielah, što ih služe izmienice u sredinu stola stavljaše. Bilo je jestbinah svakojakih, jušadi, zelenine, pečenoga, testarine i napokon pilav, bez kojega ima riedko turskoga ručka. U čašama bila je miesto studene vode ili vina, niekakva sladka voda, po svoj prilici sa šećerom pomiešana. Poslie ručka oprasmo si opet ruke i bismo podvoreni čibukom, kafom i šerbetom. U znak osobitoga štovanja, metnuše nam na goruću lulu još niekakvo mirisno dèrvo, što smo dobro begenisali tj. dobro nam je činilo” [Kukuljević Sakcinski 1997: 337].

ność konfesji oraz przynależności etnicznej, bośniaccy muzułmanie – jak wynika z jego obserwacji – nie zrezygnowali ze swych słowiańskich tradycji czy języka¹⁶.

Niezależnie od dobrego przyjęcia, narrator ma świadomość, że jest w Bośni obcy, ale też niejednokrotnie przemawia językiem kolonizatora, który ratunek dla kraju tkwiącego w średniowiecznej stagnacji, widzi w oświeceniowej pracy u podstaw, modernizacji oraz budzeniu świadomości etnicznej: „Duh prosvjete i napredka može se usaditi u Bosni samo putem probuđene narodnosti i samosvijesti, dok ova spava, ostat će i Bosna u barbarskom mǐrtvilu s kojim se ne može nijedan narod spasiti” [Kukuljević Sakcinski 1997: 374]. Obserwacje Sakcinskiego, prowadzone z perspektywy Europejczyka, prowadzą do radykalnego osądu ludności: przemiana kraju wymaga „wymiany” mieszkańców, inni (w domyśle: pracowici i oświeceni Europejczycy) zamieniliby w raj tę teraz „cuchnącą, choć urodzajną ziemię” [Kukuljević Sakcinski 1997: 340]. Największym przekleństwem dla kraju było, jego zdaniem, nie osmańskie zniewolenie, lecz lenistwo ludu, dlatego Sakcinski w odróżnieniu od licznych europejskich turystów zwiedzających Balkany nie widzi potrzeby zmiany władzy. Na wieść o poszukiwaczach skarbów (głównie starożytnych pamiątek) Kukuljević konstatuje: „Da oni više rade i da se više uče, ne bi tražili tuđe namišljeno bogatstvo, već bi ga svojim trudom stekli, kao što čine izobraženi narodi” [1997: 358]. Słowa krytyki wkłada także w usta begów obeznanych z kulturą i prądami umysłowymi Europy. Żal nad zapóźnieniem Bośni, nad stanem dróg i ograniczonością ludu wyraża np. Derwisz-beg z Trawnika. Przy okazji słowami bega Sakcinski wypowiada przekonanie o kształcącej roli podróżowania: „tuži se na drumove i na glupost ljudih, koji niesu nikuda putovali i ništa vidjeli” [1997: 366–367].

4. Za mało lub za bardzo europejscy

Pomimo że w relacji Sakcinskiego nie zostało odnotowane ani jedno spotkanie z „barbarzyńskim” Turkiem, w podsumowaniu autor zamieszcza obiegowe, utrwalone przez tradycję opinie: „Mnogi begovi i age bosanski jesu surovi, žestoki, nemilosrdni, dadu se nadvladati od strasti, rado gospoduju i prave silu; ali to su mahne svakoga mogućega plemstva što nije učilo knjigu nit je bilo u zgo-

¹⁶ „[...] nije ni turski Bošnjak Turčin, jer nauk Muhameda nije satro u njemu narav ni čud slavensku, ni ljubav k običajim i jeziku pradjedovah svojih [...] Njemu je Osmanlija još uvijek tako tuđ, kao svakomu od našega naroda” [Kukuljević Sakcinski 1997: 374]. W podobnym duchu wypowiada się Veber Tkalčević, zastrzegając, że jego uwagi na temat Turków nie odnoszą się do „braci” z Bośni i Hercegowiny: „oni nisu Turci, već Hrvati ili Srblji, što jih volja, muhamedanske vjere: Turci su i njim vazda bili ljuti dušmani” [1886: 72]. Można na marginesie odnotować, że Veber nie uznaje etnicznej odrębności Boszniaków.

di da izglati čovječju narav i ljudski duh i sèrdce” [1997: 374]. Krytyka kultury islamu dokonana przez chorwackich podróżników jest rezultatem uprzedzeń, ideologii, planów politycznych oraz/lub postulatów modernistycznych. „Przedmiotem ataków jest bośniacka [także istambulska u Vebera Tkalčevića – K.P.M.] rzeczywistość oceniana jako efekt niedbalstwa, lenistwa, zabobonu czy fanatyzmu religijnego, a więc zjawisk atakowanych przez zwolenników wiary w postęp społeczny” [Seroka 2013: 97–98]. Z drugiej jednak strony, kiedy – jak w Stambule pod koniec XIX w. – trwał proces modernizacji i europeizacji, widoczny zwłaszcza w odejściu od tradycyjnych strojów, co osłabiło orientalny koloryt, obserwator z Chorwacji, Adolfo Veber Tkalčević z przekąsem konstatował, że oryginalny strój turecki/muzułmański można zobaczyć jedynie w Dubrowniku i Hercegowinie. Wschodni Inny pozostawał więc przedmiotem osądu niezależnie od stopnia zeuropeizowania. „Gdy Turcy nie przystawali do zachodniego stylu życia, nazywani byli barbarzyńcami, kiedy jednak naśladowali Zachód, zwano ich błaznami” [Jezernik 2007: 240].

5. Fanatyzm i degeneracja

Wyprawa do Stambułu (*Put u Carigrad*) Adolfa Vebera Tkalčevića nosi znamiona ekspedycji naukowej odbywanej w celu weryfikacji obrazu Konstantynopola przedstawionego przez Edmunda de Amicisa w podróży pt. *Constantinopoli*. Chorwacki duchowny twierdzi, że de Amicis patrzył przez różowe okulary i przyjął turecką perspektywę, dlatego widzi konieczność pokazania prawdziwego oblicza miasta (*Pravi Carigrad* – tytuł V rozdziału), które wyłoni się po zastosowaniu następujących strategii narracyjnych: *nadopuniti*, *izpraviti*, *ublažiti* [Veber Tkalčević 1886: 101]. W swojej pracy balansuje pomiędzy indywidualną estetyką a dążeniem do „naukowego” oglądu [zob. Pieniążek-Marković 2013: 119–120], jednak wyraźnie ulega „ideologicznym uprzedzeniom”. Wpisanie własnego świadectwa do dyskursu orientalistycznego wymaga transformacji spostrzeżeń osobistych w twierdzenia formalne/naukowe/obiektywne na temat Orientu – w analizowanym tekście Vebera reprezentowanego przez odwiecznie wrogi islam i Turcję. Stąd jego autobiograficzna narracja stosuje opisy, na podstawie których orientalizm w ogóle, zwłaszcza zaś jego reprezentanci zorientowani na Turcję, będą mogli kształtować naukowe obserwacje [zob. Said 2005: 228], a Europejczycy podejmować właściwe decyzje zmierzające do rozwiązania „kwestii wschodniej”. W osiągnięciu celu niezbędne było odwołanie się do dotychczasowej literatury, zwłaszcza popularnego, opartego na świadectwie osobistym podróżopisarstwa. Intertekstualny dialog (najczęściej jednak: polemikę) z tekstem Włocha, Tkalčević prowadzi z perspektywy katolickiego duchownego, dla którego nawet architektura islamu nie dorównuje chrześcijańskiej, a obserwowane zwyczaje i obrzędy religijne stanowią przejaw fanatyzmu. Meczety budowane są,

według niego, na jedną modłę, nie dorównują kościołom romańskim czy gotyckim, zaś wzywający na modlitwę głos muezina nie może zastąpić głosu dzwonów kościelnych.

Edward Said przypomina o stałej obecności w świadomości Europejczyków wrażenia przewagi islamu nad katolicyzmem¹⁷. Chorwacki duchowny odczuwał zatem głęboką potrzebę zaprzeczenia faktom, podważenia pozytywnego obrazu Turcji, rewizji europejskiej pamięci kulturowej i eksponowania fazy schyłku świetności, którą identyfikuje z degeneracją. Funkcję rezultatów „badań” Amicisa i Tkalčevicia zestawzić można z efektami osiemnastowiecznych projektów Abrahama-Hyacintha Anquetil-Duperrona (szeroko opisał cywilizacje, literaturę, języki Wschodu) i Sir Williama Jonesa (klasyfikacja zamiast opisu, próba „uwięzienia” Orientu w tabelach), naukowców brytyjskich, którzy „odsłoniли Orient przed Europą” [Said 2005: 125–130]. Podczas gdy Anquetil-Duperron i Amicis otwierają szeroką panoramę, Jones i Tkalčević ją zamykają, kodyfikują, porządkują, porównują i negatywnie wartościują. „Naukowe” zabiegi korekty mają uchronić przed posądzeniem o subiektywizm i stronniczość (które Veber zarzuca Amicisowi).

Z tekstu Vebera Tkalčevicia płyną wnioski o niedojrzałości cywilizacyjnej i kulturowej, a nawet degeneracji świata islamskiego. O fizycznej i moralnej gnuśności mieszkańców Carogrodu (zarówno chrześcijan, jak i muzułmanów) obserwator wnioskuję na podstawie stanu ulic, błota, smrodu i nieprzebranej liczby głodnych, poranionych i umierających na ulicach psów. Nieporównywalny do innych miast stopień zanieczyszczenia Carogrodu pozostaje dla obserwatora tym bardziej niezrozumiały, że osiągnął go przez reprezentantów konfesji nakazującej szczególną dbałość o higienę. Wy tłumaczenie sprzeczności autor znajduje w odwołaniu do pasterskiej przeszłości narodu, w którym nawet wiara „koja nalaže, da se bar pet puta na dan umivaju ruke i obraz” nie mogła wykorzenić wrodzonych wad [Veber Tkalčević 1886: 108]. Piętnowane przez Vebera grzechy muzułmanów to niedbałość o czystość i porządek, ociężałość¹⁸, niechlujstwo,

¹⁷ Islam „wykorzystywał tradycje judeohellenistyczne, zapożyczał się twórczo u chrześcijaństwa, mógł się poszczycić wspaiałymi sukcesami militarnymi i politycznymi. Ale to nie wszystko. Kraje islamskie sąsiadują z krainami biblijnymi, a nawet wręcz je obejmują [...]. Od końca siódmego wieku do bitwy pod Lepanto w roku 1571 islam w każdej ze swych form – arabskiej, otomańskiej, północnoafrykańskiej czy hiszpańskiej – dominował lub zagrażał w praktyce europejskiemu chrześcijaństwu. Wrażenie, że Półksiężyc góruje nad Rzymem, a nawet go przyćmiewa, było zawsze obecne w świadomości Europejczyków, zarówno w przeszłości, jak i obecnie” [Said 2005: 122].

¹⁸ „[...] ugodnija je vlastita tromost od neslućene čistoće, pa se gad gadom tamani” [Veber Tkalčević 1886: 108]. Bieda i niedbałość, o których wnioskowano na podstawie wyglądu zewnętrznego domów (niskie, drewniane), eksponowane w relacjach podróżników zachodnich i chorwackich, tłumaczone były koczowniczą naturą Turków, którzy

a ich źródłem – w jego interpretacji – są dogmaty islamu. Do bezczynności składania, bowiem przekonanie, że wszystko dzieje się zgodnie z literą księgi: „ljudi na tisuće padali žrtvom muhamedanskoga nehaja, koji se tješi kukavnom utjehom, da sve stoji pisano u knjizi” [Veber Takalčević 1886: 109–110]. Wniosek o zaniedbaniu, wiodącym do masowych zgonów „badacz” formułuje na podstawie obserwacji procesji ze zmarłymi, zdążających w kierunku miejsc, gdzie spoczywają imamowie: Husajn, wnuk Mahometa, lub Ali ibn Abi Talib – brat stryjeczny, przybrany syn, a następnie zięć Mahometa, czyli konduktów idących do Karbali lub Wadi-us-Salaam¹⁹. Pragnienie pochówku na wymienionych nekropoliach związane jest z przekonaniem, że każdy pogrzebany w sąsiedztwie jednego z tych imamów trafia prosto do raju. Liczba konduktów ze zmarłymi, przewożonymi zarówno lądem, jak i Eufratem, zwiększała się zwłaszcza w rocznicę śmierci Husajna lub Alego, dlatego wiele ciał długo oczekujących na transport było już w stanie rozkładu. Karawanom – pisze Veber – towarzyszą szakale, zwabione wonią zgnilizny, i Beduini czyhający na bogactwa składane do grobu razem ze zmarłymi²⁰. Kiedy kondukty mogły przejeżdżać przez miasta, zaraza powodowała zgony mieszkańców. Morowe powietrze szerzyło się także od biedaków umierających w pobliżu tych dwóch nekropolii. Brak środków na opłacenie karawany skłaniał ich, bowiem do pieszych wędrówek ku grobom Husajna lub Alego jeszcze za życia. W wyczerpanych pątnikach obserwator widzi ludzkie kreatury („spodobe ljudske”, 1886: 110) a w ich oczach fanatyzm, zwłaszcza gdy wykonują pielgrzymie pieśni nie bacząc na widzów.

Dziwna logika tego wywodu katolickiego duchownego, dla którego pielgrzymki i pieśni pątnicze nie są przecież zaskakującym przejawem praktyk religijnych, każe sądzić, że pątnicy powinni zamilknąć, gdy stają się obiektem obserwacji. W innym miejscu odwaga publicznego wyznawania wiary jest dla Vebera miarą pobożności: „I pobožan je Turčin. [...] nestidi se ipak očito pred svakim izpoviedati svoju vjeru” [1886: 124–125]. Muzułmańska religijność jest jed-

traktują domy i miasta jako tymczasowe siedziby. Jezernik przypomina jednak, że lekceważenie zewnętrznego wyglądu mogło wynikać z chęci ukrycia rzeczywistego bogactwa lub obowiązującego prawa, zgodnie z którym po śmierci gospodarza dom przechodził na własność sułtana, nieopłacalne było zatem inwestowanie [2007: 220–221]. Podobnie w narzekaniach na wąskie ulice czy małe odległości między budynkami nie zwracano uwagi na podporządkowanie zabudowy naturalnej topografii terenu oraz zwyczaj budowania na wzniesieniach w taki sposób, by nie zasłaniać sobie wzajemnie widoku.

¹⁹ Veber mówi o miejscowościach Kerbeli i Redżef-ali-u [1886: 108], niewątpliwie jednak chodzi o Karbałę, w pobliżu której zginął Husajn i Wadi-us-Salaam, gdzie spoczywa Ali.

²⁰ „Diamanti poštopljene posude, biserom posute odjeće, dragocjeno oružje, sila težkih zlatnih novaca, neprocjenive moći nose se u Kerbelu il u Redžef-Ali, gdje jih u podzemnih riznicah nestaje” [Veber Tkalčević 1886: 109].

nak w percepcji chorwackiego księdza nierozzerwalnie związana z fanatyzmem, w szczególny sposób przejawiającym się w klasztorach derwiszy, ich tańcu, śpiewach i praktykach pokutnych. Uprzedzenia i przesady pozwalają autorowi dostrzec w mistycznych praktykach sufizmu wyłącznie fanatyzm. Harmonijne, chóralne śpiewy, rytmiczne ruchy i recytacje określane są zatem jako wycie: „wyją dopóki nie ochrypną, po czym zaczynają wydawać jęki i charczenie, niektórzy tracą świadomość i piana występuje im na usta” [Veber Tkalčević 1886: 126]. Taniec wirujących derwiszy szybko nudzi narratora, który nie rozumie zachwyków nad nimi innych europejskich podróżników. Cytuje także opowieść o klasztorach perskich, gdzie derwisze odprawiają obrzędy, w których ranią się nożami, sam – jak mówi – zrezygnował z oglądania tych „rzeźni ludzkich” i „skrajnych przypadków fanatyzmu” [Veber Tkalčević 1886: 129]. Obserwowane praktyki, dzisiaj uznawane za największą atrakcję turystyczną Turcji (zwłaszcza taniec wirujących derwiszy), dla dziewiętnastowiecznego „badacza” nie tylko są potwierdzeniem sądów o „dzikości” tego narodu i kontynentu (dzikiej Azji tradycyjnie przeciwstawia ogłędę Europy), lecz także każą sceptycznie myśleć o człowieczeństwie Turków: „Ako su Turci u obće ljudske naravi” [Veber Tkalčević 1886: 127].

6. „Kobietopodobne” stwory

Relacjonując doświadczenia z wyprawy do Konstantynopola, Veber Tkalčević kontynuuje orientalistyczną opowieść o świecie wymagającym ucywilizowania, lecz równocześnie sugeruje porażkę ewentualnej kulturacji, gdyż musiała by zostać dokonana na istotach „być może nieludzkich”. Choć jego obserwacje z końca XIX w. nie mówią o ludziach z ogonami [zob. Jezernik, 2007, rozdział 4], to buduje pewną wizję istot człekokształtnych opartą zwłaszcza na segregacji płciowej. Turek jest Inny ze względu na dziką azjatycką naturę, wrodzone barbarzyństwo i fanatyzm [1886: 162], jednak jego człowieczeństwo nie jest tak mocno podawane w wątpliwość, jak w przypadku tureckich kobiet. Katolicki ksiądz w ogóle wiele miejsca poświęca spotykanym kobietom, jednak – jak w całej narracji – ocena płci żeńskiej uzależniona jest od konfesyjnego nacechowania obiektu obserwacji. Rozdział poświęcony mieszkańcom Carogrodu rozpoczyna od opisu chrześcijanek (jako rekompensata za pomijanie ich w relacjach innych podróżników), będących uosobieniem piękna, smaku, uprzejmości, pracowitości i wielu jeszcze zalet. Zgodnie z orientalistyczną perspektywą, Turczynki są bezwstydną, niezgrabną, zaniedbaną, pozbawioną gustu i kokieterijny.

Zachowaniem muzułmanek jest zde gustowany od pierwszego kontaktu, czyli jeszcze na statku w drodze do Stambułu. Pobyt w pierwszym tureckim mieście potwierdza negatywny obraz muzułmanek: „po obali na zidu, po panjevih, po piesku, po blatu sjede raskrečene bule, nogu golih do koljena” [1886: 74]. Wypożyczony w „szkiełko mędrca” (lornetka) obserwator widzi „więcej”, „lepiej”, „głę-

biej”, nie daje się więc zwieść różnorodności tkanin i kolorów kobiecego tłumu²¹, lecz pod suknią dostrzega słabe ciało. „Przenikliwość” duchownego kontrastuje z informacjami, że spod szat szczelnie zakrywających kobiety wyziera tylko żółty korzeń nosa („žit korjen nosurine”, 1886: 74). Z jednej strony narrator krytykuje zwyczaj chowania całego ciała, zmuszony jest, bowiem do zgadywania, co znajduje się pod okryciem, z drugiej – informuje o wielkich piersiach zwisających do pasa²² i nagich nogach odsłoniętych aż do kolan. Ten rodzaj epatowania „nagością” – z perspektywy europejskiego księdza – dowodzi nieobyczajności muzułmanek. Duchowny zapewne świadomie uderza w największą świętość, jaką jest moralna czystość kobiet²³.

Tradycyjne stroje muzułmanek podlegają ostrej krytyce, jako niepraktyczne²⁴, niegustowne i niekobiece. Z orientalistycznego (i odwołującego się do poniżającego stereotypu) dyskursu Vebera można wnioskować, że niewłaściwy ubiór nie tylko pozbawia cech kobiecości, lecz także odbiera rozum i człowieczeństwo: „Pa ti stvorovi digli glave, taman kao guske, kad se čemu čude” [1886: 74]. Duchowny wyraża nadzieję, że w Carogrodzie zamiast „głupich muzułmańskich gęsi z małego miasteczka” będzie mógł oglądać hurysy, bo to przecież (także?) dla nich wybrał się w tę podróż²⁵. Tak zwerbalizowana przez katolickiego duchow-

²¹ Jeżeli chorwacki autor miał świadomość, że „jaskrawe kolory przeznaczone są dla dzieci i ludzi o niższym statusie społecznym” [Ruthven 1998: 117], to wyeksponowanie kolorystycznej różnorodności jest jednym z elementów antyislamskiego dyskursu.

²² Sarkastycznie można zauważyć, że piersi sięgające pępka to wyróżnik kobiet z Dalmacji, więc Veber nie powinien być zaskoczony odkryciem. Pisał o nich sto lat wcześniej Alberto Fortis podróżujący po Weneckiej Dalmacji: „Ogromna długość piersi morlackich kobiet to rzecz poniekąd niezwykła, mogą one podać dziecku noszonemu na plecach sutek przez ramię lub pod pachą” [cyt. za: Jezernik 2007: 62].

²³ Ochrona tego kapitału „znajduje odbicie w semantyce islamu: słowo *haram* (święte, zabronione, tabu) wywodzi się z tego samego rdzenia, co *harim* (część domu zarezerwowana dla kobiet) i *mahram* (grupa krewnych, z którymi kobiecie nie wolno utrzymywać stosunków seksualnych i do których może ona swobodnie dołączyć)” [Ruthven 1998: 109].

²⁴ „Ništa nespretnijega, nego bula pod jašmakom u feredži oko posla. Čim prigne glavu, da vidi, što će rukama pograbit, jašmak joj se od nosa povuče na oči, pa ga mora namieštati. Učvrstivši jašmak, vuče samo desnom rukom perinu, jer joj lieva mora pridržavati prseću feredžu; ali kad teži teret mora objema rukama vući, onda joj se feredža razširi, pa vidiš, jao, ne znaš što vidiš. Na gladih prsiju njeke okrajke neznaš čega, košulje li, ili rubca, koje odustajući od posla svaki čas zatiče oko pasa a u suknju” [Veber Tkalčević 1886: 88].

²⁵ „Ali da, to je samo gradić od dvadeset tisuća stanovnika. Pa možda su ovo najsiromašniji. Da, da, oko onih 1730 pazara, što su gradom raztreseni, puni filigranskog djela od zlata i srebra, moraju se vršiti drugčiji stvorovi, same huriske! Ta, zašto bismo inače putovali u Carigrad” [Veber Tkalčević 1886: 74].

nego motywacja odbycia egzotycznej wyprawy zaskakuje. Widząc jedynie „oči, korien nosa i jagodice” [1886: 145], Tkalčević stawia diagnozę o ciałach zużytych, chudych, blade żółtych. Zła kondycja fizyczna, niski wzrost, drobna budowa, skarlałość mają swe źródło – z orientalistycznego punktu widzenia autora – w muzułmańskich obyczajach nakazujących kobietom przebywanie w zamkniętych pomieszczeniach²⁶, wiążą się także z destrukcyjnym brakiem zajęć, nudą, niezaspokojoną tęsknotą²⁷, melancholią, wzdychaniem do chrześcijan (których nie wolno im poślubić, w odróżnieniu od mężczyzn mogących zawierać małżeństwo z chrześcijankami i żydówkami), piciem czarnej kawy i paleniem tytoniu [1886: 147]. Chore wnętrze i odpychający wygląd zewnętrzny (fizyczność, strój, sposób poruszania) składają się na całokształt, który ksiądz katolicki sytuuje na marginesie gatunku ludzkiego, dostrzegając w muzułmankach z Carogrodu zdeformowane człekokształtne postaci, a nawet bardziej przedmioty niż ludzi: „Kada bilo sprieda bilo straga motriš tu spodobu, vazda suncobranom nizko nadstrtu, čini ti se turanom od njekoga vrećom. A kada se vreća držala liepom, makar i od svile bila?” [1886: 149].

Trudno nie dostrzec w ocenach Vebera klasycznej postawy orientalisty, prowadzącego „badania terenowe” mające potwierdzić słuszność tez, z którymi przybywa, prawd o krajowcach zdegenerowanych bądź niedorastających do poziomu ludzi. Niezbędna do „uczlówiczenia” ogląda jest dla nich właściwie nieosiągalna i to z kilku powodów. Po pierwsze, ze względu na segregację płciową życie toczy się w dwóch odrębnych nurtach, po drugie – w odróżnieniu od „naszej” – komunikacja, muzułmańska dotyczy wyłącznie spraw przyziemnych i materialnych²⁸, po trzecie wadliwy jest również ich język, jakoby pozbawiony słów [„neima rieči”, 1886: 163], wypowiadając głębszą myśl zmuszeni są korzystać z języka perskiego, arabskiego lub „europejskiego”. Stopniowe cywilizowanie tureckiego etnosu wy-

²⁶ „A odakle bledost i žutost? Posve naravski: u onih malenih kućicah nemože biti prostranih harema, pak niti puno zraka, koji se I tim otimlje, što su rešetke na prozorih tako guste, da se kroz nje nemože razabrati nikakav predmet; a kad izadju na ulicu, usisavaju, mjesto frižkog zraka, istu kužnu sapu, koju su izdahnule” [Veber Tkalčević 1886: 147].

²⁷ Niemożliwa jest weryfikacja stanu wiedzy Tkalčevicia na temat islamu, nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy miał świadomość roli seksualności w budzeniu tęsknoty za rajem, utożsamiania rozkoszy cielesnych z uczuciem przedsmaku raju, przedstawianego jako „«niekończący się orgazm» – stan ekstazy, który prowadzi w końcu do świętej wizji i unii z Bogiem” [Ruthven 1998: 120].

²⁸ „Naše obćenje, okretno i različito, koje sbija šale, razpravlja, poučava, zabavlja; naša potreba buditi i primati čuvstva i misli; ono medjusobno odkrivanje našega bića, kojim se um vježba, a srdce ugrijava, malo tko pozna medju nimi. Njihovi razgovori gmižu malone vaviek po zemlji i razpravljaju ponajviše stvari materijalno potrebne” [Veber Tkalčević 1886: 163].

daje się jednak autorowi nieuniknioną koniecznością i jedyną nadzieją na rozwiązanie „wschodniego” problemu, z którym zмага się Europa. Chorwacki duchowny miał wprowadzić jeszcze inny pomysł na rozwiązanie „kwestii tureckiej”, jednak skromność, przyzwoitość oraz pragnienie uniknięcia posądzenia o pouczenie Europy nakazała mu zachować go dla siebie [1886: 164].

Lektura dziewiętnastowiecznych chorwackich relacji z podróży do Imperium Osmańskiego dowodzi, że nielatywne jest wyzwolenie się spod władzy stereotypów (wyjątek stanowi krótka relacja Pavlinovicia, oddającego głos napotkanym rozmówcom i nie opatrzonego komentarzem wyrażanych poglądów, mimo że są antychrześcijańskie i antykatolickie). Spotkanie z kulturą i przedstawicielami islamu w Turcji i Bośni oraz konsekwencjami obecności osmańskiego systemu polityczno-społecznego w Europie nie wiodły ku rewizji, lecz utrwaleniu zakodowanego negatywnego obrazu Innego, którym jest odwieczny wróg – przez Vebera Tkalčevicia kąśliwie nazywany „cywilizator”. Podsumowując wizytę w Bihaću – stolicy zajętej przez Turków części Chorwacji – pisze, krytykując wszelkie sojusze z Turcją: „Ovimi kratkimi potezi nacrtana ti je, dragi čitaōe, podosta vjerna slika ovoga civilizatornoga naroda, za koji se Zapad toli silno zanima. Civilizator štiti civilizatora proti slavjanskomu barbarstvu!” [Veber Tkalčević 1998: 108–109]. Niezależnie od intymnego charakteru podróżopisarstwa, w analizowanych tekstach chorwackich niezwykle ważna okazuje się funkcja propagandowa, ideologiczna, oświeceniowa. Idealnym, pożądanym (lecz czy realnym?) odbiorcą publikowanych relacji, poza czytelnikiem chorwackim, był opiniotwórczy odbiorca europejski, mający wpływ na dalekosiężne decyzje polityczne i militarne, które powinny zmierzać w kierunku uwolnienia Europy (i ziem chorwackich) najpierw od Turków, później od wszelkich śladów ich obecności i dominacji, a następnie „uwolnienia” ich od nich samych (ucywilizowania).

LITERATURA

- [Dragičević 2010] – J. Dragičević, *Putopisna proza Ivana Kukuljevića Sakcinskoga*, [w:] *Zbornik o Ivanu Kukuljeviću Skacinskom*, red. T. Maštrović, Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu i in., Varaždin.
- [Dukić 2007] – D. Dukić, *Osmanizam u hrvatskoj književnosti od 15. do sredine 19. stoljeća*, [w:] *Zbornik radova Zagrebačke slavističke škole*, red. K. Bagić, Filozofski fakultet u Zagrebu, Zagreb.
- [Falski 2007] – M. Falski, *Pamięć społeczna a ideologia. Z problematyki autoidentyfikacji kultury bośniackiej*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe. Język – Literatura – Kultura”, z. 4.

- [Franić 1983] – A. Franić, *Hrvatski putopisi romantizma*, Narodni list, Zadar.
- [Jezernik 2007] – B. Jezernik, *Dzika Europa. Balkany w oczach zachodnich podróżników*, przeł. P. Oczo, Universitas, Kraków.
- [Kukuljević Sakcinski 1997] – I. Kukuljević Sakcinski, *Putovanje po Bosni*, [w:] *Izabrana djela*, opr. N. Batušić, Matica hrvatska, Zagreb.
- [Mažuranić 1842] – M. Mažuranić, *Pogled u Bosnu ili kratak put u onu krajinu, učinjen 1839–1840. po Jednom Domorodcu*, Tiskara Dra. Ljudevita Gaja, Zagreb.
- [Paić-Vukić, Čaušević 2007] – T. Paić-Vukić, E. Čaušević, „Pogled u Bosnu” Matije Mažuranića kao povijesni izvor, „Prilozi za orijentalnu filologiju”, nr 56.
- [Pavlinović 2002] – M. Pavlinović, *Puti*, [w:] *Hrvatski putopis. Od XVI. stoljeća do danas. Antologijski izbor*, red. D. Horvatić, K. Krešimir, Zagreb.
- [Pieniążek-Marković 2013] – K. Pieniążek-Marković, *Relacje ze spotkania z inną kulturą w dziennikach podróży chorwackiego romantyzmu*, [w:] *Spotkania międzykulturowe*, t. 1: *Literaturoznawstwo. Kultura*, red. K. Jarząbek, A. Ruttar, S. Sojda, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- [Pieniążek-Marković 2014a] – K. Pieniążek-Marković, *Hrvatski romantičari otkrivaju Bosnu*, „Sarajevski filološki susreti”, t. II, nr 2.
- [Pieniążek-Marković 2014b] – K. Pieniążek-Marković, *Bośnia – hortus horridus. Obraz Bośni w podróżach franciszkanów Grgi Marticia i Ivana Frano Jukicia*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo”, t. 7, nr 4 (7).
- [Ruthven 1998] – M. Ruthven, *Islam*, przeł. K. Pachniak, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- [Said 2005] – E. Said, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Zysk i S-ka, Poznań.
- [Seroka 2013] – M. Seroka, *Chorwacja turecka – Turcja europejska? Bośnia w podróżopi-sarstwie epoki jugoslawizmu*, „Pamiętnik Słowiański”, t. LXIII, z. 1–2.
- [Tkalac 1945] – I. Tkalac, *Uspomene iz Hrvatske*, Matica hrvatska, Zagreb.
- [Todorowa 2008] – M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Czarne, Wołowiec.
- [Veber Tkalčević 1886] – A. Veber Tkalčević, *Put u Carigrad*, Matica hrvatska, Zagreb.
- [Veber Tkalčević 1998] – A. Veber Tkalčević, *Put na Plitvice*, [w:] idem, *Odabrana proza*, oprac. I. Pranjković, Rijec, Vinkovci.

Krystyna Pieniążek-Marković

CROATIAN ENCOUNTERS WITH ISLAM CULTURE IN THE 19TH CENTURY TRAVELOGUES UNDER THE DOMINION OF STEREOTYPES

(Summary)

In the article, the accounts of encounters with Islam culture contained in the travelogues of Matija Mažuranić, Ivan Kukuljević Sakcinski, Mihovil Pavlinović and Adolf Veber Tkalčević are analysed. The aforementioned authors were traveling around the Ottoman Bosnia and

Turkey. In their texts, the perceiving of the Orient culture is determined by the ideological or personal motivations of the authors along with a highly emphasized belonging of Croatia to the Christian world of the West. The confrontation of the cultural self-identification with the notion of Islamic strangeness/hostility/wildness does not allow the travelers to snatch themselves from the dominion of dichotomic divisions and stereotypes as well as from the Orientalist point of view, which in extreme cases deprives Islam believers of their humanity. Inhumane or human not enough, the representative of the foreign values is regarded as a creator of the impure and dangerous reality, therefore, he needs to prevent himself from himself namely, to assimilate into (the Western) civilization.

Sanjin Kodrić

Odsjek za književnosti naroda Bosne i Hercegovine
Univerziteta u Sarajevu, BiH

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.04>

KAKO SU BOŠNJACI VIDELI MUSLIMANSKI ORIJENT I EUROPSKI ZAPAD KRAJEM 19. I POČETKOM 20. STOLJEĆA?

Kao autohtono muslimanski slavenski narod, Bošnjaci su i danas na specifičan način pozicionirani između muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada, a što je, naravno, evidentno u različitim oblastima kulture Bošnjaka. Iako su apsolutni i apodiktični sudovi uvijek nezahvalni, vjerovatno danas najčešća i najpoznatija autorefleksivna predodžba u ovom smislu jeste slika Bošnjaka kao naroda na raskršću, ali i mosta između Istoka i Zapada. Obje ove predstave imaju i pozitivan i negativan emotivni karakter, tj. najčešće se doživljavaju i kao osobena prednost, ali i kao naročita zlosretnost bošnjačke kolektivne sudbine, a u njihovu reprezentiranju i u jednom i u drugom slučaju u značajnoj mjeri učestvovala je i književnost. U tom smislu, riječ je, dakle, i o svojevrsnim književnim predstavama s važnim učincima i u izvanknjiževnoj sferi.

Ova, aktuelna slika Bošnjaka o sebi samima ima, međutim, dugu i složenu povijest, povijest koja ju je i oblikovala, a ona se također može pratiti i u književnoj prošlosti, i to kako u usmenoj, tako i u pisanoj književnosti. U usmenoj književnosti razumijevanje muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada ostvareno je uglavnom na marginama epskog interesa za susret muslimanskog junaka, „gazije”, s „neprijateljem-nevjernikom”, odnosno „dušmaninom” i „kaurinom”, pri čemu se u usmenoj književnosti muslimanski Orijent i evropski Zapad uglavnom ne artikuliraju kao samobitni reprezentacijski fenomeni, odnosno ne ostvaruju se kao jasno zaokruženi imagologemi, kako će to biti slučaj u drugim tokovima bošnjačkog književnog stvaranja. U pitanju je, zapravo, prije svega tzv. krajinska tema, uvjetovana povijesnom činjenicom da je Bosna kao najzapadnija pokrajina Osmanskog carstva stoljećima bila granični prostor između muslimanskog i evropskog svijeta, a što je ono kako je Bosna doživljavana i iznutra, ali i izvana, kako se to pokazuje i s druge strane granice, npr. u hrvatskoj usmenoj književnosti i kulturi ovog vremena [usp. Dukić 1998 i sl.]. Zato je odnos između muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada u usmenom književnom stvaranju Bošnjaka sveden prvenstveno na karakteristični epski konflikt, s tim što treba naglasiti i postojanje nemalog broja primjera međusobnog uvažavanja protivnika kao junaka u skladu

s naročitom epskom etikom, koja i neprijatelju ukazuje poštovanje upravo zbog njegova junaštva i junačke časti.

U pisanoj književnosti situacija je složenija. Naime, na bitno drugačije načine muslimanski Orijent i evropski Zapad imaginirani su u starijoj i novijoj bošnjačkoj književnosti kao dvama temeljnim podsistemima bošnjačkog pisanog književnog stvaranja. Izuzme li se pisano-književna tradicija srednjovjekovne Bosne, koja je zajednička osnovica bošnjačke, hrvatske i srpske književnosti u Bosni i Hercegovini, starija bošnjačka književnost nastajala je upravo u okvirima osmanske Bosne te bila cjelovito inkorporirana u književnu praksu osmanske, odnosno orijentalno-islamske interliterarne zajednice. To se posebno odnosi na književno stvaranje Bošnjaka na orijentalno-islamskim jezicima, turskom, perzijskom i arapskom, koje je dominantan dio starije bošnjačke književne baštine, pa je muslimanski Orijent bio ne samo neposredni već i izvorni kontekst starije bošnjačke književnosti. Uostalom, evropska kultura na Bosnu ovog vremena gledala je na identičan način u ovom smislu, a kako to između svega ostalog svjedoči i koncept Bliskog istoka, koji je, prema francuskom „Proche-Orient”, početkom 19. st. bio određen granicama Osmanskog carstva, uključujući i Bosnu.

S druge strane, novija bošnjačka književnost pojava je koja se u bošnjačkom književnom stvaranju javlja upravo u onom trenutku kad Bosna zvanično prestaje biti dio muslimanskog Orijenta i kad postaje – ili kad je trebala postati – dio upravo evropskog Zapada. Ovakvo što uvjetovano je okupacijom Bosne od strane Austro-Ugarske monarhije 1878. godine, kad zahvaljujući odlukama Berlinskog kongresa Bosna po prvi put nakon više od četiri stoljeća osmanske vlasti u ovoj zemlji ulazi u zapadno-evropske okvire. U pitanju je, dakle, radikalni historijsko-društveni obrat, koji će ubrzo temeljito izmijeniti cjelinu Bosne, a naročito kulturu Bošnjaka. Kao dio upravo ovih promjena dolazi do neočekivanog okončavanja onog tipa kulture i književnog stvaranja koji je karakterizirao tradicionalnu bošnjačku kulturu, odnosno stariju bošnjačku književnost, te se u kontekstu stvaranja moderne bošnjačke kulture rađa i novija bošnjačka književnost kao onaj tok bošnjačkog književnog stvaranja unutar kojeg će se od tog trenutka pa nadalje ostvarivati književna praksa Bošnjaka [usp. Kodrić 2012].

U ovakvim okolnostima, vrijeme kraja 19. i početka 20. st. vrijeme je postepenog konstituiranja novije bošnjačke književnosti, a koje je u historiji bošnjačke kulture označeno imenom preporodnog doba [usp. Rizvić 1990]. Taj proces bošnjačka književnost, kao i bošnjačka kultura uopće, prolazila je teško i mučno, a nesumnjivo osnovo obilježje ovog vremena bilo je stanje kulturalne drame i traume, s jedne strane, dok je, s druge strane, razvoj bošnjačke književnosti u ovom trenutku bitno obilježen i stanjem njezine svojevrsne kolonijalne podređenosti u odnosu na novi, njoj dotad nepoznati, strani i tuđi zapadno-evropski kulturalni obrazac, a potom i postepenim oslobađanjem od kolonijalne svijesti [usp. Kodrić 2012]. Zato je u ovom procesu od ključne

važnosti bilo upravo određenje Bošnjaka spram muslimanskog Orijenta kao njihova nekadašnjeg egzistencijalnog okvira i evropskog Zapada kao njihove nove neposredne životne realnosti.

1.

Ako bi se na načelnoj, općenitoj razini pokušalo odrediti to kako su Bošnjaci vidjeli muslimanski Orijent i evropski Zapad u svojem književnom stvaranju krajem 19. i početkom 20. st., onda bi se kao osobene konstante u ovom smislu dalo prepoznati nekoliko temeljnih pojava.

U prvom redu, to je pojava da se muslimanski Orijent i evropski Zapad u ovom trenutku imaginiraju kao već sasvim konkretne i jasne imagologeme, i to prije svega s funkcijom vlastitog bošnjačkog identitetskog određenja u poziciji između ova dva pola. I muslimanski Orijent i evropski Zapad postaju, naime, sad jasno prepoznatljive kategorije sa značenjem temeljnih i društvenih, kolektivnih, ali i individualnih vrijednosti i stavova, dvije slike svijeta i sebe u svijetu kako na razini egzistencije zajednice, tako i na razini egzistencije pojedinca. Ovakvo što održava podijeljenost bošnjačke zajednice ovog vremena na najmanje dvije strane, čije je postojanje „evidentirala” i bošnjačka književna praksa ovog vremena kao jedan od svojih ključnih, temeljnih predmetno-problemskih, tematskih interesa. Jednu stranu čine žestoki protivnici austrougarske okupacije Bosne, koji se ni na koji način ne mogu pomiriti s novom, austrougarskom vlašću, a koji evropski Zapad doživljavaju kao tuđi, strani, „nevjernički” svijet, pa ili zahtijevaju iseljenje, „hidžru”, u „slobodni” dio Osmanskog carstva, najčešće u današnji Sandžak i Tursku, pod muslimansku vlast sultana i halife, ili, pak, ostaju u Bosni, povučeni iz života i neprijemčivi za bilo kakve promjene i prilagodbe, čekajući željeno skoro okončanje tuđinske vlasti i povratak Bosne u okrilje muslimanskog Orijenta, u Osmansko carstvo, a što je, inače, bila i mogućnost predviđena Berlinskim kongresom, koji je Austro-Ugarskoj monarhiji dao pravo tek privremene okupacije Bosne, dok je ona formalno i dalje bila pod osmanskim suverenitetom, sve do austrougarske zvanične aneksije 1908. godine. Druga strana u osnovi je jednako žalovala za „starim vaktom”, ali je manje ili više pomirljivije prihvatila „novo vrijeme” kao povijesnu datost i neizbježnost, te pritom tražila načine preživljavanja u novom povijesnom trenutku i njegovim izazovima, sve to uz krajnje rijetke optimističnije pristalice novog stanja, pogotovo u prvim godinama okupacije, a koji su i sami svoj nešto pozitivniji odnos prema evropskom Zapadu temeljili prije svega na činjenici povijesne nužnosti i svijesti o neizbježnosti sučeljavanja sa životnom realnošću te potrebi iznalaženja što boljih rješenja za novi životni trenutak cjeline zajednice. S protekom godina, ove suprotnosti u značajnoj mjeri umanjivat će se, a muslimanski Orijent i evropski Zapad postajat će sve manje međusobno radikalno suprotstavljene kategorije, posebno

s pojavom prve generacije koja se bitno intelektualno i duhovno oblikovala u austrougarskoj Bosni i Hercegovini.

O pitanjima evropeizacije u bošnjačkoj književnosti s kraja 19. i početka 20. st. još 1934. godine u knjizi *Anfänge der Europäisierung im Kunstschrifttum der moslimischen Slaven in Bosnien und Herzegowina* pisao je ugledni njemački slavist Maximilian Braun [usp. Braun 2009]. Prema Braunu, najveći strah u vezi s evropeizacijom kod Bošnjaka, posebno u počecima, predstavljao je strah od „evropeizacije kroz uništenje”. Kako to Braun također ispravno zapaža, prvenstveni cilj onih koji su pristali na činjenicu austrougarske okupacije Bosne bio je tek da se prihvate evropska „sredstva moći” uz i dalje kontinuiranje snažne duhovne veze s Osmanskim carstvom, odnosno s muslimanskim Orijentom uopće, a što također govori o karakteru viđenja muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada kod Bošnjaka krajem 19. i početkom 20. st. Tako se ove imagologeme artikuliraju između ostalog i kao specifične postkonfiktne i posttraumatske predstave, a u njihovu oblikovanju, naročito tokom prvih godina nakon austrougarske okupacije Bosne, učestvuje s jedne strane i jaka kolonijalna prisila, dok se s druge strane sve više javlja i snažna vlastita emancipatorska težnja te pojava posebne vrste kulturalnog pragmatizma, tj. prihvatanja evropskog Zapada prije svega iz pragmatičnih razloga realne egzistencije. A to će reći da su se koncepti muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada u bošnjačkoj književnosti te uopće kulturi s kraja 19. i početka 20. st. javili kao osobena reakcija na povijesnu činjenicu austrougarske okupacije Bosne, odnosno na niz radikalnih promjena koje se na ovoj osnovi dešavaju u bošnjačkoj zajednici i Bosni uopće, te da im je temeljna funkcija bila upravo razrješenje bošnjačke identitetske pozicije u novim povijesnim okolnostima. Pri svemu ovom, fokusira li se sama književna praksa kao takva, imagologeme muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada u bošnjačkoj književnosti ovog vremena bitno su oblikovane i specifičnim obilježjima poetika romantizma i realizma, koji se u bošnjačkoj književnosti javljaju istovremeno upravo u ovom trenutku, i to u vidu tzv. folklornog romantizma i prosvjetiteljskog realizma preporodnog doba, hibridne poetičke pojave koja, naime, u skladu s njezinim ubrzanim književnim razvojem u novim kulturalnim prilikama dominantno karakterizira bošnjačku književnu praksu na kraju 19. i početku 20. st. [usp. Kodrić 2012].

2.

Ključne artikulacije predstava o muslimanskom Orijentu i evropskom Zapadu u bošnjačkoj književnosti s kraja 19. i početka 20. st. javit će se kod njezinih vodećih autora kakvi su, prije svih, Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839–1902), koji se s pravom smatra rodonačelnikom novije bošnjačke književnosti, i Safvet-beg Bašagić (1870–1934), stožerni autor novije bošnjačke

književnosti na prijelazu dvaju stoljeća, odnosno kod drugih posebno važnih bošnjačkih autora ovog vremena poput npr. Osmana Nuri Hadžića (1869–1937), koji je pod pseudonimom Osman-Aziz s hrvatskim piscem iz Hercegovine Ivanom Milićevićem (1863–1950) objavio prvi bosanskohercegovački roman *Bez nade* (1895), Edhema Mulabdića (1862–1954), autora prvog bošnjačkog romana *Zeleno busenje* (1898), Muse Ćazima Ćatića (1878–1915), prvog bošnjačkog pjesnika moderne, i dr. Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak prema evropskom Zapadu imao je u značajnoj mjeri izgrađen pozitivan odnos još i tokom posljednjeg desetljeća osmanske uprave u Bosni, kad se i sam bio uključio u proevropske modernizacijske procese koji su se u Bosanskom vilajetu dešavali u okvirima osmanskih tzv. tanzimatskih reformi u drugoj polovini 19. st. [usp. Rizvić 1990: 39–56, 101–105; Maglajlić 1987; Kodrić 2015a]. Ni u kojem slučaju ne odričući vrijednosti muslimanskom Orijentu te i dalje pišući i na orijentalno-islamskim jezicima, Ljubušak je još i prije kraja osmanske vlasti u Bosni u nekoliko slučajeva svoje radove objavio i na bosanskom jeziku i Vukovoj ćirilici, a koja se u Bosni u ovo vrijeme smatrala stranim, zapadnim pismom, budući da su Bošnjaci na maternjem jeziku u ovo vrijeme pisali prije svega na arapskom pismu prilagođenom glasovnom sistemu bosanskog jezika – arebici, a u pojedinim slučajevima i na staroj bosanskoj ćirilici – bosančici. Iako su tanzimatske reforme, koje je u Bosni provodio valija Topal Šerif Osman-paša, modernizacijske procese prikazivale prije svega kao izraze progresivnih snaga samog Osmanskog carstva, a ne kao neku vrstu kulturalnog podređivanja Evropi [usp. Kodrić 2015b], Ljubušak će pozitivan odnos prema zapadno-evropskoj kulturi zadržati i nakon austrougarske okupacije Bosne, pa će njegov cjelokupni kasniji rad biti posvećen upravo prihvatanju zapadno-evropskih vrijednosti među Bošnjacima. Pritom, Ljubušaku je osnovni cilj bio pomiriti muslimanski Orijent i evropski Zapad u Bosni, posebno u kulturalnom identitetu Bošnjaka, i u tom smislu integrirati ih u modernu Evropu njegova vremena, bez odricanja njihovih ključnih identitetskih određenja, naročito onih vezanih za religijsku, islamsku osnovu. Ljubušak je istovremeno insistirao i na zbližavanju Bošnjaka prije svega sa susjednim, njima srodnim južnoslavenskim narodima, njihovim književnostima i kulturama, tim prije što su upravo susjedne južnoslavenske književnosti i kulture Bošnjacima bile prva i najdostupnija veza s evropskim Zapadom, s jedne strane, dok je, s druge strane, nastojao u istom ovom kontekstu promovirati i široj južnoslavenskoj kulturi predstaviti i vrijednosti muslimanskog Orijenta, pa tako i bošnjačku književno-kulturnu tradiciju. S ovim u vezi kod Ljubušaka je još iz vremena prije okončanja osmanske uprave u Bosni, a posebno kasnije evidentna i bliskost s panslavističkom idejom, pa će i njezini elementi oblikovati Ljubušakovo razumijevanje muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada, naročito u smislu pozitivnog odnosa prema panslavenskoj uzajamnosti.

Ljubušakovo viđenje muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada podrazumijeva, dakle, ideju integracije i sinteze te novog, ka zapadno-evropskoj

kulturi otvorenog identiteta Bošnjaka, pri čemu će ovakve Ljubušakove i slične ideje ubrzo postati osnovna misao-vodilja za cjelokupni kulturni rad Bošnjaka krajem 19. i početkom 20. st., pa tako i svojevrsna platforma ukupnog bošnjačkog književnog stvaranja u preporodnom dobu. Sam Ljubušak, pak, posebno ih je ostvario u svojim sakupljačkim zbirkama *Narodno blago* (1887) i *Istočno blago* (I – 1896, II – 1897), dok ih je eksplicitno artikulirao u dvjema svojim brošurama, prvim takvim kod Bošnjaka – *Što misle muhamedanci u Bosni* (1886) i *Budućnost ili napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* (1893), kojima vrlo odlučno Bošnjake nastoji repatrirati u zapadno-evropski kontekst. Pri svemu ovom, međutim, posebno je zanimljiva upravo brošura *Što misle muhamedanci u Bosni*.

Riječ je, naime, o Ljubušakovu publicističkom radu koji polemizira s anonimnom brošurou *Bosniens Gegenwart und nächste Zukunft* (1886), izvorno objavljenoj u „Lipskoj”, kako to kaže Ljubušak, odnosno u Leipzigu, a potom u skraćenom obliku štampanom u zagrebačkom listu *Obzor*, glavnom glasilu Hrvatske stranke prava krajem 19. i početkom 20. st. Kako to u svojoj studiji o Ljubušakovu književnom radu iz 1911. godine sažima Vladimir Ćorović, jedan od prvih prikazivača Ljubušakova djela, anonimna brošura svodila se na sljedeću ideju:

Muslimani su neprijatelji monarhije, anacionalni su, neradni, žive o tuđoj muci i vlada ne bi nikako trebala, da ih štiti i sprječava u iseljavanju. Pravoslavni imaju velikih mana i jedini su katolici, na koje se uprava može i mora osloniti, naravno uz prvi uslov, da Kalaj prestane s mađarizacijom u zemlji. [Ćorović 2008: 151]

U ovakvom kontekstu, Ljubušakova polemika otkriva, dakle, neke od ideoloških okolnosti šireg okvira unutar kojega se kod Bošnjaka krajem 19. i početkom 20. st. uspostavljala njihova slika muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada. Radi se, naime, o poznatim devetnaestostoljetnim, romantičarskim velikonacionalnim težnjama na Slavonskom jugu koje su, nerijetko i pod krinkom upravo njihove evropeizacije, bosanske muslimane nastojale „nacionalizirati” u svoj nacionalni korpus, u pravilu hrvatski ili srpski, s jedne strane [usp. Isaković 1990], dok je s druge strane u pitanju karakteristično orijentalističko-evropocentrično stereotipno razumijevanje Bošnjaka, a što je svakako predstavljalo i neminovan izazov za bošnjačko pozitivno percipiranje evropskog Zapada i mogućnosti bošnjačke uspješne integracije u ovaj okvir [usp. Pieniążek-Marković 2014 i sl.]. Pa ipak, zapadno-evropska integracija, odnosno sinteza muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada te nova, kulturalno otvorena politika identiteta bošnjačke zajednice za Ljubušaka nije imala alternativu, što će uz brojna mjesta u samom tekstu, Ljubušak potvrditi i njegovim motom te završetkom, gdje navodi upravo u ovom smislu simbolične stihove Ivana Mažuranića iz dopunskog, 15. pjevanja spjeva *Osman* (1826) Ivana Gundulića, kojeg je inače Ljubušak posebno cijenio uprkos antiosmanskoj, pa i antimuslimanskoj idejno-ideološkoj provenijenciji ovog baroknog epa:

Proklet bio tko cić vjere

Na svojega reži brata!!! [Ljubušak 2008a: 53]

Tako se, manje od desetljeća nakon austrougarske okupacije Bosne, već u slučaju rodonačelnika novije bošnjačke književnosti, u povijesti bošnjačkog viđenja muslimanskog Orijenta i evropskog Zapad javio i tekst koji bi se, uvjetno govoreći, na neki način mogao smatrati i prvim bošnjačkim postkolonijalnim kritičkim radom, barem onda kad su u pitanju pokušaji odgovora na karakteristične orijentalističko-evropocentrične stereotipe s kojima se bošnjačka zajednica suočavala posebno tokom prvih godina nakon njezina ulaska u zapadno-evropski svijet.

No, do uspješne integracije Bošnjaka u evropski Zapad te do njegova pomirenja s muslimanskim Orijentom, kao ni do otvaranja Bošnjaka spram zapadno-evropske kulture i njezinih vrijednosti, nije moglo doći bez da Bošnjaci kao prvenstveni jezik svoje književnosti te uopće javno-pisane komunikacije ne prihvate maternji, bosanski jezik, i to na zapadnoj pismenosti, a što ih je direktno povezivalo s njima srodnim, susjednim narodima, ali i s njihovom književnošću i kulturom, a preko toga i sa zapadno-evropskom kulturom uopće. Mada je ovakvo što značilo i prekidanje dotadašnjeg književnog stvaranja Bošnjaka na orijentalno-islamskim jezicima te alhamijado pismenosti i književnosti, tim ciljem bio je vođen i Ljubušakov u osnovi romantičarski rad na sastavljanju sakupljačkih zbirki *Narodno blago* i *Istočno blago*, koje su Bošnjake trebale vratiti upravo njihovu maternjem jeziku, zbog čega kao primjere njihove tradicije na maternjem jeziku u zbirku *Narodno blago* Ljubušak unosi usmenoknjiževnu baštinu Bošnjaka, prije svega narodne poslovice i druge slične usmenoknjiževne oblike, a u zbirku *Istočno blago* također poslovice te, uz druge bliske sadržaje, i različite književne forme muslimanskog Orijenta, koje je upravo za potrebe ove zbirke Ljubušak preveo s orijentalno-islamskih jezika. Isti ovaj problem pismenosti i književnog stvaranja Bošnjaka na maternjem, bosanskom jeziku i zapadnoj pismenosti Ljubušak i eksplicitno referira u svoj drugoj brošuri, knjižici *Budućnost ili napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini*, gdje posebno naglašava sljedeće:

Nama je Bošnjacima, a osobito na našem materinskom jeziku vrlo lasno naučiti. Naš je jezik i jezgrovit i veoma bogat i naši su stari na našem jeziku, ne budavši im nikakve nužde, još u ono vrijeme po nešto pisali, na primjer Ilhamija iz Travnika, Gaibija iz Zvornika, Kaimija, koji kraj Save u Gradiškom leži. Ti su naši zemljaci mnogo nešta u prozi i u stihovima na našem jeziku pisali. Pogledajmo svršetak one illahije, koju je nedavno napisao šejh Sjekirica sa Oglavka na Kiseljaku, gdje veli:

Nu pogledaj, Sirrije

Sve dervişe miluje

I dan i noć kazuje:

La ilahe illalah. [Ljubušak 2008b: 39]

Ljubušak, naime, podrazumijeva realnu činjenicu neodrživosti kontinuiranja književnog stvaranja Bošnjaka na orijentalno-islamskim jezicima u novim povijesnim uvjetima, ali je i dalje svjestan važnosti tradicije muslimanskog Orijenta za Bošnjake, pa zato podsjeća i na tradiciju bošnjačkog alhamijado književnog stvaranja, pisanog na arebici, ali upravo na bosanskom jeziku, čak je, možda, u nekoj mjeri i prenaplašava u smislu njezine vrijednosti i udjela u dotadašnjoj bošnjačkoj književnoj tradiciji. Ovo podsjećanje za cilj, pritom, ima upravo to da, s jedne strane, ukaže i na jezičku ukorijenjenost Bošnjaka u zapadno-evropskoj kulturi, dok, s druge strane, Ljubušak nastoji potaknuti i ostvarivanje integracije te sinteze muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada i u samom jeziku, zbog čega, nesumnjivo ciljano i pažljivo osmišljeno, i spominje istaknute bošnjačke alhamijado stvaraoc te navodi stihove jednog od znamenitih bošnjačkih derviških šejhova čisto religijske, islamske provenijencije. Poruka je jasna: integracija u evropski Zapad ne samo da je egzistencijalno nužna već je i moguća, pa i sasvim prirodna, ona ne predstavlja odbacivanje vlastite tradicije vezane za muslimanski Orijent, već, naprotiv, njezino nastavljanje na novi, novom vremenu primjereniji način, na način sintetskog stapanja s vrijednostima evropskog Zapada, a što je jedina mogućnost koju Bošnjaci imaju žele li ostvariti napredak i sebi samima osigurati sretniju budućnost.

Da kultura evropskog Zapada nije nužno suprotstavljana muslimanskom Orijentu i njegovoj tradiciji kod Bošnjaka, Ljubušak će, napokon, pokazati i svojim originalnim, mada po vrijednostima dosta skromnim književnim radom, iako se kao pisac na orijentalno-islamskim jezicima ostvario prije austrougarske okupacije Bosne, a 1891. godine pokrenuo je i list *Bošnjak*, prvu vlastitu novinsku publikaciju kod Bošnjaka nakon 1878. godine. Slučajno ili ne, iste godine kad Ljubušak objavljuje brošuru *Budućnost ili napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* sa svojim odlučnim pozivanjem Bošnjaka da prihvate evropski Zapad i njegove vrijednosti, uključujući i povratak maternjem jeziku, njegov sin, Riza-beg Kapetanović (1868–1931), objavit će i pjesničku zbirku *Pjesme* (1893), prvu cjelovitu pjesničku knjigu jednog Bošnjaka pisanu bosanskim jezikom i zapadnom pismenošću, a u čijem predgovoru mlađahni pjesnik ponavlja u osnovi isti stav prema maternjem jeziku kao i njegov otac i istu potrebu pomirenja tradicije muslimanskog Orijenta i izazova evropskog Zapada.

3.

Na ovim i ovakvim osnovama razvijat će se cjelokupna kasnija preporodna književnost Bošnjaka, pri čemu će njezin preporodni karakter upravo podrazumijevati ideje integracije i kulturalne otvorenosti spram vrijednosti evropskog Zapada koje je od samog početka austrougarske okupacije Bosne promovirao Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak: ideja preporoda bila je,

zapravo, upravo ideja prihvatanja zapadno-evropskih vrednota, uz zadržavanje i prilagođavanje i vlastitih vrijednosti kao bošnjačke baštine muslimanskog Orijenta.

Kao i kod Ljubušaka kao rodonačelnika novije bošnjačke književnosti, i kod prve preporodne književne generacije evropski Zapad imaginirat će se prije svega u kontekstu slike progresa i budućnosti, a suštinski duhovni etimon tražit će se i dalje prije svega u muslimanskom Orijentu, koji će tako postati i svojevrsno mjesto čežnje u bošnjačkoj književnosti s kraja 19. i početka 20. st., ali i kasnije, sve do savremene književne prakse. Ovakvo što sasvim eksplicitno ostvarilo se posebno u književnom djelu Safvet-bega Bašagića, čije će inače prvenstveno pjesničko djelo cjelovito reprezentirati preporodni književno-kulturni program [usp. Rizvić 1990: 282–332; Džanko 2006; Gelez 2010], a što je vidljivo već i u njegovoj prvoj pjesničkoj zbirci *Trofanda iz hercegovačke dubrave* (1896), koja već svojim naslovom, odnosno simbolikom trofande kao ranog, prvodospijevajućeg voća, sugerira i svoju novinu u književnoj tradiciji Bošnjaka. Bašagić će, naime, u svojoj poeziji, kao i u ukupnom svoje radu, također posebno insistirati na integriranju i sintetiziranju orijentalno-islamskih i zapadno-evropskih vrijednosti i tradicija, pri čemu su u ovom smislu u njegovu pjesničkom opusu posebno simbolički signifikantne dvije pjesme – pjesme *Jednome kritičaru* i *Čarobna kćeri!*, koje, kao i kod Ljubušaka, zrcale dva temeljna osjećanja u pogledu odnosa muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada kod Bošnjaka.

Pjesma *Jednome kritičaru* izvorno je objavljena 1903. godine u časopisu *Nada*, sarajevskom književnom časopisu prohrvatske orijentacije, i predstavlja svojevrsni pjesnikov odgovor na izvjesne kritike upućene njegovu pjesničkom radu, ali i više od toga. U pjesmi, naime, Bašagić definira i književnu tradiciju na koju naslanja svoju poeziju, a to su prije svega književno stvaranje Bošnjaka na orijentalno-islamskim jezicima i bošnjačka usmena književnost, pri čemu neimenovanom kritičaru upućuje eksplicitnu poruku da njegova poezija i nije njemu namijenjena, već, kako kaže, za „gondže-Muju i dilber-Fatu”, dakle za pripadnike vlastite zajednice, a ne za one izvan nje. A kao ovakva, pjesma ukazuje i na i dalje prisutan osjećaj stranstvovanja Bošnjaka u zapadno-evropskom okviru, čak i početkom 20. st., pa čak i na neku vrstu rezignacije koja vodi i mogućnosti kulturalnog autoizolacionizma:

Ti koji ne znaš ozbiljna Arapa,
ti koji ne znaš Perzijanca bludna,
ti koji ne znaš Turčina-bekriju –
tebi neće prijat moja pjesma čudna.

Ti što ne čutiš djevičanske boli
narodne pjesme iz naših krajeva,
koju Mujo Fati pod pendžerom pjeva –
tebe moja pjesma nigda ne zagrijeva.

Što da je čitaš da se dosađivaš,
kad ona za te nije ispevana,
već za gondže-Muju, da je dilber-Fati
popjeva uz žubor bistra šadrvana.

Pusti je u miru, kad te ne zanima!
Ima je ko čitat, jer naš svijet nije
pokvario ukus ,s pjevanijom novom',
u njemu još tinja iskra poezije. [Bašagić 1903: 34]

No, ovakvo što kod Bašagića samo je trenutna slabost, trenutni manjak vjere u mogućnosti integracije i sinteze muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada kod Bošnjaka krajem 19. i početkom 20. st., a kako će to, uz čitav niz drugih mogućih primjera, eksplicitno pokazati druga njegova u ovom kontekstu posebno važna pjesma – pjesma *Čarobna kćeri!*. Riječ je o tipičnoj romantičarskoj apoteozni maternjem jeziku, bošnjačkom ekvivalentu glasovite pjesme *Rodu o jeziku* Petra Preradovića, ali i pjesmi koja također na svoj način ukazuje na šire prepreke koje su pred Bošnjacima stajale prilikom njihova cjelovitijeg uključivanja u svijet evropskog Zapada. Kao i ranije Ljubušak, i Bašagić se, naime, susreće s pojavom „nacionaliziranja” bosanskih muslimana na njihovu putu ka modernoj Evropi, pa – za razliku od nekih drugih prilika – ovdje svoj jezik imenuje kao hrvatski [usp. Kodrić 2016]. Pa ipak, kao ni Ljubušaka, ni Bašagića ovakvo što ne sprečava u realizaciji preporodnog programa integracije i sinteze muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada kod Bošnjaka, te je pjesma vidno obilježena poentom koja je ključna za cjelokupno stanje i odnos Bošnjaka prema muslimanskom Orijentu i evropskog Zapadu krajem 19. i početkom 20. st. – upravo idejom mogućnosti „stapanja” muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada:

Čarobna kćeri, prirode majske
Otvori svoje kapije rajske,
O daj me pusti u bajni dvor!
Gdje mило poje pjesmice svoje
Istočnih vila veseli kor.

Da njima kajde u naše pjesme
Slijem, da teku ko rajske česme,
Jer hrvatskog jezika šum
Može da goji
Može da spoji
Istok i zapad, pjesmu i um.

Sad silno huči, ko burno more,
Sad blago kao kroz vilin-dvore
Tajnih duhova čarobni poj,

A sada bruji,
Kao da zuji
Kroz bašću pčela prognani roj.

Sad opet nježno kao da tuži
Bulbulče malo na rumen-ruži
Jadeći gorko na udes svoj. –
Tako se milje
I sve se smilje
U tebi stapa, jeziče moj! [Bašagić 1896: 80]

Ovo i ovakvo spajanje muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada Bašagić ostvaruje i širom svojeg književnog djela kao cjeline [usp. Kodrić 2014], a u tom smislu posebno su važne obnove nekih od karakterističnih pjesničko-književnih formi muslimanskog Orijenta, poput npr. gazela, koje Bašagić piše sad i na bosanskom jeziku, ispunjavajući ovu prepoznatljivu formu pjesništva orijentalno-islamskog kruga i specifičnim sadržajima poetike romantizma iz zapadno-evropske tradicije, a što je izrazito važna pojava u njegovoj početničkoj pjesničkoj zbirci *Trofanda iz hercegovačke dubrave*. U istoj pjesničkoj zbirci te u svojoj narednoj pjesničkoj knjizi, zbirci *Misli i čuvstva* (1905), Bašagić će objaviti i dva pjesnička spjeva – *U Harabatu* i *Na pučini svjetla*, u kojima također spaja orijentalno-islamske i zapadno-evropske tradicijske vrijednosti, te posebno insistira na kombiniranju romantičarskih elemenata i duhovnosti islamskog misticismizma, odnosno sufizma ili tesavvufa. Uz slične primjere i u njegovoj narednoj, posljednjoj za života objavljenoj pjesničkoj zbirci, knjizi *Izabrane pjesme* (1913), ovakvo što svoj svojevrсни klimaks doživjet će u Bašagićevu *Mevludu* (1924), a koji npr. duboko u prvoj polovini 20. st. i, praktično, u vremenu zapadno-evropske književne avangarde i njezinih različitih inovativnih „izama” na svoj način obnavlja mevludski žanr kao tradicionalnu pjesničku vrstu orijentalno-islamske provenijencije. Riječ je, naime, o poetskom uobličenju onog što je u muslimanskom svijetu poznato pod nazivom „sira” ili „siretur-resuli”, tj. životopis Poslanika islama, Muhammeda, a. s., žanru koji je duboko ukorijenjen prije svega u osmanskoj, pa tako i u bošnjačkoj muslimanskoj tradiciji [usp. Obradović 2000 i sl.], a koji tragom svojih veliki prethodnika, poput npr. hafiza Saliha Gaševića, koji je svoj *Mevlud* spjevao u vrijeme dovršetka bošnjačke alhamijado pismenosti, Bašagić ispisuje s mnogim pjesničko-književnim iskustvima pjesnika iz prvih desetljeća zapadno-evropske kulture u Bosni. Na ovaj način, osnovom začete u Ljubušakovu vremenu, u Bašagićevu slučaju, u svim ovim te drugim brojnim sličnim primjerima, cjelovito će se ostvariti fenomen kulturalno-poetičkih sinkretizma i liminalno-hibridnih oblika, koji će kao jedna od najizrazitijih specifičnosti vidno obilježavati i preporodno književno stvaranje Bošnjaka, ali i sve kasnije povijesnorazvojne faze novije bošnjačke književnosti, počev od

Ćatićeve moderne pa sve do savremene i recentne bošnjačke književne prakse, u kojoj su također prisutni brojni primjeri susretanja tradicija muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada [usp. Kodrić 2014]. U tom smislu, ne bi bez realnog književnohistorijskog utemeljenja bila ni esejistički slobodnija konstatacija da bi bez ovakvih fenomena u ranoj povijesti novije bošnjačke književnosti teško ili barem teže ostvarljive bile i mnoge kasnije u osnovi vrlo slične pojave novije bošnjačke književne prakse poput npr. romana *Derviš i smrt* (1966) Meše Selimovića kao tek jednog od mogućih primjera ove vrste.

Bašagić, međutim, nije bio samo pjesnik i angažirani bošnjački preporodni kulturalni pregalac, već i vrstan prevodilac s orijentalno-islamskih jezika, ali i stvarni utemeljitelj bošnjačke književne historiografije, odnosno modernog, zapadno-evropski utemeljenog proučavanja bošnjačke književne prošlosti, prije svega bošnjačke književne baštine na orijentalno-islamskim jezicima [usp. Kodrić 2015a], o čemu je u Beču 1910. godine odbranio i doktorsku disertaciju *Bosniaken und Hercegovcen auf dem Gebiete der Orientalischen Literatur*. I ovaj Bašagićev rad, odnosno kasnija knjiga *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti* (1912), počiva na sličnim pretpostavkama, pa će i ovdje, u uvodnim dijelovima knjige, kao neku vrstu svojeg idejnog polazišta Bašagić eksplicitno ponoviti vlastite stihove iz pjesme *Čarobna kćeri!*, iznova naglašavajući imagologemu o evropskom Zapadu kao mjestu razuma te muslimanskom Orijentu kao mjestu poezije, odnosno srca, ali i važnost njihova pomirenja u kulturnom identitetu Bošnjaka. S ovim u vezi Bašagić novu bošnjačku generaciju podsjeća na „dična imena” narodne prošlosti, koju ne prepošta zaboravu, ali istovremeno konstatira i da su Bošnjaci narod na „granici”, a što susret muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada u njihovu slučaju čini nužnim i neizbježnim, ali i plodotvornim, a kako je to uostalom pokazao i njegov vlastiti pjesnički rad:

Sada je pako dužnost mlađeg islamskog naraštaja u Bosni i Hercegovini da ta dična imena dalje predaje, da ta dragocjena djela dalje čuva kao amanete i – gledajući na stari ponos – posegne za istočnom i zapadnom knjigom, pa prema duhu svoga naroda iz oboga stvori nešto novo, jer on stojeći na granici

Može da goji,
Može da spoji
Istok i Zapad, pjesmu i um! [Bašagić 1986: 21]

Uz ovo, u završnim dijelovima knjige *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Bašagić će još izraziti i nego Ljubušak ranije ući u dijalog i s evropocentričnim, odnosno orijentalističkim predstavama o bošnjačkoj kulturi i književnosti, odnosno uopće o Bosni osmanskog doba, posebno s predstavama o „ropskoj” i „tamnovilajetskoj” osmanskoj povijesti Bosne, s čim u vezi također piše:

Tome ću još da napomenem da ovo djelce nije ništa drugo nego kratka uputa u jedno poglavlje naše kulturne historije da dokaže onima koji veoma malo, ili nikako nemaju pojma o našoj prošlosti, da su Bosna i Hercegovina do konca XVIII vijeka bile kulturne zemlje i možda kulturnije nego susjedne pokrajine u monarhiji prije 1848. Ishitrena fraza, koja se često čuje od pozvanih i nepozvanih faktora, naime: da je naša domovina za turskog gospodstva čamila u tmini i ropstvu, treba jednom da prestane, jer smo mi do godine 1840. i politički i ekonomski bolje stajali negoli susjedne zemlje, u kojima su dvije trećine pučanstva biće glebae adstricti. Osim toga svrha je ovoj disertaciji da svrati pažnju literarnih historika, kad pišu o Južnim Slavenima, koji su pjevali i pisali u latinskom ili talijanskom jeziku, da progovore koju i o našim zemljacima, koji su pjevali i pisali u arapskom, persijskom ili turskom jeziku. U dvadesetom vijeku vjera ne treba da pravi razliku; prosvjeta je prosvjeta, pa došla ona sa Istoka ili sa Zapada. Jedan Gâibija, kako god je izvojštio odlično mjesto među istočnim spisateljima, da je pisao latinski, isto takovo mjesto u ono doba mogao je izvojštiti u Evropi. Kafija, Nerkesija, Mezakija i dr. isto tako ako ne i više.

Ako mi bude pošlo za rukom od to troje postići barem jedno, smatraću ovu disertaciju korisnim djelom. [Bašagić 1986: 223–224]

I ovdje je, dakle, u pitanju svojevrsan antievropocentrički i antiorijentalistički stav, s tim što Bašagić pravi nesumnjiv iskorak u odnosu na Ljubušaka, pa je njegov diskurs o muslimanskom Orijentu i evropskom Zapadu znatno manje opterećen osjećajem kolonijalne prisile. To, pak, navodi na zaključak da, gledano iz perspektive postkolonijalne teorije i kritike, a s obzirom na odnos muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada, bošnjačka kultura, pa tako i književnost u Bašagićevu trenutku izlazi iz svoje naglašeno kolonijalne, adoptivne faze, koju je – očito – prolazila u Ljubušakovo vrijeme i polahko se približava narednoj adaptivnoj fazi i tako stvara pretpostavke za završnu, adaptivnu fazu oslobađanja kolonijalnog tereta, što će se, međutim, desiti tek kasnije, nakon Bašagićeva vremena. Za Bašagića, na koncu konca, muslimanski Orijent vrednosno ni u kojem slučaju nije podređen evropskom Zapadu, naprotiv oni su u naporednom odnosu u svakom smislu, pa je zato mogućnost usvajana tekovina zapadno-evropske kulture kod Bošnjaka ne njihov zlosretni usud već, potpuno suprotno, njihova prednost, ali istovremeno i evropski Zapad morao bi Bošnjake prihvatiti kao njima jednake i ravnopravne.

Na ovaj način, s ovakvim i sličnim razumijevanjima Bošnjaci su, uz muslimanski Orijent, za koji su i dalje ostali neraskidivo vezani, i u književnosti, ali i u humanističkoj nauci, i evropski Zapad prihvatili kao na neki način i svoj. Takvo što bit će slučaj i kod drugih bošnjačkih autora krajem 19. i početkom 20. st., među kojima posebno treba spomenuti i značajne figure kakve su Osman Nuri Hadžić ili Edhem Mulabdić, koji će u bošnjačku književnost uvesti i karakteristični evropski žanr romana, pri čemu će i sami u svojem književnom

radu oblikovati važne predstave o muslimanskom Orijentu i evropskom Zapadu, ovdje najčešće u okviru tzv. austrougarske teme, tj. upravo teme postosmanskog bosansko-muslimanskog sučeljavanja s modernom Evropom [usp. Kodrić 2012]. Slično Bašagiću, i kod ovih dvaju autora muslimanski Orijent bit će prije svega određen emotivnim aspektom, ali će se budućnost tražiti prvenstveno u vezi s evropskim Zapadom, koji se zato i kod Osmana Nuri Hadžića i kod Edhema Mulabdića nastoji također pomiriti s muslimanskim Orijentom, kako će to biti u slučaj i u njihovim narednim romanima *Bez svrhe* (1897), odnosno *Nova vremena* (1914), kao i u ostatku njihovih pripovjedačkih opusa. Književni rad i Osmana Nuri Hadžića i Edhema Mulabdića, kao i drugih autora ovog vremena te većeg broja književnih saputnika, i dalje će se, međutim, odvijati u okvirima folklornog romantizma i prosvjetiteljskog realizma preporodnog doba u bošnjačkoj književnosti, pa će i njihove književne predstave muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada biti oblikovane u ovom smislu. No, posebno važan pomak ove vrste desit će se već u pjesničkom djelu Muse Ćazima Ćatića, koji će u bošnjačku književnost prvi uvesti elemente poetike evropske moderne, ali će i među prvima naznačiti elemente još novije, još manje kolonijalno opterećene svijesti kod Bošnjaka, ona koja je već sasvim sigurno adaptivnog karaktera. Mada su njegovi književni počeci praktično bašagićevski, Ćatić u svojoj zreloj pjesničkoj fazi slobodnije komunicira s modernom evropskom kulturom, koju, međutim, vrlo znalački ukršta sa svojim orijentalno-islamskim književno-kulturalnim naslijeđem, sve to bez nekadašnjeg osjećaja prijeke nužnosti hitne prilagodbe novom, evropskom vremenu u Bosni, a što uključuje i nešto drugačiju predstavu muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada. Pa ipak, ovaj put srastanja i pune integracije Bošnjaka u zapadno-evropski kontekst trajat će i dalje, sve do danas, kad se Bošnjaci, iako su izvorno ne „azijatski doseljenici” u Bosnu već stari evropski narod kao i njihovi susjedi u Bosni i izvan nje, opet na neki način nalaze pred vratima neke nove, drugačije Evrope. Pri svemu ovom, pogleda li se unatrag na ovaj put, pokazuje se između ostalog i to da je kraj 19. i početak 20. st., odnosno preporodno doba u bošnjačkoj književnosti i kulturi, i vrijeme kad se Bošnjaci počinju imaginirati onako kako se najčešće vide danas – kao narod na raskršću i kao most između muslimanskog Orijenta i evropskog Zapada.

LITERATURA

- [Bašagić 1896] – S. Bašagić, *Trofanda iz hercegovačke dubrave*, Zagreb.
 [Bašagić 1903] – S. Bašagić, *Jednome kritičaru*, „Nada“, t. 9.
 [Bašagić 1986] – S. Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti: Prilog kulturnoj historiji Bosne i Hercegovine, Izabrana djela*, knj. III, prir. Džemal Ćehajić i Amir Ljubović, Kulturno nasljeđe Bosne i Hercegovine, Svjetlost, Sarajevo.
 [Braun 2009] – M. Braun, *Začeci evropeizacije u književnosti slavenskih muslimana u Bosni i Hercegovini*, prev. Ibrahim Dizdār i Suada Hedžić, Dobra knjiga, Sarajevo.

- [Ćorović 2008] – V. Ćorović, *Mehmed-beg Kapetanović: Književna slika*, [u:] Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak, *Muslimani u Bosni i Hercegovini*, prir. Muhidin Džanko, Dobra knjiga, Sarajevo.
- [Dukić 1998] – D. Dukić, *Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb.
- [Džanko 2006] – M. Džanko, *Dr. Safvet-beg Bašagić (Mirza Safvet: Vitez pera i mejdana): Intelektualna povijest i ideologijska upotreba djela*, Sarajevo Publishing, Sarajevo.
- [Geleze 2010] – P. Gelez, *Safvet-beg Bašagić (1870–1934): Aux racines intellectuelles de la pensée nationale chez les musulmans de Bosnie-Herzégovine*, École française d'Athènes, Atina.
- [Isaković 1990] – A. Isaković, prir., *O „nacionaliziranju” Muslimana: 101 godina afirmiranja i negiranja nacionalnog identiteta Muslimana*, Globus, Zagreb.
- [Kodrić 2012] – S. Kodrić, *Književnost sjećanja: Kulturalno pamćenje i reprezentacija prošlosti u novijoj bošnjačkoj književnosti*, Slavistički komitet, Sarajevo.
- [Kodrić 2014] – S. Kodrić, *Istok i Zapad – srce i um (Procesi evropeizacije u novijoj bošnjačkoj književnosti i kulturalno-poetički sinkretizmi i liminalno-hibridni oblici kao specifičnost njezina kulturalnog identiteta)*, [u:] *Sarajevski filološki susreti II*, Zbornik radova, knj. 2, ur. Sanjin Kodrić, Bosansko filološko društvo, Sarajevo.
- [Kodrić 2015a] – S. Kodrić, *Utemeljenje moderne bošnjačke književne historiografije: Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak i dr. Safvet-beg Bašagić*, [u:] *Pismo*, god. XIII/1, Bosansko filološko društvo, Sarajevo.
- [Kodrić 2015b] – S. Kodrić, *Preporod prije preporoda? (Pjesma Pozdrav ‚gospodina hodže Mehmed-Emin-Efendije’ i počeci novije bošnjačke književnosti)*, [u:] *Radovi*, knj. XVIII, Filozofski fakultet, Sarajevo.
- [Kodrić 2016] – S. Kodrić, *Preporučanje jezika: Odnos prema maternjem jeziku u bošnjačkoj književnosti kraja 19. i početka 20. stoljeća*, [u:] *Drugi simpozij o bosanskom jeziku: Zbornik radova*, ur. Alen Kalajdžija, Institut za jezik, Sarajevo.
- [Ljubušak 2008a] – M. Kapetanović Ljubušak, *Što misle muhamedanci u Bosni*, [u:] *Muslimani u Bosni i Hercegovini*, prir. Muhidin Džanko, Dobra knjiga, Sarajevo.
- [Ljubušak 2008b] – M. Kapetanović Ljubušak, *Budućnost ili napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini*, [u:] *Muslimani u Bosni i Hercegovini*, prir. Muhidin Džanko, Dobra knjiga, Sarajevo.
- [Maglajlić 1987] – M. Maglajlić, *Književna djelatnost Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka*, [u:] Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak, *Narodno blago, Sabrana djela*, knj. 1, prir. Munib Maglajlić, Kulturno nasljeđe Bosne i Hercegovine, Svjetlost, Sarajevo.
- [Obradović 2000] – Mevlud u životu i kulturi Bošnjaka: *Zbornik radova, izbor mevluda, bibliografija*, ur. Džafer Obradović, Preporod, Sarajevo.
- [Pieniążek-Marković 2014] – K. Pieniążek-Marković, *Hrvatski romantičari otkrivaju Bosnu*, [u:] *Sarajevski filološki susreti II: Zbornik radova*, knj. 2, ur. Sanjin Kodrić, Bosansko filološko društvo, Sarajevo.
- [Rizvić 1990] – M. Rizvić, *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda (1887–1918)*, El-Kalem, Sarajevo.

Sanjin Kodrić

**HOW DID BOSNIAKS SEE THE MUSLIM ORIENT
AND THE EUROPEAN WEST IN THE LATE 19TH
AND EARLY 20TH CENTURIES?**

(Summary)

The paper deals with the representation of the Muslim Orient and the European West in the Bosniak culture, especially literature of the late 19th and early 20th centuries. In this regard, a special focus is placed on the literary and cultural work of Mehmed-bey Kapetanović Ljubušak, the founding father of modern Bosniak literature, and Safvet-bey Bašagić, the cardinal figure in Bosniak literature and culture of the Revival period. Their literary engagement indicates primarily particular efforts to show the Muslim Orient and the European West as not abhorrent to each other but as compatible, thus advocating their convergence and particular fusion in the literature and culture of Bosniaks in the late 19th and early 20th centuries.

Sabina Giergiel

Instytut Sławistyki
Uniwersytet Opolski

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.05>

ZMIANA MODELU KULTUROWEGO W SERBII NA PRZEŁOMIE XIX I XX W. NA PODSTAWIE OPOWIADANIA IBISZ-AGA STEVANA SREMACA

Stevan Sremac (1855–1906), którego opowiadanie sytuuje się w centrum moich zainteresowań w niniejszym tekście, jest jednym z najbardziej znanych serbskich realistów. Pisał w drugiej połowie XIX w. Jego życie i twórczość związane są z trzema miejscami, a zarazem z trzema środowiskami. Sremac urodził się bowiem w Wojwodinie, w miejscowości Senta, szkołę średnią i studia skończył w Belgradzie, tam też – od 1892 r. aż do swej śmierci – pracował jako profesor w gimnazjum. Dziesięć lat życia spędził w Niszu, tuż po opuszczeniu miasta przez Turków.

Badacze zwracają uwagę, że Sremac, w odróżnieniu od większości jego rówieśników, miał zdecydowanie konserwatywne poglądy [Deretić 2004: 849; Maksimović 2005; Radin 2002]. Uznawany jest za tradycjonalistę, a nawet antydemokratę, bardzo krytycznie nastawionego do myśli Svetozara Markovicia¹. Takie poglądy determinują jego widzenie Serbii, przeżywającej w okresie, w którym

¹ Svetozar Marković (1846–1875) – nazywany jest pierwszym serbskim socjalistą. Dojrzałość ideową zawdzięcza spotkaniu z rosyjskimi rewolucyjnymi demokratami (zwł. z Mikołajem Czernyszewskim) oraz tradycją zachodniego socjalizmu (w stylu Charlesa Fouriera). Marković krytycznie wypowiadał się na temat kształtu serbskiej rzeczywistości. Krytykował społeczno-ekonomiczne, polityczne i kulturowe jej aspekty. Jego poglądy wpłynęły na twórczość pokolenia serbskich realistów (choć wystąpienia Markovicia przypadają na szczytowy okres rozwoju serbskiego romantyzmu). Literatura jednak nie sytuowała się w centrum jego zainteresowań. Zagadnieniom literackim poświęcił dwa artykuły: *Pevanje i mišljenje* oraz *Realnost u poezji*. Nawiązując do poglądów Czernyszewskiego, propagował literaturę podejmującą najbardziej drażliwe dla współczesnego człowieka tematy. Twierdził, że ma ona być orężem w walce o postęp, a najważniejsza jest jej funkcja społeczna. Wedle Markovicia (który miał zapewne na myśli twórczość doby romantyzmu), literatura zbyt oddalała się od człowieka. Twórcy koncentrują się na wartościach estetycznych, które zbanalizowawszy się nic już dla współczesnych nie znaczą.

tworzył, procesy gwałtownej modernizacji i przewartościowań w obrębie kultury. Tego rodzaju ogląd świata znajduje odbicie również w jego prozie, w której wyraźnie zaznacza się przywiązanie pisarza do tego wszystkiego, co odchodzi i uمیlowanie świata opartego na starym, patriarchalnym systemie wartości. Utożsamiany jest on u twórcy z dziedzictwem osmańskim, ostro przeciwstawianym cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Niejako na marginesie można zadać pytanie czy aby na pewno tak uمیlowany przez Sremaca tradycyjny styl życia łączyć należy jedynie z tradycją turecką. Wydaje się, że jest to pewne uproszczenie. Serbski historyk sztuki Nenad Makuljević mając na myśli narodową kulturę XIX w. pisze o specyficznym jej modelu (*domaći kulturni model*). Ów model kulturowy charakteryzuje się koegzystowaniem w jego ramach praktyk i zwyczajów właściwych dla wyznawców islamu oraz tych, które mają swe źródło w mieszczańskich ideałach Europy, sukcesywnie w XIX w. przenikających na terytorium Serbii [Makuljević 2006: 38–39].

Opowiadanie *Ibisz-aga* doskonale obrazuje sympatie i antypatie jego autora. Ten krótki tekst – polski przekład liczy zaledwie 14 stron – rejestruje przemianę obyczajów w Serbii, będącą refleksiem europeizacji społeczeństwa wynikającym z poczucia peryferyjności. Potrzeba „dogonienia” świata zachodniego była na terenie Serbii najczęściej połączona z próbą zerwania z ciężącym dziedzictwem osmańskim – w XIX stuleciu i na przełomie wieków niejednokrotnie utożsamianym z zacofaniem. O tym, że takie wartościowanie – wbrew temu, co mogłoby się wydawać – wcale nie było powszechne, pośrednio świadczy tekst Sremaca, w którym akcenty rozkładane są nieco inaczej, ale o tym będzie mowa w dalszej części tekstu.

Tekst stojący w centrum niniejszych rozważań należy do tych utworów Sremaca, które poświęcone zostały Niszowi. Serbski prozaik mieszkał i pracował w nim jako nauczyciel historii w latach 1879–1881 i 1883–1892. To leżące na południu Serbii miasto było dla pochodzącego z Wojwodiny Sremaca miejscem fascynującym. Miastem przesiąkniętym orientálną atmosferą, w którym – w odróżnieniu od Serbii centralnej, a zwłaszcza austriackiej – zachowały się tradycyjne stosunki społeczne. Przypomnijmy, że Nisz znalazł się w Księstwie Serbskim dopiero w 1878 r.² „Dzień 11 stycznia 1978 r. [...] można by określić jako początek rewolucji kulturalnej w regionie – z tak dużym bowiem impetem, przystąpiono do modernizacji miasta. Na miejsce usuwających się Turków przybywali nowi mieszkańcy. Rodziło się więc nowe społeczeństwo, któremu przyświecać zaczął cel dostosowania się do warunków nowoczesnej Europy i dorównania północnej części kraju” [Haszczewicz-Rydel 2010: 258]. Sremac w swoim opowiadaniu odmalował Nisz w tym właśnie momencie. Co więcej, we wszystkich tekstach, których bohaterem jest to przesiąknięte turecką obyczajowością miasto, pisarz

² Powstałe w 1815 r. Księstwo Serbskie zostało w 1882 r. przemianowane na (całkowicie niezależne od władzy tureckiej) Królestwo Serbskie.

konsekwentnie idealizuje tradycyjny świat z jego wierzeniami, systemem wartości, kultem przeszłości i mentalnością. Wyraźnie mitologizowana Serbia turecka ostro przeciwstawiana jest w twórczości Sremaca Europie, symbolizowanej zwłaszcza przez Serbię austriacką. Z Wojwodiny bowiem docierać będą nowinki cywilizacyjne, to tereny północnej Serbii już w czasie powstań antytureckich były głównym eksponentem wartości europejskich [Dąbrowska-Partyka 2005].

Na terenie Serbii praktycznie cały XIX w. (począwszy od pierwszego antytureckiego powstania, które wybuchło w 1804 r.) upłynął pod znakiem stopniowego wyswobodzania się spod władzy osmańskiej. Warto przypomnieć, że Belgrad stał się centrum serbskiej administracji w 1842 r., a pasza opuścił go dopiero w 1867 r. Kilkusettletnia obecność wyznawców islamu na Bałkanach zaowocowała – jak wiemy – wpływami kultury tureckiej we wszystkich sferach życia mieszkańców tego regionu. Proces powolnego wyzwalać się spod obcego zwierzchnictwa był równoczesny i niejako równoznaczny ze stopniową emancypacją kulturalną Serbów i tworzeniem się podstaw ich tożsamości narodowej. Mirjana Prošić-Dvornić podkreśla, że kluczowe przekształcenia modelu kulturowego, które doprowadziły do ukonstytuowania się nowoczesnego społeczeństwa serbskiego, dokonywały się od lat 30. do 80. XIX w. [Prošić-Dvornić 2009: 241]. Emancypacja, przebiegająca pod znakiem europeizacji, oznaczała marginalizację dziedzictwa osmańskiego. Nosicielami nowego modelu kulturowego początkowo byli obcokrajowcy przybywający do Serbii Obrenowiciów, a następnie *prečanie* (Serbowie zza Sawy i Dunaju, z Wojwodiny, niejednokrotnie przez swoich rodaków z Serbii tureckiej określani niepocholebnym mianem „Szwabów”). Warto dodać, że od połowy XIX w. nowe władze finansowo wspomagały utalentowane jednostki, aby umożliwić im studiowanie na zagranicznych uniwersytetach, zwłaszcza austriackich, niemieckich i rosyjskich. W ten sposób wypełniano – w warunkach nowo powstającego państwa szczególnie uciążliwy – deficyt wykształconej kadry. Młodzi wracali do ojczyzny jako lekarze, adwokaci i inżynierowie, zaczęli pełnić w kraju ważne funkcje w sferze polityki, w administracji, wojsku itd. Ponadto, za swoje zadanie i dług wobec ojczyzny uznawali wprowadzenie w niej zachodniego stylu życia [Noris 1999: 132; Dąbrowska-Partyka 2005; Prošić-Dvornić 2009: 240 i n.].

Wszechstronne przemiany stylu życia sterowane odgórnie (za pomocą dekrétów i ustaw) oraz dokonujące się spontanicznie obejmowały stopniowo wszystkie wyzwolane spod władzy tureckiej tereny. Serbowie usiłowali wejść w kulturę przestrzeni Europy, pozbywszy się wpiętego ciężaru wieloletniego panowania Turków. „U novim uslovima orijentalni kulturni elementi su dobili sasvim negativnu konotaciju kao nešto nazadno, nepoželjno i neprihvatljivo, nešto što neugodno podseća na vekovima dugu neslobodu pod turskim gospodarima” [Prošić-Dvornić 2009: 389].

Jednak wracając do twórczości serbskiego realisty, należy powiedzieć, że Niszowi poświęcił Sremac aż dwie powieści, sześć ukończonych za życia opowiadań oraz dwa, których fragmentach zostały opublikowane już po jego

śmierci³. *Ibisz-aga* jest wśród pozostałych tekstów o tej tematyce opowieścią szczególną. W centrum zainteresowania twórcy sytuuje się postać Turka, na co zresztą wskazuje już sam tytuł. Wbrew dominującemu przez stulecia i utrwalonemu przez kanon literacki obrazowi, bohater ten przedstawiony jest jako postać pozytywna. Ponadto wzajemne relacje Serbów i Turków zostały w tekście pokazane w sposób odbiegający od dziewiętnastowiecznych wzorów. Koegzystencja obu narodów – jak wynika z opowiadania Sremaca – była w Niszu pozbawiona napięć i nienawiści. Zaś sam tekst realisty koncentruje się wokół jednego wydarzenia, a mianowicie wokół wyjazdu Ibisz-agi z Niszu, poprzedzonego sprzedażą majątku. Dom Turka trafia do jego serbskiego sąsiada, i – co najważniejsze – zostaje mu sprzedany znacznie poniżej realnej wartości.

Historię o dobrym uczynku Ibisz-agi można czytać jako opowieść o zmianie paradygmatu kulturowego, która dokonuje się na oczach narratora (a również pisarza, słynącego z doskonałego daru obserwacji i zwyczaju przenoszenia zasłyszanych opowieści na karty swych utworów). Wówczas Ibisz-aga stanie się symbolem pozytywnie waloryzowanej przez serbskiego pisarza tradycji, przeciwstawionej negatywnie postrzeganej przez niego Europie. Przemiana obyczajowa, jaka dotknęła pod koniec XIX w. teren Ponišavlja przez zorientowanych prozachodnio przedstawicieli serbskiego społeczeństwa, odczuwana jako emancypacja kulturowa, przez serbskiego realistę uznana bowiem zostaje za błąd, manifestujący się przede wszystkim w bezrefleksyjnym podążaniu za nowinkami, które zastępują uświęcone tradycją dawne zwyczaje.

Opowiadanie Sremaca zostało podzielone na trzy części, każda z nich stanowi pewną całość. Pierwsza, będąca rodzajem wstępu, zawiązaniem akcji koncentruje się wokół przyczyn, które zmuszają Turka do opuszczenia Niszu. We fragmencie tym pobrzmiewa skarga, lament nad nieubłaganim losem (orientalne fatum, *kismet*), który sprawił, że Ibisz-aga, podążając za swoimi współbraćmi w wierze, musi opuścić miasto. Czyni to z żalem, ubolewając nad sytuacją, która do tego doprowadziła. „Jednakże muzułmanin niechętnie pozostaje tam, gdzie nie sądzi się wedle Koranu. Nie chce europejskiej sprawiedliwości, nie chce, żeby dzwony zagłuszały wysoki i czysty głos muezina, nie znosi europejskiej wrzawy, która narusza jego orientálną drzemkę i spokój, nie chce przenosić się na chodnik ze swego zacisznego sennego zakątka” [Sremac 1964: 95].

Po krótkim wstępie następuje część właściwa opowiadania, w którym ogromną rolę odgrywają dialogi. Rozmowy toczą się między Turkiem, a jego sąsiadem

³ Powieści: *Ivkova slava* i *Zona Zamfirova*, opowiadania: *Ibiš-aga*, *Ćir Moša Abenšam*, *Jeksik-adžija*, *Kalča u pozorištu*, *Veličantvena šetnja madam Pompadure*, *Jusuf-agini politički nazori* oraz niedokończone: *Secessio plebis* i *Očigledna nastava u turskoj školi*. Podaję za Goranem Maksimoviciem [Maksimović 2005], pomijając pytanie o genologiczną przynależność utworu *Zona Zamfirova*.

Stavrija, przez mieszkańców Niszu prześmiewczo nazywanym „Prizetkiem”. Niechlubne przezwisko kuśnierza ma związek z jego sytuacją materialną i rodzinną. Stavrija mianowicie nie zdołał kupić domu dla swojej żony i córki, mieszka więc razem z nimi w domu swego teścia. Zgodnie z przyjętymi zwyczajami, żona powinna zamieszkać w domu męża. David Norris w tym kontekście wskazuje na wytworzenie się w Serbii specyficznego typu kultury miejskiej (Turcy bowiem na podbitym terytorium Bałkanów osiedlali się przede wszystkim w miastach). Za jedną z jej cech uznaje taką budowę domów, by ich tylna część skierowana była do ulicy, a przednia ku wnętrzu podwórka. To tam (od wewnętrznej strony) toczyło się życie rodzinne. Norris wskazuje również na fakt istnienia rodzin wielopokoleniowych, które mieszkaly razem w gospodarstwie domowym, składającym się z kilku budynków. Zwyczaj nakazywał, by nowo poślubiona żona przeniosła się do domu męża, stając się tym samym częścią jego rodziny [Norris 1999: 121]. Zwyczaju tego nie należy oczywiście łączyć jedynie z tradycją turecką, jest to utrwalona i dość powszechna (nie tylko na terenie Serbii) praktyka.

Początkowa wymiana grzeczności pomiędzy sąsiadami prowadzi do wymiany opinii na temat czasów, w jakich przeszło bohaterom żyć i zabarwionego nostalgii wspomniania przeszłości. Okazuje się mianowicie, że kuśnierz Stavrija, którego sytuacja finansowa nigdy nie była dobra, aktualnie boryka się z problemami związanymi z brakiem klientów. Zmiany obyczajów objęły również modę. Jak czytamy w opowiadaniu: Serbowie przestali nosić baranie czapy, a w ich miejsce założyli kapelusze. Europejski strój jednak, według kuśnierza, nie jest dla wszystkich. Stavrija mówi: „I żeby jeszcze nosili je ci, którym to przystoi, na przykład urzędnicy i panowie, to niech tam. Ale widzisz ty te dziwy, Ibisz-ago, widzisz, co te wsiowe bestie robią? Oni też zarzucili czapy i kapelusze kupują! Na głowę kapelusz, a na nogi łapcie; popatrzysz w górę: pan uczony, popatrzysz w dół: łapserdak!” [Sremac 1964: 97]. Serba raz i przede wszystkim niewspółmierność istniejąca pomiędzy wyglądem osoby, a jego pozycją społeczną. Imperium osmańskie, będące strukturą typu feudalnego, ze zhierarchizowaną wewnętrzną strukturą i regułami określającymi role społeczne jego członków, nie dopuszczało do zacierania różnic pomiędzy ludźmi należącymi do odrębnych warstw społecznych. O ten aspekt życia dbano, stosując reguły i zakazy dotyczące również sposobu ubierania się (zdeteterminowanego przynależnością do warstwy społecznej, do etnicznej, konfesyjnej bądź też zawodowej grupy) [Prošić-Dvornić 2006: 227]. Z punktu widzenia Sremaca, Turek ma zatem rację łącząc negatywne przemiany z przejściem miasta pod zwierzchnictwo serbskie. W jego przekonaniu bowiem w okresie panowania tureckiego nawet w sferze ubioru panował porządek.

David Norris w swej książce *Balkanski mit* kilkakrotnie podkreśla, że pod koniec XIX w. kultura serbska niezwykle szybko i chaotycznie przeorientowała się z wzorców orientalnych na zachodnie. Jednak ślady dziedzictwa otomańskiego pozostały w wielu aspektach życia, stając się rodzajem przestrogi dla przybyszy z zachodu i mieszkańców regionu, a jednocześnie przypominając, że nowy model

kulturowy nie zdołał się jeszcze w społeczeństwie serbskim zadomowić i dostatecznie skonsolidować [Noris 1999: 133]. Nieco inaczej rozkłada akcenty Mirjana Prošić-Dvornić, pisząc: „proces transformacije od orijentalnog ka evropskom stilu nije se odigrao ni brzo, ni naglo, ni potpuno, već su ta dva stila koegzistirala tokom nekoliko sledećih decenija” [Prošić-Dvornić 2006: 238]. Biorąc pod uwagę przemiany ubioru, jakie obserwuje kuśnierz, można uznać, że wzorce zachodnie zostały przejęte w swych najbardziej zewnętrznych przejawach, przyjęte – dodajmy – całkowicie bezrefleksyjnie. O tym, że proces zmiany modelu kulturowego dokonywał się szybko pośrednio świadczą następujące fakty: pierwsza modystka przyjechała do Belgradu z Nowego Sadu w 1848 r., pracownia kapeluszy dla mężczyzn w Belgradzie pojawiła się również w połowie XIX w. Jednak już w latach 70. i 80. tego typu salonów w stolicy było wiele [Prošić-Dvornić 2006: 403, 405]. Na podstawie przywołanych tutaj cezur czasowych można wysnuć wniosek, że procesy przyswajania sobie europejskiej mody oraz kształtowanie się związanego z nim rzemiosła przebiegały błyskawicznie, nie marginalizując jednak zupełnie elementów tureckich. W tym kontekście warto przywołać uwagi Nenada Makuljevia: „Iako muški i ženski gradski kostim Srbije, sredinom 19. veka, vode poreklo iz balkansko-osmanske tradicije, oni se doživljavaju kao autentično narodni. [...] Fes na glavi postaje odlika muškaraca dok žene obavezno nose libade. Oni se, kroz ceo 19. vek, kombinuju sa elementima evropske nošnje” [Makuljević 2006: 43]. Choć – jak wiemy – Wojwodina znacznie wcześniej niż tereny Poniśavlja przyswoiła sobie zworce zachodnioeuropejskie, to i tam przez całe dziesięciolecie koegzystowały ze sobą elementy ubioru tureckiego i europejskiego, na co zwracają uwagę badacze, pisząc: „Odeća srpske elite u Habsburškoj monarhiji bila je šarenolika i sa puno levantskih primesa sve do poznog 18. veka, kao što je to bilo i sa drugim elementima njihovog identiteta” [Timotijević 2006: 185].

O negatywnych przekształceniach, które w mniemaniu Sremaca dotyczą społeczeństwo serbskie pod koniec XIX w. świadczą również zwyczaje związane z zamążpójściem. Stavrija Prizetko, wydając swą córkę za mąż, w posagu przekazuje sznur z dukatów. Zauważa jednak, że dziewczęta, których rodzice nie zgromadzili odpowiedniego majątku, nie mogą wyjść za mąż. Tego rodzaju zwyczaj nie tylko obciążają finansowo rodzinę, ale prowadzą również do konfliktów w małżeństwie. Świadczy o tym opowieść kuśnierza, w której Sremac, w charakterystyczny dla siebie błyskotliwy i komiczny sposób, przedstawia konsekwencje ożenku z panną z posagiem. Bohaterem opowieści Stavriji jest miejscowy urzędnik. Warto w tym miejscu dodać, że samo pojęcie „urzędnik” kojarzone jest w opowiadaniu z porządkiem europejskim, z tym, co obce. Świadczą o tym wtrącenia, za pomocą których Prizetko dystansuje się od owej funkcji. Opowiadający ponadto daje do zrozumienia, że ma na myśli europejski wariant zawodu, który istniał również za czasów tureckich. Stavrija mianowicie wyraża się w sposób następujący: „terańjejsi ludie, na ten przykład urędnicy”, czy „mąż jest ciatib-efendim, pisarzem, jak to się teraz mówi” [Sremac 1964: 101].

Komiczne kłopoty męża-urzędnika wynikają z próżności jego żony. Kobieta, a dokładnie „naczelnikowa czy prezesowa” – jak ją określa Stavrija Prizetko – która wniosła w małżeństwo posag, pragnie mieć perły. „Jest naczelnikową [...] więc wypada jej mieć diadem!” [Sremac 1964: 101]. Nie trafiają jednak do niej argumenty, że pisarz niewiele zarabia, naczelnikowa nieustannie powołuje się na swój posag. Zachcianki się mnożą, zwłaszcza, że serbskie kobiety – nie darzone przez Sremaca specjalnym szacunkiem⁴ – wzorują się na europejskim stylu ubierania się i prześcigają w zdobywaniu modnych dodatków. Kolejnym zakupem ma więc być kapelusz, jaki nosi prezesowa sądu okręgowego. „Kupiła sobie przekłęty niemiecki kapelusz; pięć dukatów i trzysta groszy [...] za garść siana i jakieś pióra z czapli czy z innych kaczek” [Sremac 1964: 101–102] – komentuje urzędnik. Zachcianki jego żony na tym się jednak nie kończą. Kobieta pragnie wyjechać latem do uzdrowiska, do wód. „Jedzie żona komendanta garnizonu, to i ja bym chciała! Zmienić powietrze, luft zmienić. Czy ona ma być lepsza i zdrowsza ode mnie?” Z uzdrowiska zaś docierają kolejne żądania finansowe: „to na suknie, to na pantofelki, to na parasolkę i mnóstwo innych niemieckich fatalaszków” [Sremac 1964: 102]. Komiczny efekt tego fragmentu opiera się na zabiegach hiperbolizacji oraz groteskowym opisie kłopotów urzędnika. Jednocześnie śmiech ma za zadanie wskazać zarówno negatywne konsekwencje podążania za nowościami, jak i próżność kobiet widzących w Europie wzór do naśladowania. A gusty Serbów na przełomie XIX i XX w. kształtowały idee i styl życia obowiązujący w Wiedniu, Paryżu i Londynie [Noris 1999: 133]. Pogoń za nowościami wpisuje się ponadto w rosnący w siłę rynek dóbr „z wyższej półki”, jaki ostatecznie ukonstytuował się w XIX w., również za sprawą rozwijających się czasopism poświęconych modzie i działaniom mającym na celu stworzenie jednolitego europejskiego rynku zbytu dóbr luksusowych i wykształcenie potrzeb wśród klasy średniej [Mitrović 2012]⁵. Pewna kokieteria, wystawianie swojej osoby na spójrzanie innych, a wręcz epatowanie symbolami luksusu są, według Sremaca, sprzeczne z zasadami życia, charakterystycznymi dla czasów tureckich.

⁴ Wpisywało się to w dość powszechny w XIX-wiecznej Serbii pogląd, jakoby kobiety cechowała bierność, potrzeba bycia zależną i pragnienie pozostawania pod ochroną mężczyzny. Ilustratywny pod tym względem jest fragment tekstu autorstwa Pavle Mantegaca, wydanego w Niszu w 1890 r., pod jakże znamienitym tytułem *Kako se udaje. Pravila za udavače*. Czytamy w nim: „Muška kultura neprekidno ide napred, a za njom neizostavno i kultura ženskinja; no, ova poslednja treba da je za nekoliko stepeni niža od naše kulture, i to ne zbog toga što bismo se bojali da ne oštetimo naše prvenstvo, nego zbog toga što je naprezanje mozga i teže i opasnije kod žene, jer su kod nje i prirodne sile ispod naših” (Makuljević 2006: 130–131).

⁵ Do końca XVIII w. podaż tekstylnego przemysłu w monarchii habsburskiej znacznie przewyższała popyt, dopiero XIX w. utrwalił pomiędzy nimi równowagę [Mitrović 2012: 387].

Przeciwieństwem żony urzędnika jest córka kuśnierza, której zachowanie i wygląd cechuje skromność. W opowiadaniu czytamy: „W tej chwili weszła córka Stavriji. [...] W czerwonym gorsecziku, w niebieskich szarawarach i w zielonej jedwabnej zarzutce. [...] Gdy weszła, skłoniła się pokornie, pocałowała Ibisz-agę w rękę, a na sofie przy nim położyła kolorowe, ręcznie robione skarpety; zwyczaj bowiem wymaga, aby zaręczona dziewczyna obdarowywała przyjaciół ojca, gdy przyjdą do ich domu” [Sremac 1964: 104–105]⁶. Zachowanie dziewczyny, jej nieśmiałość i powściągliwość można łączyć ze starym porządkiem, w którym jasno określona była hierarchia rodzinna, jak również modele zachowań oparte na patriarchalnych wzorcach, które miały jakoby być zgodne z tzw. „serbską tradycją”, bądź też uznawane po prostu za przejawy odwiecznego porządku. David Norris jasno zdefiniowane i sztywne zasady dotyczące wszelkich form towarzyskich, obowiązujących zwłaszcza wśród członków rodziny i podczas odwiedzin gości również uznaje za jeden z przejawów nasyconej wpływami wschodnimi kultury miejskiej [Norris: 1999: 121]. Skromność będąca antytezą „europejskiego rozpasania” jest jedną z cech córki Stavriji, która – jak czytamy w opowiadaniu – na gościa „spogląda potulnie i płochliwie”, a następnie cofając się „wstydliwie, patrzy w ziemię, nie ma odwagi przyjąć sznura dukatów” – prezentu od Turka [Sremac 1964: 105]. Sremac w opowiadaniu wyraża charakterystyczne dla serbskiego społeczeństwa (zwłaszcza z terenów, będących najdłużej pod dominacją turecką) przekonanie o podziale ról, w którym do kobiety należy przestrzeń prywatna, a do mężczyzny sfera życia publicznego. Nenad Makuljević zwraca uwagę na obecność tego rodzaju treści w literaturze i dyskursie pedagogicznym XIX w. „Tako je u [njihovom – S.G.] sadržaju zastupljena univerzalna predstava o pripadnosti žena kućnoj, porodičnoj sferi, podeljenim ulogama i posedovanju kvaliteta i vrlina kao što su skromnost, poslušnost, stidljivost, koje su u skladu sa poznatim ženskim veštinama gajenja i podizanja dece, kovanja, šivenja itd. U ovim tekstovima svaka emancipacija vodi ka «moralnoj propasti»” [Makuljević 2006: 100].

Trzecia część opowiadania poświęcona została ostatnim chwilom Ibisz-agi w Niszu. Zachowanie Turka świadczy dobitnie o pokojowej koegzystencji obu

⁶ Warto dodać, że tureckie władze surowo zabraniały niewiernym oraz muzułmanom z niższych warstw społecznych noszenia ubrań w kolorze zielonym i czerwonym. Zielony był uznawany za kolor Allaha, czerwony zaś zarezerwowany dla Sułtana i wyższych dostojników tureckich [Prošić-Dvornić 2009: 228]. Zielona narzutka, którą nosi córka Stavriji jest sygnałem pewnego poluzowania obyczajów, wkroczenie (do) wolności do świata Słowian, zdystansowania się i w końcu zerwania ze sztywnymi regułami, obowiązującymi za czasów tureckich. Wygląd córki Stavriji jest również dowodem na jednoczesne istnienie i przeplatanie się dwóch modeli kulturowych: dziewczyna jest bowiem ubrana „po turecku”, ale nie stosuje się już do zakazów wydawanych przez niedawne władze.

narodów, a wręcz o przyjaźni, jaka łączyła niektórych mieszkańców Niszu, bez względu na wyznawaną przez nich religię. Sremac pisze, że tuż przed swoim wyjazdem Ibisz-aga rozdał część majątku znajomym i biednym, a następnie odwiedził bliskich mu Serbów, dbając o to, by zachowali o nim dobre wspomnienia. Dobrosąsiedzkie relacje podkreślone zostają również we fragmentach dialogu Stavriji i Ibisz-agi. „Nie doznaliśmy od siebie nic złego – ani ty ode mnie za moich sułtańskich czasów, ani ja od ciebie za twoich królewskich” [Sremac 1964: 104] – tak mówi Turek do swego sąsiada. Stosunki pomiędzy przedstawicielami obu narodów przepełnia wzajemne zaufanie i przyjaźń. Dobitnie świadczą o tym słowa Stavriji, który żegnając Ibisz-agę mówi: „Jak teraz będziemy żyć bez ciebie, Ibisz-ago... [...] Od tylu lat przywykliśmy do ciebie i do twojego sąsiedztwa... a teraz nagle cię zabraknie!” [Sremac 1964: 104]. Ten sielankowy obraz wzajemnej przyjaźni zostaje skontrastowany z fragmentem, w którym miejscowy dziennikarz Jevdzio Miciović stara się przekonać Turka do zgody na opisanie wydarzeń związanych ze sprzedażą domu, aby za jego sprawą stał się „jeszcze sławniejszy w opinii publicznej”. Zniecierpliwienie, a wręcz złość Ibisz-agi wobec takiego dictum zostaje skwitowana przez serbskiego dziennikarza następującymi słowami: „Ech! [...] Z was, ludzi Wschodu, nic nie będzie. Nigdy nie staniecie się Europejczykami” [Sremac 1964: 109].

Na kilkunastu stronach Sremacowi udało się uchwycić i krytycznie oświetlić moment dramatycznej zmiany, naznaczającej serbskie społeczeństwo w XIX w. Dwa, komplementarne wobec siebie procesy, jakie wówczas zachodziły, tj. europeizacja i narodowa emancypacja Serbów, wymusiły przemiany we wszystkich sferach życia. Przemiany te jednak zostały przez serbskiego realistę uznane za zgubne dla uświęconego tradycją porządku. W wyniku takich przekonań powstaje tekst prezentujący – niezwykle rzadki w literaturze Słowian Południowych – afirmatywny stosunek do Turków. Pamiętając o stereotypowym wyobrażeniu wyznawcy islamu, obecnym w twórczości XIX-wiecznej, należy uznać, że piarstwo Sremaca jest pod tym względem wyjątkowe. Można zaryzykować uogólnienie, że pozytywny stosunek wobec islamskich sąsiadów Serbowie przejawiają jedynie wówczas, gdy ich przyzwyczajeniom i obyczajom „zagroza” inny porządek; w ich mniemaniu obcy, a zatem groźniejszy od poznanej i przyswojonej tradycji tureckiej. Tym wrogiem/obcym na przełomie XIX i XX w. stał się obyczaj zachodnioeuropejski, przeschecpiany na grunt serbski przez *prećan*. Dla wielu Serbów (zwłaszcza dla Serbów tureckich) kultura europejska, przynoszona przez rodaków zza Sawy i Dunaju była czymś zgoła obcym, sztucznym, narzuconym. Przedstawiciele serbskiego narodu (przede wszystkim mieszkańców wsi) przez kolejne dziesięciolecia cechowała wyraźna nieufność wobec „panów” ubranych po europejsku. Mirjana Prošić-Dvornić w tym kontekście przywołuje fragmenty świadectw, dokumentujących stosunek Serbów tureckich do zeuropeizowanych rodaków. „Evropski način odevanja u zaostaloj Srbiji je oko polovine XIX veka, posebno u unutrašnjosti, izazivao zazor i nepoverenje. Jedan anonimni putopisac

zabeležio je 1845. godine da su ga u Jagodini svi nazivali «Švabom» i radoznalo ga posmatrali kroz prostor gostionice u kojoj je večerao zato što je bio obučen u evropsko odelo. «Ja uzmem i bacim moj praski šešir i dam odma kočijašu dva cvancika da ide, da mi kupi fes ili šubaru» [...] Takav odnos prema evropskom odelu se nastavio i kasnije, tokom druge polovine veka, tako da su mnogi beogradski političari, koji su inače stalno nosili evropsku odeću, cilindar ili neki drugi oblik šešira, stavljali fes na glavu kada su išli «u narod» [Prošić-Dvornić 2009: 239]. Džedzicтво osmańskie jeszcze przez wiele lat po uzyskaniu niezaleźności uznawane było za tradycję swojską, dobrze znaną, znacznie bliźszą i – w przekonaniu niektórych – lepszą. Pomysł Vuka Karadžića, by kulturę narodową oprzeć na kodzie ludowym i kryterium rodziwości (właściwym dla Serbów tureckich) okazał się zabiegim rewolucyjnym, który w istocie przyczynił się – jeśli nie do całkowitego wyeliminowania nieufności pomiędzy rodakami mieszkającymi po obu stronach Sawy i Dunaju – do częściowego zniwelowania istniejących między nimi antagonizmów i nieufności. „Podniesienie [...] języka i codziennego obyczaju «prostego serbskiego ludu» (a nie wiary, pamięci historycznej czy – tym bardziej przynależności państwowej) do roli fundamentu narodowego poczucia wspólnoty i tożsamości, zostało przez Karadžića dokonane nader dalekowzrocznie i we właściwym doprawdy momencie” [Dąbrowska-Partyka 2005: 83]. Udało mu się bowiem wskazać płaszczyznę integracji tych dwóch, tak bardzo pod względem cywilizacyjnym różnych, części Serbii, ale to już wykracza poza ramy tematyczne niniejszego artykułu.

LITERATURA

- [Chaszczewicz-Rydel 2010] – M. Chaszczewicz-Rydel, *Pierwiastki osmańskie w architekturze miast południowej Serbii (Nisz)*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe”, nr 7.
- [Deretić 2004] – J. Deretić, *Istorija srpske književnosti*, Prosveta, Beograd.
- [Dąbrowska-Partyka 2005] – M. Dąbrowska-Partyka, *Rola Serbów węgierskich w procesie kształtowania się nowoczesnej tożsamości serbskiej*, [w:] „Węgry i dookoła Węgier...” *Narody Europy Środkowej w walce o wolność i tożsamość w XIX i XX wieku*, red. A. Cetnarowicz, S. Pijaj, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”, Kraków.
- [Maksimović 2005] – G. Maksimović, *Svijet, priča i komički stil u niškoj prozi Stevana Sremca, „Stil”*, <http://www.rastko.rs/cms/files/books/49c952fe4c837> (10.02.2016).
- [Mitrović 2012] – K. Mitrović, *Utjecaji prosvetoteljskih ideja na koncepte luksuza i mode u srpskim periodičnim publikacijama 19. veka*, [w:] *Tradicija prosvetćenosti i prosvetćivanja u srpskoj periodici. Zbornik radova*, ur. T. Jovićević, Institut za književnost i umetnost, Beograd.
- [Noris 1999] – D. Noris, *Balkanski mit. Pitanja identiteta i modernosti*, prevela T. Slavnić, Geopoetika, Beograd.
- [Prošić-Dvornić 2006] – M. Prošić-Dvornić, *Odevanje u Beogradu u XIX i početkom XX veka*, Stubovi kulture, Beograd.

- [Radin 2002] – A. Radin, *Tri „geografije” Stevana Sremca*, [w:] S. Sremac, *Izabrana dela*, red. A. Radin, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci–Novi Sad.
- [Sremac 1964] – S. Sremac, *Ibisz-aga*, przeł. B. Ćirić, [w:] *Antologia noweli jugosłowiańskiej*, wybór i wstęp B. Ćirić, Czytelnik, Warszawa.
- [Makuljević 2006] – N. Makuljević, [w:] *Privatni život kod Srba u devetnaestom veku. Od kraja osamnaestog veka do početka Prvog svetskog rata*, ur. A. Stolić, N. Makuljević, Clio, Beograd.
- [Timotijević 2006] – M. Timotijević, *Rađanje moderne privatnosti. Privatni život Srba u Habsburškoj monarhiji od kraja 17. do početka 19. veka*, Clio, Beograd.

Sabina Giergiel

TRANSFORMATION OF THE CULTURAL PARADIGM IN SERBIA AT THE TURN OF THE 19TH AND 20TH CENTURIES ON THE EXAMPLE OF STEVAN SREMAC'S *IBISZ-AGA*

(Summary)

The article provides an analysis of Stevan Sremac's short story *Ibisz-aga*, which illustrates the change of customs that was gradually taking place in the 19th-century Serbia. This was the time of the formation of a specific cultural paradigm that joined the elements of the Osmanli tradition and the ideas of the middle-class Europe. This transformation of the cultural paradigm was characterized by the slow national emancipation, as well as the modernization. Their aim was to take over and assimilate the style of life which was dominant in Europe at that time. The 19th century marks the period of the slow formation of independent Serbian state, although due to the historical circumstances not all territories were liberated from the Turkish authority simultaneously. Because of the Turks' centuries-old presence on the Balkan Peninsula, the 19th-century modernization processes were seen there as the marginalization of the Osmanli legacy, which was considered the expression of lower culture. However, contrary to the elites' intentions, through the subsequent decades, at least for a part of the Serbian society these were the values of Western Europe that symbolized everything that was alien, antagonistic and potentially dangerous for the traditional state of affairs. Sremac's short story perfectly displays its author's sympathies and antipathies. Unlike the stereotypical approach present in the 19th-century literature, the writer perceives Turks as the guardians of these values which are indirectly opposed to the ones that Western Europe – through the Serbs from Vojvodina – offered the Serbian state.

Muris Bajramović

Filozofski fakultet
Univerzitet u Zenici, BiH

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.06>

MEVLUD U BOŠNJAČKOJ KNJIŽEVNOSTI

Historija mevluda ne započinje u vremenu posljednjeg Božijeg poslanika Muhammeda a.s. Njegove izvore treba tražiti u kasnijem vremenu, kada je sazrela potreba da se ljubav spram Poslanika a.s. iskaže na poseban i svečan način. Naravno, svoj puni izraz mevlud je dobio u tekstualnoj realizaciji u obliku spjeva, koji bismo najefikasnije definirali kao religijski spjev, ili u okviru savremenih tumačenja književnosti kao tekst sa religijskom tematikom.

Nema historijski utemeljenih podataka kad i gdje se mevlud prvi put spominje i gdje je nastao prvi mevlud. Njegovo utemeljenje treba prije svega tražiti u nastojanju muslimana širom svijeta da proslave rođenje Poslanika Muhameda a.s.. „Riječ *mawlud* ili *mawlid* u arapskoj upotrebi označava vrijeme, mjesto ali i proslavu nečijeg rođenja, a osobito mjesto, odnosno kuću i datum rođenja našeg Poslanika Muhammeda (*mawlid an-nabi*)“ [Filipović 2000: 13].

Etimologija riječi mevlud se, dakle višestruko upotrebljava¹ [Karić 2000: 18], a danas se ta riječ ustoličila i u književnost. Naravno, o mevludu ne možemo govoriti kao o žanru, ali možemo govoriti o njemu kao specifičnom tekstu ili spjevu koji ima specifičnu upotrebnu vrijednost u životu muslimana, prvenstveno vezano za rođenje Poslanika Muhammeda a.s., a zatim i svim bitnim događajima u životu i kulturi muslimana.

Iako je mevlud prvenstveno vezan datumski za njegovo rođenje, ipak se mevlud čita/uči i u drugim prilikama, pa je mevlud bio sastavni dio i antropoloških studija o pojavi koje mogu poslužiti i kao osnova za književnoteorijsko interpretiranje. Dakle, „prve glasove o proslavi mjesta Poslanikovog rođenja i samog čina rođenja nalazimo u vrijeme Haruna al Rašida“ [Filipović 2000: 14]. Od tog vremena naovamo mevlud se proširio u svim islamskim zemljama. U Turskoj je mevlud jedno vrijeme bio i opći narodni praznik, a nije rijetka slika općeg narodnog slavljenja i u drugim muslimanskim zemljama. U Bosnu Hercegovinu je mevlud došao posredstvom osmanske kulture, i kao i u Turskoj jedan od prvih i zapaženih, a u početku i najčešće izvođenih mevluda je onaj Sulejmana Čelebije, iz 1398. godine. Zapravo taj tekst je prepjevao na bosanski

¹ O tome više u Karićevom radu *Mevlud između zabrane i odobravanja* [Karić 2000].

Salih Gašević. „Ozbiljna izučavanja Sire pokazuju da je početkom IV stoljeća po hidžri obilježavanje rođendana Allahova Poslanika bilo praksa samo u nekim gradovima. Tek dolaskom Fatimija na vlast u Egiptu, Šamu i Hidžazu, ova tradicija prerasta u zvaničnu svečanost. [...] za vrlo kratko vrijeme ona postaje opšteprihvaćena i u drugim islamskim sredinama, što će doprinijeti da se održi vrlo dugo i nakon odlaska Fatimija s vlasti“ [Grupa autora 1988: 9].

No, bez obzira na mjesto postanka svi tekstovi mevluda imaju jednu zajedničku karakteristiku, a to je da svi oni zauzimaju jedinstvenu poziciju prema ishodišnom tekstu i prema istini, ili izvoru, a to je prvenstveno kuranski tekst te ajeti o Poslaniku Muhammedu a.s., zatim njegovi hadisi i detaljna biografija Poslanika a.s., ili sira.

Svi tekstovi mevluda, iako im zakonitost književnog stvaranja u potpunosti dopušta fikcionaliziranje, ipak samo pokušavaju da estetiziraju činjenice iz života Poslanika a.s., u određenim tematskim cjelinama: rođenje, rana mladost, poslanstvo, miradž, i uz to, u zavisnosti od autora do autora i druge detalje iz njegove biografije. Pri tome važi pravilo da se ne odstupa od istine i provjerenih činjenica. To podrazumijeva da je tekst mevluda istinit. Kate Hamburger piše: „Na najosobniji način u imeničkom se pojmu istine sadržaj faktičnosti ili realnosti povezuje sa obavezom da se upravo tome iskaže poštovanje“ [Hamburger 1982: 42]. Upravo se tu na filozofski način iskazuje jednakost između istinitosti lirskog teksta koji pretendira isključivo na istinu (jer istina je jedno, istina je u jednini, ne postoje dvije ili tri istine, mada postoje dva ili tri viđenja...) i poštovanja prema subjektu, u ovom slučaju izjednačavanja lika i ličnosti lirskog teksta ili teme, koja se oslanja na istinitost drugih tekstova u islamskoj tradiciji. Nije li onda, da se zapitamo, čitanje mevluda označeno kao *učenje*, a ovaj glagol je direktno preuzet iz prve kuranske objave: „Čitaj, u ime tvoga Gospodara Koji stvara, stvara čovjeka od zametka! Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, Koji peru podučava, Koji čovjeka podučava onome što ne zna“ [Kuran 2006: 598]. Upravo učenje mevluda transponira tu istinitost kur'anskog teksta sa mevludskim tekstom koji se na njega naslanja, i u tom smislu je i intertekstualna i semantička veza. S druge strane, izravno se referira na učenje i sticanje znanja i naravno na izvore i ishodište tog znanja.

Dakle, i Kur'an i mevlud se *uči*, i na mevludskim svečanostima koje imaju svoje specifičnosti u programu² koji se u raznim već navedenim prilikama

² Programi mevluda su obično različiti. U knjizi *Sve stvoreno učini se veselo* se nude različiti programi izvođenja/učenja mevluda. Ovdje kao primjer navodimo jedan od programa koji se uči u prilici Lejlei-miradža: „1. *Subhanallezi esra*, 2. Tri tekbara, 3. *Salavat*, tihi, 4. Tekst o miradžu, sa Et-Tehijjatu, 5. *Bir gece*, 6. Tekst o šefaatu, 7. *Šefa*at, ja Resulallah, 8. „Miradž“ od Bašagića, 9. *Ja imamer-rusuli*, 10. *Ven-nedžmi iza heva*, 11. *Abduke, ja Rabbah*, 12. Značenje Miradža, 13. *Amener-resulu*, 14. *Ja, Resulallah*,

izvodi. U tom smislu tekst Kur'ana i tekst mevluda se naizmjenično *uče*, njihova funkcija je ovdje ista i u formi je ibadeta, odnosno veličanja Allaha i sjećanja na Njega i Njegovog Poslanika a.s. Dakle, ovo učenje mevluda zapravo referira na istinitost pa je prema tome specifično u književnom stvaranju. Druga specifičnost je i u njegovoj raširenosti i njegovoj upotrebi u svim onim bitnim ili određujućim događajima života muslimana, barem u BiH, a o čemu pišu i Tone Bringa u knjizi *Biti musliman na bosanski način* [Bringa 1997], ali i nekih stotinu dvadeset godina prije nje Antun Hangi u knjizi *Život i običaji muslimana* [Hangi 2010]. Obje ove antropološke studije prikazuju život muslimana u BiH i pokazuju jedan kulturološki kontinuitet u učenju mevluda, ne samo u vremenu obilježavanja Poslanikovog a.s. rođenja nego i u svakodnevnim radosnim ili žalosnim prilikama: svadba, rođenje djeteta, useljenje u novi dom, smrt člana porodice, itd. Dakle, mevlud je ovdje više nego književni tekst, on postaje dio sistema kulturološkog pamćenja u kojem se iskazuje ljubav i poštovanja kolektiva spram posljednjeg Poslanika Muhammeda a.s., njegovog života i njegove historije. Upravo se individualnost kulturalnog identiteta koji se nastavlja na religijski nalazi u uvodnim stihovima Gaševićevog mevluda: „Moliše me kolašinski prviši“ / “Nama mevlud bosanski napiši“ [Gašević 1988: 47]. Poslanikov a.s. život tako postaje izvor za proučavanje i izgradnju i vlastitog religijskog identiteta u smislu poistovjećivanja i prakticiranja njegove prakse. U tom smislu njegovo rođenje, odnosno njegov dolazak postaje jedno od ključnih mjesta iskazivanja poštovanja i ljubavi. Da je činjenica da se mevlud može kao tekst koristiti i u svakodnevnom životu govori i tekst Džafera Obradovića *Odgojno-poučno značenje mevluda*: “A izvorna nakana mevluda sadržana je upravo u njegovoj pedagoško-didaktičnoj funkciji. I po sadržaju i po formi, i po načinu izvođenja, ali i po razlogu i povodu svoga nastanka, mevlud ima za cilj da pouči, posavjetuje, uputi, opomene, upozori, nagna na razmišljanje i poželjno djelovanje“ [Obradović 2000]. Dakle, ovdje već možemo govoriti o kulturološkom fenomenu jednog teksta koji prevazilazi granice čisto estetskog doživljaja ili okvira književne komunikacije. Tako tekst mevluda postaje neizostavni dio kulture koji je našao široku primjenu u muslimanskim sredinama širom svijeta, a tako i u kulturi Bošnjaka. Da je to tako svjedoči i trenutno nastojanje Islamske zajednice da se tekst mevluda revitalizira u savremenom kontekstu XXI stoljeća³.

15. Ebu-Bekr es-Siddik, 16. Vulide-l-huda, 17. Ašere, 18. Dova“ [Grupa autora 1988: 233]. Programi mevluda mogu biti kraći ili duži, sve u zavisnosti od prilike i povoda kojim se uči. Tako su kod nadijevanja imena novorođenčetu ili akike nešto kraći (do 16 tačaka), a kod obilježavanja noći objave ili Lejletul-kadra mogu biti duži (do 34 tačke).

³ Riječ je dakako o konkursu Islamske zajednice u BiH, u kojem se traži da se napiše mevlud.

Dakle, bez obzira na mjesto nastajanja mevluda, ili kulturu kojoj u okviru književnosti pripada, postoji jedno oslanjanje na izvore islama i njegovo poštivanje. Ideal teksta postaje istina, koji i pretendira na istinu, s tim da se sloboda umjetničkog izraza vidi i realizira u estetizaciji činjenice, ili u estetizaciji lijepog u historiji Poslanikovog a.s. života. S tim u vezi zanimljivo je na koji način, u pravilu, pjesnici zaziru od djela u kojima se opisuje miradž, ili putovanje Muhammeda a.s. u najviše sfere u kojima se na kraju sreće i sa Bogom. Naravno, ovakvo putovanje od Meke do Jerusalema ili Mesdžidul Akse, pa do visokih sfera je moglo u pravilu biti mjesto u kojem bi mogla doći do izražaja mašta i fikcija. Ali, pjesnici upravo zbog etičke odgovornosti neće fikcijom rekontekstualizirati to putovanje, pa će tako i Safvet-beg Bašagić napisati: „Šta je sve vidio i kuda je prošo/ dok je do Sire i Muntehaa došo/ prema tome moja nemoćna je mašta/ Prošao je svemir i vidio svašta“ [Bašagić 1988: 84]. Sličan postupak će imati i Rešad Kadić, on će *Miradžu* posvetiti manji dio svog mevluda, pa će u općem tonu stilizirati zaključke miradža, bez ikakvog dodatnog teksta koji bi naznačio šta je sve Poslanik a.s. doživio u vrijeme miradža: „U ljepoti Onog koji pomoć šalje,/ u milosti Tvorca koji život daje,/ koji stvori nebo i oživi mrave,/ Bog mu dade Miradž, pun svjetlosne slave“ [Kadić 1988: 130]. Tako će pjevati i Salahudin Ušaki Salakija, turski pjesnik 18. stoljeća. Njegov mevlud koji Amina Šiljak-Jesenković [2012: 156] više označava kao miradžija će se oslanjati na temu miradža, a za motive će uzimati samo provjerene činjenice iz Kur’ana i hadisa koje govore o miradžu. Dakle nema dotematizacije, i to je prisutno i u mevludima Bošnjaka. Ušakija će, naravno, kao i divanski pjesnici tog vremena na specifičan stilski način u bejtu ispjevati miradž. S druge strane zaključujemo da je mevlud ispjevan o konkretnom događaju Poslanikovog a.s. uznesenja u jednoj noći, tako da je hipermetaforičnost i hiperallegoričnost koju smo čitali u okviru divanske poezije izostala. Čak se na jednom mjestu skreće pažnja da pretjerano tumačenje nije potrebno: „Nemoj puno ,jer’ i ,da bi’, kada ovo tumačiš/ Govor lijep i dokazan, pun značenja da stvoriš/ Čitaj, uči, pažnju tajni ,Da Te nema⁴ usmjeri/ Spoznaj vrijednost šta to znači ,Od svih ljudi najbolji⁵“ [Ušakija, prema Šiljak-Jesenković 2012: 172].

Miradž, zapravo, u jednom momentu usisava cjelokupnu tradiciju svih poslanika, i u samom događaju miradža su utemeljene poruke svih islamskih šarta, on je u žiži sabrao sve osnovne poruke islama, počevši od vjerovanja u Jednog Boga, preko vjerovanja u meleke, preko susreta sa svim poslanicima, obaveze

⁴ Ovdje Amina Šiljak-Jesenković napominje u prijevodu da pisac „referira na poznatu izreku koja se tretira kao kudsī hadis: Da tebe nema, da tebe nema, Ja ne bih stvorio svjetove“ [Šiljak-Jesenković 2012: 172].

⁵ Amina Šiljak-Jesenković u svom radu napominje da se ovaj dio stiha referira na dio ajeta iz Kur’ana XXI/107 [Šiljak-Jesenković 2012: 172].

uspostavljanja namaza itd. Te činjenice koje će poslanstvom postati obavezne za sve pripadnike islama su opisane u miradžiji, a indirektno i u mevludima postaju sistem vrijednosti, pa pjesnici pokušavaju sa što manje kompliciranih lirskih slika, ili tesavufske filozofije prodrijeti do običnog slušatelja, odnosno čitatelja, odnosno učaća. Stoga će pojedini mevludi, kao onaj od Seida Zenunovića biti više cijenjeni od publike nego od književne kritike, što još jednom svjedoči o kulturalnom kontekstu nastajanja mevluda. U toj mjeri će biti interesantno pratiti i spomenuti konkurs Islamske zajednice BiH za najbolji mevlud. Biće interesantno čitati da li će „novi“ mevlud ostati vjeran svojim prethodnicima ili će publici dati neki novi izraz? S obzirom da mevlud ima već unaprijed određenu formu i sadržaj, sumnjamo da će doći do značajnijih promjena.

Kulturološko poimanje mevluda se, dakle vezuje za islamsko poimanje teksta o Poslaniku a.s. koje mora da ispunjava istinosne vrijednosti, utemeljene na Kur'anu i hadisu. Na tom fonu može biti i intertekstualna poveznica tekstova mevluda sa različitim učenjem Kur'ana, u uvodnom programu mevluda kao što je ašere, ili direktno povezivanje sakralnog teksta sa tekstom mevluda kao što je to slučaj sa mevludom Rešada Kadića. On u svom tekstu ubacuje dijelove Kurana, ili slavate, a na par mjesta koja su ključna uključuje se i publika. Ovaj performativni čin direktno inovolvira slušatelja u realizaciji učenja, što je očito i u samom programu izvođenja mevluda, ali i u programima koji su predviđeni. Rešad Kadić to u svom mevludu kombinira. Na taj način se slušalac duboko involvira u tekst, on postaje sastavni dio teksta, na taj način njegova pažnja je sačuvana, a ujedno postoji mogućnost sa identifikacijom onoga što se sluša, tako da nerijetko mevludi imaju i didaktični karakter, te nude mogućnosti za dopunjavanje identiteta muslimana, odnosno Bošnjaka u ovom konkretnom slučaju. Slična izvođenja se vrše i u ostatku svijeta, s tim što tu do izražaja može doći i razlika između muških i ženskih članova i članica kolektiva, što su nam antropoloka istraživanja već i pokazala. Pri tome su etičke vrijednosti nepromijenjene, one su ustaljene i formirane još u vrijeme Poslanika a.s. i kao takve su nepromjenjive i uzorne. Kao pjesnička forma mevlud ima svoj kanon, kako to piše Muhamed Filipović. „Kao takav, mevlud je dobio strogu formu i unaprijed zadani sadržaj, u kojem je pjesnička imaginacija bila ograničena na jedino na način izražavanja, metafore i bogatstva jezika i fraze, ali nije smjela odstupati od onoga što je već kanonizirano, kako u smislu same interpretacije zbivanja prije, u vrijeme i poslije rođenja, tako i upogledu značenja svih tih događanja u kosmičkom i ljudskom smislu riječi“ [Filipović 2000: 15].

Dakle, svi mevludi su slični, ali i različiti u onom smislu u kojem je pjesnik stilistički umio dočarati atmosferu pred sam čin rođenja, Objave, miradža itd. Stoga nije čudno da se svi mevludi, bez obzira na mjesto nastanka naslanjaju jedni na druge, što nam je u stilističko-interpretativnoj komparaciji pokazao i Alija Pirić kada piše o jezičko-stilskim usporedbama mevluda Šemsudina Sarajlića sa mevludom Gaševića [Pirić 2000: 83–120]. A na to ukazuje i Hamid Begić kada

piše o *Pjesničkom prikazu rođenja Muhameda a.s. u mevludu*: „Osim ograničavanja na, uslovno da kažemo, poetsko vrijeme, pažnju želim usmjeriti na dominantne elemente pjesničke slike: svjetlost (nur), miris, džennetsku tečnost i organizaciju stiha, jer se po ovim elementima otkrivaju i dublja pjesnička umijeća i individualni stil ponaosob“ [Begić 2000: 54].

Tako se dešava nešto što je u književnoj praksi nezamislivo, a to je da se napravi jednakost između ličnosti i lika, dok se svaki oblik imaginacije dokida. Imaginacija se odvija na polju metafora i simbolike rođenja Muhameda a.s., ali i njegovog života, naravno u onim dijelovima koje je pjesnik smatrao značajnim, pa se na tom polju uspostavlja razlika u strukturama mevluda. Prvi Gašević je više usmjeren na čin rođenja i miradž, Bašagić širi to na slavljenje Poslanika a.s. sa natom, i ujedno iskazuje taj poetski problem ili zahtjev u kojem se opisivanje savršenosti ličnosti poslaničke u svom zahtjevu za opisivanjem zapravo nalazi izvan iskustva jezičkih označitelja: „Tolko rekoh, ja ne mogu više/ ko njegove čare da opiše?“ [Bašagić 2000: 186]. Bašagić je svjestan cjelokupne pozicije književne tradicije, kontinuiteta i književnih poetika. Tako će on u *Hasbihalu* spomenuti i svoj pjesnički pseudonim Mirza, što nas veže za osmansku i divansku književnost, ali će i uputiti na putokaz ka daljnjem razvijanju identiteta pa će završiti sa munadžatima, ili slavljenju Allaha, čime dokazuje da je bio svjestan vrijednosti mevluda i njegove prave uloge u društvu.

Na kraju, zaključujemo, da je mevlud kao tekst jako živ i nanovo je aktueliziran. Njegova forma se neće mijenjati niti će se kretati u okvirima dekonstrukcijskog (iš)čita(va)nja, a ako se nešto tako ipak dogodi onda će to biti označeno kao apokrifni tekst. Dakle, jasna je čvrsta veza teksta mevluda sa religijskim učenjima islama, te mevlud samo potvrđuje već prethodne istine i činjenice. Mevlud se već stoljećima realizira kao pomoćni tekst sa religijskom tematikom koja ima za cilj osnaživanje vjerskog, ali i kulturnog života. Stihovi Kadićevog *Mevluda* nam to potvrđuju:

Muhamed je umro, al' i danas živ je,
Jer Istine Vječne sjeme posijo je,
Poslanstvo je Božje časno obavio
Kur'anske istine vjerno dostavio.

Poslaniče Božji, u ovome danu,
Okupljeni ovdje u časnom Islamu,
Svevišnjeg hvalimo, Tebe spominjemo,
Muhammede dobri, mevlud Ti učimo!

Ko god želi Pejgambera vidjeti,
Taj će ga se sa slavatom sjećati.

(Uči se salavat a zatim ašere i dova). [Kadić 2000: 249]

LITERATURA

- [Bašagić 1988] – S. Bašagić, *Mevlud*, [u:] *Sve stvoreno učini se veselo*, Predsjedništvo Udruženja islamskih vjerskih službenika u SR BiH, Sarajevo.
- [Bašagić 2000] – S. Bašagić, *Mevlud*, [u:] *Mevlud u životu i kulturi Bošnjaka*, Preporod, Sarajevo.
- [Begić 2000] – H. Begić, *Pjesnički prikaz rođenja Muhammeda, a.s. u mevludu*, [u:] *Mevlud u životu i kulturi Bošnjaka*, Preporod, Sarajevo.
- [Bringa 1997] – T. Bringa, *Biti musliman na bosanski način*, Dani, Sarajevo.
- [Filipović 2000] – M. Filipović, *Mevlud kao vjerski i narodni događaj i kao pjesnička forma u duhovnom i kulturnom životu bošnjačkog naroda*, [u:] *Mevlud u životu i kulturi Bošnjaka*, Preporod, Sarajevo.
- [Gašević 1988] – S. Gašević, *Mevlud*, [u:] *Sve stvoreno učini se veselo*, Predsjedništvo Udruženja islamskih vjerskih službenika u SR BiH, Sarajevo.
- [Grupa autora 1988] – Grupa autora, *Sve stvoreno učini se veselo*, Predsjedništvo Udruženja islamskih vjerskih službenika u SR BiH, Sarajevo.
- [Hamburger 1982] – K. Hamburger, *Istina i estetska istina*, Svjetlost, Sarajevo.
- [Hangi 2010] – A. Hangi, *Život i običaji muslimana*, El-Kelimeh, Novi-Pazar.
- [Hurić 2009] – S. Hurić, *Tevhidi i mevludi*, Libris, Sarajevo.
- [Kadić 1988] – R. Kadić, *Mevlud*, [u:] *Sve stvoreno učini se veselo*, Predsjedništvo Udruženja islamskih vjerskih službenika u SR BiH, Sarajevo.
- [Kadribegović 1998] – A. Kadribegović, *Lira vječnog aška*, Bemust, Zenica.
- [Karić 2000] – E. Karić, *Mevlud između zabrane i odobravanja*, [u:] *Mevlud u životu i kulturi Bošnjaka*, Preporod, Sarajevo.
- [Kuran 2006], preveo Enes Karić, FF Bihać, Bihać.
- [Mahmud 1995] – A. Mahmud, *Isra i miradž*, El-Kalem, Sarajevo.
- [Obradović 2000] – Dž. Obradović, *Odgovorno-poučno značenje mevluda*, [u:] *Mevlud u životu i kulturi Bošnjaka*, Preporod, Sarajevo.
- [Pirić 2000] – A. Pirić, *Stil i tekst*, Wuppertal, Tuzla.
- [Šiljak-Jesenković 2012] – A. Šiljak-Jesenković, *Spjevovi o Poslaniku u divanskoj poeziji: primjer Mevluda/Miradžije Salahuddina Ussakija Salahija*, „Prilozi za orijentalnu filologiju“, vol. 61, Orijentalni institut u Sarajevu, Sarajevo.

Muris Bajramović

MAWLID IN BOSNIAKS' LITERATURE

(Summary)

Mawlid is a poem which thematize the birthday of the Prophet Muhammad a.s. in Bosniaks' cultural life it is known as a religious poem, often closely connected to the Quran and the biography of the Prophet's a.s. life. It's the text which is recited in many

occasions, important in human life: birth, moving to the new house, wedding, death... but also it is a part of literature. There are many authors who wrote mawlıds in Bosniaks' literature: S. Gašević, R. Kadić, S. Zenunović, E. Kovačević, Š. Sarajlić...

This is a comparative study of their texts, in which we are trying to determine the poetics of mawlıd.

Lilla Moroz-Grzelak

Instytut Slawistyki PAN
Warszawa

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.07>

CZARNY ARAB JAKO SYMBOL OBOCOŚCI W ŚWIECIE BOHATERÓW POŁUDNIOWOSŁOWIAŃSKICH PIEŚNI LUDOWYCH

Stosunek świata bizantyńsko-słowiańskiego na Bałkanach wobec islamu propagowanego przez Imperium Osmańskie znalazł swoje trwale odbicie w twórczości ludowej południowej Słowiańszczyzny. Zarówno niektórzy bohaterowie epiki i poezji ludowej, jak i motywy są wspólne całemu obszarowi, a ich istnienie odnotowane jest także w folklorze albańskim [Halili 2009: 303]. Zadomowione w twórczości ludowej utwory z jednej strony odzwierciedlają przepływ prądów myślowych, z drugiej zaś ukazują wspólnotę losów historycznych i determinizm położenia tych ludów i narodów na Bałkanach, które przez ponad pięć wieków znajdowały się pod dominacją państwa osmańskiego. Jak dowodzi filozof i antropolog Ferid Muhić, losy mieszkańców tego terytorium warunkowane są bowiem determinizmem geograficznym przestrzeni – Bałkany jako jedyny półwysep europejski poprzez swoje położenie, dostępność i brak naturalnych przeszkód w postaci wielkich masywów górskich, najbardziej ze wszystkich narażony był na najazdy obcych [Myxник 2006: 79–90].

W artykule zostanie zwrócona uwaga na kwestię wykreowania w twórczości ludowej i trwanie w pamięci kulturowej Słowian bałkańskich postaci obcej wobec wartości, jakie sami reprezentują. Historycy odnosząc się do stopniowego opanowywania tego terytorium przez Turków przypominają zwykle bitwę serbsko-turecką z 1389 r., która przeszła do historii pod nazwą bitwy na Kosowym Polu i, po wcześniej jeszcze wygranej przez nich bitwie nad Maricą z 1371 r., rozpoczynała osmański pochód ku opanowaniu Europy. Wskazują, że postępująca ekspansja islamu nie była w średniowieczu traktowana w kategoriach konfliktów religijnych i cywilizacyjnych. Odnosiła się raczej do zdobywania nowych przestrzeni [Czamańska, Leśny 2015: 246]. Bitwa na Kosowym Polu, w której zginęli serbski książę Lazar i sultan Murad I, odzwierciedlając proces postępującego konfliktu pomiędzy chrześcijańskimi Słowianami a wyznającymi islam przedstawicielami Osmanów, dopiero z upływem czasu zyskała wymiar konfliktu kulturowego. Jej postępująca mityzacja, kiedy stawała się jednym z głównych tematów serbskiej

literatury ludowej, dała podwaliny dla stworzenia mitu kształtującego świadomość narodową Serbów. Nabrała przy tym niebagatelного znaczenia dla kwestii serbskiej tożsamości państwowej, stając się dowodem stopniowego przekształcania faktów w legendę. Jej mityzacja obrazuje także, jak z upływem czasu w folklorze postępowało przekształcanie faktów i konstruowanie plejady dzielnych serbskich bojowników walczących z Turkami – bohaterów, którzy w realiach osmańskiej dominacji pełnili swoistą funkcję kompensacyjną, stając się nośnikami wartości własnej, serbskiej kultury w opozycji do kultury narzuconej i obcej. W Bułgarii nawet sam okres kilkowiekowego osmańskiego panowania zyskał mityzowane piętno *niewoli tureckiej*, które przedstawiano w literaturze jako epokę fizycznych, moralnych i duchowych cierpień zadawanych chrześcijanom przez muzułmańskich barbarzyńców [Szwat-Gylybowa 2011: 190–196].

Poddawane przez stulecia oddziaływaniu kultury osmańskiej narody słowiańskie w swoich utworach ludowych wykreowały pary przeciwstawnych bohaterów: swój – obcy, bohater własnego terytorium – przybysz. Długotrwały proces mityzacji kolejnych bitew pomiędzy słowiańskimi państwami Bałkanów a rosnącym w siłę Imperium Osmańskim oraz konieczność podporządkowania się obcej władzy tureckiej wykreował postać, która reprezentuje samo zło. Przeciwnikiem dzielnych junaków słowiańskich stał się w folklorze Serbów, Bułgarów i Macedończyków¹ Czarny Arab². Badacze zwracają uwagę, że mianem Araba (Arap, Arapin) obdarzano przedstawicieli narodów arabskich i byli oni najczęściej określani przydomkiem „czarny” [П. Ж. П., Н. П. 1970: 7]. W tym przypadku czerń stała się inherentnym elementem jego imienia, określając go i w pewnym sensie determinując jego postawę. Należy przy tym wskazać, że samo znaczenie koloru tłumaczone jest w zależności od kontekstu kulturowego, w którym jest używane. Czarny – w języku tureckim *kara* – oznacza nie tylko barwę, ale nieświeżość, smutność i złowieszczość. Jak uzasadniają badacze, kolor ten może definiować diabła/ zło, ale stanowić może też odzwierciedlenie dualistycznego obrazu świata, koegzystencji dobra i zła, światła i cienia, jasności i ciemności, białego i czarnego. Niemiecka badaczka Gabriella Schubert podaje, że czerń ma wśród

¹ W niniejszym tekście nie podejmuję się dyskusji nad wspólnotą dziedzictwa bułgarsko-macedońskiego i odrębnie traktuję źródła macedońskie i bułgarskie.

² Mając świadomość współczesnych, poprawnościowych konotacji, przyjmuję w niniejszej pracy dosłowny przekład imienia Czarny Arab. Taki zastosował w swoim przekładzie utworów ludowych Krzysztof Wrocławski [1991: 307–310], taki też zaistniał w angielskim tłumaczeniu imienia z języków słowiańskich jako *Black Arab*. W języku serbskim Црни Арапин/ *Crni Arapin*, bułgarskim – Църен Арапин/ Черен Арап(ин) i w macedońskim Црна Арапина/ *Crna Arapina*. Henryka Czajka tłumaczy na język polski tylko określający bohatera epitet odnoszący się do koloru i pozostawiając formę *Arap, Arapin* [Czajka 1994: LXIV].

Turków również pozytywny wydźwięk, gdyż może też oznaczać kogoś wielkiego, silnego, mocarnego, a epitetem *czarny / kara* obdarzani byli ludzie odznaczający się wskazanymi cechami. Takie zjawisko nominalizacji znajduje uzasadnienie nadania przydomka *kara* przywódcy pierwszego powstania antytureckiego z lat 1804–1813, Djordje Petroviciowi, który przeszedł do historii ze względu na swoją siłę i skuteczność w walce z Turkami jako Czarny Jerzy (Karadjordje) [Schubert 2009: 182]. Z drugiej zaś strony odnotowuje się przeciwstawne, złowieszcze znaczenie tej barwy. Takie jej rozumienie oddaje imię Kara Mustafy, tureckiego wodza i wezyra sułtana Mehmeda IV, który dowodził wojskami tureckimi pod Wiedniem. Źródła chrześcijańskie przedstawiają Kara Mustafę jako człowieka okrutnego i niehonorowego. O nim jako postaci niecej, również w stosunku do swych współziomków i współwyznawców, pisali także autorzy osmańscy. Zwracali uwagę na niskie pobudki jego działania i od samego początku zgubne dla Turków wyprawy wojenne [Abrahamowicz 1973: 8]. W osmańskiej historii wyprawy wojennej Kara Mustafy z 1683 r. pojawił się nawet „aforyzm o dwóch wielkich wezyrach Kara Mustafie i jego następcy Kara Ibrahimie – dwóch «Czarnych» – i spowodowanym przez nich trwałym «szczernieniu» państwa osmańskiego” [Abrahamowicz 1973: 27]. Człowiek noszący przydomek *kara / czarny* był zły i okrutny także dla reprezentantów swego narodu. Znalazło to swoje przełożenie na określanie obcego w folklorze Słowian południowych w nacechowanym negatywnym znaczeniu imienia – Czarny Arab.

Rozpatrując rozprzestrzenienie i popularność tej postaci w utworach ludowych Słowian basenu Morza Śródziemnego Lidija Stojanović przytoczyła istniejące teorie objaśniające jej genezę. Macedońska folklorystka odniosła się do hipotez wypracowanych i zaprezentowanych w bazowej, cytowanej przez wielu badaczy, fundamentalnej pracy serbskiego orientalisty Rade Božovicia *Arap i usmenoju narodnoj pesmi na srpskohrvatskom jezickom području*. W swoim studium przedstawił on paradygmat obcego w świecie bohaterów południowej Słowiańszczyzny. Jedną z przedstawionych teorii głosi, że postać mogła być wprowadzona w zastępstwie bóstw pogańskich bez wskazania jednak, dlaczego przypadło jej takie miejsce. Inna natomiast dowodzi, że jest on demonem chtonicznym, postacią zastępującą diabła. Kolejna z przytoczonych hipotez tłumaczy, że jego obecność w epice sięgać może do czasów kontaktów Słowian południowych z Arabami w pierwszych wiekach słowiańskiej historii na Półwyspie Bałkańskim. Następna wskazuje na obecność Arabów w wojsku osmańskim. Zdaniem Lidiji Stojanović występowanie tej figury w folklorze warunkowały historyczne i realne wydarzenia odzwierciedlając konflikty arabsko-bizantyńskie. Zaś sam Czarny Arab przyjął trzy podstawowe cechy – trójgłowy / czarny / czarodziejski, które sprowadzać się miały do postawy wrogości wobec swych antagonistów [Стојановић 2011: 195]. Opierając się na analizie Rade Božovicia, badaczka przypomniała, że mityczno-historyczny klucz do tej postaci znajduje się w jej działaniu. Jest on substytutem

postaci Turka³, tym samym jest paradygmatem najbardziej rozbudowanej figury obcego, jaka pojawiła się w tradycji ustnej krajów bałkańskich, a wywodzącej się z okresu konfliktów arabsko-bizantyńskich.

Jak dowodzą mityzowane utwory nawiązujące do bitwy kosowskiej, Słowianie południowi w okresie dominacji tureckiej idealizowali swoich słowiańskich bohaterów, a w większości z utworów głównym antagonistą uczynili właśnie postać Czarnego Araba. Rekonstrukcja tej postaci w przekazie ludowym południowej Słowiańszczyzny wskazuje na jej zróżnicowanie i wielowarstwowość z jedną cechą niezmienną i stałą – budzenie zagrożenia wśród Słowian – bo „Arab jest straszny, nawet gdy śpi” (Арапинот е многу страшен, и ако спие) [Верковиќ 1985b: 415]. Polska folklorystka, Henryka Czajka, badając strukturę treści bohaterskiej epiki ludowej Słowian południowych zauważa, że stanowi on typ potwora antropomorficznego, który nosi więcej cech ludzkich i zwykle przedstawiany jest z dużą dozą hiperbolizacji. W niektórych pieśniach ludowych pojawia się jako postać o trzech głowach, albo ma cechy potwora (zmij / zmaj), co dla uczonej stanowi nawiązanie do bliżej nieokreślonych bóstw pogąńskich. Cechy potwora w niektórych pieśniach z czasem ustępują realiom historycznym i obyczajowym, kształtując go jako świetnie uzbrojonego, zaopatrzonego w ostrą szablę rycerza przemieszczającego się na koniu [Czajka 1973: 46–48]. Zawsze jednak jest uważany za wroga, a jego żądania kierowane do bohaterów słowiańskich stanowią zagrożenie i są niebezpieczne dla miejscowej ludności. Jest on antagonistą słowiańskiego bohatera bałkańskiej epiki ludowej, postaci o cechach herosa Królewicza Marka i kreowany w równym stopniu na rycerza/wojownika, co i smoka. Zawsze dochodzi z nim do walki, która zwykle jest rozstrzygnięta na korzyść słowiańskiego bohatera – Czarny Arab bez względu na to, czy będzie miał jedną, czy trzy głowy, zostanie pokonany, a tym samym niebezpieczeństwo, jakie ze sobą niesie, zostanie zażegnane [Czajka 1994: LXVI–LXVII].

Cechy przypisywane tej postaci w serbskim przekazie ludowym uzależnione są od okresu, w jakim datowane są pieśni, które ją wzmiankują. Podział tych utworów na najstarsze pieśni bohaterskie, pieśni bohaterskie czasów/wieków średnich oraz pieśni bohaterskie nowych czasów, poświęcone walce za wolność – dokonany jeszcze przez Vuka Karadžicia – wskazuje pewne przemiany w obrazie Czarnego Araba. Jest on przeciwnikiem Słowian, bez względu na to, czy wśród nich przedstawiane są mityzowane postacie historyczne, czy postacie fikcyjne. W grupie zapisanych przez Karadžicia pieśni najstarszych Arab pojawia się najczęściej w kontekście problemu do rozwiązania, z którym musi się zmierzyć Królewicz Marko (np. *Marko Kraljević i 12 Arapa*, *Marko Kraljević i Arapin*) [Караџић

³ Odnosząc się do literatury ludowej obraz obcego jako Turka przedstawiła słowacka badaczka Martina Zajčikova. [Зайчикова 2015: 193–211].

1958a]⁴. Nie jest więc istotne, skąd pochodzi negatywny bohater, jaką wiarę wyznaje, skąd przybywa. Pojawiające się w pieśniach odwołania do „białego Sambułu” nie mają związku z konkretnie wskazanym miejscem jego przynależności, ponieważ Arab stanowi także zagrożenie dla króla arabskiego i domaga się od zasiadającego w białym Stambule władcy, by oddał mu swą córkę. Dopiero interwencja, naturalnie skuteczna, pozwala, by dzielny Marko – wcześniej uciekając się do podstępów – rozwiązał problem, ścinając swemu antagoniście głowę. Powszechność motywów zaczerpniętych niektórych utworów wskazuje na ich popularność w południowej Słowiańszczyźnie, bez względu na czas ich zaklasyfikowania do najstarszych utworów ludowych przez Vuka. Na przykład motyw i porządek akcji z pieśni *Marko Kraljević i kći kralja arapskoga* [Караџић 1958a: 365–368] znane są z innych przekazów ludowych, czy to wśród Bułgarów, czy Macedończyków. Wątek córki sułtana Selima ze Sambułu (w bułgarskim wariantcie pieśni, *Sultan Selim, Arapin i Marko Królewicz* [Czajka 1994: 143–152]), zmuszanej do poślubienia obcego, prowadzi do poszukiwania bohatera, który mógłby ją przed takim ożenkiem uratować. W tej wersji utworu pojawiają się odniesienia do prób znalezienia pomocy przed zagrożeniem, jakie niesie Czarny Arab zarówno wśród Turków, jak i Bułgarów. Dopiero informacja, że dziewczynę mógłby obronić Królewicz Marko, dzielny junak z Prilepu, pozwala – po wymianie listów pomiędzy dziewczyną a bohaterskim Markiem, obiecaniu mu nagrody za rozwiązanie problemu, podstępnie, do jakiego się ucieka Marko w karczmie – całe wydarzenie doprowadzić do szczęśliwego finału. Finałem zaś jest ostateczne pokonanie Araba. Nośność motywu przyniosła też wariant opowieści przekazywanej prozą. Wskazuje tym samym na jego popularność w pamięci ludowej, gdyż jeszcze w II połowie wieku XX macedoński bazarz Dimo Stenkovski snuł opowieść o pojedynku Królewicza Marka i Czarnego Araba w obronie czci dziewczyny. W prozatorskiej narracji negatywny bohater zagrażał tym razem córce cara tureckiego Sulejmana [Wrocławski 1991: 307–310]. Niewielkie znaczenie przy tej zbieżności motywów mają skrócenie albo rozwinięcie pewnych wątków – w efekcie pojedynku Królewicza Marka z Czarnym Arabem, zły bohater jak zwykle ponosi śmierć.

Występujący w folklorze tego obszaru, jako obcy jest postacią odrębną i nieprzystającą do lokalnej społeczności – jest zwykle jej wrogiem, dążącym do zniewolenia innych. Obraz Czarnego Araba wyznacza swoistą granicę pomiędzy Słowianami, jako chrześcijanami z jednej strony, a muzułmanami z drugiej strony. W niektórych pieśniach pojawia się także motyw wyznaniowy, odnoszący się do przynależności dzielnego słowiańskiego bohatera do chrześcijaństwa i Araba, jako człowieka innej, obcej wiary. W jednym z takich wariantów, *Крале Марко ослободува робје од Арану* [Верковић 1985a: 148–154], pojawia się nie tylko

⁴ W tekście odnoszę się do nazwisk autorów opracowań zbiorów pieśni i opowiadań ludowych.

identyfikacja wyznaniowa, lecz także terytorialna i narodowa – Królewicz Marko jest Bułgarem („Марко Бугарин”), a dla swoich przeciwników nawet „szalonym Bułgarem” („Крали Марко луд Бугарин”) i podąża do Sofii, by oddać hołd Maryi świętej. W drodze do celu swej podróży napotyka trzech Arabów trzymających w okowach łańcuchów chrześcijan – podzielonych na trzy grupy – na junaków, kobiety i dziewczęta. Jednym ruchem ostrej szabli Marko pokonuje wrogów, by podążać dalej do cerkwi w Sofii.

Czarny Arab pojawia się także w późniejszych utworach, które ukazują go przede wszystkim jako rozpustnika nastającego na cześć kobiet i dziewcząt. Oczywiście bohaterowie słowiańscy swoją odwagą i dzielnością są w stanie przeciwstawić się złu, które ten wyrządza. W serbskim wariacie pieśni *Grujica i Arapin* [Караџић 1958b: 22–30] – Czarny Arab pozostaje jedynym złem tej ziemi – porywa serbskie dziewczyny, przez tydzień je „ljubi”, po czym tanio sprzedaje innym. Grujica sam uciekając się do podstępów, przebrany za dziewczynę w towarzystwie swatów w orszaku weselnym, ścina głowę antagonisty. Wątek Araba, jako postrachu dziewcząt, które wykorzystuje, powtarza się w licznych utworach ludowych. Na przykład, wieść, że w każdej chwili może się pojawić, pobudza do działania zwykle dzielnego bohatera, który obroni je przed hańbą. Przeciwnikiem Araba jest też Chory Dojczin (Bolen Dojčin) bohater od dziewięciu lat złożony nieokreśloną, tajemniczą chorobą, nad którym opiekę sprawuje jego siostra (m.in. Болен Дочин [Верковић 1985a: 203–209], Болани Дојчин [Ђурић 2009: 420–432]). W zależności od wariantu i tego, czy utwór został zapisany wśród Serbów, Bułgarów czy Macedończyków, pojawia się siostra chorego zwana Jelica, Angeliną albo Gjurgeliną. Przybycie Czarnego Araba w jednym z wariantów pieśni *Chory Dojczin i Czarny Arapin* [Czajka 1994: 59–64] zwykle poprzedzają budzące grozę wieści, dotyczące tego, czego już dokonał w okolicy:

Sił Arapin Czarnoskóry nabrał,
sił nazbierał w tym mieście Widyniu,
dzisiaj właśnie zjadł jałówkę całą,
i zjadł chleba białego pagóry,
wypił beczkę brzuchatą rakiji,
wypił także całą beczkę wina,
nocą pannę kocha i niewiastę
a kochając, życie z nich wypuszcza.
Dom po domu po wsi wielkiej chodzi,
więc i domu naszego nie minie. [Czajka 1994: 60]

Zagrożenie czci siostry sprawia, że dzielny junak, mimo swego stanu zdrowia, bez wahania decyduje się na podjęcie walki z przeciwnikiem. Wypełniwszy wszystkie warunki swego brata – podkucie konia w kuźni, naostrzenie szabli w warsztacie z obietnicą późniejszej zapłaty – Gjurgelina obwiązuje ciało chorego

białym płótnem. Tak przygotowany do boju Dojczin nie tylko pokonuje Araba, który zagrażał bezpieczeństwu siostry, lecz także rozprawia się z jego nałożnicą i potomkiem, zabierając też cały dobytek. Po spłaceniu usługodawców i obdarowaniu kowala oraz drugiego rzemieślnika zdobytymi łupami i odwiązaniu płócien, które utrzymywały jego chore ciało, bohater umiera.

Poza dzielnym Królewiczem Markiem i Chorym Dojczinem walkę z Czarnym Arabem podejmują też inni bohaterowie, współcześni autorom zbiorów utworów ludowych zapisanych w XIX w. Jest on wrogiem, który nastaje na serbskie ziemie, a jego siłą jest wsparcie Turcji (*Lazar Mutap i Arapin* [Караџић 1958c: 271–285]). Zarówno w zbiorach pieśni spisanych przez Karadžicia, jak i w tomach zgromadzonych przez Stefana Verkovicia, oponentem Czarnego Araba staje się już nie tylko Królewicz Marko, czy Grujica oraz inni bohaterowie, ale postać z czasów współczesnych obu zbieraczom – przywódca powstania antytureckiego Karadjordje (*Караџорђе и Арапин* [Верковић 1985a: 298–299]). Pieśń odnosi się do walk w powstaniu antytureckim prowadzonych przez nazywanego w niej Jerzym Czarnym Petroviciem i Arabem, jako najsilniejszym przedstawicielem Turcji stawiającym przed Serbami swoje żądania.

W niektórych wariantach pieśni ludowych, najczęściej serbskich, słowiańscy bohaterowie, w tym także przez Chory Dojczin, kierują pod jego adresem wezwania do walki. Dla wyrażenia niechęci, a nawet pogardy, a także dodania sobie odwagi przed decydującym starciem, określają Czarnego Araba mianem „kurwy”. Zagrzewająca do walki obelga nie tylko ma podważać wiarygodność przeciwnika, lecz także całkowicie dyskredytować go jako tchórza⁵:

Ал' говори болани Дојчине:
„Изић', курво, црни Арапине!
Изићи ми на мејдан јуначки [...]

Проговара болестан Дојчине:
„Удри, курво, црни Арапине,
удри прије да ти жао није!“ [Ђурић 2009: 434]

Należy się zgodzić z twierdzeniem bułgarskiego folklorysty i antropologa Nikolaja Vukova, że postać Czarnego Araba jako postać symboliczna, jeśli nawet nie jest postrzegana poprzez odbicie poszczególnych faktycznych wydarzeń i rzeczywistości historycznej, to stanowi przykład katalizowania kulturowego różnicowania i wykluczenia w przeciągu kilku wieków tureckiego panowania [Vukov 2009: 232]. W tym kontekście Chory Dojczin czy Królewicz Marko *versus* Czarny Arab stanowią archetypy dobra i zła, które przeniesiono do wymiaru realnego.

⁵ V. Frančić, obok potocznego rozumienia słowa, podaje też jego mniej znane rozumienie jako *tchórz*, *baba* [Frančić 1987: 644].

W tradycji folklorystycznej południowej Słowiańszczyzny figura Czarnego Araba pozostaje postacią obcą, wyalienowaną, wrogią i od wieku XIX kojarzoną z postacią Turka.

Znamiennym przykładem postaci historycznej, która została powiązana z Czarnym Arabem jako Turkiem, stał się jeden z serbskich wojewodów pierwszego powstania serbskiego (1804–1813) Jovan Kursula (włas. Jovan Petrović 1768–1813), zmarły w wyniku ran zadanych w bitwie z oddziałem tureckim. Legendą obrosło samo nazwisko bohatera, które według przekazów, do jakich odwołują się autorzy współcześni, zostało nadane przez towarzyszy w walce. Zgodnie z nimi Kursula był wezwany przez samego Karadjordja do walki z Turkami, którymi dowodził Czarny Arab. W odpowiedzi na zadanie nałożone przez wodza powstania miał odpowiedzieć, że się z Turkami policzy, gdyż został do tego wyznaczony przez Boga. Słowo *policzyć* – *kusurati* („Е, па баш добро, Господару, ја ћу ићи, јер и напо је мене Бог одредио да се кусурам с Турцима”) usłyszane przez jego współtowarzyszy w walce, od tego momentu stało się jego nowym nazwiskiem („И по тој речи како Јован рече да се кусура, сва војска и све српске старешине прозову га Кусурлија – Курсула” [Дугалић 2013]). Wcześniej Kursula wślawił się walką z dowódcą oddziałów tureckich, nazwanym Czarnym Arabem. Kwestią wykraczającą poza ramy niniejszego tekstu pozostaje poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, kiedy i w jakich okolicznościach nastąpiła mityzacja Kursuli. Czy stało się to zaraz po jego śmierci, czy po latach, w obliczu kolejnych wojen, jakie Serbowie toczyli z Turkami, gdyż później dopiero zaczęto przywracać pamięć o nim jako jednym z dzielniejszych żołnierzy Karadjordja – tworzono o nim wiersze, stawiano jako wzorzec dzielności nowym pokoleniom w walce z wrogiem. Przywoływano też sam moment pokonania Czarnego Araba, gdy dzielny wojewoda dogonił przed obozem tureckim i ściął mu głowę, którą następnie dostarczył przywódcy powstania [Дугалић 2013]. Jeszcze w 1862 r. swój wiersz (*Jovan Kursula i Arapin*) poświęcił mu nauczyciel gimnazjalny Jovan Dragišević opiewając jego czyny [Драгишевић 1862]. Pojedynek obu bohaterów został także przedstawiony na obrazie, który odwzorowuje motyw doskonale znany także z wcześniejszych przekazów ludowych o pokonaniu wroga przez odcięcie mu głowy. W tym przypadku, Jovan Kursula, podobnie jak Królewicz Marko i inni słowiańscy bohaterowie, mieczem pozbawił życia swego antagonistę. Postępująca mityzacja realnej postaci, walczącej o zniesienie tureckiego panowania sprawiła, że także współcześnie Kursula pozostał patronem ulic w licznych miejscowościach Serbii. Choć pierwsze powstanie serbskie, które trwało 9 lat, upadło, to zaznaczyło się, jako ważny etap w walce wyzwolenczej ludów bałkańskich w ogóle [Wasilewski, Felczak 1985: 272] i stało się wezwaniem do boju niosącym nadzieję na pokonanie wroga. Dzielni słowiańscy bohaterowie taki przekaz doskonale wzmacniali.

Motyw Czarnego Araba powracał w malarstwie, przypominając o dzielności słowiańskich, najczęściej serbskich, wojowników z okresu natężonych walk an-

tytureckich. Turban na głowie i kolor jego skóry podkreślać miały odmienność kulturową najeźdźcy i wskazywać na konieczności walki Słowian z tureckim jarzmem. Przykładem takiego przeniesienia stał się nawiązujący do przekazów ludowych Słowian bałkańskich obraz ukazujący pojedynek Królewicza Marka ze znany z okrucieństwa wobec chrześcijan synem sultana Bayezida, w utworach tych nazywanym Musa Kesedžija (*keser* – topór). Jako bohater folkloru walczył on władzę z carem Sulejmanem (*Królewicz Marko i Musa Kesedžija*) [Czajka 1994: 33–45], bądź mącił jego spokój, jako wyjęty spod prawa rozbójnik, którego żaden junak nie mógł pokonać (*Краље Марко и Муса Кесеџија*) [Верковић 1985a: 162–168]. Udało się to dopiero Królewiczowi Markowi, który w trwającym kilka dni pojedynku rozplątał szablą jego brzuch, wyjął jego serca (w zależności od wariantu trzy, bądź siedem) i ściał mu głowę. Drastyczny opis krwawej rozprawy z nieprzyjacielem dowodzi, że słowiański junak/rycerz może sobie poradzić w walce nawet z postacią o nadludzkich cechach.

Postać Czarnego Araba tkwi w pamięci kulturowej południowej Słowiańszczyzny, choć najbardziej nośna wydaje się nadal w Serbii. Za przykład może posłużyć inicjatywa podjęta przez towarzystwo „Kosovka devojka“, które postawiło sobie za cel pielęgnację serbskiej tradycji. Organizuje ono uroczyste obchody karnawału, gdy na zapusty w szumadijskiej miejscowości Lapovo celebrowane są obyczaje ślubu Królewicza Marka. W trakcie inscenizacji odtwarzany jest pojedynek bohatera z Czarnym Arabem, po czym następują jego zaślubiny. Stanowi to bezpośrednie nawiązanie do pojawiającego się w poezji ludowej orszaku panny młodej, której towarzyszą swatowie podążający na spotkanie z panem młodym. Fortel przygotowania orszaku weselnego (zastosowany czy to przez Królewicza Marka, czy przez Grujicę), stanowił jeden z elementów, który usypiał czujność Czarnego Araba, by ostatecznie pokonać go w walce.

W postaci Czarnego Araba z ludowego przekazu południowej Słowiańszczyzny, stworzonej w czasach dominacji Imperium Osmańskiego, ogniskuje się ujęty w sposób alegoryczny obraz wroga – ciemieńczy uciśnionego ludu, nienawistnika, prześladowcy, grabieżcy, zaborcy i rozpustnika, którego z czasem zaczęto utożsamiać z przedstawicielami znienawidzonej władzy tureckiej. Kreacja złożonej, synkretycznej postaci, antagonisty nękanych chrześcijan z Bałkanów, stanowi najbardziej ekspresywny wzorzec obcego, któremu zwykle dzielny bohater słowiański potrafił stawić skuteczny opór. W utworach ludowych Czarny Arab, przedstawiający niebezpieczne, godzące w wartości Słowian żądania, zawsze przegrywał w walce z dzielnym, słowiańskim bohaterem. Jego pokonanie, przedstawiane w folklorze, a później przeniesione do malarstwa, niekiedy z zachowaniem sadystycznych szczegółów (nie tylko dekapitacji, lecz także rozpru-

cia jego trzewi), wskazuje na totalne i ostateczne rozprawianie się ze złem, które nie może się odrodzić. Działanie odważnych i sprytnych bohaterów serbskich, bułgarskich czy macedońskich było wymierzaniem sprawiedliwości, miało wskazywać na ostateczne zwycięstwo dobra nad złem. W przypadku takiej opozycji swój – obcy, bohater miejscowy – przybysz stało się kompensacyjnym zabiegiem, generującym dumę z przynależności do własnego etnosu, gdy pod postacią Czarnego Araba kanalizowała się niechęć do istniejącej władzy tureckiej.

LITERATURA

- [Abrahamowicz 1973] – Z. Abrahamowicz, *Wstęp. Przedmowa*, [w:] *Kara Mustafa pod Wiedniem. Źródła muzułmańskie do dziejów wyprawy wiedeńskiej 1683 roku*, tłum. i oprac. Z. Abrahamowicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- [Czajka 1973] – H. Czajka, *Bohaterska epika ludowa Słowian południowych. Struktura treści*, Ossolineum, Wrocław.
- [Czajka 1994] – H. Czajka, *Wstęp*, [w:] *Nimfy. Herosi. Antagoniści. Epos ludowy Bałkanów*, wybór, wstęp, komentarze H. Czajka, Wydawnictwo Śląsk, Katowice.
- [Czamańska, Leśny 2015] – I. Czamańska, J. Leśny, *Bitwa na Kosowym Polu. 1389*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- [Francić 1987] – V. Francić, *Słownik serbsko-chorwacko polski*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- [Halili 2009] – R. Halili, *From 'Arap i zi' to discussion on Orientalism – the figure of the Black Arab in Albanian folklore and Culture*, [w:] *The Black Arab as a figure of Memory*, ed. K. Kulavkova, MANU, Skopje.
- [Schubert 2009] – G. Schubert, *The Black Arab of South-Slavic epic songs: merely a power-crazed and compulsive lecher?*, [w:] *The Black Arab as a figure of Memory*, ed. K. Kulavkova, MANU, Skopje.
- [Szwat-Gyłybowa 2011] – G. Szwat-Gyłybowa, *Niewola turecka*, [w:] *Leksykon tradycji bułgarskiej*, red. G. Szwat-Gyłybowa, SOW, Warszawa.
- [Vukov 2009] – N. Vukov, *Cultural Practices of Distinction and Exclusion*, [w:] *The Black Arab in Bulgarian Folklor Epics*, ed. K. Kulavkova, MANU, Skopje.
- [Wasilewski, Felczak 1985] – T. Wasilewski, W. Felczak, *Historia Jugosławii*, Ossolineum, Wrocław.
- [Wrocławski 1991] – K. Wrocławski, *Królewicz Marko, car Sulejman i Czarny Arab*, [w:] *Bajki z Jugosławii. Rządca losu*, wstęp, wybór tekstów, układ zbioru, przekład i komentarze K. Wrocławski, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- [Верковиќ 1985a] – С. И. Верковиќ, *Македонски народни умотворби*, кн. 3: *Јуначки и трапезарски песни*, подгот. и ред. К. Пенушлиски, Македонска книга, Скопје.
- [Верковиќ 1985b] – С. И. Верковиќ, *Македонски народни умотворби*, кн. 4: *Јужномакедонски народни приказни*, подгот. и ред. К. Пенушлиски, Македонска книга, Скопје.
- [Ђурић 2009] – В. Ђурић, *Антологија народних јуначких песама*, Учитељски факултет Универзитета, Београд.

- [Зајчикова 2015] – М. Зајчикова, *Сликата на турчинот во народни балади на Словаците и на Македонците*, „Спектар”, пг 65.
- [Караџић 1958a] – В. С. Караџић, *Српске народне пјесме*, књ.2: *Најстарије пјесме јуначке*, Просвета, Београд.
- [Караџић 1958b] – В. С. Караџић, *Српске народне пјесме*, књ. 3: *Пјесме јуначке средњих времена*, Просвета, Београд.
- [Караџић 1958c] – В. С. Караџић, [w:] *Српске народне пјесме*, књ. 4: *Пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу*, Просвета, Београд.
- [Мухиќ 2006] – Ф. Мухиќ, *Топографијата на балканската самосвест во клучот на геомитологијата: пенисула, континент, скриена долина*, [w:] *Балканска слика на светот*, ред. К. Кулавакова, МАНУ, Скопје.
- [П. Ж. П, Н. П. 1970] – П. Ж. П, Н. П., *Арапин*, [w:] *Српски милолошки речник*, Нолит, Београд.
- [Стојановић 2011] – Л. Стојановић, *Арапот во македонската народна книжевност и негови паралели на Медитеранот*, „Studia Mythologica Slavica”, t. XIV.
- [Драгишевић 1862] – Ј. Драгишевић, *Јован Курсула и Арапин*, <http://37260varvarin.blogspot.com/p/pesma-jovan-kursula-i-arapin.html> (30.01.2016).
- [Дугалић 2013] – М. Дугалић, *Јован Курсула – Мегданџија без титуле и власти*. <http://www.haoss.org/t9124p20-junaci-prvog-srpskog-ustanka> (9.02.2016).
- Црни Арапин и Марко Краљевић*, <http://www.istorijskabiblioteka.com/art2:crni-arapin-i-marko-kraljevic> (14.01.2016).

Lilla Moroz-Grzelak

THE BLACK ARAB AS A SYMBOL OF A STRANGER IN FOLK SONGS AND TALES OF SOUTH-EASTERN SLAVS

(Summary)

The article is based on the texts of folk songs of the Serbs, Bulgarians and Macedonians depicting a negative hero for the Balkan Slavs. The long process of mythologizing of their own Slavic heroes helped to shape the form of foreign value, which was the Black Arab.

The Black Arab in the folklore of the southern Slavs, created in the time of the domination of the Ottoman Empire, passed as an allegorical image of the enemy – the oppressor, persecutor, plunderer, invader and lecher, which later came to refer to the representatives of the hated power of the Turkish Empire. The creation of a complex syncretic form of antagonist plaguing Slavic Christians of the Balkans is the most expressive pattern of a stranger, who was typically confronted and defeated by a brave Slavic hero. His defeat, presented in folklore, and later transferred to the paintings, sometimes with gore details, like decapitations or ripping of guts, symbolizes a total and

final victory over evil, securing that such an evil cannot be reborn. Actions of brave and clever Serbian, Bulgarian and Macedonian heroes were the form of justice and ultimate victory over evil. The Black Arab can be considered an embodiment of Turkish oppressor. Fighting against him became a compensation procedure generating pride in belonging to their own ethnic group.

Adnan Kadrić

Orijentalni institut
Univerziteta u Sarajevu, BiH

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.08>

LIMINALNO-HETEROGENA POETIKA STARIJE BOŠNJAČKE KNJIŽEVNOSTI U KONTEKSTU ZAPADNOBALKANSKE KULTUROLOŠKE POLIFONIJE

Pojam liminalnog u književnohistorijskim i kulturološkim studijama sve je češći i u analizi djela u starijoj literarnoj tradiciji/tradicijama na Zapadnom Balkanu. Kada se spomenuti pojam pokušava analizirati na primjeru starije bošnjačke književnosti, a u kontekstu heterogene poetike brojnih djela nastalih i na orijentalnim jezicima, ali i na maternjem, bosanskom jeziku, uočava se posebna vrsta *ciklične liminalnosti* svojstvene za književnosti nastale u višestoljetnom kontaktu različitih i jezičkih i kulturološko-civilizacijskih svjetova, pri čemu se fenomen kulturološke polifonije preslikava iz sfere identitarnog u sferu poetskog literarnog teksta. Pritom se raznolikost tradicija pretvara više u višeslojni složeni mozaik s brojnim sličnostima i razlikama, a manje u pojednostavljenu crno-bijelu nacionalno-romantičarsku viziju literarno-kulturološkog jednoglasja, kako u definiranju pojma nacionalnog tako i u (re)afirmiranju pojma nadnacionalnog u književnosti(ma), prilikom svake kulturološke analize tekstova nastalih u kulturološko-polifonijskom ambijentu literarnog stvaralaštva na Balkanu u osmanskome periodu. U bošnjačkoj književnosti 20. stoljeća samo donekle je prisutan utjecaj spomenute ideje u književnom stvaralaštvu pojedinih autora uglavnom kroz mimetički šablonizirane forme preuzete ili iz klasične ili moderne poetike književnih djela iz različitih jezičko-kulturoloških literarnih tradicija koja se imitiraju ili iz razloga kulturološko-povijesne naravi, pokušaja reafirmiranja ranije tradicije ili iz čisto „praktičnih“ motiva određenih bosanskih autora slavenskog porijekla koji su pisali na nekom od orijentalnih jezika.

1.

U članku „Kulturalno-poetički sinkretizmi i liminalno-hibridni oblici kao kulturalno-memorijski i interliterarni fenomen novije bošnjačke/bosanskohercegovačke književnosti: na primjeru ranog pjesničkog djela Safvet-bega Bašagića“ [Kodrić 2013: 187–215], Kodrić skreće pažnju na to da noviju

bošnjačku književnost jednim dijelom karakteriziraju *kulturalno-poetički sinkretizmi* i *liminalno-hibridni oblici*, gradeći osoben poetičko-identitarni svijet novije bošnjačke i bosanskohercegovačke literarne tradicije. Ovim radom želimo skrenuti pažnju na važnu činjenicu da se navedena osobenost bošnjačke i bosanskohercegovačke literarne tradicije može uočiti i na brojnim primjerima i djelima koja se u antologijama i književnokritičkim pregledima bošnjačke književnosti uvrštavaju u djela starije bošnjačke književnosti. Na spomenuti fenomen ukazuju također radovi Midhata Begića [Begić 1987: 130–142], Muhsina Rizvića [Rizvić 1994: 7–42], Enesa Durakovića [Duraković 1998: 67–72], kao i radovi drugih teoretičara i historičara bošnjačke i bosanskohercegovačke literarne tradicije [Džanko 2001: 1–10]. Rizvić afirmira hipotezu o „ponornom“ karakteru poetike bošnjačke književnosti [Rizvić 1994: 34–35; Kodrić 2013: 190], koja se u određenom periodu gubi, ponire da bi se kasnije ponovno pojavila u sličnim formama.

U kontekstu zapadnobalkanske kulturološke polifonije vrlo je teško ustvrditi kako je starija bošnjačka književnost, iz konfesionalno-kulturološkog i/ili lingvističkog motrišta, manje ili više „interkulturalna“ nego što je to, naprimjer, starija hrvatska književnost, ili, pak, bilo koja književnost koja u svoje književnohistorijsko naslijeđe inkorporira literarna djela na latinskom jeziku. S druge strane, s obzirom na široko razumijevanje pojma „liminalnosti“ u antropologiji, pri čemu se faza prije liminalne faze označava kao početak identitarne promjene pojedinca ili kolektiva, dok se liminalna faza označava kao faza nestajanja jednog i neusvajanja drugog kulturalnog identiteta u pravom smislu riječi, moguće je doći do zaključka da sve poetike u različitim svjetskim literarnim tradicijama, postmodernistički promatrano, dolaze u fazu građenja cikličnih identitarno-kulturoloških krugova u različitim fazama razvitka. Ukratko, sasvim je moguće znanstveno i kulturološko-antropološki afirmirati i pojam *ciklično-liminalne kulturalne poetike* bošnjačke književnosti uopće. Radi se prije svega o različitim kulturalnim i literarnim tekstualnim poetikama koje se stapaju u jedinstveni identitarni spoj koji sadrži naizgled podjednako međusobno različite kulturološko-civilizacijske odrednice¹. Budući da su one u svojim nijansama

¹ Poetske forme u starijoj bošnjačkoj literarnoj tradiciji slijede unutarnju logiku razvoja žanra, periode stagnacije estetskih kriterija kod pojedinaca ili u zajednici, pa čak i silaznu putanju u razvoju „jezičke poetike teksta“. Osim toga, poetski jezik, strogo stilistički promatrajući, podrazumijeva svojevrzni diskontinuitet uobičajene, svakodnevne upotrebe jezika, dok se polisemantični diskurs, koji teži ka promjeni/transgresiji uobičajenog svakodnevnog iskustva, po svojoj naravi kreće ka liminalnim razdjelincama osjetilnog i umnog u poetskom opusu i pojedinca i kolektiva. Liminalnost je temeljna odrednica razvoja, pretvorbe jednog oblika ili epohe, kada slijedi prelazak u narednu fazu uz zadržavanje elemenata prethodne epohe. U pogledu identiteta, tekst se osjeća dijelom literarnog identiteta više zbog sadržaja, nego zbog forme iskazivanja.

sastavni dio cjelovitog povijesnog kulturalnog identiteta, pojedinačno dolaze do izražaja u kriznim povijesnim razdobljima. Liminalnost evropske kulturalne poetike u književnosti renesanse i kasnijih razdoblja najčešće se prepoznaje kroz određene stilske periode a ciklična liminalnost podrazumijeva okretanje antičkim grčkim kulturalnim uzorima u vrijeme dok se na duhovnom planu u Evropi vodi bitka za prevlast reformacijskih ili protureformacijskih religijskih pokreta. Balkan je vrlo zanimljiv za takve vrste proučavanja, a osobito u pogledu kulturološke resemantizacije postojeće, zatečene literarne tradicije. Naime, kulturološka poetička resemantizacija u značenju „prelaženja kulturološkog praga“ u pisanoj i usmenoj tradiciji, odnosno djelomična identitarna pretvorba fenomeni su rašireni u svim civilizacijama svijeta i u brojnim literarnim tradicijama u svijetu.

Vremenski ciklusi u razvoju jezika i književnosti uvijek podrazumijevaju kraće ili duže periode (dis)kontinuiteta. Diskontinuitet je tek period u dijelovima pravolinijskog kontinuiteta. Resemantizacija i supstitucija dijela kulturalnih i duhovnih vrijednosti određenog kolektiva ne brišu njegov povijesni kontinuitet. Naime, povijesni literarni identitet određene skupine odražava se istovremeno i u jeziku, i u literarnim poetskim obrascima, ali i u kulturi i samom „čovjeku“, odnosno pojedincu ma kojoj etničkoj skupini on pripadao. Navedeno posebno dolazi do izražaja na prostoru Balkana, prostoru stalnog dodira i koketiranja „doseljene“ slavenske tradicije i sa Zapadom i sa Istokom. Osim globalnog „koketiranja“ kulturalnih tradicija, na prostoru zapadnog Balkana stvari u historiji književnosti dodatno se usložnjavaju i relativno kasno probuđenim „nacionalno-romantičarskim“ koketiranjima zapadnobalkanskog Istoka i Zapada, koji se također žele diferencirati na konfesionalno-kulturalnom principu i pojačati, na toj osnovi, čisto etnički princip u „formiranju“ kako identiteta tako i književnosti i jezika, zaokruživši taj proces primarnom etnizacijom povijesti i svijesti, gradeći novu, ideološki koncipiranu povijest književnosti.

2.

Starija bošnjačka literarna tradicija nastaje na razmeđu Istoka i Zapada, na čvorištu resemantiziranih kulturalnih svjetova, između Rima i Bizanta, a kasnije Oriјenta, odnosno Osmanlija i slavenskih ideja pretočenih u složeni mozaik bosanske duhovnosti. Pitanje „liminalnosti identiteta“ u kasnom srednjovjekovlju i ranom novovjekovlju nije bilo sudbinski razlikovno. U spomenutom periodu brakovi između pripadnika različitih naroda jačali su interese određenih dinastija, a vjerska i kulturološka identifikacija postepeno se razvijala, uglavnom kroz sistem obrazovanja. Srednjovjekovna bosanska književnost bila je bitno obilježena djelima koja su važila za univerzalna djela, odnosno žanrovske forme u široj južnoslavenskoj interliterarnoj zajednici. Sa dolaskom Osmanlija/Turaka na prostor Balkana dolazi do usložnjavanja procesa resemantizacije određene

literarne i kulturalne tradicije. Pored susreta latinskog, grčkog i južnoslavenskih jezika na području Balkana dolazi i do širenja literature na orijentalnim jezicima. O složenom hibridnom karakteru nove kulturalne i literarne zajednice na prostoru Balkana u „ranom periodu“ dosta govore sačuvane usmene predaje koje su sporadično bilježene u različitim formama kako na slavenskim tako i na osmanskome jeziku. Opis Boja na Kosovu sličan je i u usmenoj epici na slavenskim i na osmanskome turskom jeziku, opis osvajanja Bosne sličan je i na slavenskim i na osmanskome jeziku. (Opis epskih junaka: Alija Đerzelez, Jakub-paša Bošnjak, Ahmed-paša Hercegović i sl.). S druge strane, literarni žanr „*aleksandrida*“ prisutan je i na slavenskim jezicima, u bizantijskoj književnosti, ali i na osmanskome jeziku. Razlika između bosanske Aleksandride na bosanskom jeziku (Berlinska Aleksandrida) i bosanske Aleksandride, na primjer, na arapskom jeziku (Aleksandrida Ali Dedea Mostarca) u 16. stoljeću pokazuje više razliku u putevima predaje nego izvorne teme i motiva. Predaje su, dakako, različito kulturološki resemantizirane. Naime, primjer pripovijesti o Aleksandru Velikom u starijoj bošnjačkoj književnosti u svojoj strukturalnoj kompozitnosti i poetičkoj heterogenosti na najbolji način oslikava takvu vrstu nadopunjavanja u interliterarnom jedinstvu različito kulturološki „resemantiziranih“ pripovijesti o spomenutom antičkom junaku koji je i sam nadrastao granice pojedinačnog identitarnoga određenja i postao jednim od univerzalnih svjetskih simbola mudrosti i junaštva.

3.

Na sposobnosti da se postane univerzalnim kroz preplitanje raznolikosti na razini pojedinačnih narativnih identiteta tekstova temelji se snaga i univerzalna vrijednost određene literarne poruke, kako Paol Ricouer naglašava, „usprkos i pomoću njihovog kontrasta“ [Riker 2004: 170]. Starija bosanskohercegovačka i bošnjačka literarna tradicija baštini takve literarne varijante u kontaktu, koje su naprosto odraz velikih interliterarnih zajednica u kontaktu realiziran kroz djelo lokalnih autora. O takvim interliterarnim kontaktima na Balkanu treba voditi računa u književnoznanstvenim komparatističkim studijama u bosniakističkim i bosnističkim istraživanjima u užem i širem smislu. Svjetska književnost je puna takvih primjera, gdje se kroz određeni „model razumijevanja“ jedna priča „uglavljuje“ u neku drugu priču. Neki autori su u mladosti promijenili religiju tako da su njihova djela ovisila o novoj „kulturalnoj resemantizaciji“ i literarnoj tradiciji. Navest ćemo primjer potomaka srednjovjekovne bosanske plemićke porodice Vukčića Kosača, odnosno primjer pjesnika Stjepana/Ahmed-paše Hercegovića i Ali-bega Širija Hercegovića, s jedne strane, te primjer Hasana Alemdara koji je primio katoličanstvo kao dijete i pisao svoje djela pod imenom Fra Lovro Šitović (1682–1729), pišući na maternjem i na latinskom jeziku

(*Pisna od pakla*, 1727. i druge tekstove), kao i gramatiku *Grammatica latino-illyrica* (1713). Franjevački pisac fra Matija Divković izjašnjavao se u svojim djelima kao Bošnjak, a za jezik navodio da je bosanski. No, njegovo naglašeno bošnjaštvo bilo je više iz ljubavi prema Bosni nego iz želje da se razlikuje od neke druge kulturalne tradicije na spomenutom prostoru u prvoj polovini 17. stoljeća. Napisao je djela *Nauk krstjanski za narod slovinski*, te je preveo popularno djelo *Sto čudesa aliti znamenja blažene i slavne Bogorodice*. U njegovo vrijeme živio je i Muhamed Hevai Uskufi koji je napisao u stihovima 1643. godine Bosansko-turski rječnik *Makbul-i Arif*, ali je također napisao i nekoliko poznatih alhamijado pjesama na bosanskom jeziku, arapskim pismom. Liminalnost u pogledu kulturalne poetike spomenutih dvojice autora očigledna je: na isti ili sličan način koliko se jedan od autora udaljava od poetike tekstova na latinskom jeziku, pišući svoje tekstove na bosanskom jeziku, toliko se drugi autor udaljava od poetike tekstova na osmanskome jeziku i piše također pjesme na maternjem, bosanskome jeziku. Čak im je i stil sličan, s nužnom razlikom u registarskoj upotrebi jezika. Također je zanimljiv primjer bosanskog franjevca fra Grge Martića koji je, prema zapisima hroničara, napisao tekst za himnu osmanske vojske u Bosni. Navedeni primjeri navode se kao slikoviti za određivanje paradigme kulturalne liminalnosti koja zadržava istu identitarnu narodnosnu povezanost obojice autora za Bosnu i maternji jezik, bez obzira na religijsku pripadnost koja je više nego jasna svakom književnom kritičaru. Ahmed Dževdet-paša piše u svojim izvještajima (tezâkir) kako je glavni franjevački fratar fra Grga Martić, koji se nalazio u Sarajevu, napisao himnu za reformiranu osmansku vojsku u formi pjesme za podsticanje u boj „manzûme-i teşvîqiye”, koju pisac daje na osmanskome jeziku uz prevod svakog stiha: Tekst prve strofe glasi:

Sunce se pojavi, zrake bljesnuše
 Bosni se Sultan nasmiješi
 Uzvišeni ferman odaslaše
 Mlade momke za vojsku traži
 Hajde, hajde, pod bajrak vi dođite! [*Cevdet Paša* 1991: 77]

Osmanski putopisac i carski kontrolor Dževdet-paša stalno ukazuje na svakodnevni život u Bosni, napominjući da je juzbaša Fuad-aga sastavio muziku koja je prikladna za Bošnjake kako bi se po toj melodiji pjevala pjesma fra Grge Martića. Također napominje da je Fuad-aga bio vrlo spretan i da je se bosanskim kafanama uz saz pjevala narodna junačka pjesma koja je posebno veselila Bošnjake, a govorila je o pobjedi Hekimoglu Ali-paše nad Nijemcima. Od poeme fra Grge Martića Fuad-aga je na melodijsku intonaciju spomenute epske pjesme sastavio lijep marš i melodiju koja je pratila vojsku na postrojanju. Iz dopisa osmanskog putopisca jasno je da je u Bosni i u osmanskome periodu dominantna komunikacija bila na maternjem, bosanskom jeziku, da su se

pjevali epovi o velikim bitkama, da je prvi bosanski odred u to vrijeme slušao koračnicu na bosanskom jeziku, a autor te pjesme bio je bosanski franjevac fra Grga Martić. Navedeni primjer dosta govori o aktivnoj koegzistenciji i multikulturalnosti Bosne u različitim vremenima, što se slikovito uočava i na polju umjetnosti kada fra Grga Martić i Fuad-aga zajednički sastavljaju pjesmu koračnicu za bosansku vojsku².

4.

Zapadnobalkanska kulturalna polifonija povijesno je uvjetovana istim geografskim prostorom i sudbinom ljudi na tom prostoru zajedničkog življenja. Komparacija tekstova određenog geografskog prostora koji govore o gotovo istim događajima i fenomenima nužna je za bolje sagledavanje recepcije/doživljaja događaja koji se opisuju. Malo gdje u Evropi srećemo, kao što je to slučaj u Bosni, gotovo sve imagološke „varijante“ u književnom opisu istih događaja, sa stajališta najmanje tri, četiri, pa i više ideoloških perspektiva. Ne treba zaboraviti da bošnjačka književna tradicija na orijentalnim jezicima nije ništa manje interesantna za kulturalnopoetička istraživanja od brojnih drugih tekstova iz različitih konfesionalno kulturoloških književnih zajednica iz susjedstva. Dakako, za studije teorijske naravi bošnjačka književnost je, zbog specifičnih uvjeta razvoja, izuzetno pogodno tlo za razvoj brojnih načina proučavanja bosanskohercegovačke književne komparativistike, koja je nužna da ukaže na opći kontekst i stanje interliterarne južnoslavenske zajednice koja je opstojala u različitim carstvima i „dominacijama“ različitih „literarnih“ jezika, premda pod utjecajima različitih obrazovnih sistema koji su se nametali i nadmetali na istim geografskim prostorima, (u)noseći i bogatstvo i mjesta kulturološko-civilizacijskih razlikovanja koja su u periodima mira predstavljala mjesto „sretnog susreta“ različitih kulturoloških i književnih modela, a u periodima sukoba mjesto razlikovnosti i imagološkog proturječja. Zanimljiv je fenomen odraza negiranja određenih razvojnih faza starije bošnjačke literarne tradicije u djelima modernih pisaca i pjesnika. Vrlo čest je motiv povezivanja moderne bošnjačke književnosti sa značajnim historijskim figurama važnim za slavensku historiografiju, dok fenomen povezivanja moderne bošnjačke književnosti sa pismenošću srednjovjekovne Bosne naprosto potvrđuje vrlo izraženu potrebu i opću osobinu književne kritike – težnju ka reafirmaciji tzv. povijesnog ciklično-

² U austrougarskom periodu dolazi do većeg približavanja literarne produkcije bosanskih muslimana, katolika i pravoslavaca unutar šire južnoslavenske interliterarne zajednice. O tome pišu brojni književni kritičari. U posljednje vrijeme po pristupu se izdvađa knjiga *Književnost sjećanja: Kulturalno pamćenje i reprezentacija prošlosti u novijoj bošnjačkoj književnosti* [Kodrić 2012].

liminalnog literarnog identiteta pisane tradicije Bosne od najstarijih vremena do danas. To je, čini se, opća težnja u svim svjetskim književnostima i književnoj kritici općenito.

Umjesto zaključka

Zapadnobalkanska kulturalna polifonija fenomen je koji svjedoči o bogatstvu kulturalnih tradicija, dok je fenomen liminalno-heterogene poetike starije bošnjačke i bosanskohercegovačke literarne tradicije tek jedna od potvrda plodnog susreta različitih kulturnih tradicija na prostoru Bosne u različitim povijesnim razdobljima. Pojam „liminalnosti“ u književnosti ne treba shvaćati samo kao ograničenje, nego i kao bogatstvo bošnjačke i bosanskohercegovačke književnosti u najširem smislu te riječi.

LITERATURA

- [Cevdet Paša 1991] – Cevdet Paša. *Tezâkir*, yayınlayan C. Baysun, Türk Tarih Kurumu, Basımevi, Ankara.
- [Begić 1987] – M. Begić, *Naš muslimanski pisac i njegova raskršća*, [u:] Midhat Begić. *Raskršća IV: Bosanskohercegovačke književne teme*, Djela 5, priredila H. Kapidžić Osmanagić, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo.
- [Duraković 1998] – E. Duraković, *Modeli izučavanja bošnjačke književnosti*, [u:] *Bošnjačka književnost u književnoj kritici*, knj. 1: *Starija književnost*, ed. E. Duraković, F. Nametak, Alef, Sarajevo.
- [Džanko 2001] – M. Džanko, *Povijesna opterećenja, smetnje i hipoteke u proučavanju bošnjačke književnosti u srpsko-hrvatskoj literarnoj histo-riografiji tijekom prve polovice XX. stoljeća*, [u:] *Razlika/Difference – časopis za kritiku i umjetnost teorije*, br. 2, Filozofski fakultet, Tuzla, www.razlika-difference.com/Razlika2/RD2-MuhidinDzanko.pdf (30.03.2016).
- [Kodrić 2012] – S. Kodrić, *Književnost sjećanja: Kulturalno pamćenje i reprezentacija prošlosti u novijoj bošnjačkoj književnosti*, Slavistički komitet, Sarajevo.
- [Kodrić 2013] – S. Kodrić, *Kulturalno-poetički sinkretizmi i liminalno-hibridni oblici kao kulturalno-memorijski i interliterarni fenomen novije bošnjačke/bosanskohercegovačke književnosti: na primjeru ranog pjesničkog djela Safvet-bega Bašagića*, [u:] *Njegoševi dani IV – Zbornik radova*, Univerzitet Crne Gore – Filozofski fakultet, Nikšić.
- [Rizvić 1994] – M. Rizvić, *Panorama bošnjačke književnosti*, NIP Ljiljan, Sarajevo.
- [Riker 1993] – P. Riker, *Vreme i priča*, prev. S. Miletić, A. Moralić, Sremski Karlovci-Novi Sad.

Adnan Kadrić

THE LIMINAL-HETEROGENEOUS POETICS OF THE ELDER BOSNIAKS' LITERATURE IN THE CONTEXT OF WESTERN BALKAN CULTURAL POLYPHONY

(Summary)

The article deals with the issue of liminality in literary-historical and cultural studies. The intention is to point out the phenomenon of intercultural and heterogeneous poetics of elder Bosniaks' literature. From the anthropological point of view, it is very significant to draw attention to the phenomenon of the historical cyclic-liminal literary identity of elder Bosniaks' literature. It is, above all, about the various cultural and literary text poetics that have to merge into a unique identitarian mixture containing apparently equally disparate cultural-civilization guidelines. In this way, it could be relativized. The discontinuity of literary identity, and the phenomenon of older literary tradition again reaffirm themselves through the return to a beforehand completed cycle in the history of literature in general.

Ewa Szperlik

Instytut Filologii Słowiańskiej
UAM Poznań

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.09>

FASCYNUJĄCY CZY PRZERAŻAJĄCY ŚWIAT ISLAMU W WYBRANYCH UTWORACH CHORWACKICH ILIRYSTÓW I PÓŹNYCH ROMANTYKÓW?

Chorwacki iliryzm, jako ruch społeczno-narodowy, ale również prąd w literaturze XIX w., pojawił się z inspiracji europejskim romantyzmem, a jego szczytowa faza przypadła na lata 30. i 40., za sprawą zaangażowanej grupy intelektualistów, działaczy i literatów, kształcących się w tamtym okresie głównie na terenie Austro-Węgier i Niemiec. Nazwa Ruchu Iliryjskiego wywodziła się z teorii o rzekomym pochodzeniu Słowian od plemienia Ilirów, zamieszkującego niegdyś terytorium południowej Słowiańszczyzny. Zawilości związane z rozumieniem i definiowaniem iliryzmu w stosunku do terminów takich jak: chorwacki romantyzm lub odrodzenie narodowe, stało się przedmiotem wielu rozważań literaturoznawczych [Coha 2008; Meić 2011]. W XIX w. na terenach chorwackich, problematyczne stało się utworzenie jednolitego, narodowego kanonu literatury i tradycji [Protrka 2008] Trudności wynikały z geopolitycznego położenia Chorwacji między Zachodem a dwoma Wschodami, z których pierwszym było Bizancjum i prawosławie, a drugim – kojarzona z barbarzyństwem kultura islamu [Rapacka 2002: 371]. Ten negatywny obraz dodatkowo wyostrzał stereotyp rzekomej nietolerancji wobec innowierców w Państwie Osmańskim i fałszywe przekonanie o przymusowych konwersjach [Malcolm 2011: 126]. Granica chorwacka już pod koniec XV w. stała się linią oddzielającą aglomeracje europejskiego Zachodu od Imperium Osmańskiego. Niewątpliwie, bezpośredni/ościenny kontakt z islamem odcisnął piętno na chorwackiej kulturze i literaturze, wzbogacając ją o nowe elementy. Tematyka walki chrześcijaństwa z islamem na tym obszarze była mocno zakorzeniona dzięki spuściźnie literatury renesansowej i barokowej. Motyw średniowiecznej walki Chorwatów z barbarzyńskim najeźdźcą ze Wschodu (bitwa na Grobnickim Polu, 1242 r.), którego reprezentują Tatarzy na czele z Batu-chanem, barwnie przedstawił jeden z wybitniejszych przedstawicieli chorwackiego odrodzenia narodowego – Dimitrija Demeter, w poemacie *Grobničko polje* (1842). Ze względu na graniczne położenie Chorwacji, w tamtejszym dyskursie tożsamościowym pojawiają się dwa główne ideologemy: przedmurza

(„brama chrześcijaństwa”) i mostu (między Zachodem a Wschodem). Maria Dąbrowska-Partyka oba ideologemy traktuje jako swoiste „mechanizmy obronne” o charakterze terapeutycznym, typowe dla kultur pogranicza [Dąbrowska-Partyka 2004: 10].

Wschód, Orient, a także Bałkany jako „niedokończona Europa”, stały się artystyczną inspiracją dla całego pokolenia romantyków. Jak zauważa Katarina Luketić, pojęcie barbarzyństwa staje się nieodzownym elementem orientalistycznego imaginarium, do którego należą wyobrażenia o wyszukanych torturach, podstępny strącaniu z tronu, odcinaniu głów, wbijaniu na pal, skłonność do przemocy oraz pragnienie zemsty i odwetu [Luketić 2013: 22, 23]. Również wampiryzm był jedną z ważniejszych metafor Bałkanów, która ma głębokie korzenie historyczne. W początkowej fazie iliryzmu dla twórców kształtujących XIX-wieczną kulturę chorwacką, mimo słabnącej pozycji Turcji na ówczesnej arenie politycznej, niezmiernie ważne stało się wyeksponowanie antytureckich (i antyislamskich) stereotypów kształtujących pamięć historyczną wspólnoty narodowej. Zdaniem Mateusza Seroki zetknięcie się z islamem na teoretycznie chorwackiej ziemi (tzw. „turecka Chorwacja”, czyli pewne obszary Bośni), ujawniały ukształtowane wcześniej stereotypy na temat islamu [Seroka 2013: 91–92]. Należały do nich: brud, niedbalstwo, lenistwo, głupota, fanatyzm religijny, hamowanie postępu cywilizacyjnego i sytuacja kobiet. Tak wyobrażona „mroczna rzeczywistość” sąsiedniej Bośni wiązała się z przekonaniem o „barbarzyństwie kolonizatora (Turka), ale w szerszym znaczeniu – wroga i najeźdźcy, który zawsze przybywa ze Wschodu, a więc z Azji, świata arabskiego, Bizancjum; a także kręgu prawosławia” [Pieniążek-Marković 2014: 265–273]. Według Franca Cardiniego, w całej chrześcijańskiej Europie:

Islam w ujęciu epickim, a więc także propagandowym, jest wiarą fałszywą i złą. [...] Również w sprawie wyglądu Saracenów, określanego jako demoniczny lub monstrualny, [...] fakt, że bohater poematu epickiego walczy z istotami o wyglądzie demonów nadaje wojnie z poganami charakter apokaliptyczny. [Cardini 2006: 85, 86]

Z imaginacji o przerażającym Wschodzie narodził się również „dyżurny straszak” pojawiający się w bałkańskim folklorze – Czarny Arab (Crni Arapin) [Pešić, Milošević-Đorđević 1996: 16–17], często jako synonim brudnego, plugawego i dzikiego Turka, uprowadzającego niewiasty [Czajka 1968: 72]. W wyobrażeniach na temat muzułmańskiego Wschodu powszechne są także skojarzenia dotyczące rozwiązłości seksualnej, haremów pełnych branek i gwałtów na kobietach. Małgorzata Sokołowicz zauważa, że: „Tłumiący swe popędy Europejczyk traktował fantazje o wschodniej seksualności jak projekcję własnych braków” [Sokołowicz 2014: 85].

Ze względu na przywołane geopolityczne położenie Chorwacji jako obszaru pogranicza, *antemurale christianitatis* lub mostu, problematyka do-

tycząca „sąsiedztwa” świata chrześcijańskiego z muzułmańskim pozwala się rozpatrywać w kluczu pojęć związanych z Huntingtonowskim „zderzeniem cywilizacji” oraz zjawiskiem „spotkania”/„konfrontacji kultur”, zaproponowanych przez Jana Kieniewicza. W ujęciu badacza, „spotkanie kultur” ma miejsce, gdy:

[...] w fazie kontaktu strona agresywna napotyka na tyle skuteczny opór, że nie zostają przełamane bariery obronne. [...] system zaatakowany istnieje nadal, aczkolwiek przeważnie dokonując istotnych regulacji. [...] w efekcie powstaje rodzaj równowagi, ponieważ struktury obu systemów nie zostały naruszone, natomiast przekazywana wzajemnie energia i informacja wytwarzają przestrzeń pośrednią. [...] Ludzie różnych kultur, ale przede wszystkim o odrębnych przynależnościach, znajdują się w relacjach wyraźnie kontrastujących, lecz tworzących nowego rodzaju sytuację. Oryginalność czy wręcz wyjątkowość takiej relacji polega na pozostawianiu przy wartościach właściwych obu stronom. [Kieniewicz 2003: 204–205]

„Konfrontacją” natomiast nazywa Kieniewicz „relację, w której w ciągu długiego czasu ludzie odrębnych przynależności wchodzą w różnego rodzaju akcje i reakcje, pozwalające na sprecyzowanie ich tożsamości, co niekoniecznie oznacza dążenia do przełamywania barier obronnych [Kieniewicz 2003: 209].

1. Ivan Mažuranić, *Smrt Smail-age Čengića*

Za najbardziej sztandarowe dzieło chorwackiego iliryzmu uważa się *Śmierć Smail-agi Czengicia* (1845/1846), które wyszło spod pióra wybitnego polityka i literata, Ivana Mažuranića (1814–1890), opublikowane w almanachu „Iskra”. Za główny motyw poematu epickiego posłużyły autorowi autentyczne wydarzenia¹. Historię masakry na Gackim Polu pisarz podnosi do rangi uniwersalnego przesłania dla Europy, ku przestrodze przed zagrożeniem islamskim, jako apel o sytuacji na ziemiach Półwyspu Bałkańskiego. Wywodzący się z zacnego rodu tureckiego, hercegowiński pasza Ismael-aga Čengić, którego przodkowie przybyli na Bałkany, by pełnić służbę w tamtejszej administracji, jako postać historyczna dalece odbiegał od wykreowanego przez Mažuranića

¹ W roku 1836 na Grahovie został zamordowany przez Turków brat samego władcy Petara Petrovicia Njegosza. Po dokonanych odwecie przez Czarnogórców na Turkach doszło z kolei do pogromu ludności chrześcijańskiej przez Turków na Gackim Polu w roku 1840. O fakcie tym Mažuranić dowiaduje się od anonimowego wędrowca, a także z niemieckojęzycznej prasy. W wyniku spisku ludności czarnogórskiej, na polecenie władcy, aga został podstępnie zwabiony w okolice miejscowości Mljetičak i tam zgładzony [Magnuszewski 1972: XXX].

demonicznego Turka. Spokojny i nieszkodliwy Czengić, „wierny sługa sułtana, nie był tyranem, a z rają postępował roztropnie” [Magnuszewski 1972: XXXI]. W *Śmierci Smail-agi...* typowe dla romantyzmu przesłania patriotyczne i narodowyzwolenicze przybierają formę walki chrześcijaństwa z islamem. W zgodzie z filozofią J. J. Rousseau obrona ojczyzny (wspólnoty pielęgnującej określone wartości) jest uzasadniona za wszelką cenę, wszystkimi środkami, które nie wykluczają postawy *machiawelizmu*: spisku, zdrady, podstępu. W wymowie utworu zabójstwo Czengicia, czyn moralnie kontrowersyjny (aga i jego ludzie zostają napadnięci nocą, a poborca haraczu ginie w czasie ucieczki), jest jak najbardziej uzasadniony i „uświęcony” prawem odwetu. Autor dzieła zastosował dychotomiczny obraz świata przedstawionego, dokonując podziału na: dobro - zło, islam - chrześcijaństwo, swoich – obcych. Towarzyszą temu liczne opisy stygmatyzujące „barbarzyńską” kulturę islamu, opozycje poszczególnych scen, w których np. czeta czarnogórska (ofiary) gromadzi się przy skromnej wieczerzy, przyjmując komunie świętą, a spoceni żołnierze agi (kaci) żarłocznie zjadają się tłustym, pieczonym baranem:

Głodne Turki jak zgłodniali wilcy
I łup jeli szarpać pazurami
A najpierwszy chwyta Smail-aga
Każdy bochen chleba ma białego
I każdemu wódki flachę dali
Chlebem, mięsem żywią się rumianym
Zalewają biesem gorzalczanym. [Mażuranić 1972: 32–33]

„Dzicy” Turcy, choć są muzułmanami, łamią nawet zakazy własnej religii, pijąc alkohol (w oryg. „i svakome rakije plosku”).

Chrześcijaństwo reprezentuje wartości moralne, a islam jest ich zaprzeczeniem. Osoba Czengicia jest u Mażurania figurą, za którą stoi pragnienie końca kilkusetletniej inwazji tureckiej, zaś nieujarzmiona przez Turków Czarnogóra cieszyła się sympatią innych Słowian południowych. W kreowaniu postaci Czengicia *licentia poetica* kłóci się z prawdą historyczną. Wiadomo, że sam autor nigdy nie przebywał na ziemiach pod panowaniem tureckim, jednak istniejące tam realia znał z racji swego urzędu w Karlovacu, poprzez bezpośredni kontakt ze zbiegami oraz zapewne z itinerarium swojego brata Matiji (*Pogled u Bosnu*, 1842). Relacje XIX-wiecznych i wcześniejszych podróżników po Bałkanach rzadko bywały miarodajne i wolne od stereotypów, dążyły raczej do potwierdzenia uprzedzeń, stanowiły okcydentalną kliszę nałożoną na bałkańską przestrzeń. „Romantyków fascynuje wschodni władca: okrutny tyran, despota i sadysta, dzierżący nieograniczoną władzę, zniewolony obsesją pięcia się w górę, porównania do swoich poprzedników” [Sokołowicz 2014: 84]. Jednak w odmiennej optyce postrzega się agę Czengicia jako bohatera romantycznego:

Smail-aga nije nikakav „pobunjenik”, nikakav „pali anđeo”, on se ne stavlja izvan društva; nego obratno, on je zatočenik sistema unutar kojega djeluje, on je legitimist. Kao pripadnik vladajuće klase i vladajuće ideologije, on je [...]: zagovornik reda i poretka. Smail-aga jest velik usamljenik, ali ne u odnosu na svoj svijet, nego u odnosu na moralnoetički sistem što ga zastupa četa. [Frangeš 1987: 147]

Pozostali Turcy w poemacie są ukazani negatywnie, jako bezmyślna masa, ślepo wykonująca rozkazy swego pana, czerpiąca przyjemność z dręczenia Czarnogórców (wynędniających kobiet, dzieci, starców). W swojej literackiej imagacji Mažuranić odwołał się do przekonania o sadystycznych skłonnościach Turków, barbarzyństwie i wyszukanych torturach oraz umiłowaniu rytuałów bitewnych, takich jak: odcinanie języków, uszu, głów, a także wbijanie na pal. Co ciekawe, w opisie warowni na Cetinju, do której w II części utworu (*Wędrowiec nocny, Noćnik*) przybywa zbuntowany Novica, autor nie wspomina faktu, że twierdza ta również budziła grozę ze względu na praktykowany tam obyczaj obcinania głów Turkom i wystawianiu ich na widok publiczny. O kontrowersjach związanych z tą niechlubną tradycją również u Czarnogórców w Cetinju i innych „wieżach czaszek” pisze obszerniej Božidar Jezernik [Jezernik 2007: 144–150], a także Katarina Luketić:

U arhivi predodžbi o Crnogorcima kao hrabrim gorštacima jedino što se više puta navodi s neodobravanjem kod zapadnih putnika je spominjani običaj odsijecanja i javnog izlaganja neprijateljskih glava, čime se Crnogorci približavaju barbarima kakvima se smatraju Osmanlije [...] taj je običaj bio posebno sačuvan (osim u Srbiji) i na Cetinju, gdje na kuli iznad grada redovno bilo izloženo stotinjak glava. [...] s dugačkim perčinima koji se njišu na vetru, trofeji su iz nedavnog pohoda na susedne Turke – taj grozni i odvratni prizor bio je prva stvar koja je dočekivala putnike prilikom njihovog dolaska u rezidenciju sveštenika-kneza [...] Wilkinson [...] opisuje izraze tih lica dok su umirali u mukama. [Luketić 2013: 52]

Dlaczego zatem stający u bram Cetinja Novica nie dostrzega sterczących u góry, obciętych głów swoich niedawnych pobratymców? Wzbudzający powszechną sympatię w Europie Zachodniej i na Bałkanach Czarnogórcy byli przedstawiani jako najdzielniejsi wojownicy w potyczkach z Turkami. Jak zauważa Damian Kubik, w III cz. (*Śmierci Smail-agi..., Czeta*):

Wrodzona wiara, symbolizowana przez krzyż dumnie górujący nad opierającą się Turkom Czarnogórą, jak również [...] społeczność oraz pieśń, [...] ustanawia naród, który jednak – w oczach Europy – cały czas uchodzi za barbarzyński. Rozbudzając w wojownikach dumę, [starzec] zwraca uwagę, że ich poświęcenie i ofiara powinna wzbudzać tym większy podziw, im bardziej uświadomią sobie fakt, że umierają za tych, którzy nie zdając sobie sprawy z zagrożenia, śpią. [Kubik 2015: 300]

Najbardziej wyrazisty i negatywny obraz przerażającego islamu ujawnia się w części IV (*Haracz, Harač*). Pieśń ukazuje Smail-agę, który w trakcie zbierania „krwawego haraczu” wśród biednej i przymierającej głodem ludności: „Chce od głowy po żółtym cekinie / A od dymu – po baranie tucznym / I co noc chce w namiot dziewczki nowej”. Namioty Turków rozbite na ziemi Słowian/chrześcijan profanują groby ich przodków. Innym przykładem zderzenia kulturowego chrześcijaństwa z islamem są poetyckie obrazy orientального przepychu, którego odzwierciedleniem jest namiot agi.

Pod namiotem naokolusieńko
Piękne się dywany ścielą
I poduszki po nich miękkie
Rozrzucone ciała krzepkie
Wabią k'sobie, ku rozkoszy
Do rozkoszy i do snu cichego
Lśnią oręża błyszczące i harde
Lufy groźne i żelastwo twarde
Damasczeńskie są tu szable krzywe
Stokroć giaurów posoką skrwawione
Tu ośmioro jatağanów zwisa
Mniejszych noży zaś policzyć trudno
Lufy rusznicy pięknie wyzlęcanych. [Mażuranić 1972: 43–35]

Umiłowanie bogactw i przypisany Czengiciowi hedonizm, skontrastowany z mizérią pojmanyh wieśniaków, jeszcze bardziej potęguje negatywny wizerunek wschodniego kolonizatora. Przepych orientalny, który na trwale wbił się w wyobraźnię Europejczyków myślących o Wschodzie, zdaje się zaprzeczać muzułmańskiemu systemowi wartości, który nobilituje skromność, ascetyzm, piętnując „chciwość zbierania bogactw”. Według koranicznego opisu Sądu Ostatecznego, w jednej ze sfer piekielnych o nazwie al-Hatama dokona się unicestwienie wszystkich ziemskich zbytków, skruszenie bogactw, cennych przedmiotów i potępienie grzeszników [Żygulski 1986: 21–23]. W ostatniej części utworu (*Kob, Los*) bitwa Turków z czetą oznacza niejako apokaliptyczne starcie dwóch sił: dobra/chrześcijaństwa ze złem/islamem, w którym uczestniczą również, w jakimś wyższym wymiarze, Chrystus i Mahomet:

Poległ aga, lecz się Turcy bronią
Chrześcijanin z Turkiem się potyka
Na odległość lutyh noży
I żelaznym dziobem się całują
Chryst z Prorokiem. [...] [Mażuranić 1972: 45]

2. Luka Botić, *Bijedna Mara*

Znacznie bardziej złagodzony, niż u Mažuranicia, wizerunek świata islamu odnajdujemy u innego chorwackiego autora późnego romantyzmu – Luki Boticia (1830–1863). Być może przyczyną tego stanu rzeczy było pochodzenie Boticia ze Splitu, pogranicza dalmatyńsko-hercegowińskiego, które przez długi czas stanowiło *limes* przestrzeni chrześcijańskiej i muzułmańskiej. W swoich utworach (nowele: *Pobratimstvo*, 1854; *Dilber Hasan*, 1854, poemat *Bijedna Mara*, 1861), Botić jako pierwszy odrzuca stereotypowy podział na dobrych chrześcijan i złych Turków, kreując świat przedstawiony wokół osi tematycznej, jaką jest nieszczęśliwa miłość romantyczna (o charakterze uniwersalnym), skazana na niepowodzenie ze względu na nietolerancję religijną i ksenofobię [Botić 1989: 20]. Botić okazuje się wizjonerem porządku i zgody między przez stulecia skłóconymi „giaurami” i „Osmanlijami”, proponując nowe spojrzenie na stare problemy, które znajdowały odzwierciedlenie w literaturze o tematyce hajducko-tureckiej. „Zamiast czarno-białego, bezkompromisowego konfliktu światopoglądów kulturowych i religijnych, Botić wnosi romantyczny indywidualizm i umiowanie wolności, także duchowej” [Šicel 2004: 91]. Po raz pierwszy w literaturze chorwackiej Turek i Turczynka zostali wyposażeni w szeroką paletę indywidualnych cech psychofizycznych, a społeczność muzułmańska nie stanowi już bezkształtnej masy, stwarzającej zagrożenie.

Niestety, historie miłosne Boticia nie mają szczęśliwego zakończenia, co więcej, po „spotkaniu kultur”, na skutek przeciwności losu, każdy z bohaterów (jeśli nie umiera) powraca do swej rodzimej przestrzeni kulturowej. Główną oś fabuły w poemacie *Bijedna Mara* stanowi nieszczęśliwa miłość muzułmanina Adela Seimovicia i katoliczki Mary Vornić. Niewinne, aczkolwiek bardzo intensywne uczucie obojga młodych staje się przyczyną tragedii w iście szekspirowskim stylu, nie tylko dla pary zakochanych, lecz także dla ich rodzin. Początkowe sceny pokazują w bardzo pozytywny sposób wielobarwną i wielokulturową mozaikę mieszkańców XVI-wiecznego Splitu i okolic, gdzie życie zdaje się toczyć w harmonii, sprzyjającej pozytywnym relacjom międzyludzkim na linii: chrześcijanie-muzułmanie. Sielankowy obraz zostaje jednak zmaćcony przez dalszy rozwój akcji, kiedy obie społeczności zrzucają maski rzekomej tolerancji, aby usytuować się na dobrze znanych, starych pozycjach. Rodzina Mary postrzega jej uczucie do muzułmanina jako hańbę i meزالians:

Djevojka je stidna i po sebi
Što Turčina ne smije da ljubi
Dok joj pamet mladoj ne potamni
Da nogama svetu vjeru gazi
Braći blato da u obraz baci
Da ubode srce roditelja
Što te jedna ljubiti ne smije. [Botić 1999]

Także krewni młodzieńca, w szczególności stara matka, nie są gotowi na przyjęcie do rodziny chrześcijańskiej synowej.

Proklet bio Seimović Adel
 Prokleta mu stara mati bila
 Koja ga je na svijet don'jela
 Robovali našim dušmanima
 Kada nogom turski biser gazi
 A u njedrim' nosi kaurkinju. [Botić 1999]

W poemacie występują przedstawiciele innej muzułmańskiej rodziny, rodu szlacheckiego rodu: Omer i Melka, która również kocha się w Adelu. Oburzony wyborem Adela ojciec Melki (aga, Dizdar z Klisu) nazywa Marę „pomiotem giaura” i przeklina chłopaka w imię Proroka.

Na szczególną uwagę zasługuje wspomniany już ten aspekt dzieł Boticia, który spowodował wyłamanie się z utartych konwencji w kreowaniu wizerunku „Turka” brudnego, niebezpiecznego i nieokrzesanego. Warto podkreślić, że jeszcze na przełomie XIX i XX w. w europejskim postrzeganiu mieszkańców Bośni, nie rozróżniano słowiańskiej ludności wyznania mahometańskiego (Bošnjaci) wśród Turków (Osmanlije). Również XIX-wieczne imaginariusz chorwackie kreuje obraz „Turka za miedzą” jako egzotycznego sąsiada. Pod tym względem, zarówno u Boticia, jak i Mažurancica, wspólnym elementem okazuje się zainteresowanie „egzotyką bliskości” (*egzotika blizine*) [Luketić 2013: 56], którą jednak autor *Bijednej Mary* wykorzystuje w pozytywny sposób. W utworze Boticia Turcy nie są agresorami i barbarzyńskimi najeźdźcami, którzy by zagrażali Splitowi, a jedynie łupem, jakiego pragnie Adel jest miłość Mary:

Tek da mi je od proroka usnut
 Hoće Turci za života moga
 Sa spljetskog ponosnog zvonika
 Mujezine stambulske slušati!
 Divna l' tada za Turčina pl'jena
 Ja svoj plijen s pameti bi smeo
 Sa jedine kaurke djevojke. [Botić 1999]

Po śmierci Mary wszyscy rozpaczają, nawet matka Adela ma wyrzuty sumienia i próbuje tłumaczyć swoją postawę:

Nije vjera kaurka kô turska!
 To je mene u srcu boljelo
 To je mene trouvalo u duši. [Botić 1999]

Opowieść kończy się jednak ślubem Adela i Melki, zostaje więc przywrócony „stary porządek”.

Stereotypowi „brudnego Turka” został przeciwstawiony odmienny typ bohatera: muzułmański zamożny szlachcic, np. w scenie spotkania wędrowca z Omerem, który dostojny i wykwintnie odziany wzbudza zachwyty.

Kad al' otud Turčin konja jaši
 Jednog jaši a/jednoga vodi
 Oba konja crna kô dva gaka
 Oba konja pod sedlom i uzdom
 Oba konja pod opravom skupom
 Na Turčinu mladom golobrađu
 Sama svila, sama skupa čoha
 A lice mu čisto i bijelo
 Sve ti kaže: gospodskog je soja. [Botić 1999]

Podobnie jak *Śmierć Smail-agi...*, również utwór Boticia odnosi się do wyobrażeń o orientalnym przepychu, np. w opisie komnat Melki:

Al' u sobi i jest teke čudo
 Sve gospodski sazi i nakiti
 Naokolo sobu zaodjeli
 Pram prozoru suncu pritvorenom
 Na mekijem dušecim kadife
 Na visokim svilnijem blazinjam
 Srebrom, zlatom sitno izvezenim
 Leži sama sumorna djevojka. [Botić 1999]

Przywołane w tym poemacie wytworność i bogactwo służą podkreśleniu wysokiego statusu społecznego i pochodzenia, są synonimem wyższego stopnia ucywilizowania wschodnich sąsiadów, o których myśli się z podziwem. Pod koniec XIX w., kiedy idea antytyrcka straciła na znaczeniu zaistniała odwrotna tendencja – zbliżenia z mentalnością bośniacką, szczególnie popularna wśród ówczesnych zwolenników Partii Prawa (Hrvatska stranka prava), którą L. Botić popierał, również jako poseł na sejm po upadku absolutyzmu Bacha. Zgodnie z tą ideą muzułmanów bośniacko-hercegowińskich traktowano jako część narodu chorwackiego („turecka Chorwacja”), jak zauważa M. Šicel, „sa željom da se u toj sredini, tada okupiranoj, pojača nacionalna svijest o potrebi zbližavanja s Hrvatskom” [Šicel 2003: 70].

3. Petar Preradović, *Mujezin*

Jeszcze inny obraz świata islamu odnajdujemy u Petara Preradovicia (1818–1872), dla którego wyobrażona podróż na Wschód staje się remedium na poczucie pustki schyłku romantyzmu, poszukiwaniem nowych wymiarów duchowości.

„Egzystencjalna problematyka poezji Preradovicia została ubrana w egzotyczno-orientalną szatę romantycznych motywów (podróż przez Saharę w wierszu *Zmija*), daleki świat islamu (*Mujezin*), z których wylania się egzystencjalny pesymizm, powodowany nieuchronnym przemijaniem” [Šicel 2004: 190]. Z ostatniej fazy twórczości, związanej z fascynacją Orientem, mistycyzmem i okultyzmem pochodzi wiersz *Muezin* (chorw. *Mujezin*), napisany w roku 1871, przed śmiercią poety. Zapewne bogaty i pełen osobistych dramatów życiorys jednego z najciekawszych twórców iliryzmu (śmierć żony i córki), a także echa europejskiego romantyzmu złożyły się na egzystencjalny pesymizm liryki Preradovicia. Muzułmański Orient stanowi tło utworu, w którym poeta przekazuje prawdy uniwersalne. Motto wiersza: „Stalna na tom svijetu / Samo mijena jest!” wskazuje na jedyną stałą wartość w dziejach ludzkości, którą jest zmiana (chorw. *mijena*). Przemijanie i zmienność świata, Heraklitowe *panta rhei*, decydują o jego trwaniu. Główny bohater wiersza, muezin o konserwatywnych poglądach – Hadži Kerim, trzyma się mocno swojej wiary, codziennie nawołując wiernych do modlitwy i stojąc na straży starego porządku. Z perspektywy minaretu dostrzegamy barwny, tętniący życiem Kair o zachodzie słońca, miasto wielu kultur, języków i religii, pełen „giaurów”, których Hadži Kerim nienawidzi, przypisując im winę nieuchronnie nadciągających zmian. Preradović, który nigdy nie dotarł do Egiptu [Galić Kakkonen 2011: 104], za tło akcji swojego wiersza wybiera Kair i jedną z jego największych muzułmańskich świątyń – Meczet Mohameda Alego Paszy, zwany również Meczetem Alabastrowym, wzniesiony nad Cytadelą Saladyna w latach 1830–1848. Zapewne ten wspaniały obiekt architektoniczny stał się dla poety inspiracją zaczerpniętą z opisów prasowych lub relacji podróżniczych. Z tym szczególnym, górującym nad otoczeniem meczetem został związany los głównego bohatera utworu:

Sad i Hadži Kerim svoj upravlja hod
 Mehmet-Alijevoj džamiji nad svod
 Zgrade nadvisio te džamije stan
 Bijeli se i sjaji kao bijeli dan
 Izmeđ trista drugih odličan joj vid
 Jer joj je vaskolik od ubjela zid. [Preradović 2000]

Deskrypcji wieczornego Kairu towarzyszy feeria barw („płonące” czerwone niebo, „płonące” płatki róż, roztopione złoto – zachód słońca, w tle widnieją kontury piramid, pustynia i pnące się w niebo minarety). Purpurowo-mroczna atmosfera zapowiada niepokój utworu. Według starego muezina zostaje zaburzony ład homogenicznego świata islamskiego. Dodatkową przyczyną złości starca okazuje się nienależyta pobożność wyznawców Allaha i wybiórcze traktowanie wiary. Hadži Kerim nawołuje z minaretu: „Hod’te na blagoslov, hodite na spas/ Alah višnji bog je, jedin vrhu nas!”, ale ku jego zaskoczeniu nikt z dołu nie reaguje, tłum (ludzi-mrówek/pszczoł), jest zajęty swoimi sprawami, wśród skupiska nie

ma zbyt wielu żarliwych muzułmanów, skorych do modlitwy, tylko gjaurzy, którzy nie reagują na dźwięki płynące z minaretu.

Al mu se odzivlje zivu malo tko
Malo tko od pravih muslimana gdje
Prema svetoj Meki baca se o tle
Za svetom im vjerom nekadani mar
Nadmašila već je mnoga druga stvar
Hljebac svakidani i vanredna last
Preća im je briga nego bogočast. [Preradović 2000]

Muezin zaczyna rozpaczać i płakać, zwraca głowę ku niebu:

Alah! Alah! Tvog je mujezina stid
Podignuti oči k tebi, jer im vid
Okalja se dolje na zemaljskom tlu
Gdje se već vrhunac navršio zlu
Otkada ti služim kao mujezin
Vidim propadati naš prekrasni din
Joj! istinu strašnu i tu moram srest
Da na svijetu stalna samo mijena jest. [Preradović 2000]

Hadži Kerim przeczuwa nadchodzącą zmianę. Za upadek wiary obwinia gjaurów, chrześcijan (przeklęty pomiot, krety, płazy, trucizna i zaraza).

Krivim putem srće u propasti jaz
A tom svemu kriv je taj kaurski gmaz
To prokleta leglo, ta kuga, taj trov
Što pod našom vjerom vječni ruje rov
I podrovať će ju ako, Alah, ti
Ne oslobodiš nas od krtova tih. [Preradović 2000]

Kerim zaczyna targować się z Allahem (traci wiarę?), żąda dowodu Jego siły, aby rozprawił się z niewiernymi, starł ich z powierzchni ziemi. Upada jednak pod ciężarem emocji i wrażeń.

Na szczególną uwagę zasługuje opis postaci muezina, którego podmiot mówiący przyrównuje do komety („repača zvijezda”). Jako postać w białej szacie, przepasany szalem („saruk”), ozdobiony drogocennym kamieniem; w połączeniu z długą srebrzystą brodą, widziany z oddolnej perspektywy starzec istotnie sprawia wrażenie komety lśniącej na ciemniejącym niebie:

Kad mu gledaš obraz uz taj sijevak jak,
Kâm mu je ko zvijezda, a brada ko trak.
Reć ćeš da to nije ljudske glave lik,
Već repača zvijezda do munare tik. [Preradović 2000]

Warto nadmienić, że kometa stanowi ważny element w symbolice muzułmańskiej, oznaczający objawienie Boga. Kometa jednak często była złym omenem: wojny, klótni, czyjegoś upadku, bądź śmierci, w najlepszym razie zapowiada zmianę [Kopaliński 1991: 156]. W poetyckim obrazie Preradovicia starzec-kometa istotnie zdaje się symbolizować nieuchronną zmianę, która dokonuje się na końcu utworu. Jego negatywne emocje sięgają zenitu, kiedy po ciężkim dniu, przytłoczony przykrymi przemyśleniami na temat otaczającego go świata, szukając odpoczynku w swym ogrodzie dostrzega w nim jedyną, ukochaną córkę w objęciach chrześcijanina. Czara goryczy się przelewa, Hadži Kerim traci wzrok, ponownie upada, rozżalony i rozgniewany umiera:

Vidi ondje ljutu uz janje si zvijer
 Vidi kaurina gdje mu ljubi kćer
 Kako vidje, tako obnevidje tu
 Pade i on tužan kao kamen lik
 Mrtve svoje sreće mrtav spomenik. [Preradović 2000]

Postać starego muezina również posiada cechy bohatera romantycznego. Hadži Kerim jest przecież idealistą, który walczy ze zmiennością świata w imię wartości, jakie wyznaje. Wertykalizm przestrzeni minaretu, oznaczający kontakt z Bogiem, został przeciwstawiony przyziemnemu, ułomnemu światu ludzi. Muezin staje się łącznikiem między Bogiem a swoją wspólnotą, choć sam nie jest pewien, który ze światów jest mu bliższy. Kerim miota się między oboma, a metaforą tej męki jest codzienna wspinaczka i schodzenie starca po długich, krętych schodach wieży. W ramach analizy utworu nie sposób pominąć także kontekstu „spotkania/konfrontacji kultur”, świata chrześcijan i muzułmanów, które choć się przenikają (w przestrzeni Kairu), pozostają wobec siebie w postawach zachowawczych, pełnych rezerwy i niezrozumienia.

Podsumowując, obraz świata islamu w wybranych utworach przedstawicieli chorwackiego romantyzmu nie jest jednolity. Ewoluuwał, od przerażenia ku fascynacji, ze względu na pojawiające się w literaturze tendencje, które wynikały również ze zmieniającej się sytuacji politycznej. Na obszarze Monarchii Austro-Węgier do podtrzymywania negatywnego wizerunku Turka przyczyniła się propaganda habsburska [Jezernik 2010: 21]. Co ciekawe, żaden z wymienionych autorów nigdy nie przekroczył wschodniej granicy, aby dotrzeć do świata, który stał się jego literacką inspiracją. W dyskursie kroatystycznym strach przed islamem, Bałkanami i „dzikim” Wschodem zawierał się w narodowych frustracjach, które skumulowały się w XIX w. Z negatywnego obrazu muzułmanina, odzwierciedlanego w dziełach początkowej fazy odrodzenia narodowego, wylania się próba chorwackiej autodefinicji, przedmurza chrześcijańskiego i jednocześnie przynależności do kultury Zachodu. Sympatia wobec muzułmanów bośniackich pojawia się pod koniec XIX w., kiedy ostra konfrontacja między chrześcijanami

a wyznawcami islamu należała już do przeszłości, a u Chorwatów umocniło się zainteresowanie „turecką Chorwacją”. Biorąc pod uwagę wspomniane już „spotkanie kultur”, z pewnością nie dochodzi do wytworzenia „syntezy”, o której wspomina J. Kieniewicz, w świecie przedstawionym żadnego z omawianych utworów. Odnosi się natomiast wrażenie, że dla romantycznych twórców zainteresowanie „egzotyką bliskości” (Bośnia) oraz dalekim światem arabskiego Orientu, w barwnej mozaice na styku kultur, stanowi ono jedynie pewien rodzaj zjawiska, które Stanley Fish określa mianem „wielokulturowości butikowej” (*boutique multiculturalism*) [Fish 1999: 62-63], wybiórczego traktowania i akceptacji kultury Innego (zwłaszcza w świecie Zachodu), pod warunkiem, że służy ona jako ozdobnik, jest przejawem mody na to, co fascynujące i nieznane.

LITERATURA

- [Botica 1989] – S. Botica, *Luka Botić, Zavod za znanost o književnosti*, Zagreb.
- [Botić 1999] – L. Botić, *Bijedna Mara*, [w:] *Klasici hrvatske književnosti I, Epika, romani, novele*, CD-ROM, Bulaja naklada, Zagreb.
- [Cardini 2006] – F. Cardini, *Europa a islam. Historia nieporozumienia*, przeł. B. Bielańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- [Coha 2008] – S. Coha, *Mitom stvorena i mitotvorbeni ideologija hrvatskoga narodnog preporoda, ilirizma i romantizma*, [w:] *Romantizam i pitanja modernog subjekta*, ur. J. Užarević, Disput, Zagreb.
- [Czajka 1968] – H. Czajka, *Bułgarska i macedońska historyczna pieśń ludowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- [Dąbrowska-Partyka 2004] – M. Dąbrowska-Partyka, *Literatura pogranicza, pogranicza literatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- [Fish 1999] – S. Fish, *The Trouble with Principle*, Harvard University Press, Cambridge.
- [Frangeš 1987] – I. Frangeš, *Povijest hrvatske književnosti*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb–Ljubljana.
- [Galić Kakkonen 2011] – G. Galić Kakkonen, *Vladimir Nazor: Od Splita do piramida – tekst, imaginacija, reprezentacija*, „Croatian Studies Review. Časopis za hrvatske studije”, Vol. 7.
- [Huntington 2011] – S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, przeł. H. Jankowska, Muza, Warszawa.
- [Jezernik 2007] – B. Jezernik, *Dzika Europa. Balkany w oczach zachodnich podróżników*, przeł. P. Oczko, Universitas, Kraków.
- [Jezernik 2010] – B. Jezernik, *Uvod. Stereotipizacija „Turčina”*, [w:] *Imaginarni Turčin*, ur. B. Jezernik, Biblioteka XX vek, Beograd.
- [Kieniewicz 2003] – J. Kieniewicz, *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [Kopaliński 1991] – W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- [Kubik 2015] – D. Kubik, *Południowosłowiańska „kultura wyobrażona”*, Nomos, Kraków.
- [Luketić 2013] – K. Luketić, *Balkan: od geografije do fantazije*, Algoritam, Zagreb, Mostar.

- [Malcolm 2011] – N. Malcolm, *Bosna. Kratka povijest*, prev. Z. Crnković, Biblioteka Memorija, Sarajevo.
- [Magnuszewski 1972] – J. Magnuszewski, *Wstęp*, [w:] I. Mažuranić, *Śmierć Smail-agi Czengicia*, przeł. A. Bogusławski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- [Mažuranić 1972] – *Śmierć Smail-agi Czengicia*, przeł. A. Bogusławski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- [Meić 2011] – P. Meić, *Romantyzm w historii literatury chorwackiej*, przeł. E. Szperlik, „Poznańskie Studia Slawistyczne”, nr 1.
- [Pešić, Milošević-Đorđević 1996] – R. Pešić, N. Milošević-Đorđević, *Narodna književnost*, Vuk Karadžić, Beograd.
- [Petrač 2008] – B. Petrač, *Romantičarski lirski idealizam Petra Preradovića*, [w:] *Romantizam i pitanja modernog subjekta*, ur. J. Užarević, Disput, Zagreb.
- [Pieniążek-Marković 2014] – K. Pieniążek-Marković, *Bośnia – hortus horridus. Obraz Bośni w podróżach franciszkanów Grgi Marticia i Ivana Franjo Jukicia*, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo”, nr 4 (7).
- [Preradović 2000] – P. Preradović, *Mujezin*, [w:] *Klasici hrvatske književnosti II, Pjesništvo*, CD-ROM, Bulaja naklada, Zagreb.
- [Protrka 2008] – *Stvaranje književne nacije. Oblikovanje kanona u hrvatskoj književnoj periodici 19. stoljeća*, Periodica Croatica, Zagreb.
- [Rapacka 2002] – J. Rapacka, *Śródziemnomorze. Europa Środkowa. Bałkany*, red. M. Dąbrowska-Partyka, Universitas, Kraków.
- [Seroka 2013] – M. Seroka, *Chorwacja turecka – Turcja europejska? Bośnia w podróżopisarstwie epoki jugosławizmu*, „Pamiętnik Słowiański”, t. LXIII.
- [Sokołowicz 2014] – M. Sokołowicz, *Wizja Orientu w poezji romantyków francuskich (Lamartine – Hugo – Musset)*, [w:] *Orient w literaturze, literatura w Oriencie*, red. A. Bednarczyk, M. Kubarek, M. Szatkowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- [Šicel 2003] – M. Šicel, *Pisci i kritičari. Studije i eseji iz hrvatske književnosti*, Naklada Ljevak, Zagreb.
- [Šicel 2004] – M. Šicel, *Povijest hrvatske književnosti*, Knjiga I, Naklada Ljevak, Zagreb.
- [Żygulski 1986] – Z. Żygulski, *Obraz Raju w sztuce islamu*, [w:] *Orient i orientalizm w sztuce*, red. E. Karwowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Ewa Szperlik

THE FASCINATING OR FRIGHTENING WORLD OF ISLAM IN THE CHOSEN WORKS OF CROATIAN ILLYRISTS AND LATE ROMANTICISTS?

(Summary)

By exposing the image of Croatia as bulwark of Christianity, the Croatian literature of 19th century takes up the topic of Muslim threat in Balkans. The ideogemes of bridge (between East and West) and *antemurale christianitatis*, lastingly associated with Croatian culture, often caused the projection of anti-Turkish and anti-Islam stereotypes, according to which the Muslim world seems: dark, primitive, dirty, chthonic, insatiable, old-fashioned, wild, threatening (Christianity), strange, etc. In the flagship Croatian literature of national revival, focused on building own, national and Christian identity, curiosity and fascination with the Islamic world interlaces with reluctance towards the strange. Muslim space (religion, mentality, practices) becomes indispensable background for typically romantic characters, a synonym of culture clash (Christian fight with the Tatar invasion, later Turkish raid generating the common contradictions: good – evil, civilization – barbarity, etc.). In other cases the fascination with the vivid Orient appears not only as a pose typical for the Romanticism, but also as inspiration with magical and spiritual East in universal tale of a man.

Aida Bajraktarević

Filozofski fakultet
Univerziteta u Sarajevu, BiH

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.10>

SLIKA BOŠNJAKA U AUTOBIOGRAFSKOM DISKURSU SJEĆANJA MEŠE SELIMOVIĆA

Uvod

U uvjetima razvoja procesa *istorijske revizije i proizvodnje političke i kulturne dejstvenosti* raste potreba za istinskim razumijevanjem diskursa marginalizovanih subjekata koji svjedoče iz „neizvjesnih međuprostora historijske promjene“ [Bhabha 2004: 362]. Jedan takav diskurs je autobiografski narativ pripovjedača, romanopisca, esejiste i književnog kritičara Meše Selimovića.

Status velikog južnoslavenskog pisca Selimović je stekao svojim romanima *Derviš i smrt* (1966) i *Tvrđava* (1970), te kritičko-analitičkom knjigom *Za i protiv Vuka* (1970). U svom autobiografskom narativu pod nazivom *Sjećanja* (1976) autor se suočavao sa vlastitim individualnim identitetom. Raz/otkrivajući sebe i sopstveno Drugo, autor se izjasnio za pripadnost jednom složenom identitetu, koji u sebi objedinjuje različite slojeve identitarnosti. Čvrsto se opredjeljujući za nepatvoreno otkrivanje svih relevantnih i dostupnih historijskih i socioloških činjenica koje upotpunjavaju mapu vlastitog slojevitog identiteta, autor odbija svjesno prešućivanje istih ne nalazeći smisao niti razlog oštrim zamjerkama čiji je cilj bio *zatvarati oči pred istinom* [Selimović 2000: 20], boreći se tako protiv samo/zaborava. Ljuštenje slojeva vlastitog identiteta, autora neminovno do/vodi do autorefleksije o etničkom i religijskom identitetu bosanskohercegovačkih muslimana – Bošnjaka. Otkrivajući kako su taj identitet oblikovali historijski i društveni procesi, autor analizira kako se doživljavanje složenosti vlastitog porijekla kod Bošnjaka razvijalo kroz vrijeme i odražavalo psihološki i socijalno na etničku, religijsku i kulturnu samoidentifikaciju. Objašnjavajući vlastitu percepciju etničke identifikacije Bošnjaka kroz povijesno-sociološke integracijske i diferencijacijske procese, on je posmatrao kolektivni identitet Bošnjaka kroz priču o transgeneracijskoj sudbini svoje porodice, upotpunjavajući je polifonijski glasovima drugih intelektualaca.

1. O identitetu

Uzimajući u obzir temeljna obilježja autobiografskih tekstova koja je ponudio Philippe Lejeune, povjesničar književnosti, u tekstu *Autobiografski sporazum*, uočavamo da se u *Sjećanjima*, memoarskoj prozi Meše Selimovića, mogu uočiti dominantne strategije autobiografije: retrospektivno pripovijedanje o vlastitom životu, ovjerenost identičnosti autora, pripovjedača i lika autodijegetskom naracijom u prvom licu. Selimović istražuje umijeće samoodređenja stvaranjem prostora „u kojem Ja može živjeti i kretati se po vlastitoj volji“ [Eakin 1999: 349].

Selimović je, pripremivši svoj autobiografski iskaz za oko javnosti, pokazao svoju naklonost autobiografizmu kao obliku i modalitetu odnosa prema jastvu pomoću kojih pojedinac konstituira i prepoznaje sebe kao subjekt. *Sjećanja* započinju poglavljem sa naslovom u vidu pitanja: „Zašto radim ono u što ne vjerujem?“, kojim autor nastoji objasniti zašto piše svoju autobiografiju iako je „sumnjičavo prilazio gotovo svim zapisima o vlastitom životu“ [Selimović 2002: 7]. Premda se autobiografski tekstovi obično pišu po narudžbi, što je već prepoznato od književne kritike, autor donekle iznevjerava tu običajnost, navodeći je tek kao drugi razlog. Prvi, važniji, je autorova prividno paradoksalna želja da se zapisivanjem privatnog života, „oslobodi“ istog [Selimović 2002: 10]. Pokoravajući se imperativima nesvjesnog, nemirna duševna potraga poprima oblik pripovijedanja, nužan način predstavljanja podijeljenog subjekta između nesvjesnog i svjesnog. Taj trenutak elipse, obrata u logici pripovjednog subjekta priziva pojam Drugog u Lacanovoj koncepciji. „Drugi (fr. *L'Autre*) je u Lacanovoj koncepciji mjesto s kojeg se postavlja pitanje o mojoj želji, mjesto na kojem sam prepoznat kao Ja. To nije drugi čovjek, već simbolično mjesto koje se zauzima jer se osjeća nedostatak: Drugi je nedostatak u meni“ [Markowski 2006: 72].

Autor-pripovjedač poseže za autobiografskim tekstom odgovarajući svom unutrašnjem porivu, slijedeći kretanje svog duha koji traži i vapi za brigom o sebi¹. „U središtu podudaranja između života (življenog) i života (napisanog) stoji autobiografova želja da se kao autor suoči i s jednim i drugim“ [Eakin 1999: 349].

Subjekt oslobađa moć stvaranja kroz vlastiti diskurs: „Ispovijedajući sebe, subjekt postaje spreman prihvatiti svoj život“ [Zlatar 2004: 27].

¹ Uobičajeno je da autobiografija nastaje po narudžbi što je i drugi neizravan povod pisanja *Sjećanja*. Zapisan i autorizovan razgovor o vlastitom životu s novinarom čija je redakcija časopisa odlučila da „pravovremeno pripremi cjelovite, autentične, čak autorizovane materijale za tužni trenutak smrti“ [Selimović 2002: 10], pisac je proširio na prijateljski prijedlog profesorice Razije Lagumdžije, koja je, pripremajući izbor kritika o djelima Meše Selimovića, zamolila autora da napiše autobiografiju za tu knjigu.

Selimović prikazuje i samog sebe i sociološki kontekst u kojem je živio i stvarao, te autobiografsko pisanje usložnjava obilježjima memoarskog teksta: „koji preferiraju širu društvenu panoramu ocrtanu pretežito iz spoznajne perspektive pripovjednog subjekta“ [Biti 1997: 16].

U memoarskoj prozi „socijalne funkcije individue jače izbijaju u prvi plan. Autobiografija tada poprima oblik memoara, pri čemu misao razvoja i individualnosti biva potisnuta u pozadinu u korist opisivanja javnih, političkih i kulturno-povijesnih događaja, [...] ili opisivanja vlastitoga političkoga, kulturnog ili društvenog djelovanja“ [Tarot 1985].

Selimovićeva će *Sjećanja* ili memoarska proza – kako piše u podnaslovu – pred očima južnoslovenske javnosti rekonstruirati okolnosti kojima autor slika svijet iz kojeg je ponikao, budući da su prema Halbwachsovom konceptu *društvenih okvira memorije* (*cadres sociaux de la Memoire*): „individualna sjećanja inherentno oblikovana i često izazvana društveno-kulturnim kontekstima, ili okvirima“².

2. Od potrage za individualnim identitetom do slike o Drugom

„Svaka književnost koja razmišlja, čak i pomoću fikcije, o temeljima identiteta, prenosi, da bi se izgradila kao i da bi govorila o sebi, slike o Drugom. Ogledajuće se pretvara u ogledalo“ [Pageaux 2009: 148].

Savremena bosanskohercegovačka književnost kao baštinik kulturološkog konteksta koji uvažava kompozitnu integralnost kulturnog identiteta Bosne i Hercegovine ispoljava interes za pitanja koja se dotiču kulturnog identiteta. Istraživanje identiteta bosanskohercegovačkih muslimana/Bošnjaka složeno je zbog kulturne prisutnosti Drugog – islama – koji je postao „aktivna kulturna sastavnica i temeljni element“ [Pageaux 2009: 148] etničkog imaginarnog, alteritetnog. Potraga za identitetom i otkrivanje Drugog – utjecaja islama na kulturu Bošnjaka – osnova je za razmišljanje onog Selimovićevog „Ja“, koje preispituje vlastiti sistem vrijednosti tokom istraživanja Drugog. Iz te svijesti o „nekome Ja u odnosu na Drugog“ proizlazi slika:

Književni izraz značenjskog raskoraka između dvije vrste kulturne stvarnosti, predodžba neke strane kulturne stvarnosti kojom pojedinac ili grupa koji su je oblikovali (ili koji je dijele ili promiču) otkrivaju i tumače kulturni i ideološki prostor u kojem su smješteni. [Pageaux 2009: 127]

² But individual memory is nevertheless a part or an aspect of group memory, since each impression and each fact, even if it apparently concerns a particular person exclusively, leaves a lasting memory only to the extent that one has thought it over to the extent that it is connected with the thoughts that come to us from the social milieu [Halbwach 1992: 53].

I Sjećanja Meše Selimovića sadrže predodžbe o sebi/autopredodžbe i *Drugom/heteropredodžbe* – diskursivne tvorevine o kulturi orijentalnog imaginarnog. Aachenski imagolozi [Dyserinck, Leerssen, Fischer, Syndram] smatraju da se heteropredodžbe i autopredodžbe trebaju proučavati pomoću nadnacionalnog istraživačkog pristupa, kritičke refleksije koja naciju ne razumijeva kao „prirodnu“ datost. Nadnacionalni pristup slijedi i Selimović u svojoj memoarskoj prozi jer se u raz/otkrivanju Sebe i Drugog oslanja na arhiv dokumenata, ali i na vlastita sjećanja kroz koja razumijeva društvenopovijesni kontekst razvoja kolektivnog identiteta bosanskohercegovačkih muslimana/Bošnjaka otkrivajući kulturalne prakse koje su obilježile svijet iz kojeg je ponikao. Selimovićev autobiografski diskurs reprezentira kolektivni identitet Bošnjaka kao topos ukrštanja binarnih opozicija: orijentalna-osmanska (kultura) nasuprot nove evropske:

Ne znam šta se desilo sa starim turskim namještajem, ali je nova kuća namještena moderno, evropski, a la franca, i dugo je djelovala hladno i odbojno, s krevetima od ispolirane hrastovine, s trpezarijom u kojoj nismo jeli, osim kad dođu gosti (pa i tada znalo se ko smije i mora da uđe). [Selimović 2002: 28]

Slijedeći svoju intelektualnu radoznalost, Meša Selimović je istraživao svoje porodične korijene i saznao je da su njegovi preci iz mjesta Vranjska na granici između Hercegovine i Crne Gore, od drobnjačkog bratstva Vujevića, starog hercegovačkog plemena i regije u sjevernoj Crnoj Gori. Drobnjačke porodice uglavnom čine pravoslavci, čija se većina deklarise Srbima, a ostali Crnogorcima. Šefik Pašić je pisao o porijeklu porodice Selimović na osnovu arhivskih porodičnih dokumenata³. Kada je Meša Selimović otkrio ovaj podatak 1972. godine, neki intelektualci iz Bosne su ga oštro kritikovali, govoreći mu: „Mnogi od nas tačno znaju svoje hrišćanske pretke, i mogli bismo da pokažemo i direktne dokumente. Ali čemu to? Šta bismo tim pominjanjem postigli?“ [Selimović 2002: 20].

Pisac postavlja pitanje: „U ime čega zatvarati oči pred istinom? Time se ništa ne mijenja kao što se nikakva ljaga ne baca na bosansko-hercegovačke muslimane ako se ukaže na njihovo porijeklo“ [Selimović 2002: 20]. Selimovićovo poimanje vlastitog identiteta i pripadanja ne ograničava se vlastitim monološkim promišljanjima, biograf navodi i mišljenje Abdulaha Škaljića, orijentaliste i pisca „Rječnika turcizama“:

³ „Navodno je bilo devet braće i dvojica pređu na islam, da bi štitili jedni druge, i od njih su Selimovići i Ovčine. Selimovići se javljaju u Herceg-Novom prije 1690. godine, jer je tada njihova zemlja sa Ublina dodijeljena mletačkim podanicima. Također je u Crnoj Gori bilo Selimovića [...] Književnik Meša Selimović potječe iz ove porodice“ [Selimović 2002: 19].

Ne možemo biti sigurni da smo preuzeli samo hrišćanstvo. Postojale su razne muslimanske sekte bliske hrišćanima, ili, tačnije – paganima, kao što su bile bektašije. A zar i tadašnji mladi hrišćani, mislim: istorijski mladi, nisu bili više pagani nego hrišćani? Šta je njima bilo važno u kojoj će ih vjeri neko ugnjetavati? Tražili su svoj ekonomski interes. Osim toga, sa stanovišta vjernika-muslimana uzimanje islama nije otpadništvo, već pravi put i prava vjera. [Selimović 2002: 21]

3. O identitarnoj konstrukciji i reprezentaciji Bošnjaka u *Sjećanjima*

„Ja sam vezan za svoje bosansko i muslimansko porijeklo“ [Selimović 2002: 20].

Definirajući samog sebe, autor priznaje: „I ja sam Musliman“ [Selimović 2002: 21]. Etnički identitet se uspostavlja kroz unutrašnje i vanjske komponente. Pojedinač poprima etnički identitet kroz samopredstavljanje, lojalnost etničkoj grupi, vezanost za grupu kroz razne načine [Breton et. al.: 1990]. Selimovićev osjećaj ljubavi prema svijetu islama iz kojeg je ponikao ograničen je poštivanjem tog svijeta budući da autorovo konačno samoodređenje komunistom i ateistom, kreira dodatni sloj njegovog identiteta:

Ja sam musliman po rođenju, majka mi je klanjala pet vakata namaza dnevno sve do smrti. Volim taj svijet iz kojeg sam potekao, ali ja sam komunist i ateista. Ne želim nijednom riječju da povrijedim muslimane, jer bih povrijedio sam sebe, ali mi je nemoguće da govorim kao vjernik. [Selimović 2002: 21]

Imajući na umu činjenicu da nacionalne predodžbe „nisu objektivne i kompleksne, već izrazito subjektivne i simplicifirane“ [Guyard, Carre 1951: 110–111], autopredodžbe se shvataju kao *diskurzivne tvorbe* čijim se istraživanjem memoaristički prostor narativa preklapa sa društvenopovijesnim kontekstom.

Ako se prisjetimo osnovne definicije imagologije kao nauke čiji je predmet „proučavanje nacionalnih i etničkih stereotipa i književnih reprezentacija interkulturnih sučeljavanja“ [Leerssen 2009: 86], te shvaćanja predodžbe kao intelektualnoga proizvoda diskursa, „representamena“, onda se i o Selimovićevom autobiografskom diskursu može govoriti o tekstualnom konstrukt – imaginarnom diskursu koji:

a) „Izdvaža neku naciju iz ostatka čovječanstva kao po nečemu različitu ili tipičnu“ [Leerssen 2009: 179]; „[...] uvjeren sam da je naša složenost (zbog dugogodišnjih dugih navika koje smo prihvatili, zbog čudne istorije, zbog stvorenih kompleksa, zbog hiljadu spletenih čvorova) izuzetno bogata stvaralačkim mogućnostima“ [Selimović 2002: 20].

Dakle, književnost ne „stabilizira sebstvo i identitet, već ih stalno iznova dovodi u pitanje, čak i kad ima terapijske indikacije“ [Jukić 2012: 37–38].

b) „Artikulira ili sugerira moralnu, kolektivno-psihološku motivaciju za dane društvene ili nacionalne osobine“ [Leerssen 2009: 179–180]: „Povjesna drama bosansko-hercegovačkih muslimana već stoljećima se odvijala na ovim prostorima, sa islamom koji je u našim krajevima prodro na zapad Evrope, ostavši na razmeđu svjetova, most i granica Istoka i Zapada“ [Selimović 2002: 22].

c) „Imaginarni diskurs posebno se bavi karakterološkim objašnjenjima kulturne razlike“ [Leerssen 2009: 180], a prenosi i iskustvo i osjećaj traume:

Takav kakav je bio (otac), mogao je nastati samo na zakašnjelom razmeđu patrijarhalnog i ranog kapitalističkog društva, i samo ovdje, kod nas, u vrijeme kad je jedan društveni sloj nestajao a drugi se nije uobličio, a u svijesti ljudi ostalo je sjećanje na moćne feudalce-begove i njihovo ponašanje, pa se to oponašalo, često na karikaturalan način. Čudeći se toj pojavi, razmišljao sam zašto su se muslimani u Bosni tako olako i neodgovorno odnosili prema sebi i svome životu: nisu znali da organizuju svoje poslove, vodili su ih bezbrižno i preko ruke, nisu htjeli ni znali da štede i ekonomišu, nisu – po pravilu – umnožavali svoja imanja već su ih trošili, pa se njihova ekonomska moć neprestano umanjivala. Potpuno nedostaju ozbiljna i svestrana naučna objašnjenja te pojave, a moje pretpostavke su samo domišljanja: čini mi se da su uzroci tog nesnalaženja moralno-psihološke prirode, posljedica istorijske situacije muslimana na ovom prostoru. Nacionalna neodređenost, lutanje između etničkog i religioznog identifikovanja, neimanje kolektivnog smjera i nedostatak povjesne perspektive, rezultirali su kolektivnim nesnalaženjem, i pasivnim odnosom prema životu koji, poslije 1878, nisu smatrali svojim. [Selimović 2002: 31–32]

Književne reprezentacije/predodžbe artikulirane u *Sjećanjima* proizvode i „imaginarij koji ima strukturne poveznice sa stvarnim svijetom“, te su se izokrenule u „kulturno samoprocjenjivanje koje oblikuje vlastiti identitet u vidu neobičnosti“ [Syndram 2009: 79]. Brojne primjere tih autoreprezentacija, koje J. Th. Leerssen označava pojmom *autoegzotizam* [Syndram 2009: 79] sadrži i Selimovićev autobiografski diskurs. Oslikavajući sadržajnost kulturnog identiteta Bošnjaka, autor u svom sjećanju čuva uspomene koje ga prikazuju u njegovoj složenosti:

Ekstrem u drugom smjeru su oni koji su dugo bili pod osmanlijskim i islamskim uticajem. [...] Tlo je pogodno za lična zadovoljstva. „Važnost lepote“, „meraka“, preuzeta sa orijentalnom tradicijom, pogoduje ljubavi. Uzrečica „od sevdaha goreg jada nema“ pokazuje važnost koja se pridaje ljubavnim emocijama. Živi se u momentu kako ga je Allah dao. [Selimović 2002: 32]

Autor smješta vlastita sjećanja u „mentalne i materijalne prostore grupe“ [Konerton 1989: 54].

Mislim da je osim uticaja orijentalne čulnosti, povjesni položaj bosanskih muslimana pogodio razvitku psihe i emocionalnog života. Vijekovima prvenstveno okrenuti religiji, oni su u časovima rasterećenja, više strasti ispoljavali u ličnoj, privatnoj sferi nego u javnim i narodnim poslovima, koji nisu bili bitno vezani za njihovo narodno biće. Ali je pogrešno shvatanje da je to samo erotska oblast; gotovo je izraženija sublimirana emocionalna sfera, čiji su najljepši izraz muslimanske narodne balade. Mislim da je to prodor u moguću dozvoljenu, slobodnu oblast, refugium, pribježište, psihološko i emotivno, u nedostatku drugih, društvenih, kolektivnih aspiracija. Nakon Revolucije, oslobođeni ideološke, psihološke, kulturološke i drugih jednostranosti, počeli su da ispoljavaju svoju stvaralačku svestranost. [Selimović, 2002: 32]

Prema Morisu Albvašu, teoretičaru društva, „pojedinci prizivaju sjećanja zahvaljujući svojoj pripadnosti nekoj društvenoj grupi – naročito rodbinskom, verskom ili klasnom udruživanju“ [Konerton 1989: 53]: „Kod mene je ostala i jaka nostalgija za zavičajnim korijenom, mada i Beograd veoma volim“ [Selimović 2002: 20].

Autor pisanjem proširuje vremenski i prostorni opseg sjećanja, a njegov tekst postaje medij koji istovremeno gradi procese reprezentacije i predodžbi, postajući „objektivizacija spoznaje pogledom drugoga: Stajalište Meše Selimovića kao da identificira tu komplementarnost pogleda, istodobnu stranost i vlastitost, ako nov kvalitet, kao identitet dualiteta“ [Kovač 2001: 221].

„Etnička pripadnost (pojedince) je kultura, vjerovanja i vrijednosti nečije baštine“ [Phinney 1995]:

Islam i njegovi propisi odigrali su značajnu ulogu u dostizanju lične i opšte higijene. Često kupanje je vjerski propis. Čistoća kuće takođe. – Za vrijeme rata, u nekim prečanskim selima, gdje je ustaška propaganda uspjela da posije nepovjerenje prema nama partizanima, cijele muslimanske porodice su se u početku povlačile u šume i u druga sela, i mi smo nalazili prazne i otključane kuće, čiste, pometene, uređene, s brašnom u naćvama i mlijekom u šerpama, s drvima pripremljenim na ognjištu – samo da se zapali, i mi smo nastojali da kuću ostavimo što uredniju iza sebe. Uskoro smo se navikli jedni na druge. [Selimović 2002: 29]

Identitet i kultura su dva osnovna gradivna elementa etničke pripadnosti, kroz čiju izgradnju, pojedinac pokušava riješiti problematiku i značenje etničkih granica, etničku pripadnost kao dinamičnu, neprestano razvijajuću svojinu kako pojedinačnih tako i grupnih identiteta. Kao proizvod aktivnosti koje poduzimaju etničke grupe oblikujući i preoblikujući svoje samodefiniranje i kulturu, etnička pripadnost je također izgrađena od strane spoljnih društvenih, ekonomskih i političkih procesa i aktera jer oni oblikuju i preoblikuju etničke kategorije i definicije⁴.

⁴ <http://socpro.oxfordjournals.org/content/41/1/152> (14.12.2015).

Autorovi odnosi sa članovima vlastite porodice i pripadnicima kulturnog miljea u kojem je odrastao osnova su za mozaičku sliku kulturne razlike u nekim običajima Bošnjaka što može doprinijeti razumijevanju predodžbi o Bošnjacima u kontekstu koji se rasprostire izvan okvira evrocentrične paradigme. Prema Dowlingovom modelu (1993), kultura je odlučujući činilac na istom ontološkom nivou kao i identitet i slika. Kultura formira kontekst unutar kojeg se identitet utvrđuje, održava i mijenja [Hatch, Schultz 1997: 357].

Majka i nena se valjda do smrti nisu navikle na stolice i stolove, i uvijek su sjedile s nogom savijenom na stolici. I zaista su bile intimnije stare udobne sećije, podovi i zidovi zastrti ćilimima, iz rezbarenih musandri (vrsta plakara) uveče su se vadili dušeci, i prostirali po podu za spavanje. Za živu glavu niko nije smio da uđe u sobu u cipelama, to se smatralo uvredom kuće i grijehom, i zaista, sve je blistalo od čistoće. [Selimović 2002: 28–29]

Identitet, image – slika i kultura oblikuju tri povezana dijela sistema značenja koji svojim smislom i svojim različitim ispoljavanjima definiraju etnicitet. Specifičan način na koji se historijsko-sociološki procesi odražavaju na etnicitet, ukazuju na međusobno prožimanje i uzajamne utjecaje kulture, identiteta i imagea – slike:

U ulozi čuvara starog reda muslimanske žene su pokazivale izvanrednu snalažljivost i upornost. Njihova vitalnost, kao posljedica kondenzovane, neistrošene životne energije, u stvari je nagonско sredstvo odbrane porodice u kojoj je njihova sigurnost. Izvan porodice počinje rasap starog i ustaljenog i hod u novo i nesigurno. I ovdje je uočljiv nedostatak kolektivnih aspiracija okrenutih ka nekom društvenom cilju, pogodio intimnijem doživljaju porodice i jačem porodičnom osjećaju. Odatle i jako religiozno osjećanje, čiji je nosilac porodica, pogotovu žene, mada je ženi zabranjen pristup na molitvu u džamiji (osim na večernje molitve uz Ramazan) i na sprovode. [Selimović 2002: 38]

„U muslimanskim baladama, najautentičnijem izrazu muslimanskog duha postoji gotovo samo jedna antinomija – sukob između porodičnog i ličnog“ [Selimović: 2002, 38]⁵.

Uspješno rekonstruirajući porodičnu prošlost, autor čuva u svom sjećanju neke običaje etnosa u kojem je odrastao, te doživljaj vlastitog identiteta određuje povezivanjem sa kulturom islama i pripadanjem istoj, analizirajući pritom proces

⁵ Adrian Hastings, u svom nedavnom nizu predavanja pod nazivom „Izgradnja nacionalnosti: Etnicitet, religija i nacionalizam“, tvrdi, u stvari, da je „Za razvoj nacionalnosti iz jedne ili više etničkih grupa, ubjedljivo najvažniji i naširoko prisutan faktor intenzivno korištenje narodne književnosti“.

etničke trans/formacije bosanskohercegovačkih muslimana. „Iskustvo sopstva se intenzivira i proširuje samim aktom pisanja. Otvara se čitavo polje iskustva koje je ranije bilo odsutno“ [Foucault 1988: 16]:

Zanimljiva svečanost, koja je postojala sve do drugog rata, bila je svečanost pokajanja, tzv. dolaženje tobe, kad bi neko odlučio da se javno odrekne nekog svog poroka, kocke, pića, rasipništva i sl. Žene su od toga učinile dirljivu porodičnu svečanost, u kojoj je hodža sa svojim molitvama bio samo ceremonijalni i ritualni dodatak, a glavno je bilo istinska razdraganost žena zbog samog čina javnog pokajanja. Na tu svečanost pozivani su prijatelji i poznanici, na čast. Čovjek koji se pokajao, obično bi održao svoje obećanje, jer ga je obavezivala moralna prisega, i u znak obraćanja često je puštao bradu. Mislim da je efikasno dejstvo obećanja izazvano snagom utiska i efektom radosti koje je pokajanje činilo na prisutne članove porodice i prijatelje. [Selimović 2002: 38]

Islamska kultura i civilizacija obogatila je kulturu južnoslavenskih naroda, naročito bošnjačku književnost, o čemu svjedoče brojne stranice ispisanih rukopisa. Kroz retoriku slike Selimović predočava kulturu razlike Bošnjaka neprevodivim riječima koje prenose i izražavaju *nepromjenljivi element drugosti* [Pageaux 2009: 135]:

Svečanost pokajanja, tzv. dolaženje tobe (38).

Divna priča o crnom duhu, karandžolu, koji o Bozuku (muslimani tako nazivaju Božić, da ne pomenu Božije ime (36).

Zimi se u muslimanskim kućama obično pravi ćeten-halva, od šećera, meda i brašna, pa se u tepsijama iznosi u dvorište, da se smrzne, tako se bolje konča (rasipa u konce) (36).

[...] iz rezbarenih musandri (vrsta plakara) uveče su se vadili dušeci, i prostirali po podu za spavanje (28–29).

U tom je smislu Selimovićev autobiografski narativ representamen „kojim on intervenira u tvorbu kulture i znanja“, uočavajući posebnosti kolektivnog identiteta Bošnjaka, jačajući kulturni identitet te etničke grupe, umrežavajući to pismo sa „liberarnim težnjama koje slave kulturalnu raznolikost“ [Culler 2009: 152].

Zaključak

Selimovićevo kritičko i osviješteno promišljanje vlastite prošlosti uključuje bogatstvo zapamćenog iskustva čije bi vrijednosti trebale pridonijeti boljem poznavanju i međusobnom razumijevanju evropskih naroda, a s ciljem očuvanja

ljudskog dostojanstva i stvaranja pravednijeg društva. Selimovićeva se *Sjećanja* upisuju u mapu imagološkog kritičkog teksta, koji kao imaginarni diskurs – representamen svjedoči kulturnu razliku razotkrivajući perspektive „svedočanstva zemalja Trećeg Sveta“ [Bhabha 2004: 314].

LITERATURA

- [Albvaš 1999] – M. Albvaš, *Kolektivno i istorijsko pamćenje* (prevod sa francuskog), „Reč – časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja“, br. 56. Decembar: 63-83.
- [Bhabha 2004] – H. Bhabha, *Smeštanje kulture*, Beogradski krug, Beograd.
- [Biti 1997] – V. Biti, *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Matica hrvatska, Zagreb.
- [Breton et al. 1990] – R. Breton, W. W. Isajiw, W. E. Kalbach, J. G. Reitz, *Ethnic Identity Development*, <https://studentdevelopmenttheory.wordpress.com/ethnic-identity-%20develop-ment/> (5.10.2015).
- [Culler 2009] – J. Culler, *Teorija književnosti*, Službeni glasnik, Beograd.
- [Eakin 1999] – P. J. Eakin, *Ja i kultura u autobiografiji*, [u:] *Autor, pripovjedač*, lik. prir. M. Cvjetko, Biblioteka Theoria Nova, Osijek.
- [Foucault 1988] – M. Foucault, *Technologies of the Self*, [u:] *Technologies of the Self – A Seminar with Michel Foucault*, prir. L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, University of Massachusetts Press, Amhest.
- [Guyard, Carré 1951] – M. F. Guyard, J. M. Carré, *La littérature comparée*, Presses Universitaires de France, Paris.
- [Hatch, Schultz 1997] – M. Hatch, M. Schultz, *Relations between organizational culture, identity and image*, „European Journal of Marketing“, Vol. 31, No. 5/6.
- [Jukić 2012] – T. Jukić, *Plus d’n: narativni kolektivi Danila Kiša*, „Sarajevske sveske“, 37–38.
- [Konerton 1989] – P. Konerton, *Kako društva pamte*, Samizdat B92, Beograd.
- [Kovač 2001] – Z. Kovač, *Poredbena i/ili interkulturalna povijest književnosti*, Hrvatsko filološko društvo, Zagreb.
- [Leerssen 2009] – J. Leerssen, *Imagologija: povijest i metoda*, [u:] *Kako vidimo strane zemlje: uvod u imagologiju*, prir. D. Đukić dr., Srednja Europa, Zagreb.
- [Markowski 2006] – M. P. Markowski, *Književne teorije XX veka*, JP Službeni glasnik, Beograd.
- [Nagel 1994] – J. Nagel, *Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture*, <http://socpro.oxfordjournals.org/content/41/1/152> (14.12.2015).
- [Pageaux 2009] – D.-H. Pageaux, *Od kulturnog imaginarija do imaginarnog*, [u:] *Kako vidimo strane zemlje: uvod u imagologiju*, prir. D. Đukić dr., Srednja Europa, Zagreb.
- [Phinney 1995] – J. Phinney, *Ethnic Identity Development*, „Student Development Theory“, <https://studentdevelopmenttheory.wordpress.com/ethnic-identity-development/> (5.12.2015).
- [Robinson 2016] – M. Robinson, *Ethnic Identity Development*, „Student Development Theory“, <https://studentdevelopmenttheory.wordpress.com/ethnic-identity-development/> (24.03.2016).
- [Syndram 2009] – K. U. Syndram, *Estetika alteriteta: Književnost i imagološki pristup*, [u:] *Kako vidimo strane zemlje: uvod u imagologiju*, prir. D. Đukić dr., Srednja Evropa, Zagreb.

- [Selimović 2006] – M. Selimović, *Sjećanja, Memoarska proza*, Book and Marso, Beograd.
[Tarot 2002] – R. Tarot, *Autobiografija*, Matica hrvatska, Kolo 2, <http://www.matica.hr/kolo/289/Autobiografija/> (24.03.2016).
[Zlatař 2004] – A. Zlatař, *Tekst, tijelo, trauma, Ogleđi o suvremenoj ženskoj knjiŹevnosti*, Naklada Ljevak, Zagreb.

Aida Bajraktarević

**THE IMAGE OF THE BOSNIAKS IN *THE MEMORIES*,
THE AUTOBIOGRAPHICAL DISCOURSE
OF MEŠA SELIMOVIĆ**

(Summary)

Based on the concepts of imagology, this work deals with the images of the Bosniak ethnic identity and their culture in *The Memories* (1976), the autobiographical discourse of Meša Selimović. In his images of the character and identity of Bosniaks, the nation from which he originated, the author reveals an important role of Islam. Furthermore, the work aims to reveal how this autobiographical discourse could be read through the imagological perspective as a textual construct – an imaginary discourse, representamen, which produce images that distinguish a “nation from the rest of humanity for something different, articulating collective-psychological motivation for given social or national qualities, especially dealing characterological explanations of cultural differences“.

Artur Stęplewski

Instytut Filologii Słowiańskiej
UAM Poznań

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.11>

MEHMED SOKOLOVIĆ JAKO POSTAĆ LITERACKA NA MARGINESIE POWIEŚCI *HAMAM BALKANIJA* VLADISLAVA BAJACA

Kiedy zaczyna się pisać o relacjach Wschodu i Zachodu, na myśl przychodzi pierwsze strofy ballady R. Kiplinga, często przywoływane zresztą w tym aspekcie:

Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet,
Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat. [Kipling 1994, 245]

Said wyraźnie jednak wykazał, jak rozmyte są kategorie geograficzne i ich kulturowe wyobrażenia. O ile bowiem Zachód bywa rozumiany jako mniej więcej homogeniczny twór oparty na antycznej filozofii Greków, prawie rzymskim, chrześcijańskiej konfesji i pooświeceniowej racjonalności, o tyle Wschód pozostaje kategorią rozmytą, bez określonych granic i poznanych oraz oswojonych wartości. W konsekwencji jawi się jako groźny, choć fascynujący swoją dzikością, obcy, którego można podglądać, wyobrażać sobie jego codzienność i pouczać. Właśnie to spoglądanie z cokołu wartości, nawet jeśli są one jedynie postulowane, powoduje, że Wschód może zaczynać się tuż za najbliższą granicą, gdzie sąsiedzi są już zbyt odlegli, żyjąc w inny, niezrozumiały sposób, mówiąc i komunikując się niereferencyjnie.

Można oczywiście uprościć, skonwencjonalizować podział. Niech Zachodem będzie Europa. Wschodem automatycznie staje się Azja. Ta jednak przybiera zbyt liczne i różnorodne oblicza, by mogła stanowić kontrapunkt. Od filologii po ekonomię funkcjonuje utrwalona świadomość choćby minimalnie dokładniejszego podziału na Bliski, Środkowy i Daleki Wschód. Europa jednak może wydawać się jednolita tylko z bardzo odległej perspektywy. Europa jako Zachód rozkładana jest na zachodnią i wschodnią, i może jeszcze na środkową lub centralną, bo już sam leksem 'wschodni' nabrał pejoratywnego znaczenia. Orient, orientalny, orientalistyka przez obcy rdzeń pozostają bardziej neutralne lub niosą z sobą nutę romantycznego egzotyizmu.

Są jednak tereny, dla których trudno znaleźć wystarczający język opisu. Balkany i obszar współczesnej Turcji leżą na szlaku z Zachodu na Wschód (lub w przeciwnym kierunku), ale czy znajdują się po któreś ze stron; a może na tych

ziemiach, w tych społeczeństwach i kulturach można znaleźć przecięcie się linii podziałów. Piszę o liniach, które, zbiegając się, mogłyby stworzyć podzbiór, zawierający w sobie elementy obu większych zbiorów nazywanych Zachodem i Wschodem.

Posłużę się jeszcze raz stereotypowym podziałem wyznaczającym cechy obu fenomenów. Binarne zestawienia typu: racjonalne – emocjonalne, indywidualne – kolektywne, nowoczesne – tradycyjne sugerują wyraźnie, że wartości te są nie do pogodzenia; co więcej – z układu tego trzeba wnosić, że pierwszy element (zachodni) posiada wartość dodatnią, a wschodni ujemną. To nie tylko myślenie zdroworozsądkowe, stereotyp kultury popularnej, bo przywoływany przez znanych kulturoznawców i filozofów. Agata Bielik-Robson w artykule *Kościół, czyli „parcie na Wschód”* w następujący sposób ocenia próby zbliżenia pomiędzy Kościołem rzymskim a patriarchatem moskiewskim: „Niestety, Wschód nadal jest Wschodem i nadal kocha wszelkie formy autorytarnych despotii, w pogardzie mając wartości liberalne, które uparcie nazywa brakiem wartości” [Bielik-Robson 2012].

Zatem to Zachód wyznacza, co jest lepsze, nowocześniejsze, wartościowsze. Nie chodzi jednak tylko o politykę i religię, ale także kulturę i estetykę. Często wydaje się, że Wschód dał się zwieść i uwieść ideologii płynącej z zewnątrz. Co więcej, postanowił udowodnić, że dogania i dorównuje we wszystkim hegemonowi. Jedną z dziedzin, w której miał się wykazać Wschód (prawdziwe jest też zdanie: Wschód postanowił się wykazać¹) była literatura, zwłaszcza proza powieściowa. I wydaje się, że nie zdążyła tego dokonać nim Zachód ogłosił koniec tradycyjnej powieści i wprowadził post-, a potem postpostmodernizm, w końcu (może) posthumanizm, w których klasycznie rozumiana powieść przeżywa kryzys lub w każdym razie poszukiwane są nowe środki wyrazu. Doganianie jest zawsze procesem trudniejszym od samodzielnego działania. Pozostawanie w tyle skazuje na posądzenia o wtórność i powielanie schematów. Być może jednak, co postaram się pokazać, w tym kroczeniu/biegu za udało się znaleźć skrót i, wracając do tradycyjnych, własnych gatunków, wyprzedzić czołówkę.

Pretekstem do zabrania głosu na ten temat stała się wielokrotnie nagradzana powieść Vladislava Bajaca *Hamam Balkanija*. Nie pierwszy raz bohaterem literackim stał się Bajica Sokolović, znany również jako Mehmed-paša Sokolović/Sokollu (1506–1579). Barwne życie tej postaci zostało dokładnie opisane m. in. przez Iva Andrića i Radovana Samardžićę oraz naturalnie przez historyków. Powieść V. Bajaca uznana została przez krytykę za tekst o poszukiwaniu tożsamości.

¹ Wiek XIX – okres tzw. odrodzeń narodowych wielu wspólnot wschodnioeuropejskich (choć nie tylko) oraz bliskowschodnich był czasem doganiania wzorców Zachodniej Europy. Udowodnienie, że posiada się standardowy język, słowniki, gramatyki, że w języku tym można tworzyć dzieła chociaż trochę zbliżone do europejskich miało stanowić gwarancję uznania odrębności etnicznej i kulturowej w oczach mocarstw.

O jakiej tożsamości piszą? Niedefiniowany termin wydaje się należeć do podstawowego słownictwa z ustaloną semantyką. Gdyby próbować zrekonstruować zdroworozsądkowe myślenie, które nasuwa się szczególnie we wschodnioeuropejskim dyskursie, losy Bajicy-Mahmeda wyglądałyby tak: mniej więcej osiemnastoletni Serb z Bośni zostaje zabrany z rodzinnych stron w czasie, kiedy przygotowywał się do roli prawosławnego duchownego, trafia do służby janczarskiej, przechodzi na islam, poznaje język i pnie się po szczeblach kariery dworskiej aż do stanowiska paszy. Psychologicznie natomiast jego życie to wewnętrzne rozdarcie pomiędzy serbskością a osmańskością, między prawosławiem a islamem.

Taka rekonstrukcja postaci musi być oparta na założeniu, że jednostka rzeczywiście posiadała świadomość narodową lub choćby etniczną oraz że w sposób naturalny była z konkretną tożsamością związana:

Решио сам, дакле, да пишем о једном Србину који је постао нешто друго. То „друго” ме је занимало. Чак не толико ни оно „Србин” иако, и да сам хтео, то не бих могао да одвојим од Другости. Када бих заиста заронио, сасвим дубоко, признао бих да ме је суштински и заправо занимало само постојање преласка из Једног у Друго, и сам тај чин. [Bajac 2012: 22]

V. Bajac nie jest obrazoburczy, nie sprzeniewierza się serbskiemu kanonowi, wg. którego jego naród znajdował się pod pięciusetletnią okupacją Imperium Osmanów, a najstraszniejszym podatkiem, jakim trzeba było się opłacać, była danna z własnych dzieci. Kariera wojskowa, urzędnicza czy państwowa nie zacierała w psychice uprowadzanych chłopców więzi z rodzinnymi stronami, z językiem i religią. Taki jest też bohater jednej z części równolegle prowadzonych narracji. Jednak V. Bajac wykracza poza ten schemat. Stara się pokazać, w jaki sposób na serbską tożsamość nakłada się przynależność do wielkiego państwa, którego religią jest islam, a językiem osmańsko-turecki, arabski i perski. W odróżnieniu od tradycyjnego ujęcia u V. Bajaca bohater dorasta, rozwija się, by stać się z Bajicy Mehmedem, który jednak nie odrzuca nagromadzonego doświadczenia; przeciwnie ma jego świadomość i wykorzystuje je w prowadzeniu polityki:

Novi gospodari njegove sudbine znali su ko je; ovamo nije stigao kao slučajno pro-nađeno dete već kao namerno odabran momak sa imenom, prezimenom i rodoslovom. Njegov dolazak u Tursku carevinu čak je bio naručen! Jeste bio doveden u tuđinu, ali ne da bi nestao već da bi nešto postao. Trebalo je biti pametan i praktičan. Iz svega je valjalo, tako mu je otac govorio, izvući kakvo dobro, ako ne i korist. [Bajac 2012: 30]

Równolegle toczy się opowieść o V. Bajacu, postaci fikcyjnej jak zapowiada V. Bajac, we wstępie pisząc, że wszystkie postaci i ich nazwiska są wymyślone. Relacje ze wspomnień i spotkań współczesnego serbskiego pisarza i tłumacza z innymi pisarzami, muzykami, artystami, wśród których są m.in. Orhan Pamuk,

Alberto Mangel i Alen Ginzberg, Lenard Koen i Sjon, Alan Stivel i przywódca ETA Raul T., Čedomil Veljačić... mają zwrócić uwagę na różne perspektywy postrzegania świata. W konsekwencji zaś składają się na pełen obraz jednostki, która jest sumą doświadczeń, opinii innych. Ludzie spotykani w różnym czasie i różnych miejscach, choć najczęściej tym miejscem bywa Belgrad – świat, w którym bohater dorasta i formuje siebie.

Konstrukcja powieści oparta jest na binarnych opozycjach typu: przeszłość – teraźniejszość, Stambuł – Belgrad, Bajica – Mehmed, Mehmed – sam Bajac jako postać powieściowa i spełnia modelowo wszystkie cechy powieści postmodernistycznej. Dają się nabrać ci krytycy, którzy w recenzjach pisali, że Mehmed pasza jest postacią ponadczasową. V. Bajac aktualizuje go właśnie przez to, że Bojica/Mehmed staje się postacią współczesną, kimś, kto łączy, a nie dzieli. Historiozoficzna metafikcja (w ujęciu autorki terminu, Lindy Hutcheon) pozwala autorowi nie starać się o obiektywny opis wydarzeń i osób historycznych, ale śledzić dyskursywny kontekst opowieści o wydarzeniu i osobie. Tradycyjne analizy dążące do obiektywizmu w poszukiwaniu prawdy zostały zanegowane przez podważenie samej możliwości poznania przeszłości. Tę pozytywną wiarę w zdolności poznawcze zastąpiono przekonaniem, że istnieją jedynie narracje, które nieustannie produkują referencyjność, dla której przyczynowość jest całkowicie umowna. Stąd już tylko krok od zdecydowanego odrzucania logocentrycznego, a zatem z gruntu zachodniego pojmowania relacji języka i rzeczywistości. W poszukiwaniu nowego języka wyrazu, jeśli taki w ogóle jeszcze jest możliwy, pisarze zachodni coraz chętniej przesuwają kompozycję tekstu ku jego obrazowości. Paradoksalnie zabieg ten zbliża literaturę europejską do zapomnianej lub też nigdy dokładnie nie poznanej literatury Wschodu. Naśladując zaś Zachód, pisarze wschodni wracają do własnego kulturowego dziedzictwa. Na paradoks ten zwraca uwagę Orhan Pamuk w serii wykładów, które ukazały się pod wspólnym tytułem *Pisarz naiwny i pisarz sentymentalny*. Literatura Bliskiego Wschodu nie miała do końca XIX w. odpowiednika europejskiej powieści, szybko jednak gatunek ten zdobył popularność. Odmienne tradycje, w tym różne pojmowanie fikcji, wymagały jednak przystosowania powieści do lokalnych kultur:

Proces twórczej oraz praktycznej adaptacji europejskiej koncepcji fikcyjności do lokalnych warunków stał się źródłem licznych komplikacji, z których zrodziło się wiele nowych form wyrazu. Autorzy nie należący do kręgu kultury zachodniej, a odczuwający potrzebę walki z zakazami, tematami tabu czy represyjności państw autorytarnych, wykorzystali zapożyczoną z Zachodu koncepcję fikcji powieściowej, by mówić o „prawdzie”, której nie mogli otwarcie głosić. [Pamuk 2012: 39]

Podstawowym problemem w adaptacji zachodniej powieści było nauczenie się oraz przyzwyczajanie czytelnika do nowego typu percepcji. Znane na Wschodzie *masnawi*, czyli historie pisane rymowanymi dystychami, ale również baśnie

i legendy opisywały świat, wobec którego czytelnik zajmował miejsce zewnętrzne. Tymczasem powieść nakazywała odbiór świata z wewnątrz oczami bohatera.

Kolejną trudnością, na którą zwrócił uwagę O. Pamuk, był nadmiernie eksponowany przez literaturę zachodnią psychologizm postaci, a właściwie chęć, by stworzyć bohatera o jak najbardziej złożonej psychice. Dla pisarza ze „Wschodu” tego typu zabieg literacki musiał klócić się z codziennym doświadczeniem człowieka, wymuszając przekonanie o nadrzędnej roli doznań psychicznych w życiu.

W *Hamam Balkanija*, podobnie jak w twórczości O. Pamuka (najczęściej przywoływanym w powieści bohaterze – współrozmówcy, z którym V. Bajac poszukuje tematu do kolejnej książki, a potem z dwu perspektyw analizując osmańsko-balkańską przeszłość), o decyzjach życiowych decyduje kontakt z innymi ludźmi, rozmowy, dyskusje, innymi słowy – komunikacja. Staje się ona tym ważniejsza, im zakres zdobywanych doświadczeń jest szerszy. Zamknięcie się na inność, w homogenicznym społeczeństwie, utrwała zastane opinie i aksjomaty o otaczającym świecie. W nawiązaniu do stwierdzenia V. Bajaca, że interesuje go bardziej człowiek niż „Serb”, warto przywołać Benedicta Andersona – wybitnego, acz wciąż szokującego wielu, teoretyka wspólnot, które określił jako wyobrażone: „jest wyobrażona, ponieważ członkowie nawet najmniej licznego narodu nigdy nie znają większości swych rodaków, nie spotykają ich, nic nawet o nich nie wiedzą, a mimo to pielęgnują w umyśle obraz wspólnoty” [Anderson 1997: 19]. Czy zatem mogą istnieć narodowe przekonania, wartości podzielane przez wszystkich? Czy przez samo urodzenie się na jakimś terytorium człowiek jest skazany i zmuszony dzielić z obywatelami tego samego państwa te same poglądy? B. Anderson naród zestawia ze wspólnotami, które nie znają politycznych podziałów i granic. Dwoje ludzi pochodzących z odległych krajów może łączyć więcej wspólnych elementów życia (gust literacki, muzyczny, styl ubierania się itp.) niż z kimś, kto formalnie jest obywatelem jego państwa, ale różni go religia, poglądy polityczne i estetyczne. V. Bajac, wydaje się, podziela takie stanowisko, prezentując tak wielu ludzi, z którymi miał kontakt.

Skoro zatem zachodnioeuropejska powieść tradycyjna była patrzeniem na świat przez pryzmat złożonej psychiki bohatera, to odrzucenie lub też nieprzyjęcie takiej perspektywy i warsztatu pisarskiego doprowadza do zastępowania jej ciągłym poszukiwaniem tematu, języka, dyskursu poprzez stałe odnajdywanie innych tekstów i rozmówców. Narracja natomiast stała się opowiadaniem, co cofa lub przenosi powieść w poetykę znaną bałkańskim bardom czy bliskowschodnim *meddahom*.

Opowieści tego typu fascynują i inspirują Europę już kolejny raz. To właśnie dzięki ich obrazowości O. Pamuk zaliczył powieść (prócz tych najbardziej zaangażowanych politycznie i społecznie) do sztuk wizualnych: „Wiemy wszyscy, że w odróżnieniu od innych gatunków literackich powieści odsyłają nas do codziennych doświadczeń i wrażeń zmysłowych, których czasem nawet nie zauważamy” [Pamuk 2012: 84].

Odkrywanie we własnej tradycji najnowszych trendów w warsztacie pisarskim łączy się z redefinicją przeszłości, spychanej w niepamięć w dyskursach narodowych. XIX-wieczna decyzja o powstaniu narodów na Bałkanach i utworzenie nowoczesnego państwa tureckiego, wiązała się z zapożyczonymi modelami europejskimi, tzn. obywatelskim w wydaniu francuskim lub niemieckim wzorem opartym na przeświadczeniu o genetycznym powinowactwie wszystkich członków społeczności i wspólnym, wyjątkowym języku jako żywej skarbnicy przeszłości. Nałożenie tak ujętej narodowości na podstawową oś podziałów charakterystyczną dla Bałkanów, czyli identyfikację ze względu na konfesję, doprowadziło do powstania zamkniętych i izolowanych państw narodowych, poszukujących i wciąż na nowo poświadczających swoją tożsamość i unikatowość. W wypadku Serbii (choć można jako przykład podać dowolnie inny kraj regionu, a szerzej też Europy wschodniej) jest to przyjęcie słowiańsko-prawosławnego paradygmatu. Przyjęcie religii jako decydującego elementu, który wpływa na przynależność do narodowości, ostatecznie też implikuje, że katolik zostanie Chorwatem, a muzułmanin Bośniakiem itd. Identyczna polityka narodowa prowadzona jest również w Republice Tureckiej.

Tymczasem nieśmiało pojawia się równolegle, a przy tym w opozycji do narzuconego dyskursu, próba rehabilitacji osmańskiej przeszłości. *Tursko igo* 'jarzmo tureckie' przestaje być powoli jedynym synonimem pięciuset lat wspólnego życia Słowian i Osmanów. Turek, jak w powieści V. Bajaca Orhan Pamuk, staje się partnerem do dyskusji i rozwiązywania problemów przeszłości oraz wskazywania, jak silne były więzi w ciągu wieków oraz jak skomplikowane było zagadnienie tożsamości. Wydaje się, że kurcząca się Serbia, pozostawiona na marginesie konsolidującej się Europy, a przecież nie należąca do Wschodu, szuka alternatywnej drogi identyfikacji poprzez ponowne odkrywanie bogactwa związków z osmańskim dziedzictwem.

Znacznie dobitniej niż V. Bajac, który pokazuje czytelnikowi bogactwo tożsamości hybrydycznej, a jeszcze dokładniej, że samoidentyfikacja nie jest atrybutem, ale procesem związanym z ciągłym nawarstwianiem się różnych wpływów, wyraził swój pogląd na losy małego państwa I. Kadare w *Pałacu snów*. Tu jeden z bohaterów, członek prominentnego osmańskiego rodu pochodzenia albańskiego, poddaje w wątpliwość walkę o niepodległość kraju (Albanii), skoro ceną za odłączenie się od potężnego imperium ma się stać całkowita utrata znaczenia. Konsekwencją zaś utrzymywania imaginacyjnej dumy narodowej może być jedynie szowinizm.

W kompozycji opowieści V. Bajaca warto też zwrócić uwagę na ich podział. Jakkolwiek krytycy zauważają układ cyrylica – łacinka, to pozostawiają go bez omówienia. Według mnie natomiast jest to ważny klucz do odczytania tekstu. Rozdziały, uszeregowane naprzemiennie zgodnie z kolejnością alfabetyczną obu systemów graficznych, w wersji drukowanej łacinką stanowią opowieść o dziejach życia osmańskiego dowódcy i polityka, cyrylicie natomiast to wspomnie-

nia, czasem dziennik współczesny V. Bajaca – postaci literackiej. Zabieg ten, prócz jednoznacznego i powierzchniowego podziału dwu wątków, przedstawia skomplikowaną sytuację Serbii. Wyżej wspomniany modelowy wzór Serba, który jest wyznawcą Cerkwi prawosławnej, a wartości, których ma przestrzegać zostały wyznaczone już przez św. Sawę i spisane pismem cyrylickim, klóci się ze zmieniającym się obrazem młodszych pokoleń. Serbia, która konstytucyjnie chroni cyrylicę, w większości opanowana jest przez łacinkę. Pierwsze z pism jest grafią świętej Cerkwi i przodków, ale też przez samych Serbów postrzegane jest jako balast nieprzystający do współczesnego świata Internetu i techniki. Wisi nad nim cień wsteczności i identyfikacji ze Wschodem. Łacinka, wprost przeciwnie, jawi się jako pismo nowoczesne i demokratyczne, stoi za nim zachodnia wolność i otwartość na świat.

W serbskiej obronie cyrylicy łatwo znaleźć analogię do posunięć tureckiego rządu pod prezydenckim przywództwem Recepta Erdoğan, który od 2014 r. wprowadził (czasowo dobrowolną) naukę pisma arabskiego i *osmanlicy* języka turecko-osmańskiego do szkół średnich. Reforma ta ma przeciwdziałać sekularyzacji społeczeństwa i, poprzez język zarzucony przez Republikę Atatürka, dać możliwość, a raczej nakazać kontakt z tekstami islamskiej przeszłości.

I wreszcie sam tytuł. Bałkany – już nie na wschodzie, ale jeszcze nie na zachodzie – mierzą się ze stereotypem dzikości, swarów, wojen, braku demokratycznych wolności; zamknięte w folklorystycznym skansenie z dziewiętnastowiecznych wizji ojców narodowych państw. I *hamam* ar. *al-hammam* miejsce demokratycznych (jak rzymskie łaźnie) spotkań, gdzie wszyscy przez nagość stają się sobie równi, i religijnych ablucji. Te najwspanialsze konstrukcje pozostawione na terenie Imperium Osmańskiego a zatem również w Serbii przez genialnego architekta Sinana (z pochodzenia Greka), kolejnej postaci powieści V. Bajaca, przy tym druha i inspiratora duchowego Mehmeda paszy, są metaforyczną nadzieją na oczyszczenie z minionych uprzedzeń i pojednanie.

LITERATURA

- [Anderson 1997] – B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Znak, Kraków.
- [Bajac 2012] – V. Bajac, *Hamam Balkanija*, Arhipelag, Beograd.
- [Bielik-Robson 2012] – E. Bielik-Robson, *Kościół, czyli „parcie na Wschód”*, http://www.wysokieobcasy.pl/wysokieobcasy/1,100865,12505965,Kosciol_czyli_parcie_na_Wschod_.html (25.01.2016).
- [Kipling 1994] – R. Kipling, *The Collected Poems of Rudyard Kipling*, Wordsworth Editions Limited, Hertfordshire.
- [Pamuk 2012] – O. Pamuk, *Pisarz naiwny i sentymentalny*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- [Said 1991] – E. W. Said, *Orientalizm*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Artur Stęplewski

**MEHMED SOKOLOVIĆ AS A LITERARY FIGURE
ON THE MARGINS OF THE NOVEL *HAMAM BALKANIJA*
BY VLADISLAV BAJAC**

(Summary)

The person of half-Turk half-Serb Mehmed Pasha-Sokolović – is an interesting topic for writers. The novel written by V. Bajac *Hamam Balkanija* not only shows the character of the famous pasha, but it is also an example of poetics, which combines European fictional standards with Oriental story-telling. It is a novel about identity built entire life through contact with others. V. Bajac, who is a modern writer, is also an interesting character looking for a new topic and a new language of expression. Two stories are separated – one is printed in Cyrillic, the other in Latin alphabet, thus reminding us of another important aspect and symbol of identity of Serbia.

Anna Modelska-Kwaśniowska

Instytut Slawistyki
Uniwersytet Opolski

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.12>

KOBIECE DOŚWIADCZENIE TRAUMY WOJENNEJ W POWIEŚCI JASMINY MUSABEGOVIĆ SKRETNICE

Chciałabym napisać historię tej wojny. Historię kobiecą.

[Aleksijewicz 2015: 10]

Jasmina Musabegović (ur. 1941) należy do uznanych współczesnych boszniackich¹ prozaiczek i eseistek. Jej powieść *Skretnice*, którą zamierzam poddać oglądowi, Enes Duraković umieścił wśród najwybitniejszych osiągnięć literatury II poł. XX w. w Bośni [Duraković 2012: 335], a ją samą uznał za jedną z pierwszych pisarek – obok Bisery Alikadić – która naruszyła wiodący w literaturze boszniackiej dyskurs patriarchalny [Duraković 2012: 304]. W swojej twórczości (*Snopis* – 1980, *Skretnice* – 1986, *Most* – 1994, *Žene. Glasovi* – 2005) w centrum uwagi autorka postawiła pozycję muzułmańskiej kobiety w społeczeństwie bośniacko-hercegowińskim, a tematem uczyniła osobiste doświadczanie przez nią wydarzeń XX w., pisząc historię kobiecej emancypacji, ale i kobiecego osamotnienia. Podejmując ważką i nową tematykę, jednocześnie zaproponowała prozę ciekawą i intrygującą pod względem formalnym, dynamiczną i nowatorską w zakresie rozwiązań narracyjnych [Hawkesworth 2000: 262].

Enver Kazaz uznał Jasminę Musabegović za jedną z reprezentantek powieści egzystencjalnej [Kazaz 2004: 94–95], w której opowieść o jednostkowym losie jest ukazana na tle historii ze szczególnym uwzględnieniem czasów II wojny światowej. Metaforyczny tytuł *Skretnice* bośniacki badacz odczytuje w dwójnasób: po pierwsze, jako *zwrotnice egzystencji*, czyli metaforę nieustannej zmienności ludzkiego życia, po drugie – jako doświadczenie historii, które prowadzi do wniosku o braku istnienia jakichkolwiek trwałych wartości w jej toku postrzegany jako

¹ Etnonim Boszniacy obowiązuje od 1992 r., wcześniej mieszkańcy Bośni wyznania islamskiego określani byli jako „Muzułmanie”, „bośniaccy Muzułmanie” [zob. więcej: Jawoszek 2014].

ciągła, absurdalna zmiana [Kazaz 2004: 98]. Metafora linii kolejowej służy ukazaniu życia ludzkiego podzielonego na etapy: od stacji do stacji, aż do ostatniego przystanku².

Powieść *Skretnice* została także zakwalifikowana przez Envera Kazaza, jako psychologiczna powieść nowohistoryczna [Kazaz 2004: 150]. Istotą tego typu powieści nie jest ukazanie biegu historii, ale jej sensu i znaczenia dla bohatera, przemian jego świadomości, dla której historia stanowi przestrzeń metaforyzacji własnych przeżyć i stanów wewnętrznych. Podstawowym jej elementem jest prezentowanie procesu kształtowania świadomości protagonisty, śledzenie jej toku rozwojowego [Kazaz 2004: 214].

Utwór Jasminy Musabegović utkany jest z fragmentów kobiecego doświadczenia, skupiony na wewnętrznym świecie młodej muzułmanki o imieniu Fatima, który tworzą wspomnienia, sny i przeczucia. Skoncentrowanie opowieści na kobiecym doświadczeniu skutkuje uczynieniem bohaterki podmiotem samodzielnie formułującym własne relacje, ale i doznającym różnego rodzaju opresji, w tym wojennej.

Czas akcji w utworze obejmuje lata 30. XX w. oraz okres II wojny światowej, przy czym kategoria czasu nie jest traktowana ze szczególną pieczołowitością. Powieściową przestrzeń wyznacza bliżej nieokreślona prowincja bośniacka, na którą dwukrotnie zostaje *zesłana* rodzina Faty – ku jej faktycznej rozpacz, a także główne bośniackie miasta: Sarajewo, do którego w czasie wojny udaje się przeprowadzić rodzinie bohaterki oraz Mostar, z którego Fata pochodzi i z którym wiąże się jej wspomnienia z dzieciństwa.

Życie młodej bohaterki wypełnia głównie troska o dom i rodzinę. Wyrastający z zasad islamu system wartości, któremu hołdują bohaterowie, powoduje, że kategorie męskości i kobiecości są mocno osadzone w ramach patriarchatu. Symbolika gór i kozic patrolujących Nezirowi oraz mrówek reprezentujących Fatimę dobrze oddaje sposób widzenia społecznych ról kobiety i mężczyzny. Ideologia domu i macierzyństwa w dużym stopniu potwierdza *męską hierarchię wartości*, miejscami tylko uwidaczniając jej niedoskonałości [Moranjak-Bamburać 2005b]. Podział ról na pierwszy rzut oka jest stereotypowy i opiera się na

² Całość metaforyki kolejowej ma być może pewne zakorzenienie w biografii pisarki, która przyszła na świat na stacji kolejowej w Vogošci k. Sarajewa, w powieści ma zaś uzasadnienie w tym, że mąż bohaterki, Nezir, jest kolejarką. Powieściowa rodzina doświadcza kilkakrotnych przeprowadzek, które w jej życiu stanowią istotne zwroty, a zazwyczaj są uwarunkowane zmianami społeczno-politycznymi. W okresie wojny mieszkanie przy stacji kolejowej i obserwowanie przejeżdżających pociągów potęguje jeszcze grozę rozgrywanych wypadków, ponieważ czyni bohaterów mimowolnymi świadkami transportu ludzi do miejsc odosobnienia, obozów, a także ich mordowania. Bycie świadkiem tych procedurów pogłębia traumę Fatimy.

antynomii: mężczyzna ucieleśnia siłę, odwagę, życiową zaradność, jest żywicielem rodziny, działającym w przestrzeni publicznej, kobieta – zgodnie z przypisywaną jej rolą społeczną zakładającą opiekuńczość, odpowiedzialność za innych, traktowanie potrzeb innych z większą powagą niż własne – funkcjonuje przede wszystkim w przestrzeni domowej, jest podporządkowana mężczyźnie i oddana rodzinie. Tym samym realizuje konwencjonalną w Bośni, wpisaną w przestrzeń prywatną rolę muzułmańskiej kobiety, strażniczki wiary i tradycji, skupionej na prowadzeniu domu i wychowywaniu dzieci.

Powieściową przestrzeń tworzy głównie dom, jednak nie tylko w sensie dosłownym, ale i metaforycznym. Bohaterowie kilkakrotnie zmieniają miejsce zamieszkania, niemniej Fata w każdym kolejnym miejscu starannie organizuje życie rodzinne. Centrum życia bohaterki³ stanowi dom, a główne jej zadanie: dbałość o dobro męża i dzieci. Fatima wprowadza tematy specyficznie kobiece, czyli związane z macierzyństwem, relacjami międzyludzkimi ze szczególnym uwzględnieniem tych wewnątrzrodzinnych⁴. Bohaterka definiuje siebie poprzez role żony i – przede wszystkim – matki, którą to funkcję traktuje absolutnie priorytetowo, co jeszcze ulega wzmocnieniu w sytuacji wojennego zagrożenia. Jest matką pięciorga dzieci⁵.

Centrum domu, w którym skupia się życie rodzinne, tworzy tradycyjnie kuchnia. Obowiązki kuchenne, z porannym gotowaniem kawy i wyrabianiem ciasta na chleb, wyznaczają rytm życia Fatimy. Roztaczający się zapach zakwasu na chleb i w ogóle aromaty przygotowywanych posiłków to znak normalności,

³ Warto dodać, że poza Fatą pojawia się w powieści jeszcze kilka innych interesujących postaci kobiecych, które tworzą dosyć zróżnicowaną grupę. Uwzględnione są odmienności w sferze psychiki, osobowości, ale także – orientacji politycznej czy przynależności społecznej.

⁴ Do grupy tematów specyficznie kobiecych należy także przemoc wobec kobiet, w tym przemoc seksualna. W powieści Jasminy Musabegović temat ten w zasadzie nie występuje, pojawia się jedynie w charakterze subtelnej aluzji, gdy Fatima w czasie wojny z przerażeniem myśli o tym, jaki los może spotkać jej dzieci i co może przydarzyć się jej córkom, ale o ile lęk przed czetnickim / ustaszowskim nożem zostaje nazwany wprost, o tyle zagrożenie gwałtem pozostaje w sferze domysłów. Być może dlatego, że jest to perspektywa tak straszna, że nie można jej zwerbalizować.

⁵ Niejako na marginesie tematu macierzyństwa w powieści pojawia się problem aborcji, której w pewnym momencie swego życia poddała się bohaterka. Nie jest to temat tabuizowany. Fata mówi o aborcji wprost, a pieniądze na zabieg (dostępny od czasów austriackich) wymusza na niechętnym jej zamiarom mężu. Brak tutaj jakiegokolwiek ideologicznego zaplecza, bohaterka – choć funkcjonująca w ciasnych ramach patriarchy – jawi się jako kobieta dosyć wyemancypowana, dająca sobie prawo do odrzucenia niechcianego macierzyństwa. Niechęć wobec kolejnego dziecka była związana z (chwilowym, ale mającym ostry przebieg) kryzysem małżeńskim.

trwałości domowego ogniska, narażonego na liczne zawirowania. Kobięce rytuały kuchenne wiążą się z tzw. *cooking memories*, czyli opowieściami osnutymi wokół przygotowywania potraw czy przepisów kulinarnych, pełniącymi w czasach wojennego zagrożenia funkcję kompensacyjną. Stanowiły one część strategii przetrwania w szerszym zakresie niż tylko fizyczne przeżycie [Ubertowska 2009: 214–226]. Widać to wyraźnie, gdy po kolejnej przeprowadzce Facie udaje się zorganizować przydomowy ogródek, który nie tylko daje możliwość wyżywienia rodziny w ciężkich czasach, ale i stanowi oazę w ogarniętej wojenną pożogą rzeczywistości. Uprawa warzyw w ogródku, a także przygotowywanie posiłków i ich wspólne spożywanie w ogrodowej altanie konsolidują rodzinę i dają złudzenie normalności. Obowiązki kuchenne bywają zresztą dla Faty inspiracją do zaskakujących przemyśleń: wyimaginowany obraz ścieżki, na której miałyby zostać ułożone wszystkie umyte przez nią w ciągu całego życia naczynia [Musabegović 1986: 171] wyraża autorefleksję bohaterki i silne poczucie, że jej codzienność wypełnioną jest ciężką, choć niedostrzeganą i niedocenianą na ogół pracą.

Główną sceną opowieści staje się ciało Faty, a narrację spletają takie elementy, jak codzienne przygotowywanie ciasta na chleb, metafory kolejowe, a także metafora biegu rzeki (powiązana z symboliką mostu, przywoływaną we wspomnieniach z dzieciństwa). Pojawiają się typowo kobiece symbole i motywy, ze szczególnym uwzględnieniem wody oraz ziemi, z którą Fatima odczuwa głęboką więź zwłaszcza podczas choroby, gdy jej życie jest zagrożone, a ona sama najpierw przez dłuższy czas trwa w śpiączce, a potem balansuje na granicy jawy, snu i wspomnień. Niemożność zwerbalizowania swojego cierpienia wywołuje zwrot w stronę świata wewnętrznego. Bohaterka w zestawionych na zasadzie asocjacji wspomnieniach z dzieciństwa przywołuje okres, gdy najpierw poznaje świat poprzez zmysły, dopiero potem poprzez język. Wtedy też wielokrotnie pojawia się w jej myślach, także we wspomnieniach z pierwszych lat życia, życiodajna woda. Przywołanie obrazu rodziców oraz rekonstrukcja rodzinnych opowieści związanych z tajemnicami domu i historią rodzinną stanowią ważne dopełnienie portretu bohaterki. Obrazy te są bardzo żywe, cielesne, mają charakter pozasłowny [Moranjak-Bamburać 2006]. Sugestywne opisy kąpieli w rzece, przywoływane za pośrednictwem zmysłów wzroku, słuchu i powonienia, stanowią dla bohaterki – być może – rodzaj autoterapii poprzez rekonstrukcję rzeczywistości alternatywnej wobec tej, w której obecnie funkcjonuje.

Dyskurs ciała służy ukazaniu tego, co jest niemożliwe do zwerbalizowania. Nirman Moranjak-Bamburać podkreśla niemożliwość językowej reprezentacji traumatycznych doświadczeń wojennych [Moranjak-Bamburać 2005a: 198–211]. Przeżycia bohaterki są relacjonowane przez pryzmat doświadczeń cielesnych. Istotną funkcję odgrywa przestrzeń szpitalna, w której przebywa Fatima w czasie swojej dość tajemniczej choroby. Jej stan, wymagający interwencji chirurgicznej, noszący znamiona choroby psychosomatycznej, związany był z narażeniem na długotrwały stres spowodowany funkcjonowaniem w sytuacji ciągłego

zagrożenia życia swojej rodziny i własnego. Pamięć muzułmanki związana z jej chorobą i pobytem w szpitalu jest fragmentaryczna. Bohaterka ma poważne luki w pamięci uniemożliwiające jej dokonanie pełnej rekonstrukcji wydarzeń. Choroba wiąże się ponadto z uprzedmiotowieniem ciała, czego kobieta wielokrotnie boleśnie doświadcza. Często towarzyszy jej poczucie swoistego wyobcowania, dystansu wobec tego, co dzieje się z jej ciałem poddawanych obserwacji i lekarskiej interwencji. Fatima niezupełnie rozumie, co się wydarzyło i w jaki sposób, dlaczego trafiła na salę operacyjną. Gdy po zażegnaniu zagrożenia życia i postawieniu diagnozy trafia na salę chorych, skupia się na sobie, na własnych odczuciach, na własnym wnętrzu. Doznania fizyczne, jak np. dręczące ją po operacji pragnienie, którego nie wolno jej na razie ugasić, stara się zwalczyć, przywołując w wyobraźni obrazy z przeszłości, w których woda odgrywała istotną rolę (dzban z wodą, kąpiel w rzece).

Jednocześnie dyskurs ciała należy powiązać z koncepcją Tone Bringi, która pisała o *utjelovljenju kuće*. Według norweskiej badaczki w Bośni, zgodnie z tradycją muzułmańską, kobieta symbolicznie odzwierciedla dom, co wiąże się z jej cielesnością. Przestrzeń domowa, zapewniająca rodzinie bezpieczeństwo i stanowiąca miejsce wychowywania dzieci, jest tradycyjnie przypisana kobiecie, która w pełni ponosi za nią odpowiedzialność [Bringa 2009: 92]. Mimo jednak osadzenia bohaterki w tradycyjnym, ściśle określającym podział ról kulturowych kobiet i mężczyzn kontekście, Musabegović ukazuje jej swoistą ewolucję, jej subtelny drogę ku emancypacji (w pewnej mierze wymuszonej przez okoliczności wojenne).

Szczególnie interesująca jest ta część powieści, w której otrzymujemy zapis procesów mentalnych i emocjonalnych, zachodzących w umyśle bohaterki znajdującej się w sytuacji granicznej. Fatima jest ofiarą traumy kolektywnej spowodowanej wojną i ludobójstwem (rzezie na ludności muzułmańskiej dokonywane w górach przez czetników i przy linii kolejowej przez ustaszy). Bohaterka najpierw usiłuje izolować przestrzeń domową i chronić dzieci przed wiedzą o dokonywanych masakrach, jednak z czasem staje się to niemożliwe. Obsesja noża, którym oprawcy podrywają gardła swoim ofiarom zaczyna się wiązać z obsesją ludzkiego mięsa. Wojenna trauma ma charakter wielokrotny, o czym Fatima mówi, stwierdzając: „klanje je postao svakodnevnica” [Musabegović 1986: 128]. Według Marii Orwid, „traumy zapełniają rezerwuuar podświadomości kolektywnej. Ludzie mogą na co dzień o nich nie myśleć, natomiast podświadomie lokalizują i magazynują wszystkie te fakty, rany i blizny po nich, stale rozdzielane nowymi traumatycznymi przeżyciami” [Orwid 2009: 11]. Każda kolejna informacja albo nawet podejrzenie (np. widok zakrwawionych żołnierzy brukających zimową biel łąki widocznej z kuchennego okna), dotyczące dokonywanych w okolicy masakr, wzmacniają w bohaterce przerażenie i poczucie bezsilności. Jednocześnie zauważmy, że traumatyczne wydarzenia są przywoływane w sposób wybiórczy, ponieważ pamięć traumy powoduje fragmentaryczność narracji [Radny 2009–2011: 109].

Moment o szczególnym znaczeniu związany jest z tragiczną śmiercią szwagra Fatimy, Ćamila. Skutkiem tego doświadczenia będzie intruzja, czyli wdzieranie się do świadomości przeżytego urazu: obraz rozciętego gardła wielokrotnie do niej wraca, co ona komentuje: „Svijet je postao veliko prerezano grlo čovjeka” [Musabegović 1986: 182]. Fatima ma wyraźne objawy szoku potraumatycznego: na dłuższy czas popada w stan dysocjacji, który objawia się w postaci odrętwienia, dystansu, braku odczuwania emocji w reakcji na bodźce, doświadcza również derealizacji (poczucie, że rzeczywistość uległa odmianie w niejasny sposób) i depersonalizacji (niepokojące i niezrozumiałe zmiany obserwowane w sobie samym) [Popiel, Prąglowska 2009: 41]. W swych myślanych listach do ojca wyznaje: „Ludim, babo, ludim... [...] Ludim [...] hoće li iko pametan izaći iz ove klanonice?...” [Musabegović 1986: 183]. Owładnięta obsesyjną myślą o straszliwej, zadawanej nożem śmierci nie potrafi normalnie funkcjonować, każdy kęs chleba jest dla niej naznaczony śmiercią. Jednocześnie towarzyszy jej typowe dla ofiar traumy poczucie winy. Najtragiczniejsza jednak, najbardziej rozpaczliwa i zarazem najważniejsza konstatacja związana jest z nadrzędną dla niej wartością, czyli z macierzyństwem: „Smrtnike rađam, smrtnike, i to je najteže što se shvata” [Musabegović 1986: 188]. Zatem, z jednej strony, macierzyństwo stanowi główny element przeciwstawiany wojennej przemocy i wszechobecnej śmierci, z drugiej jednak nie chroni przed rozpaczą, a można nawet zaryzykować stwierdzenie, że ją wzmacnia. Fatima wyraża wieczne kobiece przeznaczenie, związane z braniem zbiorowego cierpienia na własne barki, ale i mówi o czymś jeszcze, o transmisji traumy na następne pokolenia:

I ova djeca, moja djeca, kao sada tvoja, umiraće jednom. I ja, mati, opsjednuta sam slikom kakva li će biti njihova smrt. Ne zamišljam im ni život, ni mladost, ni uspjeh, ni radost, ni ljubav koju će uvijek gajiti prema meni, već zamišljam kako će, i ako prežive sve ovo, umirati. Je li to normalno? [Musabegović 1986: 188]

Bohaterka Jasminy Musabegović jest świadoma konsekwencji doświadczeń, jakie stały się jej udziałem. Ma silne poczucie, że – o ile uda im się przeżyć – jej macierzyństwo już zawsze będzie naznaczone piętnem śmierci, mówi, zatem o transgeneracyjnym przekazie traumy.

Fatimie towarzyszy nieustanny lęk i poczucie śmiertelnego zagrożenia, a także przeświadczenie o tym, że życie po takich doświadczeniach nigdy już nie będzie takie, jak dawniej. Biologiczna wola przetrwania jest skierowana przede wszystkim na dzieci. Traumą Fatimy wzmacnia obecność w jej domu małej, milczącej dziewczynki (*muhađerče*), sieroty ocalałej z masakry, w której z ogromnym prawdopodobieństwem zginęła cała jej rodzina. Bliznę na szyi po cięciu nożem dziecko chowa pod stale noszonym szalikiem, ale Fatima – gdyby nie wzgląd na męża – najchętniej odsunęłaby dziewczynkę spoza zasięgu swego wzroku, bo każde spojrzenie na nią jest impulsem do zadawania sobie przyprawiającego

o szaleństwo pytania o to, które z jej dzieci w sytuacji, gdyby ich rodzina padła ofiarą rzezi, pozostałoby przy życiu i jakie byłyby jego dalsze losy.

Rola społeczna i związana z nią cielesność determinują życie kobiety i strategie przetrwania w czasie zagrożenia. Na pierwszym planie mieści się oczywiście kwestia podtrzymywania rodziny lub utraty bliskich, co odzwierciedla m.in. usilne staranie ochronienia własnej domowej przestrzeni przed inwazją wojennej rzeczywistości choćby poprzez mówienie o niej. Codzienna krzątania i ucieczka we własny świat wewnętrzny mają w jakimś stopniu pomóc znieść wojenną grozę, niemniej są to tylko rozwiązania doraźne, łagodzące cierpienie, a nie je znoszące. Mąż Faty ukrywa w domu partyzantów, trudni się surowo karanym kłusownictwem, a dzieci, wiedzione naturalną ciekawością „pod przywództwem” najbardziej śmiałej spośród rodzeństwa Selmy, w starym tunelu znajdują zwłoki ofiar jednej z masakr. Na krótki czas oazę bohaterka znajduje w przydomowym ogródku. W pewnym sensie eskapistyczna postawa Fatimy zostaje jednak zweryfikowana, gdy poszukiwany przez Gestapo Nezir przyłącza się wraz z najstarszym synem, Bećirem, do partyzantów. Gdy staje się jedynym opiekunem swych dzieci, bohaterka przyjmuje postawę aktywną i zdecydowana jest zrobić wszystko, by je ochronić. W sytuacji bezpośredniego zagrożenia posuwa się nawet do zastraszania gospodarzy domu, w którym się ukrywa.

Ważny, ocalający wymiar należy dostrzec w więzach wspólnotowych – Fata w myślach układa listy do ojca, w których daje wyraz swemu przerażeniu i poczuciu bezsilności nieuzewnętrznianym przed domownikami. Silna więź uczuciowa łączy ją z bratem Ibrahimem, którego los pozostaje nieznany. Początkowo Fatima żywi nadzieję, że udało mu się uciec z życiem z masakry nad Neretwą, jednak potem stopniowo utwierdza się w intuicyjnym odczuciu, że brat nie żyje. Ponadto postać przyjaciółki z dzieciństwa, Dżenety, która w czasie wojny przez pewien czas przebywa w jej domu, z jednej strony zwraca jej myśli w stronę przeszłości, z drugiej – uświadamia Fatimie, jak bardzo są różne. Dżeneta ucieleśnia zmysłowość, głęboką radość życia, jednocześnie jakby przekracza swój *gender*, gdyż jest nad wyraz opanowana, zdecydowana, energiczna i wyjątkowo odważna, działa w sposób chłodny, racjonalny nawet w najbardziej niesprzyjających okolicznościach.

W relacjach międzyludzkich Fatima zasadniczo kieruje się intuicją i przeczuciami⁶. W czasie wojny niejednokrotnie przewartościowuje swoje wcześniejsze opinie i sądy na temat innych (np. na temat krewnych Nezira, z którymi dawniej jej rodzina nie utrzymywała kontaktu, ale w razie potrzeby z ich strony od razu otrzymała pomoc), w sytuacji zagrożenia – mimo dzielących ją z innymi różnic

⁶ Intuicyjnie wyczuwa np. zagrożenie ze strony Ragiba, którego podejrzewa o pedofilskie skłonności. Wprawdzie nie mówi o swych domysłach nikomu, jest jednak przekonana, że i inne kobiety podzielają jej obawy. Jedynym sposobem, by bronić się przed zakusami mężczyzny jest chronienie przed nim córek, co Fatima robi z determinacją.

– kieruje się przede wszystkim zasadą solidarności. Godzi się milcząco nawet na działania bardzo ryzykowne (ukrywanie w domu partyzantów).

Sposób konstruowania opowieści jest w utworze Musabegović złożony: narratorką jest Fatima i jej subiektywny głos wybrzmiewa najmocniej, dając wskutek bezpośredniości relacji autentyczny i osobisty obraz jej życia i sposobu jego przeżywania, jednocześnie jednak głos narratorki splątany jest z głosami innych bohaterów, co z kolei zapewnia wielość perspektyw narracyjnych. Ponadto główna narratorka ma wyraźnie polimorficzny charakter, uwarunkowany swoistym rozszczepieniem podmiotu mówiącego, na co najmniej kilka „ja”: „ja” snu, „ja” choroby, „ja” dzieciństwa, „ja” ciała. Rozszczepienie podmiotu, bardzo typowe dla relacji holokaustowych [Ubertowska 2009], w przypadku Fatimy – ujawnia się ze zdwojoną mocą w traumatyzującym okresie wojny.

Sposób widzenia wojny przez boszniacką pisarkę współgra z tym, jak ją opisywała Swietłana Aleksijewicz:

„Kobieca” wojna ma swoje własne barwy, zapachy, własne oświetlenie i przestrzeń uczuć. Własne słowa. Nie ma tam bohaterów i niesamowitych wyczynów, są po prostu ludzie, zajęci swoimi ludzkimi – nieludzkimi sprawami. I cierpią tam nie tylko ludzie, ale także ziemia, ptaki, drzewa. Wszyscy, którzy żyją z nami razem na tym świecie. Cierpią bez słów, a to jest jeszcze straszniejsze... [Aleksijewicz 2015: 9–10]

Kobiecie poczucie solidarności z tymi, którzy cierpią akcentuje także Jasmina Musabegović, a z jej powieści, będącej typową realizacją *kobiecej historii* (*herstory / ženska priča*), wyłania się niebezpośrednia, ale bardzo czytelna ocena wojny. Według pisarki to kobiety są jej prawdziwymi ofiarami, przegranymi na wojnie, która zmienia je w nieodwracalny sposób, o czym Fatima mówi lakonicznie: „Žene gube rat, oni preživljavaju” [Musabegović 1986: 180]. Jest to w istocie antybohatterska narracja kobiet i ofiar wojny, nie ma tu odniesień ideologicznych. Kategoria *bośniackiej matki* zestawianej przez Ingę Iwasiów na zasadzie analogii z *Matką Polką* [Iwasiów 2008: 127], w powieści *Skretnice* jest nieobecna, co wzmacnia poczucie naruszenia systemu patriarchalnego. Kobieta, stanowiąca symboliczne centrum rodziny i wspólnoty, kulturowo pełni zasadniczą rolę w pielęgnowaniu i przekazywaniu tradycji. Personifikując trwanie i niezmienność, jest gwarantem tożsamości, tymczasem tutaj dokonuje transgeneracyjnego przekazu traumy, co oznacza zaprzeczenie patriarchalnego porządku i dekonstrukcję epickiego kodu kulturowego, o czym sugestywnie pisała Nirman Moranjak-Bamburać [Moranjak-Bamburać 2006; Moranjak-Bamburać 2005b]. Choć w pewnym stopniu boszniacka autorka potwierdza patriarchalny porządek i w jego ramach kobiecą rolę uwarunkowaną płcią (naturalna predyspozycja do bycia osobą chroniącą dom, tradycję i język – *čuvarica doma, tradicije i jezika*), to przede wszystkim jednak postrzega kobiety jako pośredniczkę w przekazie transgeneracyjnej traumy.

Wpływ tej traumy na życie rodziny, na relacje wewnątrzrodzinne w omawianej powieści ukazany jest w zarysie, w większym zaś stopniu podlega analizie w dwóch kolejnych częściach trylogii (*Most, Žene, Glasovi*) i bez wątpienia jest to temat wart zgłębienia. Kobieca historia wojny, którą pisze Musabegović pokazuje, bowiem nie tylko inne jej oblicze, ale też i inne, dalej i głębiej sięgające konsekwencje wojny niż te, które zostały dotąd opisane z męskiej perspektywy [Łucka, Nowak 2014; Nowak, Łucka 2014; Orwid 2009; Schier 2015].

LITERATURA

- [Aleksijewicz 2015] – S. Aleksijewicz, *Wojna nie ma w sobie nic z kobiety*, przeł. J. Czech, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- [Bringa 2009] – T. Bringa, *Biti Musliman na bosnaski način. Identitet i zajednica u jednom srednjobosnaskom selu*, przeł. S. Krešo, Dani Sarajevo, Sarajevo–Zagreb.
- [Duraković 2012] – E. Duraković, *Obzori bošnjačke književnosti*, Dobra Knjiga, Sarajevo.
- [Hawkesworth 2000] – C. Hawkesworth, *Voices in the Shadows. Women and Verbal Art in Serbia and Bosnia*, Central European University Press, Budapest.
- [Iwasiów 2008] – I. Iwasiów, *Gender dla średnio zaawansowanych. Wykłady szczecińskie*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- [Jawoszek 2014] – A. Jawoszek, *Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe po 1992 roku*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań.
- [Kazaz 2004] – E. Kazaz, *Bošnjački roman XX. vijeka*, Naklada Zoro, Zagreb–Sarajevo.
- [Łucka, Nowak 2014] – I. Łucka, P. Nowak, *Włosy babci – trauma transgeneracyjna*, „Psychiatria – Psychologia Kliniczna”, nr 14.
- [Moranjak-Bamburać 2005a] – N. Moranjak-Bamburać, *Czy jest wojna w piśmie wojennym?*, [w:] *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy*, t. 3: *Podmiotowość*, red. B. Czapik-Lityńska, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.
- [Moranjak-Bamburać 2005b] – N. Moranjak-Bamburać, *Nevolje s kanonizacijom*, „Sarajevske sveske”, br. 8–9, <http://www.sveske.ba/bs/content/nevolje-s-kanonizacijom> (13.02.2013).
- [Moranjak-Bamburać 2006] – N. Moranjak-Bamburać, *Trauma – memorija – pripovijedanje*, „Sarajevske sveske”, br. 13, <http://www.sveske.ba/bs/content/trauma-memorija-pripovijedanje> (2.11.2012).
- [Musabegović 1986] – J. Musabegović, *Skretnice*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- [Nowak, Łucka 2014] – P. Nowak, I. Łucka, *Młody Polak po doświadczeniach wojennych. Siła transgeneracyjnej transmisji traumy*, „Psychiatria – Psychologia Kliniczna”, nr 14.
- [Orwid 2009] – M. Orwid, *Trauma*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- [Popiel, Pragłowska 2009] – A. Popiel, E. Pragłowska, *Psychopatologia reakcji na traumatyczne wydarzenia*, [w:] *Konsekwencje psychiczne traumy. Uwarunkowania i terapia*, red. nauk. J. Strelau, B. Zawadzki, M. Kaczmarek, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- [Radny 2009–2011] – A. Radny, *Wpływ traumy na psychikę. Psychoterapia ofiary*, „Neurokognitywistyka w patologii i zdrowiu”, nr 1.

[Schier 2015] – K. Schier, *Dorosłe dzieci. Psychologiczna problematyka odwrócenia ról w rodzinie*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

[Ubertowska 2009] – A. Ubertowska, „Niewidzialne świadectwa”. *Perspektywa feministyczna w badaniach nad literaturą Holocaustu*, „Teksty Drugie”, nr 4.

Anna Modelska-Kwaśniowska

WOMEN’S EXPERIENCE OF WAR TRAUMA IN JASMINA MUSABEGOVIC’S NOVEL *SWITCHES*

(Summary)

Jasmina Musabegović (born 1941) is one of the best contemporary prose writers and essayists in Bosnia. In her work she sets the position of women in Bosnian-Herzegovinian society and the women’s personal experience of the 20th century. It is the history of women’s emancipation and their alienation too.

The story is set in the thirties and forties of the 20th century in Bosnia. The main character is a young Muslim woman, Fatima. Fictional space is mainly created by home and its center – the kitchen, which is traditionally a space assigned to women. Fatima is the victim of a collective trauma caused by war and genocide. The memory of the trauma causes a fragmented narration and the splitting of the subject speaking to some “me”.

The main scene of the story is Fatima’s body with typically feminine symbols and themes (water, land, bread). The discourse of the body should be linked with the concept of Tone Brunga (*utjelovljenje kuće* – a materialization of home), according to which the woman symbolically reflects the house, which is associated with its physicality. It also serves to release the experiences impossible to verbalize, including traumatic experiences of war.

Switches are a typical herstory. Jasmina Musabegović confirms the patriarchal order in a way, but eventually presents the woman as a mediator in the transgenerational transmission of trauma, which means denial of the patriarchal order and breaking the epic cultural code.

Wojciech Szczepański

Komisja Bałkanistyki PAN
Poznań

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.13>

KILKA UWAG O KONFLIKTACH ALBAŃSKO-SERBSKICH NA TLE RELIGIJNYM W WILAJECIE KOSOWSKIM NA PRZEŁOWIE XIX I XX W. (WYBRANE PRZYKŁADY)

Okres od zakończenia w 1878 r. wielkiego kryzysu wschodniego, zwanego też bałkańskim, (którego przedłużeniem były działania podejmowane przez Ligę Albańską w Prizrenie w latach 1878–1881), do I wojny bałkańskiej i proklamacji niepodległości Albanii we Vlorze (1912), to czas o przełomowym znaczeniu dla relacji albańsko-serbskich. Zakorzenione są w niej wszakże liczne determinanty późniejszych dwustronnych napięć, dochodzących do głosu przez cały wiek XX oraz początek XXI stulecia.

Przedmiot niniejszych rozważań stanowi zagadnienie lokalnych konfliktów albańsko-serbskich z przełomu XIX i XX w. rozgrywających się w europejskich prowincjach Imperium Osmańskiego (zwłaszcza w wilajecie kosowskim), które posiadały tło religijne. W jednej z wcześniejszych prac, do której nawiązuje się w przedkładanym tekście, piszący niniejsze słowa zaprezentował typologię lokalnych konfliktów albańsko-serbskich z lat 1881–1912, wyodrębniając właśnie konflikty na tle religijnym, jako jedno z trzech głównych rodzajów lokalnych waśni między Albańczykami a Serbami, obok konfliktów o podłożu ekonomicznym oraz konfliktów na tle aspiracji politycznych [Ščepański 2008: 45–74].

Wśród lokalnych konfliktów serbsko-albańskich, do których dochodziło w latach 1881–1912 w europejskich prowincjach Osmańskiej Turcji, te, które miały tło religijne, odegrały niebagatelną rolę. Większość z nich pojawiała się w relacjach prawosławnych Serbów z Albańczykami-muzułmanami, należy jednak pamiętać o konfliktach, w których po stronie albańskiej występowała populacja katolicka – szczególnie z części obszaru metochijskiego (okolic Đakovicy).

Mimo, iż w dobie Ligi Prizreńskiej część elity albańskiej wyraźnie akcentowała jedność Albańczyków ponad podziałami religijnymi, rozpoczynając tym samym dzieło integrowania społeczności albańskich w jeden naród [Balcer 2002: 45], czynnik zróżnicowania religijnego nie stracił w życiu społecznym, politycznym i kulturowym Albańczyków zbyt wiele na znaczeniu w latach 1878–1881,

ani też po roku 1881. Pozostał on wówczas istotny również dla relacji poszczególnych grup albańskich z nie-Albańczykami.

W systemie osmańskim status społeczności islamskiej w sposób istotny różnił się od położenia nie-muzułmanów. W momentach, w których pojawiało się zagrożenie dla uprzywilejowanej pozycji muzułmanów (należy pamiętać, iż wskutek nacisków zewnętrznych Porta czyniła stopniowo określone koncesje na rzecz chrześcijan), wybuchały protesty inicjowane przez konserwatywne środowiska islamskie, w których w europejskiej części Turcji wyróżniali się Albańczycy [Duijzings 2000: 161–162]. Mimo, że adresatami protestów albańskich konserwatywnych muzułmanów przeciwko wszelkiego rodzaju „nowinkom” w tureckim prawodawstwie byli Turcy, albańskie manifestacje stwarzały poważne zagrożenie dla południowosłowiańskiej i greckiej ludności chrześcijańskiej, zamieszkującej wspólnie z Albańczykami rumelijskie wilajety Turcji.

Sprzeczność między interesami społeczno-politycznymi albańskich muzułmanów, a interesami południowosłowiańskich i greckich, a także albańskich chrześcijan, uwidaczniała się w latach 1878–1912 kilkakrotnie. Stawała się ona zauważalna zwłaszcza w latach 1902–1903, gdy wzmagala się presja mocarstw na Portę w sprawie reform w europejskiej Turcji. Jednym z ważniejszych aspektów tych reform miało być nadanie przez Turków określonych przywilejów chrześcijanom. Kolejny moment, w którym nasiliły się rozdziewki między konserwatywnymi muzułmanami a chrześcijanami zamieszkującymi w europejskich wilajetach Turcji, pojawił się w 1908 r., gdy wybuchła rewolucja zorganizowana przez młodoturków, inspirowanych się zwłaszcza brytyjskimi wzorcami społeczno-politycznymi i zmierzających do zdemokratyzowania stosunków wewnętrznych w Turcji Osmańskiej. Głoszone przez młodoturków idee równości nacji i wyznań religijnych, kontestowane były przez większość albańskich muzułmanów. Z aprobatą ustosunkowywali się do nich natomiast Serbowie i inni chrześcijanie mieszkający w państwie osmańskim.

Lata 1902–1903 i 1908–1912 nie stanowiły naturalnie jedynych momentów, w których dochodziło do konfliktów serbsko-albańskich na tle religijnym czy też religijno-społecznym. Konflikty takie zdarzały się także w latach 1881–1901 i 1904–1907.

Po rozbiciu przez Turków Ligi Prizreńskiej, grupę wywołującą konflikty na tle religijno-społecznym, tworzyła przede wszystkim część albańskich *muhadżirów*, odnoszących się szczególnie wrogo do prawosławnych Serbów. Zdarzały się w tej grupie i takie osoby, które z wrogości wobec serbskich chrześcijan słynęły jeszcze na początku XX w. W sierpniu 1904 r. wicekonsul Serbii w Priştinie Nastas Nastasijewić odnotował w liście do premiera i ministra spraw zagranicznych Serbii Nikoli Pašicia incydenty z Pograđa (Podgrađia) – wsi położonej w okolicy Peci. Pewien albański *muhadżir* przymuszał tam do darmowej pracy na polu dwóch serbskich braci – Janję i Paję Mišićiów. W końcu, zły z powodu okazanego mu przez nich nieposłuszeństwa zabił ich, by następnie samemu zginąć

z ręki żony Janji Mišicia. Agresję wobec Serbów przed swoją własną śmiercią Albańczyk tłumaczył – jak przedstawiał tę sprawę wymieniony serbski dyplomata – irytacją o to, że nieposłuszni są mu gjaurzy, w związku, z czym „[...] zabił ich rozwścieczony, że śmieli mu odmawiać posłuszeństwa gjaurzy i raja” [Peruničić 1989: 312–313].

Nawiasem mówiąc w 1904 r. w Podgrađu silnym antyserbskim, antyprawosławnym emocjom ulegali też albańscy katolicy. Ich grupa za namową swojego duszpasterza, ks. Pjetra Anxela okupowała w tym roku przez pewien czas serbską cerkiew [Mikić 1988: 53].

W latach 90. XIX w. na częste akty wrogości muzułmańskich Albańczyków w stosunku do ludności prawosławnej, zamieszkującej w wilajetach kosowskim i monasterskim (bitolskim), a także na postawę władz tureckich, nie powstrzymujących antychrześcijańskich działań Albańczyków, niejednokrotnie zwracał uwagę Stojan Novaković. Już w połowie 1890 r., jako poseł Królestwa Serbii akredytowany przy Porcie, zwracał on uwagę na motywowane fanatyzmem religijnym wystąpienia Albańczyków przeciwko ludności prawosławnej. Szczególnie niepokoiła S. Novakovicia sytuacja Serbów i innych wyznawców prawosławia z sandżaków prištińskiego i prizreńskiego oraz z sandżaków wchodzących w skład wilajetu monasterskiego. Oprócz Serbów w niełatwym położeniu w wymienionych prowincjach, zwłaszcza tych, między które podzielone były ziemie Metochii i zachodniej części Macedonii Wardarskiej, znajdowali się także przedstawiciele innych grup etnicznych: Czarnogórcy, niesprzyjająca Albańczykom część Vlachów, Cyganie, Słowianie macedońscy, a także Albańczycy-chrześcijanie. Wszyscy oni obawiać mogli się wrogiego stosunku do siebie albańskich muzułmanów, a nierzadko i Turków. Od tych ostatnich, nawet, gdy nie podejmowali oni żadnych wrogich kroków wobec niemuzułmańskiej ludności, nie mogli w każdym razie spodziewać się chrześcijanie rzeczywistej ochrony. W jednym z listów z 1890 r., o którym sądzić można z dużym prawdopodobieństwem, że napisany został przez S. Novakovicia, opisany został brutalny atak około czterystu albańskich muzułmanów na metochijską wieś Vrapće, zamieszkiwaną przez Czarnogórców [AS MID P. O., mkr. 107, I/25].

S. Novaković przypisywał Albańczykom skłonność wzniecania konfliktów z sąsiadami (zwłaszcza Serbami) na tle religijnym, także w liście, który wysłał 22 VI 1890 r. Saidowi-paszy, szefującemu tureckiej dyplomacji. Serbski dyplomata sformułował w nim śmiałą tezę o faktycznej okupacji chrześcijańskich, przeważnie serbskich wiosek wilajetu kosowskiego przez „albańskich złoczyńców”. Turcy – podkreślał S. Novaković – powinni ostro piętnować i karać zło wyrażane Serbom przez albańskich muzułmanów; ich bierność zmusza bowiem serbskich chrześcijan do uznawania albańskich represji za zaplanowane czystki i do opuszczania Imperium [AS MID P. O., mkr. 107, I/23].

Przełom wieków XIX i XX (lata 1898–1903), a więc moment historyczny charakteryzujący się ogólnym nasileniem konfliktów albańsko-serbskich, był

czasem, w którym religijne tło zadrażeń występujących w relacjach obu nacji stało się w pełni czytelne. Zrazu odpowiadali za to, wspominani już, *muhadżirowie*, szczególnie aktywnie występujący przeciw tureckim Serbom zamieszkującym wzdłuż granicy Imperium Osmańskiego z Serbią, co wnikliwie zanalizował serbski dyplomata Svetislav Simić, używający pseudonimu P. O., tj. Pavle Orlović [P. O. 1904: 11]. Wkrótce jednak okazało się, że wzajemnych stosunków w duchu poszanowania odrębności etnicznej i tolerancji religijnej nie potrafiła sobie wyobrazić oprócz *muhadżirów* znaczna część zwykłych Albańczyków i Serbów.

Konflikty pomiędzy wyznającymi różne religie Serbami i Albańczykami tliły się na przełomie XIX i XX w. szczególnie w Metochii. We wsiach zdominowanych przez Serbów, Albańczycy odseparowywani byli od głównego nurtu życia, w którym partycypowała większość lokalnej wspólnoty. Z kolei we wsiach zdominowanych przez Albańczyków pustoszały serbskie domostwa. Ich dotychczasowi gospodarze opuszczając je zasiedlali przysiółki, nie uczestniczące w życiu reszty wioski, albo – zwłaszcza, gdy domów pozbawiano ich groźbą lub siłą, co zwłaszcza w Metochii było częstą praktyką – udawali się na emigrację. Wspólne, zgodne życie Serbów i Albańczyków rzadko, kiedy układało się dobrze. Prawdopodobnie tę odnieść należy szczególnie do większych części nahiji pećskiej i prizreńskiej, gdzie, zdaniem rosyjskiego badacza Aleksieja Ju. Timofiejewa, od początku XX stulecia roku możliwa była już tylko vegetacja serbskich enklaw w „albańskim morzu” [Timofiejew 1999: 89–90].

W 1899 r., gdy powstała pierwsza Liga Pećska, nawiązująca do Ligi Prizreńskiej, fanatyzm islamski wśród dużej części metochijskich Albańczyków wyraźnie się wzmógł. W konsekwencji wzrosła też ilość albańsko-serbskich konfliktów. Peć z okolicą na dobre stały się centrum aktywności albańskich turkofilów, inspirowanych się radykalnymi hasłami religijnymi i państwową ideologią panislamizmu. Według, cytowanej tu za Sofiją Bożić, opinii serbskiego dziennikarza z czasopisma „Srpski glas” (nr 14 z 8 IV 1899 r.), ukazującego się w dalmatyńskim Zadarze, wydarzenia 1899 r. mające miejsce w Metochii „zapaliły zielone światło dla działań mających doprowadzić do wytrzebień Serbów” [Bożić 2001: 140]. Również w niektórych ówczesnych ocenach nie-Serbów spostrzegano, iż religijny fanatyzm panislamskiego nurtu Ligi Pećskiej, wsparty antyreformatorską orientacją polityczną, nadawał się znakomicie do wykorzystania przez Turków (ale i Austro-Węgry) w dziele pogłębiania tego, co ówczesny habsburski minister spraw zagranicznych Alois L. Ährenthal określał mianem „tradycyjnej wrogości, panującej między Albańczykami i Słowianami” [Borošan 1995: 46].

Oznak tej wrogości, mającej za istotne podłoże nietolerancję religijną, na przełomie XIX i XX w., zauważyć można było wiele także poza Metochią. Napięcia między Albańczykami i Serbami na porządku dziennym stały wówczas praktycznie w całym wilajecie kosowskim, choć poza Metochią wyjątkowo dużo złego działo się w okolicach: Priştiny, Gnjilanego, Kosowskiej Mitrowicy, Vučitrna, Uroševca, Kačanika oraz Tetova.

Z regionem tetovskim wiąże się historia zabójstwa pewnego serbskiego mnicha o imieniu Ezechiel (Ezekij, Jezikilj), do którego doszło w 1898 r. [Prepiska..., 1998: 69; Simić 1998: 36]. Do swojej śmierci *hadži* Ezechiel pełnił funkcję przełożonego (*starešiny*) w klasztorze Lazareva we wsi Lešak pod Tetovem. S. Novaković w liście do Tefika-paszy z 19 X 1898 r. uznał, iż zginął on z rąk Albańczyków [Prepiska..., 1998: 69]. Pogląd S. Novakovicia zdaje się być wiarygodniejszy niż hipoteza Stevana Simicia, uważającego, iż zabójstwa mnicha Ezechiela dokonali Bułgarzy, wyrażona we wstępie do wspomnień dotyczących działalności serbskich czetników w Macedonii w latach 1903–1912 [Simić 1998: 36]. Zauważyć należy, że S. Novaković na ogół czerpał swą wiedzę z wiarygodnych źródeł. Poza tym zabójstwo dokonane zostało w miejscu, gdzie o wiele aktywniejsze były grupy złodziei i fanatyków albańskich, niż czety bułgaro-macedońskie. Czynne napaści na duchownych serbskich nie były zbyt częstą praktyką Albańczyków, jednak nie trzeba wątpić w to, że miały miejsce w burzliwym okresie schyłku XIX w. [Perunićić 1988: 50].

Traktując o incydentach z końca XIX i początku XX w., rozgrywających się w lokalnych relacjach serbsko-albańskich, warto zwrócić bliżej uwagę na to, że względy natury religijnej, częstokroć nie stanowiące podstawowego motywu agresywnych zachowań Albańczyków-muzułmanów w stosunku do prawosławnych Serbów, służyły niejednokrotnie, jako swego rodzaju legitymizacja dla konfliktów wybuchających na tle społeczno-ekonomicznym. Miało to miejsce zwłaszcza wówczas, gdy mutesarifami w poszczególnych częściach wilajetu kosowskiego zostawały osoby związane blisko z fundamentalistycznie zorientowanymi muftimi oraz ze współpracującymi z nimi możliwymi albańskimi. Mutesarifowie tacy przyjmowali opcję filoturecką i w obronie uprzywilejowanej wspólnoty albańsko-tureckiej gotowi byli zwalczać wszelkie oznaki samodzielności prawosławnych Słowian zamieszkujących Starą Serbię i Macedonię.

„Neronowym czasem” – by użyć tu określenia serbskiego konsula w Prisztinie Simy J. Avramovicia – był dla kosowskich Serbów okres pełnienia funkcji priștińskiego mutesarifa przez niejakiego Džemala beja [Perunićić 1988: 65]. W pochodzącym z końca czerwca 1901 r. raporcie S. J. Avramović, podkreślił, że nieustannie rewidowano wtedy i przesłuchiowano serbskich nauczycieli z Kosowa, co cieszyło się wyraźnym poparciem większości tamtejszych albańskich muzułmanów. Przykładem tego rodzaju tureckich represji wobec Serbów, przyjmowanych z zadowoleniem przez Albańczyków, było m.in. postępowanie przeciw Damnjanovi Prljinčevićowi, nauczycielowi z Kosowskiej Mitrowicy, pełniącemu okresowo również funkcję cerkiewnego rewizora okolicznych serbskich szkół. Podobnie potraktować można działania podjęte przeciw Savie Popoviciovi [Perunićić 1988: 65]. Turcy zamykali do więzień jednak nie tylko krzewicieli serbskiej oświaty, ale także prawosławnych chłopów, którym nie udawadniano z reguły żadnych domagających się kary przewin. Zdarzało się, że chłopci ci uciekali się pod opiekę metropolity Nićifora Pericia, mającego wówczas pod cerkiew-

na jurysdykcją prawosławną serbską ludność wilajetu kosowskiego. Pojedynczy z zagrożonych Serbów w desperacji i w obawie przed Turkami i Albańczykami, bo raczej nie w nagłym przyпыwie bogobojności owocującym rozeznaniem powołania zakonnego, prosili swego metropolitę latem 1901 r. nie tylko o umożliwienie im ukrycia się w którymś z serbskich monasterów, ale nawet o przyjęcie w stan mniszy [Peruničić 1988: 65].

Liczne konflikty serbsko-albańskie wstrząsały Starą Serbią (szczególnie Metochią) i nadwardarską częścią ziem macedońskich w 1903 r. [Iz Stare Srbije i Maćedonije 1903: 1–2], a następnie w latach 1904–1905 [Nebojša 1904a: 1; Nebojša 1904b: 1; Nebojša 1904c: 1]. Niemala ich część stanowiła swoiste albańskie *veto* dla tureckich przedsięwzięć reformatorskich (społeczno-politycznych i podatkowych), podejmowanych między innymi w celu wprowadzenia w życie praw narodowych i religijnych Serbów, zadekretowanych jesienią 1902 r. Szczególny atak albańscy muzułmanie skonfliktowani z Serbami, przepuścili w 1903 r. na serbskie symbole duchowe. W październiku 1903 r. kierowani przez Fekę Bajramovicia Albańczycy, określani w serbskiej prasie, jako „wściekli i rozpusczeni”, śmiertelnie pobili popa Jevtimija oraz kilka innych osób z monasteru Devič pod Vučitrnem. Albańczycy zajęli tam klasztorną ziemię. Dokonując pobić i innych agresywnych kroków sprofanowali miejsce kultu religijnego [Iz Stare Srbije i Maćedonije: 1903: 2]. Demonstracyjne i prowokacyjne zachowania albańskie miały miejsce również pod monasterem Visoki Dečani [Zadužbine Kosova..., 1987: 758–759], kierowanym w tym czasie przez mnichów rosyjskich [Rusi..., 1903: 2]. Nieopodal tej jednej z najważniejszych serbskich świątyń do poważnych napięć dochodziło również latem 1905 r. W okolicy klasztoru Albańczycy z Prizrena, Đakovicy, Malësii oraz regionu plavsko-gusinijskiego, zawiązali wówczas *bessę* (porozumienie) przeciwko metochijskim Serbom i Czarnogórcom [Radenić 1985: 605]. W dwa lata później (17 IV 1907) miał z kolei miejsce albański atak na patriarchat w Peci [Brusin 2004: 35], natomiast w lipcu 1909 roku na monaster Sopoćani [Peruničić 1989: 433–434]. W odróżnieniu od zajść z 1903 r., które choć do pewnego stopnia interesowały Turków, zantagonizowanych z Albańczykami na tle reform, zdarzenia z lat 1905–1907 w ogóle były przez Turków ignorowane. Po zajściu, do którego doszło w 1907 r. w Peci, Serbowie przekazali miejscowemu mutesarifowi listę z danymi albańskich złoczyńców. Nie doczekali się oni jednak jakichkolwiek działań, mogących świadczyć o tym, że Turcy zainteresowani byli ukaraniem Albańczyków [Brusin 2004: 35].

W okolicach Đakovicy, oprócz ludności prawosławnej i muzułmańskiej zamieszkiwali również Albańczycy-katolicy. W dopuszczaniu się antyserbskich incydentów prym wiodli wprawdzie w całej *nahiji* đakovickiej albańscy muzułmanie, niemniej od początku XX w. (w latach 1901–1902) dochodziło pod Pecią do konfliktów Serbów z albańską ludnością katolicką tzw. *Fandami* [Peruničić 1988: 17]. Wątek konfliktów katolickiej społeczności albańskiej z prawosławnymi Serbami, dla niniejszych rozważań dość marginalny, wymaga jednak kilkudziesięciu rozszerzenia.

Konflikty *Fandów* z metochijskimi Serbami nasiliły się w latach 1904–1905. Odnotowywane były one także na początku 1906 r. [AS MID P. O., mkr. 280, I/310–315; Perunić 1989: 363–364; Vojvodić 2000: 58]. Niektórzy obserwatorzy konfliktów serbsko-albańskich na obszarze Metochii, uważali, iż albańscy katolicy cechowali się taką samą wrogością wobec Serbów, co ich muzułmańscy rodacy [Perunić 1988: 17], z którymi zresztą byli oni przez całe pierwsze dziesięciolecie XX w. dość mocno poróżnieni [Perunić 1989: 364–365; Perunić 1988: 21]. Pod koniec 1905 r. piastujący wówczas godność serbskiego konsula w Prisztinie Miroslav Spaljaković relacjonował płk. Vasie Antoniciowi (ministrowi wojny Serbii, pełniącemu zarazem w rządzie obowiązki wiceministra spraw zagranicznych) sprawę starć Albańczyków-*Fandów* z Serbami. Jak napisał M. Spaljaković:

W nahiji pećskiej [...] Serbów jest blisko pięciokrotnie więcej niż Albańczyków-katolików. I wyłącznie, dlatego, że Serbowie ci są bez broni, Albańczycy-katolicy wyządzają im wszelaką krzywdę, polują na nich jak na zające i poniżają na oczach całego świata. Za taką niesprawiedliwość ciężką winę ponosi zarówno przed Bogiem, jak i przed ludzkością, Serbia. [Perunić 1989: 351]

Bezkarność katolickich Albańczyków irytowała serbskich dyplomatów. Zdawali sobie oni nawet sprawę z części własnej odpowiedzialności za kiepski los swoich rodaków. Serbscy dyplomaci wiedzieli jednak dobrze, że Albańczycy-katolicy mogli się cieszyć się bezkarnością w państwie osmańskim zawsze, ilekroć tylko udawało im się zręcznie osłonić austrowęgierskim patronatem [Perunić 1989: 350–355]. Serbowie zaś potrzebowali broni oraz porównywalnego parasola rozpiętego nad nimi, jako chrześcijanami przez siłę z zewnątrz, w której to roli oficjalny Belgrad, szczególnie po 1903 r., widział przede wszystkim Rosję.

Podsumowując, podkreślić należy, że lata 1881–1912 naznaczone zostały szczególnym znamieniem lokalnych konfliktów albańsko-południowosłowiańskich. Do ich wybuchów dochodziło przede wszystkim w wilajetach kosowskim i monastyrskim. Przesuwanie się Albańczyków w końcówce tego okresu, tj. od 1908 r. (rewolucja młodoturecka) z pozycji przyjaciół na pozycję wrogów władzy sułtańskiej, a więc popadanie w konflikt z Turkami, przy jednoczesnym zacieśnianiu przez nich związków z monarchią Habsburgów, mimo wszystko i prawie nigdy nie oznaczało zaprzestania wrogości w stosunku do Słowian Południowych, a szczególnie Serbów. Co gorsza, wrogość ta z roku na rok wręcz się umacniała. Zanarchizowanie życia społecznego na zamieszkiwanych przez siebie terytoriach było dla Albańczyków szansą na uniezależnienie się od Porty. Jednym z narzędzi służących osiągnięciu stanu anarchii pozostawało podsycanie zadrążeń albańsko-słowiańskich, do czego wykorzystywano w instrumentalny sposób np. kwestię różnic religijnych. Przejawy albańsko-serbskiej solidarności stanowiły w tym czasie prawdziwą rzadkość. Albańskie operacje zbrojne, mające na celu odwieść

młodoturków od działań reformatorskich, a z czasem także doprowadzić do powstania autonomicznej czy niepodległej Albanii, niepokoiły swoimi rozmiarami i trudnymi do przewidzenia konsekwencjami ogół chrześcijańskiej ludności południowosłowiańskiej, zamieszkującej Starą Serbię i Macedonię oraz terytoria niepodległych państw Serbii i Czarnogóry, położone przy granicach z tureckimi wilajetami kosowskim i szkoderskim. Serbowie, obierając za przesłankę doświadczenie dotychczasowych fatalnych, obfitujących w konflikty, relacji z Albańczykami, uznawali wówczas, że popieranie Albańczyków, a tym bardziej zgoda na pozostawanie w przyszłości na pozycji nierządzącej grupy etnicznej, funkcjonującej zamiast w ramach Imperium Osmańskiego wewnątrz autonomicznej Albanii – byłyby krokami samobójczymi. W dobie poprzedzających wojny bałkańskie powstań albańskich, stan anarchii i ciągłego, wojennego wrzenia, niósł w poszczególnych miejscach konkretne zagrożenie serbskim sąsiadom Albańczyków. Choć nadal wiele incydentów, których ofiarami stawali się Serbowie, wzniecane było na tle ekonomicznym przez pospolitych albańskich rzezimieszków, w swej masie muzułmańscy, konserwatywni Albańczycy, przeciwstawiający się próbom realizacji przez Turków reform polityczno-społecznych, które m.in. prawosławnym Serbom przynieść miały w jakiejś perspektywie długo wyczekiwanie korzyści, coraz wyraźniej stawiali swych serbskich sąsiadów w sytuacji, w której musieli się oni jednoznacznie wypowiadać za lub przeciw Albańczykom, zamiast szukać z nimi płaszczyzn dialogu [Ščepański 2008: 45–74].

LITERATURA

- [AS MID P. O., mkr. 107, I/23] – *Arhiv Srbije, Ministarstvo inostranih dela, Političko odeljenje*, mikrofilm 107, dokument I/23 z 1890 r. (list posła serbskiego w Stambule Stojana Novakovicia do szefa Ministerstwa Spraw Zagranicznych Turcji Saidapasy z 22 VI 1890).
- [AS MID P. O., mkr. 107, I/25] – *Arhiv Srbije, Ministarstvo inostranih dela, Političko odeljenje*, mikrofilm 107, dokument I/25 z 1890 r. (nieposiadający adresu i podpisu list, prawdopodobnie autorstwa Stojana Novakovicia).
- [AS MID P. O., mkr. 280, I/310–315] – *Arhiv Srbije, Ministarstvo inostranih dela, Političko odeljenje*, mikrofilm 280, dokument I/310–315 z 1904 r. (*Un exposé succinct de la situation on Vieille Serbie*, Stambuł 2 XII 1904).
- [Balcer 2002] – A. Balcer, *Rola religii w konflikcie albańsko-macedońskim*, [w:] *Wokół Macedonii: siła kultury – kultura siły*, red. B. Zieliński, Wydawnictwo UAM, Poznań.
- [Borožan 1995] – Đ. Borožan, *Velika Albanija: porijeklo, ideja, praksa*, Beograd.
- [Božić 2001] – S. Božić, *Politička misao Srba u Dalmaciji: Srpski list/glas 1880–1904*, Beograd.
- [Brusin 2004] – M. Brusin, *Rasprava o Kosovu. Zašto gubimo Kosovo?*, Novi Sad.
- [Duijzings 2000] – G. Duijzings, *Religion and the Politisc of Identity in Kosovo*, London.
- [*Iz Stare Srbije i Mačedonije (oryginalni izveštaji)*... 1903a] – *Iz Stare Srbije i Mačedonije (originalni izveštaji): askerski zulumi – nove poreze – grabljenje devojaka*, „Samouprava”, br. 13, 1 XI 1903.

- [*Iz Stare Srbije i Maćedonije: Albanski zločini... 1903b*] – *Iz Stare Srbije i Maćedonije: Albanski zločini u manastiru Deviču, „Samouprava”, br. 2, 20 X 1903.*
- [Mikić 1988] – Đ. Mikić, *Društvene i ekonomske prilike kosovskih Srba u XIX i početkom XX veka. Od čifčijstva do bankarstva*, Beograd.
- [Nebojša 1904a] – *Arnautska buna, „Politika”, br. 47, 27 II 1904.*
- [Nebojša 1904b] – *Arnautska sila, „Politika”, br. 71, 22 III 1904.*
- [Nebojša 1904c] – *Arnautska buna, „Politika”, br. 87, 9 IV 1904.*
- [P. O. 1904] – P. O. [P. Orlović = S. Simić], *Stara Srbija i Arbanasi. Srpsko-bugarski odnosi i arbanaško pitanje – Austrija i Stara Srbija – Arbanaški zborovi i njihovo značenje*, Beograd.
- [Peruničić 1988] – B. Peruničić, *Svedočanstvo o Kosovu 1901–1913*, Beograd.
- [Peruničić 1989] – B. Peruničić, *Zulumi aga i begova nad srpskim narodom u kosovskom vilajetu*, Beograd.
- [*Prepiska... 1998*] – *Prepiska o arbanaskim nasiljima u Staroj Srbiji 1898–1899 – Documents diplomatiques. Corespondance concernant les actes de violence et de brigandage des Albanais dans la Vieille-Serbie (Vilayet de Kossovo) 1898–1899*, predgovor Đ. Bo-rozan, Beograd.
- [Radenić 1985] – *Austro Ugarska i Srbija 1903-1918: dokumenti iz bečkih arhiva, 1905, t. 3, prir. A. Radenić*, Beograd.
- [*Rusi... 1903*] – *Rusi u Visokim Dečanima, „Samouprava”, br. 21, 11 XI 1903.*
- [Ščepanjski 2008] – V. Ščepanjski [= W. Szczepański], *Lokalni albansko-srpski konflikti u razdoblju od 1881-1912: pokušaj nove, tipološke karakteristike*, Prilozi – Contributions, br. 37, 2008, Sarajevo.
- [Simić 1998: 36] – S. Simić, *Srpska revolucionarna organizacija: komitsko četovanje u Staroj Srbiji i Makedoniji 1903-1912*, prir. i predgovor J. Bajić, Beograd.
- [Timofiejev 1999] – A. Ju. Timofiejev, *Istoki kosovskoj dramii*, Moskva.
- [Vojvodić 2000] – *Prilike na Kosovu i Metohiji i politika Srbije 1881-1912*, [w:] idem, *Srbija i balkansko pitanje (1875-1914)*, Novi Sad.
- [*Zadužbine Kosova... 1987*] – *Zadužbine Kosova. Spomenici i znamenja srpskog naroda*, Prizren-Beograd.

Wojciech Szczepański

**A FEW COMMENTS ABOUT ALBANIAN-SERBIAN
CONFLICTS ON THE RELIGIOUS BACKGROUND
IN THE VILAYET OF KOSOVO AT THE END
OF THE 19TH AND BEGINNING OF THE 20TH CENTURY
(SELECTED EXAMPLES)**

(Summary)

At the end of the 19th and beginning of the 20th century Albanian-Serbian conflicts in Vilayet of Kosovo often transformed into tensions on religious background. Most of them broke out between the Muslim Albanians and the Orthodox Serbs. However, one should keep in mind that there were also relatively frequent tensions between the Orthodox Serbian population and Albanian Catholics, especially from the part of Metochia (surroundings of the Djakovica city).

The escalation of the religious tensions between Albanians and Serbs in Vilayet of Kosovo occurred at the turn of the 20th century (1898–1903). To a large measure the responsibility fell on the Albanian Muslim refugees (*muhadjiri*), settling in the Vilayet of Kosovo since the end of the 80s of the 19th century, after they were expelled from Serbia. This population often attacked Serbs, especially those who lived along the Vilayet of Kosovo's border with Serbia (at that time – until 1912 – it was the Turkish-Serbian border).

With time, in the turbulent beginning of the 20th century, whole groups of Muslim and Catholic Albanians from Metochia and Kosovo were antagonized with Serbs. The Albanian-Serbian neighborhood rarely was not marked with violence, continuous clashes and incidents of different kind.

The text deals with quoting a variety of data and observations concerning Albanian-Serbian conflicts, motivated by religious tensions. An attempt at characterizing their specificity, showing the real sizes and sketching contexts associated with them is made.

Monika Skrzyszewska

Instytut Filologii Słowiańskiej
Uniwersytet Jagielloński

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.14>

WOJNA BOŚNIACKA (1992–1995) WEDŁUG DOBRICY ĆOSICIA JAKO PRZYKŁAD ANTYMUZUŁMAŃSKIEGO DISKURSU NACJONALISTYCZNEGO

1. Dobrica Ćosić (1921–2014) – najważniejsze fakty biograficzne

Ćosić podczas II wojny światowej przystąpił do partyzantki komunistycznej, a po jej zakończeniu został członkiem Komunistycznej Partii Jugosławii [Despot, Tatić 2012: 184]. Swoją orientację polityczną zrewidował głównie pod wpływem odsunięcia z urzędu wiceprezydenta i ministra spraw wewnętrznych federacyjnej Jugosławii Aleksandra Rankovicia w 1966 r., który uosabiał politykę centralistyczną [Anzulović 2011: 154]. Dwa lata później miały miejsce liczne wystąpienia studentów, w tym albańskich (możliwe właśnie ze względu na usunięcie Rankovicia), co sprowokowało Ćosicia do wyrażenia publicznej dezaprobaty wobec titoizmu. W maju 1968 r. na XIV Plenum Komitetu Centralnego Związku Komunistów Serbii wysunął oskarżenia m.in. o porzucenie Serbów w Kosowie, którzy narażeni są na albańską przemoc. Ćosić spotkał się z krytyką swoich poglądów, ale nie został wyrzucony z partii. Jednak ze względu na odmiennność poglądów zdecydował się na dobrowolne zwrócenie legitymacji partyjnej w 1971 r. Inne wysuwane przez niego oskarżenia wobec partii dotyczyły m.in. odejścia od ideałów socjalizmu i opowiedzenia się za nacjonalizmem, co było, w jego ocenie, zagrożeniem dla integralności narodu serbskiego. Wyłącznie jugosłowiański projekt państwowy rozumiany, jako demokratyczna wspólnota narodowa (wszakże jego doświadczenie z systemem demokratycznym było znikome), zdaniem Ćosicia, zapewniał Serbom niezależność i jedność narodową. Odczytano to, jako „wielkoserbskie” roszczenia, choć on, ideę Wielkiej Serbii uznał za przeżytek [Stys 2013: 46–47; Zacharias 2004: 255–256]. Poglądy Ćosicia znajdowały szerokie poparcie, dlatego uznaje się go za teoretyka serbskiego nacjonalizmu czy wręcz „ojca narodu” [Despot, Tatić 2012: 184].

Ćosić był także prozaikiem reprezentującym serbski nurt powieści historycznej w XX w. (m.in. obok Ivo Andrića i Miloša Crnjanskiego). W swoich dziełach przedstawiał losy narodu serbskiego poczynając od II połowy XIX w. (szczegól-

nie koncentrował się na I wojnie światowej), nie pomijając jednak wydarzeń najnowszych. Jak wskazuje Bogusław Zieliński, „historiozofia Ćosicia posługuje się kilkoma kluczowymi pojęciami: historia, dzieje, los i naród. Dynamika przemian historycznych jest w swej istocie tragiczna, niosąc zagrożenie egzystencji człowieka i narodu istniejącego na „pograniczu mocarstw”, bezbronny wobec niebezpieczeństw płynących ze strony «wielkich i silnych narodów»” [Zieliński 1998: 175, 225–226, 246]. Pokłosiem takiego stanowiska jest również dziennik „Bosanski rat”.

Po wyrażeniu publicznej krytyki względem polityki titowskiej, Ćosić poświęcił się głównie działalności kulturalnej. Wspomnijmy jednak wyłącznie o roku 1970, kiedy to jugosłowiański noblista Ivo Andrić zaprosił go do Serbskiej Akademii Nauki i Sztuki (*Srpska Akademija Nauke i Umetnosti*, SANU) [Stys 2013: 49]. W 1986 r. SANU wydało Memorandum, nieformalny dokument, szybko okrzyknięty manifestem ideologii wielkoserbskiej, do którego częstokroć odwoływano się w latach 90. XX w. Chorwaci i Boszniacy, a także część serbskich elit (krytycznych wobec tego projektu), uznaje, iż manifest ten przyczynił się do wykreowania nacjonalistycznej histerii wśród Serbów, a w ślad za tym do wywołania nastrojów wojennych. Rola Ćosicia do dziś dzieli badaczy tego okresu, np. Tim Judah uznaje, że Ćosić odegrał drugorzędną rolę [Judah 1997: 158], z kolei Olivera Milosavljević uważa, że miał on kluczowy wpływ na kształt Memorandum [Milosavljević 2000: 274]. Nie da się jednak zaprzeczyć, że w istocie ów dokument powieliła poglądy Ćosicia, zresztą on sam dokument Memorandum uznał za najpełniejszą krytykę titoizmu [Stys 2013: 51]. Następnie poparł Slobodana Miloševića, a w czerwcu 1992 r. został prezydentem Federalnej Republiki Jugosławii (*Savezna Republika Jugoslavija*, FRJ). Pod koniec lat 80. XX w. nawiązał także współpracę z przywódcą chorwackich Serbów – Jovanem Raškovićem oraz liderem bośniackich Serbów – Radovanem Karadžićem, pomagając im w założeniu Serbskiej Partii Demokratycznej (*Srpska Demokratska Stranka*, SDS) zarówno w Chorwacji, jak i Serbii. Ćosić szybko jednak popadł w konflikt z Miloševićem, dlatego 31 maja 1993 r. został usunięty ze stanowiska prezydenta FRJ. Wówczas ponownie przeszedł do opozycji [Despot, Tatić 2012: 184–185] i uczestniczył m.in. w antyreżimowych protestach w 1996 i 1997 r. Po 2000 r., aż do swojej śmierci w 2014 r., zajmował się pisaniem, ale nie stronił także od nieformalnych kontaktów z polityką (m.in. z byłym prezydentem Serbii Borisem Tadićem w okresie 2008–2012) [Preminuo Dobrica Ćosić].

2. Antymuzułmański charakter nacjonalizmu serbskiego – miejsce Ćosicia

Tytuł poniższego artykułu implikuje hipotezę, w myśl której dziennik Ćosicia jest przykładem antymuzułmańskiego dyskursu nacjonalistycznego. Genezę antyislamskich haseł wyznacza najazd Turcji osmańskiej na region bałkański.

Źródłem serbskiej niedoli, uznanej wręcz na katastrofę narodową [Stanisławski 2008: 36], jest przede wszystkim bitwa na Kosowym Polu z 1389 r., a następnie upadek ostatniej serbskiej twierdzy w Smederevie w 1459 r. Wówczas poważnie nadszarpnięta została tożsamość etniczna i państwowa Serbów [Anzulović 2011: 16, 54]. Ponadto część Słowian, w tym przede wszystkim z Bośni i Hercegowiny (uznanej za część średniowiecznej państwowości serbskiej [Stanisławski 2008: 36]), przyjmowała islam, co Serbowie odebrali, jako zdradę narodową. Antymuzułmańskie nastawienie nacjonalizmu serbskiego jest obszernym zagadnieniem, dlatego wskazane zostaną tylko najważniejsze cechy, jak ekskluzywność (muzułmanie są Serbami innej konfesji) oraz inkluzywność (muzułmanów należy odseparować od Serbów, a w radykalnym scenariuszu unicestwić). Do pierwszego nurtu zaliczyć można, na przykład, program *Načertanije* z 1844 r. Iliji Garašanina oraz artykuł Vuka Karadžicia *Srbi svi i svuda* z 1849 r. Do drugiej grupy włączymy przede wszystkim poemat Petara II Petrovicia Njegoša – *Gorski vjenac* (1847), w którym, oprócz mitu kosowskiego, opisał eksterminację poturczonych Czarnogórców (uznawano ich wówczas za regionalny odłam Serbów) [Judah 1997: 56–65; Despot, Tatić 2012: 13, 21]. Dlatego Njegoś przez Boszniaków uznawany jest za inicjatora czystek etnicznych [Rekšć 2013: 151]. Fizyczne unicestwienie i/lub wypędzenie muzułmanów z Bośni stało się później celem m.in. serbskich czetników pod przywództwem Dragoljuba „Draży” Mihailovicia w myśl koncepcji „homogenicznej Serbii” [Krysienel 2012: 129–130]. Jakie jest miejsce Ćosicia w tym dyskursie?

Bośniaccy muzułmanie przez długi czas nie definiowali się ani jako Chorwaci, ani jako Serbowie, a swoją odrębność budowali na komponencie islamskim, ewentualnie na ideologemie pogranicza kulturowego, mostu łączącego Wschód z Zachodem [Synowiec 2011: 162]. Przeważał jednak ten pierwszy, dlatego islam stał się podstawą narodowej identyfikacji, choć przez długi czas idea narodowa dla bośniackich muzułmanów była abstrakcyjna [Babić 2012: 147]. Punktem zwrotnym dla dążeń narodowych islamskich Słowian był rok 1966, czyli odsunięcie Rankovicia. To wówczas Ćosić wyraził dezaprobatę wobec nacjonalistycznych ruchów promujących jugosłowiańskich Muzułmanów, jako odrębny naród, choć najmocniej zajmowały go wówczas kwestie kosowskie [Judah 1997: 153, 157]. Dwa lata później, Zgromadzenie Centralnego Związku Komunistów Bośni i Hercegowiny uznało muzułmanów za naród. Odtąd, więc Muzułmanin zapisywany wielką literą oznaczał członka narodu, nie tylko wyznawcę narodu, ale dopiero wojna z lat 90. XX w. stanowiła dla narodu muzułmańskiego swoiste ożywienie narodowe. We wrześniu 1993 roku podczas Boszniackiego Saboru zmieniono nazwę Muzułmanin na Boszniak (*Bošnjak*) [Babić 2012: 149–150], a pod wniosek ten zgłosił Alija Izetbegović, przywódca Boszniaków i prezydent Bośni i Hercegowiny [Krysienel 2012: 207–208]. Serbowie, w tym Ćosić, nie byli zadowoleni z takiego obrotu wydarzeń, choć serbski ojciec narodu dał wykładnię

swojego antymuzułmańskiego stanowiska dopiero w dzienniku „Bosanski rat”¹, który jest przedmiotem analizy w niniejszym tekście. Zaczniemy od pierwszej części pamiętnika pt. „Zapiski prezydenta Federalnej Republiki Jugosławii” (od 16 kwietnia 1992 r. do 1 czerwca 1993 r.).

3. Antyserbska propaganda

Serbowie winą za rozpad Jugosławii obarczają inne narody jugosłowiańskie i ich nacjonalistyczno-separatystyczne roszczenia (czynniki wewnętrzne), ale także wspierające ich państwa zachodnie (czynniki zewnętrzne) [Czerwiński 2013a: 60, 65]. Poglądy te powiela także Ćosić. Jego dziennik rozpoczyna następujące zdanie: „Z Bośni dochodzą zastraszające wiadomości: rozpoczęła się wojna pomiędzy Muzułmanami² i Serbami. Zaczęli ją muzułmańscy, sarajewscy rozbójnicy, zabijając Serbów «czetników»”. Pisarz wskazuje, że głównym inicjatorem „dżihadu o niezależną i jednolitą Bośnię i Hercegowinę” był Izetbegović, a w sukurs islamskiemu przywódcy przyszyły Stany Zjednoczone i Europa (głównie Niemcy) [Ćosić 2012: 7–8]. W związku z tym, iż, jak pisze Ivan Čolović, dla narodu serbskiego czas historyczny się zatrzymał³ [Čolović 2001: 24], islamizacja wciąż stanowi zagrożenie. Dzisiaj, według Ćosicia, przybrała ona formę wojny religijnej. Pierwszym krokiem umożliwiającym rozpoczęcie dżihadu było odrzucenie serbskiej propozycji stworzenia federacji. Ten postulat został, według Ćosicia, niepoprawnie zinterpretowany, co w konsekwencji wpłynęło na negatywną ocenę Serbów. Toteż projugosłowiańskie nastawienie Serbów, zdaniem Ćosicia, jednoznacznie uznano za „wielkoserbską” politykę i agresję, czy wręcz wywołało swoistą „serbofobię”, co pisarz nazywa „nowoczesnym antysemityzmem i rasizmem”. Inne określenie na ten stan rzeczy to: „dzika i goebbelsowska kampania” niemająca wcześniej precedensu, „satanizacja” bądź „gettoizacja” Serbów. Serbski pisarz zadał jednocześnie następujące pytanie: „Czy my, Serbowie, naprawdę jesteśmy wyłącznie zbrodniarzami, barbarzyńcami, agresorami?”. Odpowiedź jest oczywiście przecząca, gdyż to strona islamska nie szanując serbskich praw narodowych, dążyła do „wyzwolenia Bośni i Hercegowiny oraz zagłady Serbów w pierwszej muzułmańskiej republice w Europie” [Ćosić 2012: 7–9, 14, 21–22, 24].

Osamotnienie Serbów w walce i śmiertelne zagrożenie ze strony wrogów oraz zdrajców również jest cechą serbskiej idei nacjonalistycznej [Čolović 2001: 18]. W ocenie pisarza fatalne położenie Serbów spowodowane było także faktem, że

¹ Jest to zbiór osobistych zapisków i dokumentów Ćosicia z lat 1992–1995. Wyboru i redakcji dokonał pisarz przy pomocy swojej córki Any.

² Pisarz nie stosuje nazwy Boszniacy, co też jest pewną formą nastawienia antymuzułmańskiego.

³ Ahistoryczność jest cechą wszystkich nacjonalizmów.

opuścili ją dawni sojusznicy. Przy okazji uchwalenia kolejnych sankcji przez Radę Bezpieczeństwa ONZ (maj 1992 r.), Ćosić stwierdził, co następuje: Rosja poparła sankcje; prawosławna, słowiańska Rosja, nasza ostatnia narodowa nadzieja zdradziła nas pod wpływem amerykańskiej i niemieckiej presji” [Ćosić 2012: 11]. Jego zdanie urzeczywistnia międzynarodowy spisek przeciw Serbom, którzy nie mogli się tej nagonce przeciwstawić, ponieważ zostali przez wszystkich zdradzeni. Społeczność międzynarodowa „skazała naród serbski na niewolnictwo i emigrację, poniżenie i żebranie [...]” oraz „na rozbięcie serbskiego bytu narodowego” [Ćosić 2012: 11]. Według Ćosicia to analogiczna sytuacja, która miała miejsce w czasie II wojny światowej, kiedy to Zachód nie pomógł Polsce, Czechosłowacji i Norwegii – ofiarom agresji hitlerowskiej [Ćosić 2012: 30]. Pisarz uznał, że w takim położeniu w latach 90. znaleźli się Serbowie, co spowodowało go do stwierdzenia, że „pod koniec XX w. Serbowie stali się nowymi Żydami” [Perica 2002: 124].

W pewnym momencie pojawia się też zdanie, które dla polskiego narodu ma zdecydowanie negatywny wydźwięk. Ćosić uznał, bowiem „że Hitler zaczął II wojnę światową, ponieważ polska armia pierwsza naruszyła granicę niemiecką”. Czy serbski pisarz miał na myśli tzw. prowokację gliwicką, tj. sfingowanie polskich akcji dywersyjnych pod koniec sierpnia 1939 r.? Mamy tutaj do czynienia z przeinaczaniem faktów, ale to przecież Ćosić powiedział, że „kłamstwo jest formą naszego patriotyzmu” [Rekść 2013: 108]. Sam zresztą powoływał się na Goebbelsa, który zasłynął z podobnego motta „kłamstwo powtórzone tysiąc razy staje się prawdą”. Czy dlatego Ćosić wielokrotnie powołuje się na antyserbską propagandę? Inny polski wątek w dzienniku to spotkanie Ćosicia z Adamem Michnikiem w 1993 r., który zasugerował pisarzowi, aby za wszelką cenę zakończył wojnę, wyrzekł się realizacji Wielkiej Serbii oraz żeby uznał serbskie zbrodnie wojenne. Takiego posunięcia, argumentował Michnik, się wręcz od Ćosicia wymaga, ponieważ cieszy się on autorytetem i tak, jak Willy Brandt powinien klęknąć, czyli zaprzestać wojny (w 1970 r. Brandt, jako kanclerz Federalnej Republiki Niemiec uklęknął pod pomnikiem Bohaterów Getta w Warszawie, co odczytano, jako publiczne przyznanie się do winy). Serbskiego pisarza to spotkanie bardzo rozczarowało [Ćosić 2012: 106–108].

4. Zbrodnie i ich negacja

W zapisie z 7 sierpnia 1992 r. Ćosić zakwestionował fakt popełniania zbrodni przez Serbów przeciwko ludności boszniackiej. Uznał, że antyserbska polityka sterowana przez USA, której uosobieniem w tym czasie był prezydent George Bush (1989–1993⁴; zresztą kontynuował ją też, według pisarza, jego następca Bill

⁴ Nie mylić z jego synem George W. Bushem, który urząd prezydenta USA pełnił w latach 2001–2009.

Clinton), wynikała z „nieistniejących nazistowskich obozów, tych obozów, które są zmyślane i których zdjęcia zmontowały jego [tj. prezydenta Busha – przyp. M.S.] telewizje i dziennikarze”. W lutym 1993 r. stwierdził, co następuje: „kiedy okazało się, że obozy koncentracyjne są kłamstwem, to odwołali się [Niemcy i Ameryka – przyp. M. S.] do najbardziej absurdałnego oszczerstwa”, jakim były oskarżenia o masowej przemocy seksualnej przeciwko Boszniaczkom. Ćosić dodaje „musimy w oczach świata być narodem barbarzyńców i zbrodniarzy, aby gospodarze «nowego światowego ładu» mieli moralne prawo nas zniszczyć”. Ponadto, jego zdaniem, „Ameryka, niszczyciel Hiroszimy i Nagasaki, Niemcy, odpowiedzialni za wybuch II wojny światowej [...], założyciele obozów Dachau, Mauthausen i Auschwitz, krematoriów [...] dzisiaj za sprawą Serbów czyszczą swoje sumienie [...]” [Ćosić 2012: 14, 46, 104].

Stwierdzeniu, że to Boszniacy rozpoczęli wojnę towarzyszy także przekonanie, że „Serbowie im się odwzajemnią”. Ćosić uznał wówczas, iż wojna lat 90. będzie jedną z najokropniejszych, gdyż czynnikiem motywującym Serbów do uczestnictwa w konflikcie stanie się zemsta z czasów II wojny światowej. Ćosić nawiązuje tutaj do antyserbskiego terroru w czasie funkcjonowania marionetkowego Niepodległego Państwa Chorwackiego (1941–1945), w skład, którego weszła również Bośnia i Hercegowina. Świadczy o tym kolejne zdanie pisarza, iż społeczność międzynarodowa przystała „na ustaszowską i muzułmańską rzeź, jako zemstę naszych długoletnich wrogów”. Serbowie, o czym pisał Zieliński analizując powieści Ćosicia, od zawsze znajdują się w fatalnym położeniu geopolitycznym – zewsząd otaczają ich wrogowie. W związku z tym, że powracają ludobójcze koszmary, Serbowie muszą się bronić, a wręcz wszcząć działania odwetowe. W maju 1993 r. pisarz potwierdził, że „Serbowie na zbrodnie odpowiadali zbrodniami”, ale to, jego zdaniem, oczywista cecha tej wojny, która przybrała charakter „wszyscy przeciw wszystkim” [Ćosić 2012: 7, 11, 136]. Za sprawą takiego mechanizmu udaje mu się zbudować argumentację, w myśl, której ewentualne serbskie zbrodnie były skutkiem, nie zaś przyczyną konfliktu. Takie ujęcie sugeruje wniosek, iż Serbowie zostali przymuszeni do zbrodniczych występów. Ostatecznie jednak nie dowiadujemy się, czy Serbowie rzeczywiście dopuszczali się zbrodni wojennych. Nawiązanie Ćosicia do II wojny światowej także wpisuje się do ahistoryczności czasu narodu serbskiego, ponieważ ta wojna wciąż jest kontynuowana. O tym zresztą świadczy także używane przez pisarza określenie „czetnicy” [Ćolović 2001: 24].

5. Ćosicia portret własny

W swoim dzienniku Ćosić często opowiadał się za pokojem, jednak z bardzo ważnym zastrzeżeniem, że Serbia musi pomagać swoim rodakom z Bośni oraz iż do negocjacji muszą przystąpić trzy strony wraz z głębokim poszanowaniem wzajemnych praw narodowych. To nie było możliwe, ponieważ rozmowy z Izet-

begoviciem – „muzułmańskim fundamentalistą” – miały się z celem, albowiem dążył on wyłącznie do islamskiej hegemonii i wyniszczenia Serbów. W 1992 i 1993 r. Ćosić uczestniczył m.in. w wielomiesięcznych negocjacjach nad planem lorda George’a Owena (reprezentował EWG) oraz Cyrusa Vance’a (przedstawiciel ONZ)⁵, które zantagonizowały obóz serbski. Wskazani negocjatorzy, według pisarza, „chcą za wszelką cenę zachować ten sztuczny twór państwowy [Bośnię i Hercegowinę – przyp. M. S.], wcielony w życie przez Tito”. Ćosić wszak, m.in. z Miloševiciem, zdecydowany był przyjąć ten, jak to określił, „dyktat” czy wręcz „nowe Monachium” (chodzi o układ monachijski z września 1938 r., kiedy to jednostronnie przyłączono Czechosłowację do III Rzeszy). Mimo iż serbski pisarz uznawał, że plan ten uwłacza Serbom, to jednak zapewni on pokój i wyswobodzi ich od międzynarodowych sankcji. Ćosić tym samym potwierdza, że Serbowie są powołani do poświęceń i walki o własne wartości [Ćolović 2001: 18], ale na przeszkodzie stanęli bośniaccy Serbowie – tym przede wszystkim Radovan Karadžić – których Ćosić uznał za „fanatycznych i upartych polityków” [Ćosić 2012: 34, 39–41, 130]. Ćosić nawiązuje tutaj do fatum narodu serbskiego – braku wewnętrznej zgody i niemożność jej przewyciężenia [Czerwiński; w druku].

Kwestia przyjęcia tegoż planu zajmuje znaczną część zapisków serbskiego pisarza (np. udostępnił nawet korespondencję z negocjatorami). Wyrażał w nich swoje rosnące zwątpienie w dalszą misję rozjemczą dotyczącą położenia kresu wojennej pożodze w Bośni czy znalezienia kompromisu wśród samych Serbów, toteż rozważał podanie się do dymisji. Serbski pisarz się zastanawiał – „Co by dziś powiedział Andrić o swojej «ojczyźnie krwi»? Wszyscy wielcy Bośniacy⁶ odeszli w porę” [Ćosić 2012: 57, 64, 98]. Jugosłowiański noblista Andrić jest pisarzem, do którego – choć różnie z tym bywało – odwołują się dzisiaj trzy grupy narodowe – Boszniacy, Chorwaci oraz Serbowie. Ci pierwsi zarzucają mu, że zdradził swoją rodziną, islamską i orientalną Bośnię, stąd oskarżenia o antyislamizm czy wręcz o serbski nacjonalizm. Serbowie z kolei uważają, że jako serbski pisarz przesadnie koncentrował się na kwestiach boszniackich [Dąbrowska-Partyka 2004: 70–75]. Zaznaczmy też, że Serbowie również odnoszą się do antyislamizmu, ale zarówno strona boszniacka, jak i serbska czynią to z odmiennych pobudek. Prawdopodobnie Ćosić miał na myśli opowiadanie Andricia pt. *List z 1920*, które m.in. dla Karadžicia stanowiło dowód na to, że Bośnia jest krajem odwiecznej nienawiści, co miało poniekąd tłumaczyć zasadność czystek etnicznych [Koch 2008: 86]. Serbski pisarz mógł także nawiązywać do innej powieści Andricia pt. *Most na Drinie*. W związku z tym, że Andrić przynależał do organizacji „Młoda Bośnia”, która propagowała walkę o serbskość, m.in. poprzez wyeliminowanie muzułmań-

⁵ Zakładał on powstanie 10 kantonów – po trzy dla każdej grupy narodowej oraz osobny kanton – Sarajewo.

⁶ Nie jest to etnonim, bowiem pisarz ma na myśli mieszkańca Bośni i Hercegowiny.

skich elementów z Bośni, to dzieło, jak pisze Maciej Czerwiński, „spłycono do antyislamskiego pamfletu” [Czerwiński 2013b: 46]. Niemniej jednak mamy tutaj ponowne odwołanie do serbskiej niezgody, która często prowadzi także do bratobójczych potyczek na śmierć i życie (*Srbin Srbina Sjekirom Sječe*⁷), też z poturczeńcami, o czym pisał np. serbski pisarz Vojislav Lubarda w swojej powieści *Vaznesenje* [Czerwiński; w druku]. Ćosić jednak wojnę bośniacką traktował, jako swoiste apogeum, o którym nawet Andrićowi się nie śniło.

Jak już wcześniej zaznaczono Ćosić opowiedział się za przyjęciem planu Vance-Owen, kreśląc jednak przy tym fatalne wizje bośniackich Serbów, ponieważ aprobatą tego „dyktatu” m.in. „spowoduje masowe i paniczne uciekanie przed nożem dżihadystów i ustaszy”, choć, jak dodaje, „nieprzyjęcie tego ultimatum oznaczać będzie, że opowiadamy się za królestwem niebieskim”. Pisarz nawiązuje tutaj do mitu kosowskiego i księcia Lazara, który, przegrywając bitwę na Kosowym Polu w 1389 r. wybrał – dla siebie i dla wszystkich Serbów – moralne zwycięstwo, tj. wolne życie w królestwie niebieskim. Dlatego odrzucenie planu Vance-Owen, według Ćosicia, będzie swoistym samobójstwem, a wybór królestwa niebieskiego tylko Serbów odciąga od głównego celu, czyli królestwa ziemskiego. Często bowiem mit kosowski odczytuje się, jako apel, aby nigdy nie dopuścić do powtórki z 1389 r. [Čolović 2001: 22–23]. Przykład Ćosicia to potwierdza zwłaszcza w spostrzeżeniu, iż dzięki temu projektowi „nie istnieje państwo Aliji, nie istnieje już muzułmańskie, islamskie państwo [...] tam, gdzie jest serbski dom i serbskie pole, gdzie mówi się po serbsku, tam też będzie i serbskie państwo”. Zatem duchowa przestrzeń narodu serbskiego jest nieśmiertelna i to dzięki niej można budować „demokratyczną jedność” (królestwo ziemskie) nawet na podstawie wadliwego planu Vance-Owena [Ćosić 2012: 112–113, 141, 144]. Ćosić nawiązuje tutaj też do mitu serbskiej krwi i grobów, który ma podwójne znaczenie. Po pierwsze, to przekazywanie czystej serbskiej krwi z pokolenia na pokolenie, dlatego obcy serbskości islam stanowi dla niej śmiertelne zagrożenie. Po drugie, krew serbskich ofiar nasiąka w ziemię, wyznaczając naturalne granice państwa serbskiego. Staje się, zatem serbskim grobem i jednocześnie źródłem narodowej odnowy [Čolović 2001: 18, 38]. Według pisarza, serbskie odrodzenie będzie możliwe dzięki założeniom Vance’a i Owen’a, ponieważ ich plan zatrzyma dżihad i hegemonistyczne zapędy Izetbegovicia.

* * *

Druga część dziennika „Zapiski byłego prezydenta Federalnej Republiki Jugosławii” (15 stycznia 1994 r. – 17 grudnia 1995 r.) utrzymana jest w podobnym tonie. Na przykład w 1994 r. pisarz stwierdził, że „przez dwa wieki siły europejskie

⁷ Alternatywna interpretacja narodowej dewizy Serbów – *Samo Sloga Srbina Spasava*.

uniemożliwiają [Serbom – przyp. M.S.] zjednoczenie”, ponieważ kontynuowane jest „poturczenie”, co zdaniem Ćosicia, obłudnie nazywa się „emancypacją i europeizacją”. Przejawia się tutaj serbski antyokcydentalizm. Europa postrzegana jest negatywnie, ponieważ porzuciła swoje tradycje, ale Serbowie jednak w XXI w. ostatecznie wygrają. Innymi słowy, udowodnią, iż wartości porzucone przez Europę, a krzewione przez Serbów są jedynymi słusznymi [Ćosić 2012: 164–165, 170; Čolović 2001: 51–52]. Pobrzmiwa tutaj bodaj jego najsłynniejsze stwierdzenie, że Serbowie najwięcej wygrywali na wojnie, podczas gdy w warunkach pokoju przegrywali [Judah 1997: 153]. To też kolejne nawiązanie do serbskiego imaginarium kulturowego – ideologemu narodu wojowników, zawsze gotowych do obrony swoich i europejskich ideałów [Čolović 2001: 61]. Dlatego Ćosić zastanawiał się „czy serbski naród rozlicza się z historią porażką wojennąadaną przez Muzułmanów i Chorwatów? Czy my, którzy w tym wieku wygraliśmy z Turcją i Austro-Węgrami, przeciwstawiliśmy się Hitlerowi, Stalinowi, Churchillowi, skapitulujemy przez Tuđmana i Izetbegovicia?” [Ćosić 2012: 206–207]. W podobnym tonie ocenił negocjacje w Ohio – „reprzyza osądzania narodu serbskiego, repzyza wyroku nad jego dążeniami do zjednoczenia w swoim państwie, repzyza wyznaczania granic narodowi serbskiemu, repzyza nagradzania serbskich nieprzyjaciół” [Ćosić 2012: 215]. To też kwintesencja przekazu, który niesie „Bosanski rat”.

Podsumowanie

Dyskurs nacjonalistyczny Dobricy Ćosicia jest złożony, dlatego należy podkreślić kilka istotnych kwestii. Po pierwsze, choć sprawa serbska od zawsze była istotna dla Ćosicia, poświęcił jej, bowiem całą swoją karierę literacką i polityczną, to hasła antyislamskie wyrażał przede wszystkim w stosunku do albanizacji Kosowa. Jako że krytycznie odnosił się do, według niego, błędnej i katastrofalnej w skutkach polityki titoizmu, naturalną konsekwencją jest także negatywny stosunek do uznania „antyserbskiej” Bośni za republikę, a Boszniaków za naród [Ćosić 2012: 220]. Ćosić jednak zajął się tymi kwestiami w momencie, gdy zetknął się z nimi osobiście, jako prezydent FRJ. Po drugie, w dyskursie zaprezentowanym w pozycji „Bosanski rat” pobrzmiwają wcześniej wyrażane poglądy Ćosicia, w tym odwieczne fatalne położenie Serbów, co wręcz było jego obsesją oraz jugoslawizm, czego dowód to aprobaty planu Vance-Owen. Mimo wszystkich wad propozycja ta umożliwiała kontynuowanie idei jugosłowiańskiej, ale, według pisarza, „Jugosławia ostatecznie przepadła w Dayton” [Ćosić 2012: 221]. Po trzecie, antyislamskie hasła w serbskim dyskursie nacjonalistycznym są jego immanentną cechą. Pod koniec XX w. podchwycili je zwłaszcza wojenni liderzy bośniackich Serbów – Karadžić czy Biljana Plavšić (nierzadko je radykalizując), a dziś kontynuuje je obecny prezydent Republiki Serbskiej – Milorad Dodik. Oczywiście postawa antyislamska jest zmienna w zależności od kontekstu, dlatego ta z lat 90. XX w. mówi o np. dżihadzie. Dyskurs

Ćosicia nie różni się w tej materii, jednak w odróżnieniu od np. Plavšić, której dyskurs był skrajnie ekskluzywny, pisarz reprezentował postawę inkluzywną, ponieważ wciąż optował za ideą jugosławizmu.

Godzi się także podkreślić inne kwestie. Język, jakiego Ćosić używa jest dośladny, a miejscami wręcz populistyczny, o czym świadczą slogany o „gettoizacji” czy „satanizacji” Serbów. Ustawiczne powtarzanie tej argumentacji sprawa, że „Bosanski rat” nie reprezentuje większej wartości merytorycznej, choć te poglądy nadal cieszą się popularnością wśród Serbów. Dodatkowo w jego dyskursie odnajdziemy różne symbole nawiązujące do – jak to określa Ćolović – matrycy serbskiego imaginarium nacjonalistycznego (islamizacja jako zagrożenie, mit kosowski itd.). Zaznaczmy też, iż momentami zapiski Ćosicia są chaotyczne, jak na przykład początkowe przychylne nastawienie do Karadžicia czy Miloševicia, które zmienia się głównie pod wpływem odrzucenia planu Vance-Owen’a. Plan ów upadł ze względu na nieprzejednane stanowisko bośniackich Serbów, co Ćosić zresztą zauważa (wewnętrzna niezgoda wśród Serbów to fatum narodowe), ale mimo to nie przestawał podkreślać założenia o międzynarodowym spisku. Czytelnik w tym miejscu się gubi. Nieśpójność można tłumaczyć faktem, że pisarz „Bosanski rat” zapisywał w dynamicznym okresie. Niebagatelną rolę ogrywa także osobisty stosunek do obserwowanych wydarzeń.

Osobnym zagadnieniem jest nieprzychylna recepcja jego dziennika m.in. w Bośni. Stało się tak, dlatego, że pamięć o ostatniej wojnie determinuje tożsamość narodową Boszniaków, Chorwatów i Serbów, a krzewione przez nich dyskursy narodowe są konkurencyjne [Synowiec 2011: 159, 162]. Za przykład może posłużyć hasło promujące dziennik, będące jednocześnie spostrzeżeniem pisarza – „ta książka jest obroną wolności i prawdy, praw człowieka i narodu obowiązuujących w Republice Serbskiej, która jest drogim, ale jedynym politycznym oraz wojennym zwycięstwem narodu serbskiego w II połowie XX wieku” [Ćosić promovisao Bosanski rat]. Był to najczęściej pojawiający się cytat w chorwackich i boszniackich mediach informujących o wydaniu dziennika. Wzbudził on najwięcej negatywnych emocji, zwłaszcza strony bośniackiej uznającej Republikę Serbską za „owoc ludobójstwa” [Stanisławski 2008: 37]. Widzimy zatem, że „daytońska” Bośnia i Hercegowina to wciąż *modus vivendi*.

LITERATURA

- [Anzulović 2011] – B. Anzulović, *Mit o nebeskoj Srbiji. Pozalište osvojačkih ratova i zločina u 20. stoljeću*, Večernji edicija, Belgrad.
- [Babić 2012] – M. Babić, *Dramat tożsamości narodowej. Muzułmanie bośniaccy*, [w:] *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, red. M. Widy-Behiesse, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [Czerwiński 2013a] – M. Czerwiński, *Przyczyny rozpadu Jugosławii w chorwackich i serbskich syntezach dziejów narodu. Od historii do retoryki*, [w:] *Balkany Zachodnie mię-*

- dzy przeszłością a przyszłością, red. P. Chmielewski, S. L. Szczesio, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- [Czerwiński 2013b] – M. Czerwiński, *Metafora: Wyszegrad*, „Herito”, nr 10.
- [Czerwiński] – M. Czerwiński, *Rodzina i tragiczna kolizja wartości. Serbska proza o drugiej wojnie światowej*; w druku – za zgodą autora.
- [Ćosić 2012] – D. Ćosić, *Bosanski rat*, Službeni glasnik, Beograd.
- [Ćosić promovisao Bosanski rat] – <http://mondo.rs/a237361/Info/Srbija/Cosic-promovisao-Bosanski-rat.html>, [13.02.2016].
- [Čolović 2001] – I. Čolović, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, przeł. M. Pełtryńska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków.
- [Dąbrowska-Partyka 2004] – M. Dąbrowska-Partyka, *Literatura pogranicza. Pogranicza literatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- [Despot, Tatić 2012] – Z. Despot, D. Tatić, *Ideja Velike Srbije: od Ilije Garašanina do Tomislava Nikolića. Izvori velikosrpske ideologije, politike i agresije*, Večernji edicija, Zagreb.
- [Judah 1997] – T. Judah, *The Serbs. History, Myth and the Destruction of Yugoslavia*, Yale University Press, United States of America.
- [Koch 2009] – M. Koch, „My” i „Oni”, „Swój” i „Obcy”. *Balkany w XX wieku z perspektywy kolonialnej i postkolonialnej*, „Porównania”, nr 6.
- [Krysienel 2012] – K. Krysienel, *W cieniu Dayton. Bośnia i Hercegowina między etnokracją i demokracją konsocjonalną*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa.
- [Milosavljević 2000] – O. Milosavljević, *The Abuse of the Authority of Science*, [w:] *The Road to War in Serbia. Trauma and Catharsis*, ed. N. Popov, Central European University Press, United Kingdom.
- [Perica 2002] – V. Perica, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford University Press, New York.
- [Preminuo Dobrica Ćosić] – <http://www.blic.rs/kultura/vesti/preminuo-dobrica-cosic/vgj7cek>, [10.02.2016].
- [Rekść 2013] – M. Rekść, *Mity narodowe i ich rola w kreowaniu polityki na przykładzie państw byłej Jugosławii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- [Stanisławski 2008] – W. Stanisławski, *Źródła kryzysu politycznego w Bośni i Hercegowinie*, [w:] *Europejski protektorat? Bośnia i Hercegowina w perspektywie środkowoeuropejskiej*, red. M. Gniazdowski, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa.
- [Stys 2013] – H. Stys, *Opozycja belgradzka lat 70. i 80. wobec kwestii przyszłości Jugosławii – wybrane zagadnienia*, [w:] *Balkany Zachodnie między przeszłością a przyszłością*, red. P. Chmielewski, S. L. Szczesio, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- [Synowiec 2011] – A. Synowiec, *(Re)konstrukcje tożsamości. Wielogłos pamięci zbiorowych na przykładzie Republiki Bośni i Hercegowiny*, [w:] *Wielokulturowość: konflikt czy koegzystencja?*, red. A. Śliz, M. S. Szczepański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- [Zacharias 2004] – M. J. Zacharias, *Komunizm. Federacja. Nacjonalizmy. System władzy w Jugosławii 1943–1991. Powstanie – przekształcenia – rozkład*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa.
- [Zieliński 1998] – B. Zieliński, *Serbska powieść historyczna. Studia nad źródłami, ideami i kierunkami rozwoju*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.

Monika Skrzyszewska

**THE BOSNIAN WAR (1992–1995) ACCORDING
TO DOBRICA ĆOSIĆ AS AN EXAMPLE OF ANTI-MUSLIM
NATIONALISTIC DISCOURSE**

(Summary)

This article presents of Dobrica Ćosić's anti-Muslim nationalistic and focuses on his last book *The Bosnian War*. Ćosić was against Tito's politics, mainly in Kosovo, but when he was president of Yugoslavia (1992–1993) he met personally with Muslims' question in Bosnia and Herzegovina. His nationalistic anti-Muslim discourse is the same as other Serbian anti-Muslim narratives in this period. Additionally, Ćosić used many figures of Serbian nationalism, which were showed in this article.

Magdalena Garnczarska

Instytut Historii Sztuki
Uniwersytet Jagielloński

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.15>

HISTORIA BUDUJĄCA O BARLAAMIE I JOZAFACIE JAKO HISTORIA BUDUJĄCA DLA CHRZEŚCIJAN ŻYJĄCYCH POD ISLAMSKIM PANOWANIEM NA PRZYKŁADZIE MINIATUR W IVIRON COD. 463

Historia budująca o Barlaamie i Jozafacie (Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ, ἱστορία ψυχοφελής) to jedna z najlepszych pod względem artystycznym średniowiecznych bizantyńskich powieści pisanych prozą [Jurewicz 2007: 226]. Opowiedziano w niej historię przyjęcia chrześcijaństwa przez indyjskiego księcia Jozafata, dając przy tym przykład gorącej apologii chrześcijańskiego ascetyzmu.

Legenda o Barlaamie i Jozafacie jest uważana za parafrazę jednej z biografii Buddy (ok. 563–483 przed Chr.) [Borowska 2002a: 66]. Podobieństwo księcia Jozafata do Buddy zauważono w 1612 r., ale kwestię tę w bardziej szczegółowy sposób omówili dopiero w roku 1859 – niezależnie od siebie – dwaj badacze, M. Laboulaye i F. Liebrecht. Za ich sprawą problem występowania w schrytyzowanej wersji elementów zaczerpniętych z buddyzmu, a także jej zależności od indyjskich tekstów o życiu Buddy, stał się jednym z wiodących w literaturze przedmiotu [Pitts 1981: 3–16; zob. także: Lang 1967: X–XV; Almond 1987: 396–400; King 2002: 105–112].

Inne istotne zagadnienie badawcze stanowi także problem autorstwa tłumaczenia na język grecki. Badacze nie są też zgodni co do języka, z którego dokonano przekładu. W starszej literaturze zwykło się przyjmować, że *Historię budującą o Barlaamie i Jozafacie* na potrzeby kultury bizantyńskiej przystosował święty Jan z Damaszku (ok. 675 – ok. 750). Ta atrybucja opiera się na utożsamieniu pobożnego mnicha Jana z klasztoru świętego Saby pod Jerozolimą – wymienionego we wstępie dzieła jako ten, który przyniósł budujący tekst z dalekiego kraju Etiopów, zwanego ziemią Hindusów (w starożytności nierzadko łączono mieszkańców Indii z Etiopami, co mogło wynikać ze wzmianki Homera w *Odysei*, w której to wyróżnił dwa szczepy Etiopów, zachodni i wschodni; Hom. *Od.* 1.21–25) – z Janem Damasceńskim (dzieło nadto zawiera sporo parafraz z tekstów tego świętego). Należy jednak zauważyć, że nie jest znana żadna grecka redakcja tekstu sprzed wieku XI, nie ma także wzmianek świadczących o znajomości w Bizancjum legendy o Barlaamie i Jozafacie sprzed XI w. [Lang 1967: XX–XXII]. Stąd też wydaje

się, iż bezpieczniej jest uznać, że na początku tekstu wspomniano bliżej nieznanego mnich Jana z klasztoru św. Saby, który przyniósł ze sobą znajomość historii o Barlaamie i Jozafacie, nie napisano bowiem, że to on miał dokonać przekładu.

Obecnie zwykle uznaje się, że tekst grecki opiera się na wersji w języku gruzińskim [Lourié 2011: 136–138]. Niekiedy zaś wskazuje się, że tłumaczenia z gruzińskiego dokonał Georgios Eutymios (ur. pomiędzy 955 a 960, zm. 13 V 1028) [Jeffreys i in. 1991: 256]. Jego wywodzący się z kręgów gruzińskiej arystokracji ojciec – który po narodzinach syna został mnichem – Jan z Iberii wraz z Tornikiossem, innym mnichem, założył (979/980) klasztor Iwiron na Athos [zob. Ceran 2002: 223–224], w którym Eutymios był w latach 1005–1019 igumenem. Do jego głównych zasług należy zorganizowanie przy klasztorze skryptorium oraz przełożenie na język gruziński wielu dzieł (głównie teologicznych, w tym św. Jana z Damaszku, i hagiograficznych) napisanych po grecku [Kazhdan 1991: 757]. Doskonała znajomość greki przez Eutymiosa wynikała z tego, że w dzieciństwie był przez kilka lat zakładnikiem na konstantynopolitańskim dworze, poręczając lojalność gruzińskiej ludności względem cesarza [Lang 1967: XXVIII–XXIX]. Jego imię, jako autora greckiego tłumaczenia, po raz pierwszy pojawiło się w XI-wiecznym manuskrypcie (Wenecja, Marc. Gr. VII, 26), zaś w XIV-wiecznym rękopisie z łacińską wersją (1048 r.), znajdującym się w Bibliotece Narodowej w Neapolu (cod. VIII, B. 10), uznano Eutymiosa nie tylko za tłumacza, lecz także podkreślono, że on jako pierwszy przełożył tekst na grekę (z języka mieszkańców Indii). Informację tę podał także jego kuzyn, a zarazem biograf oraz następca w klasztorze Iwiron, Jerzy Hagioryta (1009–1065), w żywocie Eutymiosa, który spisał około 1045 r. [Almond 1987: 401–402].

Uznając gruzińskie pośrednictwo, pozostaje rozważyć także datowanie i źródło edycji gruzińskiej. Badacze najczęściej uznają, że dwie najstarsze zachowane wersje gruzińskie (jedna z nich – w rękopisie nr 140 z Biblioteki Patriarchatu w Jerozolimie – przekazuje najstarszy obecnie znany schrystianizowany tekst legendy, który, na podstawie przesłanek filologicznych, jest datowany na wiek IX) stanowią adaptację starszych arabskich tekstów [Lourié 2011: 136–139]. Wiadomo zaś, że w kręgu kultury muzułmańskiej znane były teksty dotyczące Buddy. Arabski historyk i geograf al-Masudi (ok. 896–956), opisując panowanie abbasydzkiego kalifa al-Mahdiego (ok. 745–785), wspomniał, że wówczas Bagdad został wręcz zalany tekstami, będącymi tłumaczeniami dzieł heretyków i fałszywych proroków. Wśród nich zaś znajdowały się przynajmniej trzy o Buddzie (zwanym tam al-Budd lub Budhasaf) – na co wskazuje traktat zwany *Kitab al-Fihrist* (spisany w latach 987–988) [Lang 1967: XVIII–XX]. Dowody na arabskie pośrednictwo mają charakter przede wszystkim językowy i dotyczą np. przekładu imion własnych na gruziński, a następnie grecki [Pitts 1981: 4; Lang 1967: XXV]. Zwykle wskazuje się przy tym, że środowiskiem, w którym mogło dojść do zredagowania chrześcijańskiej wersji legendy, była Palestyna (gdzie istniało też żywe środowisko gruzińskie, związane z klasztorem św. Katarzyny na Synaju).

Nie ma jednak zgody w kwestii czasu powstania tej pierwotnej wersji – proponowany jest wiek VII lub IX [Lourié 2011: 143–144; Lang 1967: XXIII–XXIV].

Mimo nierozstrzygnięcia wielu problemów badawczych, związanych z tekstem *Historii budującej o Barlaamie i Jozafacie*, pewne jest, że legenda bardzo szybko stała się w Bizancjum niezwykle popularna (zachowało się ok. 140 rękopisów z okresu XI–XVI w. [Jurewicz 2007: 226]) i od połowy XI w. zaczęła docierać do innych chrześcijańskich krajów. Grecka wersja była podstawą przekładu na łacinę, (który następnie posłużył do tłumaczeń na języki zachodnioeuropejskie), a także język staro-cerkiewno-słowiański i arabski [Lang 1967: XXXII–XXXIV], i przyczyniła się do powstania kulturowego fenomenu, polegającego na ogromnej popularności legendy, która stała się szeroko znana zarówno na Wschodzie, jak i Zachodzie [zob. Cordoni, Meyer 2015].

Zważywszy na poczytność historii o Barlaamie i Jozafacie w Bizancjum, warto zastanowić się, z czego ona wynikała. Niewątpliwie istotną rolę musiały odegrać walory literackie dzieła, napisanego staranną klasyczną greką z elementami *koinè* i odznaczającego się wartką akcją, osadzoną nadto w egzotycznym otoczeniu. Wpisywało się ono także w nurt rozwijającej się od wieku XI powieści chrześcijańskiej, łącząc w sobie interesujące wydarzenia oraz elementy wykładni religii chrześcijańskiej [Jurewicz 2007: 226; zob. także: Bádenas de la Peña 2015: 2–16]. W ten sposób też *Historia budująca o Barlaamie i Jozafacie* z jednej strony stanowiła pewną kontynuację tradycji powieści antycznej – przedstawiając niezwykle wydarzenia w odległym kraju oraz wyraziste postaci – z drugiej zaś, czerpiąc obficie z dorobku literatury chrześcijańskiej, rozwinęto w niej wątki religijne o wydźwięku moralizatorskim [zob. Bolton 1958: 359–366], niemal zupełnie usuwając motywy erotyczne, będące jedną z cech konstytutywnych gatunku w antyku [zob. Holzberg 2003, zwł. s. 13–43; Borowska 2002b: 424–425]. Co więcej dwaj tytułowi bohaterowie zostali uznani za świętych i włączono ich do kalendarza liturgicznego zarówno w Kościele Wschodnim (26 sierpnia), jak i Zachodnim (27 listopada) [Almond 1987: 393–394].

W kontekście niezwyklej popularności historii Barlaama i Jozafata warto zastanowić się, czy nie osadzała się ona także na prawdziwie budującym przesłaniu opowieści, mówiącym o nawróceniu na chrześcijaństwo indyjskiego księcia i jego ojca. Mogło ono bowiem znajdować uznanie u bizantyńskich czytelników obserwujących kolejne podboje muzułmańskich władców, w wyniku których część z nich znalazła się pod obcym panowaniem i musiała się odnaleźć w nowej rzeczywistości, zachowując swe wyznanie. Choć Arabowie, którzy w VII w. zaczęli zajmować bizantyńskie tereny, nie prześladowali chrześcijan i nie zmuszali ich siłą do przyjęcia islamu, lecz zwykle zadowalali się pobieraniem haraczu, to jednak chrześcijanie podlegali różnym formom dyskryminacji [zob. Woźniak 2015: 428–457], co mogło ewokować marzenia o nawróceniu nowych panów. Z kolei w połowie wieku XI, kiedy to legenda była już znana i popularna w Bizancjum, poczucie zagrożenia ze strony muzułmanów było już bardzo silne, ponie-

waż pogrążone w kryzysie Cesarstwo właściwie utraciło możliwość skutecznej obrony swych granic przed nimi [zob. Bonarek 2011].

Do bliższego zapoznania się z powieścią przydatne są miniatury z bizantyńskiego rękopisu przechowywanego w klasztorze Iwiron na Athos (cod. 463), gdyż nie tylko w plastyczny i szczegółowy sposób ukazują poszczególne wydarzenia, ale także dają interesujący wgląd w bizantyńskie wyobrażenia dotyczące tej egzotycznej historii. Poza tym dzieło potwierdza popularność legendy o Barlaamie i Jozafacie w Bizancjum, w związku, z którą już w wieku XI opowieść zyskała swój wyraz w sztuce. Wówczas bowiem powstał (w malarstwie miniaturowym) obszerny cykl narracyjny ukazujący dzieje tytułowych bohaterów [Smorąg Różycka 1993: 15; zob. także: Der Nersessian 1937: 18–21].

Kodeks numer 463 (17 × 23 cm, 135 fols., tempera i złoto na pergaminie), datowany na lata 1075–1125, należy do grupy sześciu bogato ilustrowanych greckich rękopisów *Historii budującej o Barlaamie i Jozafacie* [Anderson 1997: 242]. Zawiera on 80 miniatur (ujętych w pola obrazowe o kształcie poziomych prostokątów, które opływa tekst – tylko jedna ilustracja, fol. 1v, jest całostronicowa, zawiera ona wizerunek św. Jana z Damaszku, uważanego za autora), na których ukazano około 200 epizodów, które nie tylko obrazują poszczególne wydarzenia, ale również opowiadane przez Barlaama przypowieści. Rękopis zasadniczo zachował się w bardzo dobrym stanie: miniatury na tylko jednej stronie (fol. 126v) są zupełnie zniszczone, a kilka ostatnich jest nieco wytartych. Obok oryginalnego tekstu w języku greckim znajduje się także, później dodane, tłumaczenie w języku starofrancuskim [Kadas 1997: 212–213; Toumpouri 2015: 400–401].

Utwór rozpoczyna się krótkim wstępem, w którym autor wyjaśnił cel spisania historii z odległej krainy. Podkreślił on, że na przykładzie wiernych wyznawców Chrystusa, którzy nie ugięli się nawet pod groźbą męczeńskiej śmierci, chciał dać budujący przykład dla innych chrześcijan i zachęcić ich do dojrzałości w wierze, która pomagając uwolnić się od zgubnych namiętności, umożliwia dążenie do zbawienia mimo rozlicznych trudności [*Βαρλαάμ και Ἰωάσαφ, Προοίμιον*; za: John Damascene 1967]. Następnie rozpoczyna swą opowieść, która ma miejsce w czasach chrystianizacyjnej misji apostoła Tomasza w Indiach [*Βαρλαάμ και Ἰωάσαφ, I 3–5*]. Indie oraz działalność Tomasza ukazano na dwóch miniaturach (fols. 3r, 4r; reprodukcje miniatur cod. 463: Pelekandis 1975: 60–91). Kraj przedstawiono jako usiany pagórkami, wśród których wybudowano miasta otoczone murami, jego mieszkańców zaś jako ludzi o ciemnej karnacji, ubranych w tuniki sięgające kolan i w turbanach na głowach. Apostoł – odziany w antyczny chiton i himation, zgodnie z bizantyńską tradycją ikonograficzną – nauczając Hindusów o Chrystusie, wielu z nich zdołał przekonać do nowej wiary i poprzez chrzest włączył do chrześcijańskiej wspólnoty. Nie dotyczyło to jednak króla Abennera, władcy potężnego i odnoszącego wiele zwycięstw, ale także czczącego greckich bogów (I 6: ἀνίσταται τις βασιλεὺς ἐν τῇ αὐτῇ χώρᾳ, Ἀβεννήρ τοῦνομα, μέγας μὲν γενόμενος πλούτῳ καὶ δυναστείᾳ καὶ τῇ κατὰ τῶν ἀντικειμένων νίκῃ, γενναῖός τε ἐν

πολέμοις, καὶ μεγέθει σώματος ἅμα δὲ καὶ προσώπου ὠραιότητι σεμνυνόμενος, πᾶσι τε τοῖς κοσμικοῖς καὶ θᾶπτον μαραινόμενοις προτερήμασι ἐγκανχόμενος· κατὰ ψυχὴν δὲ ἐσχάτῃ πιεζόμενος πτωχεῖα καὶ πολλοῖς κακοῖς συμπνιγόμενος, τῆς ἑλληνικῆς ὑπάρχων μοίρας, καὶ σφόδρα περὶ τὴν δεισιδαίμονα πλάνην τῶν εἰδώλων ἐπτοημένος.). Mimo wszelkich luksusów nie był on szczęśliwy, ponieważ pozostawał bezdzietny. Nie podobało mu się także, że na chrześcijaństwo przechodzi coraz więcej jego poddanych, tym bardziej że wielu z nich decydowało się na życie mnisze. W związku z tym rozpoczął okrutne prześladowania, a następnie polecił chrześcijan wygnać (fol. 5v), [Barlaām kai Iwásaφ, I 7–8]. W rękopisie ukazano go jako dojrzałego mężczyznę o ciemnym zaroście, jasnej cerze (ciemną wyróżniają się tylko słudzy oraz zwykli ludzie) i ubranego w długą, orientálną szatę oraz turban (fol. 4v), co stanowi pewien wyjątek, ponieważ w innych rękopisach (poza cod. Cambridge 338) przedstawiano go w stroju cesarza bizantyńskiego i z koroną w formie kamelaukionu lub stemmy [Smorąg Różycka 1993: 23]. Od złych zamiarów nie zdołał Abennera odwieść nawet jeden z najważniejszych satrapów, który sam się nawrócił, a następnie został mnichem (fol. 7r). Wyłożył on królowi zasady wiary chrześcijańskiej, co tylko władcę rozwścieczyło i popchnęło ku jeszcze większym prześladowaniom [Barlaām kai Iwásaφ, II 8–19]. W tym czasie też narodził się Abennerowi upragniony syn [Barlaām kai Iwásaφ, II 19], (fol. 8v). To radosne wydarzenie jednak nie zmieniło jego wrogiej postawy – na jednej z miniatur widzimy dwóch mnichów wrzuconych do ognistego pieca (fol. 11v) – tym bardziej, że od chaldejskich astrologów dowiedział się, że jego następcą, któremu nadał imię Jozafat, odrzuci nie tylko pogaństwo, ale także ziemskie panowanie mimo wszelkich predyspozycji do sprawowania królewskiej władzy [Barlaām kai Iwásaφ, III 19–20]. Król, nie chcąc dopuścić do spełnienia się przepowiedni, zdecydował się umieścić syna w specjalnym pałacu, zapewniającym izolację od całego świata i związanych z nim trosk. Nie chciał bowiem, aby Jozafat natknął się na jakiegokolwiek przypadkowe osoby, które mogłyby mu uświadomić, że prawdziwe życie wygląda zupełnie inaczej niż w pałacu – mędracy przestrzegli króla, że syn zmieni swe życie pod wpływem zetknięcia się z ludźmi chorymi, starymi i biednymi (stąd jego słudzy byli młodzi i w pełni zdrowi). Jednocześnie kontynuował swe prześladowania [Barlaām kai Iwásaφ, III 19–21].

Gdy Jozafat dorósł, zapragnął poznać prawdziwą przyczynę swego odcięcia od świata. Wszystko wytłumaczył mu najbliższy z opiekunów. Ostatecznie też – choć nie bez problemów – książę zdołał przekonać swego ojca do zezwolenia mu na opuszczenie pałacu [Barlaām kai Iwásaφ, V 28–32]. Jozafata ukazano jako młodzieńca ubranego podobnie jak jego ojciec, czyli w długą szatę (barwy jasnego błękitu) i turban (fol. 14r). Kiedy po raz pierwszy udał się (w towarzystwie sług) za miasto, od razu natknął się na ślepcę i trędowatego (fol. 15r) oraz starca (fol. 15v), co go mocno zafrapowało – nigdy wcześniej bowiem nie miał do czynienia z takimi ludźmi – ale i zasmuciło, tak że jego dotychczasowe beztroskie i przyjemne życie zostało zupełnie zmaćcone, ponieważ te spotkania wciąż

zaprzątały jego umysł [*Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ*, V 32–35]. W tym czasie pewien świętobliwy mnich imieniem Barlaam – wiodący ascetyczny żywot w swej pustelni w krainie Szinear (VI 35–36: *Ἐγένετο γὰρ κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν μοναχός τις, σοφὸς τὰ θεῖα, βίω τε καὶ λόγῳ κοσμούμενος, καὶ εἰς ἄκρον πᾶσαν μοναχικὴν μετελθὼν πολιτείαν· ὅθεν μὲν ὀρμώμενος καὶ ἐκ ποίου γένους οὐκ ἔχω λέγειν, ἐν πανερήμῳ δὲ τινι τῆς Σενααρίτιδος γῆς τὰς οἰκῆδεις ποιούμενος, καὶ τῆς ἱερωσύνης τετελειωμένος τῇ χάριτι. Βαρλαάμ ἦν ὄνομα τούτῳ τῷ γέροντι.*) – dostał od Boga (za pośrednictwem anioła) polecenie udania się do Indii i nawiązania kontaktu z księciem Jozafatem [*Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ*, VI 35–36]. Barlaama przedstawiono jako starca o siwej brodzie, ubranego w długą szatę i ciemny płaszcz (fol. 16v). Mnich, pouczony przez anioła, przebrał się za kupca i przybył do pałacu pod pretekstem zaprezentowania Jozafatowi drogocennej gemmy (fols. 18r, 19v). Podstęp powiódł się, ponieważ Barlaam został dopuszczony przed książęce oblicze i rozpoczął z młodzieńcem rozmowę [*Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ*, VI 35–41]. Najpierw opowiedział o szczęściu, jakie daje mu wiara, następnie zaś rozpoczął swój wykład, w którym przekazał Jozafatowi historię Zbawienia, a także wiele pouczeń opartych o tekst Pisma Świętego. Przytoczył też liczne przypowieści [zob.: Bádenas de la Peña 2015: 18–19]. Część ta zajmuje rozdziały od VI do X (fols. 20r–47v).

Wysiłki pobożnego i mądrego mnicha przyniosły wspaniały owoc, ponieważ Jozafat wyznał wiarę w Chrystusa i poprosił o chrzest [*Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ*, XI 86–87]. Barlaam zaś zgodził się go ochrzcić (fol. 53v). Nim jednak do tego doszło, mnich bardzo dokładnie pouczył Jozafata o chrześcijańskich powinnościach, a także opisał mu życie pustelnicze – przy tej okazji pojawiły się kolejne przypowieści, – aby był jak najlepiej przygotowany do przyjęcia sakramentu [*Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ*, XI 88–XIX 167]. Także po chrzcie Barlaam udzielał księciu kolejnych nauk [*Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ*, XIX 168–XX 178] i dopiero, gdy zyskał pewność, że Jozafatem nic nie zachwieje, zdecydował się na opuszczenie swego ucznia (fols. 59r, 60v) [*Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ*, XXI 183–189].

W tym też czasie Abenner za sprawą Zardana, jednego z opiekunów syna, dowiedział się o wizycie Barlaama i jej rezultacie, po czym wraz ze swym doradcą Arachsem obmyślił plan odciągnięcia Jozafata od chrześcijaństwa (fols. 63r, 64r). Zaczął od okrutnych prześladowań mnichów, których torturowano, ponieważ nie chcieli wyrzec się swej wiary (fols. 66v, 68r) [*Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ*, XXII 191–XXIII 203]. Król, niezadowolony z postawy mnichów, którzy woleli męczeństwo, zdecydował się za radą Arachesa skorzystać z pomocy maga Nachora, który miał udawać Barlaama [*Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ*, XXIV 203–XXIV 206]. Nachora ukazano jako starca z siwą brodą, ubranego w długą, ciemną szatę, a więc właściwie tak samo, jak wcześniej Barlaama (fols. 69r, 69v). Abenner ponadto osobiście udał się do syna, aby przekonać go do powrotu do idolatrii, ale doznał dotkliwej porażki – Jozafat bowiem, zamiast usłuchać, dał mu obszerny wykład wiary chrześcijańskiej (fols. 70v–74v), [*Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ*, XXIV 206–XXV 232]. Zagniewany i bezradny władca zaproponował debatę na temat religii

– chrześcijan miał reprezentować Barachias (przyjaciół Jozafata). Przybył także podszywający się pod Barlaama Nachor, ale szybko został zdemaskowany (fol. 77r). Następnie zaś – za sprawą Jozafata – mag porzucił pogaństwo, na dowód czego wygłosił długą mowę, będącą parafrazą *Apologii* Arystydesa z Aten (zm. ok. 134 r.), [*Βαρλαάμ και Ἰωάσαφ*, XXVII 239–255], po czym oddalił się na pustynię, gdzie z czasem otrzymał chrzest (fol. 87r), [*Βαρλαάμ και Ἰωάσαφ*, XXVIII 255–260]. Abenner, – który sam zaczął powątpiewać w moc swych bogów – uciekł się jeszcze do pomocy czarnoksiężnika Theudasa. Przedstawiono go jako starca o białej brodzie i długich włosach w nieładzie, odzianego w szatę z sierści (fols. 88v–90v). Theudas zaproponował, aby posłać do Jozafata piękną księżniczkę, mającą skłonić go do zmiany (fol. 95r). Książę oparł się jej wdziękom – doznając we śnie wizji rajy i piekła (fols. 100r, 101r) – tak, że sam mag postanowił go przekonać do porzucenia chrześcijaństwa. Skutek okazał się jednak odwrotny, gdyż to Theudas uwierzył w Chrystusa (fol. 107v), [*Βαρλαάμ και Ἰωάσαφ*, XXIX 262–XXXII 302]. Bezradny Abenner podzielił królestwo, dając jego część we władanie Jozafatowi (fol. 108r). Ten zaś zaczął od zniszczenia pogańskich świątyń i wybudowania kościoła w głównym mieście oraz chrystianizacji mieszkańców, którym też rozdał swe bogactwa (fols. 110r–113v). W rezultacie jego państwo rozkwitało, co ostatecznie przekonało Abennera, że to chrześcijaństwo jest jedyną prawdziwą wiarą, do czego przyznał się w liście do Jozafata (fols. 114v–116r). Książę więc – niezwykle uradowany wiadomością – udał się do ojca i pouczył go o wierze, przygotowując go do chrztu (fol. 118r), [*Βαρλαάμ και Ἰωάσαφ*, XXXIII 303–XXXV 321]. Dzięki temu nie tylko obie części królestwa pomyślnie się rozwijały, ale także Abenner, który wkrótce zachorował, zmarł pogodzony z Bogiem (fols. 119r, 120r), [*Βαρλαάμ και Ἰωάσαφ*, XXXV 321–325].

Jozafat, będący jedynym władcą, szybko zapragnął jednak oddalenia się do pustelni, co wzbudziło u jego poddanych ogromny smutek, który został nieco uśmierzony przez wybór Barachiasa na jego następcę (fols. 121r–123v), [*Βαρλαάμ και Ἰωάσαφ*, XXXVI 325–337]. Tak też Jozafat ostatecznie opuścił swój lud i odszedł na pustynię (tam ukazano go jako dojrzałego mężczyznę z ciemną brodą i w krótkiej tunice), a po dwóch latach zdołał odnaleźć Barlaama (fol. 128v), któremu następnie towarzyszył przez kolejne lata – aż do śmierci swego mistrza [*Βαρλαάμ και Ἰωάσαφ*, XXXVII 337–XL 358]. Wkrótce po tym wydarzeniu Jozafat oglądał we śnie niebo (fol. 133r) i rozmawiał tam z Barlaamem, uznanym za świętego. Niedługo później zaś umarł i został pogrzebany przy Barlaamie (fol. 134r); [*Βαρλαάμ και Ἰωάσαφ*, XL 359–363]. Król Barachias zaś dowiedziawszy się od świętobliwego mnicha o śmierci swego przyjaciela (fol. 135v), zdecydował się na translację ciał Barlaama i Jozafata, którym wierni zaczęli oddawać cześć, dzięki czemu dostępowali wielu łask i uzdrowień [*Βαρλαάμ και Ἰωάσαφ*, XL 364–365].

Narrator zakończył swą opowieść zachętą do modlitwy za pośrednictwem świętych Barlaama i Jozafata [*Βαρλαάμ και Ἰωάσαφ*, XL 365].

Historia budująca o Barlaamie i Jozafacie dawała więc swym czytelnikom konkretne wzory do naśladowania, przede wszystkim – co ukazano jako szczyt chrześcijaństwa – proponowała życie ascetyczne, odrzucające doczesność, ale i dla tych, którzy nie chcieli lub nie mogli zdecydować się na taki radykalizm, stanowiła *historię budującą*, ponieważ prezentowała prawdziwych wyznawców Chrystusa, którzy nie porzucili swej wiary mimo okrutnych prześladowań. Ta postawa zaś mogła krzepić chrześcijan żyjących pod muzułmańskim panowaniem, którzy – choć nie cierpieli tak jak mieszkańcy Indii – mogli jednak ulegać pokusie przejścia na islam, aby stać się pełnoprawnymi członkami społeczeństwa. Co więcej dzieje Barlaama i Jozafata wyraźnie pokazywały, że nawet najbardziej zagorzali przeciwnicy chrześcijaństwa mogą kiedyś zupełnie zmienić swą nienawistną postawę i samemu przyjąć wiarę w Chrystusa – tak jak król Abenner. Dawało to nadzieję na nawrócenie muzułmańskich władców, zwłaszcza, że tkwili w mniejszym błędzie niż poganie, gdyż wierzyli w jednego Boga, a Chrystusa uznawali za jednego z proroków. Mimo że te nadzieje pozostały niespełnione – a samo Bizancjum w końcu upadło za sprawą wyznawców islamu – to *Historia budująca o Barlaamie i Jozafacie* nie pozostawiała wątpliwości, iż każdy pobożny chrześcijanin odbierze prawdziwą nagrodę po śmierci, przy której zbledną wszystkie ziemskie niedogodności.

LITERATURA

- [Almond 1987] – Ph. Almond, *The Buddha of Christendom: A Review of the Legend of Barlaam and Josaphat*, „Religious Studies”, Vol. 23, No. 3, s. 391–406.
- [Anderson 1997] – J. C. Anderson, *Barlaam and Ioasaph*, [w:] *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843–1261*, eds. H. C. Evans, W. D. Wixom, The Metropolitan Museum of Art, New York, s. 242–243.
- [Bádenas de la Peña 2015] – P. Bádenas de la Peña, *La rédaction byzantine de „Barlaam et Josaphat”, considérations sur la paternité et la composition*, [w:] *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, red. C. Cordoni, M. Meyer, Wydawnictwo Walter de Gruyter, Berlin–München–Boston, s. 1–19.
- [Bolton 1958] – W. F. Bolton, *Parable, Allegory and Romance in the Legend of Barlaam and Josaphat*, „Traditio”, Vol. 14, s. 359–366.
- [Bonarek 2011] – J. Bonarek, *Bizancjum w dobie bitwy pod Mantzikert. Znaczenie zagrożenia seldżuckiego w polityce bizantyńskiej w XI wieku*, Wydawnictwo Historia Iagellonica, Kraków. (Notos – Scripta Antiqua et Byzantina 7).
- [Borowska 2002a] – M. Borowska, *Barlaam i Jozafat*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 66.
- [Borowska 2002b] – M. Borowska, *Romans*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 424–425.
- [Ceran 2002] – W. Ceran, *Iwiron klasztor*, [w:] *Encyklopedia kultury bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 223–224.
- [Cordoni, Meyer 2015] – *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, red. C. Cordoni, M. Meyer, Wydawnictwo Walter de Gruyter, Berlin–München–Boston.

- [Der Nersessian 1937] – S. Der Nersessian, *L'illustration du Roman de Barlaam et Joasaph*, Éditions de Boccard, Paris.
- [Holzberg 2003] – N. Holzberg, *Powieść antyczna. Wprowadzenie*, przeł. M. Wójcik, Wydawnictwo Homini, Kraków (I wyd.: München 1986).
- [Jeffreys et al. 1991] – E. M. Jeffreys, M. J. Jeffreys, A. Kazhdan, A. Cutler, *Barlaam and Ioasaph*, [w:] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan, Oxford University Press, New York–Oxford, Vol. 1, s. 256–257.
- [John Damascene 1967] – John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, trans. G. R. Woodward, H. Mattingly, Harvard University Press, Cambridge, MA–London (Loeb Classical Library 34), (I wyd.: Cambridge, MA–London 1914).
- [Jurewicz 2007] – O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków (I wyd.: Wrocław 1984).
- [Kadas 1997] – *The Romance of “Barlaam and Ioasaph”*, [w:] *Treasures of Mount Athos*, red. A.A. Karakatsanis, Wydawnictwo Holy Community of Mount Athos, Ministry of Culture, Museum of Byzantine Culture, Thessaloniki, s. 212–213.
- [Kazhdan 1991] – A. Kazhdan, *Euthymios the Iberian*, [w:] *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan, Oxford University Press, New York–Oxford, Vol. 2, s. 757.
- [King 2002] – U. King, *A Response to Reflections on Buddhist and Christian Religious Practices*, „Buddhist-Christian Studies”, Vol. 22.
- [Lang 1967] – D. M. Lang, *Introduction*, [w:] John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, trans. G. R. Woodward, H. Mattingly, Harvard University Press, Cambridge, MA–London, s. IX–XXXV (Loeb Classical Library 34), (I wyd.: Cambridge, MA–London 1914), s. 105–112.
- Lourié 2011] – B. Lourié, *India “Far beyond Egypt”: Barlaam and Ioasaph and Nubia in the 6th Century*, [w:] *Bibel, Byzanz und christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*, ed. D. Bumazhnov, E. Grypeou, T. B. Sailors, A. Toepfel, Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, Leuven–Paris–Walpole, MA, s. 135–179 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 187). Leuven–Paris–Walpole, MA.
- [Pelekandis 1975] – *The Treasures of Mount Athos. Illuminated Manuscripts*, Vol. 2: *The Monasteries of Iveron, St. Panteleimon, Esphigmenou and Chilandari*, red. S. M. Pelekandis, P. C. Christou, Ch. Tsioumis, S. N. Kadas, Wydawnictwo Athenon, Athens.
- [Pitts 1981] – M. B. Pitts, *Barlaam and Josaphat: A Legend for All Seasons*, „Journal of South Asian Literature”, Vol. 16, No. 1, Part 1, s. 3–16.
- [Smorąg Różycka 1993] – M. Smorąg Różycka, *Romans chrześcijański „Barlaam i Jozafat” w kulturze średniowiecznej Europy. Uwagi o dwóch miniaturach w „Ewangeliarzu Ławryszewskim”*, „Slavia Orientalis”, t. 42, nr 1, s. 8–28.
- [Toumpouri 2015] – M. Toumpouri, *L'illustration du „Roman de Barlaam et Joasaph” reconsiderée: La cas du Hagion Oros, Monè Ibèron, 463*, [w:] *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, red. C. Cordoni, M. Meyer, Wydawnictwo Walter de Gruyter, Berlin–München–Boston, s. 389–415.
- [Woźniak 2015] – M. Woźniak, *Wspólnoty chrześcijańskie na terytoriach opanowanych przez Arabów (VII–VIII w.)*, [w:] *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Wydawnictwo PWN, Warszawa, s. 428–457.

Magdalena Garnczarska

**THE EDIFYING STORY ABOUT BARLAAM AND ILOASAPH
AS AN EDIFYING STORY FOR CHRISTIANS LIVING
UNDER MUSLIM RULE: ILLUSTRATED WITH AN
EXAMPLE OF MINIATURES OF IVERON COD. 463**

(Summary)

Barlaam and Ioasaph was immensely popular in Byzantium. The legend was inspired by Indian literature about the life of the Buddha and first appeared as a separate work in the 11th century. *Barlaam and Ioasaph* has often been associated with saint John of Damascus, but this traditional attribution has been challenged, and Euthymius (d. 1028), abbot of the Iberian monastery on Mount Athos, has been suggested as the author of the Greek version. The Georgian version derives from the Arabic. This relationship reveals in textual and syntactic features.

Barlaam and Ioasaph relates the history of prince Ioasaph and his conversion to Christianity by the monk Barlaam, so the legend could give hope for the conversion of the Muslim rulers. The Iveron miniatures give a good insight into the legend.

Justyna Krocak

Instytut Filozoficzny
Uniwersytet Zielonogórski

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.16>

MISTYCZNY ROZWÓJ CZŁOWIEKA NA PRZYKŁADZIE HEZYCHAZMU I SUFIZMU

Współegzystencja islamu i chrześcijaństwa trwa od VII w. wraz z zajęciem przez Arabów wschodnich prowincji Cesarstwa Bizantyjskiego (Syrii w 636 r.; Palestyny w 637 r.; Egiptu w 642 r.). Współczesny badacz Irfan Shahid pisze w związku z tym, że islamski kalifat, w sposób naturalny, stał się nowym kontekstem hellenistycznego dziedzictwa [Shahid 2007: 50]. I faktycznie, islam nie pozostał obojętny na spuściznę antyczną, szczególnie na filozofię grecką, jednak w stosunku do chrześcijaństwa, które od III w. stopniowo zaczęło dominować w świecie grecko-rzymskim był nastawiony wrogo. Chrześcijaństwo z kolei początkowo traktowało religię Mahometa jako niebezpieczną herezję, a nawet jako „zwiastun antychrysta” – tak było np. u św. Jana z Damaszku (675–749), który w dziele *O herezjach*, określił islam mianem herezji izmaelitów i nawoływał do ich wyklęcia i wyrzeczenia się. Doszedł do takiego wniosku na podstawie analizy niektórych „pism” czyli sur mówiących o zakazie picia wina, stosunku do cudzych żon czy kamieniu znajdującym się w Kaabie [Jan z Damaszku 2011: 135–139]. Warto zauważyć, że krytyka Jana z Damaszku wynikała z lektury Koranu i jego dosłownej interpretacji oraz, być może, naturalnej w VIII w. wrogości do Saracenów. W bogatej literaturze bizantyjskiej nie brakuje również przykładów dzieł polemicznych wynikających z bezpośrednich konfrontacji z wyznawcami islamu, przykładami mogą być m.in. czternastowieczne prace św. Grzegorza Palamasa (1296–1357) oraz piętnastowieczne dzieło *Dialog o religii chrześcijańskiej* cesarza bizantyjskiego Manuela II Paleologa (1391–1425).

Filoteusz Kokkinos (1300–1379), autor biografii Palamasa, pisał, że jego mistrz dostał się do rocznej niewoli tureckiej w 1354 roku. Jan VI Kantakuzen i Jan V walczyli ze sobą w tym czasie o tron cesarski i chcieli wykorzystać do mediacji osobę Palamasa. W drodze do Konstantynopola statek, na którym podróżował Ojciec kościoła musiał zakotwiczyć w Calliopolis (Gallipoli), w porcie na morzu Marmara z powodu trzęsienia ziemi 2 marca 1354 r., właśnie wtedy został pochwycony przez Turków osmańskich. Wiemy, że w czasie niewoli Palamas przeprowadził trzy dysputy religijne w pałacu emira Orchana. Palamas negocjował w nich nie tylko dogmaty islamskie, ale także sposób bycia i zachowania Turków-muzułmanów, nazywając ich barbarzyńcami i ludźmi nieokrzesanymi. Czę-

ściowo wynikało to ze złych warunków w jakich go przetrzymywano [Kokkinos 1865: col. 551B–656C; *The lives of the pillars* 1990: 325].

Trzej wymienieni autorzy: Jan z Damaszku, Grzegorz Palamas i Manuel II Paleolog w swych pracach odwoływali się do dogmatycznej strony teologii muzułmańskiej, co naturalnie nie mogło poskutkować jej entuzjastycznym przyjęciem. Jeśli jednak wziąć sferę mistyki, dialog międzyreligijny w kwestii kondycji i rozwoju człowieka oraz jego relacji do Boga staje się możliwy. Zwrócili na to uwagę sami sufi, którzy często w sposób niezwykle afirmujący odnosili się do postaci Jezusa. Hezychastyczni Ojcowie Kościoła z kolei, nie wypowiadali się na temat sufizmu, przynajmniej świadectwa historyczne o tym milczą. Wśród współczesnych badaczy religijności temat tożsamości hezychazmu i sufizmu nie jest nowy, szczególnie cenne są refleksje biskupa Cerkwi Prawosławnej metropolity Kallistosa (ur. 1934) i nieżyjącego już trapisty Thomasa Mertona (1915–1968). Ten pierwszy znany jest z popularyzacji modlitwy Jezusowej (serca bądź umysłu) i wskazywania na jej związki z muzułmańskim *dhikr*, drugi natomiast z poezji utrzymanej w duchu sufickim.

Mistyka jest jednym z możliwych wymiarów każdej religii, francuski teolog Włodzimierz Łoski (1903–1958) pisał nawet, że „każda teologia jest mistyczna, jeśli odsłania to, co dane w Objawieniu, bo sam Bóg jest niepoznawalny” [Łoski 2007: 15]. Można ją zatem zdefiniować jako pogłębioną świadomość symbolicznego znaczenia rzeczywistości materialnej [Tomkowski 2006: 6]. Taka definicja sugeruje, że mistyka dostępna jest dla nielicznych, charakteryzowałaby się więc elitaryzmem, czyli ezoteryzmem. Warto jednak zauważyć, że religie uniwersalistyczne takie jak chrześcijaństwo i islam dążą do bycia egalitarnymi, powszechnymi. Mistyka w odniesieniu do nich nie będzie zatem niczym w rodzaju „sekretnej doktryny”, będzie raczej głębią, „kwintesencją i najwyższą formą religii” [Gentili 1997: 50], która ma pozwolić dostrzec manifestacje boskich tajemnic, w założeniu dostępna jest wszystkim wiernym. Sergiusz Choruży, rosyjski badacz hezychazmu pisze, że: „z punktu widzenia nauki prawosławnej doświadczenie ascezy hezychastycznej jest doświadczeniem dążenia do Chrystusa i zjednoczenia z nim w Jego energiach, poprzez Ducha Świętego [...]. Odnalezienie tego doświadczenia jest celem [...] wszystkich chrześcijan” [Choruży 2014: 145]. Elitaryzm jest więc całkiem obcy hezychazmowi, natomiast w przypadku sufich rzecz nie jest do końca jasna. Niekiedy można spotkać się z opinią, że według sufich ich wiedza wykracza poza wiedzę innych wiernych i ludzi w ogóle [Chittick i in. 2012: 10]. Nie identyfikują się oni również z podziałem islamu na szyizm i sunnizm. W związku z tym sufizm będzie czymś innym niż oficjalna teologia islamska. Majid Fakhry, współczesny historyk filozofii muzułmańskiej podaje, że doktryna islamu nie zachęca do mistycznych poszukiwań i ascetyzmu, są tego przynajmniej trzy przyczyny: 1) idea absolutnej transcendencji Boga, co zniechęca do prób kontaktu z nim; 2) rytuały islamu są nieskomplikowane i dokładnie określone, w związku z czym trudno je w sposób dowolny interpretować;

3) w islamie istnieje ścisły związek między doczesnością i światem duchowym oraz ich równoważnością natomiast mistycyzm postuluje coś całkiem odwrotnego [Fakhry 2004: 234–235]. Sami sufi wierzą, że *tarika*, tj. droga sufizmu, nastawiona na zgłębianie wewnętrznego wymiaru duchowości islamskiej, dopełnia szariat, stanowi do niego ezoteryczny komentarz. Nauka, którą propagują, zawarta jest zarówno w samym Koranie (3: 16–18), jak i w tradycji, która przekazuje, że Mahomet zobowiązywał wszystkich muzułmanów do szukania wiedzy. Przykładem myśliciela, który z powodzeniem łączył te dwa wymiary islamu był al-Ghazali (1058–1111). Al-Ghazali – z jednej strony krytyk filozofii, przede wszystkim systemów Platona i Arystotelesa, z drugiej wyraźnie inspirujący się metaforami platońskimi i neoplatońskimi oraz logiką Arystotelesa – położył intelektualny fundament pod sufizm, broniąc jednocześnie sunnickiej dogmatyki. Uważał, że sufizm pomaga człowiekowi moralnie wzbogacać się i doskonalić. Jednak suficki postulat ontologicznej jedności człowieka z Bogiem uznał za symbol a nie zadanie możliwe do wypełnienia.

Hezychazm, w odróżnieniu od sufizmu, ma status jasno określony, stanowi oficjalną naukę Kościoła Prawosławnego zatwierdzoną na Soborze Konstantynopolitańskim V w 1351 r. Uważa się nawet, że *Triady*, główna praca polemiczno-dogmatyczna Grzegorza Palamasa jest najważniejszym dziełem teologiczno-duchowym prawosławia.

Czasy życia Palamasa, tj. XIV w., to okres renesansu Paleologów, jednym z jego osiągnięć były rozkwit i usystematyzowanie tradycji hezychastycznej trwającej praktycznie nieprzerwanie od IV w. Pomimo tego, że nazywany „renesensem”, uchodzi za okres schyłkowy. W 1453 r. sułtan osmański Mehmed II wkroczył do Hagii Sophii i tym symbolicznym gestem zajął Konstantynopol. Wtedy właśnie centrum kultury, teologii i filozofii prawosławnej przeniosło się na Ruś, która zaczęła pretendować do tego aby stać się Nowym Konstantynopolem i Trzecim Rzymem. W sposób naturalny tradycja hezychastyczna swoje przedłużenie znalazła zatem w państwie ruskim. Tutaj, w związku z wieściami o barbarzyństwie Turków osmańskich, a także własnych doświadczeń z czasów niewoli tataro-mongolskiej, wrogość do islamu przyjęła skrajną postać. Paweł z Aleppo (1627–1669), arabski duchowny prawosławny pisał w *Opisie podróży Makarego*, że nienawiść do języka tureckiego (który bardziej niż arabski asocjowano wtedy z islamem) była na Rusi ogromna. W 1655 r. miało miejsce spotkanie cara Aleksego I Romanowa z patriarchą antiocheńskim Makarym III (um. 1675). Makary nie władał językiem ruskim, mówił natomiast po turecku (jako, że Antiochia w tym czasie należała do Imperium Osmańskiego) i chciał, aby dragoman tłumaczył jego słowa z tureckiego, na wieść o tym Aleksey I miał wykrzyknąć: „Boże, chroń aby taki święty mąż skalął swoje usta i język tą nieczystą mową”. Na szczęście dla patriarchy, znał on również grekę i właśnie ten język posłużył w komunikacji [Opis podróży Makarego 1898: 21]. W wiekach późniejszych, szczególnie w XIX i XX, krytyka islamu jeszcze się zaostrzyła. Głównymi jej oponentami byli

dostojnicy Cerkwi Prawosławnej, hezychasści: Ignacy Brianczaninow, Teofan Rekluz i Jan z Kronsztadu. Ten pierwszy nazywa Mahometa fałszywym prorokiem, a jego wyznawców ludźmi, którzy nie dostąpią zbawienia, ponieważ nie wierzą w Chrystusa – Bogoczłowieka. Islam stanowił według Ignacego Brianczaninowa formę pogaństwa [Бранчанинов 2007: 178–185]. Jednak i w tym wypadku mamy do czynienia albo z podejściem uprzedzonym albo odwołaniem do islamskich prawd wiary, a nie do mistyki.

Konkludując, z powyższego jasno wynika, że status obu tradycji duchowych jest różny, jednak lektura dzieł mistrzów hezychazmu i sufizmu, przede wszystkim *Drabiny raju* (*Climaks tou paradeisou*) Jana Klimaka, *Triad w obronie świętych hezychastów* (*Hyper ton hieros hesychadonton*) i *Obrony szczegółowej* (*Apologia dieksodikotera*) Palamasa, *Homilii duchowych* (*Homilai pneumatikai*) Pseudo-Makarego, *Traktatu o miłości* (*Al-Futuh al-makkiyya*) Ibn Arabiego, *Rymowanych dwuwierszy o głębokim, duchowym znaczeniu* (*Masnawi*) Rumiego, *Niszy światła* (*Mishkat al-Anwar*) al-Ghazaliego, *Księgi blasku* (*Kitab al-Luma*) al-Sarraja jednoznacznie wskazuje na podobieństwa, przede wszystkim w kwestiach: rozumienia Boga i jego atrybutów, relacji między człowiekiem i Bogiem oraz metafizyki serca. W dalszej części rozdziału przejdę do charakterystyki wskazanych punktów.

Sufizm i hezychazm są zgodne, że istota Boga (*Al-Dhat, ousia*) jest dla człowieka niepoznawalna i charakteryzuje się „całkowitą innością” w stosunku do tego, co człowiek zna. Bóg posiada jednak swoje atrybuty, aktywności lub imiona (*Al-Asma al-Husna*) powiedzą sufi lub energie, moce, łaskę (*energeiai*) powiedzą hezychasści. Wydaje się, że pojęcia te można ze sobą zrównać, tym bardziej, że teza o tożsamości energii bożych i Imienia Bożego jest również obecna w Kościele Prawosławnym (imiesławie). Poprzez swoje imiona i ich sens Bóg objawia się światu, dlatego „zakochany”, tj. mistyk, powinien za nimi podążać, powiedział Ibn Arabi (1165–1240) [Ibn Arabi 1995: 129].

Rumi (1207–1273), najwybitniejszy poeta suficki, dystynkcję pomiędzy Bogiem i jego aktywnościami wyraził w koncepcji formy i znaczenia. Formę stanowił dla niego świat, a znaczenie ukryta realność, którą zna Bóg. Forma i znaczenie były ze sobą nierozzerwalnie związane, forma pochodziła ze znaczenia, a znaczenie manifestowało się w formie [Chittick 1983: 24]. Można więc powiedzieć, że to dwie strony tej samej rzeczywistości, jej fenomen i noumen.

Tradycja chrześcijańska i islamska zgodnie wskazują na wolę Boga do objawienia się człowiekowi. Mistycy islamscy, przede wszystkim Ibn Arabi w *Traktacie o miłości*, cytując słowa tradycji: „Byłem ukrytym skarbem, nikt mnie nie znał i zapragnąłem, by mnie poznano. Powołałem więc do życia stworzenia i dałem się im poznać, by mnie poznały” dowodzi, że Bóg stworzył świat aby dać się poznać, zmanifestować swoje istnienie człowiekowi z miłości do niego. Podobne tezy odnajdujemy w *Obronie szczegółowej* Grzegorza Palamasa, gdzie czytamy, że Bóg jest „działający i chcący”. Cecha „chcenia” wskazuje na wolę Boga, a „działania” na jego energię [Palamas 2010: 131]. Za pośrednictwem energii Bóg objawia wolę własnej manifestacji światu.

Istota Boga, pomimo tego, że jest różna od jego atrybutów czy manifestacji, to zawiera się w nich i w tym kontekście jest częściowo poznawalna, ale w sposób szczególnie – intuicyjnie. Człowiek jest w stanie zbliżyć się więc do poznania Boga, obrazowo proces ten zilustrować można jako drabinę wstępowania ku Bogu. W hezychazmie koncepcję wstępowania, przedstawił w VII w. Jan Klimak w pracy *Drabina Raju*. Święty z Synaju wyróżnił trzydzieści stopni i trzy poziomy wstępowania ku Bogu. Pierwszy poziom sprowadza się do porzucenia świata zewnętrznego i pogrążenie się w świat duchowy, drugi poziom stanowi *praksis* – aktywną walkę z wadami i praktyką cnót. Trzeci poziom, najważniejszy, to *theoria* czyli życie kontemplacyjne, pokój duszy i zjednoczenie z Bogiem, tj. przebóstwienie. W nauczaniu sufich, według Williama Chitticka, również wyróżniamy trzy filary, które organizują całe ich przesłanie: pierwsze dwa filary można odnieść do wiedzy i pracy, mądrości i metody lub też teorii i praktyki. Trzeci filar stanowi duchowa realizacja, dotarcie do Boga [Chittick 1983: 10–11]. Powodzenie praktyk mistycznych uzależnione jest więc od zdyscyplinowanej i systematycznej pracy nad umysłem, sercem i ciałem. Ich celem jest deifikacja (*theosis*) w przypadku hezychastów lub anihilacja, rozplinięcie własnego „ja”, zapomnienie, samozniszczenie, samozaprzeczenie (*fana*) w przypadku sufich. Rumi scharakteryzował ten proces w następujących słowach: „w uszczuplaniu siebie, o szlachetny przyjacielu, znajdziesz prawo religijne nad prawa religijne, gramatykę nad gramatyką i fleksję nad fleksją” [Rumi 2009: 56]. Jednak nawet wtedy, na samym szczycie drabiny duchowej, człowiek nie jest w stanie objąć całości Boga, jego istota nadal pozostaje niewyraźna i niepoznawalna.

Mistyczne przeobrażenie człowieka odbywa się dzięki miłości i woli Boga: „[p]oczątkiem i przyczyną przebóstwionych jest Bóg [...]”, powiedział Palamas [Palamas 2010: 147]. Miłość to słowo, które ma wiele znaczeń. Ibn Arabi wyróżnił trzy rodzaje miłości. Pierwszy rodzaj dotyczy miłości, jaką odczuwają wszystkie stworzenia i wynika ona z miłości do nich Boga (*mahabba*; *hubb ilahi*), wyraża się „poprzez wskazówki, jakich nam udziela, nakazując jak postępować, by osiągnąć szczęście i tym samym jak uniknąć czynów niezgodnych z naszą naturą i rodzajem” [Ibn Arabi 1995: 32; Koran 2: 165; 3: 31; 5: 54]. Drugi rodzaj miłości – miłość wiernych i pewnych – rodzi się w sercach ludzi jako rezultat uwielbienia dla majestatu Boga, jego wielkości, wiedzy i mocy. I wreszcie trzeci rodzaj miłości – miłość wtajemniczonych – powstaje dzięki ich wiedzy o miłości [Wronecka 1995: XXXVI]. W chrześcijaństwie z kolei mamy do czynienia z dwoma rodzajami miłości: 1) *philein*, co oznacza miłość przyjacielską oraz 2) *agapan*, miłość intelektualną. *Philos* określa kogoś bliskiego, z kim związani jesteśmy miłością i wiernością. W czasach chrześcijańskich, w Nowym Testamencie, słowo to nabrało nowych cech, zaczęło charakteryzować „chrześcijańskie stosunki miłości”. Utożsamiano je niekiedy z *agapan* w przypadku gdy mowa była o przykazaniu miłości. Czasownik *agapan* rozumiany jako „miłować” charakteryzuje uczucie boskie i absolutne, a nie ludzkie

i warunkowe, świadczy o braterstwie Boga i człowieka, oznacza miłość uniwersalną [Krocak 2015: 140–141]. Miłość stanowi więc najważniejsze narzędzie i środek realizacji praktyk ascetycznych i mistycznych.

Hezychyści i sufi nieustannie przekonują o roli serca w kształtowaniu się życia ascety. Według nich serce (*kardia*; *dil*, *qalb*) jest centrum ludzkiej świadomości, jego największą realnością. Makary Wielki w *Homiliach duchowych* powiedział, że: „serce rządzi całym ludzkim organizmem i kiedy łaska zawładnie prawami serca, ono włada wszystkimi myślami i członkami człowieka. Dlatego umysł i wszystkie myśli duszy są tam umiejscowione [tj. w sercu]” [Makary Egipski 1865: col. 589B]. W sercu musi zagościć oprócz miłości również spokój. Serce powinno zostać bezwzględnie oczyszczone ze wszystkiego co nie jest Bogiem, według Al-Ghazaliego, stanowi to klucz gwarantujący powodzenie modlitwy adorującej [al-Ghazali 2008: 168]. Jan Klimak z kolei twierdził, że zapewnia to pamięć o Jezusie, tj. wypowiadanie krótkiej modlitwy „panie Jezu Chryste, Synu Boży zmiłuj się nade mną”, lub po prostu imienia Jezus. Bardziej zaawansowana praktyka polegała na powtarzaniu tej formuły we własnym sercu bez użycia słów, co miało na celu nieustanną pamięć o Jezusie i wyciszenie (*hesychia*).

Kwestię tę rozwija także Al-Sarraj (um. ok. 988 r.), który w *Księdze blasku* uchodzącej za podręcznik wiedzy o sufizmie pisał, że wewnętrzny spokój (*sakina*) osiąga się poprzez kontemplację, oczyszczenie i wspomnianie Boga, tj. rytualne powtarzanie krótkiej frazy (szahady) w brzmieniu: „Nie ma Boga jak tylko Allah” lub wymienianie imion Allaha. Należy dążyć do tego, aby frazy te powtarzać niewerbalnie, w umyśle, ponieważ jak powiadał Rumi: „kto pozna tajemnicę percepcji musi zasznurować usta” [Shah 2009: 97]. Czynności te wiodą do mistycznego odczytania Koranu.

Muhammad ibn Salim, sufi żyjący w X w., wyróżnił trzy rodzaje wspomnienia o Bogu: za pomocą 1) języka, 2) serca oraz 3) wspomnianie, które definiuje się jako bycie wypełnionym miłością i wstydem z powodu bliskości Boga – wspomnianie to powoduje zanikanie ludzkiej natury (*bashariyyat*) [al-Sarraj 1914: 61; Koran 33: 43]. Dzięki *dhikr* spełnia się cel uniwersalnego objawienia, człowiek pozostaje w związku ze sferą niebieską, powiadał Ibn Arabi, jeden z najwybitniejszych arabskich metafizyków [Ibn Arabi 1995: 150].

Uważa się, że *dhikr* był jedną z kluczowych praktyk muzułmańskich od samego początku, ponieważ implikował oddawanie czci Bogu, co w konsekwencji prowadziło do powrotu do niego na każdym poziomie bytu. Zachęta do *dhikr Allah* pojawia się w Koranie dwadzieścia sześć razy. Praktyka ta nie stała się jednak masowa ponieważ odnosi się do sfery kontemplacji, a nie rytuału [Chittick 2012: 92–95]. W przypadku modlitwy Jezusowej i hezychii sytuacja jest podobna – z racji swojej dyscypliny duchowej nie zyskały masowej popularności.

W tradycji hezychastycznej, w sposób systematyzujący, kwestia wspomnienia Boga w sercu została podjęta w *Filokalii*, gdzie zgromadzono teksty pisarzy wczesnochrześcijańskich i Ojców Kościoła poświęconych modlitwie Jezusowej.

Sergiusz Bułgakow, rosyjski filozof religijny pisał, że zgodnie z tradycją i nauką wielkich mistrzów życia duchowego, modlitwa Jezusowa ma trzy stopnie. Pierwszy to modlitwa ustna, początkujący asceta musi dokonać wysiłku, aby w umyśle i na ustach mieć nieustannie modlitwę Jezusową, to tzw. modlitwa ustna. Kolejnym krokiem jest modlitwa duchowa lub rozumowa. Asceta koncentruje się na imieniu Jezusa, które objawia ukrytą w sobie moc Chrystusa. Na tym stopniu jest już odczuwalna moc imienia Jezusowego. Ostatnim etapem jest osiągnięcie takiego stanu, kiedy modlitwa odmawiana jest wyłącznie w duchu lub w sercu, czyli modlitwa serca, kiedy święte imię przenika wewnętrzną naturę człowieka. Rozróżnienie tych trzech etapów modlitwy jest orientacyjnym schematem, który ukazuje możliwą ścieżkę duchowego rozwoju człowieka, ale stanowi jednocześnie ostateczne ukoronowanie wszystkich praktyk ascetycznych [Bułgakow 1992: 164].

Modlitwa serca ufundowana została na ewangelicznym poleceniu Jezusa: „zawsze należy się modlić i nie ustawać” (Łk 18,1), powtórzył to św. Paweł w liście do Tesaloniczan: „nieustannie się módlcie” (1 Tes 5,17). Taką formę modlitwy, którą można porównać do „wewnętrznej medytacji” (*krypte melete*) rozwinęli już Ojcowie pustyni w IV w. [Naumowicz 2002: 22–23]. O „wewnętrznej medytacji” mówią również sufi, określają ją mianem *fikr*, polega ona na pamiętaniu i inwokacji do Boga [Chittick 1983: 160].

W okresie schyłkowego Bizancjum, w XIV w., kiedy tradycja hezychastyczna została usystematyzowana, ożywa tendencja (znana od czasów Jana Klimaka), aby części modlitwy łączyć z wdechem i wydechem, pierwszą część „Panie Jezu Chryste, Synu Boży” wymawiać podczas wdechu, drugą zaś: „zmiłuj się nad mną grzesznym” w czasie wydechu. Zaleca to m.in. Grzegorz z Synaju. W 1330 r. ten bizantyjski anachoreta założył w południowo-wschodniej Bułgarii, w górach Strandża klasztor, z którego, obok Athosu, oddziaływała na kulturę ruską ideologia hezychastyczna. Uczniem św. Grzegorza był św. Teodozjusz z Tyrnowa (1300–1363), a jego z kolei św. Eutymiusz, który uciekając z Tyrnowa podbitego przez sułtana osmańskiego Bajazyda I pod koniec XIV w. schronił się na Rusi, m.in. inicjując tam „renesans hezychazmu”.

Modlitwa Jezusowa i *hezychia* podobnie jak *dhikr* nie były rodzajami typowej medytacji. Należałoby je rozumieć raczej jako świadomość Boga, pamięć o nim, „absolutną koncentrację” na Bogu [Chittick 2012: 90]. Pierwszy stopień procesu stanowi zapomnienie o własnym „ja” a ostatni zlanie się w jedno przedmiotu i podmiotu, „rozplynięcie się” w Bogu.

Istnieje jednak ważna różnica między *dhikr* i *hezychią*, sprowadza się ona do tego, że pamięć o Bogu w sufizmie będzie przede wszystkim wspominaniem jego „jedyności” i niepodzielności, ponieważ centrum koncepcji *dhikr Allah* znajduje się w muzułmańskiej idei *tawhid* wyrażającej naturę realności, „niezależność istnienia uniwersum, człowieka i każdego innego bytu” [Chittick 2002: 49]. W hezychazmie natomiast chodzi o żal za grzechy i prośbę o zmiłowanie. Co więcej

Bóg chrześcijański jest „nie-jednością, z powodu swej wyższości, jest On bowiem ponad jednością i określa tę jedność”, pisał Palamas [Palamas 2010: 130]. Hezychasći i sufi pragną, poza rzeczywistością werbalną znaleźć Boga, ale w czasie modlitwy asceci chrześcijańscy spotykają się z Bogoczłowiekiem Jezusem, drugą osobą Trójcy św., a muzułmańscy z Bogiem, którego cechą niezbywalną jest jedyność (*tawhid*).

Hezychazm i sufizm odwołują wierzących od świata materialnego i skłaniają do życia kontemplacyjnego: „Každy, kto pragnie duchowego zdrowia, porzuca ten świat” [Rumi 2009: 121]. Ich celem jest więc osobiste doświadczenie Boga, a nawet częściowe zjednoczenie z nim, w procesie tym rolę podstawową spełnia serce, „duchowe centrum człowieka”. Asceci suficy i hezychasći zwróceni są ku wnętrzu, ale nie negują ciała, dopuszczają nawet uświęcenie ciała. Sufi, w odróżnieniu od hezychastów, uświęcają nawet „cielesność” i nie wyrzekają się świata, stoją więc częściowo w opozycji to prądów mistycznych bazujących na platonizmie. Częściowo, ponieważ pojawia się u nich także wiele wątków platońskich. Paweł Florenski, rosyjski filozof religijny uważał, że platońska formuła *hen kai pan* (jedność w wielości) oznaczała, że w zjawiskach przejawia się istota, co stanowi uogólnioną koncepcję palamizmu [Krocak 2015: 163]. U sufich z kolei pojawia się metafora zasłony oddzielającej ich od Boga, otaczające człowieka rzeczy to odbicie idei Boga [al-Ghazali 1990: 56–67]. Świat stanowi więc nie-byt, iluzję, platońską jaskinię.

Niektórzy badacze uważają, że sufizm był spadkobiercą chrześcijańskiej tradycji ascezy. Muzułmanie spotykali bowiem arabskich chrześcijan (monofizytów i nestorian) w Mezopotamii i Syrii, obserwowali ich metody modlitwy: recytację psalmów i pokłony – wywoływało to na nich duże wrażenie [Cook 2007: 115; Bielawski 1986: 762]. Z drugiej strony, Idries Shah, znany nauczyciel sufizmu, wskazywał, że chrześcijaństwo również nie pozostało obojętne na wpływy sufizmu. Twierdził, że sufickie idee, a nawet konkretne teksty, zostały wykorzystane lub legły u podłoża tak zróżnicowanych teorii, organizacji i indywidualnych systemów, m.in. rycerstwo, mistyka św. Jan od Krzyża i św. Teresa z Avila oraz filozofia Rogera Bacona [Shah 2009: 17]. Autor ten nie wskazuje jednak żadnych tekstów ani postaci z tradycji prawosławnej.

Między sufizmem a hezychazmem istnieją jednak zasadnicze różnice, o których była mowa w toku artykułu, m.in. o statusie Jezusa czy jedności Boga. Warto również zauważyć, że hezychazm nie korzysta z poezji, prozy, muzyki, tańca i śpiewu jako środków wyrażenia emocji i praktyk religijnych. Hezychazm nie propaguje koncepcji Boga immanentnego, natomiast w sufizmie często spotykamy tezy, takie jak ta autorstwa Dżunajda (um. 910): „wszystko, co odnosi się do Prawdziwego Bytu jest pochłonięte przez Boga i staje się Bogiem”, czy Al-Halladża (um. 922): „Jestem Bogiem, jestem Prawdą” [Miller 1986]. Geo Widengren twierdził nawet, że sufizm (szczególnie jego perska odmiana) okazuje się być czystym panteizmem monistycznym, w którym Bóg jest treścią świata [Widengren 2008: 523–525]. Znajduje się on w każdej części rzeczywistości i w samym człowieku.

Co ważne, hezychazm stanowi zjawisko bardziej jednolite niż sufizm. Tradycja hezychastyczna jest spójna, zgodna z oficjalnym prawosławiem, natomiast status sufizmu w islamie nie jest jednoznaczny. Sufi wykorzystują elementy ludowe, innych religii, a nawet elementy pogańskie do swych nauk, co w sposób naturalny nie może zostać zaakceptowane przez oficjalną teologię islamską. W ramach sufizmu możemy mówić o jego odmianie w poezji, prozie, sztuce, filozofii. Zakres wpływu nauki hezychastycznej jest nieco mniejszy, wpłynęła ona głównie na filozofię (rosyjski renesans religijno-filozoficzny) i malarstwo (Andriej Rublow, Teofan Grek).

Hezychazm i sufizm we wszystkich swych odmianach chcą widzieć i interpretować naturę człowieka w jego relacji do Boga. Człowiek to istota integralna, która posiada możliwość przekraczania swej kondycji i właśnie na tym procesie transcendowania zasadza się jej rozwój. Antropologie sufizmu i hezychazmu postulują wyjątkowe miejsce i rolę człowieka we wszechświecie, sprowadza się ona do zrozumienia i odczucia idei „jedności w wielości” czyli duchowej „całościowości” rzeczywistości poprzez jego materialną antynomiczność. Wspominany już Florenski, współczesny rosyjski hezychasta pisał: „[a]ntynomiczność jest rękonią całościowości, czyli idei, czyli nadzmysłowości. Na odwrót, prosta jedność świadczy o niepełności, empiryczności i niecałościowości zjawiska. W tym sensie można powiedzieć, że *bieguny* to początek i koniec przejawiania się tego, co nadzmysłowe, w sferze tego, co zmysłowe, miejsce *wejścia i wyjścia* IDEI w świat empiryczny” [Florenski 2009: 176]. Ideą tą jest Bóg, który przejawia się w świecie w postaci swych atrybutów i wytworów. Zadaniem człowieka jest je dostrzec i kontemplować.

LITERATURA

- [al-Ghazali 1990] – Al-Ghazali, *Nisza światel*, przeł. J. Wronecka, PWN, Warszawa.
- [al-Ghazali 2008] – Abu Hamid al-Ghazali, *Ratunek przed zbłądzeniem*, przeł. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [al-Sarraj 1914] – Abu Nasr Abdallah B. Ali Al-Sarraj Al-Tusi, *The Kitáb al-Luma fi l'tasawwuf*, ed. R. Nicholson, Luzac & Co., London.
- [Bielawski 1986] – J. Bielawski, *Wprowadzenie*, [w:] *Koran*, przeł. J. Bielawski, PWN, Warszawa.
- [Bulgakow 1992] – S. Bulgakow, *Prawosławie*, przeł. H. Paprocki, Orthdruk, Białystok.
- [Chittick 1983] – W. C. Chittick, *The spiritual path of love. The spiritual teaching of Rumi*, State University of New York Press, New York.
- [Chittick 2002] – W. Chittick, *The cosmology of dhikr*, [w:] *Path to the Heart: Sufism and the Christian East*, ed. J. Cutsinger, World Wisdom/Fons Vitae, Bloomington.
- [Chittick 2012] – У. Читтик, *Суфизм. Руководство для начинающего*, пер. М. Г. Романов, Я. Эшотс, Издательская фирма «Восточная литература», Москва.
- [Chittick, Rustom, Khalil 2012] – W. C. Chittick, M. Rustom, A. Khalil, *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, State University of New York Press, New York.

- [Choruży 2014] – S. Choruży, *Hezychazm i kultura*, przeł. Ł. Leonkiewicz, „Elpis”, nr 6.
- [Cook 1986] – D. Cook, *Męczeństwo w islamie*, przeł. Ł. Muller, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- [Cook 2007] – D. Cook, *Męczeństwo w islamie*, przeł. Ł. Muller, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- [Fakhry 2004] – M. Fakhry, *A history of Islamic philosophy*, Columbia University Press, New York.
- [Florenski 2009] – P. Florenski, *Divina sive aurea sectio. Złoty podział*, przeł. B. Strachowski, [w:] tenże, *Sens idealizmu*, IFiS PAN, Warszawa.
- [Gentili 1997] – A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, przeł. A. Wieczorek, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- [Ibn Arabi 1995] – Ibn Arabi, *Traktat o miłości*, przeł. J. Wronecka, PWN, Warszawa.
- [Jan z Damaszku 2011] – Jan z Damaszku, *Dialektyka albo Rozdziały filozoficzne. O herezjach*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- [Kokkinos 1865] – Ph. Kokkinos, *Encomnium Gregorii Palamae*, PG 151.
- [Krocak 2015] – J. Krocak, *Pawła Florenskiego filozofia wszechjedności*, IFiS PAN, Warszawa.
- [Łoski 2007] – W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- [Makary Egipski 1865] – Pseudo-Makary Egipski, *Homilie Duchowe XV*, PG 34.
- [Miller 1986] – E. Miller, *Sufis: the mystical muslims*, <http://www.equip.org/article/sufis-the-mystical-muslims/> (20.01.2016).
- [Naumowicz 2002] – J. Naumowicz, *Wstęp*, [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, przeł. J. Naumowicz, Wydawnictwo M, Kraków.
- [Opis podróży Makarego 1898] – Путешествие Патриарха Макария, пер. Г. Муркос, Университетская типография, Страстной бульваръ, Москва.
- [Palamas 1865] – G. Palamæ, *De Hesychastis*, PG 150.
- [Palamas 2010] – G. Palamas, *Obrona szczegółowa*, [w:] *Palamas, Bułgakow, Łosiew*, red. L. Kiejzik, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- [Rumi 2009] – D. Rumi, *Anioł upojny. Opowieści mistyczne*, przeł. I. Nowicka, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [Shah 2009] – I. Shah, *Droga Sufich*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań.
- [Shahid 2007] – I. Shahid, *Byzantium and the Islamic World*, [w:] *Byzantium and the Islamic World. Byzantium a world civilization*, eds. A. E. Laiou, H. Maguire, Dumbarton Oaks, Washington D.C.
- [The lives of the pillars 1990] – *The lives of the pillars of orthodoxy*, compilation by Holy Apostole convent, Buena Vista, Colorado.
- [Tomkowski 2006] – J. Tomkowski, *Mistyka i Herezja*, Wydawnictwo Dom na Wsi, Ossa.
- [Widengren 2008] – G. Widengren, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Białek, Nomos, Kraków.
- [Wronecka 1995] – J. Wronecka, *Wstęp*, [w:] Ibn Arabi, *Traktat o miłości*, przeł. J. Wronecka, PWN, Warszawa.
- [Бранчанинов 2007] – Письма святителя Игнатия в ответ соблазняющимся на «Слово о Смерти», [w:] Полное собрание творений Святителя Игнатия Бранчанинова, т. VIII, Паломник, Москва 2007.

Justyna Krocak

THE MYSTICAL HUMAN DEVELOPMENT ON THE EXAMPLE OF HESYCHASM AND SUFISM

(Summary)

Mysticism understood as an experience of manifestation of God's mystery is an integral part of any religion. In Christianity, a Hesychastic spirituality begun to form in 4th century. It reached its summit in the theology of St. Gregory Palamas. Sufism, in turn, combines elements of popular piety, koranic law and tradition. In 12th century the Sufi doctrine was formalized in the teaching of Ibn Arabi and Jalaluddin Rumi. However, there are many similarities in the structure, elements and goals of the Sufi and Hesychastic religious practices. The article is an attempt at a comparative analysis of the two paths of spiritual development with an emphasis on the views and possible impacts of their main representatives.

Marinko Zekić

Institut za slavensku filologiju
UAM Poznań

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.17>

MUSLIMANSKE ZAJEDNICE U EUROPI I PROBLEM ISLAMOFBIJE

Pri spomenu europskih muslimana većina zapadnih Europljana ima na umu useljeničke imigrantske zajednice iz negdašnjih europskih kolonija u Sjevernoj Africi, jugoistočnoj Aziji i na Bliskom istoku, odnosno azilante iz građanskim ratovima poharanih zemalja islamskog svijeta i gostujuće radnike iz Turske i zemalja jugoistočne Europe koji su došli na privremeni rad u neku od industrijski razvijenih zapadnoeuropskih država i „zaboravili“ se vratiti u svoje postojbine, gubeći pri tom iz vida autohtone muslimanske zajednice poput onih na Balkanu koje već stoljećima sačinjavaju integralni dio europskog religijskog i etnokulturnog krajolika. Iz razloga ine vjerske pripadnosti i etničkog porijekla, na muslimane se u većinski kršćanskoj Europi gleda kao na kulturno i civilizacijski drukčije i tuđe, pri čemu se smeće s uma da kršćanstvo jednako tako kao i islam svoje korijene ima na Bliskom istoku, te da su muslimani također baštinici kulturnog nasljeđa antičke Grčke i Rima koje predstavlja temelje europske civilizacije. Umjesto nastojanja ostvarivanja mirnog i plodotvornog suživota utemeljenog u zajedničkom duhovnom nasljeđu abrahamičnih religija, među starosjedićkim europskim stanovništvom prevladava mišljenje da europski muslimani nisu Europljani u pravom smislu riječi [Markešić 2013: 64], a da se ne može biti istodobno musliman i Europljanin smatraju jednako tako europski nacionalisti koji brojne muslimanske imigrantske zajednice na Zapadu percipiraju kao konkurente na tržištu rada, izvor kulturnog onečišćenja nacionalnog teritorija, a u posljednje vrijeme također neposrednu prijetnju sigurnosti, kao i islamski fundamentalisti koji nastojanja muslimana da se asimiliraju i integriraju u zapadnoeuropsko društvo tretiraju kao otpadništvo od islama.

Premda je islam nazočan u Europi još od 8. stoljeća, masovnija prisutnost muslimana na Starome kontinentu veže se s razdobljem ekonomskog oporavka nakon Drugog svjetskog rata i nastojanjima da se useljavanjem riješi problem nedostatka radne snage na tržištu rada, te se i većina Europljana prvi put susreće s islamom i muslimanima tek nakon što su 50. i 60. godina 20. stoljeća u njihove zemlje i gradove počeli pristizati gostujući radnici iz islamskog svijeta, koji su prakticirajući inu religiju od njihove vodili drugačije organiziran privatni i društveni život stran (zapadno)europskoj kulturi, ne pokazujući pri tome interes

za integraciju u društvo zemlje imigracije, već uporno ustrajavajući odani vjerskoj i kulturnoj tradiciji koju su prenijeli iz svojih postojbina i nastojali je presaditi u europsko tlo. Te mjere trebale su biti privremenoga karaktera, međutim muslimanski imigranti koji su tada došli u Europu kao gostujući radnici nisu se vratili u svoje domovine kao što se to očekivalo, već se naprotiv njihov broj konstantno povećavao [Haddad 2005: 576–577], što je također bila posljedica dolaska tisuća muslimanskih izbjeglica koji su svjedočili o tragičnim događajima u zemljama islamskog svijeta u kojima su vladali tiranija, siromaštvo, nasilne promjene režima i ratovi [Samardžić 2007: 81]. Naftna kriza nastala nakon izbijanja Jomkipurskog rata ujesen 1973. godine izazvala je u industrijskim zemljama Zapada recesiju i porast nezaposlenosti, što je dovelo do prestanka potražnje za nekvalificiranom radnom snagom. U nastojanju da potaknu strane radnike da se vrate u svoje postojbine i time reduciraju broj nezaposlenih, pojedine europske države ponudile su financijsku nadoknadu onima koji na to pristanu, što je manji broj imigranata prihvatio, dok je većina suočavajući se s nemogućnošću potpunog povratka na europsko tržište rada odlučila ostati, dajući prednost nezaposlenosti i socijalnoj pomoći na Zapadu nad egzistencijalno ozbiljnijim gospodarskim i političkim problemima koji su na njih čekali u matičnim državama. Umjesto predviđanog smanjenja broja useljenika iz islamskih zemalja, u Europi je iz godine u godinu bilježen njegov porast, čemu je također doprinio program spajanja obitelji koji je za cilj imao učinkovitiju integraciju useljenika [Mesić 2003: 344]. Na taj je način muslimanska imigrantska populacija u Europi u veoma kratkom vremenu prešla dug put od zajednice gostujućih radnika s privremenim boravkom, do useljeničke zajednice sa statusom punopravnih europskih građana.

Navodeći se gospodarskim boljitkom i dobrobiti svojih građana vlade zapadnoeuropskih država isprva nisu obraćale pozornost na vjeroispovijest stranih radnika, ali se to promijenilo nakon što su zahvaljujući spajanju obitelji i intenziviranju religijskih aktivnosti muslimanske imigrantske zajednice počele postajati sve vidljivije u većinskom kršćanskom okružju uslijed sve osjetnijih kulturnih razlika u svakodnevnom životu [Dąmbrowski, Kapłan 2007: 93]. Mjere poduzete u okviru promjene smjernica imigracijske politike s ciljem zaustavljanja daljeg priljeva stranih radnika primarno su predstavljale odgovor zapadnoeuropskih zemalja na recesiju izazvanu naftnom krizom, ali su također bile izazvane glasnim negodovanjem građana zbog socijalnih, kulturnih i političkih implikacija imigracije [Mesić 2003: 345]. Počevši uviđati sve eventualne konsekvence masovnog nadolaženja migranata, na samitu Europske zajednice održanom u Kopenhagenu 1973. godine usvojena je Deklaracija o europskom identitetu kao idejnom konstrukt koji je trebao upotpuniti i podržati ekonomski i politički aspekt europskih integracija pomirenjem pluralizma nacionalnih kultura na europskom tlu, čime je izgradnja europskog kulturnog i političkog identiteta i službeno postavljena kao strateško pitanje za povećanje javne svijesti o Europskoj zajednici te zaštiti njezinih interesa i izgleda u budućnosti [Stavrakakis 2005: 90].

Usprkos pokrenutome procesu ujednačavanja državnih pravnih sustava, svaka zemlja članica Europske unije provodi vlastitu integracijsku politiku kojom nastoji održati ravnotežu između vrijednosti zapadne liberalne demokracije i straha od potuđivanja uvjetovanog između ostalog nasljeđem kolonijalne prošlosti, odnosno relacijama između negdašnjih europskih imperija i podaničkih naroda u njihovim bivšim kolonijama. Karakter odnosa europskih država prema novim imigrantskim zajednicama u svojoj sredini ukazuje kako na stupanj društveno-političkog razvitka europskih nacija, tako i na način na koji se Europa suočava sa etničkom, vjerskom i kulturnom raznolikošću. U tom kontekstu veoma je važno pitanje pravnog statusa imigranata i poštivanja njihovih kulturnih i političkih prava u zemlji domaćinu, jednako tako zbog sve izraženijih zahtjeva manjinskih vjerskih i etničkih skupina za priznavanjem njihova prava na posebnost, kao i iz razloga sve otvorenijih manifestacija ksenofobije, netolerancije i diskriminacije usmjerenih prema njima od strane domicilnog stanovništva. Zauzeti kurs migracijske politike zapadnoeuropskih zemalja ustanovljen 70. godina 20. stoljeća održao se većinom nepromijenjen sve do danas, drugim riječima nadalje je aktualan trend asimilacije i integracije trajno naseljenih, ohrabrivanje povratka imigranata u zemlje porijekla, te restrikcija i regulacija obiteljske imigracije [Mesić 2003: 345].

Malobrojne useljeničke zajednice muslimanskih imigranata isprva nisu budile osobitu pozornost, međutim kada se ispostavilo da se ne namjeravaju vratiti u svoje domovine kako je to prvotno bilo predviđano, već naprotiv za njima pristižu također članovi njihove obitelji, situacija se radikalno počela mijenjati. Dok su rastuće nacionalne ekonomije 50. i 60. godina pozdravljale pritjecanje stranih radnika, socijalna integracija onih koji su postali trajni useljenici bivala je sve spornija. Strah od nezaposlenosti i „kontaminacije” stranom kulturom izazvao je jako antiimigrantsko raspoloženje stvorivši plodno tlo za pojavu ksenofobije, rasizma i hijerarhizacije kultura, čime je problem migracije od egzistencijalnoga prerastao u pitanje zaštite europskog nacionalnog i kulturnog identiteta. Nove europske imigrantske zajednice ne samo što nisu disponirale ljudskim kapitalom koji bi im omogućio ravnopravno sudjelovanje u sociokulturnom životu zemlje primitka i dijeljenje njihovih vrijednosti, već ni one same nisu imale interesa za njihovim usvajanjem, uslijed čega je u njima viđena izravna prijetnja homogenosti i integritetu nacije [Čičak-Chand 2000: 103]. Razlikujući se od domicilnog stanovništva na etno-kulturološkoj i ideopolitičkoj razini, muslimanska useljenička zajednica prva se našla na meti desničarskih i neofašističkih organizacija koji su od svojih vlada zahtijevali zaoštavanje imigracijske politike. Nakon radikalizacije islamskog svijeta i terorističkih napada na zapadne metropole popraćenih prijetnjama militantata iz Islamske države novim krvavim scenarijima na europskom tlu koje su podignule sigurnosno-obrambene sustave na najvišu razinu, animozitet i nepovjerenje prema muslimanima dodatno su porasli prerastavši u otvorenu islamofobiju na religijskoj, kulturnoj, društvenoj

i političkoj razini, što se ogledalo jednako tako u netrpeljivosti zapadnjaka prema islamu percipiranom kao arhaična i antidemokratska religija neprimjerena današnjici, kao i strahu od političkog islama i muslimanskih militantnih ekstremista koji se ne libe koristiti nasilje i teror kako bi sproveli u život ostvarenje svog cilja uspostave islamskog normativnog društvenog poretka u transkontinentalnim razmjerima [Markešić 2013: 61–62].

Islamofobija ne predstavlja novinu u zapadnom svijetu, već kao politički i ideološki konstrukt s intencijom da se drugima predstavi iskrivljena predodžba islama i muslimana svoje zametke ima već u ranom srednjovjekovlju, odnosno prvim konfrontacijama kršćanstva s islamom koje su svoj apogej imale u razdoblju križarskih ratova na Bliskom istoku, a potom tijekom arapskih osvajanja jugozapadne Europe i osmanskih vojnih pohoda na jugoistoku Starog kontinenta koji su se protezali od Balkanskoga poluotoka do Beča [Ćatić 2013: 124]. Predočavanje islama u negativnom svjetlu širilo je u europskoj kršćanskoj javnosti strah od muslimana budeći prezir i mržnju prema svemu islamskom, što je posljedično rezultiralo intenziviranjem animoziteta muslimana prema Europljanima i kršćanstvu [Markešić 2013: 72]. U današnje vrijeme islamofobiju na Zapadu podstiču pak mediji i pojedini zapadni orijentalisti prenaplašavanjem političkog i društvenog aspekta islama u sferi rigorizma islamskog prava i sankcija koje propisuje šerijat, statusa žena i položaja vjerskih manjina u islamskom društvu, organskoj simbiozi religije i države koju propisuje islamski nauk te nadređenosti božjeg suvereniteta nad predstavničkom demokracijom [Halilović 2013: 133]. Svoj dio krivice za stvaranje iskrivljene slike o muslimanima i intenziviranje islamofobskog raspoloženja na Zapadu snosi međutim i druga strana neodgovornim vladanjem pojedinaca iz redova islamske zajednice, koji ne samo što ne poštuju vrijednosti i zakone zemlje koja im je ukazala gostoprimstvo, već također promiču rješenja koja se ne primjenjuju ni u islamskim zemljama, u čemu prednjače pojedini islamski radikalisti koji predstavljajući Zapad kao neprijatelja islama pozivaju muslimane na džihad podstičući ih na terorizam koji aktualno predstavlja najčešći uzrok islamofobije [Ćatić 2013: 126–127]. U međuvremenu, zahvaljujući zajamčenim građanskim slobodama i pravima, a također brojčanom porastu i intenziviranju religijske aktivnosti, islamske zajednice u sekularnim društvima zapadne Europe postaju sve prisutnije i vidljive, što je s jedne strane ponukalo muslimanske vjerske i političke lidere u dijaspori da pokrenu javnu raspravu o priznanju šerijata kao jednog od izvora obiteljskog i nasljednog prava u zapadnom zakonodavstvu, a s druge strane pružilo naredan dokaz tihe islamizacije Okcidenta i ataka na temeljne vrijednosti zapadne kulture.

Nesporno je da između Zapada i islamskog svijeta postoje izvjesne civilizacijske razlike koje su se tijekom stoljeća dodatno produbljivale burnom poviješću njihovih međusobnih odnosa, međutim spominjana neslaganja ne moraju obavezno generirati animozitet i sukobe. Globalizacija nije dovela do kulturno-etničke homogenizacije suvremenih društava kako su to predviđale

modernizacijske teorije, već je samo nadomjestila jedno kulturno šarenilo drugim, dovodeći u prvi plan međusobne relacije i interakcije različitih kultura umjesto zahtjeva za njihovom autentičnošću i autonomijom. Dok bi se većina industrijski razvijenih europskih zemalja mogla nazvati multikulturnim, o čemu svjedoči činjenica (su)postojanja različitih kultura na nacionalno određenom prostoru omeđenom državnim granicama, uslijed izostanka međukulturnog dijaloga te uzajamnog otvaranja prema drugom i drugačijem kao preduvjetu društvene interakcije, interkulturalnih društvenih habitata gotovo da i nema, budući da su po pravilu manjine te od kojih se očekuje da se akulturacijom prilagode novoj sredini i putem asimilacije integriraju u društvo čiji karakter po pravilu određuje većinska domicilna etnička, vjerska i kulturna zajednica. Usprkos promidžbi projekta europskog multikulturalizma, koji je predstavljao zaštitni znak poslijeratne Europe, a danas se krivi za ograničavanje individualne autonomije i promoviranje kulturnog relativizma [Allawi 2012: 280], kulturne i religijske tradicije manjinskih imigrantskih zajednica toleriraju se toliko dugo dok ne počnu utjecati na karakter kulturnog krajobraza zemlje imigracije, kada se spontano i institucionalizirano uključuju razni mehanizmi obrane nacionalne kulture na individualnoj i kolektivnoj razini.

Problem asimilacije, akulturacije i integracije muslimana u zapadno društvo vidljiviji je u etnički i vjerski homogenim europskim državama, nego u tipičnim useljeničkim zemljama Novog svijeta poput Sjedinjenih Američkih Država, Kanade ili Australije, koje tradicionalno predstavljaju konglomerate različitih kultura, naroda i religija. Doseljavanje muslimana u etnički, vjerski i kulturno homogena europska društva nerijetko dovodi do nerazumijevanja i neprijateljstva između imigranata i starosjedilaca kao posljedice neslaganja između kulturnih očekivanja do kojeg dolazi na obje strane. Europske integracije stvorile su uvjete za otvoreniji prihvata „europskih sunarodnjaka” uz istodobno očitovanje suzdržanosti i/ili netrpeljivosti prema doseljenicima neeuropskog porijekla iz zemalja Trećeg svijeta, a među njima posebice onih islamske vjeroispovijesti [Čičak-Chand 2000: 101]. Za integraciju imigranata i borbu protiv ksenofobije od presudnog je značaja poznavanje kulture etničkih i vjerskih manjina koje pretpostavlja umješnost razmišljanja, osjećanja i postupanja utemeljenu na priznanju i uvažavanju etničkih, religijskih, jezičnih i kulturnih različitosti. Većina muslimanskih imigranata nastoje biti lojalni građani i integrirati se u društvo zemlje imigracije, ali se kao manjine boje izazova akulturacije i prijetnje potpune asimilacije koja bi rezultirala gubljenjem identiteta, uslijed čega se instinktivno, ali često i protiv svoje volje, odlučuju za izolacionizam i život na društvenoj margini [Dąmbrowski, Kapłan 2007: 93]. To je jedan od razloga zbog kojih danas mnogi sumnjaju u ostvarivost i uopće poželjnost apsorpiranja muslimanskih imigranata u europsko društvo, koji se u kategorijama binarnih oprečnosti između Zapada i islamskog svijeta tipa sekularni *vs.* religijski, demokratski *vs.* dogmatski, moderni *vs.* tradicijski i/ili civilizacijski *vs.* barbarski, drže za kulturno daleke i tuđe.

Socijalna integracija muslimanskih useljenika sa stalnim mjestom boravka u europskim zemljama iz dana u dan postaje sve spornija, a bojazan od nezaposlenosti izazvane recesijom te strah od kontaminacije stranim kulturama u posljednje vrijeme dodatno pojačan ugrozbom od potencijalnih terorističkih napada, stvara plodno tlo za pojavu rasizma, šovinizma, rasne diskriminacije, ksenofobije i drugih vidova netolerantnosti poput nasilničkog neprijateljstva prema strancima i javnog odobravanja takvog ponašanja od strane sredine [Mesić 2003: 352–353], čija je posljedica kršenje prava i temeljnih sloboda čovjeka. Tiče se to prije svega muslimanskih imigranta, koji se doživljavaju kao otvorena prijetnja zapadnoj/kršćanskoj civilizaciji i nacionalnom integritetu većinskog naroda europske zemlje domaćina imigracije. Većina njih odlučila se za emigraciju iz ekonomskih razloga, međutim posljednjih mjeseci i godina sve je više izbjeglica iz zemalja zahvaćenih valom općenarodnih protesta, pobuna i revolucija tijekom Arapskog proljeća te aktualnim međumuslimanskim ratom na području samoproglašene Islamske države, koji su bili prisiljeni napustiti svoje domovine iz političkih i sigurnosnih razloga masovno bježeći pred državnom represijom despotskih režima i iz oblasti pogođenih dugogodišnjim građanskim ratom. Desetine tisuća izbjeglih i nasilno prognanih lica potražile su u međuvremenu i dobile utočište u nekoj od zapadnoeuropskih zemalja, dok tisuće drugih nastoji da im se pridruži, što samo dodatno pogoršava nepovoljnu situaciju u kojoj se nalazi višemilijunska islamska dijaspora u Europi. Zbog postojećih kulturnih razlika i neriješenog boravišnog statusa muslimanske imigrantske zajednice ne mogu ravnopravno sudjelovati u sociokulturnom i političkom životu zemlje imigracije, a ni one same često nemaju interesa za integraciju u europsko društvo, uslijed čega mnogi Europljani u njima vide uljeze koji ne samo što se ne namjeravaju asimilirati i integrirati u društvo koje im je ponudilo svoje gostoprimstvo, već također mijenjaju sociokulturni krajobraz Europe prakticiranjem orijentalno-islamskog stila života [Haddad 2005: 573]. Ovakvi stavovi pojavljuju se jednako tako u sredinama u kojima prevladava ideja etničke isključivosti, kao i u zemljama u kojima se nacionalni identitet izvodi iz pripadnosti određenoj kulturi, pri čemu negiranje značaja islama kao jedne od abrahamičnih religija koja ima iste teološke korijene kao judaizam i kršćanstvo, te uloge kulturnih i civilizacijskih dostignuća muslimana u nastanku moderne Europe, dovodi također u pitanje multikulturni karakter Starog kontinenta.

Islam se na Zapadu očituje prvenstveno kao urbani fenomen, budući da je muslimansko stanovništvo koncentrirano prije svega u gradovima te su i simbolične oznake nazočnosti islamske religije i kulture najvidljivije u urbanom okruženju [Čičak-Chand 2000: 103]. Promatran kroz prizmu vlastitog, kršćanski artikuliranog kulturnog identiteta, islam nikada nije u cijelosti prihvaćen kao povijesno-kulturna činjenica na europskom tlu [Saltaga 1998: 10]. Sve do kraja 70. godina 20. stoljeća na muslimane je u Europi gledano bezmalo isključivo u socioekonomskom kontekstu, da bi se od 80. počeli afirmirati također na

kulturnoj i političkoj razini [Kovač 2009: 212]. Kao najbrojnija vjerska manjinska skupina u Zapadnoj Europi, razlikujući se svojim kulturnim obilježjima od većinskog domicilnog stanovništva europski muslimani neprekidno su izloženi kušnji da putem kulturološke asimilacije nađu prijem u etnički raznoliko, ali vjerski, kulturno i civilizacijski homogeno zapadno kršćansko društvo. Istodobno Europljani vide muslimane kao kulturno druge i drukčije, građane drugog reda čiji religijski ekstremizam i radikalni svjetonazori predstavljaju otvorenu prijetnju zapadnom stilu života utemeljenom u sekularnoj demokraciji koju islamski fundamentalisti politikom terora žele zamijeniti teokracijom i islamskim normativnim poretkom društva sa šerijatom kao temeljnim izvorom državnog zakonodavstva. Poznajući muslimane, ali ne i islam, većina Europljana potpuno akceptiranje i integraciju muslimana u zapadno društvo uvjetuje prihvaćanjem vrijednosti zapadne kulture kao civilizacijskog miljea kojemu moraju prilagoditi arhaični način života koji su donijeli iz svoje postojbine, zanemarujući pri tom činjenicu da za muslimane pripadnost islamu ne predstavlja stvar izbora, već njihov ishodišni primarni identitet koji ne može biti nadomješten nekim drugim, budući da bi to bilo tretirano kao otpadništvo od vjere.

Poopćavanje i stereotipno prikazivanje muslimana kao vjerskih fanatika i ekstremista utječe na održavanje iskrivljenih predstava o islamu prisutnih na Zapadu već stoljećima još od prvog susreta Europljana sa muslimanima, uslijed čega on za Zapadnjake nadalje predstavlja tuđ, dalek, nepoznat i nedokučiv svijet izvan poznatog, bliskog i shvatljivog, usprkos svojoj svakodnevnoj prisutnosti u medijima i sve većem broju muslimana u zapadnim društvima [Kovač 2009: 219]. Većina znanstvenih publikacija o islamu predstavlja proizvod kulture iz koje potječe, uslijed čega ima malo analitičkih radova o islamskoj religiji, kulturi i civilizaciji lišenih subjektivnih, mitoloških i ideoloških interpretacija, što je posebice karakteristično za percepciju islama u zapadnoeuropskom društvu, koje je po svojoj strukturi i vrijednosnim stavovima nadalje primarno monokulturno i uvjereno u svoju civilizacijsku superiornost [Čičak-Chand 2000: 104]. Sve doskora znanstveni pristup islamu i muslimanima odvijao se u ekskluzivnom i bezmalo intimnom miljeu malobrojnih skupina pasioniranih zaljubljenika u Orijent, ali se to počelo mijenjati buđenjem interesa za islamističke pokrete, koji nastojeći rekonstruirati primordijalno islamsko društvo utemeljeno na šerijatu dovode u pitanje ne samo liberalno-sekularističku interpretaciju javnoga područja koja religiji dodjeljuje mjesto u privatnoj sferi života vjernika, već također temeljne vrijednosti zapadne kulture i civilizacije. Islam se u europocentričnom zapadnom diskursu i dalje interpretira kao pastoralno-arhaiski doživljaj svijeta s iscrpljenim stvaralačkim potencijalom i dovršenim okoštanim religijskim svjetonazorom koji nije u mogućnosti udijeliti naputnice za aktualnu zbilju života vjernika [Saltaga 1998: 217], što posebice dolazi do izražaja kada je riječ o urbanoj svakidašnjici muslimanskih imigranata u većinskom nemuslimanskom okruženju. Iako zapadna percepcija islama i muslimana sadrži također objektivne aspekte bazirane

na konkretnoj povijesno-političkoj stvarnosti, selektivno i senzacionalističko informiranje javnosti od strane medija o događajima s udjelom muslimana prerasta u stereotipe i predrasude koji podstiču islamofobiju [Hippler 2008: 13], znatno otežavajući integraciju muslimana u (zapadno)europsko društvo.

Muslimanska imigracija predstavlja jedan od ključnih pokretačkih čimbenika promjena u suvremenom islamu, budući da usmjerava vjerska pitanja u novom nepoznatom pravcu [Alam 2012: 110]. Europski muslimani nisu kompaktna zajednica vjernika s homogenim kulturnim odlikama, već je riječ o raznorodnim etničkim grupama iz od sebe fizički i duhovno udaljenih dijelova islamskog svijeta koje nerijetko povezuje jedino pripadnost islamu. Ideal udruživanja sa stanovišta islama je *umma* kao struktura političko-vjerskog zajedništva [Džait 1989: 130], međutim postojeće etno-kulturološke razlike kao i ideološko-dogmatska razmimoilaženja među muslimanskim zajednicama u Europi ne ukazuju na homogen entitet monolitne religije na koju vrijeme i prostor nisu ostavili vidljivog traga, već naprotiv islamski svijet u malom prepun raznolikosti. Usprkos razlikama i podjelama, vođena nagonom za samoodržanjem i samoodređenjem u uvjetima manjinske zajednice u nemuslimanskom okruženju, muslimanska dijaspora nastoji prevazići etnonacionalne i sociokulturne podjele te utemeljenjem krovnih organizacija putem svojih predstavnika sudjelovati u razgovorima o pitanjima od općeg interesa, balansirajući pri tome između vjernosti islamskoj tradiciji svojih predaka i prisvajanju ekstrinzičnih (obrasci ponašanja, način odijevanja, ustaljene navike, ekspresija emocija) i intrinzičnih komponenti (jezik, vjerovanja, svijest o pripadnosti zajedničkoj kulturi) vernakularne europske kulture, neophodnih za uspješnu strukturalnu integraciju muslimanskih imigranata u društvo zemlje imigracije. Nastojeći biti Europljani ne odričući se svoga kulturnog nasljeđa, mladi naraštaj druge i treće generacije muslimanskih imigranata rođen i odrastao u Europi u prilici je da objektivnije artikulira i balansira odnos između islamske i zapadne komponente identiteta muslimana u zapadnoeuropskom kontekstu od svojih roditelja [Haddad 2005: 610], za razliku od kojih su istodobno razvijajući svoje zanimanje za islamsku duhovnost prakticirali „visoki islam“ oslobođen kulturne polikromije i sinkretizma karakterističnih za tzv. „narodni“ ili „niski islam“ [Pędziwiatr 2005: 207–208]. Insistirajući na kulturnoj različitosti eksponiranjem religijske dimenzije svog identiteta, oni međutim otežavaju svoju integraciju u europsko društvo, jer postajući javno vidljiviji skreću pažnju na sebe sučeljavajući se s netrpeljivošću dijela socijalno ugroženog i marginaliziranog domicilnog stanovništva, koje ih iz razloga kompleksa povijesnih, psiholoških, sociokulturnih i vjerskih predrasuda stoljećima prisutnih u europskom društvu smatra kao odgovorne za pogoršanje kakvoće života [Čičak-Chand 2000: 104]. Bojazan od nekontroliranih masovnih migracija u uvjetima nepovoljnih demografskih kretanja, recesije, narastajuće nezaposlenosti i ksenofobije prijeti zatvaranjem Europe na ostatak svijeta, što se uistinu počelo događati nakon što je milijunski izbjeglički val pokrenut ratnim djelovanjima na području

samoproглаšene Islamske države zapljusnuo njezine granice izazvavši pomamu islamofobije, pokazujući da su sekularizirani zapadnjaci daleko od proklamiranog ideala otvorenosti na druge i drukčije. Želi li međutim Europa ostati liberalna i multikulturna, Europljani moraju prihvatiti činjenicu da muslimani predstavljaju integralni i neotuđivi dio religijskog krajobraza Starog kontinenta.

Konfliktna povijest kršćansko-muslimanskih odnosa je sve vrijeme živo prisutna u europskom sjećanju, a teroristički napadi islamskih radikala na zapadne metropole dodatno su učvrstili svjetsku javnost u uvjerenju da je islam religija netolerancije i nasilja, uslijed čega većina Europljana u današnje vrijeme ne vidi razliku između prakticirajućeg muslimana i vjerskog ekstremiste. Usporedo s valom sumnjičenja, optuživanja i porastom nepovjerenja praćenog diskriminatorskim odnosom zapadnjaka prema muslimanima, koji se u islamskom svijetu naziva islamofobičnim [Ramadan 2007: 15], posljednjih godina zabilježene su također vidne promjene unutar islamske zajednice, što je većim dijelom zasluga mlađih naraštaja muslimana rođenih na Zapadu koji se vraćaju islamu kao primarnom izvoru svoga identiteta, značenja, stabilnosti, legitimiteta, razvoja, moći i nade sažete u paroli „islam je rješenje“ [Huntington 1997: 142]. Obnavljanjem islamske duhovnosti i prakse, što nije isključivo rezultat vjerničke solidarnosti sa subraćom rasutom u svijetu, niti izraz opozicije Zapadu kako to pojedini žele prikazati, europski muslimani postaju pojavno vidljiviji u društvu, čime privlače na sebe još veću pažnju javnosti stvarajući iluziju da ih je brojčano više nego što ih je bilo ranije. Fama o islamskoj opasnosti koja ugrožava zapadnu civilizaciju i njezin kršćanski identitet duboko je ukorijenjena u europskom društvu, uslijed čega se na muslimanske imigrante gleda kao na podmetnutog trojanskog konja, odnosno islamsku prethodnicu koja je dospjela do samog srca kršćanske Europe s namjerom da je kolonizira i islamizira, na što muslimani odgovaraju protutvrdnjom da povijest Zapada, a ne islama predstavlja historiju destrukcije, osvajanja, kolonizacije, ekspanzije, hegemonije, porobljavanja, genocida i kulturocida [Saltaga 1998: 231]. Nakon vala islamskog terorizma zapadnoeuropsko društvo se sve intenzivnije suočava s stalnim porastom napetosti između neintegriranih muslimanskih imigrantskih zajednica i sekularnog miljea zemlje domaćina imigracije koje prema njima otvoreno ispoljava sve izraženiju ksenofobiju [Alam 2012: 145]. Muslimanska prisutnost na Starom kontinentu percipira se od strane domicilnog stanovništva kao prijetnja njihovu načinu života baziranom na vrijednostima zapadne/kršćanske kulture, uslijed čega je za Europljane najprihvatljivija opcija „muslimani bez islama“ – manje islama, manje problema [Ramadan 2002: 117].

Suočavajući se s recesijom i dugoročnim demografskim padom Europa se već izvjesno vrijeme hvata u koštac sa dvostrukim izazovom kojega predstavljaju narastajuća imigrantska populacija i blizina muslimanskih zemalja koje prolaze kroz buran proces društveno-političke transformacije. Demokratski ustrojen, gospodarski samostojan i politički stabilan islamski svijet predstavlja logične smjernice europske vanjske politike koja bi pomogla zaustavljanju masovnog

ilegalnog priljeva doseljenika, istovremeno osujećujući religijsku radikalizaciju muslimanskih imigrantskih zajednica na Zapadu do koje dolazi uslijed njihove društvene marginalizacije i materijalnog siromaštva [Pędziwiatr 2005: 225], što bi uz prihvatanje postojećih razlika doprinijelo međusobnom razumijevanju, uvažavanju i toleranciji. Neće to međutim biti nimalo laka zadaća, budući da su teroristički napadi muslimanskih ekstremista u europskim metropolama povećali razinu islamofobije, učinivši unapređivanje međusobnog razumijevanja putem otvorenog i konstruktivnog dijaloga mnogo težim nakon što je razmjena nasilja postala dominantnom odlikom relacija između Zapada i islamskog svijeta. Tendencija da se islam poistovjećuje s radikalizmom, antizapadnjaštvom i terorizmom znatno otežava uspostavu mirne kohabitacije većinski kršćanskih Europljana sa svojim muslimanskim susjedima i sugrađanima, budući da se umjesto međusobnog uvažavanja do kojega se može doći putem interreligijskog dijaloga, zapadnoj javnosti nude stereotipne predstave o islamu kao reliktnoj kulturi i civilizaciji koja se nije u stanju prilagoditi modernosti i stoga se jedino može predati sudbini marginalizacije i konačnog nestanka [Allawi 2012: 19] te muslimanima kao sljedbenicima doktrinarno i sociokulturno netolerantne i inherentno antidemokratske religije i ideologije koja predstavlja realnu ugrozbu sigurnosti u svijetu. Takva generalizirana predstava o monolitnoj islamskoj prijetnji neumitno vodi ideološkom redukcionizmu koji odnose Zapada s islamskim svijetom percipira bezmalo isključivo u kontekstu muslimansko-kršćanskog civilizacijskog sukoba, koji ipak ima više zajedničkog s politikom i ekonomijom, nego sa religijom i kulturom. Umjesto da muslimani strahuju od pozapadnjačenja islama, a Europljani od islamizacije Zapada i stvaranja Euroarabije, svrsishodno bi bilo zajednički potražiti osnovu za uspostavljanje plodonosnog dijaloga, koji bi za cilj imao unapređenje međusobnog razumijevanja, a ne grčevitu obranu vlastitih stajališta bez spremnosti na kompromis koja vodi jedino konfrontaciji bez izgleda za mirni suživot jednih s drugima.

LITERATURA

- [Alam 2012] – H. M. Alam, *Globalni islam*, Službeni glasnik, Beograd.
- [Allawi 2012] – A. Allawi, *Kriza islamske civilizacije*, Dobra knjiga, Sarajevo.
- [Čičak-Chand 2000] – R. Čičak-Chand, *Nove etničke manjine u Europi: muslimanske zajednice*, „Politička misao“, Vol. XXXVII, br. 2.
- [Čatić 2013] – R. Čatić, *Etiologija islamofobije*, [u:] *Uzroci i prevencija islamofobije*, ur. H. Mehtić, I. Pehlić, Dobra knjiga, Sarajevo, Zenica.
- [Dąmbrowski, Kapłan 2007] – P. Dąmbrowski, P. Kapłan, *Islam a społeczeństwo otwarte*, [u:] *Koniec sekularyzacji w Europie?*, ur. P. Kapłan, A. Rokicka, M. Warat, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- [Džait 1989] – H. Džait, *Evropa i islam*, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo.

- [Haddad 2005] – Y. Y. Haddad, *Savremeni islam. Reformacija ili revolucija*, [u:] *Oksfordska historija islama*, ur. J. Esposito, Živnice.
- [Halilović 2013] – S. Halilović, *Islamska povelja Svjetske unije islamskih učenjaka i mogućnosti suzbijanja islamofobije*, [u:] *Uzroci i prevencija islamofobije*, ur. H. Mehtić, I. Pehlić, Dobra knjiga, Sarajevo, Zenica.
- [Hippler 2008] – J. Hippler, *Uvod*, [u:] *Zapad i muslimanski svijet: Jedno muslimansko gledište*, ur. J. Hippler, Centar za napredne studije i Goethe-Institut Bosne i Hercegovine, Sarajevo.
- [Huntington 1997] – S. Huntington, *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*, Izvori, Zagreb.
- [Kovač 2009] – T. Kovač, *Islam kao paradigma suvremenom europskom društvu i kršćanskoj misli*, „Nova prisutnost“, Vol. VII, No. 2.
- [Markešić 2013] – I. Markešić, *Islamofobija – ideologija ili posljedica prijetee opasnosti od islama i muslimana*, [u:] *Uzroci i prevencija islamofobije*, ur. H. Mehtić, I. Pehlić, Dobra knjiga, Sarajevo, Zenica.
- [Mesić 2003] – M. Mesić, *Harmonizacija europske migracijske politike: neuspjeh politika imigracijske kontrole sedamdesetih i osamdesetih godina 20. stoljeća*, „Migracijske i etničke teme“, Vol. 19, No. 4.
- [Pędziwiatr 2005] – K. Pędziwiatr, *Od islamu imigrantów do islamu obywateli: muzułmanie w krajach Europy Zachodniej*, Nomos, Kraków.
- [Ramadan 2002] – T. Ramadan, *Biti evropski musliman: izučavanje islamskih izvora u evropskom kontekstu*, Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH, Sarajevo.
- [Ramadan 2007] – T. Ramadan, *Evro-američki muslimani i budućnost islama*, Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH, Sarajevo.
- [Saltaga 1998] – F. Saltaga, *Islam u iskrivljenom ogledalu: evropocentrizam spram islama*, Salfu, Sarajevo.
- [Samardžić 2007] – N. Samardžić, *Globalni izazov političkog islama*, [u:] *Religija i tolerancija*, br. 8, Novi Sad.
- [Stavrakakis 2005] – Y. Stavrakakis, *Strasti identifikacije: diskurs, užitak i europski identitet*, „Politička misao“, Vol. XLII, br. 3.

Marinko Zekić

MUSLIM COMMUNITIES IN EUROPE AND THE PROBLEM OF ISLAMOPHOBIA

(Summary)

Last month's wave of massive and uncontrolled immigration from the Third World that swept the borders of European countries has caused the largest refugee migration crisis since the post-Yugoslavian wars in the end of the 20th century. Amongst the thousands of immigrants that flooded

Europe looking for a better life, most were refugees from countries affected by the Arab Spring and the Middle Eastern war against the repressive and authoritarian self-proclaimed Islamic State. The entry of Muslims into ethnically, religiously and culturally homogenous European societies leads to disagreements and hostility between these immigrants and the indigenous people. The terrorist attacks in the Western world, accompanied by militant threats from the Islamic State through recent violent events on European soil, have further intensified animosity towards Muslims. There has been an international outgrowth of Islamophobia on a religious, cultural and political scale. This is reflected equally in the European view of Islam as anti-democratic religious zealots, as well as the fear of militant Muslim extremists who use violence and terror to realize their objective of establishing Islamic order on a transcontinental scale.

Magdalena Rekść

Zakład Metodologii Badań Politologicznych
i Prognozowania Politycznego
Uniwersytet Łódzki

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.18>

STEREOTYPY NA TEMAT WYZNAWCÓW ISLAMU NA OBSZARZE BYŁEJ JUGOSŁAWII

W języku potocznym dominuje negatywne ujęcie stereotypu jako narracji fałszywej, wymierzonej przeciwko innym, noszącej znamiona uprzedzenia, z którą w związku z tym należy walczyć. Tymczasem w nauce często wyodrębnia się stereotypy pozytywne, negatywne oraz neutralne, choć ta ostatnia kategoria bywa podawana w wątpliwość. Wskazuje się, bowiem, że pełna neutralność nie istnieje, a narracje teoretycznie neutralne mają w istocie zabarwienie pozytywne lub negatywne. Przykładowo zdanie: „Anglicy o 17. piją herbatę” tylko pozornie nie jest wartościujące odnosi się bowiem np. do przypisywanego im konserwatyizmu, którego ocena zależy przede wszystkim od politycznych preferencji.

W literaturze odróżnia się autostereotypy od heterostereotypów. Wśród pierwszych, rozumianych jako narracje na temat własnej grupy, przeważają skojarzenia pozytywne. Odnosząc tę konstatację do tematyki niniejszego tekstu, wskazać trzeba ochlebne opowieści „o nas”, reprodukowane w dyskursach Boszniaków, Albańczyków, Goran, Torbeszów i innych wspólnot muzułmańskich z obszaru byłej Jugosławii. Wobec restrykcji objętościowych artykułu ograniczmy się do boszniackich opowieści budowanych na podstawie średniowiecznych zapisków o dobroci i miłosierdziu wyznawców bogomilizmu, określanych mianem *dobri Bošnjani* [Džaja 2003: 50]. Intelktualiści zaangażowani w procesy rekonstrukcji tożsamości od początku lat 90. XX w. powielają narracje o Bośni jako ziemi, od wieków zamieszkałej przez ludzi miłujących pokój, nadzwyczaj dobrych i przyjaznych. Boszniacy określają siebie jako niezdolnych do odczuwania nienawiści, tolerancyjnych, naiwnych, dobroduszych [Jawoszek 2014: 230–231]. Inny autostereotyp, związany jest z czystością, dbaniem o higienę, stąd w boszniackich narracjach istotne miejsce zajmują motywy toalety, w tym także rytualnego obmycia – ablucji. Kwestię tę podnosi na przykład bośniacki filozof Ferid Muhić przekonując, że islam z uwagi na nakaz obmywania się pięć razy dziennie (przed modlitwą) to kultura higieny, o czym świadczy również fakt, że w socjologii świata muzułmańskiego istnieje termin: *społeczeństwa wody* [Muhić 2014: 266].

Pamiętać jednak trzeba, że konstatacja jakoby większość autostereotypów posiadała zabarwienie pozytywne odnosi się wyłącznie do zachodniego kręgu kulturowego, bowiem – jak przekonują znawcy przedmiotu – w krajach azjatic-

kich, a szczególnie w Japonii dominującą potrzebą nie jest dowartościowywanie własnej grupy, ale samokrytycyzm. Psychologowie dowiedli, że chęć podnoszenia poczucia własnej wartości charakteryzuje kultury ceniące przede wszystkim indywidualizm i niezależność, zaś w kulturach kolektywistycznych panuje zupełnie inny sposób myślenia [Bilewicz 2007: 33]. Co ciekawe, wedle takich teorii, obszar bałkański, pomimo jego jakże częstej orientalizacji, zostaje jednoznacznie utożsamiony ze światem Zachodu.

Badacze często podkreślają, że autostereotypy rodzą się jako odpowiedź na heterostereotypy przypisywane naszej grupie przez innych, a tę prawidłowość potwierdza przykład Boszniaków, którym przecież Serbowie (podobnie jak i Albańczykom) zarzucali brud i zdziczenie. Zresztą, wydaje się, że niniejsza sugestia rozpatrywana być może w szerszym, cywilizacyjnym kontekście, bowiem wymienione wyżej auto- i heterostereotypy odnieść można do również do szeroko rozumianego świata islamskiego. Nasuwa się spostrzeżenie, że narracje na temat bałkańskich muzułmanów można opisać zbiorczym mianownikiem stereotypów orientalnych, jakie świat zachodni przypisuje mieszkańcom Bliskiego Wschodu. W takich stereotypowych opowieściach bardzo często pojawiają się wątki brudu i braku higieny. Nic więc dziwnego, że w dyskursie wyznawców religii Mahometa podkreśla się obowiązek rytuału abdestu przed każdą z pięciu codziennych modlitw.

W tym miejscu dochodzimy do pojęcia kontrtożsamości (*counter-identity*), będącego przedmiotem zainteresowania przede wszystkim socjologów, dowodzących istnienia związków pomiędzy autostereotypami i heterostereotypami. Wedle takiego rozumowania, kontrtożsamość stanowi negatywną projekcję cech i wartości przypisywanych nam. Obrazy obcych dopełniają więc obraz nas, wzmacniając i utwierdzając tym samym naszą tożsamość [Bokszański 1999: 29–30]. Badacze stoją więc na stanowisku, że aby dokonać dekonstrukcji wyobrażeń zbiorowych danej wspólnoty trzeba przede wszystkim przeanalizować uobecniające się w niej stereotypy [Bar-Tal, Teichman 2005: 1].

Jeśli panuje przekonanie, że wśród autostereotypów dominują narracje pozytywne, a wśród heterostereotypów – negatywne, zastanawiającym wydawać się może zupełny brak pozytywnych heterostereotypów odnośnie wyznawców islamu na obszarze byłej Jugosławii. Przykładowo, w polskim dyskursie publicznym, pomimo ogromu negatywnych narracji odnośnie Niemców czy Rosjan, dałoby się znaleźć także i te pozytywne. Wydaje się, że przyczyny reprodukcji wyłącznie negatywnych narracji w odniesieniu do bałkańskich muzułmanów można wyjaśniać w kategoriach konfliktów etnicznych, bowiem na tym obszarze pierwiastek wyznaniowy stanowi jedną z podstawowych linii podziałów. Oczywiście odrębną kwestią pozostaje pytanie jak dalece bałkańska religijność jest szczerą, a na ile ogranicza się do sfery symbolicznej, stając się przede wszystkim sposobem zdemonstrowania własnej tożsamości. W tym miejscu trzeba podkreślić, że religia pozostaje w ścisłej relacji z tożsamością zbiorową, a ta z kolei jest konstruowana poprzez budowanie opozycji „swój” – „obcy”.

Jak pisze Shlomo Avineri „bez ‘Innego’ my sami nie istniejemy” [Avineri 2014: 14], istota tożsamości tkwi bowiem w podkreślaniu odrębności i różnic [Bokszański 2006a: 48]. Przez długie lata dominowało negatywne rozumienie stereotypu, jako fałszywego, mylnego wyobrażenia, które należy zwalczać. Dziś nie kwestionuje się, że istnienie stereotypów jako uproszczonych, schematycznych skrótów myślowych stanowi niezbywalną cechę stosunków międzygrupowych. Co więcej, uważa się, że odgrywają one istotną rolę w procesach podejmowania decyzji politycznych, bowiem na poziomie grupy decyzja stanowi wynik wspólnie podzielanych informacji [Miluska 2007: 13].

Stereotypy często definiuje się jako generalizacje, schematyczne przypisywanie określonych cech wszystkim członkom grupy. W takim kontekście, jak zauważa Marta Chaszczewicz Rydel, stereotyp stanowi przeciwieństwo personalizacji [Chaszczewicz-Rydel 2013: 63]. Znaczący przedmiot często dziś podkreślają, że specyfika stereotypu tkwi właśnie w jego automatycznym przypisaniu innemu, bez zastanowienia czy dana osoba rzeczywiście podziela daną cechę. Pomimo, że takie zabiegi jednoznacznie uważa się za krzywdzące, a myślenie stereotypowe postuluje się zastępować narracyjnym, nikt chyba nie kwestionuje, że od stereotypów uciec się nie da, gdyż one ułatwiają nam zrozumienie otaczającego świata.

Jednakże przyznanie, że od tworzenia i reprodukcji stereotypów uciec się nie da, nie oznacza, że nie próbuje się ich przezwyciężyć i poddawać rewizji [Stangor 2016: 14–15]. Przykładowo, socjologowie wskazują, że najłatwiejszym narzędziem mogą być wzajemne kontakty prowadzące do osławiania stereotypizowanego obcego [Każmierska 2009: 40–41, 43–44], bowiem najwięcej negatywnych emocji budzi to co nieznane. Przy czym, pamiętać trzeba, że jeśli chcemy stereotypy obalać, zapytać się należy jakie narracje będą w ich miejsce promowane, bowiem – jak ciągle podkreślamy, stereotypy są niezbywalnym aspektem relacji międzygrupowych, tak więc eradykacja jednych musi być uzupełniona rytualizacją innych. Dobrze to ilustruje wizerunek Słoweńców w serbskim dyskursie publicznym, który od lat 90. uległ znaczącym przemianom – z zimnych, nieprzystępnych, niebalkańskich stali się nagle sympatycznymi „kuzynami”, inwestującymi w Serbii, interesującymi się jej kulturą i turystycznymi atrakcjami [Rekś 2013: 193–194]. Podobny mechanizm obserwujemy np. w funkcjonującym w Polsce obrazie Ukraińców, który również ewoluował od negatywnego do pozytywnego i można się jedynie zastanawiać dlaczego w postjugosłowiańskich dyskursach tak mało prób pozytywnej rewaloryzacji muzułmańskich sąsiadów. Zaryzykować można przypuszczenie, że brakuje ku temu woli politycznej, gdyż przecież w obu wymienionych wyżej przypadkach (stosunki serbsko-słoweńskie oraz polsko-ukraińskie) decydentom zależało na współpracy pomiędzy krajami.

W najnowszych badaniach nad stereotypami podkreśla się jeszcze jedną kwestię, mianowicie wskazuje się, że traktowanie stereotypów jako generalizacji tworzonych przez jedną grupę na temat innych jest metodologicznie błędne, zwłaszcza jeśli mówimy o wielkich zbiorowościach, jakimi są na przykład wspól-

noty narodowe [Boksański 2006b: 105]. Poglądy Serbów na temat Boszniaków czy Albańczyków będą przecież inne w Wojwodinie, Belgradzie, Preszewie, Bośni czy Kosowie. Na tym właśnie polega kolejna pułapka stereotypu, bowiem opisuje on świat wyłącznie w kategoriach czarno-białych schematów, choć przecież rzeczywistość przybiera najróżniejsze odcienie szarości. Ta uwaga wydaje się nabierać szczególnego znaczenia w odniesieniu do obszarów tak specyficznych, jak Bałkany, gdzie trudno wyznaczyć granice etniczne, religijne czy kulturowe. Tutaj na szczególne podkreślenie zasługują ustalenia językoznawców, odróżniających wyobrażenia podstawowe (wspólne dla całej grupy) od indywidualnych modyfikacji [Bartmiński 2011: 45–46].

Trywializmem jest stwierdzenie, że w końcu XX w. na obszarze byłej Jugosławii ożywiano i rytualizowano stare stereotypy, a także tworzone nowe, co było jednym z filarów ideologicznej płaszczyzny konfliktów zbrojnych. W literaturze często spotyka się pogląd, że rozpowszechniane od śmierci J. B. Tity w 1980 r. negatywne narracje umocniły stare i stworzyły nowe podziały, wprowadzając wszechobecną atmosferę etnicznej nienawiści, określoną przez M. Dąbrowską-Partykę mianem „terroru stereotypów” [Dąbrowska-Partyka 2004: 104]. Dyskursywne tło bałkańskich konfliktów z lat 90. stało się przedmiotem zainteresowania wielu badaczy, którzy w tym zakresie wyodrębnili i opisali szereg strategii, na co niestety w niniejszym tekście nie ma miejsca [Kolsto 2008: 14–19]. Trzeba jedynie podkreślić, że stereotypy mogą być wykorzystywane przez polityków w celu obracania grup przeciwko sobie, czego modelowy przykład stanowi była Jugosławia. Ale pamiętać trzeba, że pozytywne stereotypowe narracje mogą służyć jako instrument konsolidacji „nas”, stąd też stereotypy, a dokładniej mówiąc mechanizmy budowania i reprodukcji takich, powinny stać się przedmiotem naukowej refleksji, nie tylko socjologicznej. Rację ma więc Jan Błuszkowski pisząc, że „stereotypy nie tylko odwzorowują i oceniają stan stosunków społecznych, lecz są także projekcją tych stosunków o dużym ładunku politycznym i ideologicznym” [Błuszkowski 2005: 28].

W burzliwym okresie lat 90., kiedy stereotypowe narracje reprodukowano na masową skalę, bałkańskich muzułmanów opisywano wspólnym mianownikiem „Turcy”, zwykle nie czyniąc rozróżnienia na Boszniaków, Albańczyków, czy innych: Torbeszy, Goran, mieszkańców Sandżaku, a takie ujednolicone narracje w największym stopniu zawładnęły serbskim dyskursem, co wcale nie dziwi, skoro nacja ta była uwikłana w konflikty zarówno w Bośni jak i w Kosowie.

Jeśli przypomnimy oczywistość, że ilość negatywnych stereotypów jest powiązana z napięciami politycznymi, nietrudno dojść do wniosku, że dziś w Serbii najwięcej ujemnie nacechowanych narracji kierowanych jest w stronę Albańczyków (przede wszystkim kosowskich), przy czym trzeba wyraźnie podkreślić, że ta uwaga odnosi się do Serbii właściwej, a nie np. do Republiki Serbskiej w Bośni, gdzie w pierwszej kolejności ochoczo upowszechnia się negatywny wizerunek Boszniaków i nic nie zapowiada by owa sytuacja mogła ulec zmianie, co zresz-

tą potwierdzają rezultaty badań Srđana Puhalo, wedle których w 2009 r. 39,4% bośniackich Serbów akceptowało muzułmańskich sąsiadów, zaś w 2002 r. odsetek ten wynosił 48,9%, a więc w ciągu 7 lat dystans etniczny powiększył się aż o 10,3% [Puhalo 2009: 44]. Tutaj świetnie pasuje refleksja Ivana Lovrenovicia, że Republika Serbska funkcjonuje na prawach państwa narodowego, gdzie faworyzuje się jedną nację, a pozostałe jedynie toleruje [Lovrenović 2011: 233]. W tym miejscu dochodzimy do zagadnienia dystansu etnicznego, czy też – szerzej rzecz ujmując – społecznego, rozumianego jako stopień sympatii lub antypatii oraz gotowość do nawiązywania relacji z innymi grupami lub jej brak [Błuszkowski 2003: 81], a wyniki badań S. Puhalo korespondują z podobnymi sugestiami wielu analityków, ze smutkiem konstatujących, że etniczne dystanse w Bośni stale się pogłębiają.

Relacje serbsko-albańskie od lat budzą zainteresowanie serbskich socjologów i politologów. Publikacje na ten temat pojawiały się jeszcze w epoce rządów Slobodana Miloševicia. W 1998 r. ukazał się tekst Srećko Mihailovicia [Mihailović 1995: 411–426], rok później wyniki swoich badań opublikowali Dragan Popadić i Mikloš Biro [Popadić, Biro 1999: 89–109]. Badacze potwierdzili zasygnowaną wyżej tezę, że w tamtym czasie stereotypy na temat kosowskich Albańczyków wpisywały się w jedną zbiorczą negatywną narrację na temat wyznawców islamu. „Stereotyp Albańczyków podobny jest do stereotypu Muzułmanów. Opisywani są jako prymitywni, nie lubiący innych nacji, brudni, bezczelni, nieszczerzy, kłótlivi, samolubni, głupi, zimni, tchórze. Również pozostałe ich cechy mają charakter negatywny, choć nie są tak często wyrażane, jak np. lenistwo i niegościńność” [Popadić, Biro 1999: 89–90].

Z wielu podobnych badań, podejmowanych w ostatnich latach, wartym przytoczenia wydaje się projekt grupy belgradzkich politologów na temat etnicznych mitów i stereotypów jako czynnika utrudniającego pojednanie pomiędzy Serbami, a kosowskimi Albańczykami. Praca zbiorowa, będąca efektem niniejszego przedsięwzięcia obfituje w szereg ciekawych konstatacji, jak choćby ta, że Serbowie przypisują Albańczykom przemoc, oportunizm, anarchię, skłonność do zemsty rodowej, ale paradoksalnie takie same cechy widzą również u siebie, albo również w negatywnym kontekście, albo w pozytywnym, jak np. wojowniczość [Ilić 2015: 187].

W Chorwackim dyskursie negatywne narracje na temat wyznawców islamu dotyczą przede wszystkim mieszkańców Bośni, przy czym podkreślić należy, że Chorwaci raczej nie dokonują etnicznego rozróżnienia. Stereotypowe cechy przypisuje się wszystkim mieszkańcom BiH, bez względu na przynależność narodową, jak np. *głup kao Bosanac*.

To istotna różnica w stosunku do początku lat 90. XX w. kiedy w momencie wybuchu walk chorwacko-muzułmańskich w Bośni, Chorwaci przystąpili do rytualizacji mitu o przedmurzu chrześcijaństwa, którego na nowo trzeba było bronić przed „Turkami”, z którymi wówczas ochoczo utożsamiano Boszniaków

[Žanić 2003: 191]. Bośniackim wyznawcom islamu bezrefleksyjnie przypisywano cechy wpisujące się w stereotyp orientalny, w tym przede wszystkim brud, zacofanie, fundamentalizm religijny, agresję, stosowanie przemocy wobec kobiet. Wspomniane cechy należy łączyć nie tylko z imaginariem Orientu, ale również z tzw. bałkanizmem. Jak wiadomo, w tamtym czasie fundamentem chorwackiej tożsamości było budowanie autostereotypowych narracji jako wyraźnej opozycji do wszystkiego, co w jakikolwiek sposób mogło łączyć się z Bałkanami. Taka optyka rzeczywistości sprawiała, że ówczesnych nieprzyjaciół, a więc Serbów i Boszkańiaków sytuowano w demonizowanym i orientalizowanym (w negatywnym kontekście) świecie Bałkanów.

Jednakże wraz z zakończeniem konfliktu i stabilizacją sytuacji politycznej, stosunek względem obcych, w tym do wyznawców islamu, na który w niniejszym tekście został położony środek ciężkości, zaczął powoli ewoluować. Wedle badań empirycznych przeprowadzonych w 2005 r. pośród młodych ludzi z Serbii, Chorwacji oraz Bośni i Hercegowiny, wynika, że chorwacka młodzież nie postrzega Boszniaków skrajnie negatywnie, potrafi wskazać ich pozytywne cechy, w tym gościnność i wesołość [Skoko 2011: 38]. Trzeba jednak pamiętać, że ta prawidłowość nie odnosi się do bośniackich Chorwatów nieprzerwanie traktujących Serbów i Boszniaków w kategoriach wroga.

Katarina Luketić konstatuje, że spośród wszystkich bałkańskich nacji, właśnie wśród Chorwatów zaznaczają się największe stereotypy regionalne, i co bardzo ciekawe – są one efektem przeniesienia negatywnych narracji z lat 90. XX w., jakie wówczas masowo reprodukowano pod adresem demonizowanych „wrogów”. Innymi słowy, stereotypowe cechy przypisywane kiedyś Serbom czy Boszniakom dziś w Zagrzebiu odnoszą się do mieszkańców Zagorja czy Hercegowiny, którzy stali się dla Chorwatów „wewnętrznymi drugimi”, „naszymi Bałkańczykami” czy „naszymi dzikusami” – by użyć terminów Luketić. Orientalizowanym rodakom przypisuje się prymitywizm, zacofanie, brud, skłonność do głośnych zachowań i działań niezgodnych z prawem, zaślepienie, fanatyzm [Luketić 2013: 240–246]. Do podobnych wniosków doszedł Ger Duijzings pisząc o stosunku Chorwatów względem rodaków z Kosowa, osiedlonych na początku lat 90. XX w. w Zachodniej Sławonii. Wedle jego obserwacji, przesiedleńcy pomimo pełnego poparcia akcji repatriacyjnej ze strony Kościoła katolickiego, traktowani byli jako osoby gorszej kategorii, a nawet nazywani *Sziptarami* [Dejzings 2005: 90].

W dzisiejszym dyskursie chorwackim stereotypy odnoszą się przede wszystkim do mieszkańców Bośni, określanych zbiorczym terminem Bosanci, a większość z nich to w zasadzie dawne, powstałe i utrwalone jeszcze w okresie Jugosławii narracje. Sanja Miletić spostrzega, że na obszarze dawnej SFRJ „największa liczba stereotypów dotyczy mieszkańców Bośni i Hercegowiny, bez względu na przynależność narodową. Na całym terytorium byłej Jugosławii najpopularniejsze są dowcipy na temat dwóch bohaterów – Mujo i Haso będących ucieleśnieniem stereotypów o Bośniakach – ludziach głupich, niewykształconych,

upartych, złodziejach [...]. Uniwersalny stereotyp Bośniaczki, bez względu na narodowość, stanowi Fata, która jest zawsze niewierna, a oprócz tego podziela pozostałe cechy przypisywane mieszkańcom Bośni” [Miletić 2015: 277–278]. Zaryzykować można sugestię, że stereotypowy Bosanac, jest najczęściej muzułmaninem, o czym świadczy chociażby fakt, że imiona Mujo, Haso czy Fata brzmią boszniacko, a nie serbsko czy chorwacko.

Stereotypowy wizerunek Bośniaka warto uzupełnić o jeszcze jedną cechę za jaką uważa się lenistwo (podobne wyobrażenia istnieją odnośnie do Czarnogórców). Cathie Carmichael zauważa, że w byłej Jugosławii żartowano z bośniackiej wielokulturowości opowiadając, że mieszkańcy tej republiki chętnie obchodzą zarówno święta muzułmańskie, prawosławne, jak i katolickie po to, aby mieć więcej wolnych dni od pracy [Carmichael 2002: 78].

Negatywne narracje na temat Albańczyków, zarówno z Kosowa jak i Albanii to raczej margines, co łatwo wytłumaczyć czynnikami politycznymi. Nie mając miejsca na pogłębioną refleksję na ten temat przypomnijmy tylko, że Prisztina oraz Tirana stanowią w ostatnich latach obiekt zainteresowania Zagrzebia przede wszystkim w kontekście wymiany handlowej. Potwierdzeniem tego może być wizyta ówczesnego ministra spraw zagranicznych Kosowa w chorwackiej stolicy, podczas której prezydent Kolinda Grabar-Kitarović zapewniła swojego gościa o pełnym poparciu i wyraziła nadzieję na intensyfikację współpracy [Grabar-Kitarović *sastała* 2015]. Podobne działania podejmowane są w stosunku do Albanii, traktowanej nie tylko jako potencjalny rynek zbytu, ale również w kontekście stworzenia i promowania wspólnej oferty turystycznej, a temu pomóc by mogło udoskonalenie transportu pomiędzy oboma państwami [Albania and Croatia 2016].

Stereotypów na temat wyznawców islamu nie brakuje również i w Słowenii, a ich korzeni – podobnie jak w chorwackim przypadku – doszukiwać się można w negatywnych przedstawieniach Turków w słoweńskiej historiografii [Bartulović 2010: 164]. Mitja Vilikonja zwraca uwagę, że jednym ze skutków dyskursu eurocentrycznego, towarzyszącego akcesji Lublany do UE było wyraźne rozgraniczenie tego, co europejskie, od tego, co orientalne, a więc także bałkańskie [Velikonja 2007: 142–143]. Tak jak od każdej reguły istnieją wyjątki, tak i w tym przypadku dokonano próby zespolenia dwóch zazwyczaj stawiane w opozycji do siebie kategorii poprzez hasła *i ja BiH u Evropu* oraz *Evročefur* [Velikonja 2007: 142–143], sugerujące, że čefurska społeczność stanie się również Europejczykami.

Trzeba w tym miejscu wspomnieć o zamieszkujących Słowenię imigrantach z republik dawniej Jugosławii, których nazywa się čefurami, przy czym choć rzeczeni čefurzy mają różne pochodzenie etniczne, stereotypowy przedstawiciel tej grupy jest najczęściej Boszniakiem i posiada większość negatywnych cech przypisywanych owej nacji: lenistwo, bałaganiarstwo, brud, głośnie zachowanie, co zostało wymownie pokazane w książce *Čefurzy raus* Gorana Vojnovicia [Vojnović 2010]. W podobny sposób wykreowana została postać Božo w filmie *Kajmak i marmolada*, gdzie na przykładzie związku Słowenki i Boszniaka pokazane są

kulturowe i mentalnościowe różnice pomiędzy oboma narodami [Mlekuż 2007: 183–184]. W słoweńskich wyobrażeniach zbiorowych čefur utożsamiany z bośniackim pochodzeniem staje się nośnikiem bałkańskości, w pewnych sytuacjach zwalczanej (jak to było np. w latach 90.), a w innych afirmowanej (choćby w kontekście fenomenu jugonostalgii) [Velikonja]. Čefurstwo staje się swojego rodzaju odmianą kultury alternatywnej. Rajko Muršič podkreśla, że w ostatnich latach wśród słoweńskiej młodzieży zapanował trend zachowywania się w stylu čefurskich rówieśników [Muršič 2011: 101]. W tym kontekście rozpatrywać można piosenkę *Kdo je čefur* (*Kto jest čefurem*), nagraną w 1996 r. przez słoweńskiego piosenkarza serbskiego pochodzenia Roberta Pešuta Magnifico.

Przyglądając się dyskursowi macedońskiemu nietrudno spostrzec, że stereotypy dotyczące wyznawców islamu odnoszą się przede wszystkim do tamtejszych Albańczyków, co stanowi prostą konsekwencję etnicznych podziałów i napięć w tym kraju. Wydarzenia z 2001 r., określone w macedońskim dyskursie mianem „albańskiej rebelii” [Majewski 2011: 80], jedynie utrwaliły istniejące animozje i narodową segregację. Goran Janev używa pojęcia *etnokracija* na określenie podziałów przestrzeni miejskiej w Skopje, gdzie jednym z przejawów etnicznej rywalizacji staje się walka na pomniki i symbole [Janev 2011: 7].

Macedończycy uważają Šiptarów (jak pejoratywnie określają ludność albańską) za nieszczerych i nieuczciwych, zachłannych, pozbawionych kultury, brudnych, śmierdzących, głupich, dzikich, zamkniętych, niebezpiecznych, agresywnych, potężnych, fanatyków, kryminalistów, utkwionych w przeszłości, posiadających dużo dzieci [Neofotistos 2004: 49–50], które to cechy wpisują się we wspomniany na początku stereotyp orientalny.

Negatywne wyobrażenia na temat wyznających islam Albańczyków znajdują swoje przełożenie na percepcję sytuacji politycznej, bowiem wedle dominującej w Macedonii optyki rzeczywistości, wyłączną winę za konflikty w Bośni i Kosowie ponoszą tamtejsi muzułmanie – Boszniacy i kosowscy Albańczycy [Neofotistos 2004: 52]. Tutaj trzeba przypomnieć, że wspólnota albańska w Macedonii (obok doliny Preševa), jest najbardziej homogeniczna religijnie, 98–99% procent jej członków wyznaje islam sunnicki [Balcer 2007: 95], stąd w macedońskich wyobrażeniach zbiorowych Albańczycy automatycznie utożsamiani są z islamem, któremu przypisuje się wojowniczość i niesposobność do pokojowego współistnienia.

Naświetlone w tekście refleksje na temat stereotypów na temat wyznawców islamu na obszarze byłej Jugosławii pozwalają wysunąć następujące wnioski. Po pierwsze, stereotypy stanowią naturalną funkcję stosunków międzyludzkich, umożliwiają konstruowanie tożsamości, który to proces – raz jeszcze przypomnijmy – przebiega dwuwektorowo: narracje budowane są zarówno w stosunku co do nas samych, jak i wobec obcych. Oznacza to, że od stereotypów uwolnić się nie da, jednakże niebezpiecznym jest zjawisko ich wykorzystywania przez polityków w celu zapewnienia sobie poparcia mas.

Trywializmem wydaje się twierdzenie, że skala uobecniania się stereotypów jest bezpośrednio uzależniona od sytuacji politycznej, bowiem tej zaostrezenie skutkuje natychmiastową reprodukcją stereotypowych narracji. Modelowy przykład stanowi tu obszar byłej Jugosławii w latach 80. i 90. XX w, ale pamiętajmy, że analogiczną prawidłowość można odnieść np. do Polski, gdzie jednym ze skutków obecnego konfliktu na Ukrainie jest rytualizacja negatywnych narracji na temat Rosji i Rosjan, choć tuż przed wybuchem demonstracji zwanych *Euromajdanem*, socjolodzy pisali o przewyciężaniu uprzedzeń pomiędzy obiema nacjami, przede wszystkim za sprawą uruchomienia w 2012 r. przygranicznego ruchu bezwizowego.

Wracając do obszaru bałkańskiego możemy zauważyć, że choć wraz z normalizacją sytuacji politycznej skala negatywnych emocji zaczęła stopniowo opadać, to co jakiś czas polityczne tarcia pomiędzy państwami przekładają się na rytualizację negatywnych stereotypów. W końcu 2014 r. chorwacką opinią publiczną wstrząsnęły wypowiedzi zwolnionego z aresztu założyciela Serbskiej Partii Radykalnej Vojislava Šešelja, które dolewały przysłowiowej oliwy do ognia podczas toczącej się w owym czasie kampanii wyborczej. Zdaniem wielu komentatorów, jednym z czynników decydujących o porażce Ivo Josipovicia i wygranej odwołującej się do wartości patriotycznych Kolindy Grabar-Kitarović był prowokacyjny apel Šešelja do Chorwatów o głosowanie na urzędującego prezydenta [*Šešelj na osječkoj televiziji 2014*].

Na zakończenie warto podnieść jeszcze jeden interesujący wątek. Tak zwany kryzys migracyjny, dzięki któremu o Bałkanach znowu zaczęło być głośno na świecie, stanowi ciekawy materiał dla dociekań na temat stereotypów wobec ludności muzułmańskiej. Jak wiadomo, większość z przetaczającej się fali uchodźców stanowili wyznawcy religii Mahometa, ale ów fakt nie szedł w parze z ich demonizacją. Wręcz przeciwnie, pomoc świadczona przybyszom przez zwykłych ludzi, obywatelskie akcje zbiórki na rzecz uciekinierów wydają się szczególnie warte podkreślenia w kontekście postaw prezentowanych np. w Polsce. Zastanawiającym wydawać się może fakt, że w krajach, gdzie negatywnych stereotypowych narracji odnośnie wyznawców islamu było (przynajmniej do niedawna) dużo więcej niż nad Wisłą, bałkańskie społeczeństwa znacznie częściej okazywały współczucie niż kierowały się uprzedzeniami. Co więcej, przyglądając się dyskursom krajów leżących na tak zwanym „bałkańskim szlaku” uderza zdecydowanie mniejszy stopień dystansu i negatywnych wyobrażeń w porównaniu z Polską czy Europą Zachodnią. Próbując pokrótce wyjaśnić przyczyny takiego stanu rzeczy – bowiem restrykcje co do rozmiaru tekstu warunkują nieuchronne zbliżanie się ku końcowi wyводу – trzeba wskazać kilka rzeczy.

Po pierwsze, narracje negatywne były przez lata tworzone i rytualizowane w odniesieniu do „swoich” muzułmanów, a nie tych „bardziej orientalnych”. Nie można także zapominać o tradycji współpracy w ramach Ruchu Państw Niezaangażowanych i bliskich związkach z krajami ówczesnego trzeciego świata. Kluczowe znacze-

nie trzeba przypisać również personalnym doświadczeniom wojny i utraty dachu nad głową, biorąc pod uwagę z jednej strony koszmar konfliktów zbrojnych, a z drugiej fatalną w skutkach powódź z 2014 r. Wreszcie, wspomnieć trzeba o powszechnym wśród bałkańskich nacji przekonaniu jakoby w sytuacji wyższej konieczności należało zapomnieć o aktualnych waśniach i sporach, co obserwowaliśmy właśnie przy okazji wspomnianych powodzi kiedy Serbowie, Chorwaci, Boszniacy wzajemnie sobie pomagali, po to by za chwilę odżyć miały animozje. Patrząc z takiej perspektywy dostrzegamy, że uchodźcy traktowani są przede wszystkim jako osoby wymagające wsparcia, zaś orientalne stereotypy odsuwane zostają na margines.

LITERATURA

- [Albania and Croatia 2016] – *Albania and Croatia, new projects in the transport field*, 12.02.2016, <http://invest-in-albania.org/albania-and-croatia-new-projects-in-transport-field/> (19.04.2016).
- [Avineri 2014] – S. Avineri, *Mare Nonstrum – metafora i rzeczywistość*, „Herito. Dziedzictwo, kultura, współczesność”, nr 15.
- [Balcer 2007] – A. Balcer, *Współczesny islam albański – krótka charakterystyka*, [w:] *Albanistyka polska*, red. I. Sawicka, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- [Bar-Tal, Teichman 2005] – D. Bar-Tal, Y. Teichman, *Stereotypes and Prejudice in Conflict. Representations of Arabs in Israeli Jewish Society*, Cambridge University Press, Cambridge–New York.
- [Bartmiński 2011] – J. Bartmiński, *O stereotypach i profilowaniu słów kilka*, [w:] *Stereotypy – walka z wiatrakami?*, red. A. Bujnowska, J. Szadura, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- [Bartulović 2010] – A. Bartulović, „S Turčinom imamo stari dug i bolje da ga namirimo”. *Osmanlijski upadi kroz diskurzivnu optiku slovenačke istoriografije i književnosti i njihova primenljivost u XXI veku*, [w:] *Imaginarni Turčin*, red. B. Jezernik, Biblioteka XX vek, Beograd.
- [Bilewicz 2007] – M. Bilewicz, *Autostereotyp narodowy i jego konsekwencje: perspektywa psychologii stosunków międzygrupowych*, [w:] *Stereotypy i stereotypizacja* red. W. Domachowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań.
- [Błuszkowski 2003] – J. Błuszkowski, *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków. Studium socjologiczno-politologiczne*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.
- [Błuszkowski 2005] – J. Błuszkowski, *Stereotypy a tożsamość narodowa*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.
- [Bokszański 1999] – Z. Bokszański, *Tożsamość kolektywna a stereotypy*, „Acta Universitatis Lodzianensis”, Folia Sociologica, nr 28.
- [Bokszański 2006a] – Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- [Bokszański 2006b] – Z. Bokszański, *Stereotyp jako kategoria myślenia potocznego*, [w:] *Spotkania z kulturą*, red. J. Kurczewska, E. Tarkowska, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa.

- [Carmichael 2002] – C. Carmichael, *Ethnic Cleansing in the Balkans: Nationalism and the Destruction of Tradition*, Routledge, London–New York.
- [Chaszczyk-Rydel 2013] – M. Chaszczyk-Rydel, *Obrazy Bałkanów. Mity, stereotypy, nowa imagologia*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław.
- [Dąbrowska-Partyka 2004] – M. Dąbrowska-Partyka, *Literatura pogranicza, pogranicza literatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- [Dejzings 2005] – G. Dejzings, *Religija i identitet na Kosovu*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- [Džaja 2003] – S. M. Džaja, *Bosanska povijesna stvarnost i njezini mitološki odrazi*, [w:] *Historijski mitovi na Balkanu*, red. H. Kamberović, Institut za istoriju, Sarajevo.
- [Grabar-Kitarović sastala 2015] – Grabar-Kitarović sastala se s Thacijem: „Hrvatska ce i dalje pružati snažnu potporu Kosovu”, 8.04.2015, <http://www.index.hr/vijesti/clanak/grabar-kitarovic-sastala-se-s-thacijem-hrvatska-ce-i-dalje-pruzati-snaznu-potporu-kosovu/812196.asp> (19.04.2016).
- [Ilić 2015] – V. Ilić, *Etnički stereotipi u albańskim i srpskim udžbenicima istorije*, [w:] *Etnički stereotipi i nacionalni mitovi kao prepreke pomirenju u srpsko-albańskim odnosima*, red. G. Tepšić, R. Nakarada, M. Vasović, Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka, Beograd.
- [Janev 2011] – G. Janev, *Narrating the Nation, Narrating the City: The Case of Skopje*, “Cultural Analysis”, No. 10.
- [Jawoszek 2014] – A. Jawoszek, *Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe po 1992 roku*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań.
- [Kaźmierska 2009] – K. Kaźmierska, *Między pamięcią zbiorową a biograficzną. Podróż do miejsc urodzenia izraelskich Żydów*, [w:] *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, red. A. Szpociński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- [Kolsto 2008] – P. Kolsto, *Diskurs i nasilni sukob. Predstave o „sebi” i „drugom” u državama nastalim posle raspada Jugoslavije*, [w:] *Intima javnosti*, red. G. Đerić, Fabrika knjiga, Beograd.
- [Lovrenović 2011] – I. Lovrenović, *Imela i stablo*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- [Luketić 2013] – K. Luketić, *Balkan: od geografije do fantazije*, Algoritam, Zagreb-Mostar.
- [Majewski 2011] – P. Majewski, *Mitologizacja postaci Borisa Trajkovskiego w macedońskim dyskursie narodowościowym*, [w:] *Macedoński dyskurs niepodległościowy. Historia - kultura - literatura - język - media*, red. I. Stawowy Kawka, M. Kawka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- [Mihailović 1995] – S. Mihailović, *Etnički autostereotipi i heterostereotipi na Kosovu*, „Sociologija”, nr 40.
- [Miletić 2015] – S. Miletić, *Stereotypy między narodami byłej Jugosławii a uobecnianie się dowcipów etnicznych*, [w:] *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, M. Reksć, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- [Miluska 2007] – J. Miluska, *Autostereotyp narodowy i tożsamość narodowa: związki*, [w:] *Stereotypy i stereotypizacja*, red. W. Domachowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań.
- [Mlekuż 2007] – J. Mlekuż, *Burek, nein danke! The Story of an Immigrant Dish*, [w:] *Historical and Cultural Perspectives on Slovenian Migration*, red. M. Drnovšek, Založba ZRC, Ljubljana.

- [Muhić 2014] – F. Muhić, *Islamski identitet Evrope*, Centar za napredne studije, Sarajevo.
- [Muršić 2011] – R. Muršić, *Yugoslav and Post-Yugoslav Encounters with Popular Music and Human Rights*, [w:] *Popular Music and Human Rights*, ed. I. Peddie, Ashgate, Farnham-Burlington.
- [Neofotistos 2004] – V. P. Neofotistos, *Beyond Stereotypes: Violence and the Porousness of Ethnic Boundaries in the Republic of Macedonia*, "History and Anthropology", No. 1.
- [Popadić, Biro 1999] – D. Popadić, M. Biro, *Autostereotipi i heterostereotipi Srba u Srbiji*, „Nova politička misao”, nr 1–2, http://www.komunikacija.org.rs/komunikacija/casopisi/nspm/1-2/d006/html_ser_lat (17.04.2016).
- [Puhalo 2009] – S. Puhalo, *Etnička distanca i (auto)stereotipi građana Bosne i Hercegovine*, Friedrich-Ebert Stiftung, Sarajevo.
- [Reksć 2013] – M. Reksć, *Stereotipi među narodima bivše Jugoslavije i njihove promene u kolektivnom pamćenju*, [w:] *Multikulturalnost i savremeno društvo*, red. M. Živković, Visoka škola „Pravne i poslovne akademske studije dr Lazar Vrkatić”, Novi Sad.
- [Šešelj na osječkoj televiziji 2014] – Šešelj na osječkoj televiziji podržao Josipovića: Našao sam zaobilazni put do javnosti – preko Hrvatske, „Blic”, 27.11.2014, <http://www.blic.rs/Vesti/Politika/514691/Seselj-na-osjeckojteleviziji-podrzao-Josipovica-Nasao-sam-zaobilazni-put-do-javnosti-preko-Hrvatske> (10.03.2016).
- [Skoko 2011] – B. Skoko, *Što Hrvati, Bošnjaci i Srbi misle jedni o drugima, a što o Bosni i Hercegovini*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Sarajevo.
- [Stangor 2016] – C. Stangor, *The Study of Stereotyping, Prejudice, and Discrimination within Social Psychology: A Quick History of Theory and Research*, [w:] *Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination*, red. T. D. Nelson, Psychology Press, New York–London.
- [Velikonja 2002] – M. Velikonja, 'Ex-home': 'Balkan culture' in Slovenia after 1991, [w:] *The Balkan in Focus – Cultural Boundaries in Europe*, eds. B. Törnquist-Plewa, S. Rešić, Nordic Academic Press; Lund, Sweden, s. 189-207.
- [Velikonja 2007] – M. Velikonja, *Evroza. Kritika novog evrocentrizma*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- [Vojnović 2010] – G. Vojnović, *Čefurzy raus*, Wydawnictwo Międzymorze, Gdańsk.
- [Žanić 2003] – I. Žanić, *Simbolični identitet Hrvatske u trokutu 'raskrižje' – 'predziđe' – 'most'*, [w:] *Historijski itowi na Balkanu*, red. H. Kamberović, Institut za istoriju, Sarajevo, <http://www.ifimes.org/en/7850-balkan-culture-in-slovenia-after-1991> (24.04.2016).

Magdalena Rekść

STEREOTYPES ABOUT CONFESSORS OF ISLAM IN POST-YUGOSLAV COUNTRIES

(Summary)

The text describes stereotypes about Muslim believers in the post-Yugoslav area. The author presents some theoretical assumptions about the theory of stereotype as long as selected trends in studies about the image of the "other". Secondly, the paper examines common stereotypes about Balkan followers of Islam shared by Serbs, Croats, Slovenes and Macedonians. It seems that all those narratives are very similar and one can describe them as the Oriental stereotype, which occurs in various parts of the world, not only in the Balkans.

Agata Jawoszek

Instytut Filologii Słowiańskiej
UAM Poznań

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.19>

BOSZNIACKA DIASPORA W EUROPIE ZACHODNIEJ W ŚWIELE KRYZYSU IMIGRACYJNEGO I ROSNĄCEJ ISLAMOFOBII MEDIA, TOŻSAMOŚĆ I POLITYKA¹

Wprowadzenie

Podjmując temat boszniackiej czy też, zgodnie z nomenklaturą obowiązującą do 1992 r., bośniacko-muzułmańskiej diaspory w Europie i na innych kontynentach, należy mieć świadomość, jak rozległe jest to zagadnienie oraz jak wiele problemów i pułapek czyha tu na badacza. Przyczyną jest specyfika tej diaspory – niejednorodnej, silnie zróżnicowanej pod względem narodowym, o różnym stopniu więzi z macierzystym krajem, wewnętrznej integracji, asymilacji i tendencji autoidentyfikacyjnych. W przypadku omawianej tu diaspory muzułmanów z Bośni i Hercegowiny, wpływ na taki stan rzeczy miały przede wszystkim etniczna złożoność kraju nad Miljacką oraz historyczne uwarunkowania i przyczyny masowych ruchów migracyjnych z Bośni i Hercegowiny, których dzisiejszy bośniacki krajobraz na obczyźnie jest skutkiem. Inaczej funkcjonuje najstarsza bośniacka diaspora w Turcji i Macedonii, mająca swoje korzenie w ostatnich dziesięcioleciach osmańskiego panowania nad Bałkanami i w pierwszych kilkunastu latach po aneksji Bośni i Hercegowiny przez Austro-Węgry w 1878 r., znana w literaturze przedmiotu pod pojęciem *muhadžirluku* (wygnaństwa). Inna jest specyfika jugosłowiańsko-bośniackiej diaspory w Słowenii czy Chorwacji, na którą nałożyło się wojenne uchodźstwo z Bośni i Hercegowiny w latach 90. Zupełnie odmienną dynamiką i strukturą cechuje się także zarobkowa emigracja spod znaku *gastarbeit* w Niemczech czy w Austrii – tu jednak należy pamiętać, że do diaspory złożonej z sezonowych robotników w niemieckojęzycznych krajach Europy Zachodniej w latach 1989–1995 dołączyli uchodźcy z Bośni i Hercego-

¹ Artykuł powstał w wyniku realizacji projektu badawczego „Bośniacka diaspora - modele narodowej i kulturowej autoidentyfikacji”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (numer grantu: 2013/08/S/HS2/00449).

winy. W specyficzny sposób i w swoim niepowtarzalnym rytmie, rozwijała się i kształtowała polityczna emigracja w Szwajcarii po II wojnie światowej, o której bez zbędnej przesady można mówić jako o duchowym boszniackim „rządzie na uchodźstwie”. Mam tu na myśli działalność czołowych ideologów boszniactwa, tj. Adila Zulfikarpašicia i Smaila Balicia, których aktywność i niezliczone publikacje położyły podwalinę pod tzw. II odrodzenie narodowe Boszniaków, najpierw na początku lat 70., a następnie w latach 90. ubiegłego wieku. Jeszcze inna jest specyfika bośniackiej i boszniackiej diaspory w Skandynawii, przede wszystkim w Szwecji i w Norwegii, która ma za sobą najczęściej dramatyczne doświadczenia uchodźstwa przed czystkami etnicznymi, jakich w ostatniej dekadzie ubiegłego wieku dopuszczali się bośniaccy Serbowie. W tej, rozbudowanej, a tu zaledwie wstępnie naszkicowanej, mapie bośniackiej diaspory, specyficzne miejsce zajmuje również serbska prowincja, znana pod historyczną nazwą Sandżak Nowopazarski, traktowana przez boszniackich autorów raz jako „klasyczny przykład diaspory”, innym zaś razem jako dowód transgraniczności boszniackiej tożsamości narodowej [Dervišević 2006: 42]. Przy tak rozległym krajobrazie bośniackiej i boszniackiej diaspory, terminologicznych nieścisłościach, braku rzetelnych danych statystycznych, które prezentowałyby realny obraz i skalę tego zjawiska, trudno jest o ujęcie syntetyzujące. Metodologiczną przeszkodę stanowi tu przede wszystkim rozpatrywanie w tych samych kategoriach bośniackich/boszniackich środowisk emigracyjnych w różnych krajach, ale także „wypreparowanie” diaspory bośniacko-muzułmańskiej z tkanki diaspory bośniackiej, albo szerzej – ex-jugosłowiańskiej czy bałkańskiej.

Najnowsze bośniackie naukowe, popularnonaukowe i prasowe opracowania dotyczące boszniackiej diaspory (Alaga Dervišević, Salih Smajlović) szacują jej liczebność na nawet 10 milionów. Gdyby uznać te dane za rzeczywiste, wówczas liczebność diaspory ponad dwukrotnie przekraczałaby liczebność całej populacji w BiH. Trzeba jednak wyjaśnić, że liczba ta obejmuje bardzo szeroko rozumianą diasporę, Dervišević włącza tu bowiem również Bośniaków mieszkających w Turcji, ich potomków w trzecim, a nawet w czwartym pokoleniu, którzy już niemal całkowicie utracili poczucie bośniackiej/boszniackiej tożsamości i zdolność porozumiewania się w języku dziś nazywanym bośniackim. Warto również zauważyć, że A. Dervišević jako Boszniaków traktuje także słowiańskojęzycznych muzułmanów z Kosowa, Macedonii, Serbii, a nawet z Bułgarii. Zupełnie innych danych dostarcza *Svjetski savez dijaspore Bosne i Hercegovine*. W ostatnio opublikowanych danych (II połowa 2014 r.) mówi się o 1,5 milionowej diasporze z Bośni i Hercegowiny w Europie i na innych kontynentach, z której przeważającą większość mieliby stanowić bośniaccy muzułmanie/Boszniacy. Departament ds. Imigracji przy Ministerstwie Bezpieczeństwa BiH (Ministarstvo sigurnosti Bosne i Hercegovine) podaje za kantonalnym Ministerstwem ds. Praw Człowieka i Uchodźstwa, że poza granicami kraju żyje dziś na stałe ok 1,9 mln Bośniaków i Hercegowców. Liczba ta, poza tym, że obejmuje Boszniaków oraz bośniackich

Serbów i Chorwatów, uwzględnia również drugie i trzecie pokolenie imigrantów z BiH, osoby, które zrzekły się bośniackiego obywatelstwa lub nigdy o nie nie wystąpiły po zakończeniu wojny w 1995 r., osoby o obywatelstwie podwójnym. Nie uwzględnia zaś imigrantów sezonowych oraz osób, które przebywają w krajach przyjmujących nielegalnie lub z fałszywymi dokumentami, ani też osób, które zataiły w spisach ludności swoje pochodzenie (deklarując np. wyłącznie nową przynależność narodową do kraju przyjmującego), co wcale nie musi być zjawiskiem odosobnionym, jeśli wziąć pod uwagę, że – zgodnie z danymi Ministerstwa Spraw Obywatelskich BiH (Ministarstvo za civilne poslove BiH) – od 1998 do 2013 r. zostało w kraju złożonych aż 61 712 wniosków o zrzeczenie się obywatelstwa. Jedyną sprawdzoną wielkością przytoczoną w raporcie, potwierdzoną przez 15 krajów przyjmujących, jest liczba 1 256 252 (dane zebrane pomiędzy 2011 a 2013 r.). Zgodnie z raportem, sporządzonym na podstawie danych ze spisów ludności przeprowadzonych w poszczególnych krajach, w Serbii żyje dziś 298 835 tysięcy Bośniaków, w Chorwacji 189 039, w Czarnogórze 21 849, zaś w Słowenii 97 142. W Niemczech na stałe zameldowanych jest 155 000 Bośniaków, w USA 122 529, w Austrii 116 382, w Szwecji 56 512, w Szwajcarii 49 377, w Kanadzie 39 150, we Włoszech 29 066, w Australii 25 682, w Holandii 25 440, w Danii 17 417, w Norwegii zaś 13 232.

Dane te prezentują się dość skromnie, jeśli porównać je z doświadczeniem turysty w większości zachodnioeuropejskich metropolii, w których często słychać język bośniacki/serbski/chorwacki, a bałkańskie restauracje i kawiarnie są nader częstym elementem etnokrajobrazu w imigranckich dzielnicach, przez co można odnieść mylne wrażenie, że co trzeci spotykany Austriak czy Niemiec jest Bośniakiem. Podobnie wyglądają w zestawieniu z liczbami prezentowanymi w mniej umocowanych naukowo publikacjach oraz na portalach internetowych, skupiających środowiska imigrantów z Bośni i Hercegowiny. Dla przykładu, wpisując w popularną wyszukiwarkę internetową frazę: „Ilu Bośniaków mieszka w Niemczech?”, otrzymujemy dane wahające się od 120 000 do 250 000. Analogiczna rozbieżność dotyczy innych europejskich skupisk diaspory.

1. # Nie jestem Charlie, jestem Ahmed

Od przełomu 2014 i 2015 r. temat migracji, uchodźstwa i radykalizacji wyznawców islamu w Europie stał się jednym z kluczowych tematów medialnych i wyzwań, przed którymi stanęli politycy i społeczeństwa państw Unii Europejskiej. Słowa takie jak uchodźstwo, migracje, zamachy, radykalizm, fanatyzm i fundamentalizm muzułmański oraz Państwo Islamskie, choć niesłusznie zlepiane w jedną, powierzchownie traktowaną zbitkę spod znaku „kryzysu migracyjnego”, stały się elementem europejskiej codzienności i powodem, dla którego marginalizowani, w najlepszym wypadku niezauważani dotąd muzułmańscy imigranci

z Bośni i Hercegowiny, znaleźli się blisko centrum zainteresowań europejskich mediów. Dramatyczne wydarzenia z 7 stycznia 2015 r. – rozstrzelanie rysowników i dziennikarzy francuskiego czasopisma satyrycznego „Charlie Hebdo” przez tzw. „samotne wilki”, sympatyków i wyznawców Państwa Islamskiego, wywodzących się z francuskich i belgijskich środowisk imigranckich (głównie z krajów Maghrebu), następnie zaś seria brutalnych zamachów w Paryżu i w podparyskiej dzielnicy Saint-Denis w listopadzie tego samego roku, ostatnie zamachy w Brukseli w marcu 2016 r oraz krwawy zamach terrorystyczny w Nicei w dniu święta narodowego Francji, nałożyły się w kształtowanej przez media świadomości społeczeństwa na ogóлноeuropejski kryzys migracyjny. Warto w tym miejscu przypomnieć, że zamachy w Paryżu i egzekucja autorów „Charlie Hebdo” odbiły się echem także w muzułmańskich społecznościach, również wśród Bośniaków, i to zarówno w kraju, jak i na emigracji. W nowych mediach komunikacyjnych, takich jak Tweeter czy Facebook, dużą popularnością cieszyły się dwie akcje społeczne, mające na celu, z jednej strony, ocieplenie wizerunku muzułmanów w Europie, z drugiej zaś – zaznaczenie ich obecności, odrębności i trudnej sytuacji, w jakiej się znaleźli w rzeczywistości po zamachach. Mam tu na myśli akcję: „Not in my name”, w ramach której muzułmanie z całego świata umieszczali w mediach społecznościowych zdjęcie z tabliczką głoszącą, że odrażające zbrodnie, których dopuścili się muzułmańscy radykałowie z Państwa Islamskiego zostały popełnione „nie w ich imieniu”. Druga, choć chronologicznie wcześniejsza akcja, była odpowiedzią na hasło, które w tych samych mediach społecznościowych stało się wyrazem solidarności z zamordowanymi dziennikarzami z „Charlie Hebdo”. Podczas gdy internauci łączyli się w bólu z Francuzami, umieszczając na swoich profilach slogan „Je suis Charlie” (Jestem Charlie), wielu muzułmanów utożsamiało się z kimś innym – nie z satyrykami, których rysunki często, w ich odczuciu, szkalowały islam i tak ważną dla muzułmanów postać Proroka, lecz z Ahmedem, policjantem, muzułmaninem, zastrzelonym tego samego dnia przez napastników z „Charlie Hebdo”. Hasło „Je suis Ahmed” stało się symbolem odczuwanej przez muzułmanów ambiwalencji. Z jednej strony, jako Europejczycy, utożsamiają się oni z europejskimi wartościami, z drugiej zaś coraz wyraźniej odczuwają, że stają one w sprzeczności z ich wartościami, kulturą i religią. Znamienne słowa bośniackiego dziennikarza Amira Msrlicia doskonale tę ambiwalencję oddają: *Ne, ja nisam Charlie. Koliko god trenutno bilo popularno tvrditi suprotno, ja nisam Charlie. Ja sam Amir. I musliman sam. I novinar sam. I ta moja dva identiteta mi ne dozvoljavaju da šutim.* („Nie, ja nie jestem Charlie. Jakkolwiek jest teraz na topie twierdzić co innego, ja nie jestem Charlie. Jestem Amir. I jestem muzułmaninem. I dziennikarzem. Te moje dwie tożsamości nie pozwalają mi milczeć”). [cytat za portalem RadioSarajevo.ba].

Mimo takich oddolnych, społecznych działań ukształtowało się, reprodukowane przez środowiska narodowo-konserwatywne, islamofobiczne przeświadczenie o nieuchronnej „ekspansji radykałów muzułmańskich zalewających Europę” a w skrajnych przypadkach postulat, by islam zdelegalizować, jako niezgodny

z polską konstytucją (Miriam Shaded, prezeska Fundacji Estera i sympatyczka Narodowego Odrodzenia Polski, na łamach tygodnika „Wprost”). Jedną z bardziej aktywnych na tym polu inicjatyw społecznych jest spontanicznie powstała grupa oraz będący jego organem medialnym portal „Nie dla islamizacji Europy” (ndie.pl), którego założyciele, przeciwko którym dziś toczy się śledztwo prokuratorskie, tak piszą o sobie: *„Nie dla islamizacji Europy” to oddolna obywatelska inicjatywa stworzona dla i wokół idei, która ma łączyć społeczeństwo. Nie zamierzamy popełnić tych samych błędów, co Zachód. Jednoczymy się z myślą o przyszłych pokoleniach, nasz sprzeciw wywodzi się z postaw patriotycznych i tożsamościowych* [cytat ze strony internetowej ndie.pl]. Tego typu inicjatyw, demonstracji, wystąpień i grup, zawiązanych w mediach społecznościowych, w ciągu kilku miesięcy było znacznie więcej. Wśród haseł i postulatów noszących znamiona mowy nienawiści, niejednokrotnie nawołujących do przemocy i dyskryminacji na tle rasowym i religijnym, dominowała jedna narracja, w myśl której każdy muzułmański uchodźca czy imigrant to potencjalny terrorysta. W tym świetle, w polskich mediach po raz pierwszy zaistnieli również imigranci z Bośni i Hercegowiny, mieszkający w krajach niemieckojęzycznych i w Skandynawii. Jednym z przyczynków do tego wzmożonego zainteresowania Boszniakami był medialnie eksploatowany, w niemal całej Europie, również na Bałkanach, wątek dwóch wiedeńskich nastolatek o bośniackich korzeniach, Samry Kesinović i Sabiny Selimović, które, jeśli wierzyć prasowym doniesieniom, w drugiej połowie 2015 r. uciekły ze swoich domów i przyłączyły się, już jako żony dżihadystów, do bojowników w Syrii. Przypadek Kesinović i Selimović, które najprawdopodobniej zginęły w Damaszku podczas walk lub próby ucieczki, można rozpatrywać na wielu poziomach. Do niezwykle ciekawych wniosków może prowadzić przyjrzenie się z perspektywy genderowej dyskursowi zbudowanemu wokół tragicznych losów tych wiedeńskich nastolatek, a także tendencyjnym zdjęciom, kolażom i fotomontażom, ilustrującym poświęcone im artykuły. Ujawniłby się wówczas klasyczny obraz stereotypowego ujęcia kobiecości i męskości, obciążony dodatkowo kontekstem wyznaniowym, w tym wypadku – muzułmańskim. Przeciwwstawienie i skonstrastowanie niewinnej dziewczęcości i europejskości Samry i Sabiny, brutalnej seksualności i orientalnej (właściwie orientalizowanej) dzikości syryjskich bojowników zasługuje na osobne rozpracowanie, analizę i omówienie. Z takiej perspektywy, znaczącymi sygnałami stają się zarówno tak eksponowane na fotografiach i w tekstach prasowych niebieskie czy i jasne włosy obu dziewcząt (kontekst Boszniaków jako europejskich, a zatem „oswojonych” muzułmanów), jak i przywdziane przez nie już po ucieczce do Syrii burki (będące potwierdzeniem stereotypu o zniewalanej przez „właściwych” muzułmanów kobiecości).

Mają po kilkanaście lat. Niewinne twarze, urocze uśmiechy, w szkole – same piątki. Uciekają z domów, by przyłączyć się do dżihadystów z Państwa Islamskiego – czasem walczyć z karabinem w ręku, ale częściej urodzić „świętym męczennikom”

dzieci. Werbuje się je przez Facebooka, kusząc obietnicami przeżycia prawdziwej przygody. Kim są nastoletnie bojowniczki z Europy, które porzucają kochające rodziny, by walczyć w szeregach IS?²

Podobną funkcję spełniały podawane do publicznej wiadomości, wraz z kolejnymi odsłonami tej dramatycznej historii, informacje o przymusowych ślubach obu nieletnich Austriaczek z bojownikami Państwa Islamskiego oraz o ich rzekomych ciążach. Kobieco-męski aspekt całej tej historii można rozpisać posiłkując się koncepcją dotyczącą strategii i praktyki orientalizacji krajów muzułmańskich i ludzi z nich pochodzących, opisaną przez Edwarda Saïda w *Orientalizmie*. Orientalizacja jest bowiem, jak twierdzi autor fundamentalnego dla teorii postkolonialnej dzieła, „formą paranoi, wiedzą innego rodzaju niż wiedza historyczna” [Saïd 2005: 120]. Dotąd niepotwierdzone doniesienia, że dziewczęta były bite przez swoich mężów/opiekunów rozpały wyobraźnię czytelników kolorowej prasy i makabrycznie „rymowały się” z powielanym przez krajowe środowiska prawicowe metaforycznym obrazem Europy (kobiety!), gwałconej bądź napastowanej przez muzułmańskich uchodźców. Doskonałym *exemplum* takiej personifikacji społecznego napięcia, wywołanego falą uchodźców, jest okładka polskiego konserwatywno-prawicowego tygodnika „W Sieci” z początku 2016 r. Odwołujące się do rasistowskich kodów inscenizowane zdjęcie, przypominające antysemitki plakaty propagandowe z czasów III Rzeszy, przedstawia młodą, jasnowłosą półnągą kobietę, ubraną we flagę Unii Europejskiej, szarpaną przez mężczyzn o wyraźnie ciemniejszej karnacji. Okładka miała stanowić komentarz do sylwestrowych napadów w Kolonii, podczas których ofiarami molestowania seksualnego padło ponad tysiąc kobiet, choć - jak podała niemiecka policja - zaledwie trzech spośród prawie 60 zatrzymanych było uchodźcami z Iraku lub Syrii, to jednak wystarczyło, by wydarzenia, które miały miejsce w nocy z 31 grudnia na 1 stycznia 2016 r. wpisać w islamofobiczną narrację o młodych Arabach zagrażających swoją seksualnością europejskim kobietom, a przez to i europejskiej cywilizacji.

2. Przypadek Samry i Sabiny

Zdjęcie rzekomo przedstawiające Samrę lub Sabinę, uzbrojoną i ubraną w zasłaniającą całą twarz burkę, stało się najczęstszą ilustracją artykułów prasowych, poświęconych ich historii. Rober J. C. Young, brytyjski badacz analizujący postkolonialne i postzależnościowe strategie kulturowe, zwraca uwagę, że kobieca zasłona, potocznie i najczęściej błędnie, nazywana burką, hidżabem lub czadorem, jest najbardziej wymownym symbolem odmienności świata zachod-

² Zob. <http://www.tvp.info.pl/17191001/niebieskie-oczy-usmiech-i-karabin-w-reku-kim-sa-nastoletnie-bojowniczki-panstwa-islamskiego>.

niego i muzułmańskiego [Young 2012: 97]. Chusta, będąca dla ludzi Zachodu symbolem zacofania, patriarchy, ucisku i uprzedmiotowienia kobiet, w świecie muzułmańskim funkcjonuje jako znak kulturowej i religijnej tożsamości, a także - pomijając przypadki przymusu jej noszenia w krajach rządzonych przez muzułmańskich radykałów (np. w Iranie czy w Afganistanie) - kobiecej autonomii i wolności. W tym sensie inna okładka tego samego periodyku, przedstawiająca byłą premier RP Ewę Kopacz ubraną w afgańską burkę i trzymającą w ręku laski dynamitu (podpis pod zdjęciem: „Urządzi nam piekło na rozkaz Berlina”) wpisuje się w podobną islamofobiczną narrację, straszącą upadkiem Europy, islamizacją czy też „kalifatyzacją” kontynentu. W tak sterowanej prezentacji ostatnich wydarzeń znika świadomość, że wszystkie przemieszczenia ludności, te o charakterze uchodźczym, migracje ekonomiczne lub w poszukiwaniu lepszego miejsca do życia, są symptomatyczne dla modernizacji i globalizacji. Z różnym nasileniem trwają właściwie od ostatecznego upadku zamorskich kolonii po II wojnie światowej. W perspektywie globalnej, ruchy migracyjne z krajów muzułmańskich do Europy stanowią tylko niewielki procent przemieszczeń [Castles, Miller 2011: 24-29], choć wydarzenia z ostatnich kilkunastu miesięcy gwałtownie i radykalnie zmieniły dotychczasowe statystyki i diagnozy.

Medialna kariera dramatycznej historii austriackich Boś/sz/niaczek, Samry i Sabiny, ujawniła zepchnięty dotąd na margines aspekt ambiwalentnego stosunku państw Europy Zachodniej do Bośni i Hercegowiny. Istnieją bowiem dwa równoprawne, choć skrajnie odmienne, wyobrażenia o Bośni i bośniackim islamie. Pierwsze, islamofilskie, pielęgnowane zresztą w charakterze pozytywnego autostereotypu przez samych Boszniaków, przedstawia ich jako tolerancyjne i nieortodoksyjne ofiary cudzej nienawiści. Tak postrzegani przez Europę Boszniacy to autochtoniczni europejscy muzułmanie, nieszkodliwi, niegroźni, którzy nigdy nie zwrócą się przeciwko jednej z dwóch „macierzystych” cywilizacji. Drugie, negatywnie nacechowane wyobrażenie, do niedawna reprodukowane głównie przez Serbów oraz w mniejszym stopniu przez Chorwatów, a ostatnio zauważalne coraz wyraźniej w krajach Europy Zachodniej, odwołuje się do zakorzenionego głęboko w bałkańskiej mentalności strachu przed islamem i islamizacją. Boszniacy jawią się w nim – to już serbska odsłona tej narracji – jako zdraycy, „sprzedawczyki”, wyrachowani poturczeńcy, którzy dla własnych korzyści porzucili wiarę ojców [Aleksow 2000: 232]. Adam Balcer, związany z Ośrodkiem Studiów Wschodnich, przyczyn tego rozziwu w postrzeganiu Bośni przez Europę upatruje w przebiegu wojny po rozpadzie Jugosławii, choć ja byłabym skłonna dostrzec ich korzenie w czasach o wiele wcześniejszych, bo już w pierwszych dekadach osmańskiego podboju Bałkanów na przełomie XV i XVI w. [por. B. Jezernik]. „Podczas wojny sympatia zachodniej opinii publicznej wywołana cierpieniami muzułmańskich Bośniaków – najbardziej poszkodowanej strony konfliktu – sprawiły, że islamistyczne tendencje w Bośni i związki miejscowego islamu z radykalnymi środowiskami muzułmańskimi nie zostały odpowiednio

nagłośnione” [Balcer 2003: 201]. W istocie, trudno odmówić Balcerowi racji, że wydarzenia takie jak masakra serbskiej ludności w Srebrenicy w lipcu 1995 r. (ponad 8000 ofiar) czy trwające przeszło dwa lata oblężenie Sarajewa (ponad 14 000 ofiar) zagwarantowały Boszniakom współczucie zachodnioeuropejskich państw, z których najpierw kraje niemieckojęzyczne, a zaraz potem Skandynawia zdeklarowały się przyjąć bośniackich uchodźców. Zachodniej opinii publicznej istotnie umknęły takie fakty, jak przybycie do Bośni w latach 90. blisko trzech tysięcy arabskich, afgańskich, pakistańskich i syryjskich ochotników i muzułmańskich duchownych, chcących wesprzeć współwyznawców w walce z agresorem. Dla wielu z nich bośniacka misja wojskowa uformowanej w 1993 r. jednostki El-Mudżahid przerodziła się w misję religijną, jako że wyznawana przez Bośniaków wersja islamu wydawała im się za mało ortodoksyjna, zwłaszcza że sami w większości sympatyzowali z ruchem salafickim, potocznie nazywanym wahabizmem, który zresztą dziś w Bośni oraz z muzułmańskiej części Serbii ma swoich licznych wyznawców i sympatyków [por. Gil 2007: 197–224]. Obecność w Bośni mudżahedinów i doniesienia o obozach szkoleniowych finansowanych przez Al-Kaidę, zorganizowanych w małych, odciętych od świata bośniackich wioskach i miasteczkach (Žepče, Jablanica, Konjic), szybko stały się domeną wysokonakładowej, głównie serbskiej, prasy, co skutecznie odebrało temu tematowi należną powagę. Nierzetelnie przygotowane, utrzymane w sensacyjnym tonie reportaże i artykuły publikowane w tabloidach „Blic”, „Blesak” i „San” wywołały taki skutek, że nikt spoza kraju, kto zajmował się dziennikarsko lub naukowo wewnętrzną sytuacją Bośni, nie traktował ich poważnie. W 2006 r. ukazała się wprawdzie, wydana także w języku polskim, książka Jürgena Elsässera *Jak dżihad przybył do Europy. Wojownicy Boga i tajne służby na Bałkanach*, jednak zachodniej opinii publicznej Bośnia jawiła się niemal wyłącznie jako pogrążający się w ekonomicznym kryzysie, niestabilny, zrujnowany przez wojnę kraj.

Analizowany tu przypadek Samry i Sabiny „otworzył puszkę Pandory” i zwrócił oczy europejskiej opinii publicznej na zapomnianą dotąd Bośnię i bośniackich imigrantów, mających swoje liczne skupiska w większości krajów europejskich. Bałkańskie media cytowały niemiecką prasę, przypisując jednej z dziewcząt słowa, że dzięki wyjazdowi do Syrii wreszcie czuje się wolna, mogąc praktykować swoją religię tak, jak dyktuje jej serce – w Wiedniu było to niemożliwe („Sabina kaže da je u kalifatu zadovoljna i da se ne želi vratiti kući, kao što se piše u zapadnim medijima. Ovdje mogu biti dosita slobodna. Mogu praktcirati svoju vjeru. U Beču to nisam mogla, rekla je Sabina”) [zob. <http://dnevnik.hr>]. Chorwacka, serbska i bośniacka prasa również podchwyciły ten wątek, a potem w kilkunastu dniach odstępach czasu informowały o kolejnych, analogicznych przypadkach. Przytoczmy tylko niektóre z nagłówków prasowych z ostatniego półroczia: „Bośniacka rodzina poszła na świętą wojnę” („Bosanska obitelj otišla u džihad, Jutarnji list”), „Werbował ich salafita z Maočy” („Vrbovao ih je selafija iz Maoče, Dnevni avaz”), „Dżihadysty mają obozy w Bośni” („Džihadisti imaju kampove u Bosni“).

Także w samej Bośni zaczęto analizować kwestię, czy i ilu Bośniaków z kraju bądź z diaspory przyłączyło się do Państwa Islamskiego. Vlado Azanović, wykładowca na Wydziale Nauk Politycznych w Sarajewie i autor raportu pt. *Zew wojny w Syrii a bośniacko-hercegowiński kontyngent zagranicznych bojowników*, przedstawił statystykę, zgodnie z którą 156 ochotników (mężczyzn i kobiet, w tym 25 nieletnich), pochodzących z Bośni i Hercegowiny lub mających bośniackie korzenie, w latach 2013–2015 przyłączyło w Syrii i Iraku do walk po stronie dżihadystów. Azanović odtworzył też kanał, jakim Bośniacy przedostają się do Syrii z Sarajewa przez Turcję, do miast Kilis i Azaz. Azanović nie zdołał ustalić jednego modelu radykalizacji ideologicznej, poprzedzającej decyzję o wstąpieniu w szeregi bojowników Nowego Kalifatu, zwrócił jednak uwagę na ważną kwestię działań tzw. „wędrownych autorytetów” – charyzmatycznych nauczycieli, duchownych, weteranów, którzy w zagranicznych skupiskach diaspory zajmują się werbowaniem młodych, rozczarowanych i zagubionych ludzi:

Istraživanjem nije bilo moguće utvrditi postojanje jednog, po karakteristikama i trajanju, tipičnog ili dominantnog oblika ideološke radikalizacije koja prethodi odlasku na ratišta u Siriji/Iraku. Na temelju uvida u otvorene i dio povjerljivih izvora moguće je zaključiti da proces radikalizacije provode ili nadgledaju lokalni ili „putujući autoriteti”, te da su odlascima u Siriju, u nekim slučajevima, prethodile ubrzane radikalizacije, uglavnom mlađih, otuđenih i često dezorijentiranih osoba, moguće s narušenim mentalnim zdravljem. [Azanović 2015: 49]

Zakończenie

O zjawisku polaryzacji nastrojów i tendencji w Bośni i Hercegowinie, tj. o radykalizującym się islamie bośniackim z jednej strony oraz postępującej laicyzacji z drugiej, pisałam już kilka lat temu, w opublikowanej w 2014 r. książce *Bosznia-cy. Literackie narracje tożsamościowe po 1992 roku*. Sformułowałam takie wnioski jeszcze zanim Europa stanęła przed potężnym kryzysem i wyzwaniem, spowodowanym wydarzeniami ostatnich kilku miesięcy. Obserwując życie polityczno-społeczne w Bośni, czytając tamtejszą literaturę i prasę postawiłam diagnozę, że „w niedalekiej przyszłości będzie dokonywać się dalsza radykalizacja bośniackiego islamu”. W parze z boszniacką tożsamością męczennika za wiarę w duchu islamskiej idei szahadatu idzie bowiem reislamizacja bośniackiej kultury i życia codziennego. Jej przejawy, takie jak próby wprowadzenia zakazu sprzedaży i spożywania alkoholu w historycznym centrum Sarajewa, obecność ortodoksyjnych nurtów islamskich (wahabizm), stale rosnący odsetek kobiet decydujących się na zakrycie twarzy (w skrajnych przypadkach nawet całego ciała, hidżabem lub nikabem), są coraz bardziej zauważalne. Kwestią czasu było więc pojawienie się analogicznych tendencji na emigracji, co nie powinno dziwić, jeśli weźmie się pod uwagę liczne kontakty przedstawicieli boszniackiej diaspory, choćby w me-

czetach lub wielonarodowych imigracyjnych dzielnicach, z przedstawicielami innych, pozaeuropejskich muzułmańskich narodów. Taką konstatację należy traktować bardzo ostrożnie, przy zachowaniu właściwych proporcji. Nawet, jeśli doniesienia o obecności Bośniaków w szeregach bojowników Państwa Islamskiego są prawdziwe, należy mieć świadomość, że mówimy zaledwie o niespełna dwustu osobach. Na tle czteromilionowej populacji kraju i blisko dwumilionowej społeczności na emigracji to wciąż bardzo niewiele. Nie da się zaprzeczyć, że w niektórych środowiskach wewnątrz BiH oraz serbskiego Sandżaku dochodzi do radykalizacji postaw religijnych, trzeba mieć jednak na uwadze, że takie zjawiska nie są zawieszane w próżni, mają natomiast silne uwarunkowania ekonomiczne, społeczne oraz geopolityczne i, jak dotąd, stanowią jedynie margines i promil wszystkich postaw. Z przedstawionej tu perspektywy nasuwa się wniosek, że może nawet bardziej niebezpieczny jest islamofobiczny dyskurs opanowujący Europę, skutkujący pogłębiającymi się podziałami społecznymi, niezrozumieniem i rosnącą nieufnością. Zwrócenie uwagi opinii publicznej (także w Polsce) na bośniacką diasporę, w kontekście kryzysu imigracyjnego, jest tego najlepszym przykładem.

LITERATURA

- [Aleksow 2000] – B. Aleksów, *Poturica gori od Turčina*, za: postjugo.uj.edu.pl, Kraków.
- [Azanović 2015] – V. Azanović, *Zov rata u Siriji i bosanskohercegovački kontingent stranih boraca*, Atlanstska inicijativa, Sarajevo.
- [Balcer 2003] – A. Balcer, *Polityczny islam w Bośni oraz jego związki z Bliskim Wschodem i muzułmańskim terroryzmem*, [w:] *Islam a terroryzm*, red. A. Parzymies, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [Castles, Miller 2011] – S. Castles, M. J. Miller, *Migracje we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- [Dervišević 2006] – A. Dervišević, *Bošnjaci u dijaspori. Historijat, problemi, analize i perspektive*, knj. 1, Bosanska riječ, Sarajevo.
- [Gil 2007] – D. Gil, *Serbscy Boszniacy (Bošnjaci). Pomiedzy fundamentalizmem a dialogiem międzyreligijnym prawosławnych i muzułmanów w Sandżaku*, [w:] *Prace Komisji Kultury Słowian PAU*, red. L. Suchanek, t. VI: *Słowianie i ich konfesje*, Kraków.
- [Hanne, de La Neuville 2015] – O. Hanne, T. Flichy de La Neuville, *Państwo Islamskie. Geneza nowego kalifatu*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [Jawoszek 2014] – A. Jawoszek, *Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe*, Nauka i Innowacje, Poznań.
- [Jezernik 2010] – *Imaginirani Turčin*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- [Karić 2012] – A. Karić, *Položaj muslimana u Evropskoj uniji. Velika Britanija, Njemačka i Švedska*, Dobra knjiga, Sarajevo.
- [Rusinek 2012] – A. Rusinek, *Nurt radykalny wśród społeczności muzułmańskich w wybranych państwach Unii Europejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

- [Said 2005] – E. Said, *Orientalizm*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
[Smajlović 2012] – S. Smajlović, *S Bošnjacima diljem svijeta*, El-Kalem, Sarajevo.
[Young 2012] – R. J. C. Young, *Postkolonializm. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Strony internetowe

Avaz.ba
Blic.rs
Dnevnik.hr
Jutarnji.hr
Ndie.pl
Oslobodjenje.ba
Radiosarajevo.ba
Telegraf.rs
Tvp.info.pl

Agata Jawoszek

BOSNIAK DIASPORA IN WESTERN EUROPE IN THE LIGHT OF THE IMMIGRATION CRISIS AND THE GROWING ISLAMOPHOBIA MEDIA, IDENTITY AND POLITICS

(Summary)

The Immigration crisis and thousands of refugees arriving to Europe in a search for a better, more dignified life, and the constantly growing concern caused by the terrorists from ISIS contribute to islamophobic sentiment in Europe. Bosniaks, or Bosnian Muslims, are the largest diaspora from the former Yugoslavia in Western Europe. It is estimated that out of Bosnia and Herzegovina there is more than 3 million Bosniaks and people from Bosnia. First of all, we can speak about war refugees, who left their homeland between 1989 and 1995 (during the war after the fall of Yugoslavia) and about representatives of the earlier economic and political emigration from Yugoslavia (so called *gastarbaiters*). Nowadays, anti-Muslim sentiment in Europe on the one hand, and the growing radicalization of Muslim immigrant communities in European main cities, the involvement of various immigrant communities in the Syrian conflict and the activities of the Islamic State, have an influence on the life of Bosniaks living abroad. In my paper I present the results of my research on immigrant Bosniak communities in Ljubljana, Vienna, Berlin and Oslo. I analyze their political and cultural activities as a their reaction to recent events such as the Paris attacks in November 2015.

Magdalena Ickiewicz-Sawicka

Katedra Ekonomii i Nauk Społecznych
Politechnika Białostocka

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.20>

BOŚNIACCY MUŻULMANIE (BOSZNIACY) W OBLICZU KRYMINOGENNEGO I RADYKALNEGO ISLAMU NA BAŁKANACH – PRZYPADEK BOŚNI I HERCEGOWINY

1. Muzułmanie (Boszniacy) – problem z identyfikacją tożsamości

Boszniacy mają etniczny słowiański rodowód wspólny z Serbami, Chorwatami i Macedończykami, różnią się natomiast od tych nacji religią. Konwersji na islam dokonywali w czasie przymusowego funkcjonowania w Osmańskim Imperium. Motywy zmiany religii nie zostały jednoznacznie określone, choć znaczącym powodem były społeczno-ekonomiczne przywileje dla ludności wyznającej islam (zwolnienie z płacenia podatku od „niewiernych” – *dżizja* – i możliwość nabywania ziemi). Równie ważnym argumentem za przyjęciem islamu okazały się także pobudki religijne oraz kulturowo-polityczne.

Bliska Boszniakom jest przesiąknięta orientem słowiańska kultura ludowa. W rezultacie przenikania się różnych tradycji w tej części Europy, Boszniacy stworzyli swoisty kulturowy melanz z doskonale zachowanymi archaicznymi formami kultury materialnej i duchowej, zwłaszcza literatury ustnej (ludowymi pieśniami epickimi i lirycznymi, bogatą prozą). Boszniacka tożsamość [Skowronek i in. 2005; Szwat-Gyłybowa: 2005] narodowa [Smith 1993; Huntington 2004] przez wieki była zależna od zewnętrznych, autorytarnych systemów politycznych. Obejmowała siedem zasadniczych różnych cywilizacyjnych, politycznych i prawnych paradygmatów: w Banowinie / Królestwie Bośni (od IX w. do 1463 r.); Imperium Osmańskim (1463–1878); Austro-Węgrach (1878–1918); I Jugosławii (1918–1941); Niepodległym Państwie Chorwackim (1941–1945); II Jugosławii (1945–1992); a od roku 1992 w państwie Bośnia i Hercegowina. Jej polityczny los wyznaczyły zaś trzy traktaty pokojowe: z Berlina (1878), Wersalu (1919) i Dayton / Paryża (1995) [Lovrenović 2012]. W związku z tym, żadna ze wskazanych wyżej tradycji polityczno-społecznych nie została zaakceptowana przez większość mieszkańców współczesnej Bośni i Hercegowiny ani na poziomie emocji, ani pamięci.

Historia tego państwa nie zależała od dynamiki przemian ustrojowych – przechodzenia od jednej formy państwowości do drugiej, ale raczej od wpływu zewnętrznych sił, które doprowadziły do jego głębokiej dezintegracji społecznej, politycznej i gospodarczej.

Po okresie niepodległości w średniowieczu, w epoce osmańskiej ostatecznie została zaprzepaszczonej możliwość stworzenia wspólnej tożsamości politycznej [Postmes, Branscombe 2010] trzech grup etnicznych, które różnią się między sobą przede wszystkim religią – dzisiejszych Serbów, Chorwatów i Boszniaków. Trzeba dodać, że były one i wciąż są emocjonalnie związane, odpowiednio: z Belgradem, Zagrzebiem i Stambułem. Pozostałością po ponad czterystu latach osmańskiego panowania jest tzw. kompleks turecki – w przypadku Boszniaków wyrażający poczuciem „niższości”, a w przypadku Serbów i Chorwatów – „wyższości” względem pozostałych bałkańskich nacji. Kompleks stał się podstawą trzech przeciwstawnych wizji tożsamości przejawiających się w hasłach: „jesteśmy Turkami” (Boszniacy – nierozzerwalnie związani z Imperium Osmańskim), „jesteśmy przedmurzem chrześcijaństwa” (Chorwaci – wierni tradycji monarchii austro-węgierskiej), „wracamy do wiary przodków” (Serbowie – utożsamiający się z I i II Jugosławią) [Lovrenović 2012]. Taki podział tożsamości rodził z kolei dychotomie: swój–obcy, przyjaciel–wróg, Wschód–Zachód, łacina–greka. W związku z tym zawsze te tożsamości pozostawały w konflikcie i wewnętrznym rozdarcu. Z tego też powodu na Bałkanach na tym terenie prowadzono walki o tożsamość; z całą pewnością też konflikt tożsamości stał się przyczyną tego, że ludzie z dnia na dzień stawali się seryjnymi zabójcami. W ciągu wielu lat trwania etnicznych nieporozumień powstały zranione społeczności pielęgnujące swoje dalekie od racjonalności mity i rytuały, marzenia i oczekiwania, uwikłane w kult niedokończonych przeszłości, która ujawnia się w krwawej konfrontacji wojny domowej [Maalouf 2002]. Wydarzenia te przyczyniły się do pozbawienia ludzi *memoria passionis*, czyli obowiązku pamiętania o cierpieniu niewinnych ludzi, co uczyniło życie zaledwie typem antropomorfizmu, a człowieka – inteligentnym robotem bez pamięci i moralności [Livingston i in. 2006: 275–283]. Dlatego też społeczeństwo Bośni i Hercegowiny żyje chęcią zemsty, kierując się zasadą: „musimy ich pokonać, zanim oni pokonają nas” [Lovrenović 2012]. W tej konfiguracji ważną funkcję wśród boszniackiego społeczeństwa nadal pełni przynależność religijna. To właśnie religia odegrała kluczową rolę w kształtowaniu tożsamości Boszniaków, zaś postrzeganie, co jest prawomocne, a co takie nie jest, zakorzenione jest raczej w nauczaniu religijnym niż w prawie cywilnym. Owa religijna tożsamość wpływa na nieustanną mitologizację przestrzeni politycznej, w której powojenny paradygmat kulturowy wciąż się utrzymuje. Najdotkliwszą konsekwencją takiego stanu rzeczy jest pojawienie się silnych emocji związanych z kultem cierpienia, zgodnie, z którym winowajcę własnej niepewnej sytuacji rozpoznaje się w najbliższym sąsiedzie. Pojęcia: ‘wróg’ i ‘inny’ stają się tym samym synonimiczne, co okazuje się charakterystyczną cechą wspólną wszystkim połu-

dniowosłowiańskim nacjonalizmom [Lovrenović 2012]. Mit wroga przekształca się w polityczny mit konspiracyjnej społeczności, w zderzeniu, z którą jedynym rozsądnym rozwiązaniem jest bezkompromisowa walka.

Nie ulega wątpliwości fakt, że spoiwem boszniackiego narodu od zawsze była religia – niezmienny element narodowej tożsamości i identyfikacji w bałkańskim tygłu kulturowym. Do końca XX w. boszniacka wersja islamu była liberalna, wyjątkowo tolerancyjna, raczej folklorystyczna. Ten pozytywny obraz runął wraz z ostatnią wojną domową i pojawieniem się na terytorium Bośni przedstawicieli fundamentalistycznego islamu w postaci wahhabitów i mudżahedinów. Obecnie to ta wersja religii muzułmańskiej coraz częściej staje się bardziej atrakcyjna dla wielu Boszników pozbawionych perspektyw życiowych i szansy na lepszą przyszłość.

2. Idee fundamentalistycznego islamu na Bałkanach

Rozpad Jugosławii doprowadził do tego, że pozostałe bośniackie nacje takie jak Chorwaci i Serbowie poczuli się mniejszościami narodowymi w swoim własnym kraju. Dominujący bośniaccy muzułmanie na nowo zdefiniowali swą tożsamość etniczno-narodową i zaczęli określać się, jako Bośniacy czy też Bošnjanie (obecnie Boszniacy), a swymi manifestacjami rozpoczęli walkę o niezależność etniczną i państwową. Niemniej jednak w wyniku tego rodzaju działań bośniaccy muzułmanie, niemal zamknęli się we własnym getcie. Mieszane małżeństwa spotykały się z olbrzymią krytyką, zaczęto pielęgnować zwyczaje muzułmańskie, a na znaczeniu zyskały przepisy dotyczące ubioru kobiet. W chwili, gdy islam stał się celem ataków etnicznego nacjonalizmu, powrócono do fundamentów religijnych i nadano im radykalną postać. W 1992 r., kiedy to ONZ wprowadziło embargo na dostawy broni do Bośni, zbrojny opór muzułmanów został znacznie osłabiony. Dopiero 4 lata później, gdy liczba ofiar sięgnęła blisko 100 tysięcy, Stany Zjednoczone zdecydowały się na podjęcie interwencji zbrojnej w byłej Jugosławii [Elsaesser 2007: 296].

W związku z tym muzułmanie na Bałkanach, uzyskując tak mocne wsparcie ze strony NATO, a następnie Unii Europejskiej, poczuli się wyjątkowo mocni, tym bardziej, że byli także „dyskretnie” wspierani przez Arabię Saudyjską czy Zjednoczone Emiraty Arabskie. Należy wyraźnie zaznaczyć, że pomoc ta była przeznaczona wyłącznie dla fundamentalistów islamskich, prezentujących ortodoksyjną odmianę islamu. Przejawiała się ona w lokalnej agresji i natarczywości samowolnych policji religijnych np. kazano nosić kobietom nikab, zezwalano na półoficjalne wielożenstwo, budowano meczety czy szkoły koraniczne propagujące ideologię wahhabicką [Hamid: 2002: 42]. Począwszy od Afganistanu i klęski operacji wojennej ZSRR w świecie islamskim rozpoczął się etap walki partyzanckiej, w której nierzadko wykorzystywano techniki terrorystyczne bę-

dące konsekwencją fundamentalizmu religijnego propagowanego przez mułłów pochodzących z terenów pusztuńskiego pogranicza pakistańskiego–afgańskiego. Szacuje się, że operacja afgańska zaangażowała do walki przeciwko „niewiernym” około 150 000 mudżahedinów pochodzących z całego świata islamu [Gerges 2007: 101]. Oblicza się także, że kilka tysięcy tych bojowników przybyło na Bałkany i walczyło w Bośni, a potem w Kosowie i Macedonii.

„Dyskretna pomoc” Zachodu podczas konfliktu w Afganistanie (w imię walki z komunizmem) – przyniosła nieoczekiwane konsekwencje w postaci pojawienia się w trakcie wojny na Bałkanach oddziałów mudżahedinów [Kohlmann 2004] na terytorium dzisiejszej Bośni i Hercegowiny. Służby specjalne państw zachodnich czynnie współdziałały z dżihadystami, którzy masowo przybywali do Bośni. To tu, w trakcie walk, rozpoczęto okrutne egzekucje łącznie z obcinaniem głów czy gotowaniem w kotłach członków innych grup religijnych (o tych licznych faktach nie wspominało się wówczas w mediach), co z kolei spowodowało kontrreakcję osamotnionych – formalnie i medialnie – Serbów zamieszkających w Bośni i w nowej Jugosławii [Kohlmann 2004]. Jednocześnie zaś nie wszyscy bośniaccy muzułmanie godzili się na taki rozwój sytuacji, fundamentalistyczne podejście do religii, ksenofobię oraz konserwatyzm pochodzący z krajów arabskich. Przykładem tego rodzaju działań są m.in. dzieje Fikreta Abdićia¹. Generalnie zaś islam bośniacki był niesłychanie zlaicyzowaną i zeuropeizowaną formą religii muzułmańskiej. W socjalistycznej Jugosławii pełnił formalną funkcję muzułmańskiego folkloru Sarajewa, Tuzli czy Zenicy, będąc jednocześnie przykładem ewolucji, jakiej podlega w warunkach wielokulturowej Europy także religia.

Grupa wojowników, którzy zaczęli przybywać do Bośni przez Chorwację w 1992 r., składała się zarówno z Arabów z Egiptu, Arabii Saudyjskiej, Algierii, Jemenu, jak i muzułmanów z Afryki i Azji. Początkowo nie dołączyli oni do armii bośniackiej, ale działali niezależnie, posługując się innymi metodami niż bośniacka armia. Instalowali pola minowe, porywali serbskich żołnierzy, a następnie mordowali ich w okrutny sposób, jednocześnie filmując egzekucję. Prowadzili działalność przestępczą, uczestniczyli w walkach a także organizowali przedsięwzięcia logistyczne, takie jak dostarczanie broni i bojowników. Jednak w 1993 r., po serii incydentów i doniesień o zbrodniach wojennych przeciwko ludności serbskiej i chorwackiej, zostali wcieleni do armii bośniackiej jako specjalnie utworzona w tym celu odrębna jednostka – oddział Al-Mudżahid.

Materiały rozpowszechniane przez wojowników ukazywały, że koordynują oni swoje działania z pomocą niewielkiej liczby wysokich rangą dowódców bośniackich, którzy wiedzieli, że mają do czynienia z ludźmi poszukiwanymi między-

¹ Patrz szerzej: <http://www.aimpress.ch/dyn/trae/archive/data/200108/10807-001-trae-sar.htm> (20.02.2016).

radorowymi listami gończymi. Jeden z dowódców oddziału Al-Muhadżid, Algierczyk o nazwisku Abu Al-Maali (alias Abd Al-Qader Mukhtari, członek algierskiej organizacji dżihadystycznej GIA, identyfikowany przez Amerykanów jako „mały Osama bin Laden”) [Jacquard: 2002: 66–70], podkreślił, że otrzymywał rozkazy bezpośrednio od przywódcy Bośni Aliji Izetbegovića i szefa sztabu Bośni, Rasima Delića, ten ostatni był sądzony za zbrodnie wojenne w 2008 r. i skazany na trzy lata pozbawienia wolności². Generalnie zaś, ideologicznym i politycznym przywódcą mudżahedinów był szejek Anwar Shaban, założyciel Islamskiego Ośrodka Kultury w Mediolanie i członek egipskiej Al-Gamaa Al-Islamiyya oraz weteran wojny w Afganistanie. W 1991 r. uzyskał azyl polityczny we Włoszech i wraz z wybuchem wojny w Bośni stał się kluczową postacią w logistycznym aparacie rekrutowania, finansowania i transportowania mudżahedinów do Bośni oraz dostaw broni. Został zabity w 1995 r. na chorwackim punkcie kontrolnym w Bośni wraz z trzema wysokimi rangą dowódcami oddziału Al-Mudżahid [Jacquard: 2002: 66–70].

Ponadto, należy wyraźnie zaznaczyć, że wielu islamskich bojowników, którzy przybyli do Bośni, działało w poczuciu misji religijno-ideologicznej. Byli oni przekonani, że wojna domowa jest wynikiem ucisku i dyskryminacji bośniackich muzułmanów, którzy porzucili „prawdziwą wiarę” i dlatego muszą ponieść ofiarę krwi oraz powrócić do islamskich tradycji i korzeni, tj. salafizmu – muzułmańskiego ruchu religijnego i politycznego, postulującego odrodzenie islamu poprzez powrót do jego pierwotnych źródeł, „religii przodków”. Za pioniera salafizmu uważa się Ibn Tajmijję, który potępił współczesne mu filozoficzne i sufickie interpretacje islamu, postulując powrót do jego pierwotnej formy, oczyszczonej z późniejszych naleciałości. Termin *salafijyya* odnosi się jednak przede wszystkim do nurtów reformatorskich wewnątrz islamu powstałych w wieku XIX, które nawiązywały do myśli Ibn Tajmijji. Wcześniej jednak, bo w wieku XVIII, narodził się postulujący powrót do pierwotnego islamu wahhabizm. Z salafizmu wywodzi się XX-wieczny fundamentalizm islamski [Danecki 1998]. Salafici wyróżniają się ubiorem. Mężczyźni noszą szerokie spodnie o skróconych i zwężonych nogawkach, *galabije* (rodzaj tuniki) i *tadije* (płytkie obcisłe czapeczki, najczęściej białego koloru). Zimą na ten ubiór wkładają kurtki. Kobiety zaś ubierają się w *hidżaby* (chusty) i *abaje* (długie, sięgające kostek płaszcze) [Izak 2013: 53].

Chociaż liberalnym bośniackim muzułmanom tego rodzaju zwyczaje i strój był obcy, dla salafitów arabskich stanowiło zasadniczy element ich globalnego posłannictwa. Bośniacki kryzys był kolejnym sposobem mobilizowania muzułmanów na całym świecie, by dołączyli do światowej walki o zwycięstwo islamu, tak jak w Afganistanie, później w Iraku, a obecnie w ISIS [Cockburn 2015].

² Patrz szerzej: <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=28057&Cr=ICTY&Cr1=#.VVxsos5jCv4> (20.02.2016).

Tuż po zakończeniu wojny w Bośni i Hercegowinie, „zatrute ziarno” fundamentalistycznego islamu zaczęło przynosić równie zatrute owoce. Wówczas zyskała na znaczeniu postać jednego z najbardziej wpływowych wahhabickich ideologów – ostatniego przywódcy religijnego El-Mudżahid – Imad al-Misri (Masri), członka ścisłego kierownictwa Dżama’a al-Islamijja fi Misr (Egipskiej Grupy Islamskiej) [Balcer 2003: 217–218]. Po wojnie wielu arabskich ochotników pozostało w Bośni i Hercegowinie i założyło rodziny z Bośniaczkami. Przyłączyło się do nich wielu miejscowych radykałów, którzy wraz z nimi brali udział w walkach. Ideę wahhabizmu propagowali również pracownicy charytatywnych organizacji pomocowych, oficjalnie zarejestrowanych w Bośni i Hercegowinie. Jedym z przykładów była organizacja Al-Haramajn działająca w większości krajów muzułmańskich oraz w Europie i Stanach Zjednoczonych. W 2003 r. Departament Stanu USA uznał ją za organizację wspierającą terroryzm i związaną z Osamą bin Ladenem [Elsässer: 2007: 179–183; Kepel 2003: 241–258; Marchand 2004: 62–66; Parzymies 2003: 233; Parzymies 2005: 159–163].

Kolejnym przykładem takiej organizacji była grupa Mirsada Bektaszevicia, która w styczniu 2007 r. została rozbita, a jej przywódca został skazany prawomocnym wyrokiem sądu w Sarejewie na 15 lat pozbawienia wolności. Kolejni członkowie grupy uzyskali następujące wyroki: Turka Abdulkarima Cesura skazano na karę 13 lat pozbawienia wolności, Bajro Ikanovicia na 8 lat, a Senada Hasanovicia na 2,5 r. więzienia [Skieterska 2008; Berić 2011]³. Następnie w październiku 2005 r. zlikwidowano niewielką komórkę miejscowych (działających na terenie Bośni i Hercegowiny) terrorystów, którzy dysponowali bronią i materiałami wybuchowymi, a także planowali przeprowadzenie zamachu na bazę Sił Unii Europejskiej (EUFOR) w Sarajewie. Ich przywódcą był Mirsad Bektaszević alias Maximus – Bośniak ze szwedzkim obywatelstwem, który rekrutował zwolenników w Danii oraz Wielkiej Brytanii oraz utrzymywał łączność z komórką terrorystyczną w Kanadzie. Według FBI jeden z londyńskich kontaktów Bektaszevicia współpracował z ekstremistami w Atlancie. Wszyscy członkowie komórki zostali aresztowani. W marcu 2008 r. zatrzymano kolejnych pięciu podejrzanych, jednak ci wkrótce zostali zwolnieni. Ustalono, że utrzymywali oni kontakty z radykalnym imamem Muhammadem Porczą z Wiednia [Chodakiewicz 2009].

Obecnie liczbę wahhabitów w tym kraju ocenia się na 3 tys., a rzeszę ich sympatyków na około 50 tys. (tj. 3 proc. ludności muzułmańskiej). Bośniaccy wahhabici prowadzą działalność sprzeczną z interesami Wspólnoty Muzułmańskiej (Islamskiej Zajednica – IZ), czyli tradycyjnego bałkańskiego i tolerancyjnego islamu. Wahhabici negują tradycyjne pojmowanie i praktykowanie islamu przez bośniackich muzułmanów. Otwarcie krytykują bośniacki islam za laicyzację (*ilhad*), odejście od źródeł i zaśmieszenie ich grzesznymi innowacjami (*bida*) lub

³ Mustafa Cerić, zob. <http://de.wiki> (20.02.2016).

wręcz herezję (*zandaka*) i apostazję (*ridda*) [Izak 2013: 52–74]. Konflikty pomiędzy wahhabitami a innymi muzułmanami oraz próby zajęcia meczetów przez islamskich radykałów nasiliły się od końca 2006 r. w całej Bośni i Hercegowiny, Sandzaku i Czarnogórze⁴. W miejscowości Gornja Maocza, w której po wojnie domowej osiedliło się wielu arabskich mudżahedinów, budując zamkniętą społeczność, radykalowie utworzyli nielegalną szkołę podstawową z jordańskim systemem nauczania (pomimo stwierdzenia nieprawidłowości władze bośniackie nie podjęły stosownych działań). Ponadto wspólnoty wahhabickie koncentrują się również w kilku innych rejonach w środkowej Bośni, jak: Tuzla, Travnik, Zenica, Maocza, Boczinja, Sutjeska i Osmacza; w Kantonie nr 1 (Sanski Most i Cazin Bihac, Bosanska Krupa), w Sarajewie i jego okolicach (Dobrinja, Ilidza, Buca Potok, Hadzici, Visoko), w kilku miastach nad Neretwą (Konjic, Jablanica, Mostar) oraz w rejonie Brčko [Chodakiewicz 2009]. Generalnie tego rodzaju organizacje charytatywne stanowią znakomity punkt zaczepienia a następnie zakorzenienia organizacji terrorystycznych, które pod pozorem praktykowania religii szerzą radykalny islam i dopuszczają się aktów przemocy. Charyzmatycznym przywódcą bośniackich wahhabitów, ich ideologiem i kaznodzieją, był zmarły w marcu 2007 r. Jusuf Barčić (*Death of Bosnian Vehabities Leader* [online], „WAVE. International Youth Web Magazine” 2007, nr 6, <http://www.wavemagazine.net>). Obecnie zaś przywódcami wahhabitów są Husin Imad alias Abu Hamza (Syryjczyk z bośniackim obywatelstwem) i Karraj Kemal bin Ali alias Abu Hamza (naturalizowany Tunezyjczyk), który za udział w wojnie 1992–1995 został odznaczony Orderem Złotej Lilii [Izak 2013: 52–74]. Obaj przywódcy domagają się wprowadzenia *szariatu*, twierdząc, że „na ziemi Allaha powinno panować *prawo Allaha*”. Karraj Kemal jako bohater wojenny cieszy się dużym poważaniem również w szerokich kręgach młodzieży muzułmańskiej, byłych mudżahedinów i weteranów Armii Republiki Bośni i Hercegowiny. Bośniackich wahhabitów (Nusreta Imamovicia, przewodniczącego wahhabickiej wspólnoty w Gornjej Maoczy i Bilalema Bosnićciema – stojącego na czele radykałów w Bihaciu) wspierają muzułmańskie wspólnoty działające w Austrii (Wiedeń) kierowane przez Muhammada Porcę oraz Nedžada Balkana. Wśród bośniackich wahhabitów aktywnie działa także ruch *Poziv u Raj* (Wezwanie do Raju), którego celem jest m.in. wychowanie dzieci w duchu radykalnego islamu [Ceresnjes, Green: 2016]. W Gornjej Maoczy Imamović wprowadził *szariat* i zaangażował się w działalność propagandową prowadzoną przez Internet. Na początku 2012 r. na krótko został aresztowany pod zarzutami szerzenia nienawiści religijnej, nielegalnego posiadania broni, głoszenia propagandy wymierzonej przeciwko konstytucyjnym organom państwa i nawoływania do przemocy. Był również podejrzewany o współudział w zamachu na ambasadę Stanów Zjednoczonych w Sarajewie [Izak 2013: 52–74].

⁴ [Maye: 2009: 30–33] oraz <http://religiapokoju.blox.pl> (20.02.2016).

Z bośniackimi wahhabitami sympatyzuje także Aktivna Islamska Omladina – AIO (Aktywna Młodzież Muzułmańska). Idea utworzenia tej organizacji zrodziła się wiosną 1995 r. wśród młodych bośniackich bojowników jednostki, którą tworzyli głównie ochotnicy z krajów arabskich, walczący m.in. w El-Mudżahid. Służył w niej Nezim Haradzić uważany za twórcę AIO. Haradzić w latach 90. XX w. regularnie podróżował do Arabii Saudyjskiej. W wydany w 1995 r. manifest AIO napisano m.in.: „Celem jest założenie islamskiego państwa w Bośni i Hercegowinie, które będzie oparte wyłącznie na zasadach szariat, a najlepszym jego wzorem jest Arabia Saudyjska. Aby można było osiągnąć ten cel, trzeba zmienić system szkolny w BiH”⁵. Aktywna Młodzież Muzułmańska jest największą organizacją islamską w tym kraju. W sierpniu 1997 r. Ismet Fazlić zastąpił Nezima Haradzicia na stanowisku przewodniczącego. Po nim funkcję tę przejął Adnan Pezo, który służył w tej samej jednostce El-Mudżahid co Haradzić i w drugiej połowie lat 90. był również przywódcą organizacji Vehabija związanej z AIO⁶. Między rokiem 1997 a końcem 1998 powstało wiele nowych rad AIO – ich liczba wzrosła do 26. Znacznie zwiększyła się też liczba członków i aktywistów, co wymusiło przeprowadzenie zmian organizacyjnych. W październiku 2000 r. siedziba naczelnych władz organizacji została przeniesiona z Zenicy do Sarajewa.

Działacze Vehabiji skłaniają się ku purytańskiej i dogmatycznej interpretacji islamu, charakterystycznej dla Arabii Saudyjskiej. W 2002 r. organizacja liczyła podobno 2–3 tys. członków. Obecnie ocenia się, że jest ich około 3 tys. Liczbę sympatyków szacuje się w przybliżeniu na 50 tys., czyli około 3 proc. ludności Bośni i Hercegowiny. Uważa się, że członkowie Vehabiji stali za próbami zamachów bombowych przeprowadzonych w Sarajewie – w 2001 r. na ambasadę Stanów Zjednoczonych i w 2006 r. na bazę sił EUFOR⁷.

W 1997 r. z organizacji odeszła grupa działaczy, która utworzyła Stowarzyszenie Obywateli Al-Furkan. Na jego czele stanął Nermin Karadzić. W czerwcu tego roku z inicjatywy saudyjskiego Światowego Zgromadzenia Młodzieży Muzułmańskiej (World Assembly of Muslim Youth – WAMY)⁸ młodzieżowe organizacje w Bośni utworzyły Radę Koordynacyjną. W kwietniu 2001 r. jeden z działaczy AIO, Faruk Viszcia, założył organizację Islam Bosnia (Islamska Bośnia), będącą filią Braci Muzułmanów (Al -Ichwan al-Muslimin). W 2002 r. członkowie organizacji: AIO, Al-Furkan i Islam Bosnia protestowali wspólnie przed sarajewskim więzieniem, aby nie dopuścić do ekstradycji pięciu obywateli Algierii i jed-

⁵ Organizacja Aktivne Islamske Omladine, borci za eksteritorijalni talibanski district u Zenici i Alipasinom Polju, Arhiva Dani 72, marzec 1998.

⁶ *Balkany mogą stać się wylęgarnią terrorystów*, [online], <http://www.euroislam.pl> (20.02.2016).

⁷ Tamże.

⁸ Patrz szerzej: <http://www.wamy.org> (15.02.2016).

nego Jemeńczyka podejrzanych o próbę zorganizowania zamachu na Ambasadę Stanów Zjednoczonych w Sarajewie w 2001 r. [Izak: 2013: 52–74]. Członkowie AIO biorą udział w pracach komitetów miejskich, a także prowadzą działalność za pośrednictwem sześciu Młodzieżowych Centrów Kulturalnych (Omladinski kulturni centri – OKC) znajdujących się w Tuzli, Zenicy, Zavidovici, Travniku, Sanskim Moste i Gornji Vakuf). Ponadto za jednego z ważnych działaczy AIO i duchowego przywódcę bośniackich wahhabitów uznaje się Nezima Halilovicia alias Muderis, *imama* meczetu króla Fahda w Sarajewie. AIO utrzymuje kontakty z Muzułmańską Organizacją Humanitarną – Miłosierdzie Merhamet⁹), wspieraną przez Saudyjską organizację charytatywną, której od 2002 r. zakazano działalności w Bośni i Hercegowinie. Bośniacki Merhamet został założony w 1913 r. w celu wspierania ubogiej ludności muzułmańskiej. W 1946 r. organizacja ta została reaktywowana, ale działalność swą rozpoczęła dopiero od początku lat 90. XX w. Nieoficjalnym celem Merhamet jest m.in. szerzenie irańskich wpływów wśród muzułmańskich wspólnot na Bałkanach. Merhamet bez przeszkód finansuje AIO. Także w serbskiej prowincji Sandżak [Zalewski 2010] dochodziło do incydentów z udziałem wahhabitów, którzy siłą próbowali przejąć główny meczet w stolicy regionu (Novi Pazar). Zagadnienia te jednak wychodzą poza ramy niniejszego opracowania i wymagają oddzielnej analizy. Podobnie przedstawia się sytuacja Boszniackich wojowników walczących w szeregach Daesh. W związku z tym odsyłam do literatury kompleksowo opisującej tego rodzaju związki.

Podsumowanie

Jak wskazują powyższe rozważania, bezwarunkowe poparcie Zachodu udzielone najbardziej skrajnym elementom bośniackiego fundamentalistycznego islamu w przeszłości i jednoznaczne opowiedzenie się za muzułmańskim państwem na Bałkanach spowodowały zakorzenienie się skrajnych postaw w tej części Europy. Ten kraj jest obecnie obszarem realnie zagrożonym ekspansją wojującego islamu w postaci szerzenia się ideologii wahhabitów na terytorium Bałkanów Zachodnich. Pośrednio jest to wynikiem skomplikowanej i niejednorodnej tożsamości bośniackich muzułmanów (Boszniaków), którzy nadal poszukują swojego miejsca w bałkańskim tyglu: narodów, grup etnicznych, wspólnot religijnych czy systemów politycznych lub gospodarczych. Najtrafniej tę boszniacką tożsamość ujął pisarz Ivo Andrić, twierdząc, że mieszkaniiec Bośni i Hercegowiny od wieków doświadcza losu człowieka lewantyńskiego, „prochu ludzkiego, co mozolnie przeslizguje się między Wschodem a Zachodem, nie należąc do żadnego z nich, a dostając ciągi od obu”. Człowiek Bośni i Hercegowiny był i pozostaje nadal ofiarą wielkiej historii i polityki.

⁹ Merhamet, <http://www.merhamet.co.ba> (23.02.2016).

LITERATURA

- [Aresztowano... 2008] – *Aresztowano pięciu domniemyanych terrorystów*, „Biuletyn Prasowy ABW”, 25.03.2008, dział: *Terroryzm*.
- [Balcer 2003] – A. Balcer, *Polityczny islam w Bośni oraz jego związki z Bliskim Wschodem i muzułmańskim terroryzmem*, [w:] *Islam a terroryzm*, red. A. Parzymies, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa, s. 217–218.
- [Chodakiewicz 2009] – M. J. Chodakiewicz, *Islam na Bałkanach*, „Tygodnik Solidarność”, 15.09.2009.
- [Cockburn 2015] – P. Cockburn, *Państwo Islamskie*, PWN, Warszawa.
- [Danecki 1997] – J. Danecki *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [Elsaesser 2007] – J. Elsaesser, *Jak dżihad przybył do Europy (wojownicy Boga i tajne służby na Bałkanach)*, Wydawnictwo MUZA SA, Warszawa.
- [Gerges 2007] – A. Gerges, *Journey of the Jihadist: Inside Muslim Militancy*, Harcourt Press, New York.
- [Hamid 2002] – A. Hamid, *Wahhabism: A Critical Essay*, Islamic Publications International.
- [Izak 2013] – K. Izak, *Radykalny islam na Bałkanach źródłem konfliktów społecznych i terrorystycznego zagrożenia dla Europy*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego”, t. 13, nr 9.
- [Kepel 2003] – G. Kepel, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [Kohlmann 2004] – Evan F. Kohlmann, *Al-Qaida's Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network* Paperback use preformatted date that complies with legal requirement from media matrix – November 25.
- [Livingston i in. 2006] – J. C. Livingston, F. Schüssler Fiorenza, *Modern Christian thought: the twentieth century* (Second ed.), Fortress Press, Minneapolis, s. 275–283.
- [Maalouf 2002] – A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- [Marchand 2004] – S. Marchand, *Arabia Saudyjska. Zagrożenie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- Organizacja Aktivne Islamske Omladine, borci za eksteritorijalni talibanski district u Zenici i Alipasinom Polju*, Arhiva Dani 72, marzec 1998.
- [Parzymies 2003] – A. Parzymies (red.), *Islam a terroryzm*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [Parzymies 2005] – A. Parzymies, *Muzułmanie w Europie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.
- [Postmes, Branscombe 2010] – T. Postmes, N. Branscombe, *Sources of social identity*, [w:] T. Postmes, N. Branscombe (eds), *Rediscovering Social Identity: Core Sources*. Psychology Press, New York.
- [Roland 2002] – J. Roland, *In the Name of Osama Bin Laden*, Duke University Press, Durham, UK.
- [Skowronek i in. 2005] – J. Skowronek, M. Tanty, T. Wasilewski, *Słowianie południowi i zachodni VI–XX wiek*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- [Smith 1993] – A. D. Smith, *National identity (Ethnonationalism in Comparative Perspective)*, University of Nevada Press, Nevada.
- [Szwat-Gylybowa 2005] – G. Szwat-Gylybowa, *Bogomilstwo. Powieść elementarna*, [w:] *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej*, Warszawa.
- [Zalewski 2010] – K. Zalewski, *Naród, religia, rasa: muzułmańskie ideologie i ruchy narodowe pogranicza w Południowo-Wschodniej europie: przykład Sandżaku nowopazarskiego w XX wieku*, Warszawa.

Źródła internetowe

- Balkany mogą stać się wylegarnią terrorystów* [online], <http://www.euroislam.pl> (20.02.2016).
- [Berić 2016] – G. Berić, *Czy Bośni grozi konflikt religijny* [online], <http://forum.gazeta.pl> (20.02.2016).
- [Ceresnjes, Green 2012] – A. Ceresnjes, R. Green, *The Global Jihad Movement in Bosnia – A Time Bomb in the Heart of Europe* [online], „MEMRI”, 22.06.2012, <http://www.memri.org> (20.02.2016).
- Death of Bosnian Veho- bities Leader* [online], „WAVE. International Youth Web Magazine” 2007, nr 6, <http://www.wavemagazine.net> (20.02.2016).
- <http://konflikty.wp.pl/kat,122594,title,Obcinanie-glow-cwiartowanie-cial-mroczny-konflikt,wid,13975996,wiadomosc.html> (20.02.2016).
- <http://sjp.pwn.pl/sjp/;2568551> (20.02.2016).
- <http://www.aimpress.ch/dyn/trae/archive/data/200108/10807-001-trae-sar.htm> (20.02.2016).
- <http://www.merhamet.co.ba> (20.02.2016).
- <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=28057&Cr=ICTY&Cr1=#.VVsxos5jCv4> (20.02.2015).
- <http://www.wamy.org> (20.02.2016).
- [Huntington 2004] – Samuel P. Huntington, *Who Are We: Test” Huffington Post*, http://www.huffingtonpost.com/jaketownsend/branding-peace-norways-id_b_918229.h.
- [Lovrenović 2012] – D. Lovrenović, *Trzy religie, historie, narody – jedno państwo*, 2012, nr 688, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6882012dubravko-lovrenovicbosnia-i-hercegowi-na-zly-pokoj-trzy-religie-historie-narody-jedno-panstwo/> (20.02.2016).
- [Mayer 2009] – W. Mayer, *Piąta kolumna Proroka*, „Forum”, nr 11, s. 30–33, [w:] *Radykalowie islamscy w Bośni* [online], <http://religiapokoju.blox.pl> (20.02.2016).
- [Skieterska 2008] – A. Skieterska, *Nie każdy wahhabita jest terrorystą*, „Gazeta Wyborcza”, 24.04.

Magdalena Ickiewicz-Sawicka

**BOSNIAN MUSLIMS (BOSNIAKS) IN THE FACE
OF CRIMINOLOGICAL AND RADICAL ISLAM
IN THE BALKANS – THE CASE OF BOSNIA
AND HERZEGOVINA**

(Summary)

The article entitled: *Bosnian Muslims (Bosniaks) in the face of criminological and radical Islam in the Balkans – the case of Bosnia and Herzegovina* consists of two main parts. The first one contains considerations on the national-ethnic identity of the Bosnian Muslims. In the second part of the article placed on the analysis of the radical (fundamentalist and radical) Islam in the Balkans with a special focus on their activities in the territory of Bosnia and Herzegovina. In this part of the text I included information on the number of groups and organizations promoting radical Islam as an ideology of the Wahhabis. Generally the article attempts to unravel this complex and multidimensional Bosnian identity and mentality, which on the one hand, presents the exoticism of the Orient, but on the other hand, has an unquestionable south pedigree, which has been seriously overvalued as a result of wars and dangerous radical, ultra-conservative Islam.

Anetta Buras-Marciniak

Katedra Filologii Słowiańskiej
Uniwersytet Łódzki

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.21>

MUZULMANIE W SŁOWENII (ZARYS TEMATYCZNY)

Muzułmanie znaleźli się na ziemiach południowych Słowian w XV w. w wyniku wyniszczających wojen z chrześcijanami. Po upadku Bośni i Hercegowiny w 1463 r. powstał sandżak bośniacki, w 1470 hercegowiński, a około 1483 r. odrębny sandżak zwornicki. Po podboju ziemie słowiańskie na Bałkanach znalazły się w nowej tzn. orientalnej strefie kulturowej, w której stopniowo zaczęły zmieniać się dotychczasowe warunki życia i normy polityczne. Na islam najpierw przechodziła szlachta, aby zapewnić sobie dotychczasowe przywileje, a od XV w. proces islamizacji objął także bośniacką wieś, tym bardziej, że władcy Bośni, przytwierdzali do ziemi masy chłopskie, a islam zasady *glebae adscripti* nie uznawał. W XVI w. jednak większość ludności Bośni i Hercegowiny wyznawała chrześcijaństwo i stawiała opór władzom tureckim. Przeważająco muzułmańska stała się wieś bośniacka dopiero w XVIII w., natomiast w miastach muzułmanie posiadali przewagę już w XVI w. [Felczak, Wasilewski 1985: 205]. Sąsiedztwo ówczesnych terenów zamieszkałych przez ludność słoweńską z Bośnią sprzyjało najazdom tureckim. Były to klasyczne napady rabunkowe, najeźdźcy okradali okolicę, a ludność mordowano bądź brano do niewoli. Ten okres uważa się za najbardziej mroczny czas w historii Słowenii, który wpłynął negatywnie na postrzeganie islamu i jego wyznawców wśród Słoweńców.

Obecność islamu i muzułmanów w Słowenii można podzielić na kilku etapów:

- pierwszy, jak już zostało powiedziane, związany jest z XVI w. i najazdami armii osmańskiej na ówczesne terytorium zamieszkałe przez Słoweńców. Wydarzenia te wywołały silne, przeważnie negatywne, wspomnienia w świadomości historycznej Słoweńców. Znalazło to swoje odbicie w przejawach życia kulturalnego i społecznego, w szczególności zaś w literaturze i historii, a także w sposobie traktowania islamu i muzułmanów współcześnie;

- drugi okres miał miejsce w czasach panowania Austro-Węgier. Muzułmanie pochodzący z Bośni znaleźli się w centrum życia kulturalnego monarchii, wspólnej także dla Słoweńców;

- trzeci etap to okres jugosłowiański, który trwał od roku 1918 do odzyskania niepodległości przez Słowenię w roku 1991;

– czwarty okres związany jest z historią najnowszą, czyli wojną domową toczącą się w BiH w latach 1992–1995 oraz konfliktem na Bliskim Wschodzie, który wywołał masową emigrację ludności muzułmańskiej z terenów objętych wojną.

1. Najazdy tureckie

W czasach najazdów tureckich większość terytorium Słowenii znajdowała się pod panowaniem Habsburgów. Słoweńcy w tym czasie nie stanowili jednolitego tworu pod względem narodowościowym i administracyjnym. W następstwie migracji mieszała się z ludnością austriacką, włoską, chorwacką i węgierską. Była to społeczność typowo chłopska, a więc w systemie feudalnym pozbawiona wszelkich praw, najuboższa, stanowiąca niziny społeczne. Turcy osmańscy po opanowaniu Bośni często wypuszczali małe oddziały wojska poza kontrolowany obszar w celach typowo łupieżczych. Ofiarami ataków przeważnie byli chłopci. Zniemczona szlachta zamykała się w swoich posiadłościach i nie interesowała się losem poddanych. Turcy mordowali i grabili wszystko, co znaleźli na swojej drodze, schwytanych do niewoli ludzi sprzedawano jako niewolników, a młodych chłopców oddawano na przeszkolenie do tzw. korpusu janczarskiego, który rekrutował się z jeńców i młodzieży siłą¹ zabranej z rodzin chrześcijańskich do szkół janczarskich. Niejednokrotnie młodzież zwerbowana w ten sposób w szeregi armii osmańskiej robiła błyskotliwe kariery wojskowe oraz polityczne na sułtańskim dworze. Najazdy tureckie miały niewiele wspólnego z islamem, ich głównym celem był łup, a nie szerzenie wiary w środowisku chrześcijańskim. Najazdy dzierżycy wdzierali się na terytorium dzisiejszej Słowenii 70 razy, a najazdy dzieliła się na trzy okresy: 1408–1483, 1491–1499, 1511–1559 [Simoniti 1990: 42; Paśić 2005: 55].

Pierwszy najazd na ziemię słoweńskie miał miejsce w roku 1408 w okolicy Metliki, jednak bardziej agresywne i częstsze napady zaczęły się od roku 1469, kiedy to 10 000 żołnierzy wdarło się przez Metlikę do Triestu, z którego zabrano do niewoli 8600 osób, a w wyniku walk 6000 straciło życie. Kolejny atak miał miejsce wiosną roku 1471, ujęto wtedy 20 000 jeńców. Do następnego najazdu doszło tego samego roku i uprowadzono około 30 000 osób. W roku 1472 trzykrotnie najeżdżano i łupiono zachodnią część dzisiejszej Słowenii [Simoniti 1990:

¹ Według Metina Kunta, nie zawsze proces rekrutacji przyszłych żołnierzy sułtana odbywał się niezgodnie z wolą rodziny. Badacz uważa, że „dewszine mogła być postrzegana, jako element ucisku przez większość niemuzułmańskich poddanych Osmanów, należy jednak zauważyć, że przynajmniej niektórzy z nich uważali dewszine za dobrodziejstwo, za gwarancję uprzywilejowanego życia w służbie sułtana zamiast chłopskiego bytu w domu” [Kunt 1998: 29].

54]. W 1473 r. dostali się do Karyntii skąd wywieziono około 2000 osób. Turcy pojawili się ponownie dwa lata później (1475) i trzykrotnie tego samego roku pustoszyli ziemie słoweńskie. Kolejne ataki miały miejsce w latach 1476, 1477, 1478, do roku 1483. Podczas ostatniego najazdu zabrano do niewoli 10 000 osób [Simoniti 1990: 66–69]. Wydarzenia związane z licznymi najazdami na ówczesne terytorium zamieszkałe przez Słoweńców są przedstawione w opowiadaniu Oskara Hudelsa *Rdeči polmesec*. Bohaterką opowiadania jest dziewczynka o imieniu Urška, która straciła rodziców podczas jednego z najazdów tureckich. Cudem uratowała ją babcia, która „[...] na lastne oči je videla, kako so po hišah divjali turški roparji. Stare ljudi in tiste, ki so se jim upirali, so pobili brez usmiljenja. Prav tako dojenčke. Kar je bilo mladega in krepkega pa so odgnali s seboj. Ob odhodu so Turki vas požgali do tal”² [Hudels 1956: 20].

Drugi okres intensywnych najazdów rozpoczął się w roku 1491 i trwał do roku 1499. W tym czasie spalono ponad 100 wsi i wzięto do niewoli ponad 18 000 miejscowej ludności. Po trwającej 12 lat przerwie Turcy zaatakowali w roku 1511. Ostatni najazd miał miejsce zimą 1559 r., a ostateczne starcie 22 czerwca 1593 r. W bitwie pod Sziszakiem Turcy zostali pokonani przez wojsko austriackie w szeregach którego walczyli także Słoweńcy [Simoniti 1990: 96]. W konsekwencji Turcy wypowiedzieli wojnę Austrii, która zakończyła się dopiero w 1606 r. Słoweńscy chłopci po latach bezskutecznej walki z Turkami i braku jakiegokolwiek pomocy ze strony Habsburgów oraz z powodu rosnącego ubóstwa zaczęli stawiać czynny opór monarchii. Największe powstanie chłopskie miało miejsce w roku 1515 na ziemiach ówczesnej Krainy, Styrii i Karyntii. Powstańcy zniszczyli lub zajęli liczne majątki i zamki, zmuszając szlachtę do szukania schronienia w miastach. W sierpniu 1515 r. przy wsparciu armii cesarskiej powstanie krwawo stłumiono, a 161 rebeliantów zostało straconych. Powstanie to przyniosło jedynie rozczarowanie, ponieważ władza nałożyła na chłopów obowiązek przymusowej pracy i wysokie podatki, żeby pokryć wyrządzone przez nich szkody [Enciklopedija 1988: 45].

Burzliwy okres najazdów tureckich stanowi kanwę wielu słoweńskich powieści historycznych, określanych w literaturze słoweńskiej terminem *turška podest*. Okres ten trwa od roku 1353 do 1715, czyli wychodzi poza ramy historycznych najazdów tureckich. Powieści tego gatunku najwięcej powstało w latach 60. i 70. XIX w. oraz w pierwszych czterech dekadach XX w. Więcej niż jedną powieść napisali: Josip Jurčič, Franc Valentin Slemenik, Lea Fatur, Ivan Lah i Ivan Sivec. Cykl otwiera Juriji Kozjak powieścią *Juriji Kozjak. Slovenski janičar*. Akcja rozgry-

² Tłum. z języka słoweńskiego Anetta Buras-Marciniak. „Na własne oczy widziała, jak po domach szaleją tureccy bandyci. Starych ludzi oraz tych, którzy stawiali opór, zabijali bez litości. Nawet niemowlęta. Młodych i silnych uprowadzili. Wieś podpalili i zrównali z ziemią“.

wa się w latach 1464–1475. Jest to opowieść o chłopcu, który zostaje sprzedany i wcielony do korpusu janczarskiego. Po latach przybywa jako janczar w rodzinne strony i gdy dowiaduje się, że jest Słoweńcem, opuszcza szeregi tureckiego wojska i zostaje słoweńskim rycerzem. Drugą najbardziej znaną powieścią z czasów najazdów tureckich jest *Miklova Zala*, napisana przez Jakuba Sketa w roku 1884. Jest to typowy trójkąt miłosny pomiędzy: walecznym Mirko, uczciwą i szlachetną Zalą oraz podstępna Almirą, która zdradza Turkom ukryte wejście do obozu. Turcy łapią Mirka, a w zamian za jego wolność wywożą piękną Zalę na sułtański dwór. Po siedmiu latach Zala ucieka z niewoli do domu i w ostatniej chwili przeżywa uroczystość zaślubin Mirka z Almirą.

Tematyka związana z islamem była także poruszana przez poetów. Największy słoweński poeta France Prešeren (1800–1849) jako pierwszy poruszył wątek muzułmański w poezji w utworze *Turjaška Rozamunda*, opowiadającym historię Bośniackiej muzułmanki Lejli, która przeszła na chrześcijaństwo. Wśród poetów słoweńskich nie brakuje także fascynacji islamem. Anton Aškerc, przedstawiciel słoweńskiego realizmu, ze szczególną sympatią odnosił się do spraw Oientu. Urodził się w 1856 r. w Globokem pri Rimskih Toplicach. Po skończeniu gimnazjum wstąpił do seminarium duchownego w Mariborze, jednak wybór ścieżki życiowej nie był trafny. Aškerc nigdy nie odnalazł się w pracy duszpasterskiej. Jego zachowanie budziło kontrowersje wśród zwierzchników, co w końcu doprowadziło do postawienia Aškerca przed sądem kościelnym. W 1912 r. przeszedł na emeryturę i aż do śmierci pracował jako archiwista w Lublańskim archiwum. Twórczość jego obejmuje liczne ballady i romanse o zróżnicowanej tematyce. Jeżeli chodzi o poezję związaną z islamem, to jedna część utworów opowiada o najazdach tureckich na terytorium Słowenii jak np. utwory *Vaška Lipa*, *Kralj Matjaž* i m.in. *Janičar*. Druga część utworów „muzułmańskich“, które powstały po powrocie poety z podróży po tzw. Oriencie, dotyczy islamu i jego wyznawców. Wypowiada się z sympatią o muzułmanach i z fascynacją o islamie. Najważniejsze utwory o tej tematyce to m.in.: *Čaša nesmrtnosti* (zaczyna się surą z Koranu), *Mohamedanki*, *V Husred begovi džamiji*, *Mujezin*, *Po Bosforu*.

W XVII w. zakończyły się nękające naród słoweński najazdy tureckie. Od tej pory kontakty z wyznawcami islamu były sporadyczne i miały raczej charakter handlowy. W okresie od XVI w. do niemalże XIX w. Turcy byli postrzegani jako jedyni wyznawcy islamu, gdyż religii tej nie kojarzono z żadnymi innymi nacjami.

2. Austro-Węgry

W czasach panowania monarchii austrowęgierskiej muzułmanie z BiH mieli bezpośredni kontakt z chrześcijańską kulturą europejską, która wywarła ogromny wpływ na młodych muzułmanów i ewoluowała w kulturze BiH. Zarówno Słoweńcy jak i Bośniacy znaleźli się w orbicie tych samych wpły-

wów, stanowiąc wspólnotę w obrębie jednej monarchii. Okupacja przez Austro-Węgry Bośni i Hercegowiny nastąpiła w roku 1878, z zastrzeżeniem, że prawa suwerenne nad tą prowincją zachowuje nadal sułtan. Mimo tych zapowiedzi władze austrowęgierskie spotkały się z silnym oporem rdzennych mieszkańców. Od lipca 1878 do października trwał opór ludności przeciwko okupacji kraju. Szczególnie zacięcie walczyła ludność muzułmańska. Bośnia była w swych działaniach osamotniona, co szybko doprowadziło do kapitulacji Sarajewa 19 sierpnia 1878 r. Nowa władza była swoistym szokiem dla bośniackich muzułmanów, którzy po 415 latach utracili kontakt z Turcją. Wiele osób zdecydowało się na emigrację do Turcji, zwłaszcza po roku 1881, kiedy zaczęto powoływać bośniackich mężczyzn do austrowęgierskiego wojska. Ivo Andrić w powieści *Most na Drinie* opisuje przybycie nowej władzy do BiH oraz mobilizację do carskiego wojska tak:

Nowe władze ogłosiły w tym roku pobór rekruta na terenie Bośni i Hercegowiny. Fakt ten wywołał trwogę w narodzie, osobiście wśród Turków. Pięćdziesiąt lat temu, gdy Sułtan zaprowadził pierwszy nizam, regularne wojsko na modłę europejską umundurowane, wyćwiczone i wyposażone, wznieci powstanie i toczyli istne krwawe potyczki, jako że nie chcieli włożyć uniformów gjaurskich i pasów, które krzyżowały się na piersiach tworząc nienawistny symbol krzyża. A teraz musieli włożyć to samo znienawidzone „ciasne ubranie“, i to w służbie obcego cesarza innej wiary. [Andrić 1956: 148]

Według niektórych danych, do roku 1914 wyemigrowało z Bośni do Turcji ponad 150 000 muzułmanów [Pašić 2005: 67]. Po wybuchu I wojny światowej utworzono w Bośni 4 pułki, z czego największym uznaniem cieszył się 2 pułk BiH (składał się z 5 batalionów), który podczas działań wojennych zdobył 42 złote medale uważane za najwyższe odznaczenie za odwagę w armii austro-węgierskiej [Pašić 2005: 71]. W miejscowości Long pod Magnartom stoi monument upamiętniający walkę Bośniackich żołnierzy z okupantem. Przedstawia dwóch żołnierzy: bośniacko-hercegowińskiego (z fezem na głowie) i strzelca górskiego. Tam też znajdował się pierwszy i jedyny meczet w Słowenii. Został zbudowany przez muzułmańskich żołnierzy, Bośniaków, członków armii austro-węgierskiej. Kiedy świątynia dokładnie została zbudowana nie wiadomo, ale przypuszcza się, że została oddana do użytku wiernych w roku 1917. Podstawowym materiałem budowlanym było drewno, z zewnątrz była pobielona wapnem. Po wojnie meczet został rozebrany przez okolicznych mieszkańców, do których należała ziemia skonfiskowana przez armię. Prawdopodobnie władze uznały, że meczet był tylko tymczasowym miejscem kultu³.

³ http://www.logpodmangartom.si/Vojasko_pokopalisce.php (18.04.16).

3. Od Jugosławii do Słowenii

Do roku 1918 muzułmanie nadal niezbyt chętnie przesiedlali się do Słowenii, wybierając, jak już zostało powiedziane, Turcję na miejsce docelowej emigracji. Sytuacja zmieniła się wraz z powstaniem Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców, a następnie Jugosławii. Pierwsza liczebnie większa grupa emigrantów muzułmańskich przybyła do Słowenii w latach 1918–1941. Po II wojnie światowej z przyczyn ekonomicznych przybywali kolejni emigranci zarobkowi przede wszystkim z Bośni, dlatego też większość muzułmanów mieszkających w Słowenii ma pochodzenie bośniackie. Pod koniec lat 60. XX w. do Słowenii przybywali muzułmanie z Macedonii i Kosowa. Mozaikę dopełnili muzułmanie pochodzący z innych krajów: Turcji, Grecji, Bliskiego Wschodu. W czasach Jugosławii (1918–1991) w ideologii komunistycznej tożsamość religijna nie miała prawa istnieć. Poszczególne ugrupowania religijne nie spotkały się z aprobatą władz. Dopiero po upadku komunizmu zmienił się stosunek do religii.

Ruchy migracyjne wewnątrz Jugosławii przybrały na sile po II wojnie światowej z powodu industrializacji przemysłu. W latach 1948–1953 miejsce zamieszkania zmieniało około 250 000 ludzi rocznie, a w latach 1953–1961 liczba ta uległa podwojeniu. W Jugosławii dochodziło do dwóch typów relokacji: wewnątrz kraju i migracje zagranicę, które nasiliły się w roku 1965 po otwarciu granic przez Jugosławię. Do roku 1961 wyemigrowało z BiH 320 015 mieszkańców, w roku 1971 było ich już 460 052 [Pašić 2005: 95]. Przesiedlali się najczęściej do Słowenii i Chorwacji, emigracja poza Jugosławię prowadziła do Austrii, Niemiec i Szwajcarii. W roku 1961 do Lublany przesiedliło się 2620 obywateli BiH, dziesięć lat później 5862 osób. Ogólnie w roku 1971 w Słowenii liczba osób pochodzenia bośniackiego wynosiła 20 129. Jaki był odsetek muzułmanów wśród nowoprzybyłych do Słowenii ciężko dziś oszacować, ale prawdopodobnie stanowili zdecydowaną większość. Muzułmanie w latach 80. ubiegłego stulecia stanowili ogółem 9,7% emigrantów w Słowenii, z czego 78,8% przybyło z BiH, inni pochodzili z Kosowa, Czarniej Góry i Macedonii. Według spisu ludności z roku 1991 (z ostatniego spisu przed rozpadem Jugosławii) wynika, że w Słowenii żyło 29 719 muzułmanów, dwa razy więcej niż w roku 1981. Natomiast powszechny spis ludności z roku 2002 wskazuje, że w tym czasie w Słowenii było 47 488 muzułmanów. W roku 2002 liczba ludności w Słowenii wynosiła 1 964 036, z czego katolików było 1 135 626, osób wyznających islam 47 488, prawosławnych 45 908, Protestantów 16 135 itp. Zatem muzułmanie już wtedy stanowili drugą co do wielkości grupę wyznaniową Słowenii.

Tabela 1. Miasta słoweńskie, w których żyło najwięcej muzułmanów wg spisu ludności w latach 1991 i 2002

Miasto	Muzułmanie 1991	Muzułmanie 2002
Lublana	9 598	13 268
Jesenice	4 040	3 885
Koper	2 472	2 036
Maribor	2 460	2 337
Velenje	2 417	2 895
Trbovlje	1 806	1 192
Celje	1 441	1 225
Mangeš	1 112	186
Domžale	1 112	749

Źródło: [Pašić 2005].

W spisie ludności z roku 2011 (i kolejnych) nie zebrano danych na temat przynależności religijnej obywateli Słowenii. Natomiast uwzględniono informacje dotyczące mieszkańców państwa z podziałem na kraj pochodzenia. Przyjmując tezę, że większość osób pochodzących z Bośni i Hercegowiny są wyznawcami islamu, można na podstawie spisów ludności sporządzonych w latach 2011–2015 zauważyć tendencję wzrostową populacji bośniackiej (muzułmańskiej) na terenie Słowenii.

Tabela 2. Spisy ludności w Słowenii w latach 2011–2015

Liczba mieszkańców	2011	2012	2013	2014	2015
Słowenia (razem)	2 050 189	2 055 496	2 058 821	2 061 085	2 062 874
Pochodzących z Bośni i Hercegowiny	38 836	39 255	41 256	43 250	44 885

Źródło: <http://pxweb.stat.si/pxweb/Dialog/Saveshow.asp>.

4. Historia najnowsza

Pierwsze spotkanie muzułmańskiej społeczności w Słowenii odbyło się w prywatnym mieszkaniu Derviša Sivića w Lublanie w roku 1963. Cztery lata później w roku 1967 formalnie powstał oddział Wspólnoty Islamskiej w Słowenii, a jego przewodniczącym został Adil Begović. Najstarszym miejscem kultu jest obiekt w Lublanie, który został otwarty w roku 1981, drugi powstał w roku

1988 w Jesenicah, gdzie według spisu z roku 2002 muzułmanie stanowią 18% ludności gminy [Pašić 2005: 96–106]. Islamska wspólnota została zarejestrowana w urzędzie odpowiadającym za organizacje religijne Słowenii w 1976 r. Najwięcej zrzeszonych osób jest pochodzenia bośniackiego, następnie są to Albańczycy, Macedończycy, Turcy i inni (zwłaszcza Arabowie, którzy przybyli jeszcze za czasów Jugosławii oraz emigracja najnowsza), i są to prawie wyłącznie sunnici. Muzułmanie w Słowenii zrzeszyli się, jako samodzielna organizacja, w roku 1994, odłączając się od Chorwacji. Większość muzułmanów około 36% mieszka w Lublanie i okolicy, w Jesenicah (8%), w Koprze (6%) i Mariborze (5%) [Pašić 2005: 107–108]. Wspólnota od wielu lat stara się o wybudowanie w Lublanie meczetu. Pozwolenie na jego budowę uzyskali po 35 latach oczekiwania. Muzułmańskie centrum kultury w Lublanie jest aktualnie w budowie, oprócz długo wyczekiwanego meczetu, będą się tam znajdowały sale wykładowe, sklepy, restauracje. Oddanie Centrum do użytkowania jest planowane na rok 2017.

Struktura organizacyjna i instytucjonalna muzułmanów w Słowenii ewoluowała pod wpływem Muzułmańskiej Wspólnoty Bośni i Hercegowiny i nie istniałaby bez wsparcia Wspólnoty muzułmańskiej BiH, zarówno w czasach panowania Austro-Węgier, jak i później Jugosławii. Po rozpadzie Federacji w 1991/1992 upadła także główna organizacja zrzeszająca wszystkich muzułmanów Jugosławii. W 1994 r. muzułmanie słoweńscy przyłączyli się do nowoutworzonej Muzułmańskiej Wspólnoty Bośni i Hercegowiny, na czele której stoi dr Nedžad Grabus.

Przedstawiony zarys tematyczny stanowi jedynie wstęp do szerszych badań nad omawianą problematyką. W artykule nie zostały poruszone wszystkie istotne kwestie – niekiedy konfliktogenne – dotyczące mniejszości muzułmańskiej w Słowenii. Zostaną one omówione w kolejnych artykułach dotyczących grup mniejszościowych w Słowenii.

LITERATURA

- [Andrić 1956] – I. Andrić, *Most na Drinie*, Biblioteka Ludowa, Łódź.
[Felczak, Wasilewski 1985] – W. Felczak, T. Wasilewski, *Historia Jugosławii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
[Hudels 1956] – O. Hudels, *Rdeči polmesec*, Zložba Obzorja, Maribor.
[Kunt 1998] – M. Kunt, *Sulejman Wspaniały i jego czasy. Imperium osmańskie we wczesnej epoce nowożytnej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
[Pašić 2005] – A. Pašić, *Islam in muslimani v Sloveniji*, Založba Učila international, Tržič.
[Simoniti 1990] – V. Simoniti, *Turki so v deželi že*, Mohorjeva Družba, Celje.
[Enciklopedija 1988] – *Enciklopedija Slovenije*, Band 12 (Eintrag *Slovenski kmečki upor*), Mladinska Knjiga, Ljubljana, s. 45.
http://www.logpodmangartom.si/Vojasko_pokopalisce.php (18.04.16).
<http://pxweb.stat.si/pxweb/Dialog/Saveshow.asp>

Anetta Buras-Marciniak

MUSLIMS IN SLOVENIA (A THEMATIC OUTLINE)

(Summary)

The presence of Islam in Slovenia can be divided into several stages. The first one can be traced back to the 16th century and the Ottoman raids on the territory inhabited back then by Slovenians. These events led to a strong (mostly negative) impression in the historical consciousness of Slovenians, which in turn left its mark on other manifestations of social and cultural life, especially in literature and history, as well as in the way Islam and Muslims are treated currently. The second period took place during the reign of the Austro-Hungarian Empire when the Muslims originating from Bosnia found themselves at the center of the cultural life of the monarchy, common also for the Slovenes. The third stage is the Yugoslav period, which lasted from 1918 to 1991 when Slovenia regained its independence. The fourth period is related to recent history, i.e. the civil war raging in Bosnia and Herzegovina in the years 1992–1995, as well as the Middle East conflict, which caused a mass emigration of the Muslim population from areas affected by the war. All these periods of presence of Muslims in Slovenia are discussed and analyzed in the paper.

Katarzyna Bednarska

Katedra Filologii Słowiańskiej
Uniwersytet Łódzki

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.22>

MUZUŁMANIE I ISLAM W SŁOWEŃSKIM KORPUSIE JĘZYKOWYM

Korpusy językowe są dziś ważnym narzędziem umożliwiającym dogłębne badania języka. Pierwotnie były używane przede wszystkim przez specjalistów-językoznawców, w szczególności leksykografów, jednak ich popularność zaczęła wzrastać także wśród innych badaczy, np. socjologów, literaturoznawców, kulturoznawców itp. Powodu tej zmiany można dopatrywać się w rozwoju cyfrowym, za którym idzie łatwiejszy dostęp do wszelkiego rodzaju programów i urządzeń. W dzisiejszych czasach podstawowe programy przeznaczone do przeglądania korpusów językowych są na tyle stabilne i łatwe w obsłudze, że od użytkowników nie wymagają niemal żadnej wiedzy informatycznej. Wiele baz danych jest ponadto dostępnych za darmo w Internecie.

Elektroniczne korpusy językowe są zwykle złożone z dwóch połączonych ze sobą narzędzi: zbioru tekstów w formie cyfrowej oraz wyszukiwarki pomagającej użytkownikom w szukaniu i przesiewaniu informacji. Tego typu program pełni wiele funkcji, z których jako najważniejsze można wymienić: tworzenie spisu jednostek leksykalnych pojawiających się w tekstach, tworzenie spisów frekwencyjnych, szukanie określonych wyrazów w tekście w celu zbadania ich użycia oraz tworzenie konkordancji. Dla badaczy języka wszystkie wymienione funkcje są niezwykle istotne, niniejszy referat skupia się jednak jedynie na ostatniej z nich, bowiem właśnie dzięki konkordancjom można zbadać, w jakim kontekście pojawiają się dane wyrazy.

1. Rodzaje korpusów językowych

W zależności od tego, jaki jest cel tworzenia i użytkowania korpusu, można podzielić je na ogólne, referencyjne, równoległe, specjalistyczne, języka mówionego itd. Do badań o charakterze socjolingwistycznym, a zatem takich, jakie stanowią podstawę praktyczną niniejszego artykułu, mogą zostać wykorzystane wszystkie z wymienionych rodzajów korpusów, np. aby porównać obraz jakiegoś zjawiska w dwóch językach, można skorzystać z korpusów równoległych. Autorka zdecydowała się do wykorzystania najobszerniejszego słoweńskiego korpusu

referencyjnego GigaFida. Narzędzie to jest zbiorem tekstów należących do wielu gatunków – czasopism, gazet, literatury pięknej, podręczników, literatury fachowej, reklam, mów parlamentarnych, for internetowych, stron internetowych itd., które ukazały się w latach 1990–2011. Zawiera łącznie niemal 1,2 miliarda słów, można, więc powiedzieć, że odzwierciedla współczesny język słoweński, o czym zresztą wspominają twórcy korpusu na stronie www.gigafida.net (dostęp: 15.02.2016): „Gigafida je namenjena raziskovanju sodobnega slovenskega jezika na več ravneh. Tako po eni strani daje odgovore na posamezne sprotno poizvedbe, še pomembnejše pa je, da daje podatke o celotni podobi slovenščine”.

Oprócz zwykłego zbioru tekstów GigaFida zawiera także inne informacje, np. dane o źródle tekstu, roku jego powstania, rodzaju tekstu, tytule i autorze. Ponadto w korpusie można znaleźć dane morfologiczne – podstawową formę danego słowa oraz opis formy, która została użyta w tekście.

Język jest narzędziem służącym do przekazywania myśli. Analizując język, można, zatem zbadać, w jaki sposób ludzie wyrażają idee. Dotychczas najczęściej zajmowano się badaniem obrazu zjawisk przedstawianego w literaturze pięknej, czy też w utrwalconych połączeniach wyrazowych, np. we frazeologizmach lub przysłowiach. Współczesna technika pozwala na rozszerzenie pola badań i uwzględnienie w nich także tekstów publicystycznych, prawnych, a nawet pisanych przez osoby prywatne na forach internetowych, w komentarzach do artykułów itp. Dzięki temu można zbadać, jak poszczególne słowa są używane w wielu kontekstach – jak zauważają Kilgariff i in. [Kilgariff 2004: 107], im więcej danych mamy, tym bliżej jesteśmy uzyskania kompletnego i dokładnego obrazu zachowania danego słowa: „As more and more documents are produced electronically, as the web makes so many documents easily available, so it becomes easy to produce ever larger corpora”.

Badając korpus językowy, można zaobserwować, jak dane społeczeństwa postrzegają otaczającą je rzeczywistość. Jak zauważa Bartmiński [2006: 12], „językowy obraz świata jest zawartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretacją rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy «utrwalone» w gramatyce, słownictwie, w kliszowych tekstach np. przysłowiach, ale także sądy «presuponowane», tj. implikowane przez formy językowe utrwalonej na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów, rytuałów”. Bartmiński podkreśla, więc trwałość sądów związanych z JOS. Grzegorzczkova [1999: 41] uważa natomiast, że obraz świata może być widoczny ogólnie w tekstach, ponieważ jest on „strukturą pojęciową utrwaloną w systemie danego języka, czyli w jego właściwościach gramatycznych i leksykalnych realizującą się w języku, za pomocą tekstów wypowiedzi”.

Zagadnieniem obrazu świata, jaki kreowany jest w języku, zajmuje się m.in. Michael Stubbs. Według niego [Stubbs 2002: 13] słowa zyskują znaczenie, kiedy są używane przez społeczność. Badacz zauważa, że “words do not have fixed meanings which are recorded, once and for all, in dictionaries”. Dzięki korpu-

som można pokazać strukturę danej kultury, np. słowo *niedziela* (ang. *Sunday*) używane jest dwukrotnie częściej niż *wtorek* (ang. *Tuesday*) oraz “there are cultural reasons why people talk more often about the weekend” [Stubbs 2002: 17]. Z tego powodu kolokacje *sobotni wieczór* (ang. *Saturday night*) i *piątkowy wieczór* (ang. *Friday night*) są znacznie częstsze niż *niedzielny wieczór* (ang. *Sunday night*).

W podobny sposób można zbadać kolokacje przedstawiające obiegowe sądy na temat poszczególnych nacji, religii itp. Na naszych oczach dokonuje się polaryzacja zdań i stereotypów narodowych. Większość społeczeństw Europy Centralnej, w tym Słoweńcy i Polacy, wykazują rosnące preferencje wobec wartości charakterystycznych dla świata zachodniego, a zatem pozytywnie postrzegają Amerykanów, Brytyjczyków czy Francuzów, podczas gdy Rumuni, Rosjanie czy Bośniacy odbierani są z reguły negatywnie.

Niniejszy referat stanowi analizę kolokacji, w jakich pojawiają się słowa *muzułmanin* i *Islam* w korpusie Gigafida, a co za tym idzie – badanie tego, jakie zdanie na temat wyznawców Mahometa mają Słoweńcy.

2. Muzułmanin

Pierwszą analizą, jaką przeprowadzono, było badanie kolokacji przymiotnikowych hasła *muzułmanin* (taki zapis pozwala na analizę wszystkich form, zarówno męskich, jak i żeńskich). Korpus Gigafida umożliwia wyekscerpowanie jedynie konkordancji o określonych parametrach. Ponieważ w języku słoweńskim przydawka stoi po lewej stronie członu określanego, wystarczyło zbadać właśnie przydawki lewostronne.

Po wprowadzeniu wszystkich ograniczeń wyszukiwarka korpusu Gigafida pokazała 3423 konkordancji. Najwięcej pochodzi z gazet i czasopism (Delo: 808, Dnevnik: 705, Mladina: 492, inne: 455) oraz z Internetu: 622, z lat 2010: 471, 2001: 346, 2003: 336, 2008: 315, 2004: 282, 2007: 275, 2002: 232. Jest to duży zbiór konkordancji, dlatego został ograniczony do 10%, a zatem 342 wyników:

<i>albanski</i> 1	<i>bošnjaški</i> 3	<i>indonezyjski</i> 1
<i>alžirski</i> 1	<i>britanski</i> 4	<i>iranski</i> 1
<i>ameriški</i> 2	<i>čečenski</i> 3	<i>iraški</i> 1
<i>ateizirani</i> 1	<i>črn</i> 4	<i>italijanski</i> 2
<i>avstralski</i> 1	<i>črnogorski</i> 4	<i>izobraženi</i> 2
<i>balkanski</i> 1	<i>današnji</i> 2	<i>javanski</i> 1
<i>bogaboječi</i> 1	<i>dober</i> 2	<i>jemenski</i> 1
<i>bogati</i> 1	<i>evropski</i> 7	<i>jezen</i> 2
<i>bolgarski</i> 3	<i>francoski</i> 2	<i>jugoslovanski</i> 1
<i>bosanski</i> 76	<i>homoseksualen</i> 1	<i>kašmirski</i> 1
<i>bosansko-hercegovski</i> 3	<i>indijski</i> 3	<i>kitajski</i> 2

<i>kosovski</i> 1	<i>pogumen</i> 1	<i>šiitski</i> 15
<i>kritičen</i> 3	<i>poljski</i> 1	<i>številen</i> 5
<i>kriv</i> 4	<i>ponosen</i> 2	<i>štiridesetletni</i> 1
<i>kubanski</i> 1	<i>poslušni</i> 1	<i>švedski</i> 1
<i>malezijski</i> 1	<i>pravi</i> 13	<i>švicarski</i> 1
<i>militanten</i> 2	<i>pravoveren</i> 9	<i>tamkajšen</i> 5
<i>misleči</i> 1	<i>predan</i> 1	<i>trebinjski</i> 2
<i>mlad</i> 22	<i>priseljen</i> 2	<i>tukajšen</i> 4
<i>nasilen</i> 1	<i>progresiven</i> 1	<i>turški</i> 2
<i>nedolžen (sarkazm)</i> 2	<i>proustaški</i> 1	<i>ubogi (sarkazm)</i> 1
<i>neortodoksen</i> 1	<i>radikalen</i> 5	<i>Umajadovi</i> 1
<i>nepravi</i> 3	<i>ruski</i> 7	<i>velenjski</i> 1
<i>newyorski</i> 1	<i>sandžaški</i> 3	<i>veren</i> 13
<i>nor</i> 1	<i>sekularen</i> 1	<i>verujoči</i> 1
<i>oboroženi</i> 1	<i>severnoafriški</i> 1	<i>zagreti</i> 1
<i>obtožen</i> 1	<i>skrajn</i> 4	<i>zakrnjen</i> 1
<i>opredeljen</i> 1	<i>slovanski</i> 2	<i>zmeren</i> 4
<i>pobit</i> 1	<i>slovenski</i> 23	<i>živeči</i> 4
<i>pobožen</i> 3	<i>sunitski</i> 9	

Na podstawie powyższych wyników wyszukiwania można zauważyć, że określeniami najczęściej używanymi do opisanie muzułmanina są przymiotniki oznaczające narodowości – przede wszystkim bośniacką, ale także słoweńską, brytyjską, bułgarską, rosyjską, turecką itd. Biorąc pod uwagę fakt, że w Słowenii islam jest obecny głównie za sprawą bośniackich imigrantów, nic dziwnego, że muzułmanie kojarzą się Słoweńcom właśnie z Bośnią. Inne stosunkowo często pojawiające się określenia, używane w stosunku do muzułmanina, związane są z wiarą jako taką. A zatem muzułmanie są sunitami (9) lub szyitami (15), są wierzący (13), prawowierni (9), radykalni (5), skrajni (4), pobożni (3).

Powyższe wyniki w większości odnoszą się do wiedzy obiektywnej o muzułmanach, co wynika z faktu, że konstrukcja przymiotnikowa rzadko jest oceniana.

3. Muzułmanie są

Mniej obiektywne określenia muzułmanów pojawiają się po wprowadzeniu hasła *muslimani so* (muzułmanie są) + przymiotnik. W korpusie Gigafida znajdujemy 110 takich konkordancji, przy czym część z nich ma charakter czasu przeszłego. Dzięki nim dowiadujemy się, że wg Słoweńców wyznawcy Mahometa są: skłonni do przemocy i irracjonalni (*nasilni in iracionalni*, 3 wyniki), niebezpieczni (*nevarni*, 3 wyniki), niewdzięczni (*niso hvaležni ljudje*, 2 wyniki), dumni (*ponosni*, 1 wynik), prawowierni (*pravoverni*), wierni (*verni*) oraz nie są:

zli (*slabi*), mniej warci (*manjvredni*), pozytywnie nastawieni do osób homoseksualnych (*niso strpni do istospolno usmerjenih ljudi*), dobrymi rodzinnymi ludźmi (*niso poštene družinski ljudje*).

4. Islam

W korpusie Gigafida można także sprawdzić, jak przez Słoweńców postrzegany jest sam islam. Na potrzeby niniejszego referatu zbadano 665 konkordancji z frazą *islam jest (islam je)*. Ponieważ w języku słoweńskim czasownik *być* jest czasownikiem posiłkowym dla czasu przeszłego i przyszłego, wyniki nie nadają się do bezpośredniej interpretacji. Wymagają przejrzenia i ręcznego wyekscerpowania poszczególnych konkordancji o strukturze *islam + orzeczenie imienne z czasownikiem być*. Konkordancje te można podzielić na zawierające sądy pozytywne, neutralne oraz negatywne.

4.1. Sądy pozytywne

preprost, razumen način življenja (prosty, intelektualny sposób życia)
raziskovalna vera in tudi vera znanosti (wiara badawcza, a także wiara nauki)
religija miru, spoštovanja (religia pokoju, szacunku)
rešitev (rozwiązanie)
univerzalna religija (uniwersalna religia)
vera ljubezni, strpnosti in miru (wiara miłości, tolerancji i pokoju)
vera miru, ki že v svojem imenu nosi mir (wiara pokoju, która już w swojej nazwie zawiera pokój)
zagotovo miroljubna religija (na pewno pokojowa religia)
zelo privlačna vera (bardzo ciekawa wiara)
ni agresivna religija (nie jest agresywną religią)
ni militarna ali agresivna religija (nie jest militarną lub agresywną religią)
ni nič drugačnega in groznega (nie jest niczym innym i strasznym)
ni religija nasilja, islam je civilizacija (nie jest religią brutalną, islam o cywilizacja)
ni svet zaprtih vrat (nie jest światem zamkniętych drzwi)
ni teroristična veroizpoved (nie jest terrorystycznym wyznaniem wiary)

Jak widać, nawet jeśli islam opisywany jest w sposób pozytywny, często opis ten ma charakter zaprzeczenia (np. *islam nie jest agresywną religią*). Autorzy tego typu sądów stają więc w pozycji osób broniących islamu przed innymi, zarzucającymi mu np. agresję. Często podkreślana jest też pokojowość islamu.

4.2. Sądy neutralne

danés aktualen (dziś aktualny)
danés zelo razširjena vera (dziś bardzo popularna wiara)

del Amerike (część Ameryki)
močan (silny)
močna religija (silna religia)
močnejši od vsake narodne pripadnosti (silniejszy od każdej przynależność narodowej)
najhitreje rastoče verstvo na svetu (najszybciej rosnąca wiara na świecie)
pri nas nekaj neznanega (u nas coś nieznanego)
reciklirano koptsko krščanstvo (recyklingowane chrześcijaństwo koptyjskie)
religija, ki ima razmeroma dobro definirane temelje (religia mająca względnie dobrze zdefiniowane podstawy)
religija, ki izredno uspešno nagovarja nove vernike (religia wyjątkowo skutecznie namawiająca nowych wiernych)
še mlad (jeszcze młody)
tretja največja religiozna skupnost (trzecią największą społecznością religijną)
več kot samo vera (więcej niż tylko wiara)
velika religija (wielka religia)

Pośród sądów neutralnych znaleźć można potwierdzenie tego, co analizowano w pierwszej części badania, skupionej na konkordancjach zawierających przymiotnik i słowo *muzułmanin*. Islam jest więc silny i ma wiernych wyznawców.

4.3. Sądy negatywne

bolj rigorozen (bardziej rygorystyczny)
edina velika vera, ki je ni mogoče integrirati (jedyna wielka wiara, której nie można zintegrować)
ena dvoličnost (dwulicowość)
kriv (winny)
laž (kłamstwo)
najbolj neumna vera med vsemi religijami (najgłupszą wiarą spośród wszystkich religii)
najbolj zaostala in primitivna vera (najbardziej zacofaną i prymitywną wiarą)
največja grožnja civiliziranemu svetu (największym zagrożeniem dla cywilizowanego świata)
največji sovražnik razuma (największym wrogiem rozumu)
naperjen proti pravicam žensk (nastawiony przeciwko prawom kobiet)
nasilje (butalność)
nazadnjaški (zacofany)
ni kompatibilen z zahodom (nie jest kompatybilny z zachodem)
ni miroljuben (nie jest pokojowy)
ni naklonjen komoseksualcem (nie jest przyjazny dla homoseksualistów)
ni stranka, ampak ideologija (nie jest partią, lecz ideologią)
ni verodostojna religija (nie jest religią godną zaufania)
ni združljiv z zahodnim konceptom demokracije (nie da się go połączyć z zachodnią koncepcją demokracji)
podpora in zaslomba kriminalcem (podpora i pomoc dla kryminalistów)

politika (polityka)
popolnoma nesprejemljiv (całkowicie niemożliwy do przyjęcia)
primitivna religija enako kot krščanstvo (prymitywna religia, tak jak chrześcijaństwo)
so težave in problemi (trudności i problemy)
strog, ne pa tog (srogi, lecz nie skostniały)
težava in to velika (trudność, i to wielka)
totalitaren režim (reżim totalitarny)
večtisočletna zabloda (ponadtyścioletni błąd)
vedno političen (zawsze polityczny)
velika beda (wielka głupota)
vera polna nasilja in netolerance (wiera pełna brutalności i nietolerancji)
vera proti ženskam (wiera przeciw kobietom)
vir nestabilnosti v svetu (źródło niestabilności w świecie)
vse bolj spolitiziran (coraz bardziej upolityczniony)

Jak widać, najwięcej znaleziono przykładów negatywnych, co, biorąc pod uwagę sytuację polityczną na świecie, nie powinno dziwić. Islam przedstawiany jest jako kłamstwo, problem, źródło niestabilności itp.

Powyższe przykłady ilustrują polaryzację przedstawiania islamu i muzułmanów. Z jednej strony czytamy konkordancje, z których wynika, że islam jest pełen przemocy, co skutkuje nieporozumieniami z innymi religiami (społeczeństwami), aktami terrorystycznymi itp. (np. *islam jest największym zagrożeniem dla cywilizowanego świata*), z drugiej strony widzimy wypowiedzi w pewien sposób przeprasające za negatywną stronę islamu i wyjaśniające, że podstawą tej religii jest miłość (np. *islam nie jest religią przemocy, jest cywilizacją*).

Takie postrzeganie islamu przez Słoweńców potwierdzają konkordancje znalezione po wpisaniu fazy *islam predstavlja* (*islam stanowi*). Mimo że znaleziono jedynie kilkanaście tego typu konkordancji, dobrze odzwierciedlają one polaryzację – stanowią swego rodzaju badanie w pigułce:

Islam predstavlja družbeno enakost in pravičnost
Privlačno civilizacija je srednjeveški islam predstavljal zato, ker je ideje
V Bosni nisem videl, da bi bil islam predstavljal veliko nevarnost za okolico
Islam predstavlja celoten način življenja za skoraj četrtino prebivalcev
Za več kot polovico Avstrijcev islam predstavlja grožnjo

LITERATURA

- [Bartmiński 2006] – J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- [Kilgarriiff i in. 2004] – A. Kilgarriiff, P. Rychlý, P. Smrž, D. Tugwell, *The sketch engine*, [w:] *Proceedings of the Eleventh Euralex Congress*, Lorient.

- [Grzegorzczkova 1999] – R. Grzegorzczkova, *Pojęcie językowego obrazu świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin.
- [Stubbs 2002] – M. Stubbs, *Words and phrases: Corpus studies of lexical semantics*, Blackwell, Oxford.

Katarzyna Bednarska

MUSLIMS AND ISLAM IN SLOVENIAN CORPUS

(Summary)

The aim of the paper is to present the image of Islam and Muslims, which is presented by the biggest Slovene text corpus *Gigafida*.

Modern text corpora are large and structured, electronically processed, sets of texts. They are used to search and analyze typical contexts, in which words and whole constructions occur, what is helpful in gaining information about the meaning and function of words. Consequently, language corpora can be used not only by linguists, but also by sociologists, ethnologists, etc.

Slovene corpora *Gigafida* is used to analyze such words and phrases as *Muslim*, *Muslims are*, *Islam is* and *Islam appears to be*.

Alen Kalajdžija

Institut za jezik
Univerzitet u Sarajevu, BiH

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.23>

TRI RUKOPISNA AREBIČKA ILMIHALA NA BOSANSKOM JEZIKU U XIX ST.

Uvodne napomene

Pojam alhamijado odnosno adžamijske literature u južnoslavističkoj literaturi prisutan je u posljednjih stotinjak godina, iako već stoljeće i po ova literatura zaokuplja pažnju naučne javnosti. Zahvaljujući sačuvanosti spomenika bosanske alhamijado literature, danas smo u stanju rekonstruirati i poseban oblik književnojezičke koine predstandardnog tipa koji nadalje omogućava ukupno razumijevanje razvoja bosanskog jezika ne samo u dostandardnom već i u periodu neposredno nakon procesa uključivanja u standardizacijske procese. Kao specifičan bosanski pisani raritet u odnosu na druge književnojezičke i nacionalne tradicije na južnoslavenskom tlu, bosanska alhamijado književnojezička tradicija čini nezaobilazno korpusno čvorište koje na specifičan način potvrđuje historičnost bosanskog jezika, bivajući jednim od njegovih izuzetno značajnih kulturnih i književnih rukavaca. Zbog svega toga, široka i žanrovski pluralna alhamijado pismenost zavređuje značajnu pažnju kako dijahronijske filologije, tako i drugih naučnih oblasti koje se interkulturalno i interdisciplinarno mogu proučavati u kontekstu istraživanja alhamijado pismenosti. Inače, alhamijado literatura uglavnom je bila usmjerena na proučavanje poetskog izraza, dok je znatno manje pažnje posvećeno proznom izrazu. Upravo zato ovdje se fokus predstavljanja daje u proznim tekstovima XIX st., koji su izuzetno značajni za definiranje kulturnog, religijskog, književnog i jezičkog identiteta Bošnjaka, kao autohtonog slavenskog islamiziranog stanovništva.

Rad ne pledira na iscrpnosti jer je tema toliko široka da može dati monografsku obradu navedene problematike – što je ustvari najava jedne takve studije. Članak tretira tri važna rukopisna djela koji određuju kulturni, društveni, vjerski i jezički karakter bošnjačkog identiteta u XIX st. u Bosni: Bergivijin, Ilhamijin i Humin ilmihal.

1. *Birgivijin ilmihal*

Birgivijin ilmihal vjerovatno je bio najpopularnije islamsko katahetsko djelo na narodnom jeziku u Bosni. Kerima Filan [2014: 126], referirajući se na M. Ždralovića [2000], iznosi podatak da su se Bergivijina djela u Bosni prepisivala od XVII do XIX st., ne navodeći da se u datim slučajevima radi upravo samo o prijepisima s turskog i arapskog jezika, dok prijepisa na bosanskom jeziku koji bi bili stariji od vremena od XIX st. do danas ne znamo da li ima, pošto je u historiografiji poznato samo postojanje rukopisnih verzija Bergivijina ilmihala na bosanskom jeziku iz XIX st.

Što se tiče samog Bergivije / Birgivije / Birkevije / Birgilije¹, zna se da je nadimak dobio po mjestu Birgi, Birge, Bergi ili Birki u Izmirskom vilajetu [Ždralović 2000: 211]. Rođen je u Balikesiru 1522, a umro 1573. Temeljne nauke stekao je od oca, a potom institucionalno u Istanbulu. Bio je zamjenik bajramijskog šejha u Jedrenu, ali je svoj temeljni nastavnički poziv definirao u Bergiji, gdje je predavao u novosagrađenoj medresi, a postao je i izuzetno važan vaiz i orator. Do danas je registrirano oko 50 djela ovog autora [Ždralović 2000: 212]. Svoje stavove i promišljanja naslanjao je na Ibn Tejmiju i Ibnul-Kajjima el-Dževziju. Dva su posebno važna djela ovog autora: *Risale – Birgivi Mehmed* i *Tarikati-Muhammedije* [Filan 2014: 116].

Birgivijevo učenje u Bosnu dolazi sa širenjem ideja Mehmeda Kadizadea (umro 1635), koji je početkom XVII st., u želji sprovođenja stanovitih vjerskih reformi, a na tragu svoje obrazovanosti i retoričkih vještina, bio je posebno sposoban u svom utjecaju u osmanskoj prijestolnici, odakle se širio njegov antioportunistički stav, naročito usmjeren uklanjanju i izbjegavanju od tzv. novotarija tj. bidata. U tom smislu, u jednom od najvažnijih dokumenata koji govore o životu u Sarajevu u XVIII st. – *Ljetopisu* Mula Mustafe Bašeskije, na više mjesta navode se kadizadelije, a Kerima Filan [2014: 115–134], koja se inače bavi ovim *Ljetopisom* sa stanovišta kognitivne lingvistike, čitavo jedno poglavlje posvećuje pojavi ove frakcije, koju s dozom podozrivosti i netrpeljivosti spominje Bašeskija u više navrata, pošto se u to vrijeme zaoštrila polemika oko ortodoksnog i sufijskog, a sam Bašeskija bio je derviš i sufijski usmjeren, odakle dolazi njegov antagonizam spram kadizadelija.²

¹ Ovdje se navodi nekoliko varijanata naziva ilmihala prema kriteriju autorstva, uvažavajući činjenicu da se navedeni slučajevi tiču različitih izvora i u nauci poznatih nominacija. Razlog tome nije jasan, mada bi se moglo posumnjati da se radi o različitim varijantama nominiranja s obzirom na jezički izvor u kojem je upotrijebljeno dato ime. Ova problematika mogla bi biti predmetom posebne studije.

² Pored toga, ono što je još značajnije jeste pitanje sufijskog i tradicionalnog razumijevanja islama među Bošnjacima u tom dobu. Na osnovu određenih parametara,

O važnosti Birgivijina ilmihala govori i A. Hangi [1907], koji je među domaćim bh. muslimanima čuo za Birgiviju i sam je prokomentirao to djelo, ne znajući u suštini o čemu se radi:

Đak koji je Kur'an, tedžvid i suniti salat proučio, svršio je nauke u mejtefu, ali ako hoće, može sada da i druge predmete, kao što su ilmihal i bergivija uči. [...] Bergivija je nauka o Bogu i Božjim svojstvima, a osim toga govori i o obredoslovlju, naime zašto se abdest uzima i Bogu moli, zašto se zećat daje i tako dalje, jednom riječi, to je prošireni suniti salat i ilmihal.

Ono što je još uvijek nepoznanica i čime se u nauci, koliko je poznato, nije bavilo, jeste pitanje propisivanja Bergivijina ilmihala za obaveznu literaturu u osmanskoj Bosni, kako to navodi Ćurić [1983: 50–51], naglašavajući da je jedan od obaveznih udžbenika u sarajevskim mektebima bila risala Mehmeda Birgivije, i to u Mehmed-pašinu mektebu u mahali Duradžik, u Mačkovićeve mektebu u mahali Kebkebir, zatim u mektebu u mahali Vekilharč, potom u mektebu u Ćoban-Hasanovoj mahali. Isti autor također tvrdi da je Bergivijin ilmihal kao udžbenik u mektebima korišten na turskom jeziku [Ćurić 1983: 41], odakle se neminovno nameće pitanje početaka prevođenja ovog djela s turskog na bosanski. Zasada nije poznato ko je prvi preveo ovo djelo na narodni bosanski jezik i zašto se to desilo tek u XIX st., iako postoje podaci da se djelo u Bosni prepisivalo s turskog jezika još od sredine XVII st. [Ždralović 2000: 221–222].

Što se tiče samih Birgivijevih djela, za koje je kazano da ih ima ukupno 50-ak, M. Ždralović [2000: 217–218], prema podacima iz arhiva i biblioteka iz Sarajeva, Mostara i Zagreba, navodi 30 naslova u osmanskoj Bosni. Isti istraživač [2000: 219–220] tvrdi da je djelo *Vasijeti-Birgili* ili samo *Vasijetnama* ili naprosto *Bergivija* sačuvana u 168 rukopisnih primjeraka, ali se ne zna je li to samo udžbenik koji je bio obavezna literatura u Bosni (što je manje vjerovatno), ili se radi o širem konceptu upotrebe i izvan školstva, budući da je djelo sačuvano kao rukopis, a prepisivači se navode od 1652. do 1861. Međutim, ono što vrijedi istaći jeste da je to djelo napisano na turskom jeziku i konkretno za slavistiku nije od velike važnosti. Drugo po brojnosti sačuvanih rukopisa predstavlja djelo *At-Tariqa al-Muhammedijje*, koje je pisano na arapskom jeziku, a Bošnjaci, koji su ga prepisivali, navode se od 1652. do 1863. godine [Ždralović 2000: 221–222]. Kao što se može vidjeti, Ždralović ne navodi posebno pitanje Bergivije na bosanskom jeziku i koliko je poznato do danas

teško je postaviti granicu i reći koje je učenje bilo prisutnije, tim prije što Birgivijin metod po svojoj primarnoj instanci odbacuje sve tzv. novotarije, dok se s druge strane zna da među samim Bošnjacima u njihovu vjerovanju postoje brojna „sporna“ čvorišta vjerovanja koja dolaze iz sfere tradicionalnog sufijskog, a da se ne govori o elementima predislamskog i slavensko-balkanskog paganstva, o čemu je svojevrmeno pisao i Muhamed Hadžijahić [1979].

nema cjelovitih sintetskih studija o prijevodima Bergivijina ilmihala na bosanski jezik, izuzimajući članak Ismeta Kasumovića [1991]³. Ono što je poznato jeste to da je Bergivija na bosanskom jeziku zastupljen od početka XIX st., kako to potvrđuju bibliografske reference u najreprezentativnijoj biblioteci u kojoj se čuvaju arebički rukopisi – Gazi Husrev-begovoj biblioteci u Sarajevu, što naravno nipošto ne znači da se na drugim mjestima ovo djelo ne čuva odnosno da možda ima i starijih djela. Ono što je implicitno u vezi sa zaključcima vezanim za početke prevođenja, to je da je Bergivijin ilmihal na bosanskom jeziku prema dosadašnjim ovlašnim i nepotpunim podacima počeo s prevođenjem i prijepisima s početka XIX st., što bi moglo navesti na zaključak da se u tom vremenu među Bošnjacima počinju širiti ideje o potrebi naučavanja vjere na narodnom, bosanskom jeziku – što se na neki način veže za južnoslavenske tendencije pa i evropske tendencije u preferiranju narodnog jezika u kulturi i etnicitetu.

U ovom radu ilustrativno će biti predstavljen rukopisni primjerak Bigivijina ilmihala u kojem je na početku dat zapis-komentar na arapskom jeziku: *Hazas-suhufu Berkevij bi-lisani bosnevi*⁴ – 1225⁵. Sastoji se od 35 stranica. Poprilično je čitak i napisan je neshi-pismom. Sporadično se javljaju nedosljednosti u pisanju pojedinih glasova i riječi, ali se generalno može reći da je prepisivač pismen, za što se može pretpostaviti da ga je načinio Mula Muhamed Mestvica, inače čuveni sarajevski pobožnjak i šeret, u čemu se slaže i Kasumović [1991: 23]. Predstavlja važan spomenik u proučavanju različitih aspekata kulturnog, vjerskog, jezičkog i grafijskog razvoja u tradiciji Bošnjaka u XIX st., tim prije što je ovaj ilmihal početkom XX st. odštampan i korišten kao udžbenik. Naravno, rukopis ne treba poistovjećivati sa štampanim verzijama jer rukopisi predstavljaju još značajniji kulturni raritet.

Ilustracije radi, ovdje se navodi transkripcija početka prvih stranica rukopisa:

Jesi l' mumin? Jesam hakkan, iman je moj sifet.

Što je mumin? Mumin je oni čovik štono srcem viruje i jezikom ikrari čini što je Bog džellešanuhu poslao i Džibril Emin od Boga džellešanuhu donijo – ono je sve hak ve derček.

³ Ono što predstavlja poseban raritet u vezi s ovim arebičkim djelom na bosanskom jeziku jeste činjenica da je autentični rukopisni primjerak predstavljen u djelu Ismeta Kasumovića [1991] došao meni u ruke, a dobio sam ga od prof. dr. Enesa Kujundžića, bh. orijentaliste i bibliografa. Ono što je važno istaći za ovaj rukopis jeste da ga je Kasumović [1991: 23] našao u rukopisnoj zaostavštini Salih-ef. Bulgurdžića (umro 1943. godine). Trenutno se samo u Gazi Husrev-begovoj biblioteci čuva više različitih rukopisnih verzija ovog ilmihala – što je posebna tema za istraživanje.

⁴ Doslovno bi značilo: *Ovo su listovi Berkevije na bosanskom jeziku*.

⁵ Broj 1225 predstavlja oznaku datuma po hidžretskom računanju vremena, što odgovara 1810. godini po gregorijanskom računanju vremena.

Što je iman? Ono je iman štono je Džibril Emin od Boga džellešanuhu našem peygamberu donijo ono valja svijem srcem virovati i jezikom ikrari činiti da je ono sve hak ve derček.

Kako god je peygamber kazao, anako je istina.

Jesi l' muslim? Jesam elhamdulillahi, islam je moj sifet. Što je muslim? Muslim je oni čovik štono je Džibril Emin od Boga džellešanuhu našem peygamberu donijo i ono kabul učinijo i svijem srcem virovao i inkijad učinijo. Na koliko je rukua načinjen islam? Na pet. Što je? Ovo je savm, salat, hadždž, zečat, kelimei šehadet.

2. *Ilmihal* Abdulvehaba Ilhamije

Drugi značajan ilmihal u Bosni koji se pojavio u XIX st. jeste ilmihal Abdulvehaba Ilhamije. Inače, Ilhamija je dobro poznat autor prije svega zbog svoje poezije i društvenog angažmana, te postoje brojne bibliografske reference koje govore o njegovu životu i djelu [npr. Kemura – Ćorović 1912; Hadžijahić 1938; Hadžijahić 1979 Dobrača 1974; Kemura 1975; Nametak 1981; Ždralović 1985; Huković 1986; Huković 1997; Hadžijamaković 1991; Vajzović 2005], premda i tu imamo određene nejasnoće s obzirom na ukupan korpus njegova stvaralaštva, posebno ako se uzme u obzir ono što je pisao na turskom i ono na bosanskom jeziku. Izvjesno je da je Ilhamija pisao djela na turskom, arapskom i bosanskom jeziku. Na turskom jeziku objavio je prozno djelo *Tuhfetul-musallin ve zubdetul haši'in* [up. Dobrača 1974]. U sklopu sačuvanih zbirki sačuvane su, najvjerojatnije, 52 pjesme također na turskom jeziku [Hadžijamaković 1991: 37], mada se sa sigurnošću ne može tvrditi da je to potpuno tačno zbog razasutosti rukopisnih verzija Ilhamijina književnog stvaralaštva. Također, prema nekim podacima [up. Hadžijamaković 1991: 35, 37] navode se i četiri pjesme na arapskom jeziku. Ilhamija je autor ilmihala i na turskom jeziku, ali on nije sačuvan autografski. Također se pretpostavlja da je Ilhamija napisao jednu arapsku gramatiku i sastavio jedan bosansko-turski rječnik [Hadžijamaković 1991: 34]. Iako postoje različiti bibliografski podaci o ukupnosti sačuvanih rukopisnih pjesama, prema nekim izvorima Ilhamija je autor 18 pjesama na bosanskom jeziku [Kalajdžija 2007: 268]. Manje je poznato da je Ilhamija autor jednog ilmihala na bosanskom jeziku za koji se može pretpostaviti da je nastao početkom XIX st., ali da do nas nije došao autograf rukopisa već samo jedan prijepis. Riječ je o rukopisu koji se čuva u Gazi Husrev-begovoj biblioteci [I 2929], koji je javnosti prvi put predstavio Ibrahim Kemura [1975]. Sastoji se od 31 lista, srednjeg formata. Navedeni prijepis potpisan je s 1253. god. po H., što odgovara 1837/1838. godini. Rukopis je promijenio više vlasnika, ali se svi uglavnom tiču područja oko Visokog i Fojnice. Ibrahim Kemura [1975: 33] upoznaje nas s drugim detaljima u vezi s rukopisom: navodi da je rukopis

nečitak i da je prepisivač bio slabog znanja iz ortografije arapskog pisma te da očito nije znao turski: “Rukopis ilmihala je veoma nečitak, a cijelo djelo je pisano sa takvim gramatičkim greškama pri pisanju i takvim slabim znanjem osnovnih pravila arapskog pisma da se tekst ne može ozbiljno uzimati kao osnov na kojem bi gradili neka karakteristična, bilo generalna pravila”, napominjući nadalje da je najveći problem rukopisa u nesistematičnosti i nedosljednosti pisanja pojedinih bosanskih grafema pa čak istih riječi tako da su neke ostale nedešifrovane.

Kemura [1975: 34] daje i osnovne podatke o načelima Ilhamijina ilmihala u organizacijskom smislu predstavljanja principa islamskog vjerskog nauka kroz 54 šarta te principa islamskih etičkih načela, ističući pri tome posebnu vrijednost jezičkog izraza ilmihala, što se ističe i u ovom slučaju.

Ilustracije radi, ovdje se navode prve sekvence transkripcije prema Kemurinu čitanju iz teksta na bosanskom jeziku:

Ti znaj, Bog je džellešanuhu reko, i mušku i žensku da budu mumini, jer ko ne bude ostaće viko u džehennemskom belaju. Imdi, najzaifnije turkovanje valja bedeset četiri farza znat. A na ovu ruku najlašnje – je na pameti držat, mesela, koliko je muminskije alameta, jani, sifati islama pet, što je: post, namaz, hadž, zekat, kelime šehadet. A koliko je u ovomu peteru pedeset i četiri farza? Kako mesela kad reknemo post, tri su farza; nijjet učinit, jest, ne piti, džima’a ne činit. Vakte znat. Ama kad reknemo namaz, dvanest farza. Mesela iz dvora farza reče se šarti. Prvo, opačit sebe i haljine i ono misto di ćeš klanjat; drugo, abdest uzet; treće, sramotno misto pokriti; četvrto, vakte znat; peto, kibletu se okrenut; šesto, nijjet učinit; sedmo, prvi Allahu ekber. Iznutra pet, reče se rukuni: stajaće, učenje, ruku, sedmeta, poslidne silo na na ettehijat... [Kemura 1975: 35]

3. *Sehletul-vusul* Omera Hume

Omer Hazim Humo (1808–1880) djelovao je na području Mostara i Konjica kao imam i muderis. Podaci o njegovu životu veoma su oskudni, a moglo bi se reći i da njegov stvaralački opus još uvijek nije osvijetljen u dovoljnoj mjeri s obzirom na njegov značaj [Šabanović 1973: 661; Handžić 1999: 407–408; Kemura 1969: 208–223], iako u novije vrijeme postoji jedna nešto opsežnija studija o njegovu životu i djelu [Humo 2010]. Humo je zapamćen kao prosvjetitelj i kao veliki zagovarač i borac za očuvanje bosanskog kao svog maternjeg jezika, koji on naziva i “bábîn jezik”. Nastojao je svoja djela pisati na bosanskom jeziku “kako bi se bolje proširila i narodu pristupačnija bila” [cit. prema: Handžić 1999: 407]. Sam o tome veli: “Dobro znadi, svakom insanu svoj jezik od sviju jezika odveće lakši je. Nama Bošnjacima naš jezik vōma je lagahan” [cit. prema: Handžić 1999: 407]. U historiografiji je zabilježen podatak da je Omer Humo autor i jednoga bosanskog rječnika pod imenom *Lugati bosnevi* [Hadžijahić 1990: 26], iako do danas nema značajnijih podataka o ovome leksikografskom ostvarenju. Na osnovu podatka koji

spominje u samom *Sehletul-vusulu*, može se zaključiti da je Humo autor još jednog djela koje je napisao ranije pod nazivom *Bosnevi tedžvidi-risala*.⁶

Najznačajnije pisano djelo Omera Hume jeste *Sehletul-vusul* (*Lagahan pristup*). Ovo djelo štampano je prvi put 1865. godine u Istanbulu, a deset godina kasnije štampano je i u Sarajevu. Prema nekim autorima, riječ je o prvoj štampanoj knjizi na bosanskom jeziku arebičkim pismom, ali se svi istraživači ne slažu u tom pogledu [Janković 1988; Janković 1989].

Imajući u vidu potrebu da brani uvođenje bosanskog jezika u škole, odnosno da dobije saglasnost visokih vjerskih zvaničnika, jasno je da Humin rad nije uvijek nailazio na bezrezervno odobravanje te je nerijetko nailazio na kritike zbog svoje ideje pisanja na bosanskom i o bosanskom jeziku. Osim toga – prema mišljenju nekih istraživača – njegovo djelovanje bilo je ograničeno na uže područje i jednu sredinu (Hercegovinu), koja je bila manje konzervativna i prilagodljivija novim idejama [Kemura 1969: 213]. Zbog toga Humo, pored uvrštenih recenzija na arapskom jeziku, na početku štampanog ilmihala (a čega također nema u ovoj starijoj rukopisnoj verziji), pišući prigodnim stihovima o potrebi pisanja ilmihala na narodnom jeziku, brani potrebu za uvođenje ovoga jezika kao zvaničnog jezika u školama:

Berlejši miftah lugat bosnevi,
Anamo su tri lugata četiri:

Turski, furski, arabski,
Znaćeš furski, ne da lugat lagati.

Turćijatu zihun dobro otvori,
Tutkun Omer zihni ovim bi.

Prez šubhe je babin jezik najlašni,
Svako njime vama vikom besidi.

Slatka braćo Bošnjaci!
Hak vam Omer govori.

Navodeći ovu pjesmu kao slogan na početku svoga djela, Humo potvrđuje svoju opredijeljenost da bosanski jezik konačno dobije mjesto koje mu po prirodi stvari pripada. U tom smislu, Humo izravno naglašava nekoliko bitnih faktora važnih za razumijevanje vremena i konteksta u kojima jača nacionalne vrijednosti, navodeći naziv narodnog jezika i ime naroda koji se tim jezikom služi.

⁶ U vezi s tim u ilmihalu *Sehletul-vusul* veli: "Kur'an krivo učit koliko će se voma manija prevrnut namaz će obatalit i haram je; u Bosnevi tedžvidi-risali razkalismo". U navedenom slučaju očito je riječ o priručniku u kojem je Humo govorio o pravilima učenja Kur'ana, tzv. tedžvidskim pravilima.

Zbog svega toga Humo se – na osnovu dosadašnjih istraživanja – može smatrati među prvima bošnjačkim kulturno-nacionalnim reformatorom pretpreporodnog vremena. Pored toga, Humino djelo važno je za proučavanje više aspekata književnohistorijskog stvaralaštva na bosanskom jeziku predstandardnog doba. Time se, svakako, uvodi i problem izučavanja jezičkog izraza ovoga autora u kontekstu istraživanja predstandardnih idioma bosanskog jezika, kao i mogućnost ustanovljavanja određenih jezičkih zakonomjernosti, kao i toga da se kod njega, ne kao prvom, ali izuzetno gorljivom predstavniku, javljaju snažne preporodne ideje koje ističu važnost maternjeg, odnosno “babina” jezika. Pored toga, na društveno-političkom planu Humo je zanimljiv i kao reformator ne samo bosanske arebice, već i bosanskog školstva na kraju osmanske uprave Bosnom i Hercegovinom, što se odnosi i na problem islamske vjersko-prosvjetne politike. Ilmihal *Sehletul-vusul* predstavlja vrijedno štivo i onima koji se bave izučavanjem vjerske literature, koja opet zauzima značajno mjesto u alhamijado književnosti, u smislu njezina uspoređivanja s drugim tekstovima sličnog karaktera iz vremena prije Hume, tekstovima njegovih savremenika, kao i kasnijim pa i današnjim tekstovima slične tematike.

Primjerak ponuđene transkripcije početka *Sehletul-vusula*:

Dobro znadi, jedno čeljade, među Zemjom i među nebesima sevabima da napuni virovanje; neznad bude u Džehennemu, u Paklu vazda ostaće. Ko goć ilmihal nauči, po ilmihalu amel čini i radi, Allah Bog, dželle šanuhu, Džennet mu je vadu učinijo, u Džennet će uljeć.

Amentu billahi – ja virova Boga ima, jedan je; ortaka i pomagaca, i prilike i nalike nejma. Zemaja i nebesa i svega mahlukata stvorač je i upravljač i čuvač je. Od đovde i od sureta i od mista i od zemanâ pač je. Bog, dželle šanuhu, insanima i hajvanima nafaku davač je; sebebe i iladže u iladža i sebeba tesir činjenja stvorač Allah je, osim Allaha drugog stvorača i tesir činjača nejma. Da te ko upita: „Zneš li Boga?“, reci: „znêm“. „Po čemu Boga znaš?, reci: “po Negovim sifatima. Znêm, prvi je sifit vudžud, manaji Allah Bog, dželle šanuhu, ima, Allahovo je imanje vazda i vazda; Allahovu imanju svaka stvar i zerra šahid mu je. Drugi je sifit hajat – živ je Bog vazda i vazda, Allahov život nije ko mahlukat. Treći je sifit ilum – Allahovo je znanje vazda i vazda. Švašto Allah znade, što ima i što nejma, što je bilo i što će bit znade; od neznanja i od zaboravljanja pač je... [Humo 2010: 17–18]

Umjesto zaključka

Kulturna vrijednost navedenih triju rukopisnih ilmihala: Bergivijina, Ilhamijina i Humina, ogleda se u neponovljivosti individualnog rada prepisivača kao i intelektualnog djelovanja samih autora. Njihova vrijednost vezana je i za društvenu funkciju koju su obavljali u smislu pozicioniranja vjerskog naučavanja

i obrazovanja u vremenu kada su se pojavili. Nesporno je da navedeni ilmihali predstavljaju značajno kulturnohistorijsko blago Bosne i Hercegovine koje svjedoči živu prepisivačku arebičku tradiciju na narodnom bosanskom jeziku, a sigurno je da su ostavili neizbrisiv trag u razvijanju konfesionalno-religijske svijesti kod Bošnjaka. Jezički značaj djela ogleda se prije svega u tradiciji imenovanja bosanskog jezika, ali je još važnije da su to izvori za proučavanje specifične književnojezičke tradicije bosanskog jezika predstandardnog doba koja će trajno obilježiti historijski razvoj ovog jezika i njegovu specifičnu kulturnu okosnicu.

IZVORI

- [Kemura 1975] – I. Kemura, *Ilmihal Abdul Vehab Ilhamije na 'bosanskom' jeziku*, [in:] *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ*, XXXVIII / 1–2, Sarajevo.
 Rukopis Bergivijina ilmihala, privatna kolekcija prof. dr. Enesa Kujundžića Rukopis ilmihala *Sehletul-vusul*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Signatura 4711, kat. br. 5807, vol. 9.

LITERATURA

- [Ćurić 1983] – H. Ćurić, *Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918*, Veselin Masleša, Sarajevo.
 [Dobrača 1974] – K. Dobrača, *Tuhfetul-musallin ve zubdetul haši'in od Abdul-Vehaba Žepčevije Ilhamije*, [in:] *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, knjiga II–III, Sarajevo.
 [Hadžijahić 1990] – M. Hadžijahić, *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana*, Islamska zajednica, Zagreb.
 [Hadžijahić 1938] – M. Hadžijahić, *Hrvatska muslimanska književnost prije 1878. godine*, Štamparija Omer Šehić, Sarajevo.
 [Hadžijahić 1979] – M. Hadžijahić, *Sinkretistički elementi u islamu u Bosni i Hercegovini*, [in:] *Prilozi za orijentalnu filologiju*, br. 28–29, Orijentalni institut, Sarajevo.
 [Hadžijamaković 1991] – M. Hadžijamaković, *Ilahamija: život i djelo*, Mešihat Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, El-Kalem, Sarajevo.
 [Handžić 1999] – M. Handžić, *Rad bosanskohercegovačkih muslimana na književnom polju*, [in:] *Teme iz književne historije*, Ogledalo, Sarajevo.
 [Hangi 1907] – A. Hangi, *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*, drugo znatno povećano i ispravljeno izdanje, Naklada Danijela A. Kajona, Sarajevo.
 [Huković 1986] – M. Huković, *Alhamijado književnost i njeni stvaraoci*, Biblioteka Kulturno naslijeđe Bosne i Hercegovine, Svjetlost, Sarajevo.
 [Humo 2010] – O. Humo, *Sehletul-vusul*; Drkić, Munir i Kalajdžija, Alen: Grafija i leksika *Sehletul-vusula*, Muzej Hercegovine, Mostar.
 [Janković 1988] – S. Janković, *Ko je autor prvog našeg štampanog alhamijado teksta*, [in:] *Književni jezik*, 17/4, Sarajevo.
 [Janković 1989] – S. Janković, *Ortografsko usavršavanje naše arebice u štampanim tekstovima [Uticaj ideja Vuka Karadžića]*, [in:] *Prilozi za orijentalnu filologiju* 38/1988, Orijentalni institut, Sarajevo.

- [Kalajdžija 2007] – A. Kalajdžija, *Zapadnoštokavski jezički elementi u djelu Abdulvehaba Ilhamije*, [in:] *Godišnjak BZK Preporod*, godina VII, Sarajevo.
- [Kasumović 1991] – dr. I. Kasumović, *Bergivija na bosanskom jeziku*, [in:] *Islamska misao XIII*, br. 150, Sarajevo.
- [Kemura 1969] – I. Kemura, *Prva štampana knjiga arebicom na našem jeziku [Omer efendija Humo i njegov prosvjetni rad]*, [in:] *Glasnik VIS-a u SFRJ*, XV, br. 5–6, Sarajevo.
- [Kemura – Ćorović 1912] – S. Kemura – V. Ćorović, *Das Serbokroatische Dichtungen bosnischer Moslems aus dem XVII., XVIII. und XIX. Jahrhundert*, Zur Kunde der Balkanhalbinsel, II, Quellen und Forschungen, Sarajevo.
- [Nametak 1981] – A. Nametak, *Hrestomatija alhamijado književnosti*, Svjetlost, Sarajevo.
- [Šabanović 1973] – dr. H. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Svjetlost, Sarajevo.
- [Vajzović 1999] – H. Vajzović, *Alhamijado književnost*, [in:] *Jezik u Bosni i Hercegovini*, Institut za jezik u Sarajevu i Institut za istočnoevropske i orijentalne studije u Oslu, Sarajevo.
- [Ždralović 1985] – M. Ždralović, *Abdulvehab ibni Abdulvehab Žepčevi – Bosnevi [Ilhamija]*, [in:] *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, Sarajevo.
- [Ždralović 2000] – M. Ždralović, *Bergivi u Bosni i Hrvatskoj*, [in:] *Trava od srca Hrvatske Indije*, Sekcija za orijentalistiku Hrvatskog filološkog društva i Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.

Alen Kalajdžija

THREE HANDWRITTEN ILMIHALS (TEXTBOOKS FOR RELIGIOUS EDUCATION) IN ARABIC SCRIPT AND BOSNIAN LANGUAGE FROM THE 19TH CENTURY

(Summary)

This paper discusses the importance of cultural, historical and social functions, as well as literal language characteristics of handwritten ilmihals which were created in Ottoman Bosnia in the 19th century as a part of Bosnian Aljamiado literature. The aim of this paper is to indicate the contentual, lingual and functional heterogeneity of Bosnian Islamic catechetical monuments from different authors discovered and known to this day, regardless of the number of preserved transcripts in Arabic script. Due to the research of this corpus, the complex picture of the development of cultural, religious, national and lingual identity of Bosniaks is complemented.

Klaudia Chalczyńska, Artur Zaręba

Katedra Filologii Słowiańskiej
Uniwersytet Łódzki

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.24>

OKREŚLENIA MIGRANTÓW I ICH NACECHOWANIE NA POLSKICH, BUŁGARSKICH I SŁOWEŃSKICH INTERNETOWYCH PORTALACH INFORMACYJNYCH

Wielka migracja ludności z Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej do krajów Unii Europejskiej jest bez wątpienia jednym z największych zagadnień politycznych ostatnich lat. Od początku lata 2015 świat zaczęło obiegać coraz więcej informacji o tysiącach ludzi próbujących dostać się drogą morską i lądową do państw Wspólnoty Europejskiej. Wojna domowa w Syrii, powstanie i działalność tzw. Państwa Islamskiego jak również destabilizacja większości państw objętych tzw. arabską wiosną doprowadziły do fali migracji o ogromnej skali, największej w Europie od czasów II wojny światowej.

Według Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych do spraw Uchodźców (UNHCR), tylko w 2015 r. przez Morze Śródziemne na Stary Kontynent przedostało się ponad milion osób¹. Sprawa migrantów nie pozostała bez echa w światowych i europejskich mediach, które niemalże codziennie donoszą o działaniach państw europejskich, sytuacji ludzi chcących przedostać się do państw członkowskich Unii Europejskiej, incydentach i wypadkach z ich udziałem.

Celem tego artykułu jest zestawienie określeń ludności przybywającej do Europy w doniesieniach prasowych oraz porównanie nacechowania tych określeń w obrębie trzech badanych języków słowiańskich – bułgarskiego, polskiego i słoweńskiego. Przedmiotem analizy jest również odpowiedź na pytanie, czy któreś z wyekscerpowanych określeń poprzez konsekwentne i celowe używanie nabrało dodatkowego znaczenia, wykraczającego poza słownikowe definicje. Równie ważnym zadaniem jest zaobserwowanie, czy tytuły, reprezentujące odrębne nurty ideologiczne, posługują się tymi samymi określeniami migrantów, czy też preferencje polityczne wpływają na wybór form leksykalnych.

Wpływ języka na sposób myślenia człowieka jest tematem szeroko omówionym w literaturze przedmiotu. Nie jest celem niniejszego artykułu rozważanie

¹ UNHCR <<http://data.unhcr.org/mediterranean/regional.php>> (22.03.2016).

teoretyczne na temat relacji pomiędzy językiem a procesami myślowymi, podkreślić warto jedynie, że wspomniany związek istnieje, o czym mówi hipoteza Sapira-Whorfa:

Struktury językowe, warunkując postrzeganie, klasyfikowanie i sposoby ujmowania rzeczywistości przez człowieka, wpływają tym samym na jego stan świadomości i cechy myślenia o rzeczywistości. W samym języku zawarty jest, do pewnego stopnia, *obraz rzeczywistości*. [Pacholski, Słaboń 2001: 58]

Sami dziennikarze wydają się świadomi wpływu języka na postrzeganie świata. Świadczyć o tym może fakt, że w sierpniu 2015 r. arabska telewizja Al-Jazeera zdecydowała, że nie będzie używać określenia *migrant* w stosunku do ludności przybywającej do granic Unii Europejskiej – zdaniem redakcji jest to określenie krzywdzące, przedstawiające uciekinierów z krajów Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej w złym świetle.

Źródłem materiału do niniejszej pracy były artykuły dotyczące kryzysu migracyjnego z wybranych bułgarskich, polskich i słoweńskich portali informacyjnych, reprezentujących różne nurty ideologiczne: lewicowo-liberalny, centrowy i narodowo-konserwatywny. Dla odpowiednich języków były to kolejno portale:

- bułgarskie: „Земля”, „Труд”, „Стандарт”, „Атака”;
- polskie: „Gazeta Polska/Gazeta Polska Codziennie”, Rp.pl, „Gazeta Wyborcza”, „Dziennik Opinii”;
- słoweńskie: „Mladina”, „Delo”, „Reporter”, „Demokracija”.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że o ile prasę polską i słoweńską cechuje wyraźny podział na lewicowo-liberalną i narodowo-konserwatywną, o tyle w Bułgarii zróżnicowanie to nie jest aż tak wyraźne i czytelnicy często nie są w stanie zdefiniować nurtu, reprezentowanego przez poszczególne portale i periodyki. Wynika to m.in. z mniejszej polaryzacji społeczeństwa oraz częstych zmian całych zespołów redakcyjnych, przechodzących z jednego tytułu do drugiego [Nowosad 2008: 408–409].

Krótką typologią prasoznawczą poszczególnych tytułów wygląda następująco:

Rp.pl – portal związany z dziennikiem „Rzeczpospolita”, ukazującym się od 1982 r., nawiązującym do dziennika o tym samym tytule, wydawanego w latach 1920–1934. Obecnie średni nakład wydania drukowanego wynosi 93 920 egzemplarzy. Od 2011 r. właścicielem tytułu jest grupa Gremi Media, należąca do biznesmena Grzegorza Hajdarowicza.

Gazeta Polska/Gazeta Polska Codziennie – portal związany z tygodnikiem „Gazeta Polska” (wychodzącym od 1993 r., o średnim nakładzie 134 694 egzemplarzy), dziennikiem „Gazeta Polska Codziennie” (od 2011 r., średni nakład 100 000 egzemplarzy) i miesięcznikiem „Nowe Państwo”, który od 2009 r. ukazuje się jako „Niezależna Gazeta Polska – Nowe Państwo” (wydawana od 1994 r.,

średni nakład 25 000 egzemplarzy). Portal internetowy i wskazane wydawnictwa należą do spółki Niezależne Wydawnictwo Polskie.

Gazeta.pl – działający od 2001 r. portal informacyjny, należący do spółki Agora SA. Jest powiązany z dziennikiem „Gazeta Wyborcza”, ukazującym się od 1989 r. Obecny nakład to ok. 240 000 egzemplarzy.

Dziennik Opinii – powstały w 2012 r. portal informacyjny, należący do Stowarzyszenia im. Stanisława Brzozowskiego, do którego należy również ukazujący się od 2002 r. kwartalnik „Krytyka Polityczna”, z nakładem 6500 egzemplarzy.

Земя – portal związany z dziennikiem o tym samym tytule, wychodzącym od 1990 r. i będącym kontynuantem dzienników „Закооперативно земеделие” (1951–1958) i „Кооперативно село” (1958–1990). Obecnie ukazuje się od poniedziałku do piątku w nakładzie 8000 sztuk. Jego wydawcą jest spółka „Коопмедия”, związana z Centralnym Związkiem Spółdzielczym (Централен кооперативен съюз).

Труд – portal związany z dziennikiem o tym samym tytule. „Труд” to najstarszy dziennik w Bułgarii (ukazuje się od 1936 r.), posiadający największy nakład spośród wszystkich dzienników (49 800 egzemplarzy od poniedziałku do piątku i 72 100 w soboty). Należy do „Вестникарска група България”, największego wydawcy periodyków w Bułgarii.

Стандарт – portal związany z dziennikiem o tym samym tytule, ukazującym się od 1992 r. w nakładzie ok. 35 000 egzemplarzy (poniedziałek–piątek) i 70 000–100 000 egzemplarzy (sobota–niedziela). Większa część własności (65,5%) należy do adwokata i biznesmena Todora Batkowa. Początkowo portal publikował jedynie artykuły, które ukazywały się w wersji drukowanej gazety, od 2008 r. przekształcił się jednak w pełnoprawny portal informacyjny publikujący wiadomości całodobowo.

Атака – portal związany ze skrajnie prawicową, populistyczną partią o tej samej nazwie, będący internetowym rozwinięciem drukowanego dziennika o tym samym tytule. Wydanie papierowe gazety ukazuje się od 2005 r. w nieregularnym nakładzie oscylującym od 6000 do 15 000.

Mladina.si – słoweński portal informacyjny istniejący od 2000 r., który w dużym stopniu stanowi archiwum artykułów publikowanych w tygodniku „Mladina”, istniejącym od 1920 r. i ukazującym się w nakładzie 20 000 egzemplarzy.

Delo.si – portal informacyjny związany z dziennikiem „Delo”, który powstał w 1959 r. Wydawany jest w nakładzie około 40 000 egzemplarzy i dociera do ponad 100 000 Słoweńców.

Reporter.si – portal informacyjny powiązany z tygodnikiem „Reporter”, wychodzącym w nakładzie 15 000 egzemplarzy. Portal istnieje od roku 2008 i należy do wydawnictwa Prava Smer.

Demokracija.si – powiązany z tygodnikiem „Demokracija”, należącym do przedsiębiorstwa Nova obzorja. Jest wydawany od 1996 r. i należy do wydawnictwa Nova Obzorja.

Zebrany materiał pokazuje, że do najczęściej stosowanych określeń we wszystkich trzech językach należą wyrazy: *uchodźca* (bg. *бежанец*, słow. *begunec*), *imigrant* (bg. *имигрант*, słow. *imigrant*) oraz *migrant* (bg. *мигрант*, słow. *migrant*). Słowniki definiują te jednostki leksykalne w następujący sposób:

Uniwersalny słownik języka polskiego [USJP]:

Migrant – socjol. Osoba migrująca.

Uchodźca – książk. Ten, kto opuścił własny kraj z przyczyn ekonomicznych, politycznych lub religijnych; emigrant, wychodźca.

Imigrant – urz. Cudzoziemiec, który osiedlił się w jakimś kraju; osiedleniec.

Речник на думите в българския език [RDBE]:

Мигрант – Лице, което се преселва от една държава в друга; заселник, преселник.

Бежанец – мн. бежанци, м. Човек, който е напуснал родното си място поради преследване, войни, размирици и др. обстоятелства.

Имигрант – мн. имигранти, м. Човек, заселен за постоянно в чужда страна.

Slovar slovenskega knjižnega jezika [SSKJ]:

Migrant – kdor spreminja stalno ali začasno bivališče, zlasti iz gospodarskih vzrokov.

Begunec – 1. kdor (z)beži pred nevarnostijo ali neprijetnostijo. 2. kdor se izseli v tujino iz političnih vzrokov, emigrant.

Imigrant – knjiž. redko: priseljenec.

Jak wynika z przytoczonych definicji, wyraz *migrant* jest hiperonimem dla pozostałych i oznacza każdego człowieka, który zmienia swoje miejsce zamieszkania. Jedyne w słowniku słoweńskim wskazany jest ekonomiczny aspekt migracji, ujęty jednak jako „częsty”, a więc nie będący warunkiem koniecznym. Słowo *imigrant* definiowane jest zgodnie jako osoba osiedlająca się w kraju innym niż ten, z którego pochodzi. *Uchodźca* zaś zawiera w swojej definicji określone przyczyny przesiedlania się danej osoby – ekonomiczne, polityczne, religijne, wojny czy prześladowania.

Tabele 1-3 zawierają ilościowe zestawienie określeń *migrant-imigrant-uchodźca*, użytych w artykułach na portalach polskich, bułgarskich i słoweńskich.

Tabela 1. Zestawienie ilościowe określeń migrantów w polskich portalach informacyjnych

	<i>Migrant</i>	<i>Imigrant</i>	<i>Uchodźca</i>	Pozostałe	Razem
„Gazeta Polska”	0	50	20	5	75
Rp.pl	2	50	43	19	114
Gazeta.pl	0	15	71	26	115
„Dziennik Opinii”	3	13	82	13	111

W materiale polskim widać zarysowującą się tendencję do tworzenia opozycji *imigrant::uchodźca*. Narodowo-konserwatywna „Gazeta Polska” preferuje formę *imigrant*, aczkolwiek określenie *uchodźca* bywa z nią używane zamiennie, jak również w formach łączonych (*imigranci i uchodźcy*). Na centroprawicowym Rp.pl obydwie nazwy stosowane są absolutnie wymiennie. Na portalach centrolewicowym (Gazeta.pl) i liberalno-lewicowym („Dziennik Opinii”) zdecydowanie przeważa stosowanie formy *uchodźca*. Co ciekawe, hiperonim *migrant* praktycznie nie występuje. Do pozostałych określeń wykorzystywanych we wszystkich badanych witrynach należały wyrazy takie jak: *przybysze, cudzoziemcy, muzułmanie*.

Tabela 2. Zestawienie ilościowe określeń migrantów w bułgarskich portalach informacyjnych

	<i>Мигрант</i>	<i>Имигрант</i>	<i>Бежанец</i>	Pozostałe	Razem
„Атака”	24	41	11	27	103
„Труа”	14	5	35	13	67
„Стандарт”	43	4	42	16	105
„Земя”	21	1	24	35	81

W materiale bułgarskim we wszystkich tytułach niezależnie od ich przynależności do określonego nurtu ideologicznego określenia *мигрант* i *бежанец* używane są wymiennie. We wszystkich przypadkach poza narodowo-konserwatywnym portalem „Атака” nazwa *имигрант* pojawia się w pojedynczych przypadkach, na tym jednym portalu jest zaś formą używaną najczęściej. Świadczy to o chęci podkreślenia ekonomicznych przyczyn migracji obywateli państw Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej do Europy, co powoduje, że z tym określeniem często łączone są takie przymiotniki jak *нелегален* czy *икономически*. Ponadto, podobnie jak w polskich źródłach, użyto innych wyrazów m. in. *бегълци, чужденци*.

Tabela 3. Zestawienie ilościowe określeń migrantów w słoweńskich portalach informacyjnych

	<i>Migrant</i>	<i>Imigrant</i>	<i>Begunec</i>	Pozostałe	Razem
„Reporter”	47	0	9	29	85
„Demokracija”	36	0	16	0	52
„Delo”	25	0	112	21	158
„Mladina”	4	0	119	15	138

W przypadku materiału słoweńskiego najwyraźniejszą tendencją jest nieobecność formy *imigrant*. Nazwy *migrant* i *begunec* tworzą wyraźną opozycję, a ich sto-

sowanie jest powiązane z nurtem ideologicznym, reprezentowanym przez dany portal. Na portalach prawicowych przeważa używanie form *migrant*, podczas gdy na portalach lewicowych zdecydowanie preferowana jest forma *begunec*.

Z powyższego zestawienia wynika, że w języku polskim nazwy *imigrant* i *uchodźca* stosowane są w dwójnasób: o ile na portalach prawicowych są często używane zamiennie, o tyle na portalach lewicowych zdecydowanie przeważa użycie drugiej z tych form, natomiast wyraz *migrant* stosowany jest bardzo rzadko. W językach bułgarskim i słoweńskim to forma *imigrant* będzie używana sporadycznie, za wyjątkiem narodowo-konserwatywnego bułgarskiego portalu „Araka”, gdzie używana jest celowo i obciążona jest nacechowaniem negatywnym. Jest to jednak odosobniony wyjątek na tle pozostałych bułgarskich portali, które całkowicie zamiennie stosują określenia *migrant* i *uchodźca*. W materiale słoweńskim najwyraźniej zarysowuje się podział na portale narodowo-konserwatywne i liberalno-lewicowe, które będą wyraźnie preferować pierwszą albo drugą z wymienionych wyżej form.

Powyższe dane wskazują, że w przypadku polskich i słoweńskich portali wybór określenia jest wyraźnie uzależniony od nurtu ideologicznego, reprezentowanego przez poszczególne periodyki. Bułgarskie portale używają określeń całkowicie wymiennie. Można więc przypuszczać, że różnice zarysowują się tam, gdzie podział na poszczególne nurty ideologiczne jest wyraźniejszy i łatwiejszy do identyfikacji dla czytelnika (przypadki portali polskich i słoweńskich). Podczas gdy w Bułgarii, gdzie większość z badanych portali nie jest aż tak wyraźnie powiązana z konkretnymi nurtami ideologicznymi, nie ma większych różnic w wyborze form leksykalnych.

LITERATURA

Słowniki

[RDBE] – Речник на думите в българския език, <http://rechnik.info/>.

[SSKJ] – Slovar slovenskega knjižnega jezika, <http://www.fran.si/130/sskj-slovar-slovenskega-knjiznega-jezika>, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU.

[USJP] – Uniwersalny słownik języka polskiego PWN, <http://usjp.pwn.pl/>.

Literatura przedmiotu

[Nowosad 2008] – A. Nowosad, *Władza i media w Bułgarii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

[Pacholski, Słaboń 2001] – M. Pacholski, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Krakowie, Kraków.

[Sapir 1978] – E. Sapir, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

[Whorf 2002] – B. L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Wydawnictwo KR, Warszawa.

Klaudia Chalczyńska, Artur Zaręba

WORDS DESCRIBING MIGRANTS AND THEIR EMOTIONAL VALUE ON THE BASIS OF POLISH, BULGARIAN AND SLOVENIAN ONLINE PORTALS

(Summary)

In our paper we present the results of research concerning nouns used to describe people migrating from the Middle East and North Africa during last year (2015) on Polish, Bulgarian and Slovenian news websites. The collected data shows, that words migrant, immigrant and refugee are the majority of all nouns used. In Polish sources the main two words used to describe the migrants are: immigrant and refugee, which are used interchangeably in national-conservative sites, while liberal-left orientated portals prefer the second word. In Bulgarian and Slovenian sources the word immigrant is used extremely rarely; the only exception is Bulgarian right-wing conservative website *Ataka*. The difference between Bulgarian and Slovenian lies in the division for national-conservative and left-wing liberal titles; which do not differ in the Bulgarian part of the data (with only one exception mentioned above), while on Slovenian websites this division is evident.

Maria Cichońska

Instytut Filologii Słowiańskiej
Uniwersytet Śląski

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.25>

GRAMATYKA WYRAZEM NARODOWEJ TOŻSAMOŚCI (NA PRZYKŁADZIE GRAMATYKI JĘZYKA BOŚNIACKIEGO DŽEVADA JAHICIA, SENAHIDA HALILOVIĆA, ISMAILA PALICIA)

Każda gramatyka jest tym miejscem, w którym spotyka się język z kulturą, w której się on kształtował, rozwijał i funkcjonuje. Jest oczywistym faktem, że każdy rodzaj gramatyki, w tym także gramatyka opisowa, jest jednym z podstawowych czynników, który wyraża i utwierdza tożsamość narodu, który się tym językiem posługuje.

Zasób gramatyk danego języka jest ściśle powiązany także z jego losami, a dokładniej z socjolingwistycznym oraz politycznymi uwarunkowaniami w procesie kształtowania się normy języka ponaddialektalnego. Jeśli losy języka etnicznego bywały trudne, splątane, gdzie język, który był w użyciu nie jednego, a więcej narodów, „od zawsze” znajdował się on w centrum polityki. Towarzyszące temu procesowi z oczywistych powodów posunięcie – opracowanie i wydanie gramatyki deskryptywnej (i zarazem normatywnej) takiego języka spotyka się z różnymi reakcjami i ocenami takich przedsięwzięć. Jednym z najbardziej wyrazistych przykładów takiej złożonej sytuacji językowej pozostawał obszar Bośni i Hercegowiny, która po wojnie bałkańskiej w latach 90. XX w. i rozpadzie Jugosławii na mocy Porozumienia w Dayton uzyskała w 1995 r. państwową niezależność, a wraz z nią w sposób oczywisty prawo do posługiwania się językiem używanym na tym terenie.

Gramatyka opisowa języka bośniackiego została wydana w pięć lat później, w 2000 r. w Sarajewie¹. Wydanie (i przygotowanie) *Gramatyki* poprzedziły intensywne dyskusje, przede wszystkim na łamach czasopism bośniackich i innych państw ościennych. Istotne znaczenie dla wydania *Gramatyki* miała wcześniejsza książka S. Halilovicia *Bosanski jezik*, która ukazała się jesienią 1991 r., tj. niedługo po proklamowaniu niepodległości przez Słowenię i Chorwację (25 czerwca 1991 r.), w bardzo napiętej sytuacji politycznej na terenie Bośni (wojna określana

¹ Dalej w tekście przytaczana jako [*Gramatika* 2000].

jako domowa wybuchła tam 1 marca 1992 r.). Ukazanie się tej monografii było istotnym głosem w sprawie bośniackiej kwestii językowej w sytuacji rozpadu Jugosławii, w której strukturach pozostawała Bosnia i Hercegowina od 1918 r., tj. od utworzenia Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina SHS). W istotnym zakresie przygotowała ona grunt pod koncepcję przyszłej gramatyki opisowej współczesnego języka literackiego.

Gramatyka języka bośniackiego, której autorami są językoznawcy z Bośni, lingwiści z Uniwersytetu w Sarajewie – Dževad Jahić, Senahid Halilović, Ismail Palić – jest gramatyką przede wszystkim opisową języka współczesnego standardowego, funkcjonującego zgodnie z bośniackimi zasadami pisowni i ortografii (Pravopis), chociaż, jak wynika z natury gramatyki opisowej, ma jednocześnie charakter normatywny, co podkreśla się w *Przedmowie (Uvod)*.

W skomplikowanej rzeczywistości, także pod wieloma względami i sytuacji językowej, jej autorzy stanęli przed niezwykle trudnym zadaniem. Przypomnijmy, że ze spisu ludności przeprowadzonego w maju 1991 r. w BiH na pytanie skierowane do respondentów o to, jak określają swój język ojczysty, wyłoniło się jego czterdzieści osiem nazw (!)², począwszy od takich, jak *bosanski*, *srpskohrvatski*, *srpski*, *hrvatski*, *hrvatskosrpski*, *jugoslovenski*, *romski*, *krajiški*, poprzez *albanski*, *bošnjacki*, *srpskohrvatski* i *hrvatskosrpski*, *ukrajinski*, *muslimanski*, *bosanskohercegovački*, *slovenački*, *makedonski*, *rumunski*, *njemački*, *mađarski*, *rusinski*, *italijanski*, *islamski*, *češki*, *hrvatskosrpski* i *srpskohrvatski*, *turski*, *ruski*, *poljski*, do takich języków, jak *slovački*, *crnogorski*, *pravoslavni*, *bosanskosrpskohrvatski*, *bugarski*, *bosanskohrvatski*, *katolički*, *hrvatskobosanski*, *hercegovačkobosanski*, *bosanskomuslimanski*, *bosanskosrpski*, *grčki*, *hercegbosanski-hvatskosrpski*, *jevrejski*, *srpsko-hrvatsko-srpski-bosanski*, *bosanskoromski*, *sandžacki*, *bosanskojugoslovenski*, *dalmatinski*, *bošnjackosrpskohrvatski*, *bosanskohrvatskosrpski*, *romski bosanski*. Z tej liczby trzydzieści nazw języka zostało podanych przez użytkowników języka w BiH opartego na nowosztokawszczyźnie. Świadomi takiej sytuacji autorzy *Gramatyki*, wobec podstawowych pytań, do jakiego odbiorcy jest kierowana *Gramatika bosanskog jezika* i w związku z istniejącą sytuacją językową jakie powinna mieć metodologiczne i językowe zaplecze, stanęli przed ogromnym wyzwaniem. We *Wstępie* do niej autorzy piszą:

Gramatika koju predajemo javnosti nastala je, dakle, kao plod nastojanja da se bosanskome jeziku u oblasti gramatičke norme postavе čvrsti temelji. Ona je po svojoj naravi opisna i normativna, a u daljem procesu normiranja bosanskog jezika moći će – nadamo se – poslužiti kao osnovica [...] Kako bi se stekla šira saznanja o bosanskome standardnom jeziku i njegovu razvoju, uvodni je dio duži negoli je to uobičajeno u ovakvim knjigama. [*Gramatika* 2000: 15]

² W celu ukazania zamętu, jaki panował wśród części użytkowników wobec nazwy języka ojczystego oraz dla orientacji czytelnika co do językowej różnorodności w BiH, przytaczam te dane w całości za www.bs.wikipedia.org (15.03.2016).

W zamierzeniu autorów drugiej w dziejach BiH gramatyki było słuzenie tym przede wszystkim, którzy identyfikują się z *bosniackością*³.

Przypomnimy, że tradycja bośniackich gramatyk była znikoma, za pierwszą gramatykę bośniacką, wydaną w BiH uważa się publikację *Gramatika bosanskoga jezika za srednje škole* niepodpisanego, choć znanego autora – Frane Vulecicia, która została wydana na potrzeby szkolnictwa wszystkich wyznań w 1890 r. Miała ona wiele wydań i była w użyciu do 1911 r., od 1908 r. nosiła tytuł *Gramatika srpsko-hrvatskog jezika*. Została wydana w alfabecie łacińskim, a zaraz potem i w cyrylicim.

Do 2000 r. nie było w Bośni odrębnych gramatyk tego języka. Przez ponad osiemdziesiąt lat, do rozpadu Jugosławii, zgodnie z prowadzoną polityką unifikacyjną, traktującą język w BiH jako równorzędny wariant w stosunku do wariantu serbskiego i chorwackiego (bosanska varijanta srpskohrvatskog/hrvatskosrpskog jezika), w którym widziano na każdym jego poziomie mieszanek serbskich i chorwackich elementów. Na fali działań w kierunku emancypacji językowej (głównie Chorwatów) na początku lat 80. XX w. ukazał się artykuł serbskiego lingwisty z Sarajewa, S. Jankovicia, w którym autor, upominając się o etniczny język dla BiH, wykazywał, że nie jest to słabo zróżnicowany i niespecyficzny wariant języka serbsko-chorwackiego/chorwacko-serbskiego, lecz postać językana tyle charakterystycznego, odmiennego, że należy go traktować jako trzeci równoprawny wariant w stosunku do dwóch powyższych [Janković 1982]. Janković widział w nim obok aktualnej normy literackiej także znaczącą potencjalną, używaną w sytuacjach nieformalnych, w której zawarte byłyby elementy tradycji kulturowej inarodowej tożsamości Bośniaków⁴.

Struktura [*Gramatyki* 2000] przedstawia się następująco. Po krótkim wstępie (s. 15–16) zawarte jest *Wprowadzenie / Przedmowa*, po czym następują kolejne jej części, przyjęte zgodnie z tradycyjną koncepcją stosowaną w gramatykach opisowych – po części poświęconej fonetyce i fonologii: *Fonetika i fonologija* (s. 83–118), zaprezentowana jest morfonologia *Morfonologija* (s. 119–172); dalej *Morfologija* (s. 173–303); osobno słowotwórstwo *Tvorba riječi* (s. 304–326) i na końcu rozdział poświęcony składni - *Sintaksa* (s. 327–474)⁵.

Jako że *Gramatyka* jest kierowana do szerokiego grona odbiorców, co się we *Wstępie*, jak wspomnieliśmy, podkreśla – począwszy od uczniów szkół średnich, studentów, nauczycieli języka ojczystego (bośniackiego) i innych, zainteresowa-

³ [*Gramatika* 2000] zawsze była traktowana, jako jedna z gramatyk używanych w BiH, w zależności od narodowościowej deklaracji uczących się, czego przejawem są możliwości studiowania na Uniwersytecie w Sarajewie na Wydziale Filozoficznym, gdzie znajduje się Odsjek za bosanski, hrvatski i srpski jezik.

⁴ Dyskusję na temat roli tzw. *normy potencjalnej* obok aktualnej otworzył Skvorcov 1970.

⁵ Celem artykułu nie jest jeszcze jedna ocena merytoryczna *Gramatyki* ze względu na przyjętą metodologię i jej gramatyczną zawartość, czyli *de facto* jej recenzja.

nych językiem bośniackim, jej autorzy dali obszerne wprowadzenie, które dla jednych odbiorców (uczniów) stanowi novum informacyjne, dla innych przypomnienie określonych zagadnień. Z liczącej 476 stron *Gramatyki* blisko 1/8 jej objętości zajmuje *Wprowadzenie (Uvod)*, zawarte na s. 21–82. Jego autorem jest Dž. Jahić. Ma ono charakter w dużej mierze diachroniczny, co ma swoje uzasadnienie, gdyż ma na celu przybliżyć, oczywiście skrótowo, językowe losy samego języka Bośniaków na słowiańskim tle od najdawniejszych dziejów.

Wprowadzenie (Predgovor) składa się z dziewięciu podrozdziałów, w których autor wprowadza chronologicznie podstawowe informacje dotyczące sytuacji językowej, poczynając od krótkiego podrozdziału *Bosanski jezik* (s. 21), gdzie wychodzi od wspólnoty indoeuropejskiej, poprzez prasłowiańską i południowosłowiańską, w tym starocerkiewno-słowiańską, umiejscawiając w tzw. diasystemie środkowopołudniowosłowiańskim tę część sztokawszczyzny, z której wykształcił się standardowy język bośniacki.

W podrozdziale *Tri perioda razvoja bosanskog govornog jezika* prezentacja dziejów języka jest już bardziej szczegółowa, oparta na danych z tamtejszego piśmiennictwa. Na jego podstawie którego zostały wyróżnione trzy okresy (i stadia rozwojowe), a mianowicie: 1. okres – do końca XII w., który charakteryzowało małe językowe zróżnicowanie; podczas gdy 2. okres – od pocz. XIII w. do połowy XV w. – odznacza się większym zróżnicowaniem, doszło bowiem wówczas do istotnych zmian wewnątrzsystemowych o charakterze przede wszystkim fonetycznym i morfologicznym; natomiast w 3. okresie – od poł. XV w. – kiedy miały miejsce znaczne migracje ludności, zachodzi mniej zmian wewnątrz systemu językowego, a pojawia się więcej zewnętrznych uwarunkowań i wpływów na tę część diasystemu środkowopołudniowosłowiańskiego. Na początku 3. okresu (tj. od poł. XV w.) dochodzi do masowej islamizacji [„dolazi do masovne islami-zacije”] [*Gramatika* 2000: 33], która miała duże znaczenie dla dyferencjacji tej części sztokawszczyzny, a także utrzymywała starsze, archaiczne cechy językowe. Jak pisze autor:

Islamizacija stanovništva djeluje u pravcu konzerviranja jezičkih osobina. Islamizirano stanovništvo u doba turskih ratova i u vrijeme velikih migracija ostaje relativno stabilno manje pokretljivo od pripadnika drugih srodnih dijalekata. Ono uspijeva sačuvati vezu sa srednjim vijekom, odnosno sa predemigracionim stanjem od četiri prvobitna bosanska dijalekata. Bošnjačko stanovništvo u čaršijama dobrim dijelom također čuva starije govorne osobine. Zato će se ti govori vremenom uobličavati i kao posebne oaze bosanskoga jezika, koje u sebi sardže i stare (slavenske) i nove orijentalne osobine. [*Gramatika* 2000: 34]

Bośniacki, według ujęcia we *Wprowadzeniu*, ma pięć dialektów oraz czternaście poddialektów, wyodrębnionych już z pozycji samego języka bośniackiego, tj. cztery są macierzyste, a piąty – w Sandżaku, którym posługują się sandżaccy

Bośniacy zamieszkujący od XVI w. w granicach bośniackiego paszalu. Ten podział dialektalny nie nawiązuje do istniejącego wcześniej trójdzielnego podziału całego obszaru sztokawszczyzny na *narječje* – *dialekty* – *gwary*, uwzględnia tylko stan języka dialektalnego i gwarowego w granicach politycznych bośniacko-chorwackiej części BiH.

Podana językowa charakterystyka tych dialektówoparta została na źródłach dialektologicznych, ostatni – sandżacki dialekt został scharakteryzowany jako ten, który składa się z najbardziej archaicznych gwar, do którego słabo przeniknęły cechy południowozachodniej nowosztokawszczyzny, do dzisiaj odznacza się on starszotkawską trójczłonową akcentuacją i archaiczną fleksją. I chociaż dialekt ten przesunął się z czasem nieco w kierunku północnego wschodu, to generalnie zachował stare bośniackie cechy, przede wszystkim mieszany ijekawsko-ekawski refleks jata w rejonie miasta Novi Pazar i Bijelo Polje [*Gramatika* 2000: 38].

Omawiając wspólne cechy sztokawskich bośniackich dialektów, podkreśla się, że są to słowiańskiej południowosłowiańskie cechy wspólne, a obok nich na poziomie fonetycznym, morfologicznym (słowotwórczym) i leksykalnym występują orientalizmy, w tym turczyzmy Zdaniem autora *Przedmowy*, w zasobie fonetycznym w Bośni środkowej występuje *h* i *f* w sytuacjach uzasadnionych etymologicznie (na pozostałym sztokawskim obszarze *h* zanikło, albo jest realizowane bardzo słabo). Poza tym dokonała się zmiana w zasobie fonetycznym i fonologicznym w zakresie afrykat, i tak zamiast dwóch par afrykat: *č* i *ć*, *dž* i *đ* w środkowej i wschodniej Bośni oraz w Sandżaku występują elementy pośrednie. Przywołuje autor także inne cechy, takie jak pozostałości starej akcentuacji, śćakawizm, ikawizmy. Podkreśla też autor rolę *čaršiji* w zachowaniu starych cech językowych, nie wyjaśniając, że chodzi przede wszystkim o zachowawczy, tradycyjny sposób życia, który nie sprzyjał także zmianom językowym.

Przybliżając chronologicznie takie powszechnie znane wydarzenia związane z polityką językową, jak Umowa Wiedeńska (*Bečki dogovor*) i Umowa Nowosadzka (*Novosadski dogovor*), we *Wprowadzeniu* podkreśla się, że nie uwzględniły one pod żadnym względem bośniackiej tradycji, chociaż należy pamiętać (o czym nie ma wzmianki w tekście *Gramatyki*), że Umowę Nowosadzką podpisał m.in. profesor Uniwersytetu w Sarajewie – J. Vuković.

W czasach po aneksji BiH przez Austro-Węgry na przełomie wieków w szkołach wyznaniowych podręczniki były w języku tureckim, a „od 1884 r. jezik bosanski je ušao u nastavni plan ruždije“ [*Gramatika* 2000: 57]. W swoim dalszym przeglądzie najważniejszych faktów związanych z losami języka w BiH wspomina autor takie postacie, jak Sejfudin Proho, Omer Humo, Ibrahim Seljubac, którzy opowiadali się za wprowadzeniem języka bośniackiego do szkół. W tym czasie pojawiła się pierwsza dwujęzyczna gramatyka turecko-bośniacka i bośniacko-turecka, autorstwa Edhema Berbicia, wydana w Istambule w roku 1893. W 1913 r. wprowadzono język bośniacki i ortografię niearabską do szkół [„mada se već tada

taj jezik zvanično nije tako nazivao“ [Gramatika 2000: 57]⁶. Warto wspomnieć, że utrzymywała się vukowska tradycja głosząca, że jest to język serbski.

W *Gramatyce* nie podaje się informacji na temat tradycji nazewnictwa dotyczącej języka, zapewne dlatego, że kwestia ta została szeroko omówiona już wcześniej u Halilovicia [Halilović 1991], przedyskutowana w prasie lingwistycznej i w mediach. Stwierdza jednak autor, że: „Bošnjaci, dakle, govore svojim dijalektima (imaju pet dijalekata, koji svi pripadaju štokavskom nariječju), zatim se služe standardnim odnosno književnim jezikom, razgovornim jezikom i raznim žargonima. Sve te različite vrste jezičke upotrebe čine jezik Bošnjaka, koji se naziva općim imenom bosanski jezik“ [Gramatika 2000: 67] i dalej „književni jezik jenastavljač pisane tradicije iz starih vjekova“ [Gramatika 2000: 68].

W wyniku wojny 1992–1995 doszło do ważnej zmiany w sytuacji dialektalnej, którą się określa jako *lingvocid*. W wyniku eksterminacji i wysiedleń ludności muzułmańskiej znikły stare gwary w środkowej Bośni, co odnotowuje się we *Wprowadzeniu*.

Jakie refleksje się nasuwają po latach, kiedy opadły emocje wokół *Gramatyki*? Jej ukazanie się w 2000 r. było ważnym wydarzeniem, nie tylko naukowym, ale i kulturowym, a nawet politycznym. Usankcjonowała ona w pewien sposób język tej grupy etnicznej. Jest to gramatyka języka bośniackiego, a nie boszniackiego, stanowiąc kontynuację tradycji co do jego nazwy *bosanski* od pierwszych wzmianek o nim. Wbrew woli bezpośrednich zainteresowanych, rodzimych użytkowników języka istnieją pozabośniackie środowiska, które forsują nazwę *bošnjački jezik*. Ten problem został uwzględniony.

Po wydaniu *Gramatyki* ukazało się wiele jej recenzji, były one bardzo zróżnicowane w swojej warstwie krytycznej; od bardzo pozytywnych, czyli „hwalospijeva“, do recenzji negatywnych, a nawet całkowicie ją odrzucających. Skrajnie negatywną recenzję wystawił jej Autorom sarajewski anglista M. Riđanović, który wydał ją w postaci książki, co jest niewątpliwym ewenementem w tradycji recenzenckiej [Riđanović 2003].

Postawił, obok wielu innych, kardynalny zarzut że „Gramatika bosanskoga jezika je vrlo loš plagijat hrvatske gramatik“⁷. Tutaj należało by wprowadzić osobny wątek rozważań, dotyczący przede wszystkim kwestii, kiedy można mówić o plagiacie w gramatyce?⁸ Ze względu na nienaukowe i skrajnie subiektywne podejście Riđanovicia, z założenia w nieakceptowalnym języku nienawiści dezawuuujące całą jej zawartość, trudno polemizować z jego zarzutami, w tym z zarzutem

⁶ Utrzymywała się vukowska tradycja głosząca, że jest to język serbski.

⁷ Celem artykułu nie jest jeszcze jedna merytoryczna ocena jej zawartości, lecz ukazanie jej, niezależnie od dyskusyjnych merytorycznie.

⁸ Ze względu na szczupłość miejsca i odrębną, obszerną problematykę nie rozwijamy tego zagadnienia w niniejszym artykule.

popęlnienia plagiatu. W recenzji-książce zostały przekraczane jaskrawo granice naukowości. Przy takiej bliskości systemów gramatycznych, jaka istnieje między między systemem chorwackim i bośniackim, trudno je traktować jako podlegające plagiatowaniu, a nawet niejako „z góry” skazane na działania plagiatowe? Autorzy *Gramatyki* niewątpliwie czerpali metodologiczne inspiracje z chorwackiej gramatyki, wysoko ocenianej w gronie słowiańskich gramatyk, co stanowi koronny zarzut kilku recenzji, także doradcami autorów i recenzentami gramatyki byli uznani chorwaccy lingwiści – I. Pranjković i J. Silić, mający w swoim dorobku gramatyki języka chorwackiego, co wydaje się nie naruszać dobrych obyczajów przyjętych w działalności naukowej. Jako kuriozalne pociągnięcie należy również potraktować metarecenzję, to jest recenzję do książki Riđanovicia autorstwa S. Kordić [Kordić 2006], w której krytyka autorki ogranicza się do cytowania fragmentów z książki Riđanovicia i przyznawania mu racji.

Ta spora biblioteka materiałów krytycznych stanowi sama w sobie cenny materiał badawczy – nie tylko dla lingwistów, ale szerzej – różnie metodologicznie zorientowanych badaczy dyskursu lingwistycznego, politycznego, kulturowego itd.

Autorzy recenzji często nie zauważali stanowiska autorów *Gramatyki*, którzy przyjęli, jak się wydaje, jak najbardziej właściwą strategię metodologiczną i socjolingwistyczną dla opisu sztokawskiego systemu gramatycznego na terenie BiH.

Po lekturze nasuwają się następujące wnioski co do oceny *Wprowadzenia*, stanowiącego nie tylko typowe wprowadzenie do gramatyki, lecz także prezentujące niepodważalne, jak się wydaje, aspekty pewnej odrębności i narodowej tożsamości. Przy ocenie *Wprowadzenia*, stanowiącego zapowiedź tego, co znajduje się dalej, narzuca się to, że:

- nie udowadnia się w niej prawa do własnego języka i jego nazywania, gdyż ma on długą, powszechnie znaną ze źródeł tradycję;
- nie walczy się w nim o bośniacką tożsamość, ani też nie udowadnia się jej, gdyż jest ona od wieków mocno obecna, zakorzeniona w BiH i nie ma potrzeby przyjęcia takiej strategii;
- *Gramatika* 2000 w żaden sposób nie nawiązuje do kwestii związanych z którąkolwiek konfesją obecną na terenie BiH ani też nie podkreśla w sposób nieadekwatny do stanu faktycznego roli islamu w zmianach językowych;
- przejawem bośniackiej tożsamości w *Gramatyce*, nawiązującej do przeszłości, bywają *nomina propria*, najczęściej nazwy osobowe, związane z kulturą islamu, występujące w przykładach stanowiących egzemplifikację danego zjawiska gramatycznego;
- w *Przedmowie* określa się język standardowy, ponaddialektalny jako nowosztokawsko-ijekawski, z niewielkimi zmianami w stosunku do sztokawskiej fonetyki i fonologii, pojawia się głoska i fonem *h* w wyrazach pochodzenia orientального, tam, gdzie jest to etymologicznie uzasadnione. Pojawia się ono w egzemplifikacji zjawisk, podobnie jak nazwy własne.

W *Gramatyce* przyjmuje się jako oczywisty fakt istnienia Boszniaków (Bošnjak) jako ludności słowiańskiej (rzadziej potomków Turków z czasów osmańskich). Może dla słabiej zorientowanego odbiorcy przydałby się komentarz dotyczący kwestii terminologicznej, związanej z *nomen ethnicum Bosanac* wobec Bošnjak. Ten pierwszy to mieszkaniec Bośni ze względu na terytorium i przynależność państwową, podczas gdy Bošnjak jest neutralne co do konfesji, informację o konfesji zawiera *Musliman*. Mimo że od wydania *Gramatyki* minęło piętnaście lat, sama nazwa *bosanski jezik* wciąż poza BiH nie ma pełnej akceptacji⁹.

Niedawne oświadczenie I. Klajna w imieniu Serbskiej Akademii Nauk (SANU) dystansujące się wobec stanowiska, że nazwa *bosanski* notowana jest w źródłach już od XII, to jest od *Povelji Kulina bana* z 1189 r., nie stanowi żadnego argumentu, gdyż zdaniem serbskiego akademika *sve zastarelo i danas ne važi..* W tymże stanowisku uważa się, że *nomen ethnicum Bošnjak* winno generować i nazwę języka *bošnjački*, w żadnym wypadku nie powinno nawiązywać do nazwy państwa *Bosna* i stanowić przymiotnika od niej – *bosanski*. Dodajmy, że Bośniacy konsekwentnie nie akceptują terminu *bošnjački jezik*, broniąc stanowczo swojej tradycji, także nazewnictwej.

Pochodząca z Sarajewa wiedeńska slawistka Jagoda Jurić-Kappel, „dając prawo” etnicznej ludności BiH co do wyboru nazwy swojego języka, wypowiedziała się w dyskusji bezpośrednio po wydaniu *Gramatyki*:

Sam naziv određenoga jezika ne govori i ne mora govoriti sam sobom ništa posebno. Ime istoga jezika se može mijenjati, a isti naziv može obilježavati različite pojave. To, praktično, znači da je naziv bosanski jezik u dugom istorijskom trajanju „pokrivao” različite pojmovne sadržaje, koji nemaju veze s onim što se danas njime obilježava – standardnim idiomom Bošnjaka [Jurić-Kappel 2001].

Nawiązała do wypowiedzi S. Halilovicia [Halilović 1991], który we wstępie do swojej monografii [Halilović 1991] dekadę wcześniej napisał:

Narodno ime **bosanski jezik** kroz povijest je mijenjalo svoju sadržinu: prvotno bi-jaše imenom svih žitelja zemlje Bosne, da bi se – od kraja 19. vijeka naovamo – svelo, uglavnom, na osnovno ime maternjeg jzika Bosanskih Muslimana, islamiziranoga slavenskog stanovništva u Bosni i Hercegovini i Jugoslavije uopće. To ime čuva i brojna bosanskomuslimanska emigracija u Turskoj, i drugdje. Bosanski Muslimani

⁹ Brak jest badań na temat aktualnego użycia nazw języka w BiH. Badania, które niedawno prowadziła A. Ljevo-Ovčina co do używanej nazwy języka bośniackiego w Rosji wykazały, że nie ma on tam nadal ujednoliconej jednej nazwy; najczęściej używa się tam nadal określeń srpskohrvatki/hrvatskosrpski, znacznie rzadziej bosanski lub bošnjački. [Ljevo-Ovčina 2012].

u tom imenu podrayumijevaju svoju ukupnu jezičku aktivnost u prošlosti i danas, stoga je **bosanski jezik** izraz cjelokupnoga njihovog života, njihova „kulturna smotra“ [Halilović 1991:7].

W wydanej niedawno książce J. Jurić-Kappel swoje rozważania i swój stosunek do dyskusji dotyczącej relacji między nazwą **bosanski** i **bošnjački jezik** tak podsumowała:

Bez obzira kako Bošnjaci nominirali svoj jezik, moraju pristati na to da i ostali stanovnici Bosne i Hercegovine jezik kojim se služe nazivaju onako kako žele – za sada većina svojim nacionalnim imenom [Jurić-Kappel 2013: 165].

Warto podkreślić podstawową wartość, obecną w historii sztokawszczyzny na terenie BiH, a mianowicie nieprzerwaną ciągłość rozwoju języka, wynikającej tak z wewnętrznych praw języka, jak i zewnętrznych socjolingwistycznych uwarunkowań. Te drugie, wynikające w dużej mierze z losów historycznych, miały jednak mniej istotny charakter, nie zaburzyły jego istoty¹⁰. Reasumując, należy podkreślić, że bośniacka *Gramatyka* z 2000 r, niezależnie od mniej czy bardziej krytycznych uwag co do merytorycznych ujęć i interpretacji poszczególnych problemów gramatycznych, zajmuje znaczące miejsce jako publikacja wyrażająca narodową tożsamość ludności od wielu wieków zamieszkujących tereny Bośni i Hercegowiny. Stanowi ona istotne ogniwo w tożsamościowej bośniackiej literaturze, i jako taka jest dobrym punktem wyjścia do opracowania następnych bośniackich (i innych) gramatyk. Z całą pewnością potrzebna jest w BiH gramatyka dla potrzeb edukacyjnych szkolnictwa średniego, która by uwzględniała nowe spojrzenie na wiele zjawisk językowych; podstawą takiego ujęcia mogłaby być omawiana *Gramatika bosanskog jezika*. Potrzebne jest także opracowanie gramatyki na poziomie akademickim, dla której zręby znajdziemy w tejże *Gramatyce*.

LITERATURA

- [*Gramatika* 2000] – Dž. Jahić, S. Halilović, I. Palić, *Gramatika bosanskoga jezika*, Dom štampe, Zenica.
- [Barić i in. 1997] – E. Barić, M. Lončarić, D. Malić, S. Pavešić, M. Peti, V. Zečević, M. Znika, *Hrvatska gramatika*, Školska knjiga, Zagreb.
- [Jurić-Kappel 2001] – J. Jurić-Kappel, *Dani*, 12.01.2001.
- [Jurić-Kappel 2013] – J. Jurić-Kappel, *Bosnien im Spiegel älterer Schriften–Bosna u ogledalu starije pismenosti. Philologische – linguistische Studien*, Edition Liaunieg, German, Croatian.

¹⁰ Nieciągły rozwój języków literackich miał miejsce w przypadku kilku języków słowiańskich, takich jak słoweński, czeski czy słowacki.

- [Halilović 1991] – S. Halilović, *Bosanski jezik*, Biblioteka Ključanin, Sarajevo.
- [Janković 1982] – S. Janković, *Distinktivni pokazatelji standardnojezičke varijantnosti*, „*Naše teme*“, t. XXVI, nr 5.
- [Kordić 2006] – S. Kordić, *Opravdana kritika*. Midhat Riđanović. *Totalni promašaj*, „Književna kritika“, t. IV, nr 7–8.
- [Ljevo-Ovčina 2012] – A. Ljevo-Ovčina, *Imenovanje bosanskog jezika u Rusiji: Ima libosanskog u ruskom?*, [w:] *Bosanskohercegovački slavistički kongres I: Zbornik radova*, knj. 1, Sarajevo.
- [Riđanović 2003] – M. Riđanović, *Totalni promašaj*, Šahinpašić, Sarajevo.
- [Skvorcov 1970] – L. J. Skvorcov, *Norma, literaturnyj jazyk. Kul'tura reči*, [w:] *Aktual'nye problemy kul'tury reči*, Moskva.
- [Vuletić 1890] – F. Vuletić, *Gramatika bosanskog jezika*, Nakladom Zemaljske vlade Bosne i Hercegovine, Sarajevo.
- [Вулетих 1890] – Ф. Вулетих, *Грамматика босанског језика*, Накладом Земаљске владе Босне и Херцеговине, Сарајево.

Źródła internetowe

www.bs.wikipedia.org. (15.03. 2016).
 www.bosnjaci.rs. (20.03. 2016)

Maria Cichońska

GRAMMAR AS A MEANS OF EXPRESSING NATIONAL IDENTITY (ON THE BASIS OF *THE GRAMMAR OF BOSNIAN LANGUAGE* WRITTEN BY DŽEVAD JAHIĆ, SENAHD HALILOVIĆ, ISMAIL PALIĆ)

(Summary)

It is said that in some sense grammar is the place where language meets and also reflects the culture in which it had originated, was further developed, and was widely used. It is also believed that every kind of grammar, including a descriptive grammar of a given language, to some extent shows the identity of the nation that speaks that particular language. *The Grammar of the Bosnian Language* published in Sarajevo in 2000, as only the second Bosnian grammar so far, was supposed to confirm the norm of the standard language used in the country of Bosnia and Hercegovina, which was established in Dayton Treaty in 1995. This article deals with chosen aspects of the *Grammar*, special attention is paid to factors contributing the most to the strengthening of Bosnian national identity.

Prace opublikowane w tym zbiorze są pokłosiem międzynarodowej konferencji naukowej *Islam i muzułmanie w kulturze, literaturze i językach Słowian Południowych* zorganizowanej w Uniwersytecie Łódzkim przez Katedrę Filologii Słowiańskiej, Katedrę Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki oraz Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana, *Ceraneum* w dniach 18–19.02.2016 r. Autorzy zajęli się kwestiami wzajemnych wpływów kultury islamu i kultur krajów południowo-słowiańskich, udokumentowanych w literaturze ludowej i artystycznej, źródłach historycznych oraz językoznawczych obejmujących okres od czasów starożytnych do współczesnych.

Książka dostępna również
jako e-book



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

ul. Williama Lindleya 8
90-131 Łódź

tel.: 42 66 55 863
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

ISBN 978-83-8088-249-2



9 788380 882492