MAGDALENA REKŚĆ

**Mity narodowe
i ich rola
w kreowaniu polityki
na przykładzie państw
byłej Jugosławii**

SERIA WYDAWNICZA
„BAŁKANY XX/XXI”

Uniwersytet
ŁÓDZKI

Batkany
20/21

CENTRUM NAUKOWO-BADAWCZE UŁ

MAGDALENA REKŚĆ

Mity narodowe i ich rola w kreowaniu polityki na przykładzie państw byłej Jugosławii

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2013

Magdalena Rekść – Zakład Metodologii Badań Politologicznych
i Prognozowania Politycznego, Instytut Studiów Politologicznych
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki
91-127 Łódź, ul. Składowa 41/43

RECENZENT

Jacek Wojnicki

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Bogusław Pielat

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

OKŁADKĘ PROJEKTOWAŁA

Barbara Grzejszczak

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2013

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. 6080/2012

ISBN 978-83-7525-843-1

e-ISBN 978-83-7969-311-5

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Spis treści

Wstęp	9
Rozdział 1	
Mit, symbol, rytuał w refleksji politologicznej	19
1.1. Mit	19
1.1.1. Ewolucja interpretacji pojęcia mitu	20
1.1.2. Czym jest mit? Mit a mityzacja.....	26
1.1.3. Wybrane definicje. Mit a kwestia wiary	33
1.1.4. Próby systematyzacji pojęcia mitu w warunkach postmodernizmu. Mitologia	41
1.1.5. Mity początku, mity końca, mity powrotu. W kręgu wielkich archetypów	45
1.1.6. Mit a historia	52
1.1.7. Specyfika mitu ze szczególnym uwzględnieniem realiów ponowoczesności.....	55
1.2. Rytuał	60
1.2.1. Mit a rytuał	60
1.2.2. Wybrane definicje	63
1.2.3. Funkcje i składowe rytuału	66
1.3. Symbol.....	76
1.3.1. Próby zdefiniowania symbolu.....	76
1.3.2. Język jako system symboliczny. Władza symboliczna	81
1.3.3. Próby klasyfikacji konstrukcji symbolicznych.....	87
1.3.4. Tożsamość symboliczna	91
1.4. Rytuał polityczny. Rola aparatu mitycznego i symbolicznego w kształtowaniu wyobrażeń zbiorowych	95

Rozdział 2

Trawestacje mitu pochodzenia i agregaty manipulacji

etnicznych	105
2.1. Uwagi wstępne	105
2.2. Dyskurs chorwacki	114
2.3. Dyskurs serbski	132
2.4. Manipulacje etniczne i ich mityczne inspiracje.....	140
2.5. Dyskurs bośniacki a manipulacje etniczne Serbów i Chorwatów	144
2.6. Dyskurs czarnogórski	164
2.7. Mityczne wsparcie ideologicznej wojny o panowanie nad Macedonią.....	176
2.8. Dyskurs macedoński.....	183
2.9. Dyskurs albański	191
2.10. Podsumowanie	202

Rozdział 3

Polityka historyczna – zmityzowana refleksja

nad przeszłością.....	205
3.1. Istota jakościowego spojrzenia na historię	205
3.2. Mit wielkiej historii	208
3.3. Historia jest po naszej stronie.....	214
3.4. Polityka historyczna a nacjonalizm	221
3.5. Próby pokonania bałkańskich nacjonalizmów poprzez kreację nowych mitów	230
3.6. Nacjonalizmy i ich zaplecze mityczne. „Jad złej pamięci”	234
3.7. Patriotyczny model historiografii. Selektyny dobór bohaterów historycznych	255
3.8. Wielkie heroizacje, wielkie wiktymizacje	283

Rozdział 4

Wokół mitu kosowskiego

4.1.	Mit kosowski najpotężniejszym bałkańskim mitem narodowym.....	295
4.2.	Bitwa na Kosowym Polu i jej zmityzowany obraz.....	301
4.3.	Bohaterowie z Kosowego Pola i ich symbolika w historii „świętej” Serbów.....	307
4.3.1.	Książę Lazar	308
4.3.2.	Vuk Branković	314
4.3.3.	Miloš Obilić	319
4.4.	Mit kosowski w serbskiej tradycji i kulturze	323

4.5. Mit kosowski filarem serbskiego romantyzmu.....	330
4.6. Kosowska wykładnia okresu I wojny światowej	344
4.7. Mit kosowski w I i II Jugosławii	352
4.8. Kosowo czynnikiem legitymizującym władzę Slobodana Miloševicia.....	363
4.9. Mit kosowski w epoce postmiloševiciowskiej.....	377
Zakończenie	381
Nacionalni mitovi i njihova uloga u procesu kreiranja politike na primeru država bivše Jugoslavije	383
Bibliografija	387
Indeks osobowy.....	417

Wstęp

Upadek komunizmu w Europie Środkowej i Wschodniej, grzebiąc ostatecznie wulgarnie interpretowaną doktrynę marksistowską, przyniósł bujny rozkwit mitologii narodowej. Przestrzeń ideologiczna nie znosi pustki, stąd też jedne treści musiały zostać natychmiast zastąpione innymi. Nacjoniści manifestowali swoją obecność we wszystkich państwach regionu, szowinistyczne hasła eksponowano od Warszawy po Moskwę, a zdeorientowane destabilizacją polityczną i gospodarczą społeczeństwa chętnie słuchały pięknych opowieści o narodowej wielkości i wyjątkowości, jakie miały stanowić antidotum na zagubienie w nieprzewidywalnej i niejasnej codzienności, gdyż, jak zauważał E. Gellner, ludzie pozbawieni dotychczasowej idei, tracą poczucie pewności¹. W przeważającej większości postkomunistycznych dyskursów pojawiały się w różnym okresie i na różną skalę postulaty budowy ojczyzny o możliwie najszerszych granicach, ojczyzny niezależnej, potężnej i bogatej.

Casus Jugosławii był o tyle szczególny, że oprócz charakterystycznych dla całego regionu: transformacji ustro-

¹ E. Gellner, *Słowa i rzeczy czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*, Warszawa 1984, s. 50.

jowej oraz kryzysu gospodarczego, nastąpiła dekompozycja federacji, skutkująca powstaniem nowych państw narodowych, które zobligowane zostały do szybkiej redefinicji i rekonstrukcji własnej tożsamości. Rozpad Jugosławii oznaczał rozwód nie tylko polityczny, ale także kulturowy i językowy. Taka sytuacja wymagała opracowania nowej, narodowej mitologii, gdyż trzeba było w jakiś sposób zaradzić kompleksom małości sukcesorów w stosunku do kilkakrotnie większej federacji. Procesy mitotwórcze katalizowały również konflikty zbrojne, z których to właśnie, mało chwalebnie, zasłynęły Bałkany na arenie międzynarodowej w latach 90. XX w.

Perspektywa wojny, a później fakt jej prowadzenia wiodły do tak zwanej patriotycznej mobilizacji w obliczu zagrożenia. Posiadacze władzy symbolicznej nie ustawiali w staraniach budowy społecznej konsolidacji, oznaczającej *de facto* pełne podporządkowanie mas władzy. Architekci przestrzeni zbiorowych konstruowali lasy mitycznych opowieści po to, by pomóc znajdującej się w niebezpieczeństwie ojczyźnie, a zagubieni ludzie potrzebowali mitu, aby zrozumieć sens zaistniałej sytuacji. Narody bałkańskie bardzo łatwo poddały się mitycznym przekazom, choć często ich nedorzecznosc była uderzająca. Człowiek okazuje się skory uwierzyć w najmniej racjonalne wyjaśnienia, jeśli tylko pomagają one objaśnić świat², z którym musi się nieustannie zmagać, przez co rozumiemy stałą konieczność potwierdzania swojego miejsca w tym świecie. Chyba nie dostrzegamy siły krążących po społeczeństwie opowieści oralnych, niedocenianych przez badaczy idei. Jak będziemy starali się wykazać, każda z bałkańskich nacji została wręcz zmuszona do rekompozycji swoich przestrzeni mitycznych, będących częścią wyobrażeń zbiorowych, czyli norm, przekonań, wartości, jakie integrują zbiorowości. Po dekonstrukcji starych światów symboli nastąpiła rekonstrukcja nowych, przy

² A. Motycka, *Rozum i intuicja w nauce*, Warszawa 2005, s. 141.

czym rewitalizowano wiele zbitek symboli, jakie forsujący świecką religię *braterstwa i jedności* jugosłowiańscy „władcy symboli” starali się wypierać z pamięci zbiorowej.

Krzewiciele narodowego ducha, „budziciele” z końca XX w., wykorzystywali zazwyczaj stare, głównie romantyczne, opowieści, jakim teraz nadawano odpowiednią formę, dostosowaną do ówczesnych realiów. Trzeba pamiętać o tym, że bogate zasoby mitów narodowych stworzone zostały w romantyzmie, gdyż antyintelektualna filozofia tamtej epoki kazała wielbić „najświętszy” absolut – naród, na wszelkie możliwe i dopuszczalne sposoby. Z dorobku romantyków czerpano bardzo wiele w końcu XX stulecia, ponieważ wówczas również w interesie polityków było, aby walczący za ojczyznę mierzyli siły na zamiary, a nie zamiar na siły.

W pracy tej poddane zostały analizie mity narodowe, jakie wykorzystywano do celów politycznych na obszarze Bałkanów Zachodnich. Autorka starała się nie wychodzić poza obszar byłej Jugosławii – z wyjątkiem pojawiającego się przy kwestii macedońskiej, bardzo pobieżnie przedstawionego, wątku greckiego oraz tożsamości albańskiej, z uwagi na fakt, iż również Albańczycy zamieszkują ziemie byłej Jugosławii, a ponadto byli oni stroną jednego z konfliktów. Nieobecność Słowenii, w zaprezentowanej w pracy panoramie bałkańskich mitów narodowych, wynika z przyjęcia przez ten kraj diametralnie odmiennego, zachodniego kursu. Ljubljana oparła się pustoszącej jej południowych sąsiadów patologii nacjonalizmu, zapewne po części dlatego, że ominął ją „agresywny” herderyzm, po którym sięgali bałkańscy „budziciele narodowi”. Słowenia należała do Bałkanów jedynie w kontekście politycznym, jako jeden z podmiotów federacji jugosłowiańskiej, a dzisiejszy dyskurs sukcesywnie forsuje tożsamość środkowoeuropejską³. Słoweńców zdecydowanie mniej pociągały „świę-

³ J. Cox, *Slovenia: Evolving Loyalties*, London 2005, s. 191.

te” dla Serbów, Chorwatów, Kosowarów ideały narodowe, ich „nacjonalizm” ufundowany był na integracji europejskiej⁴. Zresztą, nawet w okresie jugosłowiańskim ta północna, dostatnia republika określana była mianem najbardziej liberalnej w całej federacji, i to zarówno na płaszczyźnie ekonomicznej, jak i politycznej, społeczno-obyczajowej czy kulturowej⁵. W pracy pominięte zostały również takie kraje, jak Bułgaria i Rumunia, co wydaje się o tyle uzasadnione, że obszar postjugosłowiański traktowany jest ciągle jako całość zarówno na płaszczyźnie zewnętrznej, jak i wewnętrznej.

Na płaszczyźnie międzynarodowej dezyderat „Bałkany” utożsamiany jest przede wszystkim z wojnami w byłej Jugosławii. Bałkany są dla świata – zwłaszcza „białego” – metaforą nonsensownych i brutalnych konfliktów, a bałkanizacja oznacza rozbitcie, rozpad na mniejsze elementy. W latach 90. popularne było w Europie oskarżanie kłótniowych polityków o to, iż są *Bałkańczykami*. Rządzący często narzekali, że opozycja zamiast zachowywać się konstruktywnie, tylko *bałkanizuje*. W podobnym tonie wypowiadał się swego czasu Donald Tusk, który atakując PiS za „brutalną politykę unicestwienia konkurenta”, mówił: „trzeba zrobić wszystko, żeby Polskę chronić przed >bałkanizacją< polityki!”⁶

Także dla narodów byłej Jugosławii, pomimo blizn po krwawym rozbracie, obszar dawnego państwa to dziś pewna wspólnota, którą obejmuje się przymiotnikiem bałkańska. Muzyka, telewizja, portale internetowe, jeśli adresowane są do całego obszaru byłej Jugosławii, nazywają się bałkańskimi, podobnie jak wielonarodowe produkcje filmowe. Co roku podczas finału konkursu Eurowizji, kiedy spo-

⁴ J. Benderly, E. Kraft, *Independent Slovenia: Origins, Movements, Prospects*, New York 1996, s. XV.

⁵ Zob. np. M. Pollack, *Dlaczego rozstrzelali Stanisławów*, Wołowiec 2009, s. 130–131.

⁶ „Gazeta Wyborcza”, 17.10.2009.

łeczeństwa postjugosłowiańskie głosują na siebie, Europa narzeka na nieuczciwe zachowanie państw bałkańskich, niestosowanie się do norm przyjętych we wspólnocie międzynarodowej. W świadomości zbiorowej Jugosławia oznacza więc zwykle Bałkany.

Praca podzielona została na cztery części – rozdziały. Pierwszy ma za zadanie próbę wyjaśnienia pojęcia mitu i istoty jego funkcji społecznej, co wydaje się niezbędne w kontekście dalszego przedstawiania problematyki na przykładzie bałkańskim. Mit składa się z prostych symboli, przemawiających do człowieka właśnie ową prostotą, ale nie może zarazem istnieć bez rytuału, który zakorzenia przekaz w społeczeństwie. Dlatego więc naświetlić należy teoretyczne ujęcia owej triady, tak by zrozumieć mechanizm przenikania mitu do przestrzeni zbiorowych i utwierdzania się w nich. Wszelkie inne, pojawiające się w kolejnych rozdziałach pojęcia, jak np. etniczność, magia, nacjonalizm itd., objaśniano według najbardziej klasycznych ujęć, gdyż podjęcie głębszej refleksji nad tak złożonymi zagadnieniami zwiększyłoby znacznie objętość pracy. Teoretyczny segment rozprawy przysporzył autorce najwięcej trudności z uwagi na niedobór źródeł. Ta tematyka ciągle jest w nauce bardzo rzadko poruszana, a jeśli już, to raczej w charakterze awangardowego ozdobnika. Znaczna część opracowań nie wnosi wiele, a zdaje się jedynie komplikować i tak już skomplikowaną materię. Nie sposób także zauważyć konsekwencji metodologicznej u autorów reprezentujących różne dziedziny – od etnologii po politologię.

W drugim rozdziale zaprezentowano bałkańskie mity pochodzenia oraz zjawisko tak zwanej dominacji etnicznej. Odróżnialne i szczególnie pochodzenie miało stanowić o odrębności narodu, co w okresie kodyfikacji narodowej tożsamości stało się dla wielu fundamentalnym wyzwaniem. Często próbowano negować słowiańską etnogenezę, bo to

gwarantować miało „inność” w słowiańskiej przestrzeni. Programy walki o możliwie potężną terytorialnie ojczyznę wspierano gąszczem niekoniecznie wiarygodnych legend, mających udowodnić „naszość” spornych ziem. Jednym z takich argumentów było wykazywanie, iż miejscowa ludność przynależy do naszego etnosu, przy czym sposoby tłumaczenia owego faktu bywały przeróżne.

W trzecim rozdziale pokazano przykłady wykorzystywania mitów narodowych w manipulowaniu obrazem narodowej przeszłości. Historię pisano bowiem tak, by odpowiadała ona wymogom racji stanu. Argumenty historyczne, często marnej jakości, bo oparte na licznych falsyfikacjach, nieistotne z perspektywy prawnomiedzynarodowej, czyniono „świętymi”. W imię walki o „święte”, historyczne ziemie człowiek nie wahał się oddać ojczyźnie własnego życia i pozabawić życia drugiego, a właśnie o takie postawy chodziło politykom.

W czwartym rozdziale przedstawiono natomiast najbardziej potężny bałkański mit narodowy – mit kosowski. Wydaje się, że o jego tak silnej pozycji stanowi perfekcyjne skonstruowanie przekazu, opartego na bardzo wielu prostych symbolach, trwale zespolonego z religią prawosławną, a przy tym konsekwentnie rytualizowanego przez długie lata⁷. Na przykładzie mitu kosowskiego ukazane zostaną sposoby budowy atrakcyjnej dla człowieka narracji i jej praktyczne wykorzystanie przez polityków. Kwestia ta jest o tyle istotna, że to właśnie wspomniany mit determinował postawy serbskie w dziesięcioleciu wojen, owej ponurej dekadzie krwawego, szczególnie na Bałkanach, wieku XX. Właśnie wtedy elity polityczne mobilizowały społeczeństwo do działania za pomocą „świętej” kosowskiej legendy. Mit kosowski jest klasycznym przykładem mistrzowskiego wykorzystania przez polityków mitycznych projekcji.

⁷ N. Luhmann, *Funkcja religii*, Kraków 1998, s. 27.

W pracy pominięta została faktografia, ponieważ umieszczenie takowej oznaczałoby dwu- albo trzykrotne powiększenie rozmiarów tekstu. Wydaje się przy tym, że nie ma takiej potrzeby, gdyż pisanie na ten temat byłoby wyłącznie idiografią, zamiarem autorki było zaś szerokie uwzględnienie czynników jakościowych, mieszczących się w wyobrażeniach zbiorowych, a konkretnie w przestrzeniach mitycznych. Zresztą o historii Bałkanów, a szczególnie na temat ostatniej dekady ubiegłego wieku, pisano i pisze się sporo, czytelnik może więc bez problemu zapoznać się z każdym aspektem wspomnianej problematyki. Wymienić tu należy chociażby prace M. Zachariasia (*Komunizm Federacja Nacjonalizm. System władzy w Jugosławii 1943–1991. Powstanie – przekształcenie – rozkład*) czy M. Kuczyńskiego (*Bałkańska pożoga. Wojny i konflikty na Bałkanach w latach 1981–1999*). Trzecią ważną książką jest prezentująca serbski punkt widzenia praca M. Waldenberga *Rozbicie Jugosławii. Jugosłowiańskie lustro międzynarodowej polityki*, gdzie wyczerpująco i wieloaspektowo przedstawiona została skomplikowana tematyka, choć stronniczość autora zdaje się w pewnych momentach razić. Ponadto zagadnienia związane z wojnami w byłej Jugosławii podejmowało wielu badaczy, jak np. M. Tanty (*Bałkany w XX wieku: dzieje polityczne*), A. Koseski (*W bałkańskim tyglu*), W. Walkiewicz (*Jugosławia: byt wspólny i rozpad*). W czasie trwania działań zbrojnych popularne były reportaże, ukazujące głównie dramat ludzi. Na tym polu zasłynął przede wszystkim R. Bilski (*Kocioł bałkański; Nie strzelajcie do nocnego ptaka: Bałkany 1991–1998*). Istnieje także ogrom prac poświęconych wyłącznie pewnym aspektom konfliktów, np. książka W. Wójtowicza *Współpraca cywilno-wojskowa w operacji pokojowej w Bośni*. Ciągłe dużo pisze się także na temat konfliktu w Kosowie. Ostatnio wydane zostały chociażby książki autorstwa D. Gibas-Krzak (*Serbsko-albański konflikt o Kosowo w XX wieku: uwarun-*

kowania, przebieg, konsekwencje) oraz K. Pawłowskiego (*Kosowo: konflikt i interwencja*). Konfliktom bałkańskim poświęcono oczywiście również wiele publikacji zagranicznych. Można wymienić tu np. M. Glenney, *The Balkans: Nationalism, War, and the Great Powers, 1804–1999*; C. Rogel, *The breakup of Yugoslavia and its aftermath*; L. Sell, *Slobodan Milosevic and the destruction of Yugoslavia*; J. R. Lampe, *Yugoslavia as history: twice there was a country*. To tylko kilka przykładów z bogatej anglojęzycznej literatury, świadczących, że temat „bałkańskiego kotła” frapował licznych badaczy.

Autorka chciała skoncentrować się na jakościowych czynnikach zmian, które dopiero zyskują prawo do bycia w nauce, a traktować je trzeba poważnie z uwagi na ich potężną choć niedocenianą moc sprawczą w sferze polityki. Praca jest próbą wyjaśnienia skomplikowanych procesów politycznych zachodzących na Bałkanach poprzez spojrzenie na racjonalne i pozaracjonalne motywy działań człowieka. Ich istotę zdaje się pojmować coraz więcej uczonych, choć ciągle zbyt mało się na ten temat pisze. Badacze traktują zwykle o wielkiej historii i przemianach politycznych, chociaż często ich ujęcia są mało odkrywcze, zdominowane przez bezrefleksyjny opis. Rację ma M. Janion mówiąc, że brak odkrywczości wypowiedzi został w naszym czasie uznany wręcz za pożądaną normę⁸. Tylko nieliczni dostrzegają problemy zwykłego człowieka, a przecież to, co myślą i czują jednostki i zbiorowości może być kluczowe dla zrozumienia skomplikowanych, bałkańskich zagadnień⁹. Zbyt często preferuje się suchą idiografię, ale ona, choć z pewnością wiele wyjaśni, nie pomoże dogłębnie zrozumieć sze-

⁸ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2007, s. 9.

⁹ Por. np. I. Kabzińska, *Metoda biograficzna i jej zastosowanie w badaniach etnologicznych*, [w:] *Czas zmiany, czas trwania*, red. J. Kowalska, S. Szynkiewicz, R. Tomicki, Warszawa 2003, s. 43.

rokiego tła i kontekstu wydarzeń. Tutaj okazują się bardzo pomocne jakościowe czynniki zmian, które od lat stanowią odległe tło zainteresowań ludzi nauki, choć wnioski stąd płynące traktuje się zwykle jak mało znaczące uwagi na temat postaw i zachowań, pomimo iż klóci się to często z indywidualnymi odczuciami. Istotę holistycznego spojrzenia zaczęli dostrzegać antropologowie, ale na gruncie politologii ciągle nie docenia się roli niekwantyfikowalnych inspiracji – strachów, nadziei, oczekiwań, a przecież to one determinują zachowania zarówno pojedynczego człowieka, jak i połączonych wspólną ideologią mas. Z tego powodu w pracy przytoczone zostały fragmenty piosenek czy, należących do kultury niskiej, rymowanek. Wszakże to one są adresowane właśnie do przeciętnego człowieka, wpływając przez to na wyobrażenia zbiorowe. Zauważmy, że prosty i melodyjny utwór łatwo zdobędzie uznanie tłumu, który będzie go nieustannie nucił, powtarzając przy tym określone treści, nad kształtem których pracowało wielu „panów umysłów”.

W swojej pracy autorka powoływała się na rozmaite źródła zarówno krajowe, jak i zagraniczne. Jak już zauważono, nie brakuje publikacji na temat historii Bałkanów oraz genezy i przebiegu konfliktów. Gorzej jest natomiast z tytułami traktującymi o niekwantyfikowalnych mechanizmach postępowania jednostki w momencie nastania wojennej rzeczywistości, kiedy kierujący się przede wszystkim emocjami człowiek zachowywał się nader irracjonalnie. Odpowiedzialność za te zachowania zrzucano w „cywilizowanym” świecie na dzikość i prymitywizm bałkańskich narodów, nie chciano zrozumieć determinantów takiego postępowania, a przecież analogicznie zachowywać się mogła każda nacja, jeśli powstałyby sprzyjające temu warunki, bo – jak zauważyła H. Arendt – potencjalne masy czekające na swojego charyzmatycznego wodza istnieją w każdym społeczeństwie¹⁰. By naświetlić przyczyny zachowań *Homo*

¹⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2008, s. 453.

Balcanicus, autorka starała się dotrzeć do wielu publikacji z różnych dziedzin, co przesądziło o interdyscyplinarnym charakterze badań nad zjawiskami *stricto* politycznymi. Szczególnie przydatne okazały się publikacje z zakresu socjologii i psychologii, które pomogły wyjaśnić zachowania pojedynczego człowieka, a także wielkich zbiorowości. Analizę szeroko rozumianej kwestii tożsamości ułatwiały prace filologiczne, zarówno z obszaru *Slavica*, jak i *Albanica*. Do oryginalności pracy przyczyniły się niewątpliwie również wyprawy naukowe autorki, pozwalające spojrzeć na bałkańską problematykę z perspektywy tamtejszej ludności.

Rozdział 1

Mit, symbol, rytuał w refleksji politologicznej

1.1. Mit

Wieloaspektowość kategorii mitu, a także radykalna zmienność podejścia interpretacyjnego czy metodologicznego na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat sprawiają, iż stworzenie jednej definicji tegoż pojęcia wydaje się zadaniem bardzo trudnym, jeśli nie niemożliwym, co potwierdza wielość propozycji kategoryzacji pojęcia mitu w naukach społecznych, przede wszystkim w socjologii. Przytoczenie niżej wybranych propozycji interpretacyjnych, nierzadko połączonych ze swego rodzaju typologiami, dowieść może nie tylko zasugerowanej wyżej złożoności tegoż pojęcia, ale także przyczynić się winno do jego wyjaśnienia i zrozumienia w stopniu wystarczającym do posługiwania się nim w nowych interpretacjach złożoności świata ludzkiego. Zmuszeni jesteśmy sięgać wyłącznie po jednostkowe komentarze grona autorytetów tejże, ugruntowującej się dopiero, dziedziny.

1.1.1. EWOLUCJA INTERPRETACJI POJĘCIA MITU

„Klasyczna”, przez kilka wieków nie budząca kontrowersji, definicja mitu odnosi się do świętych opowieści, charakterystycznych dla każdej zbiorowości, kojarzonych w języku potocznym z greckimi podaniami traktującymi o życiu i czynach bogów, herosów¹. Mit, jako swego rodzaju spoiwo społeczności, utożsamiano głównie z archaicznymi, niewspółczesnymi wspólnotami. Wydaje się, że owe opowieści, traktowane jak próby pre naukowego wyjaśniania, swego czasu zwalczane przez chrześcijaństwo, prowadziły do „negatywnego” rozumienia mitu jako, choć pięknego, to jednak mijającego się z prawdą przekazu, traktowanego niczym skrajna nieautentyczność, konkurująca z oglądem naukowym czy konstrukcjami teologów. Twórcy myśli chrześcijańskiej patrzyli na mity wrogo, widząc w nich spuściznę tradycji pogańskiej, co próbowano przełamać dopiero wraz z końcem nowoczesności, czyli w połowie wieku XX².

Przez wieki nie zauważano nie tyle ich kreatywnych mocy, ile tego, że są cały czas rewitalizowane, konsekwentnie pojawiają się w tle coraz to nowych interpretacji zmienności świata jako swoiste wzory narracyjne, wielkie archetypy kulturowe traktujące o fundamentalnych problemach człowieka i zbiorowości³. Powiada się dziś, że były upartym poszukiwaniem pewności, jakiej nie zapewniały próby podejmowane przez ludzi nauki, stawały się własnością wspólną zbiorowości potrzebujących jak najprostszych wyjaśnień tajemnic świata. Przecież naturalną własnością

¹ Por. W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1988, s. 699; R. N. Soulen, R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, Louisville, Kentucky 2001, s. 115.

² Por. np. D. Kulesza, *Chrześcijański mit słowa i ciała. Święty Jan, Tolkien, Myśliwski*, [w:] *Mity słowa, mity ciała*, red. L. Wiśniewska, M. Gołuński, Bydgoszcz 2007, s. 53–56.

³ J. Campbell, *Potęgą mitu*, Kraków 2007, s. 35.

umysłu człowieka, czego nie akceptowały nauki pozytywne, jest upraszczanie tego świata wszędzie tam, gdzie dostrzega się kompleksowość procesu⁴. Znany badacz religii dodawał, że naturalną potrzebą człowieka jest stworzenie sobie wizji świata, o jakim sądzi, że go opanował, a w tworzeniu takiej wizji nie pomaga mu nauka⁵. Człowiek poszukując tożsamości, zresztą niejednej, tylko wielu, a może i bardzo wielu, w sposób „naturalny” sytuuje ją w tożsamości zbiorowej – jak twierdzi pewien badacz⁶. Jednostka pragnie odnaleźć wspólny z innymi system wartości, tak by oddalić od siebie widmo samotności. Nie tylko psychologowie zauważają, że panicznie boimy się samotności, społecznego wykluczenia, wolimy nawet poświęcić swoje „ja”, byle tylko dostąpić okazji poczucia się częścią większej wspólnoty⁷.

„Negatywna” interpretacja mitu, charakterystyczna dla nauki w XIX i w początkach wieku XX, w ostatnich kilku dekadach zaczęła powoli, aczkolwiek sukcesywnie, ustępować miejsca innemu, szerszemu spojrzeniu na fundamentalny dorobek kulturowy kolejnych generacji, warunkujący organizację życia czy schematy postaw i zachowań. Powolne zmiany tego spojrzenia były determinowane niemożnością zrozumienia, a potem wyjaśnienia, wielu zjawisk i procesów społecznych, politycznych, kulturowych tylko za pomocą czynników kwantyfikowalnych⁸. Poza docenianiem czynników jakościowych poczęto coraz częściej odkrywać, jak B. Malinowski, że mit jako postać wiary jest niezwykle silnie oddziałującą siłą kulturową, odgrywa rolę

⁴ J. Lachs, *The Relevance of Philosophy to Life*, Nashville 1995, s. 113.

⁵ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 467.

⁶ W. Żelazny, *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Poznań 2006, s. 51.

⁷ A. Kępiński, *Lęk*, Kraków 2002, s. 79.

⁸ W. Kuligowski, *Antropologia refleksyjna*, Poznań 2001, s. 15–16.

niezbędne do stanowienia wspólnoty ludzkiej⁹. Niejednako-
wo rozumiejąc formy i treści, inne autorytety posuwały się
do sugestii idących równie daleko. I tak według J. Burnha-
ma wielkie mity czynią społeczeństwa heroicznymi, wspa-
niałymi¹⁰. Badacz, który bodaj najbardziej skutecznie sta-
rał się o nadanie mitowi pełnoprawnego miejsca w nauce,
M. Eliade, twierdził z przekonaniem, że: „wydaje się nie-
prawdopodobne, aby jakieś społeczeństwo mogło obyć się
bez mitu”¹¹.

Badacze, tacy jak oni, poczęli ustawicznie podkreślać,
że określanie życia społecznego poprzez zbiorowe rytuały,
normy i strachy należało do powszechnie akceptowanych
i przypominanych przekazów, że te „stare światła nigdy nie
gasły”¹², jak obrazowo ujął to W. McLoughlin¹³, że są one
wszędzie, sięgając „aż żołądka”, co z kolei wymownie su-
gerował R. Barthes¹⁴. Zauważając ich niezwykle role, wie-
lu badaczy poczęło artykułować niezbędność mitów w wy-
jaśnianiu, twierdząc choćby, że „wszystkie istoty ludzkie,
bez względu na poziom wykształcenia, potrafią trzymać
się mitów pazurami, nawet w obliczu góry empirycznych
kontrdowodów”¹⁵. Wydaje się nawet, że czasowa fascynacja
sposobami wyjaśniania za pomocą nowego narzędzia do-
prowadziła do jego nadużywania płynącego z ufego prze-
konania, że dzięki temu można będzie w nowym świetle
ujrzyć niektóre społeczne problemy. Można było także nie-
rzadko odnieść wrażenie, że mówiąc o tym samym, wielu

⁹ B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 472.

¹⁰ J. Burnham, *The Machiavellians*, Washington 1987, s. 138.

¹¹ M. Eliade, *Mity, sny, misteria*, Warszawa 1994, s. 22.

¹² Wszelkie tłumaczenia z obcych tekstów pochodzą od autorki,
która nie będąc filologiem, starała się przede wszystkim odwzorować ich
polityczny kontekst.

¹³ W. G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings and Reforms*, Chicago
1978, s. 180.

¹⁴ R. Barthes, *Mythologies*, New York 1972, s. 62.

¹⁵ P. L. Berger, *Revolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995, s. 331.

autorów ma na myśli co innego i dla każdego z nich mit jest inną jakością, inną metaforą. Ale źródłem wiary w mity było coraz wyraźniejsze przekonanie, zwłaszcza po „rewolucji paradygmatów”, że cała nasza wiedza, szczególnie naukowa, jest wiedzą pełną przypuszczeń, wiedzą hipotetyczną – co tak mocno akcentował K. Popper¹⁶. Mimo niezwykłych postępów nauki ciągle nie potrafiliśmy wyjaśniać wielu fenomenów świata społecznego, a zyskiwane dzięki naukom społecznym pozory pewności przyczyniały się do licznych zaniechań, niepowodzeń tych, którzy zawierzyli nauce. Świadomość tego swoistego regresu inspirowała sięganie po metody niekonwencjonalne, a wyjaśnienia mityczne zdawały się w tym nader pomocne.

Rozwijając badania nad mitem, jako nośnikiem wartości dla kolejnych pokoleń, zaczyna się dziś coraz śmiejiej kwestionować oświeceniowe skrajnie negatywne spojrzenie na „niedorzeczne opowieści” i postulat demitologizacji świata poprzez zwycięstwo czystego racjonalizmu nad metafizycznym mistycyzmem. Jak zauważa E. Aronson, człowiek, mimo usilnych pragnień, nigdy nie zachowuje się racjonalnie¹⁷, co bywa szczególnie widoczne w tak zwanych sytuacjach kryzysowych. Miewamy zresztą sporo kłopotów z określeniem naszej racjonalności. Jeśli rozumiemy przez nią posługiwanie się wyłącznie rozumem, jak chcą niektórzy, to musimy zauważać, że wszystkie procesy rozumieniowe są poprzedzane przedrozumieniowymi, czyli korygowaniem naszego, racjonalnego spojrzenia przez emocje, wartości, uczucia. Ich wyeliminowanie zdaje się niemożliwe, bo – jak twierdzi psycholog – emocje stanowią integralny składnik procesu rozumowania i podejmowania decyzji¹⁸. Filozof utrzymuje natomiast, że każdy jednostkowy fakt pozostawia w świadomości swój równoważnik uczucio-

¹⁶ K. Popper, *Wiedza obiektywna*, Warszawa 2002, s. 3.

¹⁷ E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 2002, s. 114.

¹⁸ A. R. Damasio, *Tajemnica świadomości*, Poznań 2000, s. 48.

wy, a gromadzące się równoważniki stanowią masę uczuciową, którą ogarniamy świat¹⁹. Niemożliwa zdaje się również racjonalizacja ujmowana jako poszukiwanie wszelkich możliwych przesłanek do wniosków²⁰, a antropolog kultury dodaje, że rozumowanie to nic innego jak posługiwanie się wyobrażeniami i myślenie symbolami²¹. Człowiek, jeśli nawet wierzy, iż interpretuje świat racjonalnie, w rzeczywistości interpretuje go zgodnie z własnymi „zainteresowaniami, postawami, oczekiwaniami i nadziejami”, jak to ujął jeden z badaczy²². Tych pozaracjonalnych kwantyfikatorów nie da się, nawet częściowo, uciszyć, gdyż są one immanentną funkcją natury człowieka. Tego oświeceniowi racjoniści nie brali pod uwagę.

Podnosi się, że w naszych poszukiwaniach prawd o świecie bliżej nam do epoki romantycznej, wynoszącej na piedestał pozarozumową koncepcję ujmowania rzeczywistości, która otworzyła przestrzeń dla rozkwitu treści magiczno-mistycznych. Mistyczna wizja narodu, pamięć historyczna czy ideologie różnorodnie interpretowanego „mesjanizmu” niejako w naturalny sposób czerpały z mitu, ludowych legend i prastarych przekazów jako nośników rodzimej tradycji oraz czynnika spajającego i konstytuującego zbiorową tożsamość²³. Romantycy kochali mity, a ich nieracjonalność stała się w tamtej epoce wielkim atutem. Współczesne badania, korygowane przez niepowodzenia, nie tylko romantyków, idą jednak w przeciwnym kierunku – gło-ryfikująca historię myśl romantyczna skupiała się przede

¹⁹ E. Abramowski, *Metafizyka doświadczenia*, Warszawa 1980, s. 377–378.

²⁰ A. Sepkowski, *Początki misji. Narodziny amerykańskiej „religii obywatelskiej”*, Toruń 2008, s. 26.

²¹ G. Childe, *O rozwoju w historii*, Warszawa 1963, s. 14.

²² I. Hunter, *Pamięć. Fakty i złudzenia*, Warszawa 1963, s. 103.

²³ Zob. np. S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988, s. 62–67; M. Gilderhus, *History and Historians: a Historiographical Introduction*, New Jersey 1992, s. 38–41.

wszystkim na programowej ideologizacji przeszłości, uwielbiała jej treści same w sobie, nie było w niej zaś miejsca na jakąkolwiek krytyczną refleksję. Obecnie mamy świadomość tego, że przekazy mityczne nie są ukrytymi prawdami, ale jako postaci „świadomości fałszywej”, pełnią znaczące funkcje społeczne. Próbuje my dostrzegać ich moce sprawcze, które wydają się niezwykle silne, gdyż człowiek – jak już spostrzegliśmy – nigdy nie zachowuje się racjonalnie, chętnie poszukując inspiracji działań w przestrzeniach mitycznych. Jakże często nasze antycypacje, oparte jedynie na wiedzy *stricte* naukowej, okazują się zawodne, a my sami pytamy zdeorientowani o źródło nieprzewidzianego rozwoju wypadków. Tak właśnie było w przypadku konfliktów bałkańskich, kiedy zszokowana Europa nie mogła zrozumieć, dlaczego na jej „własnym podwórku” rozgrywają się sceny, jakby nie z tej rzeczywistości²⁴. Przecież historia miała dobiegnąć końca – by użyć słynnego sformułowania F. Fukuyamy – a społeczeństwa skoncentrować się na budowie liberalnych demokracji i dobrobytu ekonomicznego. Tak miała rysować się przyszłość Starego Kontynentu. Tymczasem koniec reżimu komunistycznego wcale nie przyniósł końca historii, lecz niebywałe przyspieszenie przemian społecznych²⁵, a w byłej Jugosławii, ziemi najbliższej Zachodowi ze wszystkich „demoludów”, do głosu doszły zupełnie inne wartości, wartości „święte” dla *Homo Balcanicus*.

²⁴ J. Hampel, *Bukowina jako most dla Europy Południowo-Wschodniej*, [w:] *Regiony pograniczne Europy Środkowo-Wschodniej w XVI–XX wieku. Społeczeństwo – gospodarka – polityka*, red. M. Wojciechowski, R. Schattkowsky, Toruń 1996, s. 101–102; S. Lucarelli, *Europe and the Breakup of Yugoslavia: A Political Failure in Search of a Scholarly Explanation*, The Hague 2000, s. 1.

²⁵ H. P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 2000, s. 271.

1.1.2. CZYM JEST MIT? MIT A MITYZACJA

Interdyscyplinarny charakter badań nad mitem, których geneza sięga wieku XIX, przekłada się na niezwykle szerokie spektrum definicji w zależności od interesującej badacza dziedziny, ponadto poszczególne dyscypliny korzystają z odmiennych podejść metodologicznych. G. Markiewicz, zajmując się ich formami, trafnie spostrzega, że politologia i socjologia kładą nacisk na pełnione przez mit funkcje w społeczeństwie (aspekt funkcjonalny) i w stosunku do indywidualnej jednostki (aspekt podmiotowy), z kolei literaturoznawców interesuje sama treść i forma mitu (aspekt przedmiotowy), historycy zaś bardzo często zmuszeni są do korzystania z dorobku innych dyscyplin naukowych²⁶. Dodatkowo warto wyróżnić także aspekt poznawczy, wiążący się z procesem wyjaśniania za pomocą mitu otaczającej człowieka rzeczywistości. Ta, pozorna jednak, interdyscyplinarność, nie zbliżyła nas ani trochę do sprecyzowania istoty pojęcia mitu i przez badaczy prezentujących rozmaite nauki jest on postrzegany bardzo różnie, co uniemożliwia właściwy, interdyscyplinarny dyskurs. Jak powiemy dalej, badaniom nad mitem znacząco przysłużyć by się mógł rozwój nowej nauki, zajmującej się nimi, ale na razie to tylko mgliste koncepcje badaczy wierzących w kreatywne moce mitów.

Nie oznacza to jednak, że nie podejmowano prób zbliżenia stanowisk reprezentantów wielu nauk. Słynne rozróżnienie M. Eliadego, oddzielającego historię człowieka archaicznego od świadomie dążącego do tworzenia historii człowieka historycznego, uzupełnione winno zostać o historię człowieka postmodernistycznego, przy czym każda

²⁶ G. Markiewicz, *W kręgu badań nad mitem historycznym. Stan badań i postulaty badawcze*, [w:] *Historia, mity, interpretacje*, red. A. Barszczewska-Krupa, Łódź 1996, s. 75.

w trzech megaepok czerpie z mitu, rekonstrukcji ulega natomiast jego forma, wychodząc naprzeciw oczekiwaniom zmieniających się realiów. Eliade, nie zawsze doceniany przez naukę, zauważał stałość treści i zmienność form, pozostając przy nieokreślonym polu znaczeniowym samego pojęcia, choć pojawiają się u niego sugestie, że wielkie mity archetypiczne są jakościami innymi od mitu współczesnego, niezbędnego jako spoiwo zbiorowości, że wielkie megamity nie mogą być traktowane tak samo jak drobne twory mityczne, których żywotność jest często bardzo słaba. Idący jego śladami badacze twierdzą już bardziej zdecydowanie, że ludzie są istotami mitotwórczymi i dla nich „mit nie jest baśnią ani sfalszowaną historią – jest raczej najgłębszym wyrazem obaw, aspiracji i symbolicznego rozumienia życia i świata wokół nas”²⁷. Niekiedy zauważamy, że w ich próbach wyjaśniania metafory są tłumaczone następnymi metaforami i z pewnością nie mogą nam wystarczać ujęcia w rodzaju: „Mity to wielkie, strukturalne metafory spoza historii”²⁸.

Możemy godzić się z sugestiami innego badacza mitów, twierdzącego, że mity i symbole są kanałami, przez które ujawnia się witalność społeczeństwa²⁹, ale przecież bez określenia istoty owych kanałów nie zrozumiemy ani nie wyjaśnimy mechanizmu ich działania. A niezbędne jest postawienie pytań o to, jak tworzy się mit, jakie warunki trzeba spełnić, by stał się on integralną częścią przestrzeni mitycznej. Wydaje się, że można pokusić się o odpowiedź na podstawie obserwacji. Zauważamy więc, że każdy mit jest konglomeratem wielu symboli spajanych ze sobą, wnoszonych

²⁷ J. L. Ford, *Buddyzm, mitologia i Matrix*, [w:] *Wybierz czerwoną pigułkę. Nauka, filozofia i religia*, red. S. Yeffeth, Gliwice 2007, s. 139.

²⁸ R. Slotkin, *Myth and the Production of History*, [w:] *Ideology and Classic American Literature*, red. S. Bercovitch, M. Jehlen, Cambridge 1994, s. 70.

²⁹ R. May, *Miłość i wola*, Poznań 1998, s. 341.

stopniowo w przestrzeń mityczną, każdy musi zostać zaakceptowany społecznie, bo bez tego niemożliwa jest zbiorowa rytualizacja jako warunek nieodzowny. Wiemy o tym, że choćby medialna rytualizacja to za mało bez akceptacji i możemy znaleźć na to wiele potwierdzeń, zwłaszcza z okresu komunizmu polskiego czy jugosłowiańskiego. Zdając sobie sprawę z istoty symbolu i rytuału w formowaniu i utwierdzaniu we wspólnocie mitycznego przekazu, wiemy, że konieczna będzie również refleksja na temat tychże pojęć, na którą pozwolimy sobie w dalszej części rozdziału.

Po to, by precyzyjniej określić pole badań, wieloznacznie interpretowaną kategorię mitu można spróbować sprowadzić do pewnej złożonej struktury, grupującej z jednej strony fundamentalne dla każdej cywilizacji treści świętych opowieści, z drugiej zaś ogromnie bogate spektrum nieustannie powstających konstrukcji, wpisujących rzeczywistość w przestrzeń mityczne, rozumiane jako areały świadomości jednostkowej i zbiorowej, wypełnione „mitologicznymi” uproszczeniami, koegzystującymi z prawdami naukowymi. Zrozumienie świata, w jakim żyjemy, jest koniecznością i pragnieniem każdego z nas³⁰, podstawą budowania tożsamości zarówno jednostkowej, jak i zbiorowej³¹. Chęć uzyskania pewności poznawczej – zauważają psychologowie – idzie w parze z przypisywaniem poznania samemu sobie. Nie mogąc „zmieścić” złożoności świata w równie złożonych sądach, możliwie upraszczamy je do postaci godzących się z naszymi strukturami rozumienia i te uproszczenia są owymi „mitologizacjami”, choć akurat takie pojęcie jest jakby sugestią, że tworzymy własne mitologie, jak widzi to H. Jenkins³², co zdaje się jednak być nadużyciem.

³⁰ M. A. Bunge, *Understanding the Word*, t. 6, Hamburg 1983, s. 3.

³¹ H. Friese, *Identity: Desire, Name, Difference*, [w:] *Identities: Time, Difference, and Boundaries*, red. H. Friese, Oxford, New York 2002, s. 24–25.

³² H. Jenkins, *Kultura konwergencji*, Warszawa 2007, s. 9.

Według autorki, tylko dopełniamy nasze przestrzenie mityczne małą znaczącymi mityzacjami, pozostając w przestrzeniach zbiorowych, nie mogąc się z nich wyzwolić. Mityzacje, owe małe uproszczenia, muszą być zgodne z wielkimi mitami-archetypami, tworzącymi zbiorową przestrzeń mityczną. Stworzenie przestrzeni jednostkowej, w pełni oryginalnej, zdaje się niemożliwe, jeśli jednostka jest wprowadzona w przestrzeń zbiorową przez akulturację.

Słynna konstatacja francuskiego badacza przestrzeni mitycznych R. Barthesa „wszystko może więc być mitem” prowokuje pytanie, czy uprawnione jest zrównywanie wspólnych dla ogółu kultur archetypów, jak np. mity początku, wolności, postępu, z nieustannie rodzącymi się „mitologizacjami”, które – w przeciwieństwie do wielkich, ponadczasowych struktur – nie mają trwałego charakteru, ulegają „demitologizacji” albo wyparte przez inne „mitologizacje”, albo przez brak rytualizacji. Wydaje się, że przyrównywanie do siebie tych dwóch jakości byłoby poważnym błędem, o czym już wspominaliśmy powołując się na myśli Eliadego. Zaryzykować można tezę, że owe wszechcywilizacyjne archetypy stanowią swojego rodzaju rdzeń, w który wkomponowują się kolejne „przyłącza”. Metaforę drzewa i wyrastających z niego kolejnych gałęzi i kłaczy, choć stanowiącą chyba najbardziej obrazowe odwzorowanie, cechuje jednak pewna niedokładność. Każde odgałęzienie przypisane jest bowiem do jednego konaru, tymczasem nie brak projekcji wpisujących się w kilka odmiennych przestrzeni.

Przykładowo, polski mit walki narodowowyzwoleńczej, stanowiąc zresztą punkt odniesienia dla wielu innych konstrukcji, np. legendy Józefa Piłsudskiego i jego legionów, wkomponować można zarówno w archetypowy mit wolności, ale również: równości, ziemi obiecanej, raju utraconego itd. Nasuwa się także pytanie, czy te fundamentalne dla ludzkości wymiary, trwale zakorzenione w dorobku kulturowym i przekazywane na drodze procesu socjaliza-

cji z pokolenia na pokolenie, implikując naturalną potrzebę otaczania się przestrzeniami mitycznymi, nie tworzą jednocześnie podatnego gruntu dla gąszczu drobnych mityzacji, rozumianych jako schematyczne uproszczenia otaczającej człowieka rzeczywistości³³. Owe jasne i nieskomplikowane punkty odniesienia względem zawilości świata stanowią idealną wykładnię dla poszukujących przystępnych odpowiedzi jednostek. Z bezkresu tego typu odcinków wyłania się, jakże trafna, uwaga serbskiego antropologa I. Čolovića, iż każda forma sprawowania rządów, a więc także i demokracja, nie jest wolna od własnych mitów³⁴.

Obserwacja rzeczywistości politycznej pozwala zauważyć wszechobecnie rytualizowany mit demokracji; ustrój ten ma być jedynym słusznym i doskonałym, bez względu na kulturowe i cywilizacyjne uwarunkowania, choć przecież samo spełnienie przesłanki rządów większości nie może być tożsame z elementem praworządności³⁵. Poszukując mitycznych konarów demokracji odnajdziemy między nimi wielkie archetypy wolności, równości i sprawiedliwości, ale przyglądając się gałęziom i liściom zauważymy, że owe mity poboczne bywają czasami uproszczeniami jaskrawo odcinającymi się od konarów, nie przystającymi do nich. Rytualizacja przekazów o wielkości i wspaniałości demokracji ogranicza się jednak do owych konarów, bo przecież tu zawierają się pożądane treści. Na ten temat będziemy jeszcze wiele mówić, gdyż właśnie rolą budowniczych mitów jest spreparowanie przekazu, odwołującego się do odwiecznych archetypów. Obecnie jednak skoncentrujmy

³³ M. Rejai, *Political Ideologies: A Comparative Approach*, New York 1995, s. 3.

³⁴ I. Čolović, *Dubina*, Beograd 2001, s. 165. Zob. też: B. Kaczmarek, *Rytuał z punktu widzenia psychologii*, [w:] *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, red. M. Filipiak, M. Rajewski, Lublin 2006, s. 121.

³⁵ Por. H. D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, Poznań 2006, s. 18–19.

się na teorii, zdając sobie sprawę z ogromu trudności łączących się z taką próbą.

Wydaje się, że i w samej terminologii powinny pojawić się określone pojęcia czy kategorie, jakie pozwoliłyby na wyodrębnienie z materii mitycznej wielu innych jakości. Wielkie mity, stanowiące nasze konary, są w zasadzie ponadczasowe, występują w niemal wszystkich kulturach człowieka, a są między nimi mit powrotu, mit raju utraconego, nieograniczonej wolności, równości i sprawiedliwości. Ich powszechność i ponadczasowość zdaje się wynikać z ludzkich potrzeb i pragnień. Badacze zauważają, że te wielkie mity są bezdyskursywne, jak greckie *mythos* oznaczające „słowo” w sensie niekwestionowanej prawdy, *logos* zaś oznacza prawdę, którą można wykryć i udowodnić³⁶. Te „małe” mity, czyli uproszczenia obrazu świata, w tym mity wydarzeniowe, historyczne, mają wartość *logos*, czasami łatwo dają się „wycierać”, wypierać z przestrzeni mitycznej, ale, co raz jeszcze podkreślamy, muszą one być zgodne z wielkimi. O ile te pierwsze są bezdyskursywne, o tyle drugie ulegają temu, co nazwiemy demityzacjami, nie „demitologizacjami”, bo to sugeruje kwestionowanie całych „mitologii”. Można je wypierać za pomocą argumentów quasi-racjonalnych, można za pomocą mitów konkurencyjnych³⁷. Czasami wystarczy przestać je rytualizować i obumierają, opadają z wielkich konarów, niekiedy niezauważalnie. Na potrzeby tej pracy zdecydowano się na posługiwanie się terminami mityzacji dla oznaczenia prób kreacji nowych mitów, tożsamymi z próbami tworzenia nowych, już dyskursywnych uproszczeń. Termin „mitologizacja” jest więc zarazem sugestią tworzenia całego konglome-

³⁶ D. J. Borstin, *Poszukiwacze. Dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata*, Warszawa 1998, s. 137.

³⁷ J. D. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Bloomington 1993, s. 231.

ratu mitów, co nie zawsze pokrywa się z istotą mitycznego uproszczenia.

Wspominano już o istocie przestrzeni mitycznych, nie zauważając jednak do tej pory istnienia przestrzeni zbiorowych i indywidualnych. Zdecydowana większość mityzacji indywidualnych jest wynikiem zanurzenia w zbiorowej przestrzeni przez procesy akulturacji. „Człowiek – powiada U. Eco – nie potrafi obronić się przed systemem form dostarczanych mu z zewnątrz, nie będących wynikiem jego eksploracji rzeczywistości”³⁸. Dodajmy, iż człowiek sam aktywnie i ustawicznie poszukuje swojego miejsca w przestrzeniach zbiorowych, zmuszany do nieustannego uzgadniania swojego, uproszczonego obrazu świata z tym, jaki akceptuje zbiorowość.

Co więcej, przestrzenie mityczne obecne są nawet w, mogłoby się z pozoru wydawać, *stricte* racjonalnej, wynalazczości i, jak spostrzega F. Ryszka: „w każdym wielkim wynalazku jest coś z mitu”³⁹. Mit pełni życia, będący wielkim archetypem, niejako zmusza do poszukiwania lepszego świata i z tego dążenia rodzi się także wynalazczość. Wspomnijmy chociażby słynny mit o Dedalu i Ikarze – wyrażający pragnienia pradawnych ludzi szybowania w przestworzach. Podobne sny żywiły kolejne pokolenia, dla których podbój niebios był jedynie wielkim marzeniem, o jakim nigdy nie zapomniano. Nietrudno zauważyć, że każde nowe, wielkie odkrycie naukowe, jak choćby odkrycie możliwości energii atomowej, bywało traktowane jako nowe otwarcie w dziejach ludzkości, służyć miało dobru wszystkich.

³⁸ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1994, s. 157.

³⁹ F. Ryszka, *Polityka i wojna. Świadomość potoczna a teorie XX wieku*, Warszawa 1975, s. 201.

1.1.3. WYBRANE DEFINICJE. MIT A KWESTIA WIARY

Dla uzyskania pełni prezentacji trzeba przybliżyć to, czym właściwie jest mit dla wielu autorytetów, rozpatrując kilka definicji, wybranych selektywnie z niekończącego się gąszczu interpretacji. Sam sposób widzenia mitu determinuje kształty konceptualizacji, zwłaszcza u tych badaczy, którzy zajmują się mitami narodowymi.

Słynne ujęcie mitu przez M. Eliadego, jako świętej opowieści o czasach początku⁴⁰, powtarzane, rozwijane i reinterpretowane przez zastępy kolejnych badaczy, kwestionuje wspomniany już B. Malinowski określając go konsekwentnie jako przede wszystkim „siłę kulturową, pełniącą bardzo istotne funkcje”⁴¹. Podobnie L. Kołakowski widział w micie narzędzie zatrzymujące czas poprzez przekazywanie kolejnym pokoleniom tych samych treści i wartości⁴². Badacz podkreślał dalej, że pragnienie mitu jest zarazem pragnieniem wkroczenia w ład, co sugeruje wielu filozofów⁴³. K. Jaspers ujmował mit jako aprioryczną formę rozumową transcendentnego upewniania się⁴⁴. Z kolei R. Rorty dostrzegał w micie gotowe odpowiedzi i schematy interpretacyjne, pomagające jednostce zrozumieć otaczający ją świat⁴⁵. Mity dla H. Gadamera zaklinają w magicznym rytmie życie zbiorowe i każda jednostka żyjąca w zbiorowości musi je zaakceptować⁴⁶. Taki przymus nie wydaje się jednak oczywistością. Wiele jednostek czujących się integralnymi częściami zbiorowości może nie akceptować

⁴⁰ M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998, s. 11.

⁴¹ B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990, s. 299.

⁴² L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 14.

⁴³ K. Burke, *Language as Symbolic Action*, Berkeley 1966, s. 15.

⁴⁴ R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980, s. 223.

⁴⁵ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Brighton 1982, s. 167.

⁴⁶ H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Warszawa 2004, s. 378.

mitu, zwłaszcza tego pobocznego i wiemy np. o tym, że dla wielu Polaków obiektem adoracji mitycznej nie są ani Piłsudski, ani Wałęsa. To zdaje się być konsekwencją podejmowanych przez pewne kręgi prób obalania dotychczasowych mityzacji heroicznych, za czym bardzo często stały i stoją interesy polityczne.

Trudno także odmówić racji badaczom dopatrującym się ścisłych związków mitu ze sferą wiary. Nie chodzi tutaj jednak o bezwarunkowe wypełnienie przestrzeni mitycznej przez pierwiastek wyznaniowy, jak chce tego M. Eliade. „Człowiek religijny od początku lokuje naśladowany wzorzec na poziomie ponadludzkim, objawianym w mitach”⁴⁷ – pisze badacz dowodząc, iż cały system postrzegania otaczającego jednostkę świata warunkowany jest systemem świętych opowieści, a sumienne wypełnianie zawartych w nich treści stanowić ma o zbliżeniu do świata boskiego. Zauważmy jednak, że Eliade odnosił się przede wszystkim do wspólnot archaicznych, gdzie religia współgrała z mitem. Wiara w transcendencję ma z pewnością ogromne znaczenie w akceptacji przestrzeni mitycznych, ale nie jest przecież jedyną postacią wiary. Nie możemy zapominać o zwykłej, przyziemnej wierze w sprawy czysto ziemskie, od niedawna dopiero znajdującej się w sferze zainteresowania nauki. Tymczasem mechanizmy działania jednej i drugiej wiary wydają się tożsame, choć prawdy objawione wiary transcendentnej nie dają się porównać z prawdami wiary immanentnej.

Traktując ją jako oczekiwanie na coś, co może nastąpić, zauważamy, że winniśmy poświęcić jej nieco uwagi ze względu choćby na proporcje wiary i wiedzy w kształtowaniu swojej tożsamości. Człowiek uważający się za racjonalnego będzie się starał limitować swoją wiarę w wiele

⁴⁷ M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, Warszawa 2008, s. 105–106.

zjawisk i procesów, będzie poszukiwał przesłanek konfrontując je z normatywnymi i ewaluatywnymi kryteriami i standardami racjonalności – jak widział to H. Schnedelbach⁴⁸. Natomiast człowiek, w którym wiara góruje nad racjonalnością, będzie o wiele bardziej podatny na mityzacje. Tacy ludzie – zakładnicy przestrzeni mitycznych – będą dominowali w każdej społeczności, o czym zdają się doskonale wiedzieć architekci przestrzeni zbiorowych – politycy, intelektualiści, pisarze, dziennikarze. To przecież oni, karmiąc masy „świętymi opowieściami”, reinterpreterowanymi w zależności od potrzeb, kontrolują poglądy tłumu. Do tej kwestii będziemy jeszcze wielokrotnie powracali, gdyż dostrzeżenie i zrozumienie owego mechanizmu pozwala wyjaśnić wiele procesów, w tym wybuch „bałkańskiego kotła” w końcu XX w., poświadczający, że wiara przeważa nad wiedzą w zbiorowości uważanej za stabilną, „normalną”.

Nie kwestionujemy oczywiście tej wiary, jaką nazwać trzeba immanentną, a jest to wiara w wiele spraw bardzo przyziemnych, do czego nie musimy się przekonywać obserwując chociażby siebie i swoje codzienne porywy wiary⁴⁹. Wybierając jednak szerszą postać wiary immanentnej uważamy przynajmniej, że wierzymy w to, że system demokratyczny jest najlepszy z możliwych, wierzymy w zbawienny charakter sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi, uznajemy nasz naród za potrafiący mobilizować się w sytuacjach trudnych, ale refleksjom tym brakuje krytycyzmu i zastanowienia, brakuje przesłanek wystarczająco mocnych, by takie sądy uznać za choć w części „racjonalne”. Przyjmujemy powszechnie powtarzane slogany jako niepodważalną prawdę absolutną, od początku swojego istnienia internalizując funkcjonujące w zbiorowej świadomości przekonania. Być

⁴⁸ H. Schnedelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, Warszawa 2001, s. 73.

⁴⁹ J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, Kraków 2010, s. 22–23.

może właśnie dlatego tak trudno wyzwolić się z przestrzeni mitycznej, której mistyczny wymiar naturalnie pcha nas ku pozostaniu w jej bezpiecznym wnętrzu. Zdaniem B. Malinowskiego, fenomen przemawialności mitu zarówno do człowieka prostego, jak i elit intelektualnych wynika z mistrzowskiego zespolenia pierwiastka magicznego i sfery *sacrum* z banalną, ziemską rzeczywistością⁵⁰, choć do nas bardziej przemawia argument niemożności satysfakcjonującego objaśniania za pomocą rozumu. Dzięki mitowi bardzo łatwo odpowiedzieć na wiele trudnych pytań. Wydaje się, że z opisanego przez C. G. Junga, nieustannie toczącego się wewnętrznego konfliktu człowieka mitycznego i racjonalnego⁵¹ zwycięsko wychodzi ten pierwszy, łatwiej bowiem poruszać się w skomplikowanej rzeczywistości przyjmując gotowe schematy i szablony niż poszukiwać własnych odpowiedzi zdobywając się na ogromny wysiłek poszukiwania tysięcy przesłanek do wniosków, jakie można by nazywać racjonalnymi, choć nigdy nie będziemy mieć pewności, czy będą one w pełni racjonalne. Człowiek nie posiada chęci i siły do przeczesywania piramid informacji, kiedy równie dobrze zawierzyć może atrakcyjnemu przekazowi, pozornie uzgadniającemu go ze światem.

Powracając do problemu rozłączności mitu i wiary transcendentnej zauważmy ponadto, że dowodzić tego może fakt, iż wypracowana w epoce oświecenia i rozwinięta w modernizmie laicyzacja życia społecznego, w wieku XX nie zdeprecjonowała przestrzeni mitycznych. Człowiek i tak będzie poszukiwał tych „dobrych wyjaśnień”, by użyć terminu K. Poppera, dla wszystkich zjawisk i procesów wokół niego zachodzących na sposób najprostszy, bez względu na stopień natężenia religijności. Sztandarowym przykładem, przywoływanym często w literaturze, są nazistowskie Niemcy, gdzie antykościelny wymiar systemu

⁵⁰ Zob. B. Malinowski, *Mit, magia...*, s. 140.

⁵¹ C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993, s. 352.

szedł w parze z niezwykle silnym odwołaniem do przestrzeni mitycznej celem konsolidacji społeczeństwa wokół utopijnych celów. Pozbawiony religijnego odniesienia mit także więc buduje wypełniony niepodważalnymi prawdami, „święty” obszar. Zresztą analogiczne ilustracje moglibyśmy przywoływać na pewno bardzo długo, gdyż wszelkie bazujące na laickości autokracje, przenoszą „świętość” z transcendencji na państwo i system władzy. Tak było i na Bałkanach, gdzie Tito wprowadził świecką religię *braterstwa i jedności*. Jego zaprzysięgły przeciwnik, Enwer Hodża, posunął się jeszcze dalej, proklamując Albanię krajem ateistycznym. Hasłu jednego z działaczy odrodzeniowych Pashko Vasy: „religią Albańczyka jest albańskość” nadano nowe znaczenie. Odtąd największą „świętością” miała być ojczyzna – Albania, wraz ze swoim wodzem⁵², gdyż autokraci wyznawali koncepcję Króla Słońce *państwo to ja* – oczywiście jawnie się do tego nie przyznając.

Na marginesie nadmienimy, że wydająca się jak najbardziej uprawnioną tezę o redefinicji pierwiastka *sacrum* we współczesnym świecie wymaga uzupełnienia o realia pozaeuropejskich kręgów kulturowych, gdzie religia odgrywa nie tylko istotną rolę, ale – co więcej – przeżywa ona też swoiste odrodzenie. Ponadto, także na obszarze Starego Kontynentu, nie brak enklaw, w których czynnik wyznaniowy ciągle przejawia bądź też zaczyna odgrywać fundamentalną rolę. Dość przywołać charakterystyczne zjawisko renesansu prawosławia na obszarze Rosji albo wzrostu religijności bośniackich Muzułmanów⁵³. Takie bastiony

⁵² Zob. np. S. P. Ramet, *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*, Durham, North Carolina 1998, s. 217–218; C. Endresen, „Do not Look to Church and Mosque”? *Albania's Post-Communist Clergy on Nation and Religion*, [w:] *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*, red. O. J. Schmitt, Frankfurt am Main 2010, s. 233–235.

⁵³ Por. R. Corm, *Religia i polityka w XX wieku*, Warszawa 2007, s. 9.

tradycyjnej pobożności odznaczają się znacznie większym stopniem powiązania pierwiastków konfesyjnych z mitycznymi, nie trzeba bowiem dowodzić, że znaczące wpływy Kościołów w każdej społeczności przekładają się na jej życie społeczno-kulturowe, a to z kolei stanowi źródło kolejnych mityzacji. Wydaje się, że religia znowu pomaga usensownić świat, który staje się coraz bardziej niezrozumiały, obcy. Zresztą człowiekowi stojącemu przed dylematem pogodzenia się z nietrwałością życia albo uwierzenia w jego wieczność łatwiej wybrać to drugie⁵⁴.

Choć wielkie systemy wiary, jakimi przez dziesiątki lat były ideologie zbawienia przez transcendencję, osłabły, to potrzeba nadania sensu swojemu istnieniu pozostała taka sama, a jak pisał wybitny politolog „jednostka żyjąca w naszym świecie musi posiadać spójny system wiary”⁵⁵. Dla żyjących w nędzy milionów religia może stanowić ucieczkę od ziemskich problemów, pomaga wytłumaczyć sens własnej niedoli, głosząc, że prawdziwe zwycięstwo leży po stronie duchowej, a nie materialnej. S. Žižek zauważa, iż każde doświadczenie *sacrum* odwraca jednostkę od jej codziennej egzystencji.⁵⁶ Religia daje nadzieję na życie po życiu, traktując ziemski epizod jako drogę do bram wieczności, gdzie zapanować ma wieczne szczęście. Trudno się dziwić, że człowiek żyjący w skrajnej biedzie, bez perspektyw na poprawę swojego ziemskiego losu, będzie gorąco wierzył w przekaz zapewniający mu pośmiertne szczęście, bo przecież odwiecznym pragnieniem ludzi jest zaznanie szczęścia. Niemiecki publicysta, wstrząśnięty niedolą Afrykańczyków, konstatuje, że poza religią nie mają oni wielu powodów do nadziei⁵⁷.

⁵⁴ L. Ferry, *Człowiek – Bóg czyli o sensie życia*, Warszawa 1998, s. 8.

⁵⁵ D. E. Alger, *The Media and the Politics*, Belmont 1996, s. 21.

⁵⁶ S. Žižek, *O wierze*, Warszawa 2008, s. 192.

⁵⁷ K. Brinkbäumer, *Afrykańska odyseja*, Wołowiec 2009, s. 97–98.

Chorwacki badacz twierdzi natomiast, iż szczerą religijność pozostaje wyłącznie domeną znaczących obszarów Trzeciego Świata – Ameryki Południowej i Środkowej, Afryki, Filipin, w innych miejscach służy ona przede wszystkim budowaniu tożsamości narodowej, a czasami i etnicznej nawiąski na terytoriachznaczonych piętnem konfliktów, np. na Bliskim Wschodzie czy Bałkanach. Jego zdaniem, pełne świątynie w Polsce lub Chorwacji nie są wynikiem gorliwej pobożności tamtejszych społeczeństw, ale ich źródło tkwi w długiej i mozolnej pracy „panów umysłów”, ugruntowujących trwały obraz oddanego Kościołowi narodowemu obywatela⁵⁸. Zauważmy przy okazji, że wizerunek Polaka-katolika rytualizowano już od XVII w. Odnosząc się jednak do bałkańskiej przestrzeni, zauważmy charakterystyczne dla tamtejszych nacji trwałe zespolenie pierwiastka narodowego z wyznaniowym, co tak wyraźnie uzewnętrzniło się po upadku komunizmu. B. Tibi mówiąc o Serbii S. Miloševića używał pojęcia *etnofundamentalizm*, rozumianego jako synteza etnonacjonalizmu i religijnego fundamentalizmu⁵⁹. Serbski historyk Milorad Ekmečić posługiwał się terminem *religijny nacjonalizm*⁶⁰. Zdaniem autorki, chyba najbardziej trafnym pojęciem wydaje się *etnoklerykalizm*, a o jego instrumentalnym wykorzystaniu przez bałkańskich ideologów narodowych do obracania mas przeciwko sobie będzie my sporo pisać w następnych fragmentach pracy.

Powracając do teoretyków zauważamy, że S. Filipowicz wykazuje, iż choć rozwój racjonalnej wiedzy służy procesom mitoburstwa (demityzacji), nie oznacza on definitywnego upadku mitu, ciągle wyznaczającego ramy poznawa-

⁵⁸ V. Perica, *Balkanski idoli. Religija i nacionalizam u jugoslovenskim državama*, Beograd 2006, t. 1, s. 13–14.

⁵⁹ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997, s. 104.

⁶⁰ M. Ekmečić, *Stvaranje Jugoslavije 1790–1918*, t. 1, Beograd 1989, s. 15.

nia i percepcji świata⁶¹. Badacz poniekąd więc sugeruje, że człowiek jest niewolnikiem mitu, którego będzie się chwycił zawsze, tym mocniej, im silniej pojawiać się będzie poczucie zagrożenia ładu. Podkreślmy raz jeszcze, że mit odwołuje się przede wszystkim do sfery emocji, kształtowanej w procesie socjalizacji i akulturacji, stąd też zinternalizowane przez jednostkę treści są tak silnie zakorzenione w jej psychice, że kolejne racjonalne sygnały będą konsekwentnie odpierane w imię obrony całego systemu wiary immanentnej, budowanego od początków akulturacji, jeśli jednostka odczuje je jako zagrożenie swojej tożsamości. Gdy dodamy do powyższego formujące przestrzeń kulturową rytuały i aparat symboliczny, okazuje się, iż pierwiastki mityczne, przesiąkając każdą dziedzinę życia człowieka, warunkują jego egzystencję. Święta opowieść, rozgrywając się na nowo każdego dnia, dzięki permanentnej rytualizacji trwa w jego umyśle, w końcu go zniewalając. Dlatego właśnie zaprzestanie owych aktów rekonstrukcji mitycznej narracji stanowi warunek *sine qua non* powodzenia prób mitorburczych, o czym zresztą będzie dalej jeszcze mowa.

Sześciopłaszczyznowe ujęcie mitu przez serbskiego etnologa S. Nedeljkovicia spaja przytoczone wcześniej koncepcje – badacz proponuje rozszczepienie pojęcia wokół sześciu osi: 1) świętej opowieści, 2) kompleksu kulturowego warunkującego kulturę materialną i duchową społeczności, 3) zafałszowanego przekazu, 4) aureoli chwały przynależnej postaciom historycznym, 5) wewnętrznej predyspozycji jednostki symboliczno-metaforycznej percepcji świata, 6) nielogicznego, irracjonalnego sposobu myślenia⁶². J. Topolski zaś, nie kwestionując mitotwórczych ról historyków, wydzielił cztery rodzaje mitów: 1) opowieści o czasach początku, 2) utopijne projekcje dotyczące przyszłości, 3) mity

⁶¹ S. Filipowicz, *Mit i spektakl...*, s. 25–26.

⁶² S. Nedeljković, *Čast, krv i suze. Ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*, Beograd 2007, s. 39–40.

historiograficzne, 4) mity fundamentalne, a więc trwale zakorzenione w społeczeństwie schematy myślenia i postrzegania rzeczywistości⁶³.

Przytoczone wybiórczo interpretacje pojęcia mitu stanowią jedynie mikroskopijny wycinek mnożonych przez kolejnych badaczy prób definicji, potwierdzają niemożność podjęcia jakiegokolwiek próby uporządkowania gęstwin rozmaitych ujęć, obligując do skoncentrowania wywodu na kilku, wydawałoby się najistotniejszych, koncepcjach. Pominęto więc świadomie konstruowane na przekór zasadzie *brzytwy Ockhama* wariacje, jak np. rozróżnienie M. Smirnowa mitu archaicznego i religijnego, gdzie pierwszy odnosi się wyłącznie do sfery ziemskiej, drugi zaś także do *sacrum*⁶⁴. Podobnych klasyfikacji spotkamy bardzo wiele i nie wydaje się, by służyły zrozumieniu i wyjaśnieniu istoty mitu, mogą jedynie wprowadzać pewien chaos.

1.1.4. PRÓBY SYSTEMATYZACJI POJĘCIA MITU W WARUNKACH POSTMODERNIZMU. MITODOLOGIA

Pozostając w kręgu rozmaitych definicji rozważyć należy także pojęcie mitologii, które rozumiane bywa z jednej strony jako zbiór świętych dla danej społeczności opowieści⁶⁵, a z drugiej – jak się powszechnie twierdzi – oznacza naukę badającą mity. Biorąc pod uwagę podkreślony na wstępie rozkwit badań nad mitem, niektórzy badacze, np. G. Corm, mówią o nowej interdyscyplinarnej dziedzinie, jaką

⁶³ J. Topolski, *Mity a problem prawdy historycznej*, [w:] *Historia, mity, interpretacje...*, s. 18–19.

⁶⁴ M. Смирнов, *МиФология и религия в российском сознании*, Санкт-Петербург 2000, s. 14–20.

⁶⁵ Takie „klasyczne” podejście prezentuje np. J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Poznań 1988, s. 7. Podobnie rozumieją pojęcie mitologii słynni badacze zagadnienia mitu – M. Eliade czy B. Malinowski.

miałyby być mitodologia⁶⁶ (czy mitologika⁶⁷), tyle tylko, że na razie nikt, łącznie z autorem propozycji, nie sprecyzował, czym miałyby się ona zajmować. Zapewne okazałyby się bardzo pomocna, gdyby zajęła się chociażby gromadzeniem różnego rodzaju spojrzeń na problematykę i komparacją wielu ujęć w naukach posługujących się kategorią mitu, gdyż na razie poruszamy się po pustej płaszczyźnie. Badacze rozróżniają rozmaite rodzaje mitów: polityczne, narodowe, historyczne, społeczne, kosmogoniczne, ale, jak do tej pory, nikt nie pokusił się o zaproponowanie jasnego kryterium podziału. Zresztą trudno sporządzić sensowną klasyfikację, gdyż samo rozgraniczenie pomiędzy poszczególnymi typami mitów zdaje się bardzo nieostre. Przywołajmy chociażby mit polityczny i historyczny, które nader często wydają się do siebie bardzo podobne. Pojawia się na przykład pytanie o to, co robić w sytuacji, kiedy politycy odwołują się do mitu historycznego – czy już wtedy należy zmienić jego nazwę na polityczny? Zresztą zauważmy, że wszystkie mity są zakorzenione w przeszłości, co jest zresztą ich naturalną cechą, historycy mogą więc rościć sobie do nich prawa. Z punktu widzenia politologa wykorzystanie mitu przez ludzi władzy każe sklasyfikować taki mit jako polityczny, ale dla badaczy reprezentujących inne nauki wcale nie będzie to oczywiste. Ten chaos mogłaby okiełznać właściwie interdyscyplinarna mitodologia.

Mimo wszystko kluczowe pozostaje pytanie o przedmiot badań takiej nauki – skoro bowiem przytoczone wcześniej wybiórczo definicje mitu dowiedzieć miały różnorodnego sposobu jego ujmowania, trudno jednoznacznie określić jej przestrzeń eksploracyjną. Wydaje się jednak, że błędem byłoby ograniczanie owego przedmiotu wyłącznie do eliadowskich „świętych opowieści”, wszak doświadczenia przeszłości czy

⁶⁶ Por. R. Corm, *Religia i polityka...*, s. 125.

⁶⁷ A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, Warszawa 2008, s. 177.

postmodernistyczne realia nakazują dostrzeżenie także kolejnych, rodzących się nieustannie drobnych mityzacji, jakie wprowadzie, nierytualizowane, szybko upadają i zanikają, ale jednak, wzbogacone o obrzędy ponownego stawania się, trwale wpisują się w społeczny kanon kulturowy. Mając to na myśli niektórzy badacze konstruuja pojęcie mitów ukrytych czy też paramitów, czyli potencjalnych, ale nie do końca rozwiniętych struktur, które w sprzyjających okolicznościach mogą przekształcić się w mity jawne⁶⁸. Podkreśla się, że pewne wydarzenia „posiadają moc wybudzania ze snu drzemiących we wspólnocie konstrukcji”. Teorią tą tłumaczy W. Burszta eksplozję amerykańskiego patriotyzmu po atakach z 11 września⁶⁹, choć jest to interpretacja kontrowersyjna jak wiele innych, w tym przypadku bowiem mit ładu obudowany mityzacjami azylu, czyli bezpiecznego miejsca na ziemi, został tylko bardziej wyeksponowany.

G. Corm zwraca natomiast uwagę na kształtującą się od lat 70. ubiegłego stulecia nową mitologię, której treści stanowić mają próbę odnalezienia odpowiedzi na ogrom wyzwań, przed jakimi staje człowiek ponowoczesny⁷⁰. Zauważyć ją można w manifestach postmodernizmu, będącego swego rodzaju wyrazem kompletnej bezradności wobec klęsk wizji świata, rytualizowanych w nowoczesności. Ponowoczesność przyniosła setki zjawisk i procesów, jakich nie można już odwzorowywać na starych, trzeba tworzyć setki, tysiące nowych wyjaśnień, w przypadku których ciągle brak szablonów, stało się to zaś w okresie, w którym,

⁶⁸ N. Lübecker, *Community, Myth and Recognition in Twentieth-Century French Literature and Thought*, London–New York 2009, s. 56; M. D. Rosello, *The Reparative in Narratives: Works of Mourning in Progress*, Liverpool 2009, s. 93–94.

⁶⁹ W. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 121–222.

⁷⁰ G. Corm, *Religia i polityka...*, s. 125.

posiadający władzę symboliczną, kreatorzy mitów nie potrafią stworzyć nowych wzorów ładu. Być może, o ile rację ma badacz, w takiej pustce naturalne jest sięganie po wzory religijne⁷¹.

Brak wielkich nowych mitów sprzyja erupcji małych, w tym polskich, potrzebnych jako formy potwierdzania tożsamości zbiorowej. Ale zauważmy, że mit Adama Małysza jako narodowego bohatera święcić mógł triumfy wyłącznie w okresie kolejnych jego wygranych, kiedy połączone mistyczną więzią biało-czerwonych sztandarów tłumy Polaków przed telewizorami oraz odległą o setki kilometrów skocznią przeżywały kolektywną ekstazę zwycięstwa. Tymczasem brak sukcesów i towarzyszący mu zanik zbiorowego przeżycia oznaczały upadek legendy sławiącego ojczyznę poza granicami kraju sportowca. Powrót do formy przyniósł natomiast renesans „małyszomanii”. Z drugiej strony mit papieża Polaka, pomimo jego śmierci, ciągle funkcjonuje w społeczeństwie, właśnie dzięki konsekwentnemu przypomnianiu zasług Jana Pawła II, kolejnym produkcjom filmowym czy corocznie obchodzonemu Dniu Papieskiemu. Zagadnienie rytuału jako czynnika warunkującego żywotność mitu zostanie jeszcze wyjaśnione, warto jednak zwrócić uwagę, iż najsilniej mit ów funkcjonował w okresie zbiorowych uniesień podczas owianych legendami pielgrzymek czy wreszcie kolektywnie przeżywanej agonii głowy Kościoła. Człowiek potrzebuje mitu, dzięki któremu będzie mógł odnaleźć się na płaszczyźnie wspólnoty i wraz z nią przeżywać uniesienia. Małysza szybko zastąpił więc Kubica, choć z trochę gorszym efektem.

⁷¹ S. Connor, *The Cambridge Companion to Postmodernism*, Cambridge 2004, s. 169–173.

1.1.5. MITY POCZĄTKU, MITY KOŃCA, MITY POWROTU W KRĘGU WIELKICH ARCHETYPÓW

Powracając do uznanych teoretyków mitu zauważmy, że Eliade dokonuje ciekawego rozróżnienia na „historie prawdziwe” i „historie fałszywe” w społecznościach archaicznych. Do pierwszej grupy zalicza on mity o początkach stworzenia, dokonaniach herosów czy narodowych bohaterów, druga kategoria obejmuje natomiast treści w żadnym razie niewymagające naśladowania, jak np. opowieść o uosabiającym negatywne cechy kojocie. Różnica pomiędzy obydwoima typami przekazu przejawia się tym, że o ile „historie prawdziwe” przesiąknięte są sferą *sacrum*, to „historie fałszywe” zawierają wyłącznie treści świeckie. Ponadto, „historie fałszywe” przypominane mogą być w każdym miejscu i czasie, „historie prawdziwe” zaś recytuje się wyłącznie podczas „czasu świętego”⁷².

Zdaniem nie tylko Eliadego, specyficzne miejsce w przestrzeniach mitycznych przyznać należy mitom początku, charakterystycznym dla każdej wspólnoty opowieściom kosmogonicznym, odwołującym się do symbolicznego momentu zerowego, od którego dopiero tak naprawdę płynie czas społeczności⁷³. W przypadku mitów narodowych są to mity założycielskie, o których będziemy w dalszych rozdziałach mówić na przykładzie społeczności bałkańskich. Istotną funkcję spełniają także mity pochodzenia, szczególnie w przypadku narodów określanych mianem etnicznych, a z takimi przecież stykamy się na Bałkanach. Przypomnijmy, że kwestia pochodzenia stanowi jeden z fundamentów etnicznego modelu narodu, stąd też gorączkowe poszuki-

⁷² M. Eliade, *Aspekty mitu...*, s. 14–15.

⁷³ H. Grabes, *Writing the Early Modern English Nation: The Transformation of National Identity in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, Amsterdam 2001, s. 173.

wania własnej tożsamości na gruzach rozpadającej się Jugosławii przekładały się na szerokie wachlarze legend o pochodzeniu, którym przyjrzymy się bliżej w następnym rozdziale.

Niejako na drugim biegunie plasują się mity końca, wieszczące katastrofę i rychłą zagładę. Jak spostrzeżga S. Filipowicz, wykształcenie się w Europie linearnej koncepcji czasu w miejsce cyklicznej – charakterystycznej dla przedchrześcijańskich kultur – poskutkowało pojawieniem się lęków wywoływanych błędami, których nie będzie już okazji naprawić⁷⁴. Ponadto, według U. Eco, strach przed końcem świata pozbawionego dostępu do racjonalnej wiedzy człowieka archaicznego zostaje współcześnie skanalizowany w postaci zbiorowej psychozy dotyczącej katastrofy atomowej lub ekologicznej⁷⁵. Panoramę już postmodernistycznej trwogi zrekonstruowała symboliczna data 11 września, podnosząc zagrożenie terrorystyczne do najwyższej rangi, choć przewijające się przez cały tekst uporczywe poszukiwanie rozmaitych mityzacji nie pozwala nie zauważyć apokryficznego charakteru wieszczącej niechybną zagładę projekcji, podczas gdy liczba ofiar potencjalnego zamachu wcale nie wydaje się imponująca. Miliony ofiar corocznych trzęsień ziemi i gigantycznych powodzi w Chinach czy Bangladeszu wobec blisko trzytysięcznego bilansu spektakularnego aktu rodzą także pytanie o etyczny aspekt relatywizacji śmierci jednostki. 11 września nie oznaczał, co prawda, końca świata, ale stał się jakby potwierdzeniem końca epoki i znakiem nowej. Mity końca bywają także mitemi początku.

Trzecią, wartą wyartykułowania, kategorią są mity powrotu. Wielkie archetypy wiecznego powrotu mówią o cyklizmie rozwojowym, o śmierci i odrodzeniu. Nato-

⁷⁴ S. Filipowicz, *Mit i spektakl...*, s. 56–57.

⁷⁵ U. Eco, *Semiologia życia codziennego*, Warszawa 1998, s. 89.

miast ich „gałęzie” zawierają choćby charakterystyczny motyw przybycia bohatera w sytuacji zagrożenia; przykładowo wietnamskie dzieci uczą się w szkołach legendy o żółwiu wylaniającym się z jeziora, kiedy ojczyzna znajdzie się w niebezpieczeństwie⁷⁶. Społeczne zapotrzebowanie na projekcje wieszczące nadejście herosa-mesjasza, wyzwającego zbiorowość od cierpianej niedoli, bywają permanentnie wykorzystywane przez politycznych przywódców pod każdą szerokością geograficzną. José Gabriel Condorcanqui, lider powstania peruwiańskich Indian Keczua w 1783 r. jednoznacznie utożsamiał się ze zgłodzonym dwa wieki wcześniej przez Hiszpanów legendarnym Tupakiem Amaru⁷⁷. Wiemy z historii, także najnowszej, że wielu polityków prezentuje siebie jako emanację herosa z przeszłości wykorzystując do tego mityczne kody zbiorowości niekiedy z dobrym, niekiedy ze złym skutkiem. Jak zauważa L. Boia, archetypowi „wybawcy” funkcjonują w wyobraźni zbiorowej każdej społeczności i ewentualne próby mitoburcze wiążą się z zachwianiem dotychczasowej pozycji „świętych” bohaterów⁷⁸. Chyba jednak architektom przestrzeni zbiorowych niezbyt często zależy na destrukcji sprawdzonego porządku, gdzie łatwo oprzeć wszelkie treści na pewnych wątkach. Ponadto spostrzeżmy, iż niektóre narracje tak trwale wrosły w świadomość mas, że nawet podjęcie się demitologizacji rzeczy-

⁷⁶ Por. Hoan Kiem Lake Turtle: *From Myth to Reality*, VietNam Net Bridge 05.04.2005, <http://english.vietnamnet.vn/features/2005/04/406255/>.

⁷⁷ Por. A. Posern-Zieliński, *Mit i utopia w ruchach społeczno-religijnych Indian Ameryki Południowej*, [w:] *W kręgu religii krajów pozaeuropejskich*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1985, s. 61–62; H. J. König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, Bonn 2006, s. 156–159; M. Grabowska-Popow, *W cieniu Tupaca Amaru. Ludność indiańska wicekrólestwa Peru w ruchach niepodległościowych 1784–1825*, Warszawa 2004, s. 52.

⁷⁸ L. Boia, *Rumuni. Świadomość, mity, historia*, Kraków 2003, s. 237.

wistości wcale nie jest skazane na sukces. Jako przykład może posłużyć titowska ideologia *braterstwa i jedności*, mająca za zadanie zagłuszenie opartych na etnicznej nienawiści narodowych mitologii. Sukces wytworzenia *Homo Jugoslavicus* okazał się raczej złudzeniem, o czym zaczęto się przekonywać tuż po śmierci charyzmatycznego przywódcy.

Specyfiką millenarystycznych ideologii zbawienia, odwołujących się właśnie do mitów powrotu i stanowiących, szczególnie często na obszarze Trzeciego Świata, podstawę ruchów politycznych, jest synteza pierwiastków rodzimych oraz treści zapożyczonych od kolonizatora. Jak zauważa A. Posern-Zieliński, powrót do archetypowego złotego wieku w mitologii południowoamerykańskiej nastąpić miał nie tylko dzięki pojawieniu się jednostki wybitnej, czy współudziału i kumulacji kolejnych elementów, a więc apokaliptycznej katastrofie burzącej dotychczasowy porządek, by w jego miejsce mógł zostać skonstruowany nowy, idealny świat, oraz działaniu sił nadprzyrodzonych. Także latynoskie filozofie zbawienia naznaczone były komponentami wynikającymi z lokalnych uwarunkowań. W tym miejscu badacz wskazuje na motyw mitu *cargo*, a więc cudownego pojawienia się na rynku pożądanych przez tubylców dóbr, wedle przekazu stworzonych przez indiańskich bogów, czy też mitu białej skóry, projektującego zamianę ról społecznych⁷⁹. Millenaryzm nie pozostał jednak prowincjonalnym rudymeniem, renesans jego treści stanowi bowiem jedną z funkcji ponowoczesności⁸⁰.

Wiele opowieści żyjących w przestrzeniach zbiorowych wkomponowuje się w wyszczególnione wyżej zasadnicze kategorie mitu. W dalszej części pracy będziemy przyglądali się wielu bałkańskim mitom i drobnym mityzacji wpisującym się w wielkie archetypowe mity: początku, zało-

⁷⁹ A. Posern-Zieliński, *Mit i utopia...*, s. 63–79.

⁸⁰ U. Eco, *Semiologia...*, s. 120.

życielskie, powrotu lub końca. Teraz jest miejsce na to, by zauważyć, że ogrom przekazów, z jakimi stykamy się każdego dnia, wpisać można w którąś z wspomnianych kategorii mitycznych.

Na przykład mit powrotu będzie pobrzmiewał w jakże często spotykanych wypowiedziach o trwałości, mimo upływającego czasu, wszelkich symbolicznych i znaczących dla człowieka obiektów. Człowiekowi, zdającemu sobie sprawę ze swojej krótkiej przygody z ziemską rzeczywistością, te „długowieczne” okazy imponują swoją nieprzemijalnością. One wydają się istnieć wiecznie, mimo upływającego linearnie czasu, gwarantując tym samym perspektywę potencjalnego powrotu do wydarzeń minionych. Wspomniany historyczny strach przed błędami, których bezlitośnie premijające życie naprawić nie pozwoli, zostaje więc niejako ukojony złudzeniem czasu cyklicznego. Postawić więc można pytanie, czy w naturze człowieka każdej epoki nie leży wewnętrzne pragnienie drugiego, wspomnianego modelu temporalnego. Może więc atrakcyjność mitu przejawia się właśnie w jego cyklicznej czasoprzestrzeni. Wracając jednak do owych ponadczasowych obiektów, które, jak powiedzieliśmy, fascynują przerażonego swoją śmiertelnością człowieka, zauważmy, iż motyw ten frapuje wielu badaczy. A. Trachtenberg twierdzi na przykład, że w archetypowym micie powrotu zakorzeniony jest obraz mostu brooklyńskiego⁸¹. Z uwagi na to, że praca ta koncentruje się na bałkańskiej przestrzeni, trzeba powiedzieć o identycznym wymiarze słynnego mostu na Drinie, który właśnie w takiej konwencji nieprzemijalności opisany został w słynnej książce Ivo Andricia.

Mówiąc o mostach, wspomnijmy jeszcze krótko o zupełnie innej metaforze związanej z tym pojęciem. Zauważmy,

⁸¹ A. Trachtenberg, *Brooklyn Bridge. Fact and Symbol*, Chicago 1979, s. 147; por. też: K. Manning, *Rituals, Ceremonies, and Cultural Meaning in Higher Education*, Westport, Connecticut 2000, s. 23.

iż w wielu europejskich, a szczególnie środkowoeuropejskich dyskursach – a więc także w polskim czy bałkańskich – wśród opowieści o dziejowej predestynacji narodu pojawiają się slogany o odgrywaniu funkcji mostu pomiędzy dwoma innymi płaszczyznami, zazwyczaj pomiędzy Wschodem i Zachodem. W mityzację o szczególnej funkcji Polski jako łącznika Wschodu z Zachodem zdają się wierzyć nie tylko „zwykli” Polacy, ale i elity polityczne. Wszyscy oni na pewno mocno zdziwiliby się, że podobne misje chcą pełnić prawie wszystkie narody regionu, uzurpujące sobie także prawo do bycia przedmurzem Europy, chrześcijaństwa⁸², co zrodziło wiele mityzacji, o których powiemy w kolejnych rozdziałach.

Można zadać sobie jednak pytanie, czy zbieżność pomiędzy funkcjonowaniem obrazu mostu w wymienionych kontekstach jest rzeczywiście przypadkowa. Przecież most Andricia osadzony był w wielokulturowej Bośni, będąc świadkiem kolei losu następujących po sobie pokoleń multietnicznej kasaby. Na archetypowym motywie łącznika pomiędzy różnymi przestrzeniami tożsamościowymi⁸³ opierają się także dzisiejsze próby budowania przyjaźni pomiędzy narodami – Polakami i Niemcami na moście łączącym Słubice z Frankfurtem lub Bułgarami i Rumunami na słynnym Moście Przyjaźni Giurgiu–Ruse. W obu przypadkach oddzielone rzeką-*limes* miasta stały się nie tylko ikonami modelowej współpracy transgranicznej, ale także nośnikami idei integracji europejskiej, czego wyrazem są

⁸² Zob. np. E. Bruckmüller, R. Sandgruber, *Concepts of Economic Integration in Austria during the Twentieth Century*, [w:] *Nation, State, and the Economy in History*, red. A. Teichova, H. Matis, Cambridge 2003, s. 173.

⁸³ Zob. np. M. McGowan, *Brücken und Brücken-Köpfe: Wandlungen einer Metapher in der türkisch-deutschen Literatur*, [w:] *Die andere Deutsche Literatur: Istanbul Vorträge*, red. M. Durzak, N. Kuruyazici, Würzburg 2004, s. 31–40.

choćby solidnie subsydiowane przez Brukselę Uniwersytety Europejskie.

Powróćmy jednak jeszcze do kwestii wiary, bo to na niej, jak zauważyliśmy, opierają się mity. M. Eliade dostrzega przewagę jednostek religijnych, pozostających w „ponadludzkiej” przestrzeni czasowej, znających symboliczny moment początku czy odbywających cyklicznie praktyki rytualne, dające wewnętrzne oczyszczenie poprzez powrót do praźródła⁸⁴. Jednakże pozbawiony takiego komfortu człowiek niewierzący także stara się za wszelką cenę wyzwolić z niechybnie biegnącego ku końcowi czasu historycznego, czego dowodzi powszechne hołdowanie dostosowywanym do współczesnej epoki tradycjom. W miejsce nieatrakcyjnych dla postmodernistycznego społeczeństwa świąt powstają więc nowe, tak jakby człowiek nie był w stanie funkcjonować bez ich obecności. Dowodzimy tym samym słuszności zaznaczonej w dalszej części tekstu tezy o niezbywalnym charakterze rytuału w każdej społeczności.

F. Golemski konfrontuje ze sobą mit ziemi obiecanej oraz raju utraconego, których pozornie przeciwstawny charakter sprowadzić jednak można do wspólnego mianownika, jakim jest dążenie człowieka do poprawienia własnego bytu. Ta wielka tęsknota za lepszym życiem sprawiła, że oba mity nie traciły na sile przez tysiąclecia. Są żywotne zwłaszcza w naszym czasie, w którym „białe raje” pozostają marzeniami miliardów biednych. Jak zauważa badacz, choć ów wyobrażony stan idealny nigdy nie może zostać osiągnięty, to jednak społeczne wizje szczęścia dryfować będą w kierunku idealizowanych momentów początku lub nowego ładu⁸⁵. Jak zobaczymy w następnych rozdziałach, ideolodzy narodowi kreując „święte opowieści” odwołują się właśnie do po-

⁸⁴ M. Eliade, *Sacrum a profanum...*, s. 69–72.

⁸⁵ F. Golemski, *Finis Policae*, [w:] *Metafory Polityki 3*, red. B. Kaczmarek, Warszawa 2005, s. 49–53.

wszechnego pragnienia szczęścia⁸⁶. Każda mityzacja będzie atrakcyjna, jeżeli przedstawi się ją jako receptę na drogę do szczęścia, a przecież „panom umysłów” zależy na wykreowaniu takiego przekazu, jaki jest zdolny porwać masy. Jeżeli spojrzymy na konflikty bałkańskie, to okaże się, że Serbowie, Chorwaci, Bośniacy i Albańczycy byli przekonani, iż walczą o szczęście, bo takie narracje fundowali im architekci tamtejszych przestrzeni zbiorowych.

1.1.6. MIT A HISTORIA

Rozmaici uczeni zajmujący się kwestią mitu, mimo odmiennych podejść, są na ogół zgodni co do jego ścisłego związku z historią, która jednak stanowi jedynie swego rodzaju tło dla tworzonego przez mit przekazu; zasadniczą bowiem cechą mitu jest odwołanie się do historycznej przeszłości, zazwyczaj do konkretnego wydarzenia dziejowego, co nie idzie jednakże w parze z oddaniem wierności historycznych realiów, a wręcz przeciwnie, ukierunkowane jest na ich przetworzenie i ubarwienie. Zdając sobie sprawę, iż tego typu procesy niejako naturalnie wpisane są w ludzką egzystencję, dostrzeżmy ich hiperbolizację w mistycznej epoce romantyzmu, kiedy tendencyjnie zmityzowana historia „ku pokrzepieniu serc” służyć miała nie tylko Polakom, ale i innym znajdującym się pod obcym panowaniem ludom w krzewieniu narodowego ducha⁸⁷.

Logika dziejów to nic innego jak mityczna wykładnia całościowego sensu procesów historycznych [...], poszczególne wydarzenia to jedynie odrębne paciorki niszane na sznur wielkiej opowieści, której sens jest zawsze ten sam

⁸⁶ Zob. np. C. M. Cannon, *The Pursuit of Happiness in Times of War*, Lanham, Maryland 2005, s. 13.

⁸⁷ Por. np. A. Lubaszewska, *Mit – Ethos – Konstrukcja. „Duma o hetmanie” Stefana Żeromskiego*, Wrocław 1984, s. 17–21.

– zauważa J. Burszta mając na uwadze mityczne wizje historii⁸⁸.

Wprowadzone za badaczem pojęcie mitycznej wykładni jako interpretacji poprzez odwołanie się do pierwiastków mitycznych wymaga krótkiej refleksji. Eksplanacja procesów historycznych jakże często bowiem prowadzona jest na podstawie trwale zakorzenionych w społeczności legend i skojarzeń; Wanda, co nie chciała Niemca, stanowić ma obraz ilustrujący ponadtysiącletnią historię stosunków polsko-niemieckich. Okazuje się jednak, że taka logika rozumowania nie ogranicza się tylko do przeszłości, ale stanowi jeden z fundamentalnych czynników warunkujących projekcje na przyszłość. *Historia magistra vitae est* mawiamy, podejmując się wszelkich antycypacji, ale nader często okazuje się, że zamiast odnosić się do rzeczywistych faktów z minionych epok, opieramy się jedynie na zmytyzowanych przekazach. Serbowie choćby dostrzegają w Albańczykach wyłącznie kolejne wcielenie zagrażających ich państwowości Turków, „obcych”, zapominając o wspólnej walce po tej samej stronie na Kosowym Polu⁸⁹.

Manipulacji przeszłością poświęcimy trzeci rozdział pracy. Zagadnienie to wydaje się bardzo pomocne w zrozumieniu mechanizmu obracania się dotychczasowych sąsiadów przeciwko sobie. Przecież tak właśnie wyglądały wojny w byłej Jugosławii, co dobrze ilustruje film *Piękne wioski pięknie płoną*. Zoran Đinđić⁹⁰ pisał w roku 1990: „Ludzie, którzy współżyli ze sobą pokojowo przez wiele lat z dnia na dzień stali się wrogami, jakby stuletnia puszka nienawiści

⁸⁸ J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość...*, s. 121.

⁸⁹ Por. H. Thaçi, *Kosova „Moral Democracy” or „Kosovo „Greater Serbia”*, Prishtina 2004, s. 117–118.

⁹⁰ W tekście zachowana została oryginalna pisownia nazwisk, mimo iż w bardzo wielu publikacjach stosuje się uproszczone zapisy.

została nagle otwarta⁹¹. Podkreślmy raz jeszcze, że racjonalnie wojen w byłej Jugosławii wytłumaczyć się raczej nie da, gdyż tutaj właśnie do głosu doszły zupełnie inne, anaukowe czynniki.

Konfrontacja *mythos* i *logos* pojawia się w dyskursie nader często, prowokując pytania o sposobność rozdzielania od siebie owych dwóch sfer. Próbuąc pozostać racjonalni jakże często tkwimy pośród mitycznych przestrzeni w konstruowanych analizach, kiedy od lat internalizowane pierwiastki biorą górę nad próbami wzniesienia się ponad społecznie zakorzenione schematy⁹². Przykładowo, kreując wizje polskiej racji stanu kolejni badacze podkreślają nieodzowność sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi jako jedynym gwarantem bezpieczeństwa, konfirmując swoje stanowisko wydarzeniami z 1939 r., kiedy europejscy sprzymierzeńcy zawiedli, odmawiając zbrojnej pomocy. Ów mit Ameryki jako jedynego sprzymierzeńca Warszawy ciągle pokutuje w zbiorowej świadomości pomimo nieprzynoszących profitów misji w Iraku czy Afganistanie. Nie podejmuje się też prób mitoburczych i raczej nie słysząc głosów, że przecież nikt nie zagwarantuje, że Waszyngton przyszedłby Polsce z pomocą w razie ewentualnego konfliktu. Wszakże nie mamy pewności, jak potoczą się losy świata. Jest niewykluczone, że gdyby taka tragedia dotknęła nasz kraj, w USA rządziłby akurat wielki pacyfista albo zaprzysięgły zwolennik doktryny Monroe'a. Przykładów takiego, pozornie racjonalnego, myślenia odnajdujemy nieskończenie wiele, gdyż człowiek potrzebuje wiary w posiadanie recepty na okiełznanie rzeczywistości.

⁹¹ Z. Djindjić, *Jugoslawien: Nationalitäteneintopf, scharf gewürzt*, [w:] *Osteuropa – Übergänge zur Demokratie?*, „Transit. Europäische Review” 1990, Nr. 1, s. 156.

⁹² R. S. Elwood, *The Politics of Myth: a Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, New York 1999, s. 176–177.

1.1.7. SPECYFIKA MITU ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM REALIÓW PONOWOCZESNOŚCI

Odchodząc od problemu obracania historii w mit, zamieniania faktów z przeszłości w kolejne mityzacje, co zostanie dalej szerzej przeanalizowane (w trzecim rozdziale), powrócić należy do interpretacji pojęcia mitu. Mit kategoryzuje otoczenie według klarownej antytezy dobra i zła⁹³, przez co obraz mityzowanego wydarzenia historycznego ulega swego rodzaju konwersji, wpisującej go w określony schemat, przy czym owo przyporządkowanie nie podlega dyskusji. Innymi słowy, mityczna prawda ma charakter niepodważalny i jakiekolwiek próby jej zakwestionowania są z góry skazane na niepowodzenie. Co więcej, obalenie mitu nie oznacza unicestwienia jego przestrzeni, ale transpozycję w nowy przekaz, zajmujący równorzędne miejsce w stosunku do poprzedniego. Wszelkie procesy mitoburstwa, nie obejmujące jednak mitycznych konarów, mogą więc jedynie oznaczać dalsze mitotwórstwo.

Zaznaczyć należy, że wspomniany proces aksjologizacji przebiega na podstawie określonego systemu wartości, charakterystycznego dla danej społeczności. Czarno-biało ujmowana rzeczywistość oznacza gloryfikację pożądanych przymiotów przy jednoczesnym piętnowaniu i pogardzaniu niewygodnymi cechami. Bohater mityczny może więc być jedynie jednoznacznie pozytywny bądź negatywny, a ponadto, jak zauważa K. Burke, cechą charakterystyczną przekazów zawierających w sobie motyw walki jest istnienie przynajmniej dwóch postaci, sklasyfikowanych wokół antytezy pojęć dobra i zła⁹⁴. Odpowiadają one

⁹³ Zob. np. N. Milošević, *Antropološki eseji*, Beograd 1978, s. 292; A. F. Grabski, *Historiografia – Mitotwórstwo – Mitoburstwo*, [w:] *Historia, mity...*, s. 29–30.

⁹⁴ K. Burke, *Language...*, s. 385.

dychotomicznej naturze człowieka poruszającego się między skrajnymi wartościami, nie mogącego wyobrazić sobie dobra bez zła ani szlachetności bez podłości.

W czwartym rozdziale przeanalizujemy dogłębnie mit kosowski, który wykreował kanon postaci serbskiej historiografii, gdzie obok herosów-męczenników – króla Lazara oraz Miloša Obilicia, pojawia się także symbol zdrady i hańby – Vuk Branković. Wspomniana dwubiegunowa kategoryzacja przekazu wiąże się ze swego rodzaju przymusem przyjęcia określonych treści bez możliwości ich selektywnej inkorporacji czy też odrzucenia. Mit oznacza więc, jak zauważa J. Burszta, rezygnację z wolności, konieczność akceptacji narzuconych z zewnątrz treści⁹⁵, na co jednak jednostka chętnie przystaje. E. Fromm zwraca uwagę na pewien paradoks, polegający z jednej strony na odwiecznym dążeniu przez człowieka do zrzucenia kajdanów zależności, z drugiej zaś na uporczywym poszukiwaniu autorytetu, z którym mógłby się identyfikować, jednocześnie rezygnując z atrybutów własnego ja⁹⁶.

Podkreślić także również trzeba pierwotny charakter mitu w stosunku do wiedzy naukowej, która, pojawiając i rozwijając się, nie tylko korzystała z treści mitycznych, ale także nie była im często w stanie dorównać pod względem atrakcyjności. Rozumowe poznawanie świata nakazuje nieustanny niepokój intelektualny, zmusza do myślenia i krytycznego postrzegania rzeczywistości, tymczasem mit nie tylko wskazuje proste odpowiedzi i schematy interpretacyjne, ale także zawiera w sobie intrygujący pierwiastek magiczny. Człowiek poszukuje takiego obrazu świata, w którym poczuje się spełniony i kiedy tylko takowy znajdzie, gotów jest w niego uwierzyć, nie bacząc na uderzającą z dala irracjonalność. Spotykamy wiele podobnych sug-

⁹⁵ J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość...*, s. 121.

⁹⁶ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1998, s. 24, 48–49, 142–143.

stii, choć zauważyć tu trzeba, że jednak wiemy zbyt mało o sobie samych.

Istota mitu polega na wspomnianym już zespoleniu ze sferą *sacrum*, stanowiącą tło dla historycznego przekazu i nadającą mu sekwencję elementów nadprzyrodzonych i pierwiastków magicznych⁹⁷. Ta niezwykle istotna konstatacja, artykułująca uświęcanie treści mitu poprzez zawarte w nim pozaziemskie pierwiastki, będzie jeszcze niejednokrotnie powracała w dalszej części tekstu. Dla porządku przypomnieć jednak wypada wyróżnione wcześniej za M. Eliadem „historie fałszywe”, a więc szczególną odmianę mitu, pozbawioną strefy *sacrum*. Wydaje się jednak, że wspomniany typ przekazu, choć nie zasługuje na przypisanie mu określenia „święty”, nie jest pozbawiony elementów nadprzyrodzonych.

W. Burszta, usiłując uchwycić granicę pomiędzy płaszczyznami *sacrum* i *profanum*, dochodzi do wniosku, że takiż klarowny podział funkcjonuje dopiero w „kulturach religijnych”, pojawiają się tam obiekty sakralne i miejsca kultu. Tymczasem tak zwane kultury magiczne, gdzie działania o wymiarze symbolicznym nie odbiegają swoim statusem od czynności użytkowych, charakteryzuje nieustanne przenikanie się obu sfer⁹⁸.

Jak już wcześniej zauważono, weryfikacja przestrzeni mitycznej przez zaistniałe fakty wcale nie musi oznaczać jej upadku; przeciwnie, fenomen mitu polega na tym, iż siła wiary w jego treści zwykle opiera się jakimkolwiek racjonalnym przesłankom. Należy więc podjąć próbę zastanowienia się nad przyczynami powszechności procesów mitotwórczych i niepowodzeń prób mitoburczych. Zauważyć należy za L. Kołakowskim, że potrzeba mitologizacji ota-

⁹⁷ Zob. J. Bramorski, *Sacrum przestrzeni. Symbolika „środka świata” w ujęciu Mircei Eliadego*, Pelplin 2003, s. 94–96.

⁹⁸ W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 104–105.

czającej rzeczywistości leży w naturze każdej jednostki⁹⁹; wszak rozpaczliwe wołanie o mit nie jest jedynie domeną człowieka archaicznego, wykorzystującego przekaz jako narzędzie eksplikacji otaczającej go rzeczywistości i nośnik wzorców okiełznania przyrody i przeciwności losu. Obalona zostaje więc weberowska wizja „typu idealnego” człowieka racjonalnego, odwołującego się w swojej działalności do narzędzia rozumu, powstała w tle przekonania, że wszystko można zrozumieć i wyjaśnić¹⁰⁰. E. Cassirer mówi o klęsce myślenia racjonalnego i namiętnej retrospekcji filozofii pierwotnej¹⁰¹. Dla niego czerpanie z mitu kształtuje tożsamość, pomaga odnaleźć się w skomplikowanej rzeczywistości, zaspokaja potrzeby, wskazuje proste odpowiedzi i schematy działania w postmodernistycznej sekwencji świata¹⁰². Człowiek charakteryzujący się kryzysem wartości epoki ponowoczesnej, poszukując nowych punktów odniesienia, automatycznie skierowany zostaje w stronę mitu.

Warto przypomnieć zaproponowaną przez M. Mead klasyfikację, wydzielającą trzy zasadnicze modele kultury: postfiguracywną, konfiguracywną i prefiguracywną. W pierwszej z wymienionych, najbliższej tradycyjnym, archaicznym wspólnotom, proces socjalizacji młodego pokolenia polega na modelowej tranzycji posiadanej wiedzy i systemu wartości z rodziców na dzieci. Z kolei cechą charakterystyczną właściwej społeczeństwom industrialnym kultury konfiguracywnej, jest założenie odmienności każdej następnej generacji od poprzednich. W odróżnieniu od

⁹⁹ Zob. L. Kołakowski, *Obecność Mitu*, Warszawa 2003, s. 14–17.

¹⁰⁰ M. Orzechowski, *Polityka, władza, panowanie w teorii Maxa Webera*, Warszawa 1984, s. 95–96.

¹⁰¹ E. Cassirer, *Mit państwa*, Warszawa 2006, s. 14–17.

¹⁰² Por. A. Sepkowski, *Kształty pamięci zbiorowej. Wizje historii w polskiej powieści historycznej po 1945 roku*, Toruń 2007, s. 29; L. McCaffery, *Fikcje teraźniejszości*, [w:] *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej Amerykanistyki*, red. A. Preis-Smith, Kraków 2004, s. 353–355.

modelu postfiguracywnego, traktującego odstępstwo od wpajanego przekazu jako akt nieposłuszeństwa, dopuszcza się więc istnienie naturalnych odrębności pomiędzy starszą a młodszą generacją. W opinii Mead, kolejnym stadium, w które wkraczają społeczeństwa postindustrialne będzie model prefiguracywny, gdzie starsze pokolenie nie tylko toleruje dyferencję młodszego, ale, co więcej, zmuszone jest się od niego uczyć. Dynamika przeobrażeń w globalizującym się świecie stwarza sytuacje, gdzie wzbudzające niegdyś podziw wartości, jak wiedza i doświadczenie, tracą na znaczeniu, ulegają deprecjacji¹⁰³. Mętny charakter nowej rzeczywistości, brak jasno zdefiniowanych norm i zasad, naturalnie torują drogę nowym mityzacji; pozbawiony dotychczasowych punktów odniesienia postmodernistyczny człowiek, prowadząc swoje poszukiwania, w wielu przypadkach poprzestanie zapewne na schematycznych uproszczeniach. Świat wkracza więc w epokę nowej mitologii, rozumianej jako system mityzacji, gdzie wspomniane proste, eksplikujące otoczenie metafory stają naprzeciw starym przekazom, rekonstruowanym zgodnie z postmodernistycznymi wymaganiami.

J. Campbell upatruje przyczyny wzrostu przestępczości wśród amerykańskich nastolatków w zaniku tradycyjnej, mitologicznej obrzędowości. Ponieważ jednak przestrzeń ta nigdy nie pozostaje pusta, młodzi ludzie zaczynają tworzyć swoje własne i mity, i ceremonie. „Dlatego właśnie na każdym kroku mamy w mieście graffiti. Chłopaki są zorganizowani w gangi, mają własne obrzędy inicjacyjne i własną moralność”¹⁰⁴. Trudno jednoznacznie określić, czy są to mitotwórcze kreacje przedstawicieli kultury prefiguracywnej, ale takie zjawiska muszą budzić nowe pytania.

¹⁰³ M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa 1978, s. 25–26, 65, 106–110.

¹⁰⁴ B. Flowers, *Potęga Mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, Kraków 2007, s. 26–27.

1.2. Rytuał

1.2.1. MIT A RYTUAŁ

Jak już zostało niejednokrotnie zaznaczone, fundamentalnym czynnikiem warunkującym trwanie mitycznego przekazu w pamięci kolejnych pokoleń pozostaje rytualizacja. Wszak nieustanna powtarzalność sekwencji określonych obrzędów przekłada się na ciągłą żywotność danych projekcji. Tymczasem zanik cyklicznej iteracji wymazuje trwający w pamięci zbiorowej obraz.

E. Ciupak, badając społeczne podłoże polskiej religijności, zwraca uwagę na integracyjną i organizatorską funkcję kultu. Zorganizowany system kościelnych praktyk przyczynia się do wytworzenia wspólnej więzi, łączącej jednostki o odrębnym statusie materialnym czy poziomie intelektualnym. Ponadto ciągła powtarzalność rytuału przekłada się na konieczność wykształcenia pewnej organizacji, która z kolei, posiadając określoną strukturę, prowadzi do powstania i rozdziału panoramy rozmaitych funkcji¹⁰⁵. Znaczenie rytuału, oprócz utrwalenia przestrzeni mitycznej, polega więc także na jednoczeniu wspólnoty wokół zbieżnych treści.

Myśl tę dobrze ilustrują przykłady z Półwyspu Bałkańskiego, gdzie głęboko zakorzeniona tradycja folklorystyczna nakazywała deklamowanie bądź śpiewanie poematów i pieśni epickich podczas specjalnych świąt i rodzinnych uroczystości (np. *slava*)¹⁰⁶. Wykonywane przez ludowych

¹⁰⁵ E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965, s. 31–32. Zob. też: H. Carrier, *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*, [w:] *Socjologia Religii – Wprowadzenie*, red. F. Houtart, Warszawa 1962, s. 140–143; J. Huizinga, *Homo Ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1998, s. 44–46.

¹⁰⁶ Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2001, s. 83.

śpiewaków i gęślarzy utwory wypełnione były treściami mitycznymi¹⁰⁷, by wymienić chociażby legendy o Marko Krajleviciu lub retrospekcje bitwy na Kosowym Polu. Na marginesie zaakcentować warto przeniesienie odwiecznego rytuału do współczesnej polityki przez dyktaturę Slobodana Miloševicia, nie tylko odwołującą się do mitologii narodowej, ale także umiejętnie wykorzystującą instytucję ludowego śpiewaka, funkcję pełnioną przez wykonawców turbo folku. „Muzyczno-mityczny bank do prania brudnych pieniędzy”¹⁰⁸ trwale wpisał się w krajobraz życia społecznego w nacjonalistycznych reżimach państw bałkańskich w latach 90., a co więcej, muzyka ludowa obecna jest ciągle na mitingach wyborczych ugrupowań radykalnych. O zabiegach dotyczących konsolidacji mas przez Miloševicia będziemy mówić więcej w czwartym rozdziale. Tu zauważmy tylko, że serbski prezydent potrafił doskonale wykorzystać i zagospodarować przestrzeń zbiorowe mitycznymi przekazami. „Święte opowieści” kreowano w taki sposób, by stworzyć w masach przekonanie, że dla władzy nie ma alternatywy.

Warto dokonać w tym miejscu rozróżnienia dezyderatu rytuału od rytualizacji, oznaczającej proces, w wyniku którego dane sekwencje zachowań stają się rytuałem. M. Gluckman, przenosząc ten termin na grunt antropologii społecznej, podjął próbę rozszerzenia pojęcia „rytuał” na funkcje interakcji społecznych. We wspólnotach pierwotnych przestrzeń symboliczna towarzyszyła człowiekowi nie tylko w sferze religijnej, ale była obecna podczas każdej elementarnej czynności społecznej; przykładowo praca na roli czy polowanie nie mogły być wykonywane bez pierwiastka magicznej obrzędowości. Gluckman przeciwstawia

¹⁰⁷ Zob. np. M. Eliade, *Od Zalmokisa do Czyngis-chana*, Warszawa 2002, s. 165–169; J. Łotman, Z. Minc, *Literatura i mitologia*, [w:] *Sztuka w świecie znaków*, red. B. Żyłko, Gdańsk 2002, s. 69–72, 77.

¹⁰⁸ D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa*, Wołowiec 2006, s. 218.

rytualizację rytualizmowi, określającemu „działania obrzędowe, podejmowane w ramach wielkich religii uniwersalistycznych, takich jak chrześcijaństwo”¹⁰⁹. W naukach, szczególnie w socjologii, dostrzega się konstytutywną rolę wszelkich obrzędów i rytuałów jako czynnika spajającego zbiorowość. Nic tak nie integruje wspólnoty, jak kolektywne przeżywanie większych i mniejszych akcentów. Mówimy tutaj o wspólnocie „każdego szczębla”: od rodzinnej, po zbiorowości milionów. Autorzy, zajmujący się badaniem funkcji społecznych, coraz częściej zauważają, że mit stanowił pierwotną formę legitymizacji porządku społecznego, to on wyjaśniał człowiekowi archaicznemu jego rolę we wspólnocie, a człowiek z tymi treściami dyskutować nie mógł, bo były one „święte”.

Podkreślić także należy niezwykle silne powiązanie rytuału politycznego ze sferą religijną na przestrzeni wieków, w każdą bowiem ceremonię państwową wkomponowane były elementy kościelne. Dość wspomnieć w tym miejscu słynne ze swojej bogatej oprawy uroczystości na dworze bizantyńskim czy chińskim. Zresztą i dziś kościelni dostojnicy obecni są na uroczystościach państwowych, a w etnokle rykalnych społeczeństwach, takich jak polskie czy właśnie bałkańskie, francuski model państwa świeckiego bardzo długo pozostanie jeszcze rozwiązaniem niewyobrażalnym.

M. Eliade pisząc o rytuałach zwraca uwagę na ich powiązanie z mitem początku, recytowanym podczas rozmaitych ceremonii¹¹⁰. Symboliczny powrót do korzeni pozwala przenieść się do gloryfikowanych i idealizowanych w przekazach „złotych początków”, a wspólnie przebyta mistyczna droga umacnia zbiorowość. Cofnięcie się do niczym nieskalanego praźródła prowadzi do ponownych narodzin,

¹⁰⁹ M. Rajewski, *Badania rytuału w antropologii*, [w:] *Rytualizacja w komunikacji społecznej i interkulturowej*, red. J. Mazur, Lublin 2004, s. 41.

¹¹⁰ Zob. M. Eliade, *Aspekty...*, s. 27–43.

przenosi do stanu idealnego, co stanowić ma antidotum na wszelkie trapiące człowieka nieszczęścia. Jak pokażemy w następnych rozdziałach, narody bałkańskie chwyciły za broń właśnie po to, by zapewnić swojej ojczyźnie powrót do epoki „złotego wieku”. „Panowie umysłów” preparowali takie opowieści, by człowiek wierzył, że jego poświęcenie przysłuży się odrodzeniu ojczyzny w najrozleglejszych granicach. Powiadano, że taka megaojczyzna zapewni swoim obywatelom pełnię „zbawienia”, a przecież zagubieni na skutek destabilizacji sytuacji politycznej i coraz poważniejszego kryzysu ekonomicznego ludzie pragnęli takiej wykładni, która dałaby im nadzieję na lepsze jutro. Ten mechanizm wyjaśniania trudnych sytuacji frapuje wielu badaczy, przede wszystkim socjologów i psychologów¹¹¹.

1.2.2. WYBRANE DEFINICJE

Samo pojęcie rytuału, trudne do zdefiniowania ze względu na swoją złożoność, pojawia się w literaturze w rozmaitych kontekstach. A. Małyska przyczyn powyższego problemu doszukuje się z jednej strony w interdyscyplinarnym charakterze rytuału, a z drugiej w równoległym wykształceniu się jego potocznego rozumienia, utożsamianego z mechanicznie i bezmyślnie wykonywanymi czynnościami¹¹². Pejoratywne ujęcie tegoż terminu, choć bezsprzecznie warte odnotowania, nie ma istotniejszego znaczenia dla oma-

¹¹¹ Por. np. W. R. Gove, *A Theory of Mental Illness: An Attempted Integration of Biological, Psychological, and Social Variables*, [w:] *Theoretical Integration in the Study of Deviance and Crime: Problems and Projects*, red. S. F. Messner, M. D. Krohn, A. E. Liska, New York 1989, s. 66; A. Portelli, *The Massacre at the Fosse Ardeatine. History, Myth, Ritual, and Symbol*, [w:] *Memory, History, Nation: Contested Pasts*, red. K. Hodgkin, S. Radstone, Piscataway, New Jersey 2005, s. 33–34.

¹¹² A. Małyska, *Pojęcie rytuału na tle innych zjawisk językowych*, [w:] *Rytualizacja w komunikacji...*, s. 17.

wianych w pracy kwestii, kierując uwagę w stronę jego naukowych interpretacji i typologii. Wspomniana interdyscyplinarność i wieloaspektowość, a także zainteresowanie wielu badaczy zagadnieniem rytuału i wynikająca z tego nieskończoność zbioru definicji, przesądza o niemożności i bezcelowości dogłębnego wyczerpania definicji pojęcia, wymuszając selektywne przywołanie zasadniczych treści. Nadmienmy, że etymologiczna eksplikacja odwołuje się do łacińskiego *ritus*, oznaczającego kult, ceremonię religijną, obyczaj¹¹³.

Przed wszystkim godzi się zauważyć w nauce dwojakie traktowanie rytuału, jedno rozumienie zawęży go do sfery religijnej, drugie zaś rozszerza na każdą dziedzinę życia. Czołowy badacz rytuału na gruncie antropologii oraz socjologii W. R. Smith zapoczątkował popularny w literaturze pogląd o pierwotnym charakterze rytuału (rozumianego jako działanie społeczne) w stosunku do mitologii (wiar). Ograniczanie się w studiach nad rytuałem jedynie do sfery mitycznej, zdaniem tegoż analityka, nie odzwierciedla jego pełnego charakteru; holistyczne ujęcie wymaga bowiem poddania analizie społecznych aspektów zachowań człowieka¹¹⁴. Z drugiej jednak strony nie sposób wypełnić rytuału bez znajomości samego mitu, uprawnione jest więc stwierdzenie, iż mit i rytuał współlistnieją obok siebie i jakiegokolwiek analizy czy interpretacje winny być konstruowane synkretycznie. Ponadto, co godne podkreślenia, kategoria rytuału do lat 60. ubiegłego stulecia rozpatrywana była w odniesieniu do pierwiastka religijnego, obecnie natomiast wyodrębnia się ją jako osobny przedmiot badań, ujmowany zresztą w sposób multidyscyplinarny, czego dowo-

¹¹³ Por. np. C. Rivière, *Teoria obrzędów świeckich w trzydziestu latach*, [w:] *Rytuał. Przyszłość...*, s. 297–298.

¹¹⁴ M. Rajewski, *Badania rytuału...*, s. 35.

dzi wyodrębnienie się tak zwanych studiów nad rytuałem (*ritual studies*)¹¹⁵.

Inny z klasyków, V. Turner, wyróżnia rytuały związane z przełomami życiowymi (np. narodzinami potomka) oraz momentami cierpienia, poprzez które rozumie obrzędy towarzyszące szeroko rozumianym niepowodzeniom: nieudanemu polowaniu, chorobom czy zaburzeniom płodności kobiet¹¹⁶. Badacz ten upatruje w rytuale, rozumianym do tej pory w nauce jako „odbicie relacji społecznych” i „mechanizm utrzymujący równowagę społeczną”¹¹⁷, czynnika zmiany społecznej. Istota, nienawiązującego bezpośrednio do przestrzeni mitycznych, podejścia antropologa kultury polega na zwróceniu uwagi na upowszechnienie się w świadomości zbiorowej modelowych ról społecznych wskutek permanentnej rytualizacji. Przypomnijmy chociażby mit Matki Polki¹¹⁸ zapoczątkowany przez romantyków – kiedy Mickiewicz ze Słowackim zgodnie przypisują kobiecie rolę wychowania synów na przygotowanych do przynoszącej nieuniknioną śmierć walki o niepodległość ojczyzny – i rewitalizowany w okresie II wojny światowej. Podobnie znany serbski epos, *Śmierć matki Jugowiciów*, pokazując godność kobiety tracącej męża oraz wszystkich dziewięciu synów w bitwie na Kosowym Polu ustalił dla płci żeńskiej rolę, jaką ma być wydawanie na świat wojowników. Dodajmy, że z koncepcji Turnera czerpie wielu antropologów, także i tych zajmujących się sferą polityki¹¹⁹.

¹¹⁵ J. J. Pawlik, *Antropologiczne badania rytuału*, [w:] *Rytuał. Przeszłość...*, s. 26–27.

¹¹⁶ V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Kraków 2006, s. 15–20.

¹¹⁷ M. Rajewski, *Badania rytuału...*, s. 47; V. Turner, *Las symboli...*, s. 28.

¹¹⁸ Zob. np. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2007, s. 280–287.

¹¹⁹ Zob. np. M. Abeles, *Antropologija države*, Beograd 2001, s. 148–152.

1.2.3. FUNKCJE I SKŁADOWE RYTUAŁU

Jeden z niekwestionowanych autorytetów w dziedzinie badań nad rytuałem – E. Durkheim – podkreśla istotę przeżycia zbiorowego jako elementu spajającego daną zbiorowość. Ponadto, wspólnie doświadczane mistyczne uniesienia prowadzą do powstania i utrwalania grupowej świadomości. Durkheim definiuje więc obrzędy jako formy samopotwierdzania się grupy społecznej¹²⁰. Jak zauważa J. J. Pawlik, oryginalność durkheimowskiego podejścia przejawia się w laicyzacji rytuału, objęciu go ramami sfery *profanum*, co zresztą spotkało się z krytyką części badaczy, w tym chociażby strukturalisty C. Levi-Straussa, postulującego eksplorację rytuału jako zjawiska samego w sobie¹²¹. Takie podejście nie może konweniować badacza politologicznych aspektów przestrzeni mitycznych, któremu bliżej do szkoły strukturalno-funkcjonalnej, rozwiniętej przez A. Radcliffe-Browna, kładącego nacisk na funkcję społeczną, pełnioną przez wierzenia i związany z nimi system obrzędów w zbiorowości¹²². W nurcie tym pozostaje odwołująca się bezpośrednio do nakreślonej wyżej integracyjnej funkcji rytuału koncepcja M. Gluckmana, postrzegającego rytuał jako czynnik łagodzący społeczne napięcia¹²³. Oczywiście jest, iż kolektywne przeżycia i mistyczne ceremonie, umacniając grupowe więzi i poczucie wspólnoty, przekładają się na trwanie mitycznego obrazu w świadomości zbiorowej. Dość przywołać słynne mitingi, nieodłączny element ery Miłose-

¹²⁰ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s. 370–371; por. też: D. Olszewski, *Z zagadnień religioznawstwa*, Łódź 1988.

¹²¹ J. J. Pawlik, *Antropologiczne badania...*, s. 22, 25.

¹²² A. R. Radcliffe-Brown, *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*, Kęty 2006, s. 233–250. Zob. też: C. Lévi-Strauss, *Totemizm dzisiaj*, Warszawa 1998, s. 64–73.

¹²³ Zob. np. M. Rajewski, *Badania rytuału...*, s. 40.

vicia, których niezwykle bogata oprawa oraz naznaczone mitem kosowskim płomienne przemówienia opiewających reżim intelektualistów zaowocować miały konsolidacją społeczeństwa. Wydaje się, że w takim kontekście można kwestionować teorię Smitha, gdyż rytuał zdaje się być tylko formą dla mitycznych treści.

Z kolei F. Znaniecki podkreślał istotę wartości wspólnego kompleksu kulturowego, „wartości zbiorowej”, jako czynnika konstytuującego i wewnętrznie spajającego grupę społeczną¹²⁴. Miał na myśli kompleks nazywany dziś w socjologii wyobrażeniami zbiorowymi egzystującymi dzięki rytualizacji rozumianej jako powielanie wzorów kulturowych, powtarzanie ich treści. M. Eliade wskazuje na jeszcze inną funkcję rytuału, mianowicie zmuszenia do naśladowania bohaterów mitycznych i powtórzenia ich heroicznych dokonań, co przyczynia się „do uwznioślenia człowieka”¹²⁵. Istota rytuału polega więc na ukazywaniu idealnego porządku, do którego winna dążyć społeczność. Odnosząc tę myśl do wspomnianego wyżej przykładu miłoševiciovskiego reżimu wskazać można nieustannie pojawiający się w państwowej propagandzie motyw walki dzielnych rycerzy dowodzonych przez księcia Lazara – „pierwszego męczennika narodu”. Bohaterskie poświęcenie w walce z przeciwnikiem stawiane było za wzór do naśladowania dla żołnierzy walczących o „Wielką Serbię”. Podobny zabieg stosował i Franjo Tuđman, przypominając wieloletnie walki Chorwatów z Turkami. Zauważmy, że historia każdego narodu wypełniona jest momentami wojen, bo przecież tak właśnie dzieje ludzkości wyglądały. Architekci przestrzeni zbiorowych mają więc dokąd sięgać w swoich opowieściach o dzielności wielkich przodków, których wyczyny należy teraz powtórzyć.

¹²⁴ F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 2001, s. 14–15.

¹²⁵ M. Eliade, *Aspekty...*, s. 144–145.

W literaturze podkreśla się często takie cechy charakterystyczne rytuału, jak sztywność i schematyczność reguł oraz zasad towarzyszących każdej ceremonii, a także periodyczną powtarzalność obrzędu. O ile rzeczywiście trudno polemizować z cyklicznym charakterem obrzędu, o tyle jednak teza o jego spetryfikowanym kształcie nie wydaje się zadowalać badacza mitycznych przestrzeni epoki postindustrialnej, gdzie, jak zostało nadmienione, pojawia się konieczność rekonstrukcji rytuału, tak by odpowiadał on za potrzebowaniu współczesnego człowieka.

Trudno także do końca zgodzić się z Gluckmanem za uważającym zależność pomiędzy świeckim zróżnicowaniem ról społecznych a stopniem rytualizacji. Rosnący wachlarz tych pierwszych osłabia, zdaniem wspomnianego badacza, znaczenie rytuału, stąd też w społeczeństwach postindustrialnych projektować można powolny jego zanik¹²⁶. Tymczasem jednak, jak zostało skonstatowane, praktyki rytualne, jako narzędzie utrwalające niezbędną człowiekowi każdej epoki mityczną przestrzeń, zajmują istotne miejsce w każdej społeczności, wszak to one właśnie wytwarzają mistyczną więź spajającą obce sobie jednostki, łącząc wewnętrznie wspólnotę. Natomiast niekwestionowana nieprzystępność ongisiejszych ceremonii w postmodernistycznym środowisku przekłada się na ich redefinicję lub konwersję, ale nie zupełny upadek.

Z poglądami badaczy reprezentujących szkołę strukturalno-funkcjonalną kontrastuje podejście Turnera, rozpatrującego rytuał przede wszystkim pod względem ontologicznym¹²⁷. M. Horkheimer wykazuje, iż magiczna formuła obrzędu umacnia respekt wobec władzy zarówno w kręgu wspólnot pierwotnych (autorytet kapłanów bądź starszy-

¹²⁶ M. Rajewski, *Badania rytuału...*, s. 42–43.

¹²⁷ V. Turner, *Gry społeczne pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Kraków 2005, s. 43.

zny¹²⁸), jak i we współczesnych społeczeństwach¹²⁹. Uprzednio już wspomniany charakter odwołujących się do sfery emocji mitingów Slobodana Miloševicia dowodzi, że kolektywnie przeżywane uniesienia stanowić mogą doskonały czynnik legitymizujący władzę. Podobny mechanizm bezkrytycznego uwielbienia autorytetu przez podekscytowany tłum wydaje się stanowić krąg słuchaczy Radia Maryja, doświadczający zbiorowej euforii nie tylko podczas codziennych audycji, ale także i wspólnych pielgrzymek. Mnożące się mityzacje o antypolskim spisku Niemców, Żydów czy masonów trwają w umysłach odbiorców toruńskiej rozgłośni właśnie dzięki ustawicznemu przypominaniu ich treści przy wykorzystaniu różnorodnych form. Jak widzimy, sterowanie tłumami wcale nie jest trudne, pod warunkiem, że odwoła się do odpowiedniego przekazu, a potem będzie się go ustawicznie rytualizować, także za pomocą argumentów „naukowych”, co będziemy starali się uzasadnić później.

M. Reszutko wymienia jako formalne składowe rytuału konwencjonalizację, a więc zachowanie zgodne z określonym schematem, powtarzalność oraz standaryzację, czyli „tendencję do formułicznego kształtowania wypowiedzi”¹³⁰. Doniosłość roli niezmiennej formy komunikatu przejawia się w jego łatwości internalizacji przez jednostkę. Identycznie wypowiedzany za każdym razem tekst zapada w pamięci, podświadomie łącząc go z treściami mitycznymi. Permanentnie przypominane słowa bohaterów bitwy na Kosowym Polu, ubrane w mistyczną szatę, stały się instrumentem

¹²⁸ O społecznej roli kapłanów w plemionach afrykańskich zob. np. B. Bekier, *Trwałość wierzeń afrykańskich w wyobrażeniach religijnych Bosnegerów w Surinamie*, [w:] *W kręgu religii...*, s. 123–124.

¹²⁹ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, Warszawa 2007, s. 16. Por. też: C. Dawson, *Religia i kultura*, Warszawa 1958, s. 99–100, 116–118.

¹³⁰ M. Rzeszutko, *Rytualizacja tekstu rozprawy sądowej*, [w:] *Rytualizacja w komunikacji...*, s. 115.

wskrzeszającym w zbiorowych przestrzeniach kosowską legendę, o czym wiele powiemy w czwartym rozdziale.

D. Jeffrey wyróżnia trzy funkcje rytuału – bezpieczeństwa, przejścia i transgresji. Pierwsza z wymienionych nie wymaga właściwie wyjaśnienia, dla porządku można jedynie nadmienić, że fundamentalnym celem każdego rytuału jest odpędzenie złych mocy lub zapewnienie szczęścia, a więc oddalenie realnych bądź potencjalnych problemów. Funkcja przejścia łączy się z istnieniem tak zwanych sytuacji granicznych, np. małżeństwa czy śmierci, czemu towarzyszy bogata sekwencja rytuałów, mająca ułatwić jednostce przejście w odrębny stan. Transgresja wiąże się natomiast ze zbliżaniem się podczas rytuału do treści zakazanych, w celu nabrania sił umożliwiających przezwycięzenie złych mocy. Rytuał bez ryzyka traci więc na celowości i atrakcyjności. Zdaniem Jeffreya, warunkiem koniecznym jest wzajemne równoważenie się wszystkich trzech funkcji¹³¹. Prezentowane przez badacza antropologiczne podejście nie satysfakcjonuje jednak politologa, odnosi się ono bowiem przede wszystkim do rytuałów dnia codziennego, warunkujących życie ludzkości na przestrzeni wieków, trudniej jednak odnieść je do interesującej nas sfery społeczno-politycznej.

Inne ujęcie przedstawia J. Maisonneuve wyodrębniając następujące funkcje rytuału: „panowanie nad zmiennością i strachem, obcowanie z nadprzyrodzonymi lub z pewnymi i idealnymi formami i wartościami” oraz „komunikację i regulację realizowaną poprzez przeświadczenie i wzmocnienie więzi społecznej”¹³². O ile dwie pierwsze z wymienionych zdają się nawiązywać do jeffreyowskiej funkcji bezpieczeństwa, o tyle trzecia wyraźnie koresponduje z koncepcją Durkheima.

¹³¹ J. J. Pawlik, *Antropologiczne badania...*, s. 34–35.

¹³² J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańsk 1995, s. 14–15.

Specyficzną kategorię rytuału stanowią tak zwane rytmy przejścia odnoszące się do wkroczenia w nowe stadium, a więc przykładowo transpozycji roli społecznej czy osiągnięcia dorosłego wieku¹³³. Nie sposób nie odnieść się w tym miejscu do *rites de passage* van Gennepa i skonstruowanej przez niego teorii trzech faz obrzędu przejścia, a więc wyłączenia ze stanu pierwotnego (*rites de separation*), okresu przejściowego (*rites de marge*), a wreszcie przyjęcia nowej roli (*rites de agregation*). Nowatorskość podejścia van Gennepa przejawia się właśnie w dostrzeżeniu i położeniu nacisku na „okres przejściowy”, w którym pozbawionej dotychczasowego statusu jednostce nie została jeszcze nadana nowa tożsamość¹³⁴. Jak zauważa J. Maisonneuve, istota obrzędów przejścia sprowadza się przede wszystkim do „oczyszczenia aktu stawania się”. Badacz ten przywołuje ciekawą koncepcję C. Pitt Riversa doszukującego się w procedurach towarzyszących lotom międzynarodowym (wprowadzonych przed pojawieniem się zagrożenia terrorystycznego), współczesnej formy rytuału przejścia¹³⁵. Panorama dzisiejszych rytuałów przejścia jest jednak o wiele bogatsza. Ograniczone rozmiary tekstu, implikując poprzestanie na interesujących nas wątkach, naturalnie ograniczają refleksję etnologiczno-antropologiczną. Warto jednak dostrzec powszechne wśród młodych ludzi obrzędy inicjacyjne, od „chrztów” kolonijnych, po zjawisko tak zwanej fali w wojsku.

E. Canetti mówi z kolei o zjawisku ucieczki (np. przed złymi mocami) poprzez przemianę, obecnej w mitach i rytuałach na całej kuli ziemskiej¹³⁶. Pozostająca w sferze ir-

¹³³ Zob. np. J. Sieradzan, *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, [w:] *Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*, red. J. Sieradzan, Białystok 2006, s. 12–17; V. Turner, *Las symboli...*, s. 111–115; idem, *Gry społeczne...*, s. 195–198.

¹³⁴ Por. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, Warszawa 2006, s. 22.

¹³⁵ J. Maisonneuve, *Rytuały dawne...*, s. 31, 38–39.

¹³⁶ E. Canetti, *Masa i władza*, Warszawa 1996, s. 390–397.

racjonalnej jednostka poszukuje innego „ja” także i w postmodernistycznej rzeczywistości, czego dowodzą chociażby nagłaśniane medialnie przypadki przechodzenia na islam mieszkańców bogatej Północy. Nie jest to chyba jednak wynikiem cudu zwycięstwa światła islamu, jak chcą tego muzułmańscy filozofowie¹³⁷, ale stanowi efekt poszukiwań sensu życia przez człowieka postmodernistycznego, niepotrafiącego dopasować się do realiów ponowoczesności. Zamknięci w „złotej klatce” ludzie Zachodu stają się nagle muzułmańskimi fundamentalistami, prowadzącymi krucjatę przeciwko światu, z którego sami się wywodzą.

Pozostający pod wpływami Gluckmana Turner definiuje rytuał jako działanie sformalizowane, „odnoszące się do wierzeń w istoty lub siły mistyczne”, gdzie najmniejszym elementem, „wciąż zachowującym specyficzne właściwości zachowania rytualnego jest symbol”¹³⁸. Przytoczone ujęcie Turnera dowodzi nie tylko wspomnianego wcześniej zespolenia rytuału z magią, ale także zwraca uwagę na dwa inne godne rozwinięcia aspekty, mianowicie sformalizowany charakter oraz sferę symboli.

Postulowana przez B. Malinowskiego konstrukcja rytuału jako triady bezbłędnie wypowiedzianego zaklęcia, nalezycie odtworzonych czynności rytualnych oraz zachowania nakazanego przez czarownika tabu, choć zmodyfikowana przez późniejszych badaczy marginalizujących znaczenie trzeciego z wymienionych komponentów¹³⁹, dowodzi, że czynność rytualna nie przebiega *ad hoc*, ale według określonego schematu oraz przy dopełnieniu pewnych warunków.

¹³⁷ Por. np. *Zašto smo primili islam, Odabrani ljudi – intelektualci i mislioci – govore o uzrocima prelaska na Islam*, Novi Pazar 2004, s. 12.

¹³⁸ V. Turner, *Las symboli...*, s. 27.

¹³⁹ Z. Grebecka, *Słowo magiczne poddane technologii: magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Kraków 2006, s. 198–199; zob. też: E. Ciupak, *Religia i religijność*, Warszawa 1982, s. 122–124.

Zdaniem S. Filipowicza rytuał to nie przypominanie prasytuacji, ale jej reaktualizacja w celu współtworzenia rzeczywistości. Istota funkcji kreacyjnej wiąże się z postulatem powrotu do symbolicznego początku jako punktu idealnego. Innymi słowy, cofnięcie się do nieskazitelnego prazródła oznacza konieczność reorganizacji istniejącej rzeczywistości, czemu służyć mają właśnie praktyki rytualne¹⁴⁰. Ujęcie to stanowi niejako klamrę spajającą do tychczasowe rozważania nad rytuałem, wracamy bowiem do wyjściowej koncepcji klasyka badań nad przestrzeniami mitycznymi, M. Eliadego, podkreślającego znaczenie cyklicznego przeżywania tej samej świętej historii. Zauważmy, że ów badacz nie stawia wyraźnej granicy pomiędzy mitem a rytuałem, konsekwentnie przeplatając oba pojęcia¹⁴¹. Ale i tu dostrzec możemy, że niektórzy badacze nie przyjmują wspólnej płaszczyzny rozumienia rytuału. Dla Filipowicza i Eliadego rytuały odnoszą się do sfery *sacrum*, dla innych natomiast są formą, w jakiej odnajdują siłę „małe” mity, w tym polityczne.

W powyższych próbach zdefiniowania czy też nakreślenia schematów interpretacyjnych pojęcia mitu oraz rytuału nierzadko pojawiało się odwołanie do pierwiastka magicznego, warto więc dla porządku pokrótce objaśnić tenże termin. Cechą wspólną ogromu proponowanych w literaturze definicji jest rozumienie magii jako sposobu oddziaływania poprzez czynności o charakterze mistycznym¹⁴². Nie interesuje nas jednak, jakże często spotykane w literaturze, podejście odnoszące się do praktyk szamańskich¹⁴³, nasze zainteresowania kierują się w stronę sfery tego, co

¹⁴⁰ S. Filipowicz, *Mit i spektakl...*, s. 55.

¹⁴¹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, przedmowa do t. 1, s. XIX.

¹⁴² Por. M. Douglas, *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, Kęty 2007, s. 173–174; J. Maisonneuve, *Rytuały dawne...*, s. 21–24.

¹⁴³ Por. B. Malinowski, *Mit...*, s. 59–61.

nieprzeniknione, a przez to tajemnicze. Zakorzeniony w pozaziemskim wymiarze pierwiastek zagadkowości przyciąga bowiem człowieka, który, jak wcześniej zauważono, daleki jest od zachowań racjonalnych.

Dla porządku konieczne zdaje się także wyjaśnienie związanego z poruszaną tematyką terminu *totem*, rozumianego jako relacja człowieka ze światem przyrody, przejawiająca się w oznaczeniu grupy społecznej, np. klanu, za pomocą emblematów roślin, zwierząt czy zjawisk przyrodniczych¹⁴⁴. Znaczenie symbolicznego aktu dystynkcji przejawia się w zaistnieniu mistycznej łączności pomiędzy dwoma światami (ludzkim i natury), urastając do rangi fundamentu konstruującego system wierzeń i praktyk magiczno-religijnych¹⁴⁵. Ponadto warto zauważyć za E. Durkheimem, że niekiedy totemem staje się jeden z przodków lub nawet cała ich grupa. Bogate opracowanie wspomnianej kwestii przez tegoż badacza, na potrzeby niniejszego tekstu zostanie ograniczone do słynnego podziału na totemy klanowe i fratrii. Termin *fratria* odnosi się do „grupy klanów połączonych więzami szczególnego braterstwa”¹⁴⁶. S. Filipowicz zwraca natomiast uwagę na zjawisko „komplementarności zakazów i przywoleń”, przejawiające się w paraleli zakazu spożywania mięsa zwierząt totemicznych oraz nakazu ich konsumpcji u przeciwnej fratrii¹⁴⁷.

Zauważyć należy również, że M. Marczewską-Rytko, że choć rytuał świecki odrzuca pierwiastek religijny, to ciągle

¹⁴⁴ B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek. Kultura, osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław 2001, s. 141; O. Freudenberg, *Semantyka kultury*, Kraków 2005, s. 249; Z. Sokolewicz, *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa 1974, s. 71.

¹⁴⁵ Np. B. Malinowski tłumaczy osłabienie znaczenia więzów rodzinnych i ojcostwa fizjologicznego wśród Aborygenów wierzeniami totemicznymi. Zob. B. Malinowski, *Aborygeni australijscy. Socjologiczne studium rodziny*, Warszawa 2002, s. 240–245.

¹⁴⁶ E. Durkheim, *Elementarne formy...*, s. 95, 97–99.

¹⁴⁷ S. Filipowicz, *Mit i spektakl...*, s. 163.

tkwi on w przestrzeni metafizycznej. W odniesieniu do sfery społeczno-politycznej badaczka wymienia takie idee, jak „patriotyzm, nacjonalizm, wiarę w misję historyczną narodu, wiarę w misję klasy społecznej czy różnego rodzaju idee historiozoficzne”¹⁴⁸. Zaiste, każda z wymienionych odwołuje się do czynnika mistycznego, kreowania zbiorowych emocji, czemu służyć mają coraz to redefiniowane i nowo komponowane środowiska mityczne. U. Eco dostrzega związek pomiędzy dziewiętnastowiecznym rozkwitem populistycznego reformizmu oraz powieści popularnej i odcinkowej. Fikcyjna, książkowa rzeczywistość stanowi punkt odniesienia, kształtuje idealny model świata, z którego bezrefleksyjnie czerpie jednostka. Poddany aksjologizacji bohater literacki dla człowieka historycznego jest więc dokładnie tym samym, co bohater mityczny dla człowieka archaicznego. Permanentne szafowanie kompilacją zawitych wątków w powieści odcinkowej prowadzi do trwałego związania czytelnika z fabularną przestrzenią¹⁴⁹. Owo uzależnienie od rytuału, sięgnięcie po nową dawkę wytęsknionych treści, współgra ze współczesną popularnością seriali telewizyjnych, gdzie zafascynowane rozwojem wypadków w tele-noweli masy bezwiednie śledzą wymaginowany przekaz.

Zauważona wcześniej naturalna potrzeba mitu i związana z nią redefinicja jego kształtu w odniesieniu do człowieka postmodernistycznego koresponduje z podobnym procesem w przypadku kategorii rytuału. J. Maisonneuve doszukuje się współczesnej formy rytuału w spektaklu towarzyszącym rozgrywkom sportowym czy koncertom rockowym albo muzyki pop¹⁵⁰.

¹⁴⁸ M. Marczeńska-Rytko, *Rytuał polityczny: próba charakterystyki*, [w:] *Rytuał. Przeszłość...*, s. 113.

¹⁴⁹ U. Eco, *Superman w literaturze masowej*, Warszawa 1996, s. 21–23, 48–49, 54–55, 104–106.

¹⁵⁰ Zob. J. Maisonneuve, *Rytuały dawne...*, s. 59–62.

1.3. Symbol

1.3.1. PRÓBY ZDEFINIOWANIA SYMBOLU

W dotychczasowych rozważaniach wokół kategorii mitu nieprzypadkowo wielokrotnie przewijało się słowo symbol; trywializmem jest bowiem stwierdzenie o metaforycznym charakterze przestrzeni mitycznych. Filarem percepcji rzeczywistości przez jednostkę pozostaje prosty i czytelny obraz, stanowiący punkt odniesienia względem szerszego zagadnienia. Symbole, podobnie jak i mity, osadzone są mocno w przeszłości¹⁵¹. Faktu posiadania przez człowieka naturalnej potrzeby symbolizowania dowodził E. Cassirer, wprowadzając słynne pojęcie *animal symbolismum*. Podejmując się próby zdefiniowania symbolu, podobnie jak i wcześniej w przypadku mitu czy rytuału, stajemy przed niezliczonymi wariacjami interpretacyjnymi, niemożliwymi nawet do bliższego zarysowania. Barthesowskie „wszystko może być mitem” rozciąga się także na płaszczyznę symboli, wśród których odnaleźć można reprezentantów każdej sfery ludzkiej działalności. Zanim przejdziemy do kolejnych ujęć na gruncie nauki zauważmy, że symbole są przede wszystkim substancją rodzącą mity, swoistą gliną, z której formowane zostają kolejne treści. P. Ricoeur widzi mit jako specyficzną formę symbolu, rozwiniętą do postaci opowieści i będącą rozbudowaną, złożoną z wielu mniejszych symboli strukturą¹⁵². Naszym zdaniem jednak mit, zbudowany z symboli, przemawia do człowieka właśnie tymi prostymi symbolami, czyniąc przekaz atrakcyjnym dla poszukującego łatwych wyjaśnień człowieka.

¹⁵¹ K. Piątkowski, *O niektórych pożytkach dla antropologii płynących z wedzy o literaturze*, [w:] *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, red. W. Burszta, W. Kuligowski, Poznań 2002, s. 35.

¹⁵² S. Filipowicz, *Mit i spektakl...*, s. 173.

Gilbert Durand definiuje symbol jako

znak, który odsyła do niewysłowionego i niewidzialnego oznaczonego i przez to jest zmuszony konkretnie ucieleśniać tę adekwatność, która mu się wymyka, a dokonuje tego dzięki grze mitycznych, rytualnych, ikonograficznych redundancji, które korygują i uzupełniają bez końca tę nieadekwatność¹⁵³.

Warto uściślić, iż użyte przez badacza oraz jakże często przytaczane zamiennie w literaturze pojęcie znaku ma nieco szerszy charakter¹⁵⁴. Innymi słowy, symbol zdefiniować można jako znak zatwierdzony przez daną społeczność jako symbol. Właśnie ów fakt uznania stanowi o transformacji znaku w symbol¹⁵⁵. A. Szafrąński podkreśla, że podstawowym kryterium odróżniającym symbol od znaku jest wieloznaczność¹⁵⁶, G. Durand zaś idzie o wiele dalej, wykazując kolejne niejednokładności obu terminów¹⁵⁷.

Wielowymiarowość pozostaje, jak się zdaje, fundamentalnym atrybutem symbolu. Liczne opracowania autorytetów, reprezentujących rozmaite dziedziny naukowe, ilustrują istotę, żywotność i multidyscyplinarny charakter symbolizmu jako kluczowego aspektu każdego działania zbiorowego. Społeczna koncepcja Durkheima¹⁵⁸, humanistyczna F. Znanieckiego czy artystyczna T. Parsonsa otwierają szerokie spektrum rozmaitych interpretacji symbolu na gruncie socjologii. N. Elias, uważany obok P. Bourdieu za rekonstruktora socjologii symbolicznej, postrzega symbolizację jako piąty wymiar społeczeństwa. Bourdieu, na

¹⁵³ G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, Warszawa 1986, s. 29.

¹⁵⁴ Zob. np. W. Burszta, *Różnorodność i tożsamość...*, s. 116–118.

¹⁵⁵ Por. G. Ritzer, K. Kammeyer, N. Yetman, *Sociology. Experiencing a Changing Society*, Boston 1982, s. 21.

¹⁵⁶ A. Szafrąński, *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, Lublin 2007, s. 110.

¹⁵⁷ Por. G. Durand, *Wyobrażenia...*, s. 20–31.

¹⁵⁸ Por. E. Durkheim, *Elementarne formy...*, s. 223; J. Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964, s. 23–30.

powrót zajmując się społeczną funkcją symbolu, wskazuje na jego trójwymiarową strukturę – znaczenia, oceny i przekonywania¹⁵⁹.

Zauważyliśmy, że człowiek ze swojej natury potrzebuje postrzegać i interpretować świat za pomocą swoistej matrycy niosącej gotowe schematy metafor. O pojęciu myślenia symbolicznego pisano i pisze się wiele, dostrzegając powszechne na nie zapotrzebowanie. H. Arendt mówi, że symbole zapewniają jedność ludzkiego doświadczenia¹⁶⁰. Próbując okiełznać coraz bardziej złożoną rzeczywistość, naturalnie sięgamy do uproszczeń, tym bardziej że one pozwalają nam odnaleźć płaszczyznę porozumienia ze środowiskiem zewnętrznym. R. Benedict zauważa, że „Żaden człowiek nie patrzy nigdy na świat absolutnie czystym wzrokiem”¹⁶¹. Symbole, kreując nową, „zobrazowaną” rzeczywistość, sprawiają, że ten wygodny, bo łatwy do internalizacji, model zdominował nasz świat. Myślenie symboliczne determinuje formę kultury poprzez emanację wartości transcendentnych – pisze filolog¹⁶² i trudno się z nią nie zgodzić. Magiczna treść symbolu nadaje mu charakter „święty”, o czym zdawali się już wiedzieć nasi przaprzodkowie, roztaczając rozmaite parasole ochronne nad symbolami, aby zapobiec ich profanacji. Przynależność do sfery *sacrum* wiąże się z dwoistością znaczeniową polegającą na paralelnym funkcjonowaniu prostego i „głębszego” znaczenia¹⁶³. Oczywiście nie chodzi tutaj jedynie o płaszczyznę religijną, na gruncie której można by wskazać przykład węża

¹⁵⁹ E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001, s. 26, 180.

¹⁶⁰ H. Arendt, *Myślenie*, Warszawa 1991, s. 61.

¹⁶¹ R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 2002, s. 79.

¹⁶² I. Smolińska, *Symbolika Krzyża w arabskojęzycznej literaturze religijnej i obrzędowości Koptów*, Łódź 2008, s. 11.

¹⁶³ Por. np. J. Keller, W. Kotański, W. Szafrński, E. Szymański, W. Tyloch, T. Żbikowski, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974, s. 6; S. Stenlund, *Language and Philosophical Problems*, London 1990, s. 37–39.

– postrzeganego w tradycji chrześcijańskiej zarówno jako przedstawiciela świata zwierząt, jak i metaforę biblijnego kusiciela, ale także, a może i nawet przede wszystkim, o gęstwinę rozmaitych świeckich „religii”. Pod pojęciem tym rozumieć należy ideologie okraszone pięknie ubarwionym przekazem, wynoszone do rangi najwyższej prawdy, z którą dyskutować nie wolno, owe „święte” treści nie mogą bowiem zostać ogarnięte przez ludzki umysł, a jedynie dzięki pokładowi szczerzej wiary i to wiary bezkrytycznej, automatycznie przyjmującej narzucany z góry przekaz¹⁶⁴. Wiara pomaga nam uporać się z wątpliwościami, których sami nie jesteśmy w stanie rozwiązać – zauważał G. Hofstede¹⁶⁵. Takim „świętym” narracjom towarzyszą „nietykalne” symbole, których zbezczeszczenie staje się ciężkim grzechem. Jako przykład niechaj posłużą ideologie narodowe lub ich szczególne mutacje: państwowe doktryny reżimów autokratycznych. Flaga, godło, hymn, postacie bohaterów narodowych opatrzone ładunkiem mistycznym, służyć mają rozbudzaniu zbiorowych emocji. Jednostka niegodząca się podążać wraz z niesionym ekstazą tłumem skazana jest na samotność oraz zbiorowe potępienie, a trywializmem jest stwierdzenie, iż tym, od czego staramy się za wszelką cenę jak najdalej uciec, jest właśnie samotność.

Powróćmy jeszcze jednak do teorii symbolu. R. Turner i L. Killian, analizując kolektywne zachowania, mówią o symbolach poznawczych oraz mistycznych. Te drugie są „właściwe emotywnemu językowi idei zbiorowych zawierającemu wyobrażenia emocjonalne, które pobudzają zachowania zbiorowe”¹⁶⁶. P. Hertz dostrzega rytuał w każdym momencie, kiedy dwoje ludzi wchodzi w interakcję; wszak

¹⁶⁴ Por. np. T. van Dijk, *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, London 2000, s. 24.

¹⁶⁵ G. Hofstede, *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000, s. 204.

¹⁶⁶ E. Hałas, *Symbole w...*, s. 28.

jakikolwiek kontakt pociąga za sobą także określony schemat komunikacji, oparty na kompilacji systemów wartości obu jednostek¹⁶⁷.

Pozostający pod wpływem dorobku M. Webera amerykański antropolog C. Geertz rozpatruje kulturę oraz religię jako zorganizowane systemy symboli. Badacz dzieli przestrzeń symboliczną na *for* i *of*, z których pierwsza konstruowana jest poprzez zinternalizowany z zewnątrz porządek oraz wachlarz rytuałów, druga zaś powstaje w wyniku personalnych doświadczeń jednostki, przy czym linia rozgraniczająca obie sfery nie jest niewzruszalna, a co więcej, naturalne staje się przejście modelu *for* w *of*¹⁶⁸.

Warto zatrzymać się jednak chwilę nad użytym wyżej sformułowaniem „system symboli”, jak bowiem dowodzą znawcy tematu, symbole nie funkcjonują pojedynczo, ale tworzą zespoły¹⁶⁹. Jednostka w procesie socjalizacji internalizuje charakterystyczny dla jej kręgu kulturowego określony zbiór symboli, a nie wyabstrahowane z innych środowisk pojedyncze treści symboliczne. Nabywane w ten sposób gotowe schematy skojarzeniowe stają się tworzywem mitycznym, narzędziem wyjaśniania niezrozumiałej rzeczywistości. Powracając do przywoływanego niejednokrotnie mitu kosowskiego zauważmy towarzyszącą mu, wewnętrznie powiązaną sferę symboliczną: relikwie świętego Lazara, kolejne opowieści o legendarnych bohaterach, patetyczne poematy czy wreszcie samo pole bitwy, do dziś miejsce serbskich pielgrzymek. Ów holistycznie ujęty agregat symboli, oczywiście uzupełniony stałą rytualizacją, formułuje mityczny przekaz; trudno tymczasem projektować podobną sytuację w przypadku funkcjonowania jedynie wy-

¹⁶⁷ A. Dąbrowska, *Derytualizacja tekstów użytkowych*, [w:] *Rytualizacja w komunikacji...*, s. 107.

¹⁶⁸ A. Szafrński, *Geertz a antropologiczne...*, s. 111–112.

¹⁶⁹ Por. H. Varenne, *Introduction*, [w:] *Symbolizing America*, red. H. Varenne, Lincoln, Nebraska 1986, s. 5.

abstrahowanego skojarzenia. Co więcej, wydaje się, że pozbawiony otoczki kompilacji symboli, pozwalających przeżywać mistyczne uniesienia podczas praktyk rytualnych, mit skazany jest na upadek.

1.3.2. JĘZYK JAKO SYSTEM SYMBOLICZNY WŁADZA SYMBOLICZNA

Powszechne w literaturze odwoływanie się do symboli w kontekście rytuału zazwyczaj ogranicza się do analizy jednego z nich – języka, zajmującego w tejże materii miejsce zasadnicze, ale nie niepodzielne. Przyczyny powyższego stanu rzeczy można się doszukiwać w rozwoju antropologii lingwistycznej, której najwybitniejszym przedstawicielem był F. Boas, postrzegający przestrzeń kulturową przede wszystkim poprzez pierwiastek językowy¹⁷⁰. Jeden z prekursorów owej nauki – B. Malinowski – określa język mianem prototypu symbolizmu¹⁷¹. Dla badacza przestrzeni mitycznych język ma szczególne znaczenie ze względu na jego funkcję wyrażania mitu, wszak przekaz zaczyna działać dopiero wtedy, kiedy zostanie ubrany w słowa. Ponadto pamiętajmy, że język to nic innego jak zorganizowany system symboli, wypełnione metaforami zinstytucjonalizowane narzędzie myślenia i komunikacji, jak to określał jeden z klasyków – F. de Saussure¹⁷². To właśnie język warunkował od zawsze powstawanie dorobku cywilizacyjnego – dzieł pisanych bądź ustnych przekazów.

Słowo nazywa treści zarówno w procesie mityzacji, jak i podczas społecznych interakcji, przyczyniając się do kon-

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 28–32.

¹⁷¹ B. Malinowski, *Jednostka, społeczność, kultura*, Warszawa 2000, s. 226.

¹⁷² Por. D. Holdcroft, *Saussure. Signs, System, and Arbitrariness*, Cambridge 1991.

struowania wyrażen zbiorowych. Jednakże, jak zauważa B. Malinowski, pozbawione kontekstu językowego słowo nie przedstawia żadnego znaczenia; podobnie, kontekst sytuacyjny okazuje się niezbędny dla rozumienia słów¹⁷³.

Szymon Wróbel zauważa, że „każda wymiana językowa zawiera teoretyczną możliwość aktu władzy”¹⁷⁴. Za pomocą języka formułowane są wszelkie normy prawne i zasady regulujące życie społeczności, tymczasem system ujednoliconych technik działania naturalnie łączy się z systemem władzy¹⁷⁵. Towarzyszące obrzędowi powtarzanie konkretnego wyrażenia wzbogaca je o pierwiastek mistyczny, nadając mu moc magiczną. Rola języka w takim ujęciu wydaje się ograniczona jedynie do formy zaklęcia – rytualnie recytowanej formuły, co zdaje się zadowalać etnologa czy antropologa, ale już nie politologa, postrzegającego język w aspekcie funkcjonalnym – jako formę konkretyzacji i nazwania mitycznego przekazu.

Analiza pierwiastka językowego stała się przedmiotem rozważań wielu badaczy, nie tylko językoznawców lub filologów, ale także przedstawicieli wszystkich dyscyplin humanistycznych. M. Foucault zwracał uwagę na zamknięcie się języka w sobie i przeistoczenie się go w przedmiot poznania w XIX w. kiedy zaczęły rozwijać się burzliwie nauki humanistyczne¹⁷⁶. E. Said natomiast zastanawiał się, dlaczego tylu wielkich myślicieli, jak np. Renan, Nietzsche czy Schopenhauer, było również filologami. Filologia nie jest „jakimiś skostniałymi, przykurzonymi i pozbawionymi znaczenia studiami” – pisał, ale drogą wyjątkowego pozna-

¹⁷³ *Ibidem*, s. 331.

¹⁷⁴ S. Wróbel, *Władza i rozum. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej*, Poznań 2002, s. 399.

¹⁷⁵ B. Malinowski, *Kultura i jej przemiany*, Warszawa 2000, s. 243.

¹⁷⁶ Por. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2006, s. 266–277.

nia języka, co umożliwia widzenie rzeczywistości z innej, duchowej perspektywy¹⁷⁷.

Pierre'a Bourdieu interesowała kwestia języka w kontekście zewnętrznym oraz wewnętrznym w odniesieniu do grupy społecznej. Ograniczając autonomię języka i symbolu badacz ów proponuje holistyczną eksplorację życia zbiorowego. Jak zauważa E. Hałas, Bourdieu, w odróżnieniu od badaczy (takich jak np. M. Eliade) postrzegających symbol jako „szczególny rodzaj znaku o bardziej złożonej strukturze”, mówi o efekcie symbolicznym jako wytworze relacji międzyludzkiej. Badacz ten odnosi się także do pojęcia władzy symbolicznej, podkreślając siłę symbolu w każdej wspólnocie i działaniu zbiorowym¹⁷⁸.

Zatrzymując się chwilę nad wprowadzoną przez Bourdieu kategorią dostrzeżmy potęgę władania systemem symboli jako narzędziem sterującym ludzkimi umysłami. Wykorzystanie posiadanego instrumentu przez architektów przestrzeni społeczno-politycznej: polityków, naukowców, ludzi kultury czy dziennikarzy – wszystkich tych, których słowa chłonie tłum, zależące jedynie od ich zdolności organizatorskich, stanowi kluczowy instrument oddziaływania na masy. Ta grupa jednostek, kontrolująca poglądy tłumy, jest w posiadaniu potężnego środka władzy, jakim są symbole, z których później buduje się mityczne narracje. Dysponenci władzy symbolicznej są w stanie rządzić przestrzeniami zbiorowymi tworząc nowe mityzacje, rytualizując stare albo korygując je do postaci odpowiadającej wymogom chwili. W kolejnych rozdziałach będziemy starali się naświetlić efekty konsekwentnej pracy „władców symboli” na Bałkanach. Teraz zauważmy, że tamtejsi „panowie umysłów” potrafili dostrzec ogromną siłę sprawczą symbolu. Budując na prostych symbolach kolejne mityzacje, a po-

¹⁷⁷ E. Said, *Orientalizm*, Poznań 2005, s. 194–200.

¹⁷⁸ E. Hałas, *Symbole w...*, s. 156, 159–161.

tem ustawicznie je rytualizując, udało się pchnąć masy ku, wydawałoby się, irracjonalnym zachowaniom.

Konstruktorami płomiennych tyrad podczas mitingów ery Miloševicia byli wybitni intelektualisci z filozofem Mihailo Markoviciem czy pisarzem Antonije Isakoviciem na czele. Kanon piewców szowinistycznej ideologii uzupełniają zaś postacie poety Matiji Bećkovicia, którego „antologia złotych myśli” dorównuje gorączce romantycznych aktywistów (np. słynne perory o bitwie na Kosowym Polu, jako o walce w obronie praw człowieka¹⁷⁹) czy pisarza i pierwszego prezydenta Federalnej Republiki Jugosławii Dobricy Ćosicia. Czynnikiem konsolidującym społeczeństwo wokół otoczonego aureolą odwagi i geniuszu przywódcy była nie tylko permanentnie powtarzana treść legendy o dzielnych rycerzach Lazara, ale także wachlarz nierozzerwalnie związanych z konstrukcją mitu mistycznych symboli¹⁸⁰.

Ten sam mechanizm propagowania zbiorowych emocji przez politycznych liderów ilustruje w odniesieniu do nazistowskich Niemiec M. Marczevska-Rytko:

Wystąpienia polityczne Adolfa Hitlera stały się quasi-religijnym ceremoniałem. Nie dziwi zatem, iż wkrótce sala spotkań była jego teatrem, a tłumy zbierały się, by słuchać, jak głosi dobrą nowinę o zmartwychwstaniu Niemiec¹⁸¹.

Powróćmy jednak do wątku języka i kolejnych związanych z nim koncepcji na gruncie nauki. Trudno nie zgodzić się z poglądami wielu badaczy, np. F. Znanieckiego,

¹⁷⁹ R. Thomas, *Serbia under Milošević. Politics in the 1990s*, London 2000, s. 49.

¹⁸⁰ O jugosłowiańskich pisarzach opierających swoją twórczość na ideologii nacjonalistycznej zob. np. D. Jović, *Jugoslavijska – Država koja je odumrla. Uspori, kriza i pad Četvrte Jugoslavije*, Beograd 2003, s. 326–347.

¹⁸¹ M. Marczevska-Rytka, *Rytuał polityczny...*, s. 106–107; zob. też: S. Filipowicz, *Mit i spektakl...*, s. 228–230.

artykułującego aksjologiczny wymiar pierwiastka językowego. Każde słowo bowiem zawiera samo w sobie określony ładunek emocjonalny, aksjologiczny¹⁸², ale politolog od razu doda, że wartości zmieniają się na przestrzeni wieków i to, co kiedyś uznawane być mogło za postępowe, dziś uważane jest za przebrzmiałe. W taki sposób ewoluuje na przykład język demokracji, dokonując coraz to nowych redefinicji dyskursu¹⁸³. Sto lat temu prawa wyborcze dla kobiet były jedynie pobożnym życzeniem sufrażystek, podczas gdy obecnie nie dziwią politycznie poprawne parytety na listach partyjnych.

Demokracja więc ewoluuje, choć, jak wcześniej zauważyliśmy za I. Čoloviciem, także i ów „święty” dla wielu ustrój naznaczony jest piętnem mitu. My po prostu chcemy wierzyć, że lepszego systemu do tej pory nie wymyślono, jak mawiał W. Churchill, ale przecież ta refleksja wyraźnie sugeruje, że demokracja ideałem nie jest¹⁸⁴. Tego zdawali się nie rozumieć niektórzy misjoniści, próbując na siłę uszczęśliwiać inne narody. Zresztą ci sami misjoniści demokracji, pragnąc za wszelką cenę zaszczerpić ją na możliwie najszerszych obszarach, traktowali wojny na Bałkanach jako bezsensowne awantury dzikich szaleńców. Nie chciano dostrzec, że w jugosłowiańskiej przestrzeni walczone o „święte” ideały, a przecież „świętości” mają charakter względny i motywy powodujące narodami bałkańskimi oraz np. Ame-

¹⁸² Por. np. P. Willis, *Wyobrażenia etnograficzna*, Kraków 2005, s. 37–48; M. Post, *Axiological assessments underlying illocutionary and perlocutionary acts*, [w:] *Language Function, Structure, and Change. Essays in Linguistics in Honor of Tomasz P. Krzeszowski*, red. W. Oleksy, Frankfurt am Main 2002, s. 40–50.

¹⁸³ Zob. np. P. Massing, G. Breit, *Przedmowa*, [w:] *Demokratie-Theorien. Von der Antike zur Gegenwart*, red. P. Massing, G. Breit, Bonn 2006, s. 8–9.

¹⁸⁴ P. Shefer, *Liberalna nelagodnost Evropske integracije*, Beograd 2007, s. 26–27; B. Kaczmarek, *Rytuał z punktu widzenia psychologii*, [w:] *Rytuał. Przeszłość...*, s. 121.

rykanami są sobie bardzo bliskie. Potwierdzamy więc w tym miejscu raz jeszcze to, co już wielokrotnie sugerowaliśmy, że człowiek musi w coś wierzyć. Potrzebna mu jest „wielka sprawa”, której będzie mógł poświęcić swoją egzystencję, bo dla wielu życie jest zbyt krótkie, by je zmarnować. To „zmarnowanie” rozumieć można co najmniej dwuznacznie. Dla postronnych obserwatorów tragicznych wydarzeń w byłej Jugosławii, tamtejsi ludzie marnowali swoje cenne życie. Tymczasem Serbowie, Chorwaci, Bośniacy, Albańczycy szczerze wierzyli, że niepodjęcie zbrojnego czynu byłoby zaprzepaszczeniem daru istnienia.

Taka postawa dowodzi, jak wielką mocą sprawczą dysponują „władcy symboli”, bo przecież budowany i silnie rytualizowany przez nich przekaz zaraził masy przekonaniem, że właśnie nadszedł czas na zdanie egzaminu ze swojego człowieczeństwa. Tych samych ludzi na Zachodzie uważano za odczłowieczonych, bo przecież skala popełnianych na Bałkanach okrucieństw była przerażająca. Liczba zbrodni wojennych, jakich się tu dopuszczono w przeliczeniu na jednego żołnierza przewyższała te popełniane przez Wehrmacht. To musiało szokować Europejczyków, sądzących, że erę ludobójstwa Stary Kontynent ma już za sobą.

Kwestię nowoczesnego ludobójstwa poprzez metaforę ogrodu przedstawia J. Leociak:

jeśli społeczeństwo jest ogrodem, to dokonywane przemocą oczyszczanie, poprawianie społeczeństwa nie jest zabijaniem ludzi, lecz wyrwaniem chwastów, nie jest destrukcją, lecz tworzeniem¹⁸⁵.

Tak właśnie zdawały się myśleć narody jugosłowiańskie. One wszystkie popełniały wojenne makabry w imię najwznioślejszych i najszlachetniejszych celów.

¹⁸⁵ J. Leociak, *Makabra w doświadczeniu XX wieku: słowo – obraz – terytoria (rekonesans)*, [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Kraków 2006, s. 188.

1.3.3. PRÓBY KLASYFIKACJI KONSTRUKCJI SYMBOLICZNYCH

Sygnalizowane, częste w literaturze ograniczanie się do pierwiastka językowego na gruncie analizy symboli nie może przeszkodzić próbie skonstruowania wachlarza elementów sfery symbolicznej. Antropolog kultury za takowe, oprócz języka, uważa także czasoprzestrzeń, opozycje (np. ciemne/jasne, swój/obcy) czy też tzw. transporty zaklęcia (np. woda)¹⁸⁶. Trudno zaprzeczyć istocie niejednokrotnie wspominanego fenomenu czasoprzestrzeni, a więc swoistej łączności sfer, wdzierania się strefy *sacrum* do *profanum*. Magiczna tajemniczość transcendencji stanowi o niezwykłości rytuału, a co za tym idzie jego przemawialności do człowieka. Dość nadmienić w tym miejscu płaszczyznę religijną, w której to właśnie okazały system symboli nie tylko pomaga jednostce zrozumieć skomplikowaną i często niejasną rzeczywistość świata ziemskiego, ale także jest gwarancją zaznania wiecznego szczęścia¹⁸⁷. Politolog dostrzeże jednak istotę owego mechanizmu na gruncie religii świeckich. Tutaj także, jak już zresztą pisaliśmy, symbol – dzięki swojej „świętości” – stanowi łącznik pomiędzy *sacrum* a *profanum*. Przykładowo, mityzacje romantycznych wizjonerów przekonujących, że człowiek odnajdzie „zbawienie” właśnie w narodzie, a dokładniej mówiąc, w państwie narodowym o możliwie najszerszych granicach, budowane były na podstawie bogatego tworzywa symbolicznego. Kwestię tę będziemy rozwijali w następnych częściach pracy, gdyż jest ona kluczowa dla zrozumienia mechanizmów wybuchu bałkańskich konfliktów. Dla tamtejszych nacji sprawa narodowa ciągle pozostaje „świętą”, choć innym wydaje się je-

¹⁸⁶ Z. Grębecka, *Słowo magiczne...*, s. 202–203.

¹⁸⁷ Por. A. Szafrński, *Nowa antropologia wobec dawniejszych koncepcji religii i magii*, Kraków 2000, s. 112–115.

dynie anachronicznym przeżytkiem. To, co musimy teraz zauważyć, to fakt, że takie postawy narodów bałkańskich muszą mieć gdzieś swoje źródło, gdyż przecież nic nie dzieje się bez przyczyny. Zdaniem autorki zasadniczym powodem jest ciągła, także i obecnie, rytualizacja w istocie romantycznej mitologii, którą buduje się opierając ją na konglomeratach symboli.

Budowanie opozycji wobec biało-czarnego schematu może zostać dość łatwo wytłumaczone poszukiwaniem przez jednostkę prostych odpowiedzi. Wielokrotnie dowodziliśmy już chętniej internalizacji spolaryzowanego przekazu symbolicznego, odbieranego jako atrakcyjny, bo prosty w formie. Pamiętajmy, że zasadniczą cechą mitycznego przekazu stanowi dwubiegunowy podział rzeczywistości według kryterium dobra i zła¹⁸⁸; nie dziwi więc, że symbol jako tworzywo mityczne ma tożsame własności, w tym przypadku będzie to bipolarna kategoryzacja rzeczywistości. Czarno-biały obraz świata sprawia, że mityczna prawda ma charakter niepodważalny i jakiegokolwiek próby jej zakwestionowania są z góry skazane na niepowodzenie. Istota funkcji „transportów zaklęcia” także nie podlega dyskusji; kluczowe miejsce w magicznym obrządku rytualnym przypisać bowiem należy rozmaitym rekwizytom o znaczeniu symbolicznym, przez co możliwa jest wspomniana transzycja treści *sacrum* do sfery *profanum*.

Odchodząc od etnologicznego podejścia spróbujmy jednak zastanowić się nad formami owych „transportów zaklęcia” z interesującej nas perspektywy. Nieustannie rytualizując reinterpretowane dawne mity i dopiero co zrodzone nowe jakości, naturalnie posługujemy się instrumentami uruchamiającymi w naszej świadomości mityczny obraz. Przykładowo, dla afirmujących romantyczną wykładnię

¹⁸⁸ Zob. A. F. Grabski, *Historiografia – Mitotwórstwo – Mitoburstwo*, [w:] *Historia, mity...*, s. 29–30.

narodowych dziejów rzesz Polaków funkcję taką wydaje się pełnić Muzeum Powstania Warszawskiego, którego mistyczno-symboliczny wymiar wykorzystany bywa często przez polityków niektórych opcji politycznych. Zresztą wszelakie pomniki pamięci jako „święte” miejsca kultu służą wielokrotnie do manipulowania masami za pomocą polityki historycznej, tak jakby fakt zadanego w przeszłości cierpienia miał mieć jakikolwiek związek z dzisiejszą polityką. Banalne jest wręcz stwierdzenie, że człowiekiem najłatwiej sterować poprzez granie na jego emocjach, o czym zdają się doskonale wiedzieć architekci przestrzeni zbiorowych. Eksplanacja procesów historycznych jakże często bowiem prowadzona jest z wykorzystaniem trwale zakorzenionych w społeczności legend i skojarzeń¹⁸⁹.

Romantyczna maksyma *nie ma narodu bez historii*, odmawiająca prawa do samostanowienia pozbawionym pięknych kart przeszłości nacjom, przełożyć się miała na gorączkowe poszukiwania najgłębszych korzeni. Propagandowe ubarwianie historii stało się patriotycznym powołaniem, a szerzone wówczas mityzacje, jak na przykład ta o historycznej predestynacji narodu trwają nierzadko do dziś, o czym będziemy dokładniej mówili w trzecim rozdziale. A. Samsonowicz powiada, iż historyk tworzy mity zapatrzone nie tyle w przeszłość, ile w teraźniejszość, instruowany przez nią w sprawie treści i celów mitotwórstwa¹⁹⁰. Preferując jak najprostsze wyjaśnienia nie potrafimy dostrzec, że – jak przekonywał C. M. Young – każdy okres historii może być interpretowany na wiele sposobów, a im bogatszy w wydarzenia i myśli, tym dowolność interpretacyjna jest większa¹⁹¹. Próbując antycypować przyszłość się-

¹⁸⁹ Por. np. A. F. Grabski, *Czy historiografię można uwolnić od mitów?*, „Przegląd Humanistyczny” 1996, nr 1, s. 5.

¹⁹⁰ H. Samsonowicz, *O historii „prawdziwej”*. *Mity, legendy i podania jako źródło historyczne*, Gdańsk 1997, s. 59.

¹⁹¹ C. M. Young, *Portrait of an Age*, London 2002, s. 18.

gamy po gotowe obrazy z przeszłości, nie tylko zapominając, że zazwyczaj nie oparły się one falsyfikacji, ale zdajemy się być także głusi na słynne słowa Szymborskiej, że „nic dwa razy się nie zdarza i nie zdarzy”. Nie pozostając dłużej w nieskończenie szerokim zagadnieniu obracania przeszłości w mit, bo o nim jeszcze wiele razy będzie mowa, podkreślimy ponownie potrzebę człowieka oparcia się na zmitologizowanej historii symbolicznej, co otwiera przed architektami przestrzeni zbiorowych rozległe pole do manipulacji owymi przestrzeniami.

Wracając jednak do klasyków badań nad symbolem zauważmy, iż w literaturze nie brak rozlicznych propozycji klasyfikacji tegoż pojęcia. E. Sapir rozróżnia symbole referencyjne i kondensacyjne, z których pierwsze odnoszą się do znanych faktów (np. mowa, pismo, flagi państwowe), drugie zaś są przede wszystkim nośnikiem ładunku emocjonalnego. Różnica pomiędzy obiema kategoriami symboli przejawia się tym, że

podczas gdy symbole referencyjne rozrastają się w formalne wypowiedzi w sferze świadomej, symbole kondensacyjne zapuszczają korzenie coraz głębiej w nieświadomości i rozkładają jej emocjonalne własności do typów zachowania i sytuacji stosunkowo oddalonych od pierwotnego znaczenia symbolu¹⁹².

Turner, odwołując się do powyższej typologii, wyodrębnia cztery zasadnicze cechy symboli rytualnych: nagromadzenie wielu znaczeń w jednej formie, ekonomię odniesienia, dominację czynnika emocjonalnego, powiązanie ze sferą nieświadomości. Warto podkreślić także zaznaczoną przez tegoż badacza polaryzację znaczenia symbolu¹⁹³, korespondującą z wymienionym wcześniej opozycyjnym klasyfikowaniem rzeczywistości jako podzbioru w systemie symboli. Z kolei J. J. Pawlik mówi o „typowych dla rytuału

¹⁹² Cyt. za: V. Turner, *Las symboli...*, s. 39.

¹⁹³ *Ibidem*, s. 39–40.

metaforach, pobudzających wyobraźnię i mających wpływ na integrację grupy społecznej”, którymi są święte miejsca, rytmicznie powtarzający się czas, postawy oraz przedmioty nacechowane ładunkiem symbolicznym i emocjonalnym. Podawane przez badacza, w odniesieniu do ostatniej wymienionej grupy, przykłady, takie jak flaga, opłatek, maska czy podniesiona pięść, prowadzą do skojarzenia owych metafor z kategorią symbolu¹⁹⁴.

Wydaje się, że przytaczane koncepcje badaczy sfery symbolicznej na polu etnologii, antropologii lub socjologii w zasadzie poruszają się po tej samej orbicie, a wydzielane kolejno typologie są właściwie powielaniem i reinterpretowaniem na siłę tych samych treści. Dla nas jednak symbol to przede wszystkim tworzywo mityczne i jako taki chcemy go definiować. Znajdująca się w nieskończonej przestrzeni symboli jednostka internalizuje wyabstrahowane ich sekwencje, by za pomocą mitu poszukiwać swojego odniesienia do rzeczywistości; człowiek mityczny jest więc wcieleniem *animal symbolicum*.

1.3.4. TOŻSAMOŚĆ SYMBOLICZNA

Podobnie jak mity, także pierwiastki je konstruujące – symbole, stają się treściami spajającymi zbiorowość, konkretyzują jej tożsamość. Jak pisał jeden z badaczy, wspólnoty istnieją dzięki tożsamym przekonaniom i komunikacji¹⁹⁵, stąd też nie dziwią charakterystyczne dla każdej kultury poszukiwania zbieżnych punktów odniesienia. W tym kontekście postrzegane więc mogą być próby wykreowania przez Unię Europejską sekwencji symboli (np. flaga, hymn), wokół których miałyby się dokonać ponadnarodowa integracja społeczeństw. Skoro – jak mówi S. Hun-

¹⁹⁴ J. J. Pawlik, *Antropologiczne badania...*, s. 26.

¹⁹⁵ J. Riffkin, *The Age of Access*, New York 2000, s. 139.

tington – „tożsamość to wyobrażenie siebie”¹⁹⁶, teoretycznie łatwo dokonać jej transpozycji zmieniając jedynie porządek symboliczny. Okazuje się jednak, że nie bardzo chcemy zmienić wyobrażenie o sobie, tkwiąc pośród starych symboli, ukształtowanych w procesie akulturacji¹⁹⁷. Jeden z badaczy definiuje wyobrażnię jako

magazyn obrazów, coś na kształt antykwariatu, w którym antykwariusz zmusza klienta do hurtowych i tematycznych zakupów. Pierwszy obraz jest dowolny. Gdy jednak klient chce kupić drugi, może wybierać wyłącznie z kolekcji, z której pochodzi pierwszy obraz¹⁹⁸.

Może po prostu kupiliśmy już zbyt wiele obrazów ze starej kolekcji, by zachcieć te z nowej. A może zwyczajnie jesteśmy zobligowani do brnięcia w naszych zakupach dalej. Przyjęcie takiego punktu widzenia automatycznie zakłada tezę, iż jeżeli miałby powstać jeden naród europejski, to na pewno mogłoby do tego dojść w długiej perspektywie czasowej, a więc wówczas, kiedy pojawiają się nowe pokolenia, które rozpoczną wykupywanie obrazów z unijnej kolekcji. Taki pogląd zresztą spotyka się często w literaturze¹⁹⁹. Badacz przestrzeni mitycznych będzie jednak ciągle podkreślał konieczność reinterpretacji dawnej i wypracowania nowej „mitologii” europejskiej, oczywiście przy jej stałej i silnej rytualizacji, jak bowiem dowodziliśmy, nierytualizowany przekaz mityczny szybko upada. Dlatego rację miał niemiecki socjolog proponując stworzenie zespołu

¹⁹⁶ S. Huntington, *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, Kraków 2007, s. 33.

¹⁹⁷ K. Olechnicki, *Antropologia obrazu. Fotografia jako metoda, przedmiot i medium nauk społecznych*, Warszawa 2003, s. 116.

¹⁹⁸ K. Kowalski, *Europa: mity, modele, symbole*, Kraków 2002, s. 21.

¹⁹⁹ Por. np. T. Żyro, *Nacjonalizmy a Unia Europejska*, „Studia Nauk Politycznych” 2004, nr 1, s. 121–125; G. Kreis, *Der Alte Kontinent war nie eine Einheit*, „Das Parlament”, 26.07.2004; F. Rötzer, *Wer zu spät kommt, den bestraft die Globalisierung*, „Das Parlament”, 26.07.2004.

instytucji ogólnoeuropejskich, które kształtowałyby tożsamość zbiorową Europejczyków²⁰⁰.

Pamiętajmy, że nasza tożsamość jest *stricte* symboliczna. Krocząc przez życie nieustannie definiujemy siebie opierając się na sekwencji symboli, ale jak się okazuje na przykładzie problemów z wykształceniem się narodu europejskiego, raz zinternalizowany paradygmat symboliczny trudno zamienić na inny, tym bardziej gdy ten pierwotny podlega stałej rytualizacji. A może nie jest tak do końca. Może Bruksela nie wykreowała dotychczas wystarczająco interesującego aparatu symbolicznego czy odpowiedniej „mitologii”, by stały się one atrakcyjne dla człowieka mitycznego. Jak dowiedliśmy, rządcy przestrzeni zbiorowych, dysponenci władzy symbolicznej, władają jednym z najpotężniejszych instrumentów oddziaływania na masy i tylko od zręcznego jego wykorzystania zależy powodzenie ich przedsięwzięcia.

Tę myśl możemy odnieść do interesujących nas przede wszystkim społeczeństw bałkańskich, które także potrzebują nowej „religii”, jednak nie tej narodowej. Przecież mieszkańcy Bośni i Hercegowiny skazani są na egzystencję w ramach społeczeństwa wielokulturowego. Zresztą nie oni jedyni, bo cały region Europy Południowo-Wschodniej cechuje ogromne zróżnicowanie etniczne. Podczas wojny w Bośni, kiedy jeszcze jej obszar nie został etnicznie „posprzątnany”, karierę zrobiło określenie *skóra lamparta*, którą miała przypominać etniczna mapa ówczesnej Bośni i Hercegowiny. Można powiedzieć, że całe Bałkany są taką lamparcią skórą, gdyż częste migracje wewnętrzne na przestrzeni wieków, kiedy w granicach wielkich imperiów, Turcji i Austro-Węgier, ludność mogła się spokojnie przemieszczać, wcale nie należały do rzadkości. W takich warunkach

²⁰⁰ M. Reiner Lepsius, *Prozesse der europäischen Identitätsstiftung*, „Aus Politik und Zeitgeschichte”, 13.09.2004, s. 3.

etnicznej dywersyfikacji wyznawanie narodowych „świętości” może być bardzo niebezpieczne, co udowodniły zresztą lata 90. ubiegłego stulecia. Przed tamtejszymi „panami umysłów” pojawia się więc wyzwanie stworzenia i rytualizacji nowej, ponadnarodowej mitologii, do czego dziś nie ma, niestety, specjalnej woli.

Ponadto nie sposób nie zauważyć istoty integracyjnej funkcji symboli i rytuału wśród małych zbiorowości, dążących za wszelką cenę do zachowania swojej odrębnej tożsamości. Wszak właśnie bogata obrzędowość i osobliwa filozofia życia bywają nie bez powodu przytaczane jako zasadnicze przyczyny umożliwiające zachowanie przez Romów odrębności na przestrzeni wieków. Z drugiej strony charakterystyczne jest jednoczenie się społeczności imigrantów na obczyźnie wokół narodowego kanonu uroczystości, symboliki czy folkloru. Oczywiście wspomniana teza mogłaby zostać dalej rozwinięta i uzupełniona o kolejne wątki, jednakże celem dociekań nie jest debata nad identyfikacją kolejnych pokoleń z państwem przyjmującym czy doszukiwanie się zależności struktury emigracji i stopnia integracji z nowym otoczeniem. Ważne wydaje się natomiast zauważenie istoty rytuału jako czynnika konstruującego poczucie kolektywnej tożsamości wobec obcych realiów nowego otoczenia. Wielu badaczy, interpretując zachowania dzieci imigrantów w krajach zachodnich, mówi o etniczności symbolicznej, polegającej na selektywnej identyfikacji z nacją rodziców. Czując się na co dzień Amerykanami, Australijczykami, Francuzami czy Anglikami jednostki związane są z kulturą przodków jedynie przekazaną im w domu tradycją i obrzędowością²⁰¹. J. G. Alexander opisuje znaczenie zwyczajów i rozmaitych przedsięwzięć związanych z obchodzonymi przez słowacką diasporę w USA świętami narodowymi, gdzie towarzyszą-

²⁰¹ Por. np. W. Żelazny, *Etniczność. Ład...*, s. 105–106; E. Pleck, *Celebrating the Family: Ethnicity, Consumer Culture, and Family Rituals*, Cambridge 2000, s. 61–68.

ce rodzinnym festynom takie wydarzenia, jak np. wybory najładniejszego dziecka czy rozmaite zawody sportowe, nie tylko spajały całą społeczność, ale, co więcej, utrzymywały młode pokolenie w kręgu kultury przodków²⁰².

1.4. Rytuał polityczny. Rola aparatu mitycznego i symbolicznego w kształtowaniu wyobrażeń zbiorowych

Dotychczasowe rozważania dotyczące rytuału miały na celu ogólne zaznaczenie treści problematyki z nim związanej, nie roszcząc sobie prawa do głębszych wyjaśnień. Interdyscyplinarny charakter mitu nakazuje odwołanie się do ogólnohumanistycznej literatury, politologa jednak interesuje przede wszystkim płaszczyzna społeczno-polityczna. Zatrzymajmy się więc nad kategorią rytuału politycznego. Skoro bowiem rytuał, jak zostało wcześniej podkreślone, stanowi immanentną funkcję mitu, mówienie o kategorii mitu narodowego nie może zostać pozbawione odwołania do towarzyszącego mu pierwiastka rytualnego. Przede wszystkim godzi się podkreślić niekwestionowaną w nauce tezę o nieodłączności rytualizmu politycznego w odniesieniu do sięgającego po przestrzeń mityczne aparatu władzy, co przyczynić się ma do jego legitymizacji.

Kazimierz Ożóg podkreśla, że w reżimach autokratycznych i totalitarnych sekwencja rytualizmów w stosunkach władzy ze społeczeństwem jest nieporównywalnie mniejsza niż w państwach demokratycznych²⁰³. Ta niewątpliwie

²⁰² J. G. Alexander, *Ethnic Pride, American Patriotism. Slovaks and Other New Immigrants in the Interwar Era*, Philadelphia 2004, s. 114–131.

²⁰³ K. Ożóg, *Ewolucja językowych rytualizmów społecznych i towarzyskich (od roku 1945 do chwili obecnej)*, [w:] *Rytualizacja w komunikacji...*, s. 28.

słuszna konstatacja odnosi się jednak do rytuału rozumianego jako teatralna ceremonia, kolektywny spektakl mistyczny; pojęcie to bowiem, traktowane znacznie szerzej, prowadzi do refleksji o wszechobecności zachowania rytualnego w życiu politycznym, w co wpisuje się każdy ukłon, każde uściśnięcie dłoni czy powitalne „dzień dobry”. Kwestię symbolicznych praktyk w sferze politycznej porusza także S. Filipowicz, wskazując pełnioną przez nie funkcję „wyodrębnienia miejsc specjalnych, obdarzonych szczególną rangą, spełniających specyficzne funkcje”²⁰⁴.

Większość badaczy traktujących o rytuale politycznym kładzie nacisk na jego znaczenie w państwach autorytarnych, gdzie zbiorowe przeżycia i emocje służą koncentracji i podporządkowaniu społeczeństwa władzy. Istotne znaczenie przypisać należy sferze symbolicznej, stanowiącej fundamentalny instrument wpływania na masy i sterowania umysłami innych, szczególnie widocznej podczas hucznie obchodzonych rozmaitych świąt państwowych. Warto w tym miejscu wprowadzić pojęcie władzy symbolicznej, a więc kształtowania umysłów innych za pomocą sfery symboli – ich konstruowania, emitowania i odbierania²⁰⁵. Nie zagłębiając się dłużej w definiowanie kolejnego złożonego pojęcia, trudno nie dostrzec potęgi oddziaływania pozostającej w rękach szeroko rozumianych elit politycznych, kulturowych czy też dziennikarzy – wszystkich dysponentów mitycznego substratu, który – odpowiednio zredefiniowany i zrytualizowany – może stać się idealnym narzędziem konstruowania świadomości zbiorowej, w tym przede wszystkim dynamicznego jej składnika, jakim są wyobrażenia zbiorowe.

Pamiętać także trzeba, że skoro, jak wielokrotnie akcentowaliśmy, mit rozpatrywać należy przede wszystkim

²⁰⁴ S. Filipowicz, *Mit i spektakl...*, s. 29.

²⁰⁵ Por. J. B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, Wrocław 2001, s. 24.

w kontekście wiary, aparat władzy odwołujący się do mitycznej przestrzeni legitymizowany jest przez jej mistyczny wymiar, a owa emocjonalna więź wydaje się niezwykle trwała.

Nasuwa się w tym miejscu przykład obszaru byłej Jugosławii, stojącej w obliczu „kulturowego rozwołu”, kiedy to przed posiadaczami władzy symbolicznej stanęło wyzwanie stworzenia od podstaw mitologii narodowej. Działające w służbie ojczyźnie i nacjonalistycznej ideologii elity intelektualne zabudować miały kolektywne przestrzenie kolejnymi wariacjami patriotycznych przekazów, a niepokorne jednostki skazane były na publiczne nieistnienie bądź, szczególnie w przypadku Chorwacji, emigrację. Tymi kwestiami będziemy się jeszcze dokładniej zajmować w następnym rozdziale, gdzie przywołamy rozliczne mityzacje, jakie produkowano na masową skalę, by przysłużyć się interesowi ojczyzny w obliczu nadciągających konfliktów zbrojnych. Niestabilność polityczna, podobnie zresztą jak i gospodarcza, prowokuje i przyspiesza kreowanie mityzacji, które mają stanowić środek okiełznania sytuacji zagrożenia. W Jugosławii stworzone zostały ku temu idealne warunki, bo przecież rozpad federacji rozgrywał się w obliczu poważnego kryzysu gospodarczego.

Jean Pierre Sirronneau wyodrębnia konkretne konteksty historyczne, stymulujące rozwój rytuałów politycznych. Są to: trudna sytuacja ekonomiczna, z której społeczeństwo za wszelką cenę stara się wyzwolić; trwałe zakorzenienie tradycji mesjanistycznej, powiązanej z wizjami odrodzenia i zbawienia; pojawienie się silnego, charyzmatycznego przywódcy, zdolnego pociągnąć za sobą masy²⁰⁶. Spostrzeżenie to wydaje się niezwykle trafne w odniesieniu do wachlarza znanych z kart historii reżimów autokratycznych. To właśnie kryzysy gospodarcze wyniosły do władzy Adolfa Hitle-

²⁰⁶ J. Maisonneau, *Rytuały dawne...*, s. 55.

ra²⁰⁷, stymulowały rewolucje i przewroty, przyczyniły się do rozpadu Jugosławii i objęcia rządów przez nacjonalistyczne ugrupowania w poszczególnych republikach. Idąc dalej tropem Sirronneau, zauważyć należy zakorzenione w społeczeństwie niemieckim czy wśród Południowych Słowian tradycje mesjanistyczne, bezpośrednio związane z romantyczną koncepcją odrodzenia narodowego²⁰⁸. Waga trzeciego z wymienionych elementów – istoty osoby przywódcy – nie podlega w zasadzie żadnej dyskusji.

Wracając jednak do poprzedniego aspektu, a więc zakorzenionych w społeczeństwie wizji zbawienia, zawęzić należałoby jego adekwatność do kręgu cywilizacji zachodniej. Można zaryzykować tezę, że skuteczność technik manipulacyjnych²⁰⁹ i socjotechnicznych, propagandy²¹⁰ czy wreszcie reklamy²¹¹, oddziałujących na świadomość jednostki wynika właśnie z ich odwoływania się do mitu. Dlatego też wszelkie próby sterowania pamięcią zbiorową zobligowane zostają do oparcia się na przestrzeni mitycznej, jako gwarancie sukcesu. R. Wiszniewski spostrzega, że wykorzystywany przez partie polityczne symbol w postaci logo kore-

²⁰⁷ Zob. np. R. Sturm, *Zerstörung der Demokratie 1930–1933*, „Informationen zur Politischen Bildung” 2003, Nr. 261, s. 48–64; H.-U. Thamer, *Ursachen des Nationalsozialismus*, „Informationen zur Politischen Bildung” 2003, Nr. 251, s. 3–4; idem, *Die nationalsozialistische Bewegung in der Weimarer Republik*, „Informationen zur Politischen Bildung” 2003, Nr. 251, s. 5–9.

²⁰⁸ Zob. np. H. U. Wehler, *Modernizacja, nacjonalizm, społeczeństwo*, Warszawa 2001, s. 325–339; W. Lepenies, *Trzy kultury*, Poznań 1997, s. 286.

²⁰⁹ Pojęcie manipulacji definiuje np. I. Kamińska-Szmal, *Propaganda, perswazja, manipulacja – próba uporządkowania pojęć*, [w:] *Manipulacja w języku*, red. P. Krzyżanowski, P. Nowak, Lublin 2004, s. 22–25; J. Ziółkowski, *Gra polityczna jako sztuka sugerowania*, [w] *Metafory Polityki...*, s. 176–185.

²¹⁰ Zob. np. B. Dobek-Ostrowska, J. Fras, B. Ociepka, *Teoria i praktyka propagandy*, Wrocław 1999, s. 8–9, 11, 27–28, 51–57.

²¹¹ Por. Z. Grębecka, *Słowo magiczne...*, s. 92.

sponduje z treściami mitycznymi, do jakich odwołuje się dane ugrupowanie. Przykładowo obozy prawicowe odwołują się do barw narodowych, a ruchy ekologiczne nawiązują do motywu zieleni. Badacz przytacza także przykład czeskiej Obywatelskiej Partii Demokratycznej, opierającej swój program na postulacie wolności i swobód obywatelskich, która przyjęła za swój symbol wzbijającego się w górę gołębia²¹². Nie jest więc przypadkiem, że reżimy autokratyczne tak chętnie odwołują się do funkcjonujących w społeczeństwie legend i przekonań bądź też strachów przed rzekomo z zewsząd nadciągającym wrogiem zewnętrznym.

Ponadto każda zmiana ustrojowa przekłada się na przeobrażenia w mitycznej scenerii, z której usuwane zostają pewne treści, by ich miejsce mogły zająć nowe. „Każda rewolucja jest najpierw symboliczna, zanim stanie się strukturalna” – zauważył M. Perrot²¹³. Przewrót bolszewików, unieważniając dotychczasowy porządek, zrekonstruował także mitologię.

Tak długo żyjemy bombardowani słowami ‘zdławić’, ‘zdusić’, ‘unicestwić’, ‘zmiażdżyć’, ‘wyplenić’, ‘utopić we krwi’, ‘zaprowadzić do grobu’, itd. że codzienne powtarzanie tych plugawych bluźnierstw przestało na nas robić jakiekolwiek wrażenie

– pisała w swoim pamiętniku rosyjska pisarka Zinaida Gippius²¹⁴. Podobnie, rewolucja francuska oznaczała w praktyce rekompozycję przestrzeni społecznej, której paradoks podkreśla A. de Tocqueville zauważając, że charakterystyczny dla tegoż wydarzenia proces laicyzacji nie zna-

²¹² R. Wiszniowski, *Reklama polityczna a komunikowanie masowe*, [w:] *Studia z teorii komunikowania masowego*, red. B. Dobek-Ostrowska, Wrocław 1999, s. 90–91.

²¹³ Cyt. za: M. Janion, *Kobiety – duch inności*, Warszawa 1996, s. 7.

²¹⁴ Cyt. za: J. Baberowski, *Was war die Oktoberrevolution?*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 2007, Nr. 44–45, s. 12.

laż uznania w innych państwach europejskich, mimo że inkorporowały one rewolucyjne wartości²¹⁵.

Mechanizm wykorzystania przestrzeni mitycznych celem legitymizacji władzy nakreśla S. Filipowicz. Skoro bowiem mit obwieszcza nadejście nowego porządku, zaistnienie nowej sytuacji, jednostka zmuszona zostaje do podporządkowania się temu. Ponadto, oparcie się na określonym przekazie, gwarantującym identyczny proces rozumowania i percepcji rzeczywistości, stanowi o jednorodnym schemacie myślenia w danej społeczności, prowadząc do pełnego uznania posłuszeństwa wobec władzy. Jak wykazuje S. Filipowicz, kolektywne przekonanie, że nie istnieje alternatywa wobec panującej władzy, a ewentualny jej zanik mógłby oznaczać jedynie chaos, automatycznie wyklucza jakikolwiek sprzeciw. Ponadto każdej rewolucji lub radykalnej zmianie systemu towarzyszy zburzenie kojarzonych ze starym reżimem symboli i zastąpienie ich nowymi²¹⁶. Czasami te nowe symbole służą budowaniu mitów, będących mutacjami starych, odrzuconych przez rewolucjonistów. Pamiętając o tym, że wielkie archetypy są nienaruszalne, nowi „władcy symboli” inaczej kreują postać wolności czy sprawiedliwości.

Jak się wydaje, przestrzenie mityczne stanowią idealne narzędzie sterowania umysłami mas, wykorzystywane przez architektów przestrzeni zbiorowych pod każdą szerokością geograficzną. Zdefiniowaliśmy już pojęcie „klasycznego” mitu, odróżniając go od „drobnych” mityzacji, przeszliśmy wzdłuż łańcucha ujęć, warunkujących żywotność mitu, rytuału, wreszcie przeanalizowaliśmy kategorię symbolu jako tworzywa mitycznego. W rozważaniach tych nie-

²¹⁵ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 2005, s. 41–42.

²¹⁶ S. Filipowicz, *Mit i spektakl...*, s. 13–14, 181–184. Por. też: B. Kaczmarek, *Postkomunizm jako polityka*, [w:] *Metafory polityki...*, s. 395–397.

jednokrotnie była mowa o micie początku jako „świętej opowieści” traktującej o wyjściowym dla danej społeczności momencie. Specyficzną kategorię mitów początku stanowią mity o pochodzeniu danej wspólnoty, do których zaczęli nawiązywać romantyczni aktywiści narodowi. Święcąca triumfy w XIX w. ideologia nacjonalizmu, wynosząca naród do rangi najwyższego absolutu, otwierała drogę tak zwanej kategorii mitów narodowych, którymi będziemy się jeszcze bliżej zajmować. Na tym tle szczególna rola przypadła mitom o pochodzeniu jako czynnikowi służącemu podkreśleniu ich wyjątkowego znaczenia. Ideę tę wspierali historycy wcielając się w role imaginatywnych rekonstruktorów przeszłości²¹⁷.

Charakterystyczne dla wielu europejskich nacji poszukiwanie rodowodu wśród ludów starożytnych dowieść miało ich długiej historii, co wkomponowywało się w dziwnie-stowieczne umiłowanie do „nauczycielki życia”. Ówczesna maksyma: *nie ma narodu bez historii*, odmawiająca prawa do samostanowienia pozbawionym „pięknych kart przeszłości” nacjom, przełożyć się miała na gorączkowe poszukiwania potencjalnych korzeni przez działaczy ruchów odrodzenia narodowego. H. Samsonowicz zauważa, że w owych mitach początku występowały paralelnie dwa motywy – antycznej genezy ludu oraz bohatera-herosa, która to postać daną nację dodatkowo nobilitowała²¹⁸. Dla narodów bałkańskich, których nacjonalistyczna gorączka nie opuściła do dziś, kluczową sprawą pozostaje ciągle naukowe dowodzenie prawdziwości legend o pochodzeniu jako czynniku warunkującym odmienność własnej nacji. Przykładowo, przyjęcie iliryskiej etnogenezy przez Albańczyków przemawiać ma za uznaniem ich za najstarszych mieszkańców

²¹⁷ C. Kidd, *Identity before Identities: Ethnicity, Nationalism, and the Historian*, [w:] *History and Nation*, red. J. Rudolph, Lewisburg, Pennsylvania 2006, s. 9.

²¹⁸ H. Samsonowicz, *O historii „prawdziwej”...*, s. 33.

Półwyspu Bałkańskiego, a wymieniony przez Samsonowicza pierwiastek bohatera-herosa uosabia postać Skanderbega – legendarnego przywódcy powstań antytureckich. Podobnie Chorwaci, odrzucając słowiański rodowód, dowodzą swojego irańskiego pochodzenia, które sytuowałoby ich jako jeden z najstarszych ludów Europy.

Kwestie te będą jeszcze szerzej analizowane, w tym miejscu odnieśmy się jednak do podobnych projekcji powstających w innych częściach globu. Jak wspomniano, ideologia narodowa naturalnie stymuluje narodziny tego typu mityzacji, stąd też banałem jest stwierdzenie, że wszelkie mity narodowe, a więc także i mity pochodzenia, budzą się i funkcjonują z siłą wprost proporcjonalną do skali napięć i konfliktów etnicznych. Owe „beczki prochu” – obszary niebywałego etnicznego przemieszania – zdają się pozostawać konfliktogennym skutkiem romantycznych euforii, gloryfikujących naród jako wartość samą w sobie. Pojawiające się w tym miejscu pytanie, czy samo pojęcie narodu także nie jest mitem, stawiał już pośrednio H. Kohn mówiąc o abstrakcyjnym charakterze rzekomej wspólnoty milionów, nie mających nigdy szansy spotkania się, jednostek²¹⁹.

Bezpośrednią konsekwencją powstania panoramy paralelnie porywających masy ruchów odrodzenia narodowego stać się miało charakterystyczne dla Europy Środkowo-wschodniej rodzenie się i narastanie napięć pomiędzy współistniejącymi obok siebie nacjami. Właśnie ów mit narodu przesłaniał na przestrzeni ostatnich dwóch wieków racjonalne zachowania jednostek, poświęcających – wydawałoby się naturalną – chęć życia w imię nacjonalistycznej ideologii. Po przykłady nie trzeba sięgać na dalekie Bałkany czy Kaukaz, dość nadmienić bezsilność II Międzynarodówki w momencie wybuchu I wojny światowej, kiedy

²¹⁹ H. Kohn, *The Idea of Nationalism (A Study in its Origins and Background)*, New York 1948, s. 8–9.

próby zorganizowania masowych protestów robotniczych przeciwko, służącemu wyłącznie „realizacji imperialnych celów” mocarstw, konfliktowi zakończyły się fiaskiem. Socjalistyczni posłowie głosowali za uchwalaniem kolejnych kredytów wojennych, wchodzili do powstających w obliczu zagrożenia rządów jedności narodowej, a proletariusze zasilali szeregi walczących na wszystkich frontach wojsk²²⁰.

Człowiek, jak dowodziliśmy, zachowuje się nieracjonalnie, a wszelkie starania odwoływania się do rozumu zawiodą w starciu z wyzwaniami rzeczywistości. Uległość wobec mitu zdaje się być naturalną słabością jednostki, tym silniej pchanej ku mitycznym projekcjom w dobie społeczeństwa informacyjnego. Przeglądowa analiza teoretycznych aspektów mitu posłużyć miała uporządkowaniu warsztatu pojęciowego, stanowiąc punkt wyjściowy dalszych rozważań.

²²⁰ Por. np. J. Pajewski, *Historia powszechna 1871–1918*, Warszawa 1999, s. 332–333.

Rozdział 2

Trawestacje mitu pochodzenia i agregaty manipulacji etnicznych

2.1. Uwagi wstępne

Fala „kulturowego rozvodu”, jeden z najmocniejszych akordów rozpadu Jugosławii, zmuszająca współistniejące dotychczas w ramach jednego państwa nacje do redefinicji własnej tożsamości narodowej, tak mocno falsyfikowanej w dobie jugosławizmu, postawiła przed „rządcami umysłów”, dysponentami władzy symbolicznej: politykami, dziennikarzami, intelektualistami, zadanie wypracowania kolejnych teorii dowodzących własnej odrębności, a wszechobecny i funkcjonalny na tym gruncie nacjonalizm stymulował tworzenie gąszczy nowych mityzacji¹. Nie chodziło przy tym w żadnym razie o naukową argumentację dotyczącą tego, co uznaje się za „obiektywną” prawdę, ale o względnie logiczne wytłumaczenie z góry założonych tez, uprawomocniających głoszoną przez polityczne reżimy

¹ Por. np. I. Čolović, *Dubina*, Beograd 2001, s. 16–17.

ideologię². Pragnienie i potrzeba swoście pojmowanej służby narodowi determinowały „patriotyczną” konieczność mityzacji rzeczywistości, a na takie zapotrzebowanie odpowiadały elity, w tym także intelektualne, zbyt dosłownie interpretując pogląd jakoby tożsamość była procesem konstruowania granic³. „Naukowa produkcja” szła pełną parą, a wytwarzane na masową skalę towary, choć wyjątkowo kiepskiej jakości, opakowane były w najpiękniejsze i najszlachetniejsze treści.

Postrzegająca rozpad Jugosławii przede wszystkim w kontekście erozji dotychczasowych systemów wartości, chorwacka pisarka Dubravka Ugrešić⁴, charakteryzując przestrzeń społeczno-polityczną owego okresu, używa określenia *kultura kłamstwa*. Taki właśnie tytuł nadała jednej ze swoich książek, w której ukazała strukturalne przyzwolenie na tendencyjne mijanie się z prawdą w imię rzekomo wyższego celu, jakim miała być służba ojczyźnie. Nie zastanawiała się jednak nad etiologią samego kłamstwa ani też nie pytała o to, dlaczego miliony dawały się uwodzić tak prymitywnym zabiegom, akceptując okrutne zbrodnie i czystki etniczne. Celem nadrzędnym zdawało się być poszukiwanie mitu założycielskiego (fundacyjnego) dla narodu i to takiego mitu, jaki będzie funkcjonalny wobec aspiracji narodowych w teraźniejszości. Politycy przejmujący

² Zob. np. D. Gil, *Mediewistyka w służbie ideologii. Dzisiejsza reinterpretacja serbskiej tradycji kulturowej*, [w:] *Współczesne literaturoznawstwo sławistyczne*, red. L. Suchanek, Prace Komisji Kultury Słowian, t. 3, Kraków 2004, s. 31–32; O. Schwemmer, *Die Macht der Symbole*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 2006, Nr. 20, s. 14.

³ C. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków 2005, s. 286.

⁴ Por. B. Czapik-Lityńska, *Rozpad Jugosławii jako rozpad wartości. Punkt widzenia Dubravki Ugrešić i Slavenki Drakulić*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe” 2007, nr 4, s. 31; A. Wachtel, *Remaining Relevant after Communism. The Role of the Writer in Eastern Europe*, Chicago 2006, s. 151–152.

władzę nad państwami powstającymi na gruzach Jugosławii zdawali sobie sprawę z tego, co tak ujął E. Cioran:

dla milionów idea narodu wciąż pozostaje na swoim miejscu. W dalszym ciągu obejmuje ona praktycznie całą dynamikę społeczną i oferuje nam ramy myślenia o przyszłości i przeszłości⁵.

Chcąc podporządkować i ukierunkować umysły zbiorowości, politycy sięgnęli właśnie po te treści. O ile inne narody słowiańskie poradziły sobie wcześniej z kreacją swoich mitów założycielskich, o tyle Serbowie i Chorwaci nie zdołali tego uczynić w okresie budzenia narodów i po części stąd brała się liczba podobnych prób.

Ogarnięte gorączką wojennej nienawiści społeczeństwa bałkańskie nie porzestały na goebbelsowskiej maksymie „kłamstwo powtórzone tysiąc razy staje się prawdą”, jako narzędziu służącym skutecznemu upowszechnieniu założonych teorii wedle nacjonalistycznej wykładni, ale posunęły się o wiele dalej korzystając z tego, że zbiorowe emocje w sytuacji otwartych konfliktów sięgnęły swego szczytu i człowiek mityczny stał się niezwykle podatny na podobne zabiegi. Taka podatność nasuwa wiele otwartych pytań i wydaje się, że potrzeba odpowiedzi na nie staje się oczywista. Wielu zauważało, jak M. Ridley, że: „bardzo łatwo nakłonić istoty ludzkie do podążania najbardziej absurdalną i niebezpieczną drogą”⁶. Taka metafora nie jest jednak nawet częściową odpowiedzią na niezwykle istotne pytanie. Nie jesteśmy jeszcze w stanie na nie odpowiedzieć, nawet korzystając z rozpoznań socjologów, psychologów społecznych. Takiej metamorfozy „zwykłych” ludzi, zdaniem licznych obserwatorów, nie da się zrozumieć, a tym bardziej wyjaśnić.

Narody bałkańskie okazały się bardzo plastycznym tworzywem, zadziwiając oraz szokując Europę i świat swoi-

⁵ E. Cioran, *Historia i utopia*, Warszawa 1997, s. 13.

⁶ M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty*, Poznań 2000, s. 204.

mi czynami dokonywanymi w okresie, zdawać by się mogło, błęgiego pokoju i spokoju na Starym Kontynencie, zajęтым problemami poszerzania i pogłębiania integracji ekonomicznej oraz politycznej. Z kolei ich członkowie, walcząc o swoje ideały, czuli się nie tylko usprawiedliwieni, ale i na swój sposób nobilitowani, jeśli przedstawiciele tamtejszych elit politycznych i kulturalnych nierzadko publicznie określali kłamstwo jako piękny akt, służący dobru ojczyzny. „Kłamstwo jest formą naszego patriotyzmu” – mówił znany serbski pisarz i pierwszy prezydent Federalnej Republiki Jugosławii, Dobrica Ćosić; po drugiej stronie konfliktu wtórowała mu jedna z chorwackich dziennikarek oświadczając: „kiedy w grę wchodzi los ojczyzny, gotowa jestem kłamać”⁷. Owe uwznioślające fałsz aforyzmy służyć mogą jako swoiste motto dalszej części naszych rozważań.

Ciągła i konsekwentna reinterpretacja faktów dla legitymizacji poczynań politycznych i celowe rozmijanie się z prawdą trwale wpisały się w rzeczywistość postjugosłowiańskiego obszaru lat 90. Stało się to tym prostsze, że przyjęto zasadę „wyklętą” przez wybitnych historyków, mówiących z sarkazmem, jak H. Carr: „Fakty są święte, ale interpretacja dowolna”⁸. Nadto, historia narodów pisana w byłej Jugosławii była tworem tak sztucznym, że, mimo kilkudziesięcioletniej rytualizacji w epoce Tity nie przewyciężyła tradycji historii oralnej i jakiegokolwiek nowe jej mutacje spotykały się tyleż z akceptacją jednych, co oporem innych, kultywujących przekazy „historii świętej”. Projektujące narodową tożsamość w szowinistycznej scenerii, „sfory wojujące”⁹ jakże często odwoływały się do treści mitycznych, jako czynnika konsolidującego świadomość zbiorową, nieumiarkowanie rewitalizując „krzepiące serca” ro-

⁷ D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa*, Wołowiec 2006, s. 109–137.

⁸ H. Carr, *What is History?*, New York 1967, s. 7.

⁹ Termin zaczerpnięty z: E. Canetti, *Masa i władza*, Warszawa 1996, s. 110.

mantyczne fabulacje¹⁰. Tworząc je wracano do właściwych mityzacji narodowym motywów „samotnej wyspy” i skutecznie poszukiwano „obcych”, tak pomocnych w kreowaniu własnego wizerunku w zmienionej tożsamości. Ten jakościowy czynnik zmian frapuje ludzi nauki, ale wciąż sprawia im też ogromne kłopoty, spotykamy więc tylko sądy dość powierzchowne, nie pomagające w zrozumieniu ani wyjaśnieniu tego fenomenu, jak choćby poniższy:

Przekonanie, że członkowie własnego narodu są, w jakimś sensie, bardziej ludzcy niż członkowie społeczności obcych, było i jest jednym z najpowszechniejszych ludzkich złudzeń¹¹.

Tu niemal automatycznie pojawiają się pytania o złudzenia i ich istotę, a są to pytania zdające się dziś przekraczać możliwości eksplanacji socjologów, etnologów, antropologów.

Konstruowaniu wyidealizowanych kompozycji własnego kompleksu tożsamościowego towarzyszyła skrajna deprecjacja dorobku i dziedzictwa sąsiada, a nawet cywilizacji, bo już podówczas, Serbowie zwłaszcza, zetknęli się z konsekwencjami globalizacji, a w jej warunkach mogli poczuć się społecznością marginesu, szczególnie że w latach 60.–80. cieszyli się względną stabilizacją i dobrobytem, potwierdzanym najazdami, nie tylko polskich, „turystów”. Czując, iż są spychani na margines, nie rozumiejąc istoty zmian, poczęli poszukiwać sprawców swej niedoli, których odnaleźli w sąsiadach. Psycholog przekonuje, że dehumanizacja „obcych” leży w naszej naturze, nawet jeśli nie mamy ku temu realnych powodów, jak np. konflikt zbrojny¹². Jest swego rodzaju atawizmem zakodowanym w wy-

¹⁰ Por. np. V. Tismaneanu, *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, Warszawa 2000, s. 18–22.

¹¹ J. Konrad, *Człowiek, rasa, kultura*, Warszawa 1971, s. 20.

¹² T. Baran, *Dehumanizacja w stosunkach międzygrupowych. Czy „obcy” to też człowiek?*, Warszawa 2007, s. 15.

obrażeniach zbiorowych od czasu powstawania pierwszych wspólnot przeżycia.

Można się więc zapytać, jaką skalę owa dehumanizacja osiąga w momencie eskalacji napięcia etnicznego albo, co gorsza, rozlewu krwi. W takich warunkach obcy ulegają animalizacji, ukazywani zostają jako nieładzie, co rozgrzeszyć ma masy z popełnianych okrucieństw. Potwierdzeń tego mechanizmu możemy wskazać bardzo wiele i to nie tylko odnośnie do Bałkanów, np. W. Tochman opisuje analizowane zjawisko w kontekście ludobójstwa w Ruan-dzie: „tych, którzy byli Tutsi, radio nazywało karaluchami. Bo ci, którzy byli Hutu, mieli w swych sąsiadach zobaczyć jedynie pelzające robactwo”¹³.

Urs Altermatt pisze, że „tam gdzie nacjonalizm prowadzić ma do wyzwolenia spod obcej władzy, jawi się jako święty obowiązek”¹⁴. Wydaje się, że właśnie fakt owej „świętości” uprawomocnia wszelkie falsyfikacje, czynione są one bowiem z powodu „wielkiej sprawy”, zgodnie z prastarą zasadą władców: *cel uświęca środki*. Zjawisko to spotykaliśmy w wielu regionach kontynentu, nieobce było także Polakom, zwłaszcza w okresie romantyzmu i zaowocowało polską historią *sacra*, której tak widoczne ślady znalazły się w *historia profana*.

W dalszej części tekstu spróbujemy przyjrzeć się programowej falsyfikacji rzeczywistości, czynionej po to, by wykazać historyczno-kulturowy prymitywizm innych, przy akcentowaniu wielkości rodzimej wspólnoty, bazując na zakodowanej w wyobrażeniach zbiorowych niechęci do „obcego”. Bałkańscy „inżynierowie przestrzeni zbiorowych” potwierdzili starą tezę, iż tak naprawdę dowieść można wszystkiego, wybierając odpowiednie fakty z przeszłości, a potem opisując je piękną narracją i nie byli pierwszymi czyniącymi

¹³ W. Tochman, *Dzisiaj narysujemy śmierć*, Wołowiec 2010, s. 17–18.

¹⁴ U. Altermatt, *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, Kraków 1998, s. 44.

to z pożądanym skutkiem. Oczywiście warunkiem *sine qua non* była tu akceptacja zbiorowości, o czym przypominamy. Przykładowo, argumentacje o nieistnieniu ościennych nacji, stanowiących w rzeczywistości segment własnego etnosu, prezentowały się nie jako anaukowe niedorzeczności, ale prawdziwa, „święta” opowieść, w którą wierzył człowiek mityczny. A tworzenie sfery *sacrum* w wyobrażeniach zbiorowych człowieka mitycznego nie jest nawet skomplikowane, jeśli wiedzę o świecie, społeczeństwie, sobie samym, opiera się przede wszystkim na wierze. Takie wersje odrzuci człowiek racjonalny, ale ten, stanowiąc mniejszość w każdej społeczności, znajduje się w sytuacji przegranej konkurując z posiadaczami władzy symbolicznej.

W mozaice paranaukowych dowodów narodowej wyjątkowości istotne miejsce przypadło mitom o pochodzeniu jako confirmacji faktu odrębności i starszeństwa własnego narodu od znienawidzonego sąsiada, wedle rozumowania budzicieli romantycznych: „dawny, a więc prawdziwy, prawdziwy bo dawny, prawdziwy więc słuszny”¹⁵. Naturalnym spoiwem wspólnoty jest przekonanie jej członków o posiadaniu wspólnych korzeni, o tym, że są wspólnotą nie tyle historyczną, ile odwieczną. Jak sądzi A. Smith, im bardziej chwalebna i znakomita wydaje się wspólna przeszłość, tym łatwiej przekonać ludzi do identyfikacji z tą wspólnotą i jej wartościami¹⁶. Wspólna przeszłość, jeśli jest zakodowana w pamięci zbiorowej, stanowi płaszczyznę integrującą zbiorowość zagubioną, pozbawioną wizji przyszłości i taka suggestia zdaje się potwierdzać w odniesieniu do postjugosłowiańskiej rzeczywistości.

Ponadto, nierzadko wewnętrznie sprzeczne argumentacje na rzecz wywodzenia się ościennych nacji z własnego

¹⁵ H. Samsonowicz, *O historii „prawdziwej”. Mity, legendy i podania jako źródło historyczne*, Gdańsk 1997, s. 31.

¹⁶ A. Smith, *‘The Golden Age’ and National Renewal*, [w:] *Myths and Nationhood*, red. G. A. Hosking, G. Schöpfung, London 1997, s. 39.

rdzenia, uprawomocniać miały nieustannie wysuwane w burzliwym okresie lat 90. pretensje terytorialne, których „prawdziwości” nietrudno było dowodzić za sprawą uwikłań historycznych, a te w przypadku Bałkanów są niezwykle skomplikowane. Granice polityczne, utożsamiane z granicami średniowiecznych państw w okresie ich potęgi, zmieniały się przecież radykalnie na przestrzeni dziesiątków lat, a ciągle migracje sukcesywnie modyfikowały mapę etniczną regionu. Wzbogacanie historycznego wymiaru pamięci zbiorowej o zmyślnie konstruowane fabulacje, czy powrót do dziewiętnastowiecznego mitotwórstwa naukowego sprowadziły na Bałkany epidemię poszukiwań odpowiedzi na pytanie *kto był pierwszy?*, podówczas pytanie bodaj najważniejsze. Pamiętajmy, że cechą charakterystyczną opowieści o pochodzeniu wspólnoty, z natury rzeczy są przede wszystkim legendy (rozumiane jako formy mityzacji z wplataniem zabiegu fantastyki), zawierające w sobie motyw wędrówki w czasie i przestrzeni z mitycznej praojczyzny przodków na współcześnie zasiedlane ziemie¹⁷. W przypadku Chorwatów była to słynna *legenda o dzieciach słońca*, którą wykorzystywało wielu, zmieniając tylko miejsce pierwotnej siedziby, zgodnie z dowodzonym wariantem etnogenezy¹⁸.

Okazało się, iż dominujący w regionie pierwiastek słowiański bywał niewygodny dla poszukujących jedyne i wyjątkowego kompleksu tożsamościowego społeczeństw i spotykamy to w prawie każdym micie pochodzenia. Wydaje się, że jednym z powodów takiego stanowiska była świadomość faktu, że rodzime słowianoznawstwo było tak wtórne wobec polskiego, rosyjskiego czy czeskiego, a sami Słowianie Południowi zdawali sobie sprawę ze swej marginalności w wielkiej rodzinie słowiańskiej, że starano się

¹⁷ A. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986, s. 25.

¹⁸ M. Dąbrowska-Partyka, *Literatura pogranicza, pogranicza literatury*, Kraków 2004, s. 229.

o tworzenie jak najbardziej szlachetnych genealogii poza Słowiańszczyzną. „Choroba” wynajdywania alternatywnych koncepcji etnogenezy przekreślała odwieczne poszukiwania wspólnego przodka przez zafascynowanych ideą wspólnoty Słowian¹⁹. Zapadli na nią szczególnie Chorwaci, choć nie ominęła ona i innych nacji – może z wyjątkiem budujących swoją tożsamość na pierwiastku słowiańskim Serbów.

Ponadto zauważmy, że ogrom pojawiających się wśród kolejnych nacji projekcji, jakie będziemy przywoływać dla ilustracji wysiłku przekształcania przestrzeni mitycznych, opiera się na założeniu zróżnicowania etnicznego osiedlających się na Bałkanach Słowian, co już samo w sobie zdaje się nosić znamiona mityzacji, jako że niewiele wiadomo o wędrówkach Słowian, a wielość kontrowersji wśród ludzi nauki może wręcz zdumiewać²⁰. I choć wydaje się raczej mało prawdopodobne, by pradowne wspólnoty plemienne odczuwały jakąkolwiek formę pozaklanowej świadomości, rozliczne publikacje powielają tezy, głoszone przez wypełniających patriotyczny obowiązek badaczy, zdających się odpowiadać na polityczne zapotrzebowanie²¹. Warto pamiętać, że poglądy o pradawnym braku podziałów głosiła titowska propaganda dowodząc głębokich korzeni *bratstva i jedinstva* Jugosłowian, stąd podważanie tegoż założenia stało się popularne wśród opozycyjnych badaczy, negujących wszystko, co miało kumunistyczną proveniencję. Jak zostanie dalej wyjaśnione, histeria antykomunizmu ogarnęła przede wszystkim Zagrzeb i to właśnie tam w najwięk-

¹⁹ Zob. np. J. Kłoczkowski, *Europa słowiańska w XIV–XV wieku*, Warszawa 1984, s. 282–293.

²⁰ Por. np. A. J. Bellamy, *The Formation of Croatian National Identity: a Centuries-old Dream?*, Manchester 2003, s. 33–34.

²¹ Zob. np. P. Eberhardt, *Przemiany demograficzno-etniczne na obszarze Jugosławii w XX wieku*, Lublin 2005, s. 14–15; E. Lewandowski, *Pejzaż etniczny Europy*, Warszawa 2005, s. 375.

szym stopniu przekonywano o odwiecznym zróżnicowaniu etnicznym Serbów i Chorwatów. Zdaniem chorwackich „władców symboli” ich postkomunizm musiał zdecydowanie odróżniać się od serbskiego i by tego dowodzić sięgano po etnogenezę sposobami romantycznych wizjonerów przeszłości, którym przyświecały słowa F. Schlegla, twierdzącego, iż historia to proroctwo rzucone w przeszłość. Czyniono to w imię nowej przyszłości, choć wizje tejsze przyćmiewały cienie historii „prawdziwej”. Wizjonerom przeszłości zdaje się czasami, że historia jest plastyczna, że można zmieniać jej kształty w interesie teraźniejszości i dalecy są oni od przekonania, że historii zmienić nie można, choćby w falsyfikacjach posuwano się do tworzenia historycznych artefaktów.

2.2. Dyskurs chorwacki

Chorwaci, od chwili przyjęcia chrześcijaństwa w obrządku zachodnim pozostający pod wpływem Zachodu, zdecydowali się zanegować swój słowiański rodowód; by przekreślić jakiekolwiek związki z Belgradem, rewitalizowali romantyczne opowieści o swojej etnogenezie, dostosowywali je do nowych realiów politycznych albo konstruowali od początku, biorąc pod uwagę tylko ich funkcjonalność i zgodność z przestrzeniami mitycznymi przeciętnego obywatela, który mógł je zaakceptować. Wydaje się, iż pojawiające się w tym miejscu sekwencje twierdzeń sklasyfikować można wokół trzech modeli: zewnętrznego (zakładającego odrębny rodowód Chorwatów – zwykle irański), autochtoniczno-asymilacyjnego (dowodzącego kroatyzacji autochtonów przez przybyłych Chorwatów), czy wreszcie, raczej drugoplanowego, słowiańskiego.

Teoria irańska, z pozoru przydająca im najszlachetniejszą genealogię, sytuowała Chorwatów jako jeden z najstar-

szych ludów Europy; a to właśnie, jak już wspomnieliśmy, pierwszeństwu przypisuje się na Bałkanach rolę szczególną – ma być ono bowiem z jednej strony dowodem uprawomocniającym pretensje terytorialne, a z drugiej służyć podkreśleniu wyjątkowości własnego narodu względem innych. Uświęcanie historyzmu²², pokłosie charakterystycznego dla dziewiętnastego wieku odmawiania pozbawionym bogatej przeszłości nacjom prawa do samodzielnej państwowości, zapuściło niezwykle głębokie korzenie, czego dowodzą często wypowiedane przez wspomnianego Dobricę Ćosicia słowa: „choć jesteśmy małym narodem, mamy wielką historię”. Takim sposobem historia ma legitymizować pretensje czasów współczesnych, co dla wielu Europejczyków zakrawa na anachronizm. Rozliczni bałkańscy intelektualiści twierdzili i twierdzą do dziś, że region „ma tak wielką historię, że nie potrzebuje przyszłości”²³. Takie przejawy prezentyzmu (czyli odwzorowywania znaków teraźniejszości na tych z przeszłości) zostały uznane za pożądane, chociaż konsekwencją takich stanowisk mogły stać się kwietyzm czy zbiorowa apatia. Nie wydaje się, byśmy mogli zauważyć ich przejawy pośród Chorwatów, bo nie można być skończeniem prezentystycznym, przyszłość żyje w nas²⁴, a prawie wszyscy zdają się znać istotę francuskiego powiedzenia: *Przyszłość należy do tych, którzy potrafią ją sobie wyobrazić*. Kultuwując swoje wizje przeszłości Chorwaci potrafią kolonizować przyszłość zdecydowanie lepiej od

²² Por. np. A. Grabski, *Perspektywy przeszłości. Studia i szkice historyograficzne*, Lublin 1983, s. 116–117.

²³ P. H. Liotta, C. R. Jebb, *Mapping Macedonia: Idea and Identity*, Greenwood 2004, s. 59.

²⁴ A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2010, s. 406–407; A. Sepkowski, *Człowiek wobec przyszłości – koncepcje antroposfery przełomu tysiącleci*, [w:] *Wychowanie a polityka. Kultura polityczna a kształtowanie tożsamości społeczeństwa polskiego*, red. K. Kalinowska, Toruń 2008, s. 206.

Serbów, o czym przekonują stanowcze działania na rzecz wstąpienia do UE.

Chorwackim mitem założycielskim stała się opowieść o nieprzerwanej ciągłości państwowej od czasów średnio-wiecza²⁵ i to także zdaje się być jedną z pierwotnych zasad mitycznej etnogenezy, spotykaną w Polsce, Czechach, Rosji. Przerwanie tej ciągłości mogłoby przecież zostać po-czytane za przejaw słabości narodu. Opowiadano, iż chor-wacka wielkość oraz wyjątkowość polegała na tym, że na-ród ten – w przeciwieństwie do sąsiadów – nigdy nie popadł w całkowitą niewolę – a to dzięki naturalnym przymio-tom, z heroizmem narodowym na czele. Dysponenci wła-dzy symbolicznej rozwinęli i ustawicznie rytualizowali opo-wieść o „pierwszym zorganizowanym politycznie narodzie w Europie”. Dla kręgów radykalnych wizjonerów ów „za-ledwie” kilkunastowieczny dorobek okazał się zbyt ubogi, stąd legendę irańską sukcesywnie modyfikowano przesu-wając pierwotne prasiadziwy. W wersji początkowej była to dawna Sarmacja, do której przyznawali się nie tylko oni, w zmodyfikowanej koncepcji jezuita Stjepana Sakača (1890–1973) było to pogranicze dzisiejszego Iranu i Afgani-stanu, w mutacjach z lat 90. zaś – Indie lub Mezopotamia²⁶. Naturalnie każde przeniesienie pociągało za sobą dodanie kolejnego bagażu wieków do coraz dłuższego nie tylko rodo-wodu, ale i nieprzerwanej państwowości. W wersji finalnej wielu takich uzurpacji historycznych Chorwaci okazali się

²⁵ A. Pavković, *The Fragmentation of Yugoslavia. Nationalism and War in the Balkans*, Basingstoke 2000, s. 9; D. Rihtman-Augustin, *Eth-nology, Myth and Politics: Anthropologizing Croatian Ethnology*, Ash-gate 2004, s. 70–72.

²⁶ J. Molas, *Teoria o irańskim pochodzeniu Chorwatów – rozwój, funkcje i geneza*, [w:] *Problemy tożsamości kulturowej w krajach słowiańskich*, t. 1, red. J. Goszczyńska, Warszawa 2003, s. 12–21.

być narodem historycznym z czteroipółtysiącletnią historią i państwowością, datowaną od epoki brązu²⁷.

W zagrzebskim dyskursie, obok apokryfów o prastarym rodowodzie, powstałych przede wszystkim w wieku XIX, doszukiwano się „chorwackich akcentów”, towarzyszących doniosłym wydarzeniom na przestrzeni wieków pod każdą szerokością geograficzną, wojna kulturowa zwykle bowiem współgra z przekształceniami przeszłości, implikowanymi swoiście rozumianym interesem narodowym²⁸. Twierdzono na przykład, że Chorwaci dotarli do Ameryki jeszcze przed Kolumbem albo, że ślady ich obecności odkryto wśród znalezisk z epoki Majów i Azteków²⁹. Takie uzurpacje pojawiały się w formach historii oralnej, nie komentowanej przez profesjonalnych historyków, podobnie jak w polskich opowieściach o Janie z Kolna. W takich przypadkach tworzone historie „sacra” interpretuje się spontanicznie. Trzeba cały czas pamiętać, że tego typu mityzacje, z taką liczbą elementów fantastyki, odrzucane przez ludzi nauki, bardzo łatwo zagnieżdżają się w świadomości zbiorowej, nie roszcząc sobie pretensji do bycia „prawdami”. One nie muszą być tak „racjonalne” jak mity, które zwykle poszukują dla siebie sankcji naukowej. Pojawiają się dlatego, że przyszłość potrzebuje przeszłości, a ta nieznana, wyobrażana na setki sposobów inspiruje wizje przeszłości bliskie baśni³⁰. Takie godzą się z przestrzeniami mitycznymi człowieka archa-

²⁷ M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich. Uwagi o genezie i transformacjach kategorii tożsamości*, Kraków 2006, s. 201.

²⁸ A. Sepkowski, *Od misji do krucjaty. Ewolucja amerykańskiej „religii obywatelskiej”*, Toruń 2009, s. 250.

²⁹ M. Dyras, *Chorwackie „muzeum” pod krawatem*, „Slavia Meridionalis” 2005, nr 5, s. 206; eadem, *Re-inkarnacje narodu. Chorwackie narracje tożsamościowe w latach dziewięćdziesiątych XX wieku*, Kraków 2009, s. 86–87.

³⁰ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Warszawa 1994, s. 83.

icznego i mitycznego. Czasami wystarczy tylko, że opisują świat, takim, jakim chcielibyśmy go widzieć, abyśmy odrzucili wszelkie przejawy racjonalności. Tak chyba trzeba rozumieć opowieści o „chorwackim” prezydencie Stanów Zjednoczonych Calvinie Coolidge’u, który miał ponoć należeć do 800-tysięcznej grupy zasymilowanych potomków chorwackich, przedkolumbijskich kolonizatorów Ameryki³¹. Można się zastanawiać, czy przypisanie Coolidge’owi chorwackości wynikało z jego popularności i opinii o niepowtarzalnej uczciwości, jaką cieszył się ów polityk w USA – co korespondowałoby z trwale zakorzenionym w każdej wspólnocie narodowej przekonaniem o dobru i szlachetności jej członków, czy może spowodowane było raczej faktem, iż ów republikański prezydent zasłynął z tego, że jako pierwszy przyjął oficjalnie w Białym Domu indyjskiego Swamiego. To mogłoby pewnie w opinii niektórych tłumaczyć chorwackość Coolidge’a, biorąc pod uwagę pojawiające się w latach 90. XX w. próby lokowania chorwackiej pralkobki w Indiach.

Hipoteza o irańskim pochodzeniu Chorwatów w swojej najbardziej ekstremalnej wersji odrzuca jakiekolwiek afiliacje ze światem Słowiańszczyzny, zbywa milczeniem pytanie o językowe związki z sąsiadami, skupiając się choćby na rzekomych pradawnych wierzeniach i obyczajach³² lub cechach antropologicznych. Jeden z radykalnych ideologów, I. Biondić, dowodzi, że blisko trzy czwarte populacji chorwackiej posiada dinaroidalny lub dinarski typ antropologiczny, co, według niego, jasno wskazuje na biogentyczne związki z obszarem południowo-zachodniej Azji³³. Chorwaccy badacze podobni Biondiciowi skwapliwie powoływali

³¹ M. Dyras, *Re-inkarnacje narodu...*, s. 87.

³² S. Guldescu, *History of Medieval Croatia*, Mouton 1964, s. 34.

³³ B. Zieliński, *Europa we współczesnym chorwackim dyskursie etnokulturowym*, [w:] *Nasza Środkowoeuropejska ars combinatoria*, red. K. Pieniążek-Marković, G. Rem, B. Zieliński, Poznań 2007, s. 394.

się na szwajcarskiego antropologa Eugena Pittarda, przekonującego w początkach XX w., jakoby rasa dinarska zamieszkiwała obszar Dalmacji, Bośni i Hercegowiny, Czarnogóry, Albanii i Północnej Grecji³⁴. I w tym przypadku jakość badań Pittarda nie miała wielkiego znaczenia, poszukiwano tylko potwierdzającego wygodne wykładnie „autorytetu”.

Z kolei członek zagrzebskiego Instytutu Badań nad Mózgiem, I. Kostović, zaistniał publicznie ogłaszając wyniki najnowszych badań wskazujących na odmienną budowę mózgu Serbów i Chorwatów. Zdaniem medyka, różnice te wynikają z odrębnych typów antropologicznych obu nacji, będąc dowodem na inne procesy etnogenezy³⁵. Mając na uwadze te i podobne hipotezy chorwackich naukowców zaryzykować można pogląd, że w swoim czasie spośród wszystkich bałkańskich narodów to właśnie Chorwaci najsilniej produkowali „naukowe” zaplecze nacjonalistycznej ideologii. Pseudonaukowych indukcji dowodzących pozasłowiańskich, a więc pozaserbskich, korzeni pojawiało się całe mnóstwo, a najbardziej pożądane były mityzacje z rodowodem „naukowym”. Wspominaliśmy już o tym, że ich twórcami byli często profesjonalni, służebni wobec władzy, historycy i w takich przypadkach możemy przyznać rację G. Debordowi, który nazywał ich „posiadaczami licencji na fałszowanie”³⁶. Oprócz coraz to nowych, pseudonaukowych argumentacji na rzecz chorwackiej historycznej wielkości, organizowano rozliczne konferencje, sympozja, seminaria, gdzie myślący i piszący „sercem” badacze formułowali kolejne sensacyjne odkrycia. Jedno z takich spotkań, zatytułowane *Staroirzańskie pochodzenie Chorwatów* odbyło się

³⁴ T. Dragun, *Carla del Ponte: Bijeg od istine*, Lulu 2007, s. 13–16.

³⁵ D. MacDonald, *Balkan Holocausts? Serbian and Croatian Victim-Centered Propaganda and the War in Yugoslavia*, Manchester 2002, s. 123–124.

³⁶ G. Debord, *Spółczesność spektaklu*, Warszawa 2006, s. 158.

24 czerwca 1994 r., przy udziale ambasady Iranu, a wspólny komunikat uczestników głosił, że: „Przodkowie Chorwatów odegrali o wiele ważniejszą rolę, niż się przypuszcza, nie tylko w dziejach Praszłowiańszczyzny, ale również w historii powszechnej”³⁷.

Wedle irańsko-albańskiego modelu etnogenezy, Chorwaci przybyli na Bałkany wraz z Albańczykami (ci określają siebie również jako najstarszych mieszkańców półwyspu, o czym będzie dalej mowa), zatracając później swój własny język przyjęli mowę Słowian. Wzbogacony o pierwiastek słowiański wariant opowieści mówił, iż osiedlający się na terytorium dzisiejszej Chorwacji Słowianie mieszała się z mieszkającymi tam Ilirami, stąd w dzisiejszych Chorwatach płynie słowiańsko-iliryska krew. Poglądy te wykorzystywano propagując konieczność współpracy dwóch „historycznych” bałkańskich nacji w celu budowy ojczyzny, obejmującej swoimi granicami wszystkich członków danego narodu. Postulaty sojuszu Wielkiej Chorwacji i Wielkiej Albanii zostały jednak szybko wyciszone wskutek obrania przez Zagrzeb prozachodniego kursu, a temu szkodzić mogło postrzeganie przez opinię międzynarodową Albańczyków jako elementu tradycji orientu.

Ku okcydentowi ciąży natomiast zdecydowanie teoria o germańskim rodowodzie Chorwatów, jaka swego czasu zdobyła rozgłos za sprawą badań zespołu genetyków pod kierownictwem światowej sławy eksperta – Dragana Primoraca nad kodem genetycznym chromosomu Y, który uznano za najstarszy rozpoznany i najbliższy niemieckiemu. Jak pisał dziennik „Nacional”: „Populacja chorwacka posiada najstarszy rozpoznany materiał genetyczny, liczący sobie 35 000 lat i najprawdopodobniej wywodzący się z Azji Środkowej”. W zamieszczonym obok wywiadzie Dragan Primorac dowodzi, że jego badania potwierdzi-

³⁷ M. Dyras, *Re-inkarnacje narodu...*, s. 82.

ły wysuwana wcześniej teorię germańskiej etnogenezy³⁸. Taki kierunek poszukiwań korzeni nie był w chorwackiej tradycji nowy, ale wkomponowywał się w rozwijany już dużo wcześniej nurt gocko-nordycki. Wedle tejże, święcej triumfy w okresie NDH teorii, Chorwaci mieliby pochodzić od nadbałtyckich Germanów³⁹. Tu także pobrzmiewają echa popularnych wśród wczesnych słowianoznawców teorii normańskich, będących jakby wyrazem niewiary w państwowotwórcze moce niektórych plemion. Nie oglądano się przy tym także na koncepcje etnogenezy współczesnych historyków niemieckich.

Teoria gockiej etnogenezy liczy kilka wersji, a jej argumenty „wyjaśniają” chorwacką przynależność Bośni i Hercegowiny, gdzie ponoć archeologowie odnaleźli liczne ślady obecności Gotów. Jeden z wariantów omawianej hipotezy zakłada, iż na Bałkanach osiedlali się Goto-Słowianie⁴⁰ – Słowianie mieli mieć bowiem germańskie korzenie. Taki punkt widzenia, konstruowany przez pragnących za wszelką cenę umieścić się w tradycji okcydentu Chorwatów, tożsamy jest z rozwijanym swego czasu przez niemiecką historiografię stanowiskiem o germańskim pochodzeniu Słowian jako ideologicznej podbudowie *Drang nach Osten*. Za Odrą chętnie eksponowano zdanie z kroniki Wincentego Kadłubka, że Polacy są potomkami Gota i Wandala i ledwie jedno zdanie z XIII-wiecznej kroniki stało się podstawą wielkiej, skomplikowanej teorii. Pogląd, z którym zaciekle walczone nad Wisłą, w imię „świętego”, narodowego interesu przyjęli

³⁸ Ž. Rogošić, *Hrvati su genetički najbliži Nijemcima*, „Nacional”, 14.09.2004.

³⁹ K. Wrocławski, *Croatian, Macedonian and Ukrainian National Ideas of their Ethnogeny*, [w:] *The National Idea as Research Problem*, red. J. Sujecka, Warszawa 2002, s. 241–247.

⁴⁰ I. Mužić, *Doseljenje, smještaj i pokršćavanje Hrvata prema izvorima*, [w:] *Hrvatska Povijest*, red. A. Dabinović, R. Horvat, T. Jonjić, L. Katić, I. Mužić, S. Pavičić, F. Perše, Split 2002, s. 15–24.

z aprobatą Chorwaci po to, by naukowo uprawomocnić zachodnią autoidentyfikację. Legitymizacją takich teorii bywały nader często wybiórczo dobierane fragmenty starych kronik interpretowane także na sposoby dalekie od metod naukowych. Przy czym zaznaczyć trzeba, że owe stare kroniki traktowały historię jak żywą baśń, powstawały z potrzeby chwili i potrzeby panujących, a jako takie nie powinny być legitymizujące dla następnych.

Zwolennicy teorii gockiej rozwinęli tezę jakoby glagolica nie była dziełem Cyryla i Metodego, ale właśnie Gotów⁴¹. To „patriotyczne” stanowisko odbiega od ogólnobałkańskiej praktyki zaliczania braci sołuńskich w poczet członków własnej nacji. Działacze narodowi – także i chorwaccy – nie mogli powstrzymać się od uznania owych słynnych postaci za synów swojego narodu, a koronnym argumentem wysuwany od Skopje po Zagrzeb miały być zapiski o słowiańskim pochodzeniu matki misjonarzy.

Kolejny wariant legendy o pochodzeniu lokuje chorwacką praoczyznę na obszarach pierwotnie zamieszkanym przez Awarów (Azja, Kaukaz), którzy w VI w. pojawili się na Bałkanach. Z kolei „mieszany” model awaro-słowiański zakłada, że wywodzący się od Awarów, tak zwani Chorwaci niesłowiańscy, jako arystokracja, mieli panować nad „Chorwatami słowiańskimi”⁴². Każda z tych wersji służyć miała uszlachetnianiu plemiennej genealogii i zwykle szła w parze z deprecjonowaniem innych, „obcych” genealogii, zwłaszcza serbskiej. Nie zauważano przy tym, że różnorodność owych „jedynie słusznych” teorii nie służyła dobrze przekształcaniu przestrzeni mitycznych. Odbiorcy dysponowali wieloma wersjami, wizjami, niby mieli spory wybór, ale taka różnorodność utrudnia, a czasami wręcz uniemożliwia rytualizację mitu i przesądza o jego obumieraniu.

⁴¹ *Ibidem*, s. 26–27.

⁴² B. Zieliński, *Europa we współczesnym...*, s. 394.

Warto zaznaczyć, że asumpcje niesłowiańskie miały swoich zwolenników także na Zachodzie, tyle tylko, że najczęściej dowodzono irańskich korzeni nie tylko Chorwatów, ale także Serbów oraz Protobułgarów. Jeden z najbardziej znanych entuzjastów tegoż poglądu, chyba zwolennik teorii przemocy i podboju, J. V. A. Fine przekonuje o irańskim pochodzeniu klasy panującej nad osiedlającymi się tu ludami słowiańskimi, czego dowodem mają być pochodzące z II w. greckie zapiski o irańskim plemieniu „Serbi”, albo „Serboi”⁴³. J. B. Bully doszukuje się natomiast pozasłowiańskich związków rzekomo ze sobą spokrewnionych Chorwatów i Bułgarów⁴⁴.

Interpretujący dzieje swojego narodu zgodnie z wymogami nacjonalistycznej ideologii historyk – kapłan D. Pavličević – twierdzi, pozostając także raczej pod wpływem klasycznych teorii przemocy i podboju, iż przybyli na Bałkany (oczywiście przed Serbami!) Chorwaci skroatyzowali miejscową ludność romańską oraz potomków Greków, Celtów czy Ilirów. Jak pisze badacz: „dzisiejsi Włosi i dzisiejsze Włochy nie mają z nimi wiele wspólnego w odróżnieniu od współczesnych Chorwatów i Chorwacji”. Osiedlających się przed wiekami Chorwatów historyk klasyfikuje jako ludność awarską lub irańską, a dowodem na to ma być „pochodzący z języka irańskiego lub awarskiego” tytuł bana⁴⁵. Na jednej tylko przesłance buduje się nie wniosek, a teorię, co zdaje się dyskwalifikować takiego „historyka”. Niestety, podobnych Pavličevićowi „naukowców” nigdy nie brakowa-

⁴³ J. V. A. Fine, *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans, A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*, Michigan 2006, s. 25–26; idem, *The Early Medieval Balkans, A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Michigan 1983, s. 56–57; R. J. Donia, J. V. A. Fine, *Bosnia and Hercegovina: a Tradition Betrayed*, London 1994, s. 14.

⁴⁴ J. B. Bully, *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene*, Chestnut Hill 2005, s. 274–276.

⁴⁵ D. Pavličević, *Historia Chorwacji*, Poznań 2004, s. 23–24, 49.

ło, szczególnie na obszarach zdominowanych przez narodo-
wy romantyzm.

Oskarżani przez radykalne kręgi o brak patriotyzmu i przyczynianie się do zaniku narodowej odrębności zwolennicy teorii słowiańskich odwołują się przede wszystkim do pochodzącego z XII w. *Latopisu popa Duklanina*, w którym to dokumencie mowa jest o Chorwatach jako ludności słowiańskiej zamieszkującej tereny dzisiejszej Dalmacji, Hercegowiny, Czarnogóry i Północnej Albanii. Ostatnie dwa z wymienionych obszarów – mityczna „Chorwacja Czerwona” to, wedle nacjonalistycznej wykładni dziejów, historycznie chorwackie ziemie, włączone w świat prawosławia za sprawą serbskiego ekspansjonizmu. O wariacjach etnogenezy Czarnogórców będzie jeszcze dalej mowa; w tym miejscu odnotujemy jednak jedną z teorii głoszącą ich chorwacki rodowód.

Zagrzeb postrzega siebie jako filar świata Zachodu, przypisując jednocześnie Belgrad do tradycji wschodniej. Ponadto w chorwackim dyskursie wewnętrznym europejskość miesza się z pierwiastkiem mediterraeńskim, czego wyrazem jest książka *Brewiarz śródziemnomorski* Predraga Matvejevicia, gdzie autor dokonuje przeglądu historyczno-mityczno-kulturowej sfery państw Śródziemnomorza. W interesującej nas kwestii pochodzenia pisarz nie ma wątpliwości co do słowiańskości Chorwatów, którzy narzucili swój język autochtonom⁴⁶.

W programach nauczania narodowej literatury poczesne miejsce zajmuje piszący po łacinie Janus Pannonius, będąc jakby niezbywalnym dowodem odwiecznego zakotwiczenia w przestrzeni okcydentalnej. Tyle tylko, że urodzonego w mieszanej rodzinie Pannoniusa określają mianem pierwszego narodowego poety sąsiedni Węgrzy⁴⁷. Takie para-

⁴⁶ P. Matvejević, *Brewiarz śródziemnomorski*, Sejny 2003, s. 228.

⁴⁷ C. G. Kiss, *Lekcja Europy Środkowej. Eseje i szkice*, Kraków 2009, s. 213.

doksy zawłaszczania wielkich postaci historii czy kultury moglibyśmy mnożyć bez końca, nie tylko zresztą w odniesieniu do Bałkanów.

Mediterranizm najsilniej przeniknął Dalmację⁴⁸ w odróżnieniu od Chorwacji „węgierskiej”, ciężącej w epoce odrodzenia narodowego ku Słowiańszczyźnie, co znalazło odzwierciedlenie w idei iliryzmu. Pogląd ów, pochodna romantycznych wizji pansłowiańskich, oznaczał odejście od tradycji śródziemnomorskiej na rzecz *Societas Slavica*⁴⁹. Strukturalna kontestacja okresu funkcjonowania w ramach Jugosławii, przekładając się na odchodzenie od eksponowania tradycji słowiańskiej, prowadziła do kanalizacji samoświadomości wokół innych osi, a jedną z nich miała na powrót stać się cywilizacja antyczna-śródziemnomorska. Ponadto podążanie w tym kierunku koresponduje z rozwojem turystyki, nastawionej przede wszystkim na gości z Zachodu, choć to zdaje się być planem drugim, gdyż tego rodzaju nacjonalistyczne argumentacje nie są dobrą formą reklamy dla przybyszów ze świata, w którym narodowość nie jest już pierwszym znakiem tożsamości⁵⁰. Można zastanawiać się nad odpowiedzią na pytanie o to, w jakim stopniu na decyzję jednostki o wyborze miejsca spędzania wakacji wpływa etnogeneza czy tożsamość jego mieszkańców; faktem jednak pozostaje jedno z haseł kampanii reklamowej: *Chorwacja – śródziemnomorska jak dawniej (Croatia – The Mediterranean as it once was)*. Być może ów aforyzm lepiej służy rządowi i narodowi chcącym stać się częścią Unii.

⁴⁸ Por. np. A. Cetnarowicz, *Odrodzenie narodowe w Dalmacji. Od „slavenstva” do nowoczesnej chorwackiej i serbskiej idei narodowej*, Kraków 2001, s. 24, 38.

⁴⁹ M. Bobrownicka, *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian Zachodnich i Południowych*, Kraków 1995, s. 82–83, 108–109.

⁵⁰ Por. np. D. N. Winland, *We Are Now a Nation: Croats Between ‘Home’ and ‘Homeland’*, Toronto 2007, s. 120.

Nadto, wpisywanie się w plan europejski czyni Chorwatów jedynie częścią, integralną, ale nie najważniejszą częścią śródziemnomorskiej wspólnoty, stępia ciągoty nacjonalistyczne za sprawą treści i formy. Dezawuuje ciągle nierzadkie poglądy jakoby jedynym źródłem „zbawienia” było silne państwo narodowe, a sukcesy tego procesu może potwierdzać najnowszy slogan reklamowy: *Chorwacja – mały kraj na wielkie wakacje*.

Nacjonalistyczne debaty odrzucają kierunek unijny jako sprzeczny z narodowym interesem, gdyż rezygnacja z danego przez Boga cudu pełnej niepodległości trwającej od 1102 r., byłaby co najmniej śmiertelnym grzechem. Powtarza się hasło: *najpierw Budapeszt, potem Wiedeń i Belgrad, teraz Bruksela*⁵¹. Podobne obawy o utratę narodowej tożsamości miało i ma do tej pory wielu Polaków, z czego skwapliwie korzystają niektórzy tutejsi „panowie symboli”.

„Psychoza” konstruowania kolejnych wersji chwalebnego rodowodu szła w parze ze skrajnymi teoriami odmawiającymi Serbom słowiańskich korzeni. Wedle jednej z nich przybyli oni na Bałkany z Afryki jako czarnoskórzy niewolnicy Rzymian⁵² i, choć na przestrzeni wieków zdążyli się wybielić, o ich murzyńskim rodowodzie świadczyć ma o ton ciemniejsza karnacja niż w przypadku Chorwatów oraz częściej występujące w populacji kędzierzawe włosy. Obok hipotez negroidalnych, pojawiały się także i semickie⁵³, wszystko po to, by jak najbardziej oddalić serbskie prakolbki od chorwackich. Pamiętajmy również, że owe teorie korespondowały z zakorzenionymi w przestrzeniach zbiorowych uprzedzeniami względem „kolorowych”. Wszystkie mityczne opowieści musiały przecież na swój sposób wyjaśniać, dlaczego przeciwnik jest zły, a my dobrzy. Mit – jak

⁵¹ M. Jerneić, *Bitka za slobodnu Hrvatsku. Neutralna Hrvatska – slobodna Hrvatska*, Zagreb 2008, s. 27.

⁵² I. Čolović, *Balkany – terror kultury*, Wołowiec 2007, s. 69.

⁵³ M. Bobrownicka, *Patologie tożsamości...*, s. 201.

pisaliśmy w poprzedniej części pracy – klasyfikuje rzeczywistość wyłącznie wedle czarno-białego schematu, w miecie nie ma szarości. Zresztą tego typu projekcje dyskredytujące inne nacje pojawiały się równie często jak „naukowe” dowody własnej wielkości, wszystko po to, by wyidealizowany obraz własnej wspólnoty skonfrontować z jak najbardziej zniesławionym „obcym”⁵⁴. Jak bowiem na wstępie zauważyliśmy, „udowodnić” można wszystko, a jeśli przekaz będzie atrakcyjny w treści, odpowiednio skonstruowany i silnie rytualizowany, nie ma przeszkód, by człowiek mityczny weń uwierzył, pod warunkiem, że przekaz ten będzie zgodny z przestrzeniami mitycznymi odbiorców. Potwierdza to ogromna liczba konstrukcji mitycznych w polskich i nie tylko polskich, przestrzeniach mitycznych.

Z możliwie „najgorszą” etnogenezą starano się łączyć wulgarnie wyolbrzymiane bestialstwo ustawicznie demonizowanych Serbów, którym imputowano niespotykane u innych europejskich, a więc „cywilizowanych”, ludów praktyki, jak np. rytualne obrzezanie kobiet. Zdaniem niektórych chorwackich „władców symboli”, w białym świecie takich barbarzyńskich czynów mogli dopuszczać się wyłącznie wywodzący się z terenów dzisiejszej Somalii Serbowie. Z kolei korzenie semickie, a dokładniej mówiąc frygijskie, wyjaśniają pijaństwo i seksualne patologie – cechy przypisywane znienawidzonemu Belgradowi, z których słynąć mieli właśnie Frygijczycy. Taka dedukcja tłumaczyła – zdaniem pewnego pseudobadacza – masowe gwałty serbskich wojsk w Bośni⁵⁵. Zauważmy, iż ów rzekomy naukowiec – gdyż osobę myślącą w takich kategoriach trudno sytuować na gruncie nauki – mówi jedynie o gwałtach w ościennej Bośni, nie preparując podobnych zarzutów w odniesieniu do Chorwacji, choć przecież lamenty o seksualnej przemocy

⁵⁴ Por. np. J. Tokarska-Bakir, *Legends o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008, s. 56–57.

⁵⁵ M. Dyras, *Re-inkarnacje narodu...*, s. 89.

względem bezbronnych kobiet korespondowałyby idealnie z mitem niewinnej ofiary, nękaną przez „obcych”, jaki tworzyły wszystkie nacje regionu, o czym będzie jeszcze mowa. Możliwe, że perspektywa „skalania” własnego narodu serbskim, „nieczystym” substratem nie przystaje do „czystych” wyobrażeń owego eksperta od chorwackiej etnogenezy. To godziłoby bowiem w „świętość” Chorwatów⁵⁶.

Bezpośrednimi ofiarami gorączki etniczacji wieloetnicznej mozaiki stały się jednostki deklarujące się wciąż jako Jugosłowianie. Oczywiście można mówić, iż wykreowanie owej nacji było równie nieudane jak stworzenie narodu radzieckiego, bo w spisach powszechnych odpowiednią rubrykę zakreślało zaledwie kilka procent obywateli (zwykle dzieci ze związków mieszanych albo młodzież wychowana w duchu *bratertwa i jedności*), jednak bezsprzecznym faktem jest, że ludność ta zmuszona została do przybrania nowej tożsamości, z którą się nie identyfikowała, w momencie, kiedy kwestii etnicznej przynależności jednostki nadano status sprawy najwyższej wagi państwowej. Przyglądający się nowej sytuacji człowiek – wyznawca titowskiej „świeckiej religii” – stwierdzał: „myślałem, że jestem Jugosłowianinem. Teraz już nic nie wiem”⁵⁷. Skrajna nacjonalizacja życia politycznego wymierzona była właśnie w zdeklarowanych Jugosłowian, nikt bowiem nawet nie zaproponował zapewnienia im choćby minimalnych praw przysługujących mniejszościom, traktowano ich jak odstępców⁵⁸. Zresztą co gorliwsi pracownicy sprawy narodowej zawzięcie dowodzili, że owi heretycy są w istocie członkami

⁵⁶ Por. np. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, Kraków 2007, s. 63–64.

⁵⁷ Cyt. za: J. Piekło, *Syndrom bałkański – nacjonalizmy i media*, [w:] *Węzeł bałkański*, red. S. Wilkanowicz, J. Piekło, Kraków 1999, s. 34.

⁵⁸ B. Denitch, *Ethnic Nationalism. The Tragic Death of Yugoslavia*, Minneapolis 1996, s. 14–15; D. Kecmanović, *Etnička vremena*, Beograd 2001, s. 171–176.

ich nacji. Pewna serbska badaczka przekonuje na przykład, że największy odsetek Jugosłowian to Serbowie, gdyż naród ten „posiada zdolność łatwej asymilacji”⁵⁹.

Tymczasem od początku proklamacji niepodległości przez Chorwację (oraz chorwacką część Bośni i Hercegowiny) kraj ogarnęła mobilizacja patriotyczna celem zrekonstruowania własnego dziedzictwa kulturowego⁶⁰. Politycy powtarzali, że pierwszym obowiązkiem elit stało się podtrzymywanie ducha narodu, mobilizacji ideowej w przededniu spodziewanych, a potem w obliczu szalejących konfliktów zbrojnych. Argumentacji na rzecz tezy o istnieniu odrębnego języka chorwackiego służyły zmiany (tzn. „odserbizowanie”) gramatyki, ortografii czy leksyki⁶¹; z księgarń i bibliotek usuwano książki pisane cyrylicą bądź autorstwa Serbów. Kwestionowano język serbo-chorwacki jako sztucznie stworzony i narzucony przez Belgrad; okres Jugosławii określano mianem „brutalnej kolonizacji”. Najcięższą „zbrodnią” przeciwko ojczyźnie, jakiej mogli dopuścić się intelektualisci, była „jugonostalgia”, stąd też jednostki kwestionujące patriotyczny obowiązek, a co gorsza, wyrażające tęsknotę za wspólnym państwem Południowych Słowian, skazane były na społeczne potępienie⁶². Odbiło się to na stosunku do licznych twórców kultury, w tym

⁵⁹ S. Petrušić, *Kosovo i Metohija od države do logora. Kako pobediti globalizam*, Beograd 2005, s. 9.

⁶⁰ Zob. np. P. Roe, *Ethnic Violence and the Societal Security Dilemma*, London 2005, s. 93–94.

⁶¹ Zob. P. Radić, *O dva aspekta balkanizacije srpskog književnog jezika*, „Južnoslovenski Filolog” 2003, br. LIX, s. 112–113.

⁶² Por. np. S. Livada, *Etničko čišćenje – ozakonjeni zločin stoljeća*, Novi Sad 2007, s. 47; M. Czerwiński, *Język, ideologia, naród. Polityka językowa w Chorwacji a język mediów*, Kraków 2005, s. 130–132; E. Miedzielski, *Dwie twarze prozy chorwackiej przełomu tysiącleci. Piśmiennictwo wojenne i krótkie opowiadania*, Poznań 2006, s. 17–18; M. Bobrownicka, *Pogranicza w centrum Europy*, Kraków 2003, s. 71; D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa...*, s. 156–161.

literatury, filmu, ale ten złożony problem jedynie tu sygnalizujemy. Wiele wybitnych postaci, jak np. wspomniana Dubravka Ugrešić, zmuszonych było do wyemigrowania na Zachód, bo nowe państwa narodowe, które, wedle retoryki władz, zapewnić miały pełne „zbawienie”, okazały się wrogie dla niegodzących się na język i politykę nienawiści jednostek.

Histeryczne wymazywanie z pamięci zbiorowej tak niedawnej przeszłości łączyło się z czymś, co na Bałkanach określa się dziś mianem kulturobójstwa (kulturocid) – planowego niszczenia zabytków wroga, szczególnie tych najważniejszych – czynu ocierającego się wręcz o barbarzyństwo. Oczywiście ów proceder nie ominął żadnej ze stron konfliktów, a w przypadku Chorwatów lista grzechów popełnionych przez „cierpiętników jugosłowiańskiego więzienia” jest pokaźna, by wymienić chociażby zniszczenie takiej perły architektury tureckiej jak słynny Stari Most w Mostarze, ufundowany przez wezyra Sokolovicia. Podobny los spotkał bośniacką bibliotekę narodową, której zabytkowy budynek poddano wprawdzie rekonstrukcji, ale spalonych woluminów tak łatwo odtworzyć się nie da⁶³. Dziś oba przytoczone miejsca nabierają nowego symboliczno-mitycznego znaczenia, odgrywając rolę mitów składowych w ramach nowego, wielkiego megamitu założycielskiego Bośniaków – opowieści o ostatniej wojnie, jako tragicznej, ale zwycięskiej walce o wolność.

Z naszego punktu widzenia istotne jest zjawisko społecznego przyzwolenia na niszczenie pomników kultury „obcego” w imię narodowego „świętego” interesu. Zresztą interes ten pojmowany bywa specyficznie, gdyż za nacjonalistyczną dewastacją raczej nigdy nie stoją względy strategiczno-militarne, ale strukturalna, bezmyślna nienawiść

⁶³ Por. np. R. J. Donia, *Sarajevo: A Biography*, Ann Arbor, Michigan 2006, s. 314.

wobec wroga⁶⁴. Mechanizm ten doskonale widać na przykładzie bałkańskiej „choroby” obracania w ruinę świątyn demonizowanego „obcego”, która nie została wyleczona po dziś dzień. Dość przypomnieć wydarzenia z 2004 r., kiedy to serbscy mieszkańcy Nowego Pazaru przystąpili do ataków na miejscowe meczety na wieść o tym, że w pobliskim Kosowie Albańczycy niszczą cerkwie. Każda ze stron bałkańskich konfliktów burzyła świątynie „innych”, przy czym, sama padając ofiarą identycznych zachowań, szafowała oskarżeniami o „próby zabicia Boga” albo „duchowe ludobójstwo”. Przesiąknięty etniczną nienawiścią człowiek okazuje się gotów unicestwić wszystko to, co w jakikolwiek sposób związane jest z wrogiem, nawet jeżeli ideały narodowe, którym oddanie służy, tak silnie opierają się na pierwiastku wyznaniowym i wyrazistej aksjologii. Etiologia takiej nienawiści, niezwykle istotnego czynnika jakościowego zmian, wciąż pozostaje wyzwaniem dla nauki. Ławo jednak zauważyć, że „władcy umysłów” bez większych problemów kreują przekonania o walce o Boga i w imię Boga, wyrzucając przy tym z kolektywnej świadomości dogmat o istnieniu jednego Boga, wspólnego dla wszystkich. Z sytuacjami takimi mieliśmy do czynienia od zawsze i zapewne będziemy się z nimi stykać w przyszłości, a logika postępowania człowieka mitycznego każe projektować, że proceder świątynio-bójstwa będzie silniejszy w przypadku etnoklerykalnie inspirowanych konfliktów.

D. Ugrešić powiada, iż „historia i kultura to najpewniejsze >banki< do prania ludzkich sumień”, gdyż przedstawiana jako najczystsze dobro walka w imię własnej, narodowej, a przez to „świętej”, kultury, historii czy religii stanowić ma wytłumaczenie dla popełnianych zbrodni, a przecież większość bojowników „świętej” sprawy nie ma

⁶⁴ R. J. Russell, *Fifty Years in Science and Religion: Ian G. Barbour and His Legacy*, Furnham, Surrey 2004, s. 206.

pojęcia o przeszłości czy dorobku kulturowym narodu⁶⁵. Dla nich te skonstruowane przez „panów symboli” frazy są wystarczającym powodem unicestwiania zabytków, świątyń, książek bądź wreszcie istnień ludzkich.

2.3. Dyskurs serbski

Filarem serbskiej tożsamości pozostaje przynależność do świata Słowiańszczyzny i zdaje się być to konsekwencją konfirmacji takiej etnogenezy przez serbskich budzicieli narodowych z wieku XIX, którzy nadzieje na niepodległość wiązali z Rosją i tworzyli historię „świętą” Serbów⁶⁶. Wydaje się, że nacja ta najsilniej na Bałkanach eksponuje mit słowiański, przy czym zaznacza się tutaj wyraźne stawianie siebie w centrum szerszego kręgu, choć taka uzurpacja może nawet bawić słowianoznawców reprezentujących inne nacje. Zgodnie z najczęściej spotykanym poglądem, wszystkie narody i języki południowosłowiańskie wywodzą się z serbskiego rdzenia. Wersja radykalna rozszerzała ów pierścień na całą Słowiańszczyznę, wedle zaś najbardziej skrajnych opinii z serbskiego praźródła wywodzić się miały wszystkie ludy pod każdą szerokością geograficzną, co w innych krajach słowiańskich było uzurpacją nierzadką, ale w pierwszej połowie wieku XIX, w czasie pierwszych prób tworzenia historiozofii przez natchnionych romantyków, piszących swoją historię sercem, nie rozumem. W naszych czasach należało jednak we względnie „logiczny” i „naukowy” sposób dowieść pochodzenia mozaiki narodów świata od serbskich praojców. I tak też na przykład wiernie służący reżimowi Miloševića „badacze”

⁶⁵ D. Ugrešić, *Nikogo nie ma w domu*, Kraków 2008, s. 69–70.

⁶⁶ I. Z. Dénes, *Liberty and the Search for Identity: Liberal Nationalisms and the Legacy of Empires*, Budapest 2006, s. 354.

dowodzili, że praojczyzną ich narodu jest starożytna Mezopotamia; pojawiały się nawet „przypuszczenia” co do udziału przodków dzisiejszych Serbów przy wznoszeniu Wieży Babel⁶⁷. Zdaje się, że w tym przypadku była to swoista interpretacja Starego Testamentu, opisującego pomieszenie języków za sprawą boskiej ingerencji. Posługując się tą powszechnie znaną opowieścią można więc było łatwo i jakże „przekonująco” uzasadnić pierwszeństwo serbskiego języka względem innych, a to przecież językowi budzicieli narodowi nadawali znaczenie największej „świętości”. Powiadano, że jest on skarbnicą najczystszej postaci ducha narodu, podarowanego mu przez samego Boga⁶⁸, stąd też pierwszym obowiązkiem i najwyższym nakazem jest dbanie o językową czystość, co zresztą dobrze znamy również z polskiego dyskursu.

Inną drogą wytłumaczenia pochodzenia całego globu z serbskiego załączka były wywody o istnieniu Serbii na długo przed powstaniem świata, który wykształcił się właśnie z serbskiego substratu⁶⁹. Ta nieporadna wykładnia pradziejów, „niezbicie” dowodząca serbskości wszystkich mieszkańców Ziemi, będąca zuchwałym naruszeniem litery Pisma Świętego, znalazła jednak u niektórych akceptację. Serbowie oczywiście nie byli jedynymi wynalazcami tego typu apokryfów. Mówiliśmy wcześniej o Chorawatach, dalej zajmiemy się innymi nacjami byłej Jugosławii. Teraz natomiast możemy przywołać Węgrów, wśród których również pojawiały się mityczne konfirmacje megalomanii narodowej. Węgierskie korzenie odnaleziono nawet w Sumerze i biblijnym raju, „dowodzono”, że Adam był pierwszym Węgrem⁷⁰.

⁶⁷ M. Marković, *Srbija u traganju za novim identitetom*, Beograd 2005, s. 131.

⁶⁸ I. Čolović, *Balkany – terror kultury...*, s. 20.

⁶⁹ O. Vorpsi, *Ręka, której nie kłasz*, Wołowiec 2009, s. 19.

⁷⁰ K. Varga, *Gulasz z turula*, Wołowiec 2008, s. 98–99.

Wątek permanentnych wyścigów w formułowaniu coraz bardziej nobilitujących bałkańskie narody legend o pochodzeniu zawarty został w książce Mirko Kovača *Krystaliczna Sieć*, napisanej w 1995 r., a więc w krytycznym punkcie rozwoju nacjonalistycznej ideologii. W powieści o charakterze swoistego epitafium dla wielokulturowej Jugosławii, porzucający swego czasu tożsamość serbską dla chorwackiej, pisarz piętnuje obsesję przedstawiania coraz to nowych wersji chwalebego rodowodu, równocześnie akcentując samotność i społeczną ekskluzję jednostek, pozostających poza hołdującymi „świętym opowieściom” masami⁷¹. Zdaje się ilustrować dylematy człowieka racjonalnego, dostrzegającego pułapki mityzacji, a, będąc wyjątkiem, dostarcza przesłanki do wniosku, że takich jak on jest niewiele i żyjąc we wspólnocie zmuszani są do mimikry, symulowania pobytu w takich przestrzeniach mitycznych, jak inni.

Dumne stawianie siebie w roli *cor lugoslaviae* wpisało się trwale w serbskie przestrzenie zbiorowe. I choć środowiskom akademickim w zdecydowanej większości (w przeciwieństwie do chorwackich) udało się zachować niezależność od państwowej ideologii, na kierunku filologia serbska uniwersytetu belgradzkiego, którego władze należały do mилоševićowskiego obozu, literatura z obszaru byłej Jugosławii włączona została do programu studiów jako immanentna część serbskiego dziedzictwa kulturowego. Wspomniana uczelnia stanowiła „niechlubny wyjątek” na tle zajmujących zwykle antyreżimowe postawy intelektualistów, co zdaje się było następstwem ruchów kadrowych po wydarzeniach z 1968 r.⁷²

Udany sojusz Mилоševicia z ludźmi świata nauki nie oznaczał, iż zawarli go wszyscy uczeni. Ci, którzy chcieli

⁷¹ M. Kovač, *Krystaliczna sieć*, Sejny 2006, s. 46–48.

⁷² N. Popov, *Serbska Drameria*, [w:] *Obywatelski protest i karnawał uliczny. Serbia, 17 listopada 1996 – 20 marca 1997*, red. J. Tyszka, Poznań 1998, s. 39.

pozostać „głusi na wołanie zagrożonej niebezpieczeństwem matki ojczyzny”, mogli to spokojnie zrobić, nie narażając się na poważne konsekwencje. Znalazły się jednak także zastępy intelektualistów dowodzących wygodnych dla reżimu teorii, po to, by wykorzystać okazję do zdobycia łatwego rozgłosu, a może zwyczajnie wierzących w „święte” ideały. Jeden z nich, pisarz Ranko Marojević, uzasadniał, że chorwacki jest jedynie dialektem serbskiego, a zdecydowana większość Chorwatów i wszyscy Bośniacy to nieświadomi własnej tożsamości Serbowie⁷³. Te apokryfy nie były jednak błyskotliwym odkryciem owego patrioty-literata, ale powtórzeniem, zdawałoby się przebrzmiałych, romantycznych wizji, bo w tym wypadku historia traktowana była wybiórczo, a Marojević dobierał fakty do gotowych tez.

Podjęmowane wówczas próby „mapowania narodu” czyniono w taki sposób, by uczynić go jak największym, co cały czas staramy się podkreślać, a co po części zdaje się wynikać z kompleksów niższości narodów poszukujących miejsca w teraźniejszości, podobnie jak romantyczni rewelatorzy. Zauważamy, że w założycielskim dla Słowian północnych micie Lech, Czech i Rus są braćmi nie różniącymi się przymiotami ani ciała, ani umysłu. Wtedy to właśnie uwzniośleni narodowym duchem Serbowie konstruowali „świętą prawdę”, wedle której Chorwaci byli w istocie katolicyzowanymi Serbami, którzy zmienili swoją religię wskutek od wieków prowadzonej przez Watykan polityki prozelityzmu. O lawinie zarzutów Belgradu wobec Stolicy Piotrowej będzie jeszcze mowa w następnej części, teraz natomiast podkreślimy jeden z argumentów pojawiających się w skrajnie nacjonalistycznym dyskursie o działaniach na rzecz zubożenia serbskiej nacji o część jej członków.

⁷³ H. Jaroszewicz, *Demokratyzacja czy nacjonalizm językowy? Główne tendencje chorwackiej i serbskiej polityki językowej po rozpadzie Jugosławii*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe” 2006, nr 3, s. 25.

Argumentacja ta wpisywała się w rozległe spektrum tego typu historii, sięgających swoimi korzeniami dziewiętnastowiecznej gorączki romantyzmu. Charakterystyczne dla całego regionu Europy Środkowowschodniej, zakorzenione w idei nacjonalizmu, przekonanie o konieczności dominacji etnicznej, na wskroś przesiąkło całe Bałkany. Ideologiczną podbudowę wysiłków asymilacyjnych tworzyć miały powstające od XIX w. teorie o nieistnieniu odrębnych narodów ościennych. Cierpiący na kompleks małego narodu misjonarze patriotyzmu starali się za wszelką cenę wykazać, że ich nacja wcale nie jest niewielka, ale w istocie ogromna. Najłatwiej było osiągnąć „słuszne rozmiary” wykazując, że wśród ościennych ludów płynie „nasza krew”. Ponadto udowodnienie, że narodowa wspólnota zamieszkuje najbardziej nawet odległe ziemie, stwarzało niezбитy argument na rzecz włączenia tychże obszarów w granice „wielkiej ojczyzny”. Gdy patrzymy na te intelektualne wysiłki dysponentów władzy symbolicznej przychodzą nam na myśl słowa Isaiaha Berlina, który stwierdził kiedyś, że „narod to grupa ludzi, pozostających w tym samym błędnym przekonaniu na temat swojego pochodzenia”⁷⁴.

W Belgradzie, odwołując się do kryterium językowego jako wyznacznika tożsamości, zdefiniowanego i opisanego przez narodowego wieszczą Vuka Karadžicia, dowodzą serbskości posługujących się narzeczem sztokawskim mieszkańców Chorwacji, Bośni i Hercegowiny czy Czarnogóry⁷⁵. Chorwaccy nacjonałiści natomiast, po części w odruchu samoobronnym, sięgali do poglądów „ojca narodu” Ante Starčevicia, wedle którego Serbowie byli w rzeczywistości prawosławnymi Chorwatami, a panująca w średnio-wiecznej Serbii dynastia Nemanjiciów miała chorwacki ro-

⁷⁴ Cyt. za: K. M. Gauß, *Umierający Europejczycy*, Wołowiec 2006, s. 190.

⁷⁵ Por. np. J. Cox, *The History of Serbia*, London 2002, s. 47.

dowód⁷⁶. Działacz ów stworzył, reinterpretowany później na wiele sposobów, słynny slogan o bośniackich muzułmanach jako „kwiecie chorwackiego narodu”. Wielu zagrzebskich historyków, jak np. I. Goldstein, podkreślało, że poglądy Starčevića nie były inspirowane etniczną wrogością wobec „innych”, ale miały na celu ich inkluzję w chorwacki, narodowy korpus⁷⁷. Podobnie mawia się w Belgradzie o działalności Vuka Karadžicia. Takie podkreślanie, szlachetnych z pozoru, intencji oczywiście pomija spodziewane reakcje rywala, a autorom tego typu przesłań nie nasuwają się refleksje, że budzą one tylko wrogość drugiej strony.

Możliwe, że romantyczni wieszczowie faktycznie nie kierowali się etniczną nienawiścią i głęboko wierzyli, że uczynienie bliźniego członkiem własnej nacji zapewni mu pełne „zbawienie”, tymczasem jednak te niewinne podstawy teoretyczne narodowego „misjonarstwa” wykorzystywane były skwapliwie przez szowinistów. Przykładowo ideolodzy NDH reaktywowali romantyczne projekcje prawaszów, dając tym samym Serbom i Bośniakom narzędzie konstruowania kolejnych mityzacji, jakimi posługują się oni do dziś w polityce historycznej. Na Bałkanach roi się od postaci, wielbionych i bronionych przez jednych, a przez drugich oczernianych za teoretyczne wsparcie programu czystek, czym się będziemy w następnej części pracy zajmować. Tam również zatrzymamy się przez chwilę nad budzącą wiele kontrowersji w związku z powiązaniami Kościoła z ustaszowskim NDH postacią biskupa Alojzije Stepinaca. Teraz

⁷⁶ Por. np. A. Giza, *Narodowe i polityczne dążenia Chorwatów w XIX i na początku XX wieku*, Szczecin 2001, s. 108–109; J. Deretić, *Projekt literatury jugosłowiańskiej*, [w:] *Narodowy i ponadnarodowy model kultury. Europa Środkowa i Półwysep Bałkański*, red. B. Zieliński, Poznań 2002, s. 161.

⁷⁷ I. Goldstein, *Granica na Drini – razvoj i značenje mitologema*, [w:] *Historijski mitovi na Balkanu*, red. H. Kamberović, Sarajevo 2003, s. 111–112.

tylko przywołajmy zapissek z jego pamiętnika z okresu młodości dotyczący dziejowej misji nawracania błądzących braci: „gdybyśmy tylko mieli więcej wolności, w ciągu dwudziestu lat Serbia byłaby katolicka”⁷⁸. Możemy się domyślać, iż owe „możliwości” mogłyby przypominać praktyki inkwizytorów albo chrzczących Indian konkwistadorów. Zresztą nawet pewien gorący orędownik idei zjednoczenia Słowian Południowych, a także Kościołów katolickiego i prawosławnego uważał, że w owym procesie szczególna rola przypada właśnie Chorwatom, „ponieważ wśród nich zachowała się u źródeł liturgia słowiańska i całe cyrylometodejskie gła-golickie dziedzictwo”⁷⁹. W epoce romantyzmu nieumiarkowanie mnożono tego typu „potrzebne ojczyźnie” projekcje, a nawet sięgano po „przekonujące” dowody wstecz. Prawasze powoływali się na przykład na pisarza Pavao Rittersa Vitezovicia (1652–1713), który w swoim dziele *Odrodzona Chorwacja (Croatia Revived)*, wyrażał głęboką wiarę w to, że wszyscy Słowianie Południowi są Chorwatami i owo założenie starał się udowodnić⁸⁰.

Kolejną przesłanką, świadczącą na rzecz negacji odrębności etnicznej odłączających się od Belgradu obszarów, miał być fakt wspólnej przeszłości historycznej. Odwoływano się przy tym do średniowiecznej tradycji państwowości, a w szczególności do „złotej ery” Stefana Dušana (1331–1355), kiedy to granice Wielkiej Serbii, regionalnego mocarstwa, sięgały aż po dzisiejszą północną Grecję. Stąd też „naturalnymi” i „jak najbardziej logicznymi” były powstające jeszcze w XIX w. teorie o nieistnieniu odrębnego narodu albańskiego. Według nich, zdecydowana większość

⁷⁸ R. Kaplan, *Bałkańskie upiory. Podróż przez historię*, Wołowiec 2010, s. 47.

⁷⁹ P. Żurek, *Polska i Polacy w życiu Josipa Juraja Strossmayera*, Bielsko-Biała 2006, s. 32.

⁸⁰ M. Velikonja, *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*, Austin, Texas 2003, s. 112.

Albańczyków była w rzeczywistości Słowianami⁸¹, którzy w okresie zależności od Turcji przejęli język miejscowych, prymitywnych górali. Dokonywana w latach 90. XX w. rewitalizacja tegoż poglądu przez kręgi radykalne służyć miała przysporzeniu kolejnych argumentów na rzecz serbskości Kosowa. Serbska historiografia stała na stanowisku, że kosowscy Serbowie przechodzili na islam dopiero po Wielkiej Wędrówce z 1690 r., a ich trudna decyzja spowodowana była represjami tureckimi. Ubolewano, iż religijna konwersja obdarła naród z duszy, bo ta utożsamiana była tylko z prawosławiem. Niektórzy zrównywali nawet islamizację z albanizacją. Opowieść tę można było później wykorzystać do realizacji politycznych interesów. Kiedy Serbowie objęli panowanie nad Kosowem w 1913 r., przystąpili do brutalnego „nawracania poturczonych” Słowian. Przykładowo, ostra akcja narodowego uświadamiania Goran, w Belgradzie uznawanych za zislamizowanych Serbów, wymagała „naukowego” wyjaśnienia, dlaczego owa ludność to przekonwertowani Serbowie. Ponadto mityzacja o „poturczonych siłą Słowianach na Kosowie” tłumaczyła fantazmaty o serbskiej krwi kosowskich Albańczyków. J. Cvijić przekonywał w swoich badaniach, że w jednej trzeciej populacji albańskiej ludności Kosowa płynie serbska krew⁸². Do tych mityzacji próbowali powrócić nacjonałisci w latach 90., ale bez większych efektów.

⁸¹ Analogiczne projekcje konstruowano paralelnie w Atenach, gdzie twierdzenia o helleńskim rodowodzie albańskich górali uzasadniać miały postulaty terytorialne, głoszone w ramach *Megali Idea*.

⁸² B. Aleksov, *Poturica Gori od Turaka: srpski istoričari o verskim preobraćenjima*, [w:] *Historijski mitovi na Balkanu...*, s. 246.

2.4. Manipulacje etniczne i ich mityczne inspiracje

Charakterystyczna dla drugiej połowy XIX w. ideologiczna walka o panowanie nad umysłami ludności zamieszkującej leżącą wówczas w granicach Turcji Macedonię przekładała się na powstające kolejno w Atenach, Belgradzie, Bukareszcie czy Sofii naukowe teorie, klasyfikujące tamtejszą ludność w poczet współziomków⁸³. Kwestią macedońską będziemy się zajmować dalej, na razie jednak zwróćmy uwagę, że zjawisko manipulacji etnicznej trwale wrosło w bałkański krajobraz i determinuje nie tylko zachowania zbiorowe, ale także politykę zagraniczną poszczególnych podmiotów. Małe narody, chcąc ziścić marzenia o odbudowie średniowiecznej potęgi, starały się za wszelką cenę wykazać, iż wszędzie dookoła zamieszkują ich współziomkowie, „niezbitym” dowodem na co były zwykle krótkotrwałe momenty potęgi, jakich nie brakowało przecież Chorwatom, Serbom i Bośniakom. Kojące ducha baśnie opowiadały o rajskiej epoce „złotego wieku”, do perfekcji ją idealizując, a mityczny człowiek wierzył, że powrót do arkadii zapewni mu „zbawienie”. Taka wiara w immanencji jest tym silniejsza, im większe jest zagubienie w świecie, a zagubienie obywateli byłej Jugosławii potęgowało poczucie końca stabilizacji nie tylko politycznej, ale i ekonomicznej. Podobne traumy wymagają spontanicznych terapii i jedną z nich są odracjonalnione mity, tworzone i bez skrupułów wykorzystywane przez politycznych graczy.

Realizacja romantycznego hasła czynu oznaczała w tym przypadku „mierzenie sił na zamiary” budowy megaojczyzny, czego jednym z filarów była właśnie ideologiczna walka o dusze. Wypełniać owego mitycznego czynu nie trzeba było bowiem wyłącznie ogniem i mieczem, choć to aspekto-

⁸³ P. Olszewski, *Macedonia. Historia i współczesność*, Radom 2010, s. 42–44.

wi militarnemu poświęcano niezwykle wiele uwagi. Równie istotną formą służby ojczyźnie mogła być jednak działalność dyplomatyczna czy praca intelektualna, na czym właśnie staramy się tu koncentrować. Ofiarą drapieżnego nacjonalizmu „ziemi i krwi” padły rozwijające się od XIX w. nauki humanistyczne, które starano się wykorzystywać w celu umacniania narodowego ducha, czego doskonałym przykładem są przewijające się w tej części pracy poszukiwania coraz to nowych wersji mitu pochodzenia. Jak spostrzegliśmy, wysiłki uczonych i literatów nie ograniczały się tylko do wypracowania najdoskonalszej wersji narodowego rodowodu, ale przerodziły się w morze patriotycznych opowieści o własnej wyjątkowości. Powszechne stało się tendencyjne interpretowanie średniowiecznych tekstów źródłowych, a nawet ich falsyfikacje, co zostanie bliżej przedstawione na przykładzie Czarnogóry. Innym zabiegiem było zjawisko przerysowywania statystyk na obszarach spornych po to, by uzyskać jak najkorzystniejszy dla siebie ich wynik. Chyba najbardziej groteskowe formy przybrało to w przypadku ziem macedońskich, o czym będzie dalej mowa. Nie można jednak zapominać tu o podobnych uproszczeniach i uzurpacjach polskich czy czeskich budzicieli narodowych, tworzących zbliżone formy i również nie uciekających przed falsyfikacjami. Czyniono to mając przed oczami święty cel, jakim była kreacja prawdziwego narodu. Nie ustrzegli się przed nimi nawet polscy narodowi wieszczowie.

Legendy o wspólnym pochodzeniu łączyły dwie funkcje, które można nazwać ekspansywną oraz defensywną. Pierwsza z nich związana była z „patriotycznymi” argumentacjami na rzecz wspólnych korzeni względem nacji zamieszkujących ziemie, jakie starano się włączyć w granice państwa narodowego. Z kolei podkreślanie odrębnej etnogenezy (np. irańskiej u Chorwatów lub iliryskiej w przypadku Albańczyków) miało stanowić kontrargument na argumentację o wymiarze ekspansywnym. Jednakże to, co nazwaliśmy

odmianą defensywną niebywale łatwo było przekształcić w formę ekspansywną. I tak np. Albańczycy, budując mit o iliryskim pochodzeniu jako odpowiedź na kwestionowanie przez sąsiadów istnienia ich nacji, nie oparli się narkotykowi dominacji etnicznej rozwijając opowieść o tym, jakoby mieszkający dookoła nich Słowianie i Grecy byli w istocie Albańczykami, którym narzucono obcą mowę. O albańskich poszukiwaniach etnogenezy będziemy mówić dalej, teraz zaś zauważmy tylko jak niewiele dzieli to, co niektórzy chcą nazywać niewinnym patriotyzmem od „skłaniającego jednostkę do zachowań irracjonalnych”⁸⁴ – jak to ujął jeden z badaczy – szowinistycznego nacjonalizmu. Ów autor także użył metafory nie do końca przekonującej, większość zachowań człowieka to bowiem zachowania nieracjonalne według jednych, ale wedle weberowskiego pojęcia racjonalizmu, zachowania racjonalne to takie, które służą celom podmiotu, czyli instrumentalnie racjonalne mogą być nawet zabójstwa dokonywane w imię tych celów.

Polemizujących ze sobą Serbów i Chorwatów pogodziła kwestia Bośni i Hercegowiny; obie strony solidarnie dowodziły bowiem nieistnienia odrębnego narodu bośniackiego, przy czym odpowiedzi na pytanie o etniczną klasyfikację słowiańskich mieszkańców tegoż obszaru przed nadejściem panowania tureckiego były diametralnie różne – w Belgradzie twierdzono, iż byli to Serbowie, a w Zagrzebiu, że Chorwaci⁸⁵. Zupełnie pomijano zapisane w historii czyny i dzieła Stefana Kotromanicia i bana Bośni Tvrtka, który podporządkował sobie część ziem serbskich i ogłosił się w roku 1377 królem. Co prawda, po jego śmierci królestwo rozpadło się, a jego ziemie zostały włączone w skład pań-

⁸⁴ A. Ashkenasi, *Nationalism and National Identity*, „Ethnität und Gesellschaft” 1990, No 23, s. 25.

⁸⁵ Zob. np. T. Bringa, *Biti Musliman na bosanski način. Identitet i zajednica u jednom srednjobosanskom selu*, Sarajevo-Zagreb 2009, s. 33–41.

stwa Andegawenów węgierskich, ale Bośniacy także mieli swoje złote czasy, do których chętnie wracali. Budziciele narodowi końca XX w. przekonywali, że Bośnia jest o wiele starsza niż państwa narodowe Serbów i Chorwatów. Podówczas, w zamęcie konfliktu, zarówno Serbowie, jak i Chorwaci mogli spodziewać się korzyści terytorialnych po ewentualnym podziale Bośni i Hercegowiny. Politycy kształceni w szkołach titowskich wciąż dzielili archaiczne dziś przekonania, że o potęgę państwa stanowi terytorium oraz liczba mieszkańców i wielu ich czynom takie właśnie przekonania przyświecały. W okresie dekompozycji Jugosławii obydwu stronom Bośnia i Hercegowina mogła wydawać się łatwym łupem, a te „ambitne” programy wymagały przecież społecznej aprobaty, dla której trzeba było przygotować „mityczny grunt”.

Po obu stronach nie szczędzono publikacji mających przekonać, że w okresie przedosmańskim Bośnia stanowiła kręgosłup serbski bądź chorwacki, a owe bezpodstawne z prawnomiędzynarodowej perspektywy argumenty historyczne czyniono niepodważalnymi, legitymizując nimi działania polityczne, z militarnymi włącznie. Ustawiczna rytualizacja tych „świętych” prawd miała służyć przede wszystkim mobilizacji społeczności do ewentualnego wysiłku militarnego. W odpowiedzi na sersko-chorwackie asumpcje, Bośniacy rozwinęli własną wizję przeszłości, dowodzącą nie tylko odrębności etnosu, ale także wykazującą ich autochtoniczność względem przybyłej tu później ludności katolickiej i prawosławnej. Każda z trzech wersji historii – serbska, chorwacka oraz bośniacka – naznaczona jest piętnem strukturalnej mityzacji i przekłamań. „Rządcy umysłów” po wszystkich stronach podkreślają dominującą rolę własnego narodu, nie chcąc pamiętać, że ziemie na przestrzeni wieków znajdowały się w orbicie trzech wielkich kręgów cywilizacyjnych, że poszczególne wspólnoty narodowe przeżywały wzloty i upadki.

2.5. Dyskurs bośniacki a manipulacje etniczne Serbów i Chorwatów

Refleksję nad wspomnianym wyżej ujmowaniem Bośni i Hercegowiny jako immanentnej części własnej tradycji przez Serbów czy Chorwatów poprzedźmy ukazaniem spojrzenia na nią samych Bośniaków. Muzułmanie, wyniesieni przez Titę do rangi odrębnego narodu w końcu lat 60.⁸⁶, stanęli po 1992 r. w obliczu konieczności konsolidacji własnej tożsamości. Pomijając nieinteresujące nas w tym momencie kwestie określenia kanonu dorobku literackiego i kulturowego czy kodyfikacji języka⁸⁷, zatrzymajmy się na chwilę nad okolicznościami uznania owej zislamizowanej, słowiańskiej wspólnoty za odrębny etnos. Wielu badaczy podkreśla, że w latach 60., kiedy od politycznego kierownictwa odsunięty został Aleksandar Ranković – ikona „federacyjnego centralizmu”, naturalnym posunięciem Tity musiało być przyznanie bośniackim muzulmanom zgody na funkcjonowanie na prawach samodzielnego narodu. Powiada się, że taka decyzja wkomponowywała się w lansowane przez reżim hasło *bratertwa i jedności*, którego modelowym przykładem miała być wieloetniczna Bośnia jako „mała Jugosławia”. Później, wielu proserbskich komentatorów będzie podkreślać, iż był to kardynalny błąd Tity, jaki doprowadził do wybuchu krwawej wojny, która z kolei przywiodła na Bałkany arabskich mudżahedinów.

⁸⁶ H. Kamberović, *Bošnjaci 1968: politički kontekst priznanja nacionalnog identiteta*, [w:] *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka*, red. H. Kamberović, Sarajevo 2009, s. 59–80; I. Lučić, *Stavovi CK SKJ o nacionalnom identitetu bosanskih Muslimana/Bošnjaka*, [w:] *Rasprave o nacionalnom identitetu...*, s. 103–109.

⁸⁷ Zob. np. B. Zieliński, *Najmłodszy naród*, [w:] *Kraj kilimem przykryty. Współczesna literatura Bośni i Hercegowiny*, red. B. Zieliński, Toruń 2004, s. 12–19; A. Hofman-Pianka, *Socjolingwistyczne aspekty współczesnego języka bośniackiego*, Kraków 2000, s. 71–91.

Wydaje się jednak, że „ukłon” komunistycznych władz wobec Muzułmanów musiał być inspirowany jeszcze dodatkowymi przesłankami, a kluczową z nich mogła być aktywność radykalnych ugrupowań, takich jak np. Mładi Muslimani z Aliją Izetbegoviciem na czele. Można powiedzieć, że decyzja o uznaniu nowej nacji miała na celu spacyfikowanie owych nacjonalistycznych ugrupowań i odebranie im racji funkcjonowania. Jak pisze jeden z badaczy, do końca istnienia komunistycznej Jugosławii prorządowa Wspólnota Muzułmańska była gorącym orędownikiem idei *bratstva i jedinstva*, a jej najważniejsi włodarze rekrutowali się spośród grona dawnych partyzantów⁸⁸. Tymczasem muzułmańscy radykałowie powiadają dziś, że ta świecka religia była wytworem ateistycznego reżimu, decyzja o uznaniu nowego narodu wcale zaś nie była tak korzystna, ponieważ władze pragnęły w ten podstępny sposób zeświecczyć Bośniaków i pozbawić ich „świętej” duchowości. Po upadku systemu represjonowani w okresie rządów komunistycznych działacze nie bez dumy powtarzali, że już dawno spostrzegli, do czego on nieuchronnie musi prowadzić.

Bośniacy postrzegają natomiast przyznanie im etnicznej odmienności jako naturalną konsekwencję ich faktycznej dyferencji, nieuznawanej w okresie międzywojennym, pomimo bycia trzecią liczebnie siłą w monarchii. Powiada się, że zrodzone na gruncie internacjonalistycznej idei komunistyczne państwo stłumiło serbski i chorwacki nacjonalizm, a to właśnie one stały na drodze do wolności Bośniaków. Kiedy, wraz ze śmiercią świeckiej religii *bratertwa i jedności*, poczęły odradzać się nacjonalizmy i „czetnicy” oraz „ustasze” zaatakowali w 1992 r., naród bośniacki na nowo musiał o wolność walczyć, określając swoją tożsamość w niezwykle trudnych warunkach.

⁸⁸ V. Perica, *Balkanski idoli...*, s. 185–191.

Decyzją władz powstała więc nowa nacja, jaką nazwano Muzułmanami, co prowokowało i prowokuje do dziś wiele pytań o trafność owego terminu, który ma przede wszystkim konotacje religijne, nie zaś etniczne⁸⁹. Bośniaccy działacze emigracyjni, jak np. Adil Zulfikarpašić, podkreślali niewłaściwość pojęcia, tym bardziej że w kraju mieszkali również inni wyznawcy islamu, np. Albańczycy. Zulfikarpašić od początku proponował nazwę Bośniacy, na co nie zgadzały się władze podkreślające, że w Bośni żyją również Serbowie oraz Chorwaci. Stanowisko reżimu brzmiało, iż dezyderat „Muzułmanie” ma świecki wymiar i nawiązuje do faktu „poturczenia”⁹⁰. W 1993 r. Bośniackie Zgromadzenie podjęło decyzję o przyjęciu nowej nazwy narodu – Bośniacy, co jednak nie zakończyło dyskusji wokół kategorii bośniactwa. Pojawiają się bowiem głosy, szczególnie z ust wspieranych z zewnątrz panislamskich środowisk, jakoby pierwotna nazwa była właściwsza z uwagi na swój inkluzyjny charakter. Islamscy misjonarze często przekonują o konieczności współpracy wszystkich bałkańskich zislamizowanych Słowian, a więc np. Goran czy poturczeńców z Sandżaku. Pewne formy takiej „pracy u podstaw” są podejmowane, a wspierać je ma gąszcz mityzacji o wspólnych korzeniach i wspólnej przeszłości. Panmuzułmańskie kręgi powiadają, że prawdziwym wrogiem wyznawców islamu stał się nacjonalizm, który zmusił wierzącego w Allacha człowieka do wyboru pomiędzy lojalnością wobec religijnej wspólnoty oraz państwa narodowego⁹¹. Opowieść ta trafia

⁸⁹ X. Bougarel, *Od „Muslimana” do „Bošnjaka”: Pitanje nacionalnog imena bosanskih muslimana*, [w:] *Rasprave o nacionalnom identitetu...*, s. 123–133.

⁹⁰ Por. A. Zulfikarpašić, M. Đilas, N. Gaće, *The Bosniak*, London 1998, s. 84–97; S. Velađić, *Homogenizacija Bošnjaka kroz preporod 1990*, [w:] *Rasprave o nacionalnom identitetu...*, s. 202–204.

⁹¹ A. al-Ahsan, *Ummet ili nacija. Kriza identiteta u savremenom društvu*, Sarajevo 2004, s. 45.

na podatny grunt wśród doświadczonych czystkami etnicznymi Bośniaków. Ponadto, nowi „rządcy umysłów” utrzymują, że świat zmierza ku epoce postnacionalizmu, w której dotychczasowe wartości narodowe przestają się liczyć i świat powróci do wyłącznie religijnej fragmentacji, co Bośniacy dobrze znają z czasów osmańskich.

W bośniackiej tożsamości mieszają się pierwiastki islamski z bogomilskim, bo zdaniem ideologów narodowych, początki tej „poturczonej” nacji związane są ową średniowieczną herezją. Powstała w Bułgarii na fali sprzeciwu wobec rosnących wpływów Bizancjum sekta Bogomiłów⁹², zdobyła w Bośni wielu zwolenników, a w XIII w. otrzymała status religii państwowej⁹³. Zdaniem niektórych badaczy masowe konwersje w latach zależności od Porty wynikały z faktu, że wiara Mahometa jawiła się odszczepieńcom jako zło mniejsze od znienawidzonego katolicyzmu czy prawosławia, zwalczających bogomilizm ogniem i mieczem⁹⁴. Inni z kolei wskazują na szereg cech wspólnych tej surowej religii manichejskiej i islamu⁹⁵.

Teoria bogomilska podważana bywa z jednej strony przez stawiających odrębne hipotezy co do początków Kościoła bośniackiego historyków⁹⁶, z drugiej zaś w literaturze nie brak opinii o zupełnie innych motywacjach przechodzenia na wiarę Proroka. Podkreślane zwykle czynniki finanso-

⁹² Por. T. Manteuffel, *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 2001, s. 136; T. Wasilewski, *Historia Bułgarii*, Wrocław 1988, s. 76–77; C. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, Hildesheim–New York 1977, s. 176–184, 209–214.

⁹³ Zob. L. Leciejewicz (red.), *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, Warszawa 1972, s. 44.

⁹⁴ Por. np. C. Bennett, *Yugoslavia's Bloody Collapse. Causes, Course and Consequences*, New York 1995, s. 19–20.

⁹⁵ H. T. Norris, *Islam in the Balkans: Religion and Society Between Europe and the Arab World*, Columbia, South Carolina 1993, s. 44–45.

⁹⁶ Por. np. *Bosanska Crkva*, <http://www.bogbosnaibosnjastvo.org/bosanskacrkva.htm>.

we – zwolnienie z obowiązkowego w Imperium Osmańskim dla nieislamskiej ludności podatku – nie dają odpowiedzi na pytanie o brak konfesyjnych reorientacji w sąsiedniej Serbii, podobnie jak argument odnoszący się do dotyczącej wyłącznie gjaurów krwawej daniny lub prawa pierwszej nocy – przywileju muzułmańskich panów⁹⁷. Nie sposób przy tym nie zauważyć, że konwertytów nie brakowało ani w Serbii, ani w Chorwacji, choć skale były inne, nie sposób także nie dostrzec, iż wielu poturczonych Serbów, Chorwatów i Albańczyków robiło zawrotne kariery na dworze sułtańskim, zwłaszcza w imperium Osmanów. Te proporcje mogą nawet zadziwiać, jeśli zważymy wielonarodowość tego potężnego organizmu.

Wydaje się więc, że przyczyn islamizacji Bośniaków poszukiwać trzeba w szerszej perspektywie. Wskazać w tym miejscu można na położenie w orbicie ścierania się wpływów prawosławia oraz katolicyzmu, skutkujące chwiejną identyfikacją religijną już przed podbojem osmańskim. Ponadto, istotne było znaczenie podziałów wewnętrznych i rywalizacji możnowładców⁹⁸, a także górzystego ukształtowania terenu, przekładającego się w epoce przedindustrialnej na powszechną biedę. Konwersja stanowiła nierzadko jedyną drogę społecznego awansu – podstawowym warunkiem otrzymania posady w rozbudowanym aparacie biurokratycznym i strukturach wojskowych była bowiem przynależność do muzułmańskiego milletu⁹⁹. Czasami o zmianie wyznania decydował przypadek. T. Czekalski przytacza

⁹⁷ Por. np. M. Janik, *Anatomia bałkańskiej nienawiści*, „Tygiel Kultury” 2000, nr 7–9, s. 44–45.

⁹⁸ Zob. np. P. Wróbel, *Bośnia wobec ekspansji Islamu w pierwszej połowie XV wieku*, „Balcanica Posnaniensia” 1997, nr 8, s. 84–85.

⁹⁹ Zob. np. M. Zekić, *Uzroci i tijek islamizacije i islamske akulturalizacije Slavena na povijesno-kulturnom tlu Bosne s posebnim osvrtom na genetičku strukturu bosanskog islama*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe” 2007, nr 4, s. 65–78.

ciekawą sytuację z pobliskiej Albanii, gdzie na islam przeszła cała wieś na znak obrazy wynikłej z tego, że proboszcz zaspał w dniu święta religijnego¹⁰⁰. Takie epizody oczywiście nie odpowiadają wymogom historii „świętej”, bo ta nie dopuszcza jakichkolwiek komplikacji czytelnego schematu.

Można zaryzykować stwierdzenie, iż oparcie przez Bośniaków (jedyną słowiańską nację wyznającą religię Mahometa) tożsamości na syntezie pierwiastka bogomilskiego i islamskiego stanowi odpowiedź na propagandę sąsiadów, przedstawiających poturczonych Muzułmanów jako kolaborujących z Portą zdrajców, zaprzędających za „judaszowe srebrniki” własną samoświadomość¹⁰¹. Zresztą mit bogomilski nie jest jedynie projekcją wyłącznie samych Bośniaków. Silnie rytualizowały go swego czasu Austro-Węgry, pragnące w ten sposób spacyfikować serbskie i chorwackie zabiegi o przywrócenie etnicznych ziem do macierzy. Co ciekawe, okres habsburski postrzegany jest w bośniackiej historiografii w świetle zdecydowanie negatywnym. Autor słynnej, pisanej ku pokrzepieniu bośniackich serc, reklamowanej jako lektura, z którą każdy Bośniak zapoznać się powinien i przesiąkniętej gąszczem mityzacji książki – *Historija Bošnjaka* twierdzi, że podstawowym błędem politycznym Wiednia była próba stworzenia jednego multi-konfesjonalnego narodu bośniackiego¹⁰² i ten pogląd zdaje się być mocno zakorzeniony w bośniackiej historiografii¹⁰³. Ponadto powiada się, że Austriacy planowali nawrócenie Bośniaków na katolicyzm, czego dowodem miał być szalejący na dworze habsburskim fanatyzm jezuicki. Z kolei badacze serbscy, jak na przykład V. Dedijer, podkreślają, że muzułmańska szlachta stanowiła w czasach osmańskich

¹⁰⁰ T. Czekalski, *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912–1993*, Kraków 1996, s. 21.

¹⁰¹ Por. np. D. Sokolović, *Nacija protiv naroda*, Beograd 2006, s. 125.

¹⁰² M. Imamović, *Historija Bošnjaka*, Sarajevo 2006, s. 377.

¹⁰³ X. Bougarel, *Od „Muslimana” do „Bošnjaka”...*, s. 119.

zamkniętą kastę, bez skrupułów wykorzystującą chrześcijańskich chłopów, a „ucywilizowanie” owego reliktu feudalizmu przez Austro-Węgry spotkało się naturalnie z oskarżeniami o religijną dyskryminację¹⁰⁴.

W wewnętrznym dyskursie zarówno w Belgradzie, jak i w Zagrzebiu oprócz klasyfikacji poturczeńców jako Serbów bądź Chorwatów powstawały kolejne mutacje poglądów na rzecz tzw. etnicznej dominacji. Jedni i drudzy produkowali kolejne agregaty „logicznych” indukcji klasyfikujących „bośniackich braci” w poczet własnych współziomków. Te kontrastujące ze sobą ekskluzywne poglądy o niegodnych odszczepieńcach oraz asymilacyjne argumentacje na rzecz konieczności „nawrócenia błądzących na prawowitą drogę” rytualizowano silnie od czasów epoki romantyzmu, by po krótkotrwałej przerwie titowskiej doktryny pojednania, ponownie fundować je społeczeństwu, już w imię innych celów.

Liczni intelektualiści, biorąc w obronę „braci po krwi”, mnożyli opowieści o brutalnych metodach i zmyślnych torturach, do jakich uciekali się Turcy, by zmusić گیاورów do konwersji. Te, niepotwierdzone przez historyków-rzemieślników, apokryfy¹⁰⁵ trwale zakorzeniły się w świadomości zbiorowej, a próby mitoburcze do dziś raczej nie są podejmowane. Historie wybitnych sług imperium Osmanów pochodzenia serbskiego, chorwackiego czy albańskiego najlepiej ilustruje biogram Mehmeda Sokolovicia, porwanego, jak wielu, z serbskiej *raji*, poturczonego, przyszłego wielkiego wezyra Porty za panowania trzech sułtanów: Sulejmana Wspaniałego, Murada II i Selima III. Przyszły wielki wezyr został zmuszony do przejścia na islam, ale uczynił to raczej za sprawą zdrowego rozsądku, później zaś fundo-

¹⁰⁴ V. Dedijer, *Sarajewo 1914*, Łódź 1983, t. 1, s. 43–48.

¹⁰⁵ Zob. np. J. V. A. Fine, *The Bosnian Church: A New Interpretation. A Study of the Bosnian Church and Its Place in State and Society from the 13th to the 15th Centuries*, New York–London 1975, s. 382.

wał cerkwie, wspomagał rodaków w karierach na dworze sułtańskim, będąc faktycznym współrządcą, filarem władzy przez czterdzieści lat. To za jego panowania utworzono patriarchat w Peć. Taki konwertyta nie może jednak zapisać się w historii świętej Serbów, choć w historii „prawdziwej” pozostanie wielkim mężem stanu. Do rodzimych korzeni wielu zasłużonych dla Stambułu postaci przyznają się natomiast Bośniacy, którzy w poszukiwaniu własnego miejsca w bałkańskiej przestrzeni oparli się na pierwiastku tureckim. W Sarajewie z dumą podnosi się fakt, że tylu synów owego „doświadczonego przez los narodu” służyło na dworach sułtanów.

Radykalna wersja mitu wojny, do której chętnie powrócili Serbowie w latach 90. XX w., zakładała, iż „poturczenie” gorszy jest od samego Turka. Zwróćmy uwagę na ekskluzywny w swojej naturze wymiar przekazu, pozostawiający poza wspólnotą jednostki uważane za „braci po krwi”. Wśród romantycznych nawoływań do walki z Turkami (rozumianymi jako ogół ludności muzułmańskiej) chyba najgłośniej brzmiał głos Petara Njegoša, o której to postaci powiemy więcej w czwartej części opracowania. Po treści takie, pisane z patriotycznych pobudek, zgodnie z duchem ówczesnego czasu chętnie sięgali nacjonałiści z przekonaniem, że podziela je zwykli obywatele¹⁰⁶. I nie mylili się.

Na fakt ten wskazują bałkańscy muzułmanie przekonując, że władcyka był prekursorem programu serbskich czystek etnicznych. W podobnym tonie wypowiadają się dziś Bośniacy i Albańczycy doszukując się w dziewiętnastowiecznych utworach genezy zgotowanego im – jak to określają – ludobójstwa. Pojawiają się poglądy, że stro-na serbska nie spogląda na romantyczne eposy z należytym dystansem, właściwym dziełom literackim, ale czerpie

¹⁰⁶ A. Wachtel, *Making a Nation, Breaking a Nation: Literature and Cultural Politics in Yugoslavia*, Stanford 1998, s. 101–106.

z nich inspirację dla swojej polityki. Co bardziej radykalne kręgi przekonują, że njeogošowska nauka bezwzględnej nienawiści wobec muzułmańskich braci trwale wrosła w serbski charakter narodowy. Tę mityzację, łatwo wyjaśniającą przyczyny bałkańskich niepokojów, zdają się powielać liczni badacze zachodni¹⁰⁷.

Również Vuk Karadžić stał na stanowisku, że niedopuszczalne jest dzielenie narodu, nawet jeżeli część jego członków jest innego wyznania, co miało uzasadnić romantyczne imaginacje dominacji etnicznej. Wizjoner ów w swoim słynnym artykule *Srbi svi i svuda* dowodził, że w bośniackich katolikach bądź poturczeńcach płynie serbska krew. Zawarte tam stwierdzenie o istnieniu Serbów trzech wyznań podnoszone było i jest po dziś dzień przez kręgi radykalne¹⁰⁸.

„Rządcy umysłów” widzący wszędzie dookoła Serbów – świadomych swojej tożsamości lub nie – opierali się zwykle na założeniu, iż osiedlający się na Bałkanach Słowianie nie byli na samym początku zróżnicowani etnicznie, a więc – jak przekonywano – konstytuowali jedną wspólnotę, co zdaje się wyjaśnieniem przekonującym, gdyż jedynie zintegrowani, działający wspólnie, mogli dokonywać podboju. Stanowić to miało „niepodważalny” dowód na to, że wszyscy południowi Słowianie to Serbowie. Wybitny teolog, dalmatyński biskup prawosławny Nikodim Milaš tłumaczył, że Serbowie i Chorwaci to w istocie jeden naród, wybrany przez Boga do stania na straży prawosławia. Niestety jednak ów Boży plan nie mógł zostać zrealizowany wskutek ekspansji Watykanu i przejęcia przezeń kontroli nad

¹⁰⁷ Zob. np. M. A. Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley 1998, s. 40–46.

¹⁰⁸ M. Hadžijahić, *Od tradicije do identiteta*, Sarajevo 1974, s. 157; M. Falski, *Pamięć społeczna a ideologia. Z problematyki autodefinicji kultury bośniackiej*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe” 2007, nr 4, s. 59.

Chorwacją. Poglądy zawarte w słynnej książce Milaša *Słowiańscy apostołowie* Cyryl i Metody i prawda o Prawosławiu z końca XIX w. ożywiono dokładnie w sto lat później, po śmierci Tity, kiedy we „wspólnym jugosłowiańskim domu” rozgorzały kłótnie.

Serbscy uczeni „naukowo” wyjaśniali romantyczną mityzację o Bośniakach jako „najczystszych Serbach”. Znany geograf i etnolog J. Cvijić przekonywał w swojej publikacji, że Bośnia i Hercegowina jest dla Serbii tym, czym Moskwa dla Rosji¹⁰⁹. Ów uznany na świecie badacz, swego czasu honorowy członek Polskiego Towarzystwa Geograficznego, poświęcił wiele wysiłku, by dowieść serbskości Bośni; w jednej ze swoich prac przekonywał, że Bośniaccy muzułmanie to „najstarsi Serbowie”¹¹⁰. Cvijić – ojciec założyciel serbskiej etnologii, często podkreślał, że jego praca służyć ma przede wszystkim dobru ojczyzny, a ta uzyskała nowe nabytki w wojnach bałkańskich, ale musiała się pożegnać z marzeniami o Bośni i Północnej Albanii¹¹¹. Zastępy natchnionych duchem patriotyzmu intelektualistów stanęły przed dziejową misją, uargumentowania, dlaczego zarówno na zdobytych ziemiach, jak i na tych, z których rezygnować nie zamierzano, mieszkają rdzenni Serbowie. Zgodna z atmosferą tamtych czasów realizacja zadania delimitacji granic narodu opierała się na postulacie mierzenia siły na zamiary, a że zamiary były mocarstwowe, zaistniała potrzeba wykazania „naszości” mieszkańców potencjalnej „wielkiej” ojczyzny.

Eksponowaniu roli etnologii, w której realizował swoją życiową misję Cvijić, sprzyjała romantyczna afirmacja ludowości jako nośnika najczystszej, nieskalanej cywiliza-

¹⁰⁹ S. M. Džaja, *Bosanska povijesna stvarnost i njezini mitološki odrazi*, [w:] *Historijski mitovi...*, s. 43.

¹¹⁰ H. Kamberović, „Turci” i „kmetovi” – mit o vlasnicima bosanske zemlje, [w:] *Historijski mitovi...*, s. 70.

¹¹¹ Zob. np. T. Stojanović, *Balkanska civilizacija*, Beograd 1995, s. 159.

cją, ducha narodu, co oznaczało w praktyce udowadnianie, że obrzędowość danej ludności wskazuje na jej serbskie korzenie¹¹². Było to o tyle łatwe, że wiele obyczajów charakterystycznych jest dla prawie całej bałkańskiej przestrzeni. Zresztą wszelkie odmienności rytu można było opatrzyć opowieścią, że w danej wspólnocie przetrwała tradycja w swojej prastarej formie, stąd też to właśnie owa wspólnota to najczystszy członkowie narodowej rodziny. Posiadanie przez społeczność takiego substratu umocnić miało ducha narodu, poprzez dodanie doń najczystszej, a więc najlepszej krwi.

Taka definicja interesu ojczyzny legitymizowała naukową produkcję „patriotycznych” „baśni”, które później permanentnie i wytrwale rytualizowano. W serbskim podręczniku do nauki historii z 1890 r. pisano: „Serbowie mahometańskiej wiary [...] przyjęli mahometańską wiarę, kiedy serbskie carstwo poległo na Kosowie, po to, by ratować swój majątek i gospodarstwa”¹¹³.

Z kolei Č. Mitrinović w swojej pracy z 1926 r. *Naši Muslimani* poddał rozważaniom mentalność i charakter grupowy Bośniaków, oczywiście stojąc na stanowisku, iż są to przekonwertowani Serbowie. Cechy pozytywne przypisywał badacz ich serbskiemu pochodzeniu, a negatywne wpływom tureckim. Jedną z takich, przyniesionych z zewnątrz, wad miał być homoseksualizm, który – zdaniem badacza – Serbom był obcy. Mitrinović postrzegał homoseksualistów jako jednostki słabsze, pozbawione siły życia i woli walki, a więc podstawowych wyznaczników charakteru narodowego Serbów¹¹⁴.

¹¹² Zob. np. S. Naumović, *Identity Creator in Identity Crisis*, [w:] *The Politics of Anthropology at Home*, red. C. Giordano, I. M. Greverus, R. Röhmhild, Berlin–Hamburg–Münster 2000, s. 51–52.

¹¹³ Cyt. za: B. Aleksov, *Poturica Gori...*, s. 237.

¹¹⁴ I. Banac, *The National Question in Yugoslavia: Origins, History, Politics*, New York 1998, s. 372; B. Aleksov, *Poturica Gori...*, s. 242.

By dowieść serbskości Bośni niezwykle często powoływano się na „symboliczne” dowody, jak choćby ten, że tamtejsi średniowieczni władcy koronowali się za pomocą serbskiej korony¹¹⁵. Podobne opowieści mnożyli i Chorwaci, a cierpliwy papier tolerował także i te mityzacje. Zauważmy jednak, że dzieje średniowiecznej państwowości bośniackiej pozostawiają bardzo wiele niewiadomych. Przykładowo, nie jest nawet dokładnie znana data śmierci bana Kulina, którego rządy uważane są często za okres złotego wieku.

Tymczasem chorwaccy eksplanatorzy rzeczywistości preferowali argumentację o etnicznej dywersyfikacji pradawnych osadników po to, by wykazać, iż narody chorwacki i serbski od początku stanowiły dwa odrębne etnosy, a więc w pełni usprawiedliwione są dążenia Zagrzebia do uniezależnienia od Belgradu.

Analogiczna optyka towarzyszyła również ekspansjonistycznym założeniom prawaszowskich działaczy chorwackiego odrodzenia narodowego. Jeden z ich najbardziej znanych przedstawicieli – wspomniany już Ante Starčević – rozwinął pogląd o mieszkańcach Bośni jako „najczystszej krwi Chorwatach”¹¹⁶. Owa, zakorzeniona w mistycznym wymiarze tajemniczej, oddzielonej osmańską granicą prowincji, mityzacja stała się jednym z filarów doktryny zagrzebskich nacjonalistów. Pierwszoplanowy polityk okresu dwudziestolecia międzywojennego, Stjepan Radić, przekonywał, że bośniaccy poturczeńcy to Chorwaci wyznania islamskiego¹¹⁷. Służący wiernie patriotycznym ideałom I. Pilar podczas wykładu w Towarzystwie Socjologicznym w Zagrzebiu w 1927 r. wygłosił tezę, jakoby pierwotnymi

¹¹⁵ S. M. Džaja, *Bosanska povijesna stvarnost...*, s. 43.

¹¹⁶ J. Molas, *Serbskie zmagania z tradycją vukowską po 1991 roku*, „Slavia Meridionalis” 2005, nr 5, s. 268–272.

¹¹⁷ S. Nedeljković, *Čast, krv i suze. Ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*, Beograd 2007, s. 103.

mieszkańcami Bośni i Hercegowiny byli wyłącznie Chorwaci; przy czym część z nich przyjęła później bogomilizm, a wreszcie islam¹¹⁸.

W Zagrzebiu i Belgradzie kreowano sekwencje teorii dowodzących nieistnienia bośniackich Serbów bądź Chorwatów albo włączających ich do własnego etnosu. Chorwaci argumentowali, że prawosławni mieszkańcy Bośni są zserbizowanymi Wołochami, co miało zdezaktywować serbskie roszczenia. Serbowie mówili natomiast o przymusowej katolicyzacji bośniackich Serbów, która miała być dodatkowo zintensyfikowana pod berłem Habsburgów¹¹⁹.

Ożywienie tychże fantazmatów, jako jednego z filarów nacjonalistycznej ideologii, w okresie rozpadu Jugosławii przełożyło się na sekwencje analogicznych projekcji; i tak np. Franjo Tuđman adresował odezwę w związku z mającymi się odbyć w 1990 r. w Bośni i Hercegowinie wyborami parlamentarnymi do „Chorwatów katolickiego i muzułmańskiego wyznania”¹²⁰. Takie mityzacje powielano zresztą nie tylko po śmierci Tity, ale ich permanentna rytualizacja kwitła wśród środowisk tak zwanej drugiej emigracji. Wydawane na wychodźstwie publikacje przesiąknięte były romantycznymi projekcjami wielkości, a przy tym także zmityzowaną refleksją nad przeszłością, pełną historycznych zarzutów wobec sąsiadów, czemu będziemy się bliżej przyglądać w następnej części pracy. Teraz wspomnijmy tylko o książce franciszkanina Dominica Mandicia z 1960 r., gdzie autor przekonuje o odwiecznych związkach

¹¹⁸ I. Pilar, *Bogomilstvo kao socijalni i politiki problem*, <http://www.geocities.com/Athens/Troy/9892/bogomil.html>.

¹¹⁹ T. Bremer, *Nationalismus und Konfessionalität in den Kriegen auf dem Balkan*, [w:] *Südosteuropa: von vormoderner Vielfalt und nationalstaatlicher Vereinheitlichung: Festschrift für Edgar Hösch*, red. K. Clewing, O. J. Schmitt, E. Hösch, München 2005, s. 466.

¹²⁰ Cyt. za: N. Anđelić, *Bosna i Hercegovina između Tita i rata*, Beograd 2005, s. 220.

Bośni i Hercegowiny z Zachodem, a więc oczywiście z tradycją chorwacką¹²¹.

Dodajmy do tego jeszcze turecki punkt widzenia, zakładający, że wskutek prowadzonej przez Sтамбул, zakrojonej na szeroką skalę akcji kolonizacyjnej, dzisiejsi bałkańscy wyznawcy mahometanizmu mają tureckie, a nie słowiańskie korzenie¹²². Tamtejszy nacjonalizm – nawet w swojej świeckiej, kemalowskiej formie – otwierał bramy tureckości również dla wszystkich byłych poddanych sułtana, pod warunkiem, że byli oni wyznania muzułmańskiego¹²³. Z tej możliwości stania się już nie tylko religijnym, ale narodowym poturczęncem korzystało, albo zmuszonych było skorzystać, wielu mieszkańców Bałkanów, dla których wycofanie administracji osmańskiej oznaczało represję ze strony państw narodowych. Te fakty bywają dziś wykorzystywane do konstruowania mityzacji o narodowej martyrologii, gdyż przecież motyw tragizmu przymusowej emigracji znakomicie się sprawdził już w epoce romantyzmu. Zdają się o tym dobrze wiedzieć „władcy symboli”, opowiadający przejmujące historie o dramatycznym wyborze pomiędzy porzuceniem świętej wiary ojców albo „świętej” ojczyźnej ziemi.

Gorączkowe poszukiwania odrębnego od ościennych nacji rodowodu nie ominęły także i Bośniaków, którzy, stojąc od początku lat 90. przed wyzwaniem autodefinicji własnej tożsamości, równie chętnie jak sąsiedzi sięgali po kolejne mityzacje. Obok wspomnianej wcześniej teorii bogomilskiej¹²⁴ pojawiały się i te bardziej skrajne, negujące

¹²¹ I. Goldstein, *Granica na Drini...*, s. 124.

¹²² M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, Wołowiec 2008, s. 373–374.

¹²³ M. H. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford 2003, s. 47–48.

¹²⁴ W nurt „bogomilski” wpisuje się szeroka gama legend o pochodzeniu. Przykładowo, według pewnej z hipotez, z jednego plemienia Sklawinów wyodrębnili się Serbowie i Chorwaci, pozostała zaś przy dotychczasowej nazwie ludność, opowiadając się po stronie Bogomilów, dała początek Bośniakom. Por. A. Stankowicz, *Miejsce języka w politycz-*

słowiańskie pochodzenie. Dowodzą więc gockiej, trackiej czy iliryjskiej etnogenezy, powielano zagrzebskie sensacje dotyczące wyników eksperymentów profesora Primoraca, przemianowując Chorwatów na Muzułmanów, by dumnie eksponować wspólne z Niemcami (a więc z Zachodem) korzenie. Teorie autochtoniczne (wzbogacane często pierwiastkiem integracyjnym – hipotezami zasymilowania Ilirów, Gotów, Celtów czy Wołochów) szły zwykle w parze z dowodzeniami zagospodarowania mahometanizmu na Bałkanach na długo przed przybyciem Turków. Islam miał zostać przyjęty od przemierzających przebiegające przez Półwysep szlaki handlowe muzułmańskich przybyszów¹²⁵. Także i to można było łatwo „wykazać”, np. rozgłaszając kolejne rewelacje o odkryciach inskrypcji w języku arabskim z czasów przedosmańskich. Ta teoria – zakładając, że islam zagościł na ziemiach bośniackich na długo przed przybyciem Turków – dezawuuje wszelkie zarzuty o zdradę, jakich skalę i naturę wcześniej nakreśliliśmy. Według jeszcze bardziej ekstremalnej interpretacji, nie ma sensu zastanawianie się nad kwestią genezy mahometanizmu, gdyż najwidoczniej jego sukces podyktowany był wolą Boga. Zauważmy, że owa propozycja porzucenia jakichkolwiek prób poszukiwania korzeni, co jest przecież naturalną właściwością człowieka, nakazuje jednocześnie wyzbycie się wszelkich przejawów racjonalizacji. Takie treści głoszą przeważnie bośniaccy radykałowie, upatrujący przyszłości kraju w silnym powiązaniu z „surowym islamem”.

Zresztą apokryficznych rewelacji pojawia się w literaturze bośniackiej od początku lat 90. bardzo wiele i jest to jakby odpowiedź na zapotrzebowanie milionów ludzi poszukujących swojego miejsca w sercu Bałkanów. Sarajewski historyk i archeolog E. Imamović przekonuje, że Bośnia-

nej koncepcji narodu bośniackiego, [w:] *Język a tożsamość narodowa Sławica*, red. M. Bobrownicka, Kraków 2000, s. 187–189.

¹²⁵ Por. np. D. Sokolović, *Nacija protiv...*, s. 149.

cy to ludność autochtoniczna, zamieszkująca swe siedziby od czterech tysięcy lat, a w procesie jej etnogenezy istotne znaczenie przypisać należy pierwiastkowi iliryskiemu. Co więcej, „wyjątkowość” tegoż narodu przejawia się w fakcie zachowania przez niego etnicznej czystości pomimo wędrówek ludów, co, wedle tego autora, udało się jeszcze tylko Grekom i Albańczykom. Związki językowe z sąsiadami badacz wyjaśnia procesem sławizacji, który jednakże nie zmienił narodowego ducha i charakteru Bośniaków¹²⁶. Zauważmy, że wątek pochodzenia od Ilirów pojawia się w bałkańskich mitach pochodzenia dość często, a najpełniej został on rozwinięty przez Albańczyków, o czym będzie dalej mowa. Podobną funkcję pełnili swojego czasu w zachodnioeuropejskich dyskursach Trojanie, tyle tylko, że dziś tamtejsze społeczeństwa odeszły od ideologii nacjonalizmu. One zdaje się już przeżyły swój etap narodowy, inaczej także traktując historię.

Z kolei autor wspomnianej już flagowej publikacji *Historija Bošnjaka*, wywierającej znaczący wpływ na świadomość zbiorową społeczeństwa, proponuje równie „patriotyczną” wersję rodowodu. Jego zdaniem, dzisiejsi Bośniacy mają słowiańskie korzenie, przy czym osiedlający się na Bałkanach Słowianie od początku byli zróżnicowani etnicznie, stąd w Bośni osiedlali się „czyści Bośniacy”. Ponadto – jak przekonuje badacz – na Bałkanach osadzały się nie tylko odrębne w swojej świadomości narody, ale i ich państwa – serbskie, chorwackie, czarnogórskie, bośniackie¹²⁷.

Bośniacy, pragnąc wykazać swoje pradawne źródła, wykreowali mityzację o tysiącletniej państwowości¹²⁸. Tę samą historię opowiadają Chorwaci, Macedończycy bądź

¹²⁶ E. Imamović, *Korijeni Bosne i Bosanstva*, Sarajevo 1995, s. 129, 163.

¹²⁷ M. Imamović, *Historija Bošnjaka...*, s. 22–23.

¹²⁸ P. Kolsto, *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*, London 2005, s. 119.

Kosowarzy, a jej źródła zawsze są dokładnie te same. W każdym z wymienionych przypadków mamy bowiem do czynienia z kwestionowaniem przez sąsiadów etnicznej i historycznej odrębności narodu.

Pobieżnie zaznaczona panorama bośniackich legend o pochodzeniu wykorzystywana była i jest do tej pory przez rozmaite opcje polityczne nie tylko w celu dyferencjacji względem Serów czy Chorwatów, ale służyć miała także ideologicznej argumentacji na rzecz orientacji polityki zewnętrznej. Kierunek prozachodni współgra więc z teorią germańską, a zdobywający coraz większe wpływy i wspierani przez państwa arabskie muzułmańscy radykałowie¹²⁹ czerpią z apokryfów o przedtureckiej genezie islamu.

Próby dyskusji z namnażanymi mityzacjami podjął się znany bośniacki filozof i historyk M. Filipović. Wydaje się jednak, iż po raz kolejny okazuje się, że mitoburstwo pociąga za sobą tworzenie nowych mityzacji, a nauki nigdy nie oczyści się do końca z mitu. Pisząc o strukturalnych falsyfikacjach historii Bośni w Serbii i Chorwacji, badacz dostrzega także podobne zjawisko w rodzimej historiografii, a prezentowane przez niego stanowisko na temat pochodzenia narodu zdaje się być dalekie od „patriotycznych” fantazji na temat „wielkich przodków”. Filipović przypisuje Bośniakom wielorakie korzenie – Bośniaccy muzułmanie to potomkowie wszystkich ludów zamieszkujących w czasach przedosmańskich kraj na rozdrożu cywilizacji – Słowian i zeslawizowanych w procesie asymilacji innych plemion.

Nie było żadnego unilateralnego i jednostronnego przechodzenia na islam, tj. na islam nie przechodziły grupy etniczne, stanowe czy religijne, ale była to zbiorowość mie-

¹²⁹ Zob. np. D. Herbert, *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Burlington 2003, s. 251–252; D. Johnstone, *Fool's Crusade. Yugoslavia, NATO and Western Delusions*, New York 2002, s. 162–164; „Osłobođenje”, 11.05.2005; G. Beriç, *Czy Bośni grozi konflikt religijny*, „Gazeta Wyborcza”, 01.03.2007.

szana. Multilateralizm nie przyszedł więc z zewnątrz, ale trwał od początku formowania się narodu¹³⁰.

Badacz, nie dysponujący wieloma przesłankami, sugeruje dalej, iż katolicy i prawosławni mieszkańcy Bośni (których nazywa czasami Bośniakami), ulegali kroatyzacji bądź serbizacji, a kraj od tysiąclecia miał swoją odrębność, co potwierdzają rozliczne źródła, w tym *De administrando imperio*¹³¹. Inni „badacze” szli jeszcze dalej, mnożąc oskarżenia wobec obłudnych zdrajców – prawosławnych i katolików – haniebnie porzucających „świętą” bośniackość na rzecz serbskości albo chorwackości.

Podobne szaleństwo konstruowania naukowej podbudowy patriotycznej mobilizacji zapisać można po stronie dyskusji wokół kwestii Kościoła bośniackiego. „Kapłani sprawy narodowej” za wszelką cenę chcieli znaleźć dowody potwierdzające wysuwane przez narodową historiografię hipotezy. Bośniacy opowiadali „baśnie” o „najstarszym, niezawisłym Kościele na Bałkanach”, przekonując, że ów fakt stanowi o odwiecznej odrębności ich nacji, sięgającej jeszcze czasów przedosmańskich.

Podkreślił raz jeszcze, że rozmaite wariacje bośniackich mitów historyczno-narodowych mają na celu wykazanie odmienności ich etnicznego segmentu jeszcze przed nastaniem panowania tureckiego, co zdaje się być odpowiedzią na głoszone przez serbską historiografię stanowisko, jakoby bośniaccy muzułmanie byli po prostu poturczonymi Serbami. Serbowie i Chorwaci próbowali sytuować mityczny Kościół w tradycji prawosławnej bądź katolickiej albo sięgać do języka nienawiści i głosić, że było to wyłącznie ognisko średniowiecznej herezji¹³². W Zagrzebiu powiadano więc, że Bogomiłowie nie pochodzili z Bułgarii, ale z Dalmacji, Francji lub Włoch i byli jedynie prymitywną karykaturą

¹³⁰ M. Filipović, *Ko smo mi Bošnjaci*, Sarajevo 2007, s. 92, 136–137.

¹³¹ *Ibidem*, s. 121–142.

¹³² Zob. np. S. Nedeljković, *Čast, krv i suze...*, s. 107–115.

heretyków, w niczym nie przypominającą wyrazistych ideowo katarów. W Belgradzie nie brakowało natomiast opinii, jakoby bogomilscy manicheiści przybyli do Bośni z Serbii. W ten nurt wpisywały się poglądy V. Gluśaca, który chyba z powodu ich wyjątkowo kontrowersyjnego charakteru został praktycznie zapomniany. Badacz ów głosił, iż Kościół bośniacki był w istocie prawosławny, a przyczyny tak dużej liczby muzułmanów w Bośni upatrywał – podobnie jak prawie jednogłośnie odrzucane na Bałkanach stanowisko tureckiej historiografii – w osmańskim osadnictwie¹³³.

W bośniackim dyskursie legenda bogomilska współgra z sagą o pradawnym Kościele – niezależnym od Watykanu i Bizancjum, a w podtekstach pobrzmiewa idea „trzeciego Rzymu”, choć nie jest ona artykułowana zbyt mocno, gdyż chyba dla tutejszych kreatorów symboli jest jasne, że nie mogą konkurować z Rosjanami. Sarajewscy interpretatorzy dziejów przekonują, że już wówczas państwo musiało stawiać opór dwóm wielkim ośrodkom religijnym, czego dowodem ma być na przykład wysłanie przez papieża do Bośni franciszkanów po to, by zwalczali heretyków¹³⁴. Powiada się, że dzisiejsi Bośniacy są potomkami dawnych manicheistów i wydaje się, że silna rytualizacja owego mitu początku ma za zadanie – w opinii architektów przestrzeni zbiorowych – pomóc w stworzeniu kolektywnej identyfikacji młodego narodu. Potrzeba tworzenia tożsamości zbiorowej, tak dobrze rozumiana przez sprawujących władzę symboliczną, ignoruje nawet oczywiste niekonsekwencje, a taką jest czynienie Muzułmanów sukcesorami bogomiłów.

Takie spojrzenie na przeszłość sytuuje Bośniaków jako pierwotnych mieszkańców Bośni i Hercegowiny. Serbowie

¹³³ R. Smajić, *Bosanska Krajina. Historija, Legende i Mitovi*, Sarajevo 2009, s. 106.

¹³⁴ D. P. Hupchick, *Conflict and Chaos in Eastern Europe*, New York 1995, s. 230.

i Chorwaci to, wedle niniejszej wersji „baśni”, potomkowie tych, którzy dawno przyjęli tożsamość jednego z dwóch odwiecznych wrogów kraju na rozdrożu, dążących za wszelką cenę do jego zagrabienia¹³⁵. Zgodnie z innym wariantem opowieści, ludność chrześcijańska napłynęła na tereny już zasiedlone przez przodków dzisiejszych Muzułmanów. Tego typu niespójne wewnętrznie i często nielogiczne teorie konstruowały wszystkie bałkańskie nacje, zawsze po to, by znaleźć odpowiedź na pytanie, kto był pierwszy, gdyż rzekomo historyczne pierwszeństwo miało stanowić wystarczający argument w politycznych sporach. Były to jedynie złudzenia, bo po żadnej ze stron nie widać było nawet cienia chęci do kompromisu, ale tak zwane moralne racje mają jednak walor wyznacznika wartości w wyobrażeniach zbiorowych. Czasami bierze się je pod uwagę przy rozwiązywaniu sporów międzynarodowych, choć akurat tu imponderabilia nie liczą się aż tak bardzo.

Okres bogomilski stanowi jedną z istotniejszych funkcji bośniackiej tożsamości, będąc „naturalnie skazanym” na trwałą mityzację. Przytoczmy na przykład baśń o „dobrych Bośniakach” budowaną na bazie średniowiecznych zapisków o dobroci i miłosierdziu wyznawców religii manichejskiej¹³⁶. Współcześni „panowie umysłów” nie mieli oporów wobec nadawania przymiotnikowi dobry „klasycznego” znaczenia. Mityczny człowiek, uwielbiający wyjaśniać świat za pomocą czarno-białej matrycy dobra i zła, chętnie więc przyjmował opowieści o „dobrych Bośniakach” i wierzył, że „my od zawsze byliśmy dobrzy, od zawsze walczyliśmy ze złem”. Kreatorzy symboli przedstawiali Bośnię jako ziemię miłującą pokój, ziemię ludzi nadzwyczaj dobrych i przyjaznych. Mit dobra narodu, wynikający z ludzkiego

¹³⁵ X. Bougarel, *Od „Muslimana” do „Bošnjaka”...*, s. 118.

¹³⁶ S. M. Džaja, *Bosanska povijesna stvarnost...*, s. 50.

pragnienia dobra towarzyszy bodaj wszystkim mitom fundacyjnym, różniąc się jedynie szczegółami i potwierdzenia tego znajdziemy w każdej mitologii narodowej.

2.6. Dyskurs czarnogórski

Równie dużo kontrowersji budzi zagadnienie pochodzenia Czarnogórców, przy czym bezlik wariacji teorii etnogenezy sprowadza się do trzech ogólnych modeli, które nazwać można serbskim, chorwackim oraz internalnym.

Teorie należące do pierwszej z wymienionych grup dezawuuują istnienie odrębnej nacji czarnogórskiej, opowiadając się za uznaniem jej za segment etnosu serbskiego. Przywołuje się w tym miejscu często przykład RFN, Austrii czy nawet Szwajcarii, jako odrębnych organizmów państwowych zamieszkanym przez ludność niemiecką. I tak pewien badacz nazywa Czarnogórców kuzynami Serbów¹³⁷, a brytyjski historyk serbskiego pochodzenia S. K. Pavlović pisze, że Czarnogóra była „jedynym państwem serbskim, które nigdy nie utraciło niepodległości”¹³⁸. Wedle legend, po bitwie na Kosowym Polu najdzielniejszej części serbskiego rycerstwa udało się przedrzeć do Czarnogóry i tam kontynuować walkę przeciwko Turkom. Pamiętajmy w tym miejscu o romantycznej mityzacji Czarnogóry jako krainy wolności; cieszące się niezależnością państewko kilku łańcuchów górskich stanowiło dla innych ludów bałkańskich wzór męstwa i nieustraszenia. J. Cvijić pisał o wyjątkowych przymiotach bohaterstwa plemion czarnogórskich¹³⁹,

¹³⁷ M. J. Dent, *Identity Politics: Filling the Gap Between Federalism and Independences*, Ashgate 2004, s. 38.

¹³⁸ S. K. Pavlowitch, *Historia Bałkanów (1804–1945)*, Warszawa 2009, s. 23.

¹³⁹ V. Gledić, *J. Cvijić, Život i delo*, Beograd 2008, s. 129.

a I. Banac o „serbskiej Sparcie”¹⁴⁰. Powiadano, że w okresie panowania tureckiego Serbowie, nie mogący pogodzić się z życiem w niewoli, osiedlali się na czarnogórskim pustkowiu, by stamtąd prowadzić walkę z Osmanami¹⁴¹. Zdaje się, że u podłoża takich narracji leżała romantyczna zasada „ulepszania” i „uwznioślenia” przeszłości, gdyż przecież mieszkańcy Czarnogóry przez wieki żyli w bardzo ciężkich warunkach i straszliwej biedzie, a ogólnospołeczna tradycja walki o niepodległość zrodziła się dopiero w epoce nowożytnego nacjonalizmu¹⁴².

Legendy i mity na temat dzielności i waleczności cieszących się polityczną niezależnością Czarnogórców produkowały bez końca nie tylko narody bałkańskie. Przykładowo, Polakom w dobie narodowej niewoli imponowała daleka kraina wolności. Tajemnicza chrześcijańska wyspa na islamskim oceanie w epoce romantyzmu fascynowała również Zachód¹⁴³. Największy poeta postromantyzmu wiktoriańskiego, Alfred Tennyson, poświęcił Czarnogórze jeden ze swoich wierszy, który zatytułował *Montenegro*. Pamiętajmy, iż wolność to jeden z kluczowych archetypów, w jaki wpisują się rozliczne mityzacje, a dla romantyków wolność posiadała znaczenie szczególne. Dlatego nie może dziwić oczarowanie dziewiętnastowiecznych Europejczyków małym narodem wojowników, choć mając na uwadze dzisiejsze kontrowersje wobec etnicznej odrębności Czarnogórców moglibyśmy zadać sobie pytanie, co miano przed laty na myśli mówiąc o „małym narodzie wielkich bohaterów” – czy tamtejszą ludność uważano za Serbów czy może za Czarno-

¹⁴⁰ I. Banac, *The National Question...*, s. 44.

¹⁴¹ W. Denton, *Montenegro; Its People and Their History*, Charleston 2009, s. 190.

¹⁴² N. Kilibarda, *Od mita do politike*, Podgorica 2002, s. 25.

¹⁴³ Por. np. C. Boehm, *Blood Revenge: The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies*, Philadelphia 1987, s. 5.

górców. Kwestia ta frapowała wielu podróżników, ale rzadziej profesjonalnych badaczy, choć i jedni, i drudzy ulegali romantycznej gorączce tworzenia wzniosłych, ale niekoniecznie prawdziwych treści. Stworzono więc mityzację, że Czarnogórcy są w prostej linii potomkami arystokracji, którą to legendę na tyle silnie rytualizowano, że w pewnym momencie przyjmowano ją na Zachodzie za pewnik i przez to długo powracała ona w nowych wcieleniach. Baśń o wielkich przodkach wpisuje się w mozaiki przytaczanych w tym tekście projekcji, tyle tylko, że tym razem w roli producenta nie występują rodzimi, ale zewnętrzni „panowie umysłów”.

Zauważmy jednak, że ta mityczna kraina wolności była w istocie małą enklawą niedostępnych łańcuchów górskich i dopiero decyzją kongresu berlińskiego została znacznie powiększona. Do tego czasu państewko, którym tak zachwycali się romantycy, nie obejmowało żadnego miasta, a w posiadającym status stolicy Cetinje znajdował się jeden budynek władz i dziewięć domów krytych słomą¹⁴⁴. Górale przywiązywali wielką wagę do tradycji zemsty rodowej¹⁴⁵, co było zresztą charakterystyczne dla całego regionu, w Czarnogórze wypełniano ów honorowy obowiązek w myśl hasła: *głowa za głowę*, a nie jak na pozostałych obszarach Bałkanów: *oko za oko, ząb za ząb*¹⁴⁶. Romantyczni mistycy, gloryfikując wielkość wolnych Czarnogórców nadawali więc sloganowi *głowa za głowę* wyjątkowe znaczenie, tak jakby był on receptą na wolność, choć przecież krwawa zemsta funkcjonowała nie tylko w Czarnogórze i nie tylko na Bałkanach.

Jak już zauważyliśmy, popularna teoria głosiła, iż część serbskiej – oczywiście najdzielniejszej i najodważniejszej – szlachty po bitwie na Kosowym Polu schroniła

¹⁴⁴ M. Memić, *Bošnjaci (Muslimani) Crne Gore*, Podgorica 2003, s. 28.

¹⁴⁵ G. Gezeman, *Crnogorski Čovjek*, Podgorica 2003.

¹⁴⁶ G. Bartsch, *Milovan Djilas oder die Selbstbehauptung des Menschen*, München 1971, s. 13.

się w Czarnogórze, by stamtąd realizować swoje dziejowe powołanie do walki przeciwko Turcji, stąd dzisiejsi Czarnogórcy to bezpośredni potomkowie słynnych herosów. Ta piękna saga, przystępnie wyjaśniająca przyczyny fenomenu montenegryjskiej niezależności, pomija ewentualną domieszkę „obcej” krwi wśród tamtejszej ludności, pośrednio sugerując jakoby tereny te nie były zamieszkane przez człowieka przed 1389 r. Brytyjski dyplomata w końcu XIX w. twierdził natomiast, że Czarnogórcy są potomkami starożytnej serbskiej arystokracji, nie starał się jednak wytłumaczyć, w jaki sposób doszło do jej osiedlenia się w Czarnogórze¹⁴⁷. Inni badacze, przyjmując za pewnik mityzację o potomkach arystokracji, próbowali poszukiwać ich korzeni poza Serbią. Jedna z podróżniczek z całą pewnością kwestionowała serbskie pochodzenie Czarnogórców doszukując się go wśród Bośniaków, Hercegowińczyków, Albańczyków, albo i innych plemion, jakie przybywały do tej „oazy wolności”, by walczyć z Osmanami¹⁴⁸.

Zaznaczyć należy, że sami Czarnogórcy określali się na przestrzeni wieków jako Serbowie, co zresztą zdarza się nierzadko i dziś. Kwestia autoidentyfikacji mieszkańców tej byłej jugosłowiańskiej republiki jest bardzo złożona, gdyż wielokulturowe, a przy tym wieloetniczne społeczeństwo przez lata widziano jako jedną z funkcji serbskiego etnosu¹⁴⁹. Wspomnijmy tylko postać czarnogórskiego władcy Petara II Petrovicia Njegoša, uważanego przez Belgrad za narodowego wieszcza, którego słynne dzieło *Górski Wieniec* stanowi fundament serbskiego dorobku literackie-

¹⁴⁷ W. Miller, *The Balkans – Roumania, Bulgaria, Servia, and Montenegro*, Bel Air 2009, s. 354, 249–251.

¹⁴⁸ M. E. Durham, *Twenty Years of Balkan Tangle*, Charleston 2008, s. 17–18.

¹⁴⁹ Zob. np. S. Pavlović, *Balkan Anschluss: The Annexation of Montenegro and the Creation of the Common South Slavic State*, West Lafayette, Indiana 2008, s. 7–13.

go. Podobne dywagacje snuć można wokół postaci Adama Mickiewicza, uważanego za swego wieszcza przez Polaków, Litwinów i Białorusinów. Wydaje się, że takie sytuacje będą notowane zawsze, kiedy wielonarodowy kompleks ulega fragmentacji¹⁵⁰. Podobnych paradoksów tożsamościowych nie brakuje w przypadku serbsko-czarnogórskim, by wskazać chociażby wywodzącego się z najbardziej znanego czarnogórskiego klanu Vasojeviciów, Slobodana Miloševicia. Do dziś wielu Czarnogórców uważa się za „czystej krwi” Serbów, a wśród mieszkańców Serbii nie brak osób jawnie przyznających się do czarnogórskich korzeni.

Argumentacje na rzecz serbskiego rodowodu opierają się na założeniu, że powstała w XI w. Duklja (Zeta) – protoplasta dzisiejszej Czarnogóry – była pierwszym niezależnym księstwem serbskim¹⁵¹. Rozliczni badacze dziejów twierdzą z całą stanowczością, że osiedlający się na tym obszarze Słowianie byli Serbami, tak jakby we wczesnym średniowieczu istniała świadomość narodowa w dzisiejszym tego pojęcia rozumieniu. Potwierdzeniem tychże hipotez ma być dzieło cesarza bizantyńskiego Konstantyna Porfirogenety (945–959) *De administrando Imperio*, w którym mowa jest o zamieszkujących sąsiadujące z Zetą Hum i Travunię Serbach. Wykładnia reprezentujących belgradzki punkt widzenia badaczy zakłada, że skoro przedstawiciele ich nacji zasiedlili ziemie okalające dzisiejszą Czarnogórę, naturalnie musieli osiąść także i na jej obszarze. Argumentacja ta jest tym bardziej dyskusyjna, gdy weźmiemy pod uwagę fakt mylenia przez pisarza, a najpewniej szerszego kręgu nie zawsze do końca zorientowanych auto-

¹⁵⁰ Zob. np. I. Prizel, *National Identity and Foreign Policy. Nationalism and Leadership in Poland, Russia and Ukraine*, Cambridge 1998, s. 42–45.

¹⁵¹ Por. np. B. Jelavich, *History of the Balkans*, vol. 1: *History of the Balkans: Eighteenth and Nineteenth Centuries*, New York 1983, s. 247.

rów, nazw grup etnicznych¹⁵². Jak zauważa S. Nedeljković, ulubioną diagnozą stawianą przez toczących w imię patriotycznego obowiązku spory serbskich i chorwackich badaczy jest wykazanie, że niewygodny dla danej strony zapis pochodzi od niekompetentnego kronikarza, został dopisany później albo omyłkowo przeinaczono fakty przy przepisywaniu ksiąg¹⁵³.

Ponadto wiele kontrowersji budzi także kwestia tłumaczenia, odmienne interpretacje niektórych zwrotów stwarzają bowiem pole do konstruowania projekcji zgodnych z zapotrzebowaniem ideologicznym. Fałszerze dziejów, tworzący w jakże szlachetnej intencji – służby wielkiej sprawie narodowej – z premedytacją kreślili taką wizję przeszłości, jaka odpowiadała potrzebom chwili. Jak pisał jeden z badaczy, historiografie są zwykle afirmatywne wobec współczesności¹⁵⁴, bo pisanie dziejów zawsze implikuje impuls teraźniejszości. Przeszłość instrumentalizuje się po to, by legitymizować własne pretensje, realizować interesy polityczne, a przede wszystkim, by zachować tożsamość¹⁵⁵, o czym będzie mowa w trzecim rozdziale. By ową „patriotyczną” wersję przeszłości odpowiednio uprawdopodobnić, należało przywołać pewne „niezbite” dowody, wiarygodne dla człowieka mitycznego. Wiele z takich baśni odnajdywano właśnie w prastarych inskrypcjach i średniowiecznych dokumentach. Niekiedy były to całkiem wątpliwe przesłanki, które jednak stawały się podstawami wielkich fragmentów historii „świętej”.

Kolejna grupa teorii zakłada chorwacki rodowód Czarnogórców, czego dowodzić ma wspomniany wcześniej *Latopis*

¹⁵² Zob. np. J. V. A. Fine, *When Ethnicity...*, s. 17–24.

¹⁵³ S. Nedeljković, *Čast, krv i suze...*, s. 91–96.

¹⁵⁴ O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, Warszawa 2001, s. 93.

¹⁵⁵ H. H. Hahn, *Pamięć zbiorowa – podmiot polityki historycznej*, [w:] *Narodowe i europejskie aspekty polityki historycznej*, red. B. Korzeniowski, Poznań 2008, s. 33.

Popa Dukljanina – źródło budzące podobne spory, co *De administrando Imperio*. W tym wypadku, na wspomniane wyżej kontrowersje nakłada się apokryficzny charakter treści, przedstawiających w większym stopniu system legend niż historyczną prawdę. Zresztą w ogóle bardzo niewiele wiadomo o tamtych czasach, po części dlatego, iż na Bałkanach średniowieczna archeologia pozostaje słabo rozwinięta¹⁵⁶. Przykładowo do tej pory nie jest do końca wyjaśniona kwestia zakresu terytorialnego państwa z czasów króla Tomislava i wielu naukowców-patriotów dokładało starań, by dowieść, że to wczesnośredniowieczne księstwo obejmowało swoimi garnicami również *Czerwoną Chorwację*¹⁵⁷.

Jak jednak ciągle spostrzegamy, człowiekowi w gruncie rzeczy nie zależy na dociekaniu tego, jak w istocie było, ale chętnie uwierzy on w piękną opowieść o wspaniałej przeszłości, bo taka uszlachetnia jego samego. W *Latopisie* znajduje się zapis mówiący, iż ziemie zamieszkane przez Serbów to Bośnia i Serbia, a przez Chorwatów Dalmacja, Hum, Travunija oraz Dukla¹⁵⁸. Z powyższego wynikałoby, że terytorium tzw. Czerwonej Chorwacji (dzisiejszej Czarnogóry, a także północnej Albanii) zamieszkane było w okresie średniowiecza przez ludność chorwacką. Owo rzekome potwierdzenie zagrzebskich dążeń do uznania Podgoricy za część własnego etnosu nie mogło zadowolić nacjonalistów, roszcujących sobie pretensje również do Bośni i Hercegowiny, określonych w dokumencie jako ziemie serbskie. Powstało tym samym pole do konstruowania kolejnych fałszyfikacji – przykładowo zaproponowano taki sposób przetłumaczenia z łaciny wybranych zwrotów, by okazało się, że zarówno Bośnia, jak i Serbia wchodziły w skład

¹⁵⁶ F. Curta, *Southeastern Europe in the Middle Ages, 500–1250*, Cambridge 2006, s. 211.

¹⁵⁷ A. J. Bellamy, *The Formation of Croatian National...*, s. 36.

¹⁵⁸ *Historia królestwa Słowian czyli Latopis popa Duklanina*, wersja elektroniczna, s. 58.

państwa chorwackiego¹⁵⁹. Zresztą podobne sytuacje znamy i z polskiego podwórka, by przywołać chociażby kontrowersje wokół słynnego terminu *applicare*, chociaż akurat w tym przypadku próby dyskursu były podejmowane.

By jeszcze bardziej skomplikować problem, do *Latopisu popa Dukljanina* zaczęli sięgać i bośniaccy „architekci umysłów”, dowodząc, że dokument ten określa Bośnię jako samodzielną jednostkę, co ma wskazywać na jej polityczną niezależność, a to z kolei, wedle toku „patriotycznego” rozumowania, stanowi niezbity argument na rzecz istnienia odrębnego narodu bośniackiego¹⁶⁰. Wedle wykładni ideologów sprawy narodowej, fakt posiadania – chociażby w najodleglejszej przeszłości – względnej samodzielności politycznej przez zasiedlane przez naród dzisiejsze terytorium bądź nawet jego niewielki fragment, staje się niekwestionowanym dowodem etnicznej odrębności. Nie oglądano się na fakt, że państwa feudalne konstruowano na zasadach innych niż narodowe.

Przytoczone przykłady tendencyjnej interpretacji najbardziej znanych na Bałkanach średniowiecznych kronik rozpatrywać należy jako wycinek szerokiego zjawiska wykorzystywania źródeł historycznych w celu tworzenia nowych i rewitalizowania starych mityzacji¹⁶¹. Takiego „patriotycznego” grzechu dopuścił się również wspomniany M. Imamović tłumacząc z francuskiego cytowany już dziennik Eugeniusza Sabaudzkiego po to, by nakreślić odpowiadającą interesowi narodu wizję dziejów¹⁶².

Wracając jednak do hipotez chorwackiej etnogenezy Czarnogórców, podkreślić trzeba, że w źródłach pisanych

¹⁵⁹ S. Nedeljković, *Čast, krv i suze...*, s. 93–95.

¹⁶⁰ M. Imamović, *Historija Bošnjaka...*, s. 25.

¹⁶¹ Por. np. *Historijski falsyfikaty*, <http://www.bogbosnaibosnjastvo.org/historijskifalsifikati.htm>.

¹⁶² S. M. Džaja, *Die politische Realität des Jugoslawismus (1918–1991)*, München 2002, s. 58–59.

nie ma mowy o *Czerwonej Chorwacji*¹⁶³. Mit *Czerwonej Chorwacji* wykreowali swego czasu prawasze, a jego coraz to nowe interpretacje powracają po dziś dzień¹⁶⁴. W okresie międzywojennym niezwykle aktywnością wykazywał się pewien chorwacko-czarnogórski „kapłan patriotyzmu”, Savić Marković Štedimlija, który swoje „naukowe” wnioski zawarł w słynnych pracach: *O osnovama crnogorskog nacionalizma* i *Crvena Hrvatska*. Swoją drogą Štedimlija nie zapisał się najlepiej w historii, nie tylko opowiedział się bowiem po stronie NDH, ale stał się także jednym z głównych ekspertów do spraw propagandy w marionetkowym państwie Pavelicia. Zauważmy, że ustasze poszukiwali pseudo-historycznych argumentów usprawiedliwiających program wielkochorwacki, ale te mityzacje nie pozostały bez echa po stronie serbskiej. Serbowie rozwinęli więc np. tezę, utrwaloną w narodowej histografii, że celem kreacji mitu o *Czerwonej Chorwacji* było osłabienie (a w bardziej radykalnej wersji – unicestwienie) Serbii. Tutaj znowu daje znać o sobie syndrom ofiary, czemu będziemy się przyglądać w następnym rozdziale.

Na końcu rozpatrzyć należy trzeci z poglądów, zakładający odrębność tejże nacji. Przez lata sztaby intelektualistów pracowały nad stworzeniem własnego systemu tożsamościowego, a owoce ich wysiłków zostały tak wyprofilowane, by zanegować serbskie i chorwackie wersje mitów o „naszych” Czarnogórcach. Zauważmy, że w Belgradzie oraz w Zagrzebiu „produkcja” i „rytualizacja” tychże mityzacji podejmowana była na o wiele mniejszą skalę niż przytoczone wcześniej opowieści odnoszące się do „bośniackich braci”. Może Serbowie byli tak mocno przekonani, że Czarnogórcy są częścią ich etnosu, iż nie zachodziła potrzeba do-

¹⁶³ T. Stoianovich, *Balkan Worlds: The First and Last Europe*, New York 1994, s. 149; J. V. A. Fine, *When Ethnicity...*, s. 63.

¹⁶⁴ Zob. np. V. Rajičević-Psunjski, *Hrvati u svetlu istorijske istine*, <http://velisarajicevic.tripod.com/>, s. 9–13.

datkowego uzasadniania owego najoczywistszego faktu ze względu na naturalne ciążenie Czarnogóry ku Serbii. Może Chorwaci, pomimo że mówili wiele o „Czerwonej Chorwacji”, skupiali się jednak przede wszystkim na zamieszkałej również i przez katolików Bośni.

Postrzeganiu montenegryjskiej tożsamości jako osobnego wymiaru świata Słowiańszczyzny towarzyszy afektywny stosunek badaczy do tejże przestrzeni. Bogate spektrum hipotez etnogenezy opiera się na założeniu, że zasiedlający owe tereny Słowianie nie byli ani Serbami, ani Chorwatami, lecz stanowili odrębną narodowość – lub też przeciwnie, pozostawali jedną wspólnotą plemienną. Ponadto symptomatyczne dla rozlicznych refleksji założenie asymilacji słowiańskich przybyszy z autochtonami przedstawiać ma kolejny argument na rzecz *differente ethnica* Czarnogórców.

Jedna z teorii, dowodząca slawizacji pierwotnie zamieszkujących to terytorium Ilirów, wzbogaca czarnogórski etnos o „szlachetny” pierwiastek starszeństwa, nadając mu znaczenie wyjątkowe i predestynujące do odgrywania roli bałkańskiego Piemontu. Kolejne koncepcje zamieniają komponent iliryski na romański, grecki, dacki, bukmirski itd. bądź dokonują ich kompilacji. Według jednej z bardziej rozpowszechnionych hipotez, odmiennność serbskiej i czarnogórskiej nacji wynika z faktu, że terytorium dzisiejszej Serbii zamieszkiwała ludność tracka, a Czarnogóry – iliryska. Inne teorie zakładają wielość korzeni Czarnogórców, co ma ich odróżniać od Serbów. W okresie sprzężenizwrotnych eskalacji nacjonalizmów w posttitowskiej dekadzie lat 80. wypełniający swój patriotyczny obowiązek etnolog Š. Kulišić rozwinął pogląd, iż przybyli na tereny „Czerwonej Chorwacji” Słowianie, odznaczający się samodzielnym etnosem, zasymilizowali się z miejscową ludnością romańską¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Por. np. Š. Kulišić, *O etnogenezi Crnogoraca*, Digitalna biblioteka crnogorske kulture, http://www.montenegrina.net/pages/pages1/antropologija/o_etnogenezi_crnogoraca.htm.

Ponadto w Podgoricy podnosi się fakt, że średniowieczne Duklja czy Zeta nie były księstwami serbskimi, ale protoplastami dzisiejszego państwa. Mówi się o historycznej ciągłości odróżnialnego dialektu zetskiego, co ma stanowić odpowiedź na kwestionowane nie tylko przez Belgrad, ale i szerokie grono językoznawców, istnienie odrębnego języka czarnogórskiego¹⁶⁶. Zmuszeni pominąć owe lingwistyczne polemiki, posłużmy się jedynie trywializmem dotyczącym roli języka w kształtowaniu odmiennego kompleksu tożsamościowego, by wytłumaczyć bałkańską epidemię „językowych rozłąk”¹⁶⁷. Znaczenie języka w dokonywanym przeglądzie rozmaitych wersji mitu pochodzenia przejawia się także w doszukiwaniu się mitycznego rodowodu wybranych słów wśród słownictwa legendarnych praplemion. Wspomniany wcześniej chorwacki tytuł bana, jako rzekomy dowód awarskich bądź irańskich korzeni, wkomponowuje się w podobne projekcje Czarnogórców. Afirmujący językową niezależność badacze jako jeden z koronnych argumentów przywołują bowiem starożytny rodowód charakterystycznych wyłącznie dla Podgoricy wyrazów. Również Albańczycy, o których jeszcze będzie mowa, konstruując model iliryskiej etnogenezy, odnoszą się przede wszystkim do kwestii spuścizny językowej. Wyprowadzić więc możemy stąd wniosek, że narzędzie to służy nie tylko, jak się powszechnie przyjmuje, wyrażaniu i ubieraniu mitycznych treści w słowa, jak tego chciał np. B. Malinowski¹⁶⁸, ale tak-

¹⁶⁶ Por. np. M. Milosavjević, *Crnogorski jezik ne postoji*, „Glas Javnosti”, 13.06.2008; R. Cerović, *Crnogorski jezik – fikcija ili realnost*, [w:] *Digitalna biblioteka crnogorske kulture*, http://www.montenegrina.net/pages/pages1/jezik/crnogorski_jezik_realnost_ili_fikcija_r_cerovic.htm.

¹⁶⁷ Zob. np. M. Okuka, *Žegnaj serbsko-chorwacki! Stare i nove wiatry, czyli: czy Bośnia jest trójjęzyczna?*, „Krasnogruda” 1997, nr 7, s. 112–120.

¹⁶⁸ Zob. np. B. Malinowski, *Jednostka...*, s. 318–319; idem, *Wolność i cywilizacja*, Warszawa 2001, s. 219; idem, *Kultura i jej...*, s. 239, 259.

że bywa wykorzystywane jako „przekonujące” uzasadnienie legend o pochodzeniu.

Przykładowo, w pełni oddany „sprawie narodowej” V. Nikčević, optujący za całkowitą odrębnością języka czarnogórskiego, przekonuje, że jest on naturalną kontynuacją opartej na ijekawicy mowy przybyłych na terytorium Czarnogóry Słowian Połabskich. Tymczasem Słowianie zasiedlający Serbię pochodzili z terenów dzisiejszej Południowo-Wschodniej Polski i posługiwali się ekawicą, dialekt ijekawski przyjęli zaś, podobnie jak Chorwaci czy Bośniacy, później od czarnogórskich sąsiadów. Dlatego też, jak dowodzi ów filolog, montenegryjska mowa ma „w pełni socjolingwistyczną tożsamość”¹⁶⁹. Eksponując takie argumenty przyjmowano *a priori* miejsce występowania pierwotnych siedzib, choć ani archeologowie, ani historycy nie mają pewności, jak i kiedy doszło do wędrówki Słowian na południe, zgadzając się tylko co do tego, że około wieku II Słowianie z północy przeszli Karpaty spychając plemiona tubylcze na południe. Ale nie jest to zgoda powszechna, gdyż niektórzy kwestionują czas wędrówki Słowian, przesuwając ją na wieki IV–V¹⁷⁰.

Czarnogórska refleksja lokuje mityczną praojczyznę na terenach zamieszkanym przez wspomnianych Słowian Połabskich (a więc ziemie między Odrą, Łabą i Morzem Bałtyckim), czemu towarzyszą poszukiwania korzeni wśród wchodzących w skład Połabian plemion, np. Wielętów, Obodrzyczan. Jak dowodzi jeden z najbardziej wyróżniających się na tym polu badaczy, R. Rotković, przodkowie

¹⁶⁹ R. Greenberg, *Language and Identity in the Balkans, Serbo-Croatian and its Disintegration*, Oxford 2004, s. 99–100; zapis dyskusji V. Nikčevića z belgradzkim filologiem M. Šćepanoviciem, <http://postslavia.filg.uj.edu.pl/html/zasoby/artykuly/jezyk/czarnogorski.pdf>.

¹⁷⁰ Por. np. N. Forbes, A. J. Toynbee, *The Balkans*, Charleston 2008, s. 19–23.

Czarnogórców przywędrowali na Bałkany przed Serbami czy Chorwatami, a więc ich dzisiejsze państwo jako jedyne stanowi przedłużenie prasłowiańskiego matecznika¹⁷¹.

2.7. Mityczne wsparcie ideologicznej wojny o panowanie nad Macedonią

O Macedonii mówiliśmy wcześniej w kontekście rywalizacji Serbów, Bułgarów, Rumunów czy Greków o ów, znajdujący się w granicach państwa osmańskiego do 1913 r. obszar. Wszyscy oni przekonywali, że owa starożytna kraina naturalnie im się należy z wielu powodów. Po pierwsze „architekci władzy symbolicznej” przypominali, że kiedyś w historii – nieważne, że tylko przez moment, granice ich ojczyzny obejmowały ziemie macedońskie. Tradycja bułgarska określała Macedonię jako narodową kolebkę – podobnie jak Serbowie traktowali Kosowo, czemu dokładniej przyjrzymy się w następnej części pracy. W Sofii opowiedano o szczególnej, duchowej roli Macedonii jako centrum polityczno-kulturalnego w obejmującym Bałkany od morza do morza carstwie Samuela, czego wyrazem było przeniesienie stolicy do Ochrydy¹⁷². Nie brakowało i bardziej skrajnych poglądów, włączających starożytnych królów macedońskich w poczet władców bułgarskich, którzy po podboju Bałkanów rozciągnęli swoje panowanie aż po Indie¹⁷³. Nadto Bułgarzy odwoływali się do kryterium językowego¹⁷⁴, tłu-

¹⁷¹ Por. np. wywiad z Radoslavem Rotkoviciem, http://www.montenegro.org.au/intervju_rotkovic.html.

¹⁷² B. Габев, *Името Македонија-Историја, право, политика*, Скопје 2009, s. 53–54.

¹⁷³ B. Jezernik, *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*, Kraków 2007, s. 180.

¹⁷⁴ С. Киселиновски, *Етничките промени во Македонија (1913–1995)*, Скопје 2000, s. 13–14.

macząc, że słowiańskie gwary miejscowej ludności to jeden z dialektów języka bułgarskiego, przy czym te argumenty powtarzane są po dziś dzień.

W Atenach nie dopuszczano wątpliwości, iż w starożytności Grecja i Macedonia stanowiły wspólny organizm i restytucja „płaczących za matką Helladą” ziem północnych urosła do rangi fundamentalnego wyzwania „pracowników sprawy narodowej”, zwłaszcza przed wejściem Grecji do UE. Przemilczając drobny niuans, że ich praojcowie nazywali Macedończyków barbarzyńcami, eksponowano fakt dopuszczania tych ostatnich do udziału w Igrzyskach Olimpijskich jako oczywisty dowód antycznej jedności¹⁷⁵. Nie chciano przy tym pamiętać, że podstawowym warunkiem umożliwienia Macedończykowi uczestnictwa w zawodach było udowodnienie przezeń greckich związków krwi. Macedończycy pozostawali dla Ateńczyków barbarzyńcami aż do upokorzenia Aten przez Aleksandra.

Ateny, tak samo jak ich sąsiedzi, podjęły wyzwanie udowodnienia historycznych praw do Macedonii. Mnożyły się kolejne publikacje traktujące o czasach antycznych, by dowieść wygodnej dla narodowego interesu wersji dziejów¹⁷⁶. Historycy, archeolodzy, a także etnolodzy utrzymywali, że starożytni Macedończycy – a więc oczywiście i ci współcześni – stanowią część etnosu greckiego, a swoiście rozumiane wymogi racji stanu uprawniały posługiwanie się gąszczem mityzacji. Romantyczne przekazy ubolewały, że ta „święta” helleńska ziemia skalana została przez barbarzyński pierwiastek słowiański¹⁷⁷.

¹⁷⁵ W. Schuller, *Griechische Geschichte*, München 2002, s. 49.

¹⁷⁶ Por. np. W. Potkański, *Odrodzenie narodowe w Europie, na przełomie XX i XXI wieku, na przykładzie Szkocji i Macedonii*, [w:] *Współczesne nacjonalizmy*, red. M. Jeziński, Toruń 2008, s. 126–127.

¹⁷⁷ N. Jordanovski, *Some Considerations about the 19th-Century National Revival in Macedonia*, [w:] *Miejsce Macedonii na Bałkanach*, red. I. Stawowy-Kawka, Kraków 2005, s. 204.

Serbowie pamiętali, że to właśnie w Skopje w 1346 r. Stefan Dušan koronował się na cara bałkańskiego imperium¹⁷⁸. W końcu wieku XX traktowanie Macedonii – choć wówczas już tylko Wardarskiej – jako immanentnej części własnego państwa przełożyło się na postulaty przejęcia monastyrów rozlokowanych na terenie nowego tworu o nazwie FYROM¹⁷⁹. Sprawująca od 1920 r. jurysdykcję nad „całym imperium Stefana Dušana” serbska cerkiew prawosławna nie mogła przeboleć ukonstytuowania się Cerkwi macedońskiej, a już skrajne oburzenie Belgradu wywołała polityka Watykanu zmierzająca do ożywiania zabranianych dotąd przez Serbów czy Bułgarów wspólnot unickich w południowej Macedonii¹⁸⁰. Nacjonalistyczny dyskurs nie ustawał w rozpowszechnianiu informacji, jakoby te ziemie były historycznym trzonem państwa serbskiego.

Ideologiczna walka o panowanie przejawiała się także wspomnianym wcześniej patriotycznym preparowaniem spisów ludności, w których każda z zainteresowanych stron osiągała liczebną przewagę, co ilustruje tabela 1.

Jak widać w Belgradzie, Sofii czy w Atenach nie ustawiano w pracach na rzecz udowodnienia już nie tylko historycznych, ale i etnicznych racji do posiadania upragnionych ziem. W praktyce oznaczało to stosowanie naprzemiennie systemu kar oraz nagród za deklarowanie określonej tożsamości przez miejscową ludność. Każda z rywalizujących o Macedonię stron wysyłała tam zastępy swoich „misjonarzy patriotyzmu” – szczerze wierzących w dziejową konieczność pracy z ludem duchownych i nauczycieli. Ci fanatycy „sprawy narodowej”, pragnący przemocą zaszczerpić narodowego ducha, wzbudzali swoim postępowaniem ra-

¹⁷⁸ Н. Кайчев, *Македонијо, възжелана... Армията, училището и градежът на нацията в Сърбия и България (1878–1912)*, София 2006, s. 246–247.

¹⁷⁹ D. Gil, *Mediewistyka w służbie ideologii...*, s. 33.

¹⁸⁰ V. Perica, *Balkanski idoli...*, s. 129–135; J. D. van der Vyver, J. Witte, *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, Brill 1996, s. 280.

Tabela 1. Spisy ludności na terenie Macedonii
(liczba osób)

Narodowość	Serbia (1889)	Bułgaria (1900)	Grecja (1889)
Turcy	231 400	489 664	576 600
Bułgarzy	57 600	1 184 036	–
Serbowie	2 048 320	700	–
Słowianie macedońscy	–	–	454 700
Grecy	201 140	225 152	656 300
Albańczycy	165 620	124 211	–
Włosi	74 465	77 267	41 200
Inni	101 875	147 244	91 700
Razem	2 880 420	2 248 274	1 820 500

Źródło: S. Clissold, H. C. Darby, *A Short History of Yugoslavia from Early Times to 1966*, Cambridge 1968, s. 136.

czej strach niż szacunek, co doskonale pokazuje np. film *Było minęło*.

Grecy nie wprowadzali rozróżnienia pomiędzy Bułgarami i Serbami, ale stosowali zbiorczą kategorię Słowian macedońskich, gdyż o odrębnej kategorii tożsamości macedońskiej wówczas jeszcze nie słyszano. Oczywiście sam fakt uznania, że w Macedonii obecny jest pierwiastek słowiański nie oznaczał, że nie uciekano się do teorii dominacji etnicznej. Przeciwnie, „kapłani sprawy narodowej” nie ustawali w dowodzeniu, jakoby tamtejsza ludność była w istocie Grekami. Pragnący za wszelką cenę nawrócenia „błądzących owiec” duchowny i działacz narodowy Germanos Karawangelis przemawiał następującymi słowami: „Byliście tutaj Grekami od czasów Aleksandra Wielkiego, zanim przyszli Słowianie, aby was zniewolić”¹⁸¹.

¹⁸¹ Cytowane za: T. Czekalski, „Grecy z Aten” i „Grecy z Salonik” – konteksty macedońskie w życiu społeczno-politycznym międzywojennej Grecji, [w:] *Miejsce Macedonii na Bałkanach...*, s. 226.

Trzeba w tym miejscu wspomnieć o podstawowym, choć kwestionowanym przez wielu¹⁸², założeniu greckiej historiografii, jakim jest mit etnicznej czystości, a więc wiara, że dzisiejsi Grecy są w prostej linii spokrewnieni ze swymi antycznymi praprzodkami. Mit ten próbowali niektórzy swego czasu obalić¹⁸³, ale czyniono to nie po to, aby dążyć ku prawdzie, ale z zupełnie innych pobudek. Ościenne nacje chciały za wszelką cenę wykazać, że starożytna Hella – kluczowy powód do dumy i dowód wielkości Greków – miała zupełnie inne zabarwienie etniczne. Mnożono więc opowieści o plemiennej mozaice tamtych czasów, dowodząco, kto kogo zdominował, po to, by wykazać, że to plemię, uważane za protoplastę własnej nacji, tak naprawdę stanowiło trzon owej wspaniałej cywilizacji. Albańscy eksplanatorzy dziejów rozwinęli pogląd, jakoby antyczni Grecy wywodzili się od segmentu iliryjskiego, Rumuni doszukiwali się związków z Dakami, a Serbowie akcentowali „odwieczny” pierwiastek słowiański.

Wszyscy pretendenci do macedońskich łupów nie ustalali w przekonaniu, że ludność macedońska to w istocie członkowie ich nacji. Oprócz grecko-serbsko-bułgarskiej trójki do rywalizacji przystąpili jeszcze Rumuni i Albańczycy. Ci pierwsi argumentowali swoje pretensje terytorialne obecnością ludności wołoskiej, którą uważali za potomków Daków, a więc najczystszej krwi Rumunów. Podkreślano, że aż do XIX w. ludy ościenne nazywały Rumunię „ziemią Wołochów”¹⁸⁴, co sugerować miało, iż Wołosi to Rumuni, a taka interpretacja pozwalała wysuwać roszczenia względem ziem macedońskich. Grecy tymczasem sta-

¹⁸² Por. np. A. D. Smith, *The Antiquity of Nations*, Hoboken, New Jersey 2004, s. 184–185.

¹⁸³ Zob. np. J. Shea, *Macedonia and Greece: the Struggle to Define a New Balkan Nation*, Jefferson, North Carolina 1997, s. 80–90.

¹⁸⁴ R. D. Kaplan, *Na wschód do Tatarii. Podróże po Bałkanach, Bliskim Wschodzie i Kaukazie*, Wołowiec 2010, s. 59.

li na stanowisku, że Wołosi to zromanizowani Hellenowie. Także i dziś te oba odrębne dyskursy dają znać o sobie, skutkiem czego jest funkcjonowanie dwóch paralelnych systemów kulturalno-oświatowych finansowanych przez Bukareszt i Ateny¹⁸⁵.

Postulaty albańskie wiązały się z istnieniem sporej mniejszości narodowej, osiedlonej na ziemiach macedońskich w okresie Imperium Osmańskiego¹⁸⁶. Jako że – jak cały czas dowodzimy – nie próbowano nawet dążyć do poznania obiektywnej prawdy, ale narodowa duma nakazywała mnożenie falsyfikacji po to, by stworzyć nową „patriotyczną prawdę”, Albańczycy poczęli rozwijać teorie, jakoby bałkańscy Słowianie byli w istocie albańskiej krwi, wszak starożytni Ilirowie zamieszkiwali całą zachodnią część Półwyspu Bałkańskiego.

Walkę o macedońskie dusze prowadziły również narodowe Kościoły: grecki i serbski patriarchat oraz bułgarski egzarchat. Wszystkie trzy prawosławne ośrodki intensyfikowały działania na rzecz etnoreligijnego nawrócenia, przekonując iż tylko przyjmując właściwą tożsamość narodową jednostka osiągnąć może zbawienie transcendentne. Jak zauważyliśmy, serbska Cerkiew objęła zwierzchność nad Macedonią Wardarską dopiero w 1920 r., w omawianym okresie kampanii macedońskiej główna oś starcia leżała więc pomiędzy Kościołami greckim i bułgarskim. Dodajmy, że na owych ziemiach słowo „Grek” miało przez wieki konotacje religijne, będące wynikiem wielowiekowej zależności od Imperium Osmańskiego, w którym obowiązywał system milletów – wspólnot wyznaniowych, a nie etnicznych. Słowem „Bułgar” określano nieuświadomionego

¹⁸⁵ Zob. np. S. Schwander-Sievers, *The Albanian Aromanians' Awakening: Identity Politics and Conflicts in Post-Communist Albania*, ECMI Working Paper No 3, 03.1999, s. 12–13.

¹⁸⁶ Zob. np. A. Giza, *Państwa bałkańskie wobec kwestii macedońskiej w latach 1878–1918*, Szczecin 1998, s. 45–47.

chłopa, stąd też bycie „Grekiem” czy „Turkiem” wcale nie przekreślało możliwości zostania uznanym za Bułgara. Krzewiciele „postępowej ideologii” zadbali o to, by te trzy kategorie nabrały „świętego” znaczenia¹⁸⁷.

Funkcjonujący przez lata prosty podział na „Greków” i „Turków” został złamany poprzez rozwój idei narodowej, skutkującej w przypadku chyba najbardziej wieloetnicznej na Bałkanach Macedonii wprowadzeniem do francuskiej, a za nią europejskiej terminologii kulinarnej pojęcia „sałatka macedońska”, jakim określa się rozmaite wieloskładnikowe i różnokolorowe sałatki.

W Atenach nie brakowało pomysłów dopasowania do tychczasowego pojęcia „Grek” do nowych realiów, przekonano, że ci, którzy „od zawsze” tak się definiowali, winni zostać włączeni w skład wielkiej wspólnoty helleńskiej. Ateńscy „naukowcy” mnożyli „naukowe” dowody świadczące o greckim rodowodzie wszystkich prawosławnych mieszkańców Macedonii. Niektórzy szli zaś jeszcze dalej przekonując, że islamscy konwertyci to również Grecy, których turecka administracja zmusiła do porzucenia pierwotnego wyznania. Tego typu publikacje powstają do dziś, choć z drugiej strony wskazać można na postępujący w ostatnich latach trend bardziej obiektywnego spojrzenia na przeszłość¹⁸⁸. Będący w Unii Grecy zdają się wykazywać sympatomy przeżycia gorączki narodowej, a w takich warunkach historia zmytizowana nie jest już tak potrzebna.

Macedońskie odrodzenie narodowe, pozostające na początku XX w. dopiero w fazie „próbówkowej”, nieprzypadkowo rozwinęło się najprężniej na ziemiach należących do

¹⁸⁷ L. M. Danforth, *The Macedonian Conflict: Ethnic Nationalism in a Transnational World*, Princeton 1997, s. 58–59.

¹⁸⁸ Por. np. P. Vereni, *Os Ellin Makedonas: Autobiography, Memory and National Identity in Western Greek Macedonia*, [w:] *Macedonia: The Politics of Identity and Difference*, red. J. K. Cowan, London 2000, s. 71–72.

Serbii, a potem Królestwa SHS czy Jugosławii. Belgrad wspierał ów ruch po to, by wykorzenić silne struktury bułgarskie, później zaś planowano pełną serbizację wardarskiej krainy. Podobne zabiegi stosowano zresztą względem jugosłowiańskich Albańczyków, których nazywano Sziptarami (dla odróżnienia od Albańczyka z Albanii – określanego mianem Albanac). Starając się wygenerować odrębną tożsamość sziptarską, wspierano proces standaryzacji języka „sziptarskiego” na bazie dialektów kosowskich¹⁸⁹.

Zwieńczeniem coraz większej aktywności macedońskich działaczy narodowych był okres II wojny światowej, kiedy to postulat utworzenia odrębnej republiki znalazł posłuch u hołdującego zasadzie *braterstwa i jedności* Josipa Broza Tity. Ruch odrodzeniowy oparł się, co chyba nie jest szczególnym zaskoczeniem, na micie wielkiej historii, o czym za chwilę będzie mowa.

2.8. Dyskurs macedoński

Specyfika tożsamości macedońskiej przejawia się w skrajnej apologii historyzmu jako kontinuum odrębności wspólnoty. Obserwowane od momentu odzyskania niepodległości w 1991 r. strukturalne przywoływanie tradycji antycznego królestwa idzie w parze z powszechnym wykorzystywaniem ówczesnych symboli, np. motyw słońca na fladze państwowej to godło dynastii Argeadów¹⁹⁰. Architekci przestrzeni zbiorowych trwale zakorzenili w ludzie mity-

¹⁸⁹ A. Balcer, *Kwestia roli Kosowa jako centrum aktywności politycznej albańskiego ruchu narodowego i proces budowy odrębnej kosowskiej tożsamości państwowej*, [w:] *Albanistyka polska*, red. I. Sawicka, Toruń 2007, s. 151.

¹⁹⁰ F. Hoffmeister, *Das souveräne Makedonien, Oase des Friedens oder Pulverfaß auf dem Balkan?*, [w:] *Der Balkan*, red. J. Elvert, Stuttgart 1997, s. 213.

zając, iż uformował się on już ponad 1000 lat przed naszą erą¹⁹¹, albo że świadomość narodowej odrębności nie była produktem romantycznych rewelatorów, ale istniała od zawsze¹⁹². Histeryczne poszukiwanie dowodów związków ze starożytną monarchią znalazło wyraz w admiracji wielkich praprzodków – Aleksandra Wielkiego (nazywanego nad Wardarem Macedońskim) czy jego ojca Filipa II¹⁹³. Odnotujmy przy tym charakterystyczne dla Bałkanów przedstawianie tych samych sławnych postaci historycznych jako narodowych herosów kolejnych nacji, czyniące z Aleksandra nie tylko bohatera Macedończyków, ale i Greków, Albańczyków czy nawet Serbów¹⁹⁴.

Potrzeba autodefinicji skopijskiej tożsamości wyzwoliła zakrojone na szeroką skalę badania nad „wielką” przeszłością, zwaną w rodzimym dyskursie „okresem staromacedońskim”. Wątek tradycji antycznej i kultu wielkich postaci owej epoki – filar odrodzenia narodowego, przyczynił się do wykreowania odrębnej identyfikacji macedońskiej. Dość nadmienić fantazje romantycznych mistyków, dowodzących boskiego pochodzenia starożytnej dynastii albo macedońskiej przynależności Homerowych Wenetów czy większości historycznych postaci świata śródziemnomorskiego (od Kleopatry VII do cesarzy bizantyńskich)¹⁹⁵.

¹⁹¹ A. M. Polkowska, *Macedonia*, Wrocław 2000, s. 9.

¹⁹² Por. np. Д. Ташковски, *За македонската нација*, Скопје 1976, s. 34.

¹⁹³ Por. np. J. Mojsieva Guševa, *Помеѓу историјата и псевдоисторијата – големата тема на Александар Македонски*, „Slavia Meridionalis” 2005, nr 5, s. 61–73; A. Mikołajczyk, Z. Stamatowski, *Antyczna tożsamość Macedonii – między nacjonalizmem a uniwersalizmem*, [w:] *Wokół Macedonii: siła kultury – kultura siły*, red. B. Zieliński, Poznań 2002, s. 114–115; L. Moroz-Grzelak, *Mit Aleksandra Wielkiego we współczesnej literaturze macedońskiej*, [w:] *Wokół Macedonii...*, s. 162–171.

¹⁹⁴ Zob. np. B. Jezernik, *Dzika Europa...*, s. 180–181.

¹⁹⁵ L. Miodyński, *Granice kompetencji i granice tolerancji w badaniach macedonistycznych*, [w:] *Wokół Macedonii...*, s. 80.

Podobnie, dzisiejsza rewitalizacja owej mitologii (choć nie jest tak koherentna jak właściwe mitologie) służyć ma przede wszystkim podkreślaniu własnej dyferencji względem państw ościennych. Podłożem konfliktów z sąsiadami jawi się przede wszystkim ich negacja faktu istnienia odrębnej nacji i języka macedońskiego¹⁹⁶. Przykładowo, spór z Grecją, sprowadzany w mediach do dyskusji wokół nazwy wardarskiej republiki¹⁹⁷, dotyczy także symboliki czy narodowego dziedzictwa; Ateny – jak dowodziliśmy – stoją bowiem na stanowisku, iż starożytni Macedończycy byli po prostu Grekami, stąd oparcie skopijskiej tożsamości na pierwiastku antycznym spotyka się po drugiej stronie granicy z oskarżeniami o zawłaszczanie spuścizny historycznej. Ponadto Skopje po ogłoszeniu niepodległości też nie ominęła choroba nacjonalizmu, objawiającego się postulatami budowy wielkiej, trójjedynej Macedonii czy hasłami w stylu *Saloniki są nasze*¹⁹⁸. Z pozoru zdawać by się mogło, że to tylko retoryka słabych, ale pamiętając początki konfliktu na ziemiach byłej Jugosławii, może powinniśmy spojrzeć na to poważniej. Ten konflikt uczy bowiem pokory.

Odchodząc od tej polemiki, skoncentrujemy się jednak na charakterystycznych dla wszystkich nacji postjugosłowiańskich poszukiwaniach korzeni. Pojawiające się refleksje, obok wspomnianej tradycji starożytnej, podejmują również wątek słowiański. Eksponowaniu przynależności do *Slavia Orthodoxa* towarzyszy przywoływanie historycznych postaci jako synów narodu macedońskiego, przy czym, podobnie jak w przypadku Aleksandra Wielkiego, dokładnie

¹⁹⁶ Zob. np. M. Pietruszewski, *Kontrowersje na temat tożsamości macedońskiej*, <http://www.psz.pl/tekst-11517/Maciej-Pietruszewski-Kontrowersje-na-temat-tozsamosci-macedonskiej>.

¹⁹⁷ Zob. np. S. Troebst, *Das makedonische Jahrhundert: von den Anfängen der nationalrevolutionären Bewegung zum Abkommen von Ohrid 1893–2001*, Oldenbourg 2007, s. 297.

¹⁹⁸ J. Philips, *Macedonia: Warlords and Rebels in the Balkans*, London 2004, s. 53.

ten sam panteon herosów uzurpują sobie inne bałkańskie narody. Wskazać tu można chociażby na Cyryla i Metodego, królewicza Marka czy cara Samuela¹⁹⁹. Afektywne zespolenie pierwiastka *antiqua* ze *slavica* znajduje swoje odzwierciedlenie w twierdzeniach o słowiańskich korzeniach Aleksandra Wielkiego, która to mityzacja zakłada obecność Słowian w Europie Południowo-Wschodniej w IV w. p.n.e.

„Kapłani patriotyzmu” nad Wardarem szli jednak w swoich projekcjach jeszcze dalej. W odpowiedzi na greckie negacje prawa Skopje do zawłaszczania antycznej spuścizny starożytnej monarchii rodziły się kolejne fabulacje – np. T. Belčev dowodzi wyższości starożytnej Macedonii nad Grecją²⁰⁰. Zresztą tego typu argumentacji pojawiało się i pojawia do tej pory mnóstwo, a wszystko po to, by odpowiedzieć na grecką wykładnię dziejów. W obu krajach niezwykle wiele uwagi poświęca się pradawnej epoce, a rozliczne publikacje kierują się przede wszystkim narodowymi emocjami, choć – jak wcześniej zauważyliśmy w kontekście Grecji – widać też pewne próby mitoburcze. Zapewne greccy uczeni zdali sobie sprawę z tego, że, po pierwsze, są to czyny anachroniczne, po drugie zaś, mogą eskalować niepotrzebne napięcia i rodzić prawdziwe konflikty.

W podobny sposób sklasyfikować można poglądy upatrujące praprzodków wśród Pelazgów, których paleobałkański język, a właściwie jego substrat, stanowić miałby argument na rzecz odrębnej tożsamości Macedończyków. Bardziej radykalny wariant tejże koncepcji, określający Pelazgów jako praojców wszystkich ludów, posługujących się językiem protosłowiańskim, wynosi Macedończyków do rangi najstarszego narodu Europy, posiadającego swo-

¹⁹⁹ Por. np. J. Sujecka, *Problem terytorializmu i podwójnej tożsamości z perspektywy Macedonii w XX wieku*, „Sprawy Narodowościowe” 2005, nr 26, s. 160.

²⁰⁰ L. Moroz-Grzelak, *Obraz przeszłości antycznej w historiografii macedońskiej*, „Slavia Meridionalis” 2005, nr 5, s. 55.

ją państwowość już w epoce neolitu²⁰¹. I tu eskalacja takich uzurpacji zdaje się być proporcjonalna do poczucia siły narodowej. Tak poszukują swojej siły słabi.

W macedońskim dyskursie wewnętrznym istotne miejsce zajmuje również pierwiastek mediterraeński, sytuujący Skopje jako płaszczyznę przenikania rozmaitych kręgów cywilizacyjnych – antycznego, bizantyńskiego, słowiańskiego i orientalnego. Kraina nad Wardarem urasta więc do rangi centrum świata, w którym stykają się kolejne cywilizacje²⁰². Ów hybrydalny model dziedzictwa idzie w parze z kumulacyjnymi wizjami etnogenezy, jako wyniku dziejowej obecności rozmaitych ludów. Powoływanie się na Ilirów, Traków, Pajonów itd. (rzadziej, ze względów politycznych, na Greków czy Protobułgarów), obok wspomnianych starożytnych Macedończyków i Słowian rzutuje na „wyjątkowy” charakter rodzimej nacji, naznaczonej nie tylko antycznym rodowodem, ale i noszącej w sobie krew pozostałych ludów²⁰³. Ta „nadzwyczajna” kompozycja etnosu nadaje Skopje niedoścignioną pozycję, predestynując je do odgrywania roli bałkańskiej awangardy. Można się przy tym zapytać o to, która z omawianych w tekście nacji do takiej roli nie pretenduje, wszak każda z legend o pochodzeniu ma na celu wykazanie wielkości i wyjątkowości wspólnoty.

Całości koncepcji macedońskiej osobliwości dopełnia pierwiastek biblijny, nagłośniony w książce Aleksandra Donskiego *Jezus Chrystus i Macedończycy*. Opowieść ta raczej nie docieka narodowych korzeni, ale zakłada, że

²⁰¹ L. Miodyński, *Synkretyczna substancja miejsca jako archimotywy macedońskiej kultury*, [w:] *Tradycje pogranicza i przestrzenie tradycji. Od komunizmu do postmodernizmu i postkolonializmu*, red. B. Zieliński, Poznań 2008, s. 66.

²⁰² Por. B. Zieliński, *O modelach współczesnej rekonstrukcji macedońskiego procesu kulturowego i narodowego*, [w:] *Wokół Macedonii...*, s. 97–99.

²⁰³ Por. np. A. Rossos, *Macedonia and the Macedonians: A History*, Stanford, California 2008, s. 11.

Macedończycy „od zawsze” zajmowali swoje siedziby. To do ich przodków przybył św. Paweł z misją ewangelizacji, o czym pisano wiele posługując się cytataми z Pisma Świętego albo i rozmaitych apokryfów, gdzie ponoć wszędzie pojawia się pierwiastek macedoński. „Kapłani patriotyzmu”, jak np. wspomniany Donski, szli w swoich odkryciach jeszcze dalej. Przekonywano więc, że macedońscy koloniści zasiedlili Ziemię Świętą i, co więcej, byli zdolni narzucić swój język tamtejszej ludności. Donski we wspomnianej książce „dowodzi”, że staromacedońskim władała Święta Rodzina oraz niektórzy apostołowie, a pierwsze litery, jakich nauczył się Chrystus, pochodziły z tegoż języka. Niektórzy badacze szli jeszcze dalej argumentując, iż Jezus oraz Matka Boża byli macedońskiego pochodzenia, na co wskazują ich cechy fizyczne – jasne oczy oraz włosy²⁰⁴. Każdy wariant tejże baśni – nawet najmniej radykalny – czyni z Macedończyków naród wybrany przez Boga. Tak zresztą definiują się wszystkie bałkańskie nacje – może z wyjątkiem nieodwołujących się do aspektu religijnego Albańczyków. Zda się, że mit narodu wybranego – produkt epoki romantyzmu – obecny jest wszędzie, gdzie pojawiał się herderowski nacjonalizm, wsparty pierwiastkiem konfesyjnym, czego sztandarowym przykładem jest także i Polska.

Wedle jednych przekazów, Macedończycy dostąpili zaszczytu goszczenia na swojej ziemi św. Pawła, co dodatkowo ją „uświęciło”. Nic więc dziwnego, iż sąsiedzi tak chętnie zaanektowaliby ową „świętą” ziemię, ale ów fakt „świętości” zmusza naród do zwarcia szyków na rzecz obrony jej godności, której zachowanie możliwe jest wyłącznie w państwie macedońskim. Bardziej ekstremalne wizje nadają Macedończykom tytuł wybrańców Boga dzięki temu, że ich pradiadom dane było słuchać nauki Chrystusa. Wa-

²⁰⁴ M. Bogusławska, *Początki Chrześcijaństwa a tożsamość narodowa Macedończyków. Strategie ideologizacyjne Aleksandra Donskiego*, [w:] *Problemy tożsamości kulturowej...*, t. 2, Warszawa 2004, s. 49–61.

riant najbardziej skrajny – macedońskie pochodzenie Marii Magdaleny, Marii, Józefa, apostołów czy wreszcie samego Jezusa – nie wymaga raczej szerszego komentarza. Wspomniane fantazmaty tłumaczyć można kompleksem małego narodu, zagrożonego roszczeniami ze strony sąsiadów albo potrzebą człowieka mitycznego odnalezienia swojego miejsca w skomplikowanej rzeczywistości. Niepokojące wydaje się jednak przyjęcie przez Cerkiew macedońską części etnobilijnej mitologii²⁰⁵, gdyż rytualizacja tychże treści chyba nie może dobrze służyć budowie społeczeństwa obywatelskiego w warunkach etnicznego i religijnego zróżnicowania. Przysługując się idei jedności narodowej, nie komponuje się z tendencjami ponowoczesności, niesie groźby separacji, zaściankowości. Nadto, takie patologiczne uzurpacje mogą budzić opory człowieka mitycznego, który jednak próbuje racjonalizować niektóre przekazy.

Macedończycy nie są oczywiście wyjątkiem, bo definiując swoją tożsamość na podstawie czynnika konfesyjnego narody bardzo chętnie sięgają do „boskich” treści, by dowieść, że rodzima wspólnota została wybrana przez Boga. Chorwaci twierdzą więc, że ukazująca się w Međugorje Maryja przemawia w języku chorwackim. Co więcej, już na początku swoich objawień, a więc jeszcze przed wybuchem ostatniej wojny, Gospa miała podobno zaznaczyć, że bałkańska wioska będzie jej ostatnim miejscem ukazań. Tę opowieść rytualizowały kręgi nacjonalistyczne, by dowieść, że Chorwaci są „narodem wybranym”, a treści te nabierały tym większego znaczenia, im silniej narastał konflikt z prawosławnymi Serbami. Pochodzący z Hercegowiny piosenkarz Mate Bulić śpiewa i dziś: „W mojej okolicy wszyscy mnie znają/Drogiemu Bogu dzięki/na tej pięknej ziemi/gdzie się Gospa ukazała”²⁰⁶. Podobne historie nieobce są

²⁰⁵ *Ibidem*, s. 64–66.

²⁰⁶ <http://tekstovi.net/2,1252,17253.html>.

i polskiej rzeczywistości; podobno Matka Boska ukazująca się w położonym zaborze pruskim Gietrzwałdzie przemawiała „w języku takim, jakim mówią w Polsce”²⁰⁷.

Oparta na wątkach biblijnych mitologia nobilituje także język, co zdaje się być odpowiedzią na pojawiające się na zewnątrz poglądy – głównie w Sofii – jakoby macedoński był jedynie regionalnym dialektem. Historia, a raczej jej skrajnie zmityzowana forma, ma w tym miejscu obalić jakiegokolwiek dyskusję na polu językoznawstwa. Problem ten rozpatrywać można szerzej, na płaszczyźnie ogólnobałkańskiej, gdzie tamtejsze nacje szczególną wagę przywiązują do języka jako narodowego substratu i narodowej świętości. Odrębność językowa Bośniaków, Czarnogórców, Macedończyków czy nawet Chorwatów bywa często kwestionowana, także nierzadko przez „kapłanów sprawy narodowej” ościennych nacji. Nas jednak interesuje szczególnie poszukiwanie przez młode państwa narodowe językowej odrębności na przestrzeni dziejów. Naukowcy w służbie ojczyźnie prześcigali się w wykazywaniu dowodów odrębności narodowego języka, a także jego starszeństwa, będącego najlepszym dowodem owej odrębności. Mowa stać się miała wyznacznikiem prawa narodu do niepodległości, ale aby to osiągnąć, trzeba było za wszelką cenę konstruować własne wyrazy i normy językowe. To, co wychwalano jako patriotyczną postawę dbania o czystość języka – narodowej świętości, zdeklarowana jugonostalgiczka, D. Ugrešić, określa mianem „językowego rozvodu, kiedy język stał się bronią. Język zdradzał, piętnował, rozdzielał i łączył”²⁰⁸.

²⁰⁷ http://www.gietrzwald.3c.pl/CM/content.php/o_sanktuarium/historia.

²⁰⁸ D. Ugrešić, *Ministerstwo bólu*, Wołowiec 2006, s. 43.

2.9. Dyskurs albański

Podstawą albańskiej świadomości narodowej jest mit o iliryskiej proveniencji, który obok języka oraz legendarnej postaci Skanderbega²⁰⁹ stał się motywem przewodnim ruchu odrodzenia narodowego, tzw. Rilindja Kombëtare. Węgierski podróżnik i jeden z prekursorów albanistyki pisał, iż w tym „świętym” bohaterze zawiera się cała albańskość, ze swoimi wadami i zaletami²¹⁰. Badacz, wierząc w jakość nazywaną „charakterem narodowym”, zdawał się nie zauważać, że ma do czynienia z pozbawioną pierwiastka prawdy legendą, ukazującą mitycznego wodza takim, jakim chcieli go widzieć niektórzy „panowie umysłów”. Dla podzielonych religijnie Albańczyków postać zmieniającego kilkakrotnie wyznanie przywódcy okazała się doskonałą „podporą” tożsamości budowanej na hasle „świeckiej religii” albańskości. Urodzony w rodzinie chrześcijańskiej Skanderbeg przeszedł na islam służąc w armii sułtana, by później, stając na czele antytureckiego powstania, ponownie zwrócić się ku chrześcijaństwu. Kręgi prozachodnie eksponują w jego przypadku fakt walki z Osmanami, której zresztą „kibicowała” ówczesna Europa z papieżem

²⁰⁹ Obrośnięta wieloma legendami postać Skanderbega żyła w świadomości zbiorowej wszystkich pozostających pod panowaniem osmańskim ludów. Również w zagrożonej ekspansją Porty XVI-wiecznej Europie mitycznego bohatera opiewały kolejne utwory. Na gruncie polskim wskazać można np. dzieło renesansowego poety M. Bielskiego: *O Skanderbegu Macedonie Albańskim Książęciu*. Na temat samego powstania Skanderbega istnieje też niezwykle obszerna literatura. Zob. np. A. Michałek, *Wyprawy Krzyżowe: Mehmed Zdobywca*, Warszawa 2003, s. 130–147; P. Wróbel, *Jerzy Kastriota Skanderbeg i pierwsze lata powstania albańskiego (1444–1448) w świetle kroniki Marino Barlezio – pytania i wątpliwości*, „Balcanica Posnaniensia” 1999, nr 9–10, s. 117–131.

²¹⁰ F. Nopcsa, *Das katholische Nordalbanien*, Budapest 1907, s. 7.

na czele²¹¹. Wątek przedmurza, zmagania w obronie europejskich wartości, pojawia się więc także u Albańczyków.

Również kwestia albańskiej etnogenezy budzi wiele kontrowersji i jest podważana zarówno przez znawców regionu, doszukujących się innego starożytnego rodowodu Albańczyków, jak i serbskich czy greckich kontestatorów albańskiego mitu pochodzenia, służącego usprawiedliwianiu „historycznych pretensji” do posiadania spornego obszaru. Jednakże owe dyskusje ograniczają się wyłącznie do wymiaru zewnętrznego, dyskurs wewnętrzny zmonopolizowany został bowiem przez zaangażowany stosunek do tradycji iliryskiej. Zauważmy, że w początkowej fazie „narodowego przebudzenia” romantyczni działacze, przekonani o konieczności wykazania „najstarszych na Bałkanach” korzeni, dopiero po pewnym czasie jednomyślnie oparli się na Ilirach; pierwotne asercje, wpisujące się w romantyczny trend dalekich od prawdy „patriotycznych” poszukiwań, „widziały” bowiem albańskich protoplastów wśród Traków czy Pelazgów²¹². Uznany działacz narodowy i polityk Krišto Dako (1878–1941) łączył umiejętnie rewelacje na temat starożytnego rodowodu z poglądami o aryjskości Albańczyków²¹³. Model kumulacyjny, pierwotnie propagowany przez narodowych romantyków, dziś zaś obecny raczej wśród zagranicznych badaczy, zakłada nakładanie się na siebie dziedzictwa wielu najstarszych ludów bałkańskich, prze-

²¹¹ Por. np. O. J. Schmitt, *Das venezianische Albanien (1392–1479)*, München 2001, s. 310–314; idem, *Skanderbeg reitet wieder. Die Wiederfindung und Erfindung eines (National-) Helden im balkanischen und gesamteuropäischen Kontext (15.–21. Jahrhundert)*, [w:] *Schnittstellen: Gesellschaft, Nation, Konflikt und Erinnerung in Südosteuropa: Festschrift für Holm Sundhaussen zum 65. Geburtstag*, red. U. Brunnbauer, A. Helmedach, S. Troebst, München 2007, s. 403.

²¹² Por. np. F. Lubonja, *Albania – wolność zagrożona*, Sejny 2005, s. 69.

²¹³ M. Todorova, *Balkany wyobrażone...*, s. 105.

de wszystkim Ilirów i Pelazgów²¹⁴. Albańczycy podkreślają swoją autochtoniczność, nadającą im rangę najstarszych (a więc prawowitych) mieszkańców Bałkanów.

Fetyszyzacja antycznego rodowodu, przekładająca się na autochtoniczne asercje, może być rozpatrywana jako riposta na kwestionowanie przez ościennie nacje istnienia odrębnego narodu albańskiego, by zajmowane przez niego ziemie włączyć w skład Wielkiej Serbii, Grecji czy też Bułgarii²¹⁵. W Belgradzie, Atenach bądź Sofii nie brakowało „patriotycznych” interpretacji albańskiej etnogenezy.

Według jednego z poglądów Albańczycy byli potomkami plemion Dako-Mezyjskich przybyłych do swoich dzisiejszych siedzib z terenu Mezji²¹⁶. Ponieważ owa była rzymska prowincja obejmowała terytoria należące dziś do Serbii oraz Bułgarii, taki punkt widzenia uprawniał stwierdzenie, że ludność albańska to w istocie pełnoprawni członkowie serbskiego lub bułgarskiego narodu, których należało „uszcześliwić”, wcielając ich w granice „faktycznej” ojczyzny.

Model inkluzyjny, którego twórcy stawiali sobie za zadanie naukowe wytłumaczenie roszczeń terytorialnych, może zostać przeciwstawiony ideologii dehumanizacji – propagandowego dyskredytowania i piętnowania „obcego”. Serbskim roszczeniom terytorialnym względem zamieszkanym przez Albańczyków ziem towarzyszyły teorie dowodzące, że ci „prymitywni górale” to nie tylko zapóźnieni cywilizacyjnie pasterze owiec, ale wręcz „podludzie”. W Belgradzie zaczęto wykorzystywać dawne zapiski po-

²¹⁴ Zob. np. E. E. Jacques, *The Albanians: An Ethnic History from Prehistoric Times to the Present*, Jefferson, North Carolina 1995, s. 36–43.

²¹⁵ Por. np. J. Skowronek, *Polacy wobec Ligi Prizreńskiej i albańskiego ruchu narodowego 1878–1881*, [w:] *Historia XIX i XX wieku. Studia i szkice*, red. A. Garlicki, Wrocław 1979, s. 35–39.

²¹⁶ S. Demiraj, *The Origins of the Albanians (Linguistically Investigated)*, Tirana 2006, s. 78–80.

drózników przemierzających bałkańskie Alpy, w których to relacjach żadnych pochwalenia się lokalnymi osobliwościami wędrowców pojawiały się np. informacje o ludziach z ogonami. Nie jest ważne, że podobne fantazmaty kreślono też odnośnie do rozmaitych nieznanych bliżej Europejczykom obszarów – Azji, Afryki czy nawet innych części imperium Osmanów – opowieści o niezasługujących na własne państwo dzikusach z ogonami przedostały się do serbskiego dyskursu wewnętrznego²¹⁷. Serbski premier Vladan Đorđević w 1913 r. charakteryzował Albańczyków jako ludzi

wątlých i niskich, podobnych do Cyganów i Fenicjan, przypominających pierwotne ludy śpiące na drzewach, wiszące na ogonach. W wiekach późniejszych, kiedy człowiek przestał potrzebować swojego ogona, ten zanikł, pozostawiając po sobie ślad w postaci niewielkiej kości ogonowej. Wydaje się, iż tylko pośród Albańczyków ludzie z ogonami istnieli jeszcze w XIX wieku²¹⁸

– przekonywał polityk, dając do zrozumienia, że nacja ta nie przeszła dotąd wszystkich stadiów procesu ewolucji. On sam zdawał się pozostawać w średniowiecznej przestrzeni mitycznej, pełnej wilkołaków, upiórów i strzyg.

Wspomnieć należy także o znanym tekście autorstwa jednego z młodobośniackich spiskowców, Vasy Čubrilovića. Ów współautor sarajewskiego zamachu, a później profesor na wydziale filozoficznym Uniwersytetu w Belgradzie, przeszedł do historii za sprawą tajnego dokumentu o charakterze ekspertyzy, zawierającego dokładnie nakreślone uwarunkowania i „techniczne” szczegóły operacji oczyszczenia serbskiej ziemi z „dzikiego elementu albańskiego”²¹⁹.

²¹⁷ B. Jezernik, *Dzika Europa...*, s. 71–85.

²¹⁸ Cyt. za: S. Schwander-Sievers, *Albania, Albanism and the Strategic Subversion of Stereotypes*, [w:] *The Balkans and the West. Constructing the European Other, 1945–2003*, red. A. Hammond, Ashgate 2004, s. 115–116.

²¹⁹ Por. V. Čubrilović, *The Expulsion of the Albanians: Memorandum 1937*, http://www.trepca.net/english/2006/the_expulsion_of_the_albanians_by_vaso_cubrilovic_memorandum_in_1937.html.

Także i Albańczykom nieobce było konstruowanie dowodów etnicznej dominacji w regionie. Narodowi romantycy przekonywali, iż pierwotnymi mieszkańcami bałkańskich ziem byli Ilirowie, stąd żyjące tam dziś ludy noszą w sobie pierwiastek iliryjski, a więc w rzeczywistości są Albańczykami. Jeden z ważniejszych działaczy odrodzeniowych Sami Frashëri, dumnie nazywający Albańczyków „najstarszym narodem Europy”, pisał o Słowianach, że ci

także mogą być Albańczykami, którzy zapomnieli swojego języka i nauczyli się greckiego lub słowiańskiego w szkołach albo w cerkwi. Wielu z nich nie ma ani domów, ani ziemi swojej, lecz są rolnikami na ziemi innych, którzy sprowadzili ich, by pracować na własnej ziemi w czasach, kiedy Albańczycy nie mogli zostawić strzelby, by chwytać za motykę²²⁰.

Tego typu opowieści, rewitalizowane zresztą przez niektóre kręgi i dziś, wspierać miały postulat budowy Wielkiej Albanii.

Wspomnijmy tu, że nacjonalizm albański raczej nigdy nie zyskał sobie adwokatów na Zachodzie – może z wyjątkiem krótkotrwałego momentu konfliktu kosowskiego z 1999 r. – w odróżnieniu od powszechnej sympatii żywionej wobec Greków czy nacji słowiańskich²²¹. Modny w Europie od początku XIX w. ruch filohelleński przełożył się na fascynację elit antyczną ziemią, kolebką cywilizacji, czego efektem był udział zafascynowanych romantyczną ideą walki „o wolność waszą i naszą” młodych ludzi w greckich powstaniach narodowych²²². Z drugiej strony, rozwijający

²²⁰ Cyt. za: R. Halili, *Dwa podstawowe teksty albańskiego i macedońskiego odrodzenia narodowego – próba przybliżenia*, [w:] *Miejsce Macedonii na Bałkanach...*, s. 216.

²²¹ M. Vickers, J. Pettifer, *Albania: From Anarchy to a Balkan Identity*, London 1997, s. 1–2.

²²² Zob. np. M. Todorova, *Balkany wyobrażone...*, s. 157–158; V. Calotychos, *Modern Greece: a Cultural Poetica*, Oxford 2003, s. 237–241; 52–65; W. L. Saint-Clair, W. Saint-Clair, *That Greece Might Still Be Free: The Philhellenes in the War of Independence*, Cambridge 2008, s. 115–117.

się mniej więcej w tym samym czasie panslawizm zacieśniał więzy pomiędzy narodami Wschodniej i Południowo-Wschodniej Europy, a Rosja stała się ambasadorem sprawy serbskiej. Tymczasem Albańczycy swojego oddanego rzecznika nie posiadali, nie interesowali szczególnie Europy także w czasach dyktatury Enwera Hodży. Nie byli nawet „balkańską egzotyką”, a raczej marginesem – i tak zdaje się pozostawać aż po dziś dzień²²³.

Jak nadmieniliśmy, iliryjska hipoteza poddawana jest pod dyskusję jedynie w środowiskach pozaalbańskich. W tym miejscu wspomnijmy, że jednym z twórców owej teorii był polski albanolog W. Cimochoński, odwołujący się w swoich dociekaniach przede wszystkim do aspektu językowego, a dokładnie rzecz biorąc do jego powiązań z mową archaicznych przodków²²⁴ i lokalizujący albańskie prapierwotki w niedostępnym okręgu górskim Matja²²⁵. Jak zauważa I. Sawicka, poglądy przedstawione w referacie Cimochońskiego na kongresie ilirologicznym w Tiranie w 1957 r. wzbudziły zachwyt tamtejszych naukowców i szybko stały się podstawą oficjalnej doktryny państwowej, mimo iż sam badacz formułował bardzo ostrożne wnioski, nie uważając ich za ostateczne²²⁶.

Alternatywne wersje etnogenezy koncentrują się przede wszystkim na wątku trackim, przy czym także i tu przedmiotem dociekań pozostają związki językowe – np.

²²³ A. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, Wołowiec 2008, s. 137.

²²⁴ Por. np. W. Cimochoński, *Die sprachliche Stellung des Balkanillyrischen im Kreise der indogermanischen Sprachen*, [w:] Wacław Cimochoński, *Studia Albanica*, red. L. Bednarczuk, I. Sawicka, Toruń 2001, s. 45–61.

²²⁵ W. Cimochoński, *Albańczycy*, [w:] Wacław Cimochoński, *Studia...*, s. 99.

²²⁶ I. Sawicka, *Wacław Cimochoński (1912–1982)*, [w:] *Albanistyka polska...*, s. 87; zob. też np. F. Lubonja, *Between the Glory of the Virtual World and a Misery of a Real World*, [w:] *Albanian Identities. Myth and History*, red. S. Schwandner-Sievers, B. Fischer, London 2002, s. 96.

polski językoznawca K. Witczak wywodzi albańskie korzenie od trackiego plemienia Besów. Wydaje się jednak, że konstruowanie teorii o pochodzeniu wyłącznie na podstawie tegoż czynnika jest wysoce problematyczne wobec braku źródeł pisanych, a z taką sytuacją stykamy się w przypadku pierwotnych mieszkańców Bałkanów²²⁷. Jak jednak nieustannie konstatujemy w tekście, wymogi patriotycznej mobilizacji nobilitują chwalebne kłamstwa jako szlachetny akt pełnego oddania „świętej” sprawie ojczyzny. Zauważamy również, że język – fundamentalny komponent etnicznego modelu narodu – w przypadku albańskim ma znaczenie wyjątkowo szczególne, gdyż odseparowuje ów etnos od Greków i Słowian.

Innym, pozajęzykowym, dowodem przyjętego schematu etnogenezy Albańczyków ma być fakt, że jedno z plemion iliryjskich nosiło nazwę Albanoi, która pojawia się już w antycznych zapiskach²²⁸. W Tiranie mawia się z dumą, że nawet w pradawnych czasach słyszano o ich nacji, co bywa kwestionowane przez wielu zagranicznych badaczy, przekonujących o zupełnie innych konotacjach tegoż terminu²²⁹. Takich opowieści dowodzących prastarości nacji pojawia się w albańskim dyskursie wiele, jak choćby ta o związkach starożytnych przodków z Ormianami, na co ponoć wskazują zbieżności językowe²³⁰.

²²⁷ Por. np. N. Malcolm, *Kosovo: A Short History*, New York 1998, s. 31; B. W. Fortson, *Indo-European Language and Culture: an Introduction*, Hoboken, New Jersey 2004, s. 405.

²²⁸ Zob. np. A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire, 324–1453*, Milwaukee, Wisconsin 1958, s. 613–614; J. Fruziński-Bej, *Albania*, „Miesiąc Ilustrowany” 1912, nr 6, s. 524–526.

²²⁹ Por. np. N. Webber, *The Evolution of Norman Identity, 911–1154*, Suffolk 2005, s. 87–88; A. E. Laiou, R. P. Mottahedeh, *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Dumbarton Oaks 2001, s. 86.

²³⁰ S. Demiraj, *The Origins of the Albanians...*, s. 77.

Jednobiegunowa interpretacja rodowodu w albańskim dyskursie wewnętrznym odbiega od wcześniej naszkicowanych mozaik wariantów cechujących inne bałkańskie nacje. Próbując odszukać przyczynę powyższego stanu rzeczy spostrzeżmy, że w przypadku kolejno przywoływanych kompleksów tożsamościowych kwestia pochodzenia występowała obok innych komponentów tzw. etnicznego modelu narodu, pośród których istotne miejsce zajmowała także religia. Tymczasem zróżnicowani wyznaniowo Albańczycy, odrzucając dzielący ich pierwiastek, oparli się na słynnej frazie z poematu Pashko Vasy: „religią Albańczyków jest albańskość”²³¹, co budziło obawy części działaczy Rilindja Kombëtare, iż pozbawiony konfesyjnego wymiaru ruch odrodzeniowy będzie uboższy w stosunku do prężnie rozwijających się nacjonalizmów sąsiadów. Zdaje się więc, że właśnie silne eksponowanie pozostałych treści (w tym interesującej nas kwestii pochodzenia) miało zrekompensować niemożność odwołania się do wykorzystywanego przez kolejne środkowoeuropejskie nacje czynnika religii. Na marginesie odnotujmy pozbawione dawnych kompleksów dzisiejsze refleksje środowisk tirańskich, prezentujące albański model pokojowo współistniejącego społeczeństwa wielowyznaniowego jako wzór dla całego regionu²³², co jest kolejną mityzacją, bo animozje religijne wśród samych Albańczyków wcale nie były zjawiskiem marginalnym, choć dziś ich skala jest rzeczywiście niewielka. Ciągłe rzadkością jest np. zawieranie małżeństw pomiędzy przedstawi-

²³¹ Zob. np. B. Trencsényi, M. Kopeček, *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770–1945): Texts and Commentaries*, Budapest 2006, s. 118–121; A. Balcer, *Współczesny Islam albański*, [w:] *Albanistyka polska...*, s. 96–106; W. Szczepański, *Znaczenie katolicyzmu dla odrodzenia narodowego Albańczyków i budowy przez nich własnego państwa (druga połowa XIX – początek XX w.)*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej” 2007, nr 42, s. 6–7.

²³² Zob. np. X. Shala, *Kosova Amidst Intrigues*, Tirana 2008, s. 85–90.

cielami różnych wspólnot religijnych. Jednakże fakt tarć w multikonfesyjnym społeczeństwie został przez albańską historiografię praktycznie wyparty²³³. Tymczasem podkreślający swoje zróżnicowanie religijne Albańczycy utożsamiani są przez świat wyłącznie z islamem. Może więc właśnie po to, by walczyć z owym wizerunkiem akcentuje się w przekazach kierowanych na zewnątrz przede wszystkim pierwiastki chrześcijańskie. Przykładowo w kosowskim filmie *Anatema* – a przypomnijmy, że około 90% Kosowarów wyznaje mahometanizm – bohaterowie biorą ślub w kościele katolickim. Można się zastanawiać, czy przypadkiem owa, prezentowana za granicą, produkcja nie ma za zadanie zaznaczyć, iż kosowscy Albańczycy wcale nie są islam-skimi fundamentalistami.

Dumnie akcentowane wywodzenie się od autochtonów przesądzać ma o górowaniu nad pozostałymi bałkańskimi nacjami, a na bazie pierwiastka starszeństwa konstruuje się rozliczne fabulacje. Pojawiają się opinie, że przodkowie Ilirów stworzyli cywilizację minojską, iliryskiej proveniencji mieli też być starożytni Epirczycy²³⁴. Podobnie mitologię grecką uważa się za pierwotnie iliryską, a następnie zawłaszczoną przez Hellenów²³⁵. Analogiczne opowieści, stawiające sobie za cel zawłaszczenie atrakcyjnego, nobilitującego naród dziedzictwa rytualizują i Macedończycy. Zresztą bliźniaczych teorii kwestionujących autentyczność zasług Greków dla budowy cywilizacji śródziemnomorskiej pojawiało się swego czasu na świecie niemało,

²³³ G. Dejzings, *Religija i identitet na Kosovu*, Beograd 2005, s. 217–218.

²³⁴ N. Spahiu, *National Awakening Process among Orthodox Albanians*, Hamburg 2006, s. 6–8.

²³⁵ H. Thaçi, *Kosova „Moral Democracy” or Kosovo „Greater Serbia”*, Prishtina 2004, s. 153; C. Jankowski, *Na gruzach Turcji: zarysy historyczno-publicystyczne*, Warszawa 1915, s. 139–144.

a wielu eksplanatorów dziejów poszukiwało prawdziwych jej ojców wśród innych ludów, np. Fenicjan.

Albańskie poczucie przynależności do „najstarszej” tradycji idzie w parze z roszczeniami do dziedzictwa kulturowego bądź historycznych postaci, wchodzących w skład panteonów narodowych bohaterów państw sąsiednich. Wskazać można w tym miejscu np. Aleksandra Wielkiego, Pyrrusa²³⁶, Justyniana I, Miloša Obilicia. Pochodzący z Ilirii Justynian ponoć nie zapomniał o swoich korzeniach i dlatego w czasach jego panowania prowincja przeżywała gospodarczy rozkwit.

Do iliryskiej etnogenezy powraca się w rozlicznych sporach politycznych, upatrując w niej „najbardziej przekonujących i niepodważalnych” racji. Tak było w okresie Ligi Prizreńskiej, wojen bałkańskich lat 1912–1913, czy I wojny światowej, kiedy ościennie narody, przede wszystkim Grecy i Serbowie, zgłaszali postulaty przyznania im zamieszkanych przez ludność albańską ziem. Te same argumenty wykorzystywano również, i wykorzystuje się je do dziś, w politycznych sporach z Serbią o Kosowo. Na tym gruncie przywołuje się państwo jednego z plemion iliryskich – Dardanów z okresu IV–II w. p.n.e. Owa mityczna Dardania, kraina wcielona później do Imperium Rzymskiego²³⁷, przedstawiana jako protoplasta państwa albańskiego, stanowić ma argument na rzecz historycznej albańskości Kosowa²³⁸. Pamiętać jednak należy, iż wielu znawców regionu klasyfikuje Dardanów jako ludność tracko-iliryską, dacką,

²³⁶ Zob. np. J. Hauziński, J. Leśny, *Historia Albanii*, Wrocław 1992, s. 30–32.

²³⁷ Zob. np. M. Ferri, *Monumentet ushtarake të periudhës Romake në mezi të Epërme*, Pejë 2001, s. 139–143.

²³⁸ A. Jakupi, *Two Albanian States and National Unification*, Prishtina 2004, s. 25–30; O. J. Schmitt, *Kosovo: Kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft*, Wien–Köln–Weimar 2008, s. 32; J. Drançolli, *Shteti mesjetar i Gjergj Kastriotit – Skënderbeut*, Pejë 2001, s. 54–55.

tracką albo dako-tracką²³⁹. Natomiast w prisztiańskim dyskursie niepodległość postrzega się jako naturalną kontynuację starożytnej tradycji państwowości, słowiańskie osadnictwo określane jest zaś mianem brutalnej kolonizacji²⁴⁰. Okres przedśłowiański poddawany jest wnikliwym badaniom na polu historycznym czy archeologicznym, tyle tylko, że ograniczony zasób źródeł otwiera pole do gąszczu mityzacji. Powiada się, że znaleziono przekonujące dowody istnienia cywilizacji na obszarze dzisiejszego Kosowa już 5000 lat przed naszą erą, co ma udowodnić, że najmłodsze państwo Europy dysponuje w istocie niezwykle głębokimi korzeniami.

Kosowo penetrowane jest przez gorączkowe poszukiwanie śladów antycznej tradycji, a fundamentem rekonstruowanej mitologii narodowej jest właśnie pierwiastek dardański. Naukowcy – „kapłani sprawy narodowej”: archeolodzy, historycy, antropolodzy, etnolodzy, prześcigają się w publikacjach legitymizujących „patriotyczną” doktrynę dardańsko-iliryską. Jedno z najstarszych wykopalisk – posąg bogini płodności – stał się symbolem Prisztiny. Holistyczna redundancja symboliki starożytnej Dardanii przejawia się np. w przywoływanym często postulatcie Ibrahima Rugovy zmiany nazwy Kosowo na Dardanię. Założonemu w roku 1993 przez nieuznawane przez Belgrad władze pierwszemu bankowi z rodzimym kapitałem, nadano nazwę Dardania Bank. Dodajmy do tego mające zasięg ogólnobański telewizję Dardhania czy portal internetowy dardhania.com.

²³⁹ Zob. np. P. Kola, *The Search for Greater Albania*, London 2003, s. 2–3.

²⁴⁰ Por. np. Ž. Daskalovski, *Claims to Kosovo: Nationalism and Self-Determination*, [w:] *Understanding the War in Kosovo*, red. F. Bieber, Ž. Daskalovski, London 2003, s. 18.

2.10. Podsumowanie

Podsumowując nasze dotychczasowe rozważania dostrzeżmy strukturalny dla całego regionu Bałkanów proces konstruowania zgodnych z „patriotycznymi wymogami” i często wzajemnie wykluczających się mityzacji. Powyższy tekst stanowić miał próbę przyjrzenia się legendom o pochodzeniu jako instrumentowi dowodzącemu przede wszystkim wyjątkowości i starszeństwa własnego narodu. Zauważmy jednak, że służące wymogom sytuacji politycznej falsyfikacje nie są jedynie ewenementem „bałkańskiego kotła”, ale pojawiają się zawsze paralelnie z napięciami etnicznymi. Przywołajmy chociażby określany mianem „drugich Bałkanów” Kaukaz, gdzie skonfliktowane ze sobą narody prześcigają się w projektowaniu kolejnych mityzacji, jak np. argumentację na rzecz egipskiego lub etruskiego rodowodu Czeczenów²⁴¹. Na temat identycznej odmiany „wirusa”, który sprawia, że zarażony nim osobnik żywi przekonanie, jakoby to jego naród był najstarszy, bardzo interesująco pisze w odniesieniu do rosyjskiej części Kaukazu W. Górecki. Przytoczone przez autora przykłady zdają się bliźniaczo podobne do bałkańskich fantazmatów, jakie poddaliśmy analizie w tym rozdziale. Przywołajmy może ten najbardziej symptomatyczny, o poszukiwaniach korzeni przez Osetyjczyków wśród Scytów, Sarmatów, a zwłaszcza Alanów. Wyjątkowo ordynarne interpretowanie historii znalazło punkt kulminacyjny w pomysle wykazania osetyjskości Jezusa Chrystusa – co pamiętamy też z macedońskiego *casusu*. Zdaniem niektórych „panów symboli” Chrystus nazywał się w istocie Joszo Czyrysztzi, a dowody tego okazały się nader łatwe do znalezienia. Twierdzono, że narodziny w stajence są zgodne ze scytyjską tradycją albo że

²⁴¹ M. Łomonosow, *Metodologia historii wobec historycznej mitologii*, „Sofia” 2007, nr 7, s. 86.

zwyczaj obmywania nóg przetrwał do dziś w niektórych miejscach Osetii Północnej²⁴².

Jednakże również i nad Wisłą szafarze patriotyzmu karmili społeczeństwo odpowiadającymi „świętej” sprawie ojczyzny teoriami. Przykładowo debatę archeologów w sprawie pochodzenia Słowian w dwudziestoleciu międzywojennym zdominowała kwestia interesu narodowego, której szkodzić miała eksponowana przez Niemców hipoteza allochtoniczna²⁴³. Jak zauważa H. Mamzer: „archeologia występowała w służbie narodowego samoutwierdzenia, pełniła funkcję oręża w walce o zachowanie istnienia”²⁴⁴.

„Kultura kłamstwa”, jako instrument politycznej mobilizacji mas, zdaje się więc uniwersalnym środkiem wykorzystywanym przez nacjonalistycznych dysponentów władzy symbolicznej w każdym czasie i pod każdą szerokością geograficzną²⁴⁵. Niezwykle łatwo bowiem znaleźć odpowiadającą zapotrzebowaniu ideologicznemu opowieść w odległej i słabo udokumentowanej przeszłości. Jeden z badaczy powiedział, że „zawsze płodna wyobraźnia uczonych” prowadzi do fałszywych hipotez²⁴⁶, my zaś dodajmy, że prawdziwą intencją badaczy bywa nie dociekanie prawdy, ale służba ideologii. Nie jest przy tym ważne, czy postawa taka wynika z pokusy łatwego rozgłosu, czy może szczerzej wierzy w „świętą” ideologię, wszelkie krzepiące ducha narodu teorie zakładają *de facto* programowy antyintelektualizm i oparcie się na gąszczu mityzacji.

²⁴² W. Górecki, *Planeta Kaukaz*, Wołowiec 2010, s. 135–137.

²⁴³ A. Błazejewski, *Starożytni Słowianie*, Wrocław 2007, s. 11–13.

²⁴⁴ H. Mamzer, *Problem etniczny w archeologii*, „Slavia Antiqua” 1999, s. 172; zob. też J. Piontek, *Etnogeneza Słowian w świetle nowych badań antropologicznych*, „Slavia Antiqua” 2007, s. 163–164; G. Kiarszys, *Problem etniczny a mit naukowy*, http://knsa.amu.edu.pl/other/obrzyczko2002-grzegorz_kiarszys.pdf.

²⁴⁵ Zob. np. A. Grabski, *Historiografia – Mitotwórstwo – Mitoburstwo*, [w:] *Historiografia Mity Interpretacje*, red. A. Barszczewska-Krupa, Łódź 1996, s. 39–48.

²⁴⁶ R. Bloch, *Etruskowie*, Warszawa 1967, s. 9.

Rozdział 3

Polityka historyczna – zmityzowana refleksja nad przeszłością

3.1. Istota jakościowego spojrzenia na historię

Dla historyka naczelnym zadaniem jest prawdziwe odtworzenie przeszłości, nie zaś potwierdzenie indywidualnych czy grupowych o niej wyobrażeń, często w mniejszym czy większym stopniu nasyconych swoistą mitologią i napiętnowanych selekcją wiedzioną najróżniejszymi mechanizmami...

– spostrzegał J. Topolski¹. Słowa pisane w duchu klasycznego rankizmu straciły na aktualności w okresie załamania się idiografizmu, kiedy poczęto zauważać, że prawdziwi historycy, mimo wszystko, nie potrafią wyjaśnić procesów dziejących się w przeszłości. Zauważając swoją niemoc, zaczynają rekonstruować pieczołowicie fragmenty dziejów, nie potrafiąc składać większych całości, a zawierając czynnikom ilościowym niekiedy zupełnie pomijają jakościowe. Mnożenie informacji w poznaniu sprawia,

¹ J. Topolski, *Prawda i model w historiografii*, Łódź 1982, s. 13.

że całość zdaje się jeszcze bardziej nieprzejrzysta – zauważał badacz analizujący konstrukcje tożsamości zbiorowych, a takie uwagi zdają się adekwatne właśnie do wysiłków wielu historyków². Topolski, pomny swoich wcześniejszych uwag o upadku cywilizacji, w których reorientacje myślenia historycznego dokonywały się zbyt powoli, by umożliwić formułowanie i osiąganie zmieniających się celów działania, w końcu przyznał jednak, że historiografii nie da się uwolnić od mitów³.

Fiaskiem zakończyły się wysiłki historycyistów, a sam historycyizm uznany został za wręcz szkodliwy przez wielu badaczy, w tym K. Poppera, którzy jego wadę widzieli w tym, że nie można wejrzeć w przeszłość tylko przez wykrywanie rytmów, schematów, trendów rozwoju. Tacy „kontestatorzy” poczęli sugerować, że głębi badaniom dodać mogą te czynniki, które niełatwo poddają się kwantyfikacjom, w tym ogromne, niezbadane przestrzenie wyobrażeń zbiorowych. Historycyizm stał się historią, a nowe kierunki badań powoli zaczęły zajmować poczesne miejsca w badaniach i te, być może, pomogą w lepszym zrozumieniu fenomenów takich, jak bałkański. Amerykański badacz, zgadzający się w pełni z antyhistorycyistami, twierdził z przekonaniem, że, nie zawierzając wielkim struktur, musimy sięgać do jakościowych czynników determinujących zmiany, musimy wiedzieć, co myśleli i czuli zwykli ludzie, bo ci są pierwotnym podmiotem dziejów⁴. Nie był pierwszy, bo wiele lat przed nim jeden z twórców szkoły *Annales* nawoływał, by śmieiej sięgać do tego, co nazywał historią nieświadomą, a więc do niekwantyfikowanych, emocjonalnych motorów ludzkiego postępowania, w tym zawiści, strachu, nadziei. Według niego, taka histo-

² Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, s. 25.

³ J. Topolski, *Świat bez historii*, Warszawa 1976, s. 166.

⁴ R. Takaki, *Strangers from a Different Shore*, New York 1989, s. 9.

ria może być naukowo bogatsza niż „powierzchnia”⁵. A na pewno będzie bardziej kontrowersyjna, o czym przekonuje wielu autorów⁶. Odchodząc od prób „racjonalnego” tłumaczenia przyczyn wojen A. Toffler pisał, że

wojny wybuchały w następstwie irracjonalizmu, wadliwych spekulacji, fanatyzmu, ksenofobii. A działo się tak wtedy, kiedy wskaźniki ekonomiczne wskazywały, że polityka pokojowa jest bardziej owocna⁷.

I jeśli analizujemy konflikty bałkańskie, to możemy przyznać, że wyjaśnianie za pomocą racji uznawanych za „obiektywne” nie jest pełne i raczej takie być nie może, gdy uzmysłowimy sobie dualność człowieka. Uwzględnianie tylko ilościowych determinant często prowadzi do sądów pochopnych, mających zwrotny wpływ na kształty wyobrażeń zbiorowych społeczności obserwujących takie konflikty z zewnątrz. Wielu obserwatorów traktowało je podobnie jak publicysta wpływowego „Financial Times”: „Odległa część świata, rządzona przez średniowieczne namiętności, które stanowią antytezę wszystkiego, co jest ważne dla współczesnego człowieka”⁸. Takie opinie mogły nie tylko wzmocnić determinację walczących, ale i wzmacniać ich niechęć do Zachodu. Opowiadano popularny także i w Polsce dowcip, że walki ustaną dopiero wtedy, kiedy liczba mieszkańców byłej Jugosławii zredukowana zostanie do jednego. Inni angażowali się emocjonalnie po wybranej stronie, oskarżając pozostałe nacje o prymitywny nacjonalizm⁹. Obie postawy pozwalały zająć określone stanowisko wobec wstrzą-

⁵ F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa 1971, s. 67.

⁶ Por. np.: G. G. Iggers, *Historiografia XX wieku. Przegląd kierunków badawczych*, Warszawa 2010, s. 42–43.

⁷ A. Toffler, H. Toffler, *Wojna i antywojna*, Warszawa 1997, s. 26.

⁸ Cyt. za: C. Offe, *Drogi transformacji. Drogi środkowoeuropejskie i wschodnioniemieckie*, Warszawa 1997, s. 62.

⁹ Zob. np. N. Mappes-Niediek, *Balkanska mafija*, Zagreb 2004, s. 21–24.

sających ówczesnym światem konfliktów, dawały poczucie orientacji w meandrach „bałkańskiego kotła”.

Potępianie, bez zrozumienia istoty natury ludzkiej, analizy motorów postępowania jednostek i grup, jest zdecydowanie prostsze i łatwiejsze, ale zrozumienie wydaje się konieczne, podobnie jak rekonstrukcja psychosfery naszego czasu, uwikłanego w gwałt i przemoc bardziej, niż nam się wydaje – co przypominał wybitny antropolog D. Morris¹⁰. Nie możemy dokonywać takiej rekonstrukcji bez wejrzenia w przeszłość i, co powtarzamy tu za Ch. Tilly, lepiej brać historię poważnie, jeśli chcemy zrozumieć wiele z aktualnych problemów¹¹. Takie zrozumienie oznacza także możliwość prewencji, a pamiętamy, że Europa kilka razy była zaszokowana tym, co dzieje się na jej południu i ta postać szoku wpłynęła na wiele ocen konfliktów. Wydawało się bowiem, że Stary Kontynent trwale rozstał się z wojną po 1945 r., a makabryczne sceny rozgrywać się mogą co najwyżej w peryferyjnej Afryce. Pamiętajmy, że Jugosławia była bliska Europejczykom, była im o wiele bliższa niż inne demolidy, z Polską na czele. Nagle okazało się, że przestrzeń, którą wielu personalnie poznało, wypełniły werystyczne obrazy, jakby nie z tej, europejskiej, rzeczywistości.

3.2. Mit wielkiej historii

Historii lekceważyć nie można – twierdził R. D. Kaplan – bo im bardziej się ją lekceważy, tym większe miewa się złudzenia co do przyszłości¹². Bez trudu możemy zauważyć,

¹⁰ D. Morris, *Naga małpa*, Warszawa 2005, s. 127.

¹¹ Ch. Tilly, *How (and What) are Historians Doing*, [w:] *Divided Knowledge*, red. D. Easton, C. S. Schelling, Newbury Park, California 1991, s. 86.

¹² R. D. Kaplan, *Polityka wojowników. Dlaczego przywództwo potrzebuje pogańskich wartości*, Elbląg 2008, s. 70.

że nie lekceważy się jej w społecznościach niestabilnych, borykających się z problemami nie tylko gospodarczymi. Jeśli przyjrzymy się krajom zwanym postkomunistycznymi zauważymy, że obok wizji zbawienia w przyszłości pojawiają się na nowo pisane historie elit, grup społecznych, nowe heroizacje, jakie odpowiadają zwycięzcom, bo raczej trzeba zgodzić się z badaczem, który powiada, że to zwycięzcy obejmują panowanie nad historią¹³. W takich sytuacjach to właśnie zapotrzebowanie zwycięzców moderuje kształty i wizje przeszłości. Zwycięzcami niespodziewanie okazali się nacjonaści przypominający w byłej Jugosławii problemy tak obce jednoczącej się Europie. Europa nie potrzebuje już dziś „historii świętej”, służącej narodowym pretensjom, poszukuje takiej jej postaci, jaka może stać się spoiwem dla Europejczyków i tylko niektóre narody, w tym Polacy, wciąż traktują ją jako wygodne narzędzie do legitymizacji roszczeń. Wydaje się, że w państwach „twardego rdzenia” Europy historia jest już postrzegana inaczej i ta inność utrudniała zrozumienie istoty tego, co działo się na Bałkanach. Nie znaczy to oczywiście, że historia nie jest potrzebna Anglikom, Francuzom czy Włochom.

Zresztą nie możemy uwolnić się od historii, bo sami jesteśmy w nią uwikłani. Jeden z badaczy pisze, że choć tego nie zauważamy, społeczna rzeczywistość jest owocem historycznego rozumienia¹⁴. Od najmłodszych lat na lekcjach historii – oczywiście w narodowej wersji – nabywamy określonego stosunku do otaczającego nas świata, a rozliczni eksperci od edukacji powiadają z dumą, że szkoła musi uczyć patriotyzmu. Parafrazując to zdanie można by orzec, że przed szkołą stawia się wymóg fałszowania historii, co dla niektórych może zabrzmieć jako zbyt mocne stwierdzenie.

Zadaniem tej części tekstu będzie ukazanie na pozór zupełnie innego procesu – manipulacji historią przez „rząd-

¹³ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006, s. 9.

¹⁴ J. E. O'Connor, *Image as Artifact*, Malabar 1990, s. 131.

ców umysłów” w celu budowy społecznej jedności, tą historią, którą czyniono fundamentem ideologii, gdy ta z kolei „otwiera nowe przestrzenie dla myśli i czynów”¹⁵. Mając na uwadze fakt, iż historia jest traktowana niemal tak samo w każdym reżimie politycznym, chcemy zbliżyć tu specyfikę jej kreacji w warunkach tzw. bałkańskiego kotła. Spotykamy się z sytuacją, w której każda z nacji, mając swoją własną wersję przeszłości – co nie dziwi, bo dokładnie taki sam proces obserwujemy wszędzie, gdzie natrafiamy na instytucję państwa narodowego – wykorzystuje ją w rozgrywkach politycznych. Tymczasem to państwo ciągle kształtuje dziś wszelakie tożsamości społeczne i polityczne¹⁶. Pewna badaczka pisała, że naród z przeszłością jest wspierany przez głębię własnej historii, jest jak bryła obrośnięta warstwami żywych tkanek, których zniszczyć się nie da¹⁷.

W poprzednim rozdziale pokazywaliśmy, jak mozolnie owe głębie wiercono, szczerze wierząc, że zbuduje się przez to trwały szkielet narodu. Ugruntowane przez romantyków na długie lata przekonanie, że naród bez historii nie ma racji istnienia, skutkowało tendencyjną produkcją przeszłości, by nie prezentowała się ona zbyt ubogo. Jak łatwo się domyśleć, owe przesadnie upiększane modele musiały się wzajemnie wykluczać, ale chyba żadnemu z „panów umysłów” nie chciało się nad tym zastanawiać. „Władcom przestrzeni zbiorowych” nie chodziło przecież o budowanie perfekcyjnego historycznie przekazu, ale o wymyślenie takiej opowieści, która będzie zdolna porwać miliony. A zwykle to oni właśnie dysponują władzą polityczną.

¹⁵ S. Bercovitch, *Problem ideologii w czasach niezgody*, [w:] *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, red. A. Preis-Smith, Kraków 2004, s. 137.

¹⁶ H. Donnan, T. M. Wilson, *Granice tożsamości narodu, państwa*, Kraków 2007, s. 92.

¹⁷ A. Pawelczyńska, *Czas człowieczy*, Wrocław 1986, s. 156.

Zaznaczmy raz jeszcze, iż historyczny obiektywizm z natury rzeczy nie jest możliwy, nawet jeśli założymy autonomię badacza. Orientację każdego autora determinują bowiem, poza presją z zewnątrz, jego emocje, systemy wartości i przeżycia. Historyk, nawet próbując zachować obiektywizm, naturalnie zmuszany jest do zajmowania określonego stanowiska i w tym kluczowym momencie do głosu dochodzą jego osobiste doświadczenia¹⁸. Pogląd ten, afirmowany dziś przez przekonanego o nieistnieniu jednowymiarowej rzeczywistości człowieka epoki postindustrialnej, na przestrzeni długich lat ustępował przekonaniom, jakoby obiektywna prawda możliwa była do ustalenia. Długo nie chciano zrozumieć, że każdemu mitoburstwu z natury towarzyszy tworzenie nowych mityzacji, że historiografii nigdy nie uwolni się od mitów. Człowiek postmodernistyczny rozkłada dziś ręce widząc, że nigdy nie pozna prawdy, gdyż takowa nie istnieje, i pozostaje mu jedynie arystotelesowska teoria prawdy, mówiąca, że prawdziwe jest to, co jest zgodne z rzeczywistością. A rzeczywistość jest przecież tak dynamiczna i zmienna, że jej „prawdy” są i ulotne i zmiennie. Nie ma jednej, stałej wersji prawdy, także i tej historycznej. Nas jednak przede wszystkim interesuje instrumentalne wykorzystywanie historii do kreowania wyobrażeń zbiorowych po to, by zbić kapitał polityczny. Oczywiście nie ulega wątpliwości, że depolitycyzacja historiografii wydaje się jedynie „utopią”, bo historię opisuje człowiek – niewolnik mitu, a ponadto pamięć zbiorowa odtwarza obraz przeszłości zgodny w każdej epoce z ideami dominującymi w społeczeństwie, a jednostka, w tym historyk, jest zakładnikiem pamięci zbiorowej, na co zwracał już uwagę znany socjolog M. Halbwachs¹⁹.

¹⁸ Zob. np. E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1992, s. 12–13.

¹⁹ M. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, Warszawa 1969, s. 7.

W poprzedniej części pracy staraliśmy się lustrować mechanizm dowodzenia własnej potęgi i wyjątkowości poprzez ukazywanie i sakralizację wielkiej narodowej historii. Przyglądając się wewnętrznym dyskursom kolejnych bałkańskich nacji, zauważyliśmy również powoływanie się na historię w celu usprawiedliwienia i udokumentowania postulatów terytorialnych, tym częstsze i bardziej radykalne, im bardziej konfliktogenna jest sytuacja polityczna. Polityczne realia nie tylko wywierały wpływ na przedstawianie historii, ale także, jakże często, z góry definiowały określone tezy, które potem historycy-kapłani starali się za wszelką cenę udowodnić. Właśnie owa patologia konstruowania „dobrej” przeszłości jako narzędzia manipulowania masami stała się przedmiotem naszych rozważań w tej części tekstu.

Powtórzmy raz jeszcze, iż choć zazwyczaj krótkotrwały, moment mitycznego „złotego wieku” to zaledwie drobne ogniwo w długim łańcuchu dziejów. Bezustannie mnożono bowiem przekazy o „odwiecznych ziemiach narodu”, „narodowej kolebce” i historycznej potędze. Przekonywano, a spotykamy to niemal w każdej europejskiej przestrzeni mitycznej, że ów czas chwały to stan natury, kiedy ziścił się cel każdego narodu – skupienie w granicach państwa wszystkich swoich członków – sukcesorów tradycji – żyjących i martwych. Tylko żyjąc w swojej „prawdziwej” ojczyźnie jednostka mogła być wolna, a więc szczęśliwa, bo przecież odwiecznym pragnieniem człowieka jest zaznanie szczęścia, rozumianego jako spełnienie materialne i duchowe. Te „baśnie” wspierano opowieściami o dramacie przymusowych emigrantów, co Polacy dobrze znają z literatury romantycznej. Dziś jakże często okazuje się, że opuszczenie ojczyzny nie jest „najczarniejszą” tragedią, skoro decydując się na to dobrowolnie miliony ludzi na całym świecie, będąc u siebie uznawanymi za bohaterów²⁰. Chyba nigdy zresz-

²⁰ G. Kapłani, *Krótki podręcznik przekraczania granic*, Wołowiec 2009, s. 20.

tą wielką tragedią to nie było, jeśli emigracja ekonomiczna jest tak prastarym zjawiskiem.

M. Hroch, poddając analizie ruchy odrodzenia narodowego, spostrzega, że immanentną ich cechą jest poszukiwanie argumentu w historii, aby głosić postulaty rezurekcji państwowości, która w przeszłości już istniała i została niesprawiedliwie zniszczona²¹. Nietrudno to dostrzec na gruncie polskich lamentów po upadku Rzeczypospolitej, zwanej szlachecką. Odnotować należy, że narodowe dyskursy historyczne starają się za wszelką cenę wykazać continuum pomiędzy odległym momentem początku a współczesnością i stąd biorą się właśnie rozliczne mityzacje o wielowiekowej państwowości. Jest to przede wszystkim cechą małych narodów naszej części Starego Kontynentu, które przez wieki pozbawione były „przywileju” państwowości. Przy okazji zauważmy, iż na tle sąsiednich nacji Polacy zostali dość łagodnie potraktowani przez los, skoro niepodległość zabrano im „zaledwie” na 123 lata. Tego woli się nie zauważać, gdyż łatwiej rozpaczać nad tragicznym losem narodu. Jednak o zabiegu budowania tożsamości narodowej na filarze traumy powiemy więcej w następnym rozdziale w odniesieniu do mitu kosowskiego.

W pierwszej części przyrównaliśmy bezdyskursywne mity ponadczasowe, obecne we wszystkich cywilizacjach, do wielkich konarów, z których odrastają „małe” mity i mityzacje – służące objaśnianiu świata „święte opowieści”. Właśnie takimi wiecznymi makromitami są mit wolności, sprawiedliwości, powrotu, raju utraconego. Dysponenci władzy symbolicznej nieprzypadkowo napędzają fundowane masom przekazy tymi właśnie „pierwiastkami bazowymi”. Każda z pięknych narracji – jak choćby analizowane w poprzedniej części mity pochodzenia – zawiera w sobie znaczną część odwiecznych archetypów, również więc

²¹ M. Hroch, *Małe narody Europy*, Wrocław 2003, s. 132.

i baśń o niepodległej, wielkiej ojczyźnie mówi o wolności, sprawiedliwości, powrocie do złotego wieku, zwykle traconego za sprawą „innych”, „obcych”.

3.3. Historia jest po naszej stronie...

Mozna powiedzieć, że racje historyczne, nie mówiąc już o tym, co często jedynie chce się za takowe uważać, nie są wiele warte z punktu widzenia prawa międzynarodowego, tymczasem „architekci przestrzeni zbiorowych” jakże często odwołują się do tego „świętego” kryterium. Co więcej, bardzo wielu konfliktom, a już na pewno zdecydowanej większości bałkańskich napięć, towarzyszą argumentacje każdej ze stron o potwierdzonych wydarzeniach, faktami racjach historycznych. Historia jest po naszej stronie – powiadają dysponenti władzy symbolicznej, w co bezrefleksyjnie chce wierzyć człowiek mityczny myślący o wielkości, spełnieniu. Patrząc na bałkańskie narodowe historiografie zauważamy, że dokładnie taki sam dowód słuszności wysuwanych postulatów – a są nim rzekome racje historyczne – pojawia się w Belgradzie, Zagrzebiu, Sarajewie, Prisztinie, Skopje. Na te niepodważalne, „święte” racje pracowano przez długie lata, kreując kolejne mityzacje, a potem silnie je rytualizując. Przykładowo weźmy kwestię kosowską, którą zajmujemy się szerzej w następnej części tekstu. Serbowie do dziś tłumaczą, że po ich stronie stoją racje historyczne, a ci którzy chcą przyznać jakiegokolwiek prawo głosu stronie albańskiej wspominają o jej racjach etnicznych. Tymczasem Albańczycy również powołują się na argument historii, tyle tylko, że według ich wersji, to oni byli pierwotnymi mieszkańcami Kosowa, zanim rozpoczęła się brutalna kolonizacja Słowian. W takich sporach, co istotne, nie poszukuje się zewnętrznych, bezstronnych rozjemców.

Historia bywa więc wykorzystywana do przekształcania, manipulowania przestrzeniami wyobrażeń zbiorowych i to przynajmniej na kilka sposobów. Będziemy tu próbowali przybliżyć problem szeroko rozumianej polityki historycznej, a więc rozgrywania kartami przeszłości, profilowania własnego, narodowego modelu historiografii, opierania się na afektywnym stosunku do wydarzeń minionych wieków po to, by bronić interesu narodowego. Historię jakże często piszą osoby nie znające się na niej, ale posiadające za to „ojczyznę w sercu”, albo może raczej chcące się na takowe kreować. Makiawelizm polityczny czerpie z przepastnych labiryntów przeszłości.

H. Kohn pisał, że każda nacja wypracowała swoją własną interpretację historii, dzięki której może poczuć się wyróżnioną spośród innych²². To zdanie niekwestionowanego autorytetu studiów nad nacjonalizmem traktować można jako kluczowe dla dalszych rozważań. Wszędzie tam, gdzie pojawia się nacjonalizm, mamy do czynienia ze skrajnie subiektywnym ujmowaniem przeszłości, a na obszarze tak etnicznie zdywersyfikowanym jak Bałkany, niebezpieczeństwo zderzenia się odmiennych spojrzeń na wydarzenia minione jest przeogromne²³. Pamiętać jednak należy, że patriotyzm i nacjonalizm nie mają wyraźnych granic i używanie tych terminów może łączyć się z różnymi niebezpieczeństwami. Jeden z badaczy powiadał, że jeśli wartości narodowe przyczyniają się do uszlachetniania człowieka, to można mówić o patriotyzmie, jeśli zaś go deformują i upadlają, mamy do czynienia z nacjonalizmem²⁴. Taki pogląd dominował przez lata, a trwałe fundamenty dali mu romantycy, widzący w walce o wolność narodu najszczytniejszą

²² H. Kohn, *The Idea of Nationalism (A study in its Origins and Background)*, New York 1948, s. 23.

²³ J. B. Allcock, *Explaining Yugoslavia*, London 2000, s. 319–320.

²⁴ M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 10, Lublin 1993, s. 153.

formę poświęcenia, a nie chcący dostrzegać ambiwalencji postaw opartych na takich poglądach. Symptomatyczna zdaje się tu koncepcja egoizmu narodowego Zygmunta Balickiego, głosząca konieczność pełnego, bezwarunkowego podporządkowania własnego ja narodowi i jego interesom²⁵. Długo nie zauważano, że heroiczne czyny, inspirowane miłością do narodu, naturalnie będą przekładać się na przemoc fundowaną „obcemu”. Jakże często uważający się za patriotów traktowani są przez innych jak zbrodniarze i terroryści, czego przykładem są chociażby Czeczeni. Z bałkańskich nacji taki przydomek przypadł Albańczykom, szczególnie tym z Kosowa, a przecież oni sami z dumą prezentują swoją drogę do wolności, uważając się za bojowników o nią. Zresztą można się zapytać, co rozumiemy pod pojęciem patriotyzm, bo termin ten jest nadzwyczaj szeroki, czy mówimy o jego „klasycznym” ujęciu, czy może na przykład o niemieckim *Verfassungspatriotismus*.

Mówiąc o historii narodowej trzeba zauważyć, że od zarania dziejów, a więc jeszcze w epoce przednarodowej, wspólnoty określały siebie względem przeszłości, dociekały swoich korzeni, bo to pomagało im wykształcić własną tożsamość. Jak pisaliśmy w pierwszej części pracy, paniczny strach przed samotnością naturalnie pcha jednostkę do poszukiwań osi identyfikacji – najlepiej grupowej. Pragnienie przynależności jest jedną z fundamentalnych potrzeb człowieka, choć psychologowie i socjologowie miewają niejakie kłopoty z określeniem jej istoty. Jednostronne odczucia przekonują, że jest bodaj tak silna, jak potrzeba zakorzenienia się w przeszłości, nie tylko indywidualnej, ale i zbiorowej.

Pamiętajmy, że czynnik wspólnej przeszłości wewnętrznie spaja zbiorowość, dając jej członkom wiarę w to,

²⁵ S. Jedynak, *Naród, społeczeństwo, państwo. Studia z filozofii społecznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2002, s. 21.

iż wszyscy oni mają ze sobą tak wiele wspólnego. W epoce przednarodowej, kiedy zdecydowanie mniej uwagi poświęcano wyniesionemu później do rangi „świętego” absolutu narodowi, nie brakowało refleksji nad narodową przeszłością – choć wówczas naród ujmowano zupełnie inaczej. Wielcy kronikarze i uczeni pracowali nad odkryciem pradawnych korzeni wspólnoty zasiedlającej dane państwo, mieszając to, co dzisiaj rozdzielamy na kategorie narodu politycznego i etnicznego. Również i rody szlacheckie poszukiwały swoich początków, sławiły wielkich bohaterów, udowadniając, że naturalną potrzebą człowieka jest pamięć o świecie przodków. Jak przekonuje jeden z badaczy, sięganie do dawnych czasów leży w naturze człowieka, który – aby zrozumieć siebie – naturalnie sięga daleko w przeszłość, by poznać podstawowe zasady regulujące życie społeczne, nawet przy założeniu, że „modele wychowywania przez historię są przerażająco ubogie”²⁶.

Po Wielkiej Rewolucji Francuskiej, kiedy nacjonalizm uznano za ideologię postępu, poczęto posługiwać się gąszczem mityzacji po to, by wykazać piękną historię narodu, budowaną na fundamencie mitu początku, czemu przyglądaliśmy się w poprzednim rozdziale. Teraz interesować nas będzie to, co było później, a więc spojrzenie na przeszłość historyczną, któremu niezwykle daleko do tego, co w istocie się wydarzyło.

Historia zajmowała niezwykle ważne miejsce w myśli romantycznej, ale, podkreślmy raz jeszcze, była to budująca narodowego ducha, naznaczona piętnem programowej falsyfikacji, „krzepiąca serca” wizja przeszłości, a nie istotnie próba rekonstrukcji autentycznych realiów. Jej twórcy zdawali się nawet żywić niechęć do faktów nie przystających do „jedynej słusznej” wizji. Historia *sacra*, jako pierwsza, została stworzona przez romantycznych rewelatorów

²⁶ J. Cepik, *Wspomnienia z przeszłości*, Poznań 1983, s. 112.

i w takiej, zmytizowanej postaci utwierdziła się w wyobrażeniach zbiorowych na kilka dziesięcioleci przed próbami eksploracji naukowej. Nietrudno zauważyć, że pierwsze generacje historyków rzadko próbowały ją demityzować starając się tylko uzgadniać nowo ustalane fakty ze starymi mitami. To romantycy wespół z badaczami odkrywali inną przeszłość dla człowieka nowoczesnego, który musiał określać się na nowo w warunkach tak dalece odmiennych od feudalnych. Historycy pierwszych generacji zapewne zdawali sobie sprawę z tego, że walka z ugruntowanymi mitami musi zakończyć się klęską. Swoistą reakcją na ich dokonania były koncepcje historii lustrzanej L. von Ranke²⁷. Stworzyły one nowe paradygmaty badawcze, ale „rankiści”, starający się pisać „historię prawdziwą”, zderzyli się z wymaganiem posiadaczy władzy symbolicznej.

Nieprzypadkowo wiek XIX określa się „wiekiem historii”, wtedy to bowiem gloryfikowano tę naukę samą w sobie, powiadano iż jest ona nauczycielką życia, choć jak dziś przekonują niektórzy, sytuacja przedstawia się zupełnie odwrotnie: rzekoma nauczycielka życia nie uczy niczego, bo jest tak rozległa, że można w niej znaleźć dosłownie wszystko – co zauważał np. P. Valéry²⁸. Upewniono się do tego, że próbując okiełznać skomplikowaną rzeczywistość, istotnie łatwo odpowiadać analogiami z przeszłości, gdyż człowiek mityczny ufa w cykliczny charakter czasu. Być może więc właśnie dlatego manipulatorzy umysłów tak chętnie sięgają po narzędzie historii, by zapewnić sobie bezwarunkowe poparcie tłumu.

Mechanizm ten będziemy dalej ilustrować konkretnymi przykładami z obszaru byłej Jugosławii, gdzie z dużym powodzeniem rządzi się do tej pory za pomocą „mitologii” politycznej, będącej reinterpretacją przeszłości. Zdaje się,

²⁷ G. Skirbekk, N. Gilje, *A History of Western Thought: from Ancient Greece to the Twentieth Century*, London 2001, s. 298–299.

²⁸ Cyt. za: T. Bębenek, *Myślenie o przeszłości*, Warszawa 1981, s. 6.

że rządcy umysłów z dużym powodzeniem wykorzystują nie tylko to, co nazwalibyśmy przed chwilą wiarą człowieka mitycznego w ciągle stawanie się historii, ale także mają w pamięci stare powiedzenie, iż nic tak nie spaja wewnętrznie ludzi, jak wspólne przeżycia. Ta, odnoszona do wąskiej grupy, logika może być przetransferowana do skali makro pod warunkiem opowiedzenia masom, że łączy je ogrom wspólnych doświadczeń. Nie na darmo przyjmuje się, że historia stanowi jeden z fundamentów etnosu²⁹. B. Anderson pisze, że naród to wspólnota wyobrażona, gdyż członkowie nie znają większości swych rodaków, nie spotykają ich, nawet o nich nie wiedzą, ale mimo to pielęgnują w umyśle obraz, którego nie niszczą niemiłe doświadczenia obcowania z członkami tej wspólnoty³⁰. Wytworzenie poczucia więzi wśród milionów jednostek, które zazwyczaj nigdy nie mają sposobności się ze sobą spotkać, staje się prawdziwym wyzwaniem dla „rządców umysłów” i, jak się okazuje, idealnym spoiwem dla niej stają się mity, symbole i rytuały, na bazie których buduje się kolektywną świadomość. Mozaiką „świętych opowieści” wypełnia się narrację, nazywaną później historią narodu³¹. Ta narracja to czasami spojrzenie na wieki minione zredukowane do ery złotego wieku oraz łańcucha krzywd wyrządzonych przez odwiecznych wrogów, po to, by rządzący mogli legitymizować swoją władzę. Metafora samotnej wyspy obezwładniła historiografię w naszej części Starego Kontynentu, a w poszukiwaniach własnej wizji przeszłości narody sięgały niejednokrotnie po kłamstwo, legitymizowane mityzacjami fragmentów przeszłości. Historia narodowa wyklucza więc obiektywizm naukowy, bo jej kształt stymuluje nie chęć poznania prawdy,

²⁹ Zob. np. R. Poole, *Nation and Identity*, London 1999, s. 17.

³⁰ B. Andersen, *Wspólnoty wyobrażone*, Kraków 1997, s. 18.

³¹ Por. np. P. Wandycz, *Mity, stereotypy i kompleksy w dziejach Europy Środkowo-Wschodniej*, [w:] *Europa Środkowa – nowy wymiar dziedzictwa*, red. J. Purchla, Kraków 2002, s. 33–46.

ale służba narodowi. Taka historia jest mutacją „świętej” i rządzią nią takie same prawa.

Pamięć aksjologiczna – duchowa konstytucja wspólnoty zbiorowej³², nieodłączny atrybut państwa narodowego, z natury rzeczy musi opierać się na falsyfikacji historii, zakładając czczenie chlubnych wydarzeń, pomijanie niewygodnych akordów przeszłości, kreowanie zdemonizowanych, odwiecznych wrogów³³. Dualnie skonstruowany człowiek, wiedząc o tym, iż zło tkwi w nim, wypiera pamięć o nim poszukując go na zewnątrz. Wracając do wizji przeszłości zauważmy, że „misjonarze patriotyzmu” wychodzą z założenia, że historia jest sprawą zbyt ważną, by pozostawiać ją historykom, jak pisał O. Marquard³⁴, uważają, że nic tak dobrze nie posłuży integracji mas jak zmytizowana wizja wspólnych dziejów. Zastępy kreatorów jedynej, „świętej” prawdy przystępowały więc do prac nad obrazem przeszłości. Rolą propagandowo przetworzonej historii „ku pokrzepieniu serc” stało się wspieranie marzeń o zmartwychwstaniu niepodległej ojczyzny w „sprawiedliwych” granicach, a więc takich, jakie istniały w mitycznym momencie początku. Tęsknota za rajem utraconym – krótkotrwałą chwilą potęgi, fałszywe wspomnienia mocarstwowości, otwierały pole dla, choć pięknych i wzniosłych, apokryficznych narracji. Znamy to dobrze z polskiego podwórka, gdzie przekazów inspirowanych nostalgią za latami świetności chyba nigdy nie brakowało, a w czasach romantyzmu produkowano takowych bezlik. Filozofia tamtej epoki kazała stawiać wyjątkowo ambitne cele, pisać piękne, ale niekoniecznie prawdziwe narracje.

³² D. Karłowicz, *Pamięć aksjologiczna a historia*, [w:] *Pamięć i odpowiedzialność*, red. R. Kostro, T. Merta, Kraków–Wrocław 2005, s. 35.

³³ L. M. Nijakowski, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008, s. 19.

³⁴ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Warszawa 1994, s. 54.

3.4. Polityka historyczna a nacjonalizm

Trywializmem wręcz jest stwierdzenie, że polityka historyczna pozostaje dodatnio skorelowana z nacjonalizmem, a ten zapuścił na Bałkanach niezwykle głębokie korzenie. S. Wojciechowski postrzega nacjonalizm jako funkcję zależności występujących uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych, która: „posiada swoje minimum i maksimum, narasta lub opada, jest mniej lub bardziej cykliczna”³⁵. Przyjmując taki punkt widzenia, trzeba zauważyć, że skala natężenia mitycznych projekcji również nie jest stała i ma swoje ekstrema. W momentach eskalacji nacjonalizmu odżywają „stare” narracje, czasem nawet przekomponowane i dostosowane do potrzeb nowej epoki. Takimi sprawdzonymi opowieściami są najczęściej romantyczne legendy – zwykle fundamenty ruchów narodowego odrodzenia, chociaż – jak przekonują niektórzy – nie można pomijać tego, co było wcześniej, a więc na przykład w przypadku serbskim, tradycji kosowskiej, z której to właśnie czerpali romantycy³⁶. Analogicznie, spadek nacjonalizmu to wyciszanie narodowych mitów, do którego zwykle wystarczy osłabienie bądź zanik ich rytualizacji. Oczywiście mamy tu na uwadze rytualizację dokonywaną przez posiadaczy władzy symbolicznej. Ta druga zaś, spontaniczna, czasami wymaga głębokiej wymiany pokoleń i niektóre mity zanikają dopiero w trzecim, czwartym pokoleniu.

Próbując dokonać periodyzacji bałkańskiej funkcji nacjonalizmu zauważyć trzeba przede wszystkim, iż pierwsze kłopoty pojawiać się mogą już z wyznaczeniem ram

³⁵ S. Wojciechowski, *Nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej*, Wrocław 2000, s. 28.

³⁶ Zob. np. R. Okey, *Taming Balkan Nationalism*, Oxford 2007, s. 75.

czasowych epoki romantycznej³⁷, która trwała na południowo-wschodnich rubieżach kontynentu dużo, dużo dłużej niż w pozostałych jego częściach i, rzecz jasna, przyjmowała inne formy. Utopia czynu, żądza wielkiego zrywu, spektakularnej akcji nie przeminęły wraz z okresem serbskich powstań antytureckich, zakończonych wyzwoleniem się spod zwierzchnictwa sułtanatu, ale trwały jeszcze przez lata, a młodzi ciągle wierzyli, że to oni są właśnie pokoleniem, na które patrzą przodkowie i które będzie stawiane potomnym za przykład męstwa. „Generacja pieśni” – o której rzekomo śpiewać miano przez wieki wieków – stawiała sobie za cel wypełnienie kosowskiego przymierza „przywracając serce matki ojczyzny” na jej łono. Tożsame marzenia żywili przedstawiciele innych bałkańskich nacji, stojących w obliczu konieczności walki narodowowyzwoleńczej. Romantycznie zorientowana młodzież wierzyła, że tylko za sprawą bohaterskiego zrywu możliwe jest przełamanie habsburskiej bądź osmańskiej tyranii. Młodzi ludzie naprawdę szczerze ufali, że zmieniają świat, byli generacjami czystej wiary.

Wojny z lat 1912–1913, uznawane w literaturze za „wrzenie w bałkańskim kotle”, których okrucieństwo zaszkodziło zachodnią opinię publiczną³⁸, były dla wielu bałkańskich ludów ziszczeniem snów o okazji do wielkiego czynu. Ten romantyczny zryw okazał się w istocie wypełnieniem apokaliptycznych projekcji, a skala serwowanego przez „dzielnych chłopców” okrucieństwa porażała wielu zagranicznych obserwatorów. Jak pisze pewien badacz: „ofiary i sprawcy z dnia na dzień zamieniali się rolami, połączeni

³⁷ Por. np. M. Dyras, *O początkach romantyzmu w Serbii. Kłopoty z periodyzacją*, [w:] *Studia nad współczesnymi językami i literaturami Południowo- i Zachodniosłowiańskimi*, red. W. Lubaś, M. Balowski, Opole 2001, s. 19–24.

³⁸ M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, Wołowiec 2008, s. 20–22.

ze sobą chorym cyklem terroru, zemsty i odwetu”³⁹. W Europie pojawiały się pomysły powołania specjalnych komisji celem wyjaśnienia werystycznych obrazów z południowego-wschodu, ale wybuch I wojny światowej udaremnił wiele takowych wysiłków. Najbardziej spektakularne sprawozdanie opublikowano w 1914 r. pt. *Carnegie Endowment for International Peace*, lecz wówczas świat borykał się już z innymi problemami, choć raport grzmiał, że „jeszcze nigdy żadna lekcja nie była tak brutalna”⁴⁰. W 1993 r. ten sam dokument został ponownie wydany, wraz z komentarzem, że historia zatoczyła koło, a na Bałkanach Europa ponosi znowu moralną porażkę. Zapomniano o tym, iż zarówno I, jak i II wojna światowa obnażały podobną „brutalność” narodów Zachodu.

To co wysławiali jedni, przedstawiane było przez innych jako narodowa tragedia, a scenariusz ten znamy chyba ze wszystkich konfliktów na świecie. Albańska historiografia ukazuje na przykład owe kampanie przede wszystkim w kontekście narodowej martyrologii, bo żołnierze każdej ze stron Czwórprzymierza dopuszczali się okrucieństw na albańskich „poturczeńcach”. Albańczycy mówią o antyalbańskim sojuszu ościennych narodów, którego efektem były wojny bałkańskie. Slogany o współpracy Serbów i Greków przeciwko Albańczykom brzmią w Tiranie dość katastroficznie.

Narracje o dramatycznym losie nacji – samotnej wyspie, zalewanej przez ocean sąsiedzkiej nienawiści – charakterystyczne były dla wszystkich środkowoeuropejskich dyskursów. Dobrze znamy je także nad Wisłą, gdzie od epoki

³⁹ J. J. Sheehan, *Where Have All the Soldiers Gone?: The Transformation of Modern Europe*, Boston, Massachusetts 2008, s. 55; E. J. Erickson, *Defeat in Detail: the Ottoman Army in the Balkans, 1912–1913*, Greenwood 2003, s. 44.

⁴⁰ *The Other Balkan Wars. A 1913 Carnegie Endowment Inquiry in Retrospect*, Washington 1993, s. 15.

romantyzmu głęboko rytualizuje się opowieści o najgorszym z możliwych położeniu geopolitycznym. Tych treści nie zdołało nawet wykorzystać członkostwo w NATO i UE. Bardzo wielu Polaków, przez długie lata uczonych narodowej historii „świętej”, zakładającej wyjątkowo tragiczny los narodu polskiego, zapewne zdziwiłoby się słysząc, że identyczne treści pojawiają również gdzie indziej.

Bośniacy twierdzą na przykład, że ich przeszłość historyczna jest szczególnie smutna z uwagi na częste napały sąsiadów. Tragiczne położenie geograficzne, w zasięgu wpływów dwóch wrogich sił, skutkowało wiecznie powtarzającymi się aktami agresji. Podobnie jak w przypadku Polaków, z owej fatalnej sytuacji geopolitycznej starano się zrobić swoisty atut. Rozwijano pogląd, iż przyniosła ona Bośniakom wielokulturowe i wielowyznaniowe społeczeństwo, co doskonale wpisuje się w zachodnie debaty nad multikulturalizmem. W nakręconym w 1994 r. filmie dokumentalnym *Bosanski muslimani – historija jedne borbe za opstanak*, pokazującym historię *sacra* Bośniaków, pada stwierdzenie, że tam, gdzie nie było islamu na Bałkanach, nie można mówić o prawdziwej tolerancji. Zresztą już pierwsze zdanie lektora: „z nikim historia nie obeszła się tak ciężko jak z nami” wydaje się sugerować, w jakiej konwencji utrzymany został przekaz.

Bośniaccy „panowie umysłów” próbowali również opisywać historyczną przeszłość narodu opartą na wątku ciągłego spisku przeciwko nim ze strony Serbów i Chorwatów. Twierdzono, że reforma administracyjna międzywojennej Jugosławii została opracowana przez dwie „siły zła”, którym przyświecał wyłącznie jeden cel: pognębienie Bośniaków. Bez konsultacji z nimi dokonano takiego podziału, aby w żadnej z banowin Bośniacy nie stanowili większości. Konflikty pomiędzy Zagrzebiem a Belgradem miały być dla Bośniaków równie tragiczne, co momenty ich współdziałania, czego przykład stanowił – zdaniem wspomnia-

nych „władców symboli” – okres II wojny światowej, kiedy to ponoć najcięższe ofiary ze wszystkich jugosłowiańskich nacji ponieśli właśnie Bośniacy. Jak zobaczymy dalej, nie oni jedyni uzurpowali sobie prawo do bycia największą bałkańską ofiarą konfliktu. Bośniacy znaleźli zresztą wyjątkowo „przekonujące” wytłumaczenie, dlaczego o skali ich martyrologii tak niewiele się mówi. Otóż te fakty zostały rzekomo ukryte przez komunistyczną cenzurę – znowu dał o sobie znać spisek Serbów i Chorwatów, co było tym bardziej „logiczne” dla człowieka mitycznego, iż, otaczający się przeważnie Serbami, Tito miał chorwackie korzenie. Złoczyńcy, a więc Serbowie i Chorwaci, nie ponieśli za swoje zbrodnie kary, a nową rzeczywistość budowano na filarze „gorzkiego pokoju”. Te treści, konstruowane przez radykalnych działaczy emigracyjnych, reinterpretowano w końcu XX w. Wielu w nie uwierzyło, nie próbując racjonalizować rzeczywistości, co wcale nie było takie trudne, gdyż nie miała część społeczeństwa pamiętała wydarzenia sprzed 40 lat, jak chociażby procesy ustaszów. Niestety, pamięć ludzka bywa bardzo zawodna, a „kreatorzy symboli” zdają się dobrze o tym wiedzieć.

Syndrom obłożonej twierdzy przełożył się na albańską solidarność z narodem żydowskim i chyba w Tiranie nie zdawano sobie sprawy z tego, że do opowieści o analogiach pomiędzy narodową martyrologią z Izraelitami nawiązą i Serbowie, do czego przejdziemy dalej. Albańczycy powiadają, że ich tolerancyjnemu, wieloreligijnemu narodowi obcy był antysemityzm, oczywiście w odróżnieniu od sąsiadów. Szczycą się, że w okresie II wojny światowej Albania stała się schronieniem dla wielu bałkańskich Żydów, choć to samo mawiają o sobie z dumą Węgrzy, Bułgarzy i Bośniacy. W Sarajewie twierdzi się, że wielu tamtejszych intelektualistów starało się bronić represjonowanych przez NDH Serbów, Cyganów, Żydów. Niektórzy próbowali nawet rozwijać mityzację o pierwszym antyhitlerowskim

oporze w Europie, a to, że sama Europa nigdy nie była zainteresowana tymi opowieściami, zrzucono na jej ignorancję. Każda historiografia rządzi się swoimi „świętymi prawdami” i bałkański przykład, jaki w tej pracy poddajemy analizie, koresponduje z analogicznymi mechanizmami na całym globie. Pewien badacz powiada, że historia dla narodu jest jak pamięć dla jednostki⁴¹, a przecież pamięć ludzka jest selektywna, subiektywna i zawodna.

Opierające swoją tożsamość na pierwiastku antyturckim narody regionu posługiwały się mityzacją o kolaboracji albańskiej ludności z turecką administracją. Nie próbowano i nie chciano dostrzec, że z Turkami nie kolaborowali wszyscy Albańczycy, a, co więcej, wielu z nich jednoczyło się z Serbami, Grekami, Bułgarami przeciwko Osmanom. Zauważmy, iż „święta opowieść” o współpracy Albańczyków z sułtanatem będzie stanowiła dla Serbów wystarczający argument na usprawiedliwienie dokonywanych przez Belgrad czystek⁴². Zdaniem niektórych badaczy, brutalne rozprawianie się z Albańczykami wynikało z faktu, że w owym okresie rozkwitał albański nacjonalizm, którego bardzo obawiali się Serbowie, Grecy i Bułgarzy⁴³. Twierdzi się, że albański nacjonalizm mógł zagrażać młodym państwom, na których ziemiach zamieszkiwała spora mniejszość albańska, bo przecież idea Wielkiej Albanii – zjednoczenia terytoriów etnicznie albańskich – musiała godzić w państwa ościenne.

Wracając jednak do walczących ponoć o wolność państw bałkańskiego Czwórprzymierza zauważmy, iż idealizowane opowieści o dzielnych żołnierzach opisywały ich patriotyzm oraz waleczność i taki obraz wojny trafiał do świa-

⁴¹ A. M. Schlesinger Jr., *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, New York 1993, s. 45.

⁴² Zob. np. *Pogovor*, [w:] *Prepiska o albańskim nasiljima u Staroj Srbiji 1898–1899*, Beograd 1998, s. II.

⁴³ P. C. Hall, *The Balkan Wars 1912–1913*, London 2000, s. 9.

domości zbiorowej południowośłowiańskich społeczeństw. Opinia publiczna widziała obrazy rozentuzjasmowanych młodych chłopców dokonujących czynów najwspanialszych, inspirowanych wyłącznie platoniczną miłością do ojczyzny. O gwałtach, mordach i czystkach nie mówił nikt. Mówiono o nich natomiast w kontekście własnych doznań w myśl zasady: *gdy Kali ukraść, dobrze, gdy Kalemu ukraść, źle*. Serbowie rytualizowali przekazy o wspomnianych albańskich czystkach z końca XIX w., zbywając milczeniem fakt, iż był to akt rewanzu za wcześniejsze serbskie pacyfikacje. Podobnie belgradzki dyskurs wypełniać będą później opowieści o makabrycznych zbrodniach popełnianych przez wojska austriackie na serbskich cywilach w czasie I wojny światowej, ale analogiczne zachowania rodaków podczas konfliktów bałkańskich lat 1912–1913 puszczono w niepamięć. W Belgradzie, Atenach czy Sofii sławiono szlachetną postawę tysięcy młodych ochotników wędrujących na południe po to, by oddać najwyższy hołd swojej ojczyźnie⁴⁴. Nie próbowano nawet uzmysłowić sobie, że nigdy na wojnę nie idą wyłącznie idealisci, przekonani, że ich życie jest niczym w zderzeniu z absolutem ojczyzny, ale także jednostki poszukujące łatwej zdobyczy albo rozgłosu bądź wreszcie zwykli awanturnicy. Przy okazji możemy zapytać o to, czy wierne kopie tego obrazu często nie dotyczą także i współczesnych relacji z konfliktów zbrojnych.

Dla nas oczywiście najważniejsza jest postawa wyruszającego na „świętą” wojnę żołnierza, przekonanego, że dostąpił największego zaszczytu oddania siebie w imię najwyższego ideału. Mierzący siły na wielkie zamiary wychowankowie narodowych romantyków bezustannie podkreślali, że żyją tylko i wyłącznie dla swojego kraju, a ich

⁴⁴ Zob. np. A. Giza, K. Filipow, *Wojny bałkańskie 1912–1913 roku: aspekty polityczne i militarne: początki niewoli Bułgarów w Macedonii Egejskiej i Wardarskiej*, Białystok 2002, s. 60–62.

dziejowym przeznaczeniem jest oddanie za niego życia⁴⁵. Wezwanie swoich mistrzów do odnowy wewnętrznej, jako wstępnego warunku zakrojonego na szeroką skalę działania, realizowane wedle maksymy „aby oddać życie za innych, potrzeba zwycięstwa nad samym sobą”, znalazło odzwierciedlenie w postawach pochłoniętych ideą młodych ludzi. Podobno działacze młodobośniacy nie mieli np. większych problemów z wyrzeczeniem się alkoholu czy duchowej i fizycznej miłości⁴⁶, ich jedyną miłością i słabością mogła być tylko niepodległa, wielka ojczyzna, której na ołtarzach składali dar swojego istnienia. Zauważmy, że rozumującemu w ten sposób człowiekowi nie szkoda rozstać się z życiem, bo ono i tak już dawno zostało ofiarowane. Postawa ta wcale nie zadziwia, biorąc pod uwagę fakt, iż człowiek gotowy jest do największego poświęcenia w imię wyznawanych przez siebie ideałów, a kult ideału tyrtejskiego, zakładający najwyższe poświęcenie, to cecha nie tylko światopoglądu romantycznego. Kilkadziesiąt lat później legendarny Željko Ražnatović Arkan porwie najbardziej krewkich kibiców klubu piłkarskiego Crvena Zvezda Belgrad i zrobi z nich zdyscyplinowanych bojowników, w pełni oddanych dowódcy, gotowych wypełniać jego wolę i zachować wojskowy rygor – nawet zakaz spożywania alkoholu, bez czego trudno było im dotychczas wyobrazić sobie życie. Czasami takie postawy niezwykle trudno zrozumieć, a co za tym idzie, wyjaśnić. Nie jest to możliwe bez analizy psychosfery czasu, ale badania nad nią dopiero się konstytuują.

Wracając jednak do romantycznych postaw, trzeba zauważyć, że masowa uległość wobec idei narodowej zdumiewać nie może. Ideologia to wszak nic innego jak wielki zbiór mitów i mityzacji, w jakie jednostka wyznająca ową ideologię szczerze wierzy. Jak wielokrotnie zauważaliśmy, epo-

⁴⁵ Por. V. Dedijer, *Sarajewo 1914*, t. 2, Łódź 1983, s. 84–85.

⁴⁶ *Ibidem*, t. 1, s. 346–349.

ka romantycznych mitów, a szczególnie tych narodowych, produkowała niesłuchanie dużo, bo założenia programowe tamtych czasów kazały patrzeć na świat duszą, a nie rozumem. Ukształtowany więc przez romantyzm człowiek ogarniał rzeczywistość za pomocą mitycznego konglomeratu, a takim przykładem wśród narodów bałkańskich była kosowska saga, czemu będziemy się jeszcze bliżej przyglądać. Teraz podkreślmy tylko, że mechanizm działania idei jest zawsze taki sam: „świętym” argumentem dla jednostki staje się fakt, że cała zbiorowość myśli tak samo⁴⁷.

Wydaje się więc, że właśnie w epoce romantycznej powstawało najwięcej potężnych mitów oraz drobnych mityzacji, wtedy również redefiniowano stare opowieści, wychodząc z przekonania, że tworzy się w ten sposób nową, postępową ideologię „zbawienia” i chyba nikt nie zdawał sobie sprawy, iż rozpoczyna się tak wielką zabawę z ogniem, której kolejne odsłony będą powracały – miejmy nadzieję, że nie zgodnie z logiką wiecznego powrotu. Powtarzając słowa jednego z badaczy, że ci, którzy kontrolują opowieści o społeczeństwie, definiują jego politykę⁴⁸, zauważmy trwale dziedzictwo systematycznej pracy „panów umysłów”. Konsekwentna rytualizacja narodowej mitologii sprawiła, iż jej korzenie wrosły tak głęboko, że niesłuchanie trudno je wyrwać. Zresztą takich prób raczej nie podejmowano – z wyjątkiem epoki rządów Tity albo dzisiejszych wysiłków na rzecz pojednania w duchu jugonostalgii. Wydaje się, że próby demityzacji, zmiany części przestrzeni mitycznych, mogą się powieść dopiero w pokoleniach

⁴⁷ A. Sepkowski, „Wizje zbawienia” w Europie Wschodniej okresu transformacji, [w:] *Dialog Europejski Zachód–Wschód. Kultura – Polityka – Społeczeństwo*, red. J. Kmiecński, A. Stępień-Kuczyńska, Toruń 2007, s. 223.

⁴⁸ D. Korten, *The Great Turning. From Empire to Earth Community*, San Francisco 2006, s. 237.

niepoddawanych rytualizacji, ale zarazem żyjących w innych warunkach ekonomicznych, jeżeli przypomnimy sobie uwagi o spełnieniu.

3.5. Próby pokonania bałkańskich nacjonalizmów poprzez kreację nowych mitów

Platforma neojugosłowiańska znajduje zwolenników przede wszystkim wśród młodych ludzi, wabionych kolejnym wcieleniem rytualizowanej na płaszczyźnie kulturowej legendy o raj utraconym⁴⁹. W państwach sukcesyjnych ciągle popularne są filmy i muzyka z całego obszaru Jugosławii, a artyści dla określenia swojej twórczości nierzadko używają przymiotnika „bałkański”, dając do zrozumienia, iż jest ona oparta na tradycji całego regionu⁵⁰. Jedną z najpopularniejszych piosenek towarzyszących demonstrującą przeciwko Miloševićowi młodzieży podczas tzw. *karnawału ulicznego* był chorwacki przebój⁵¹. Jugosławia ciągle trwa w przestrzeni kulturowej. Człowiek mityczny żyje wspomnieniem o epoce względnego dobrobytu, kiedy kraj osiągnął znacznie wyższy poziom rozwoju niż inne „demoludy”, a jego obywatele mogli podróżować po Europie bez uciążliwego obowiązku wizowego⁵². Takie wizje przeszłości przypominają trochę polskie tęsknoty za epoką Gierka, ale te słabną z roku na rok. Tymczasem bałkańska opowieść przemawia szczególnie do młodego pokolenia, wyrosłego na idealizowanych opowieściach o jugosłowiańskim dobro-

⁴⁹ Por. np. P. Levi, *Raspad Jugoslavije na filmu. Estetika i ideologija u jugoslovenskom i postjugoslovenskom filmu*, Beograd 2009, s. 145–153.

⁵⁰ Por. np. I. Čolović, *Etno. Priče o muzici sveta na Internetu*, Beograd 2006, s. 17.

⁵¹ S. Jansen, *Antinacionalizam*, Beograd 2005, s. 248.

⁵² Od 19 grudnia 2009 r. obywatele Serbii, Czarnogóry i Macedonii mogą wjeżdżać na terytorium UE bez posiadania wizy.

bycie, pokolenia marzącego dziś o emigracji na Zachód „za chlebem”, podczas gdy jeszcze do niedawna obywatele Jugosławii powszechnie korzystali z przywileju „zjeżdżania” Europy bez większych formalności. Zresztą nie chodzi tu wyłącznie o wojaże po Europie, ale „zwykłe” przemieszczanie się po obszarze dawniej „jednego domu”, gdzie wyrosłe nagle granice stwarzają dla podróżnych – posiadających często rozsianych po kilku republikach rodzinę i znajomych – spore niedogodności. Ta „przyziemna”, pomijana często na płaszczyźnie naukowej, kwestia jawi się jako ważna dla przeciętnego człowieka. A przecież nietrudno zauważyć, iż nostalgia, choć odwołuje się do przeszłości, ma swoje korzenie w teraźniejszości, wyposaża ona bowiem niegdysiejszą idyllę w przymioty, jakich dzisiaj szczególnie brakuje⁵³.

Dla Serbów Jugosławia to także wspomnienie „wielkiej ojczyzny”, obejmującej zamieszkane przez Serbów ziemie, wraz ze „świętym” Kosowem, w których Belgrad odgrywał rolę metropolii. Powiada się, że przez głupie, wojenne awantury zmarnowano 10 lat i oddalona została znacznie perspektywa akcesji do UE. Jak pamiętamy, kiedy targana separatyzmami Jugosławia trzeszczała w szwach, Bruksela, próbując zapobiec eskalacji konfliktów, zaproponowała szybkie członkostwo w swoich strukturach pod warunkiem zachowania integralności terytorialnej kraju. Jednakże wówczas, omamione przez neoromantycznych kaznodziei, masy uwierzyły, że odnajdą pełne „zbawienie” w państwie narodowym. Dziś coraz więcej ludzi zdaje się rozumieć, że prawdziwe „zbawienie” znajduje się gdzie indziej. Sny o Jugosławii to także reminiscencje czasów młodości, co dobrze znamy z polskiej perspektywy, gdzie wspomniany z rozrewnieniem okres PRL-u nie przekłada się wcale na zdeklarowany komunizm, ale stanowi naturalną właściwość

⁵³ J. Dlamini, *Native Nostalgia*, Johannesburg 2010, s. 16.

człowieka, jaką jest idealizacja czasów młodości⁵⁴. Musimy pamiętać, że naturalną cechą człowieka, zdającego sobie sprawę z nieuchronnie zbliżającego się końca, jest tęsknota za czasami, kiedy miało się przed sobą perspektywę wieloletniej egzystencji⁵⁵.

Jugosławia to także wielkie sukcesy sportowe drużyn narodowych, trudniejsze do osiągnięcia w sytuacji rozbitcia na kilka segmentów, to również pamięć o prestiżowych imprezach: Mistrzostwach Europy w Piłce Nożnej w 1976 r. czy Zimowych Igrzyskach Olimpijskich w Sarajewie w 1984 r. Na organizację takiej rangi spektaklu chyba żadne z państw sukcesyjnych nie ma szans.

Jugonostalgia to nie tęsknota za komunizmem, jak przekonują niektóre kręgi prawicowe, szczególnie chorwackie, ale żal za „utraconym domem”, za wspólnotą wyimaginowaną, mimo wszystko bliską przez to, że była to oaza spokoju i względnego dobrobytu. Obraz owego „domu” jest dziś zresztą idealizowany i te mityzacje podlegają ciągłej rytualizacji przez antynacjonalistyczne środowiska. Selektywna pamięć ludzka wypiera niewygodne akordy, nie mówi się na przykład o kryzysie ekonomicznym albo napięciach etnicznych, a te przecież nie zniknęły po roku 1945⁵⁶. Przypomnijmy chociażby tarcia w Kosowie, zakończone nadaniem temuż regionowi autonomii.

Z kolei komunistyczna ideologia *bratstva i jedinstva*, stawiająca sobie ambitny cel trwałego pojednania jugosło-

⁵⁴ I. Kabzińska, „Polskie czasy” i Polska współczesna w wypowiedziach Polaków mieszkających na Białorusi, [w:] E. Nowicka, *Polacy czy cudzoziemcy? Polacy za wschodnią granicą*, Kraków 2000, s. 53–55.

⁵⁵ M. Chase, C. Shaw, *The Dimensions of Nostalgia*, [w:] *The Imagined Past: History and Nostalgia*, red. C. Shaw, M. Chase, Manchester 1989, s. 5–6.

⁵⁶ T. Jusić, *Media Discourse and the Politics of Ethnic Conflict: The Case of Yugoslavia*, [w:] *Media Discourse and the Yugoslav Conflicts: Representations of Self and Other*, red. P. Kolstø, Farnham, Surrey 2009, s. 29.

wiańskich nacji, starając się odsunąć tworzące megasiatki podziałów mitologie narodowe, próbowała przekonać do siebie mitycznego człowieka nowym systemem „świętych” opowieści. Jedna z nich – narracja o bohaterstwie partyzantów, z której uczyniono mit założycielski socjalistycznej Jugosławii, idealnie odpowiadała wymogom nowej rzeczywistości. Była to bowiem „baśń” o wspólnej walce ponad etnicznymi podziałami przeciwko złu⁵⁷, którą otaczało spektrum nowych mityzacji, odpowiadających aktualnym realiom politycznym. Wedle jednej z nich, jedynie nieliczni Chorwaci współpracowali z hitlerowcami, a większość tego narodu sympatyzowała z partyzantami, o czym świadczyć miał znaczący udział chorwackich żołnierzy w oddziałach Tity⁵⁸. W ten oto sposób posiadający chorwackie korzenie przywódca próbował zdjąć ze swego narodu piętno kolaborantów, nieprzystające do idei budowy „wspólnego domu”. Jak już zauważyliśmy, jednej z ważniejszych przyczyn porażki titowskiego eksperymentu upatrywać można w niezwykłej trwałości uprzednio silnie rytualizowanych mitów narodowych, przekazywanych w tradycji oralnej, a wiemy, że historii oralnej okiełznać ani łatwo przeformować nie można. Przekazy oralne to najstarszy rodzaj historii, trwały chociażby z tego względu, że nie poddaje się kontroli ze strony „posiadaczy” władzy symbolicznej. Po odejściu przywódcy natarczywa, już oficjalna, rytualizacja starych opowieści, jak i tych nowszych, o II wojnie światowej, doprowadziła do śmierci idei *braterstwa i jedności*. Dlatego

⁵⁷ Por. np. K. Buchenau, *Was ist nur falsch gelaufen? Überlegungen zum Kirche-Staat-Verhältnis im sozialistischen Jugoslawien*, [w:] *Im Räderwerk des „real existierenden Sozialismus“: Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow*, red. H. Lehmann, J. H. Schjørring, Göttingen 2003, s. 107.

⁵⁸ R. Thomas, *History, Religion and National Identity*, [w:] *The South Slav Conflict: History, Religion, Ethnicity, and Nationalism*, red. R. Thomas, H. R. Friman, Oxford 1996, s. 24–25.

właśnie we wspomniane „wybielenie” chorwackiego narodu nie uwierzyli Serbowie, bo w pozaoficjalnym dyskursie jugosłowiańskim przez cały czas żyły narodowe mitologie.

3.6. Nacjonalizmy i ich zaplecze mityczne „Jad złej pamięci”

Kolejne maksimum funkcji nacjonalizmu przypaść miało na okres międzywojenny, co nie jest szczególnym zaskoczeniem w kontekście podobnego zjawiska uwidaczniającego się w całej Europie Środkowowschodniej. Wtedy to redefiniowano romantyczne projekcje, prześcigiwano się w formułowaniu kolejnych aranżacji legend o pochodzeniu, gloryfikowano wielkość własnego narodu i deprecjonowano kulturę oraz osiągnięcia sąsiadów albo opowiadano, że takowych właściwie nie ma, bo przecież ów sąsiad to w istocie nieświadomy swojej szlachetnej krwi członek naszej nacji. O tym wszystkim była już mowa, teraz zaś zauważmy, że takie procesy w wieloetnicznym „kombinacie” z daleka emanują niebezpieczeństwem. Wspólny, aczkolwiek niechciany przez większość nacji „dom”, zbudowany został nie na fundamencie świeckiej religii państwowej, ale na kanwie strachu spowodowanego niepewną sytuacją międzynarodową⁵⁹. Jediną siłą działającą na płaszczyźnie ponadnarodowej była Komunistyczna Partia Jugosławii, która została zresztą w 1921 r. zdelegalizowana, a jej działacze przeszli do działalności konspiracyjnej. Brak ogólnonarodowych struktur, z jakimi mógłby identyfikować się człowiek, przekreślał szanse na wytworzenie państwowej tożsamości.

⁵⁹ Zob. np. J. Paszkiewicz, *Jugosławia w polityce Włoch w latach 1914–1941*, Poznań 2004, s. 48–49.

Zwróćmy uwagę, że podobnie prezentuje się dziś sytuacja w Bośni i Hercegowinie, gdzie społeczne linie podziału przebiegają przede wszystkim wzdłuż granic etnicznych. Społeczność międzynarodowa winna zrozumieć, że pomoc finansowa, swoją drogą nieodpowiadająca potrzebom, nie może rozwiązać sytuacji, bo do stworzenia wielokulturowego społeczeństwa potrzeba przekonującej mitologii i bogatej symboliki. Tylko to, pod warunkiem sukcesywnej rytualizacji i stabilizacji gospodarczej – bo przecież bieda radykalizuje nastroje pod każdą szerokością geograficzną – może zapewnić długofalowy pokój bez wszechobecnego nadzoru sił międzynarodowych. Przykład Jugosławii uczy jednak, że skonstruowanie i ustawiczne rytualizowanie świeckiej religii państwowej to zbyt mało, jeśli nie wykorzeni się głęboko dotąd osadzonej mitologii narodowej. Do tego potrzeba jednak czasu, bo obumieranie tak trwałych mityzacji zajmuje zwykle kilka pokoleń. Wydaje się, że funkcję katalizatora, pomagającego przyspieszyć zachodzące przemiany może pełnić integracja europejska. To powinna mieć na uwadze Bruksela, jeśli chce, by na Bałkanach zapanowały pokój i stabilizacja. Inaczej region zamknie się w herderyzmie, który przecież zwraca się ku historii⁶⁰. Poczucie osamotnienia, inności, to niezwykle podatny grunt dla nowych mityzatorów, którzy będą mogli oprzeć się na archetypach równości, sprawiedliwości i pchnąć do czynów, jakie znowu mogą zszokować Europę.

Trzecia fala nacjonalizmu załaziła Bałkany po upadku komunizmu, co i tym razem również nie było lokalną specyfiką owej „przeklętej ziemi”, jak widzi to wielu badaczy, ale stanowiło jeden z akordów szerszego problemu konwersji ideologii w Europie Środkowowschodniej, gdzie wszędzie do głosu dochodzili „narodowi zbawcy”. Wszyscy

⁶⁰ J. Kilias, *Naród a idea narodowa: nacjonalizm T. G. Masaryka*, Warszawa 1999, s. 31.

oni powracali do romantycznych korzeni, ożywiając dawne „patriotyczne” legendy. Jedną z nich – „świętą opowieścią” o serbskiej odwadze, męstwie i poświęceniu zajmemy się dokładnie w następnej części pracy, na razie jednak zauważmy tylko, że wielkie mity założycielskie, podobnie jak i „małe” mityzacje, powróciły do narodowych dyskursów w postkomunistycznej Europie. Nowi przywódcy, legitymujący swoje rządy interesem ojczyzny opowiadali wiele o przeszłości, jej tragicznych dla narodu aspektach, ale także i momentach chwały.

Wszystkie małe narody środkowoeuropejskie okazały się być wielkimi, wszystkie miały wielką, choć tragiczną historię, w której jednak nie brakowało także chwil potęgi i to do nich właśnie – jak zapewniali polityczni liderzy – na powrót pod ich przewodem miano się zbliżyć⁶¹. By dodać sobie mitycznego animuszu kreujący się na wielkich ojców narodu przyoblekali szaty bohaterów z przeszłości, zdając sobie sprawę, iż człowiek mityczny ufa w perspektywę nadejścia mesjasza, a co więcej, o takowej głęboko marzy. Milošević kreował się więc na syntezę cara Dušana, Miloša Obilicia, Lazara i Karađorđa Petrovicia, a z legend o zasługach każdej z tych postaci wybierał to, co przystawało do aktualnych realiów politycznych. Słobo pragnął odtworzyć wielką i potężną Serbię z czasów Stefana Dušana, był wielkim przywódcą niczym Lazar i Đorđe Petrović, a także cechowała go odwaga Obilicia. Franjo Tuđman natomiast, kreując się na następcę średniowiecznych chorwackich królów, szczególnie Tomisława i Zvonimira, nie zrezygnował z generalskiego wizerunku, który – zdaniem wielu – skopiował od Tity.

⁶¹ Por. np. T. Pančić, *Čuvari bengalske vatre. Život i smrt u srpskom postkomunizmu*, Beograd 2004, t. 2, s. 116.

Chorwacki, katolicko-folklorystyczny wariant kiczu [...] z ruin będących kiedyś wspólnym domem, zabrał na pamiątkę marszałka Tito, który nagle zmartwychwstał w postaci nowego chorwackiego prezydenta

– pisze D. Ugrešić⁶².

Chyba każdy z gwiazdorów owej epoki szowinizmu sięgał po wizerunki sławnych przodków. Radovan Karadžić zasłynął na przykład przechwałkami, że jest spokrewniony z samym Vukiem Karadżiciem. Radko Mladić lansował się natomiast na nowego Lazara, wiodącego Serbów do boju z Turkami, a człowiek mityczny wierzył, że ów generał jest już za życia świętym, bo przecież księżę Lazar został przez Cerkiew beatyfikowany. Kiedy Mladić pojawił się w 1995 r. na obchodach Vidovdanu w bośniackim miasteczku Bijeljina, ludzie płakali, chcieli go za wszelką cenę dotknąć i podstawiali mu swoje dzieci, by je pobłogosławił⁶³. Zresztą analogicznie reagowały tłumy na Miloševicia czy Tuđmana. Podobno staruszki żegnały się na widok Słobo. Człowiek mityczny zdaje się więc mieszać świeckie „świętości” ze świętościami transcendentnymi, być może dlatego, że zbawienie ziemskie jest dla niego jakby surogatem niepewnego zbawienia po śmierci.

Mladić długo kreował się na zwycięskiego Lazara – bo mimo iż historyczny Lazar przegrał, to przecież przestrzeń mityczna zakłada ponowne stawanie się historii i generał zakładał, że w tejże odsłonie Lazar zdoła odnieść zwycięstwo. Wypadki potoczyły się jednak inaczej, wojna w Bośni zakończyła się porażką Serbii, choć sporo „poturczeńców” udało się zlikwidować, np. w Srebrenicy. Również Milošević próbował początkowo prezentować się jako zwycięski Lazar, a kolejne porażki, wreszcie aresztowanie, wydalenie do Hagi i ostatecznie śmierć, czyniły przywódcę w wyobra-

⁶² D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa*, Wołowiec 2006, s. 84–85.

⁶³ G. Dejzings, *Religija i identitet na Kosovu*, Beograd 2005, s. 267.

zeniach zbiorowych coraz bliższym średniowiecznemu poprzednikowi, o czym powiemy w następnym rozdziale.

Do dziś wielu analityków reprezentujących rozmaite dyscypliny naukowe zastanawia się nad tym, czy musiało dojść do jugosłowiańskiego rozlewu krwi i co sprawiło, że te europejskie społeczeństwa, zdające się żyć w zgodzie przez dziesiątki lat, z dnia na dzień przeistoczyły się w zaciętych wrogów⁶⁴. Być może odpowiedź leży w umiejętnym zwróceniu przeciwko sobie zmanipulowanych ideologią mas przez dysponentów władzy symbolicznej, gdzie kluczową rolę odgrywało właśnie granie kartami zmitologizowanej historii, a w szczególności naznaczonym piętnem bratobójczych walk okresem II wojny światowej. Jedna z badaczek rozpatrując ów problem użyła sformułowania *jad złej pamięci* dla określenia zgubnego charakteru budowania świadomości narodowej na fundamencie nienawiści wobec sąsiada⁶⁵. Ten jad rozlewali nader chętnie politycy, by realizować swoje ambicje i interesy. Budząc upiory przeszłości, kształtowano teraźniejszość, a mityczny człowiek wierzył w konieczność pomszczenia odległych historycznie wydarzeń⁶⁶.

Chorwacka dziennikarka S. Drakulić w książce będącej wynikiem obserwacji procesów przed trybunałem haskim zamieszcza znamieny epilog, ukazujący *bratstvo i jedinstvo* osadzonych w jednym bloku zbrodniarzy wojennych:

tutaj Serbowie, Chorwaci i Bośniacy, którzy przez lata walczyli ze sobą, żyją szczęśliwie razem. [...] Jest tak, jak gdyby z chwilą, kiedy zamknęły się za nimi elektroniczne drzwi więzienia, stali się innymi ludźmi. Na-

⁶⁴ Zob. np. M. J. Calic, *Explaining Ethnic Violence i Bosnia-Herzegovina*, [w:] *Radical Ethnic Movements in Contemporary Europe*, red. F. Daftary, S. Troebst, Oxford 2005, s. 110–116.

⁶⁵ M. Dąbrowska-Partyka, *Jad złej pamięci*, „Znak” 1995, nr 5, s. 39–42.

⁶⁶ A. Alvarez, *Governments, Citizens, and Genocide: a Comparative and Interdisciplinary Approach*, Bloomington 2001, s. 81.

cjonalizm, który zniszczył cały kraj i pochłoniął życie ćwierci miliona ludzi, zniknął⁶⁷.

Słowa te potwierdzają, iż rządzący niekoniecznie podzielają wpajane masom „święte” ideały, a mityczny człowiek czuje się spełniony mogąc ofiarować swoją egzystencję w imię wielkiej sprawy. Polityczni przywódcy kreują rzeczywistość, w którą sami nie wierzą, ale ich celem jest przede wszystkim przekonanie do niej mas. To, co przywołaliśmy przed chwilą odnośnie do jugosłowiańskiego przypadku widzimy codziennie na własnym podwórku, gdzie tryskający przed kamerami jad zanika w zaciszach sejmowych kuluarów.

W poprzednim rozdziale mnożyliśmy przykłady manipulacji kartami przeszłości po to, by wykazać korzystny dla własnej nacji etniczny pejzaż Półwyspu Bałkańskiego. Jednakże mitologizowaną historię ku pokrzepieniu serc przepełniano rozlicznymi uproszczeniami, stereotypami czy wreszcie strukturalnymi falsyfikacjami po to, by dowieść programowo najdoskonalszej wersji dziejów narodu. Każdy antagonizm – a tych na Bałkanach nie brakowało – wspierano po obu stronach zapleczem intelektualnym, do którego budowy wykorzystywano zastępy twórców nowych mityzacji. Im bardziej konflikt narastał, tym większą mozaiką „świętych” racji strony mogły się popisać.

Przywódcy mas uwielbiali i potrafili rozbudzać zbiorowe strachy przed odwiecznymi wrogami narodu. Ów, praktykowany pod każdą szerokością geograficzną, zabieg zagwarantować ma ślepe posłuszeństwo tłumu, w tak dramatycznej sytuacji zagrożenia zapewnić ocalenie może bowiem tylko wewnętrzne zjednoczenie, a nie konflikty i właśnie. Ponadto w trudnym czasie społeczeństwu potrzebny jest silny przywódca – ojciec narodu. I. Čolović przekonuje,

⁶⁷ S. Drakulić, *Oni nie skrzywdziliby nawet muchy. Zbrodniarze wojenni przed Trybunałem w Hadze*, Warszawa 2006, s. 230–231.

że Slobodan Milošević wyszedł naprzeciw człowiekowi poszukującemu silnego przywódcy – mitycznego ojca, wypełniając lukę po Drugu Ticie. Mityzację o geniuszu nowego ojca narodu rytualizowano w serbskiej kulturze niskiej na tyle silnie, że w pewnym momencie Milošević przestał już być wyłącznie głową rodziny, ale „stał się” także i całą rodziną zespoloną w jednej osobie nowego „mesjasza”. W piosenke *Slobodanie miły bracie* śpiewano: „pomóż nam Slobo, bracie, tyś dla nas ojcem i matką”⁶⁸.

Metafora oblężonej twierdzy, tak chętnie wykorzystywana przez każdą autokrację celem społecznej konsolidacji, przybrała w retoryce władz serbskich karykaturalną formę. Intelktualiści – „kapłani sprawy narodowej”, niewiarygodnie zręcznie podgrzewali atmosferę zagrożenia, podkreślając w swoich wypowiedziach ogrom krzywd i niesprawiedliwości dotyczących od wieków uciskany naród⁶⁹. Analogiczne procesy zachodziły zresztą wśród wszystkich jugosłowiańskich nacji, poszukujących swego miejsca w nowej sytuacji. „Najpilniejszym zadaniem wielu intelektualistów bywa udowodnienie cierpień swego narodu zadanych mu przez inne” – pisał N. Popov⁷⁰. Trzeszczącą w szwach federację zalewała plaga utworów literackich, traktujących o waśniach z okresu II wojny światowej, czego chyba najbardziej znanym przykładem jest powieść *Nóż* autorstwa Vuka Draškovica. Postać serbskiego pisarza, a zarazem opozycyjnego polityka, jest o tyle interesująca, iż jego zaciekle ataki na Miloševicia nie przeszkodziły mu wejść do

⁶⁸ I. Čolović, *Dubina*, Beograd 2001, s. 28–31; idem, *Bordel ratnika*, Beograd 2007, s. 34.

⁶⁹ S. P. Ramet, *Under the Holy Lime Tree: The Inculcation of Neurotic and Psychotic Syndromes as a Serbian Wartime Strategy, 1986–1995*, [w:] *Serbia since 1989. Politics and Society under Milošević and after*, red. S. P. Ramet, V. Pavlaković, Seattle 2005, s. 130–131.

⁷⁰ N. Popov, *Serbski dramati. Od faszystowskiego populizmu do Miloševicia*, Warszawa 1994, s. 43.

ządu, objąć tekę wicepremiera w okresie narodowej konsolidacji podczas interwencji NATO w 1999 r. Nacjonalistyczne poglądy Draškovicia – *notabene* jednego z przywódców studenckiego protestu w formie słynnych „spacerów dla demokracji”, korespondowały z państwową ideologią⁷¹.

Propagandy rodzących się na gruzach Jugosławii organizmów państwowych zgodnie twierdziły, że narodowi osaczonemu przez zewsząd czyhających wrogów groził upadek⁷², a tezę tę wspierano mnóstwem mityzacji budowanych na kanwie strukturalnie mitologizowanej przeszłości. Przekonywano, że aktualny moment zagrożenia to nie przypadek związany z chwilą, ale kolejne ogniwo wiecznego łańcucha prześladowań. Wielkość małych narodów polegała więc także na tym, iż nie pozwalały się unicestwić – a jak tłumaczono – rozmaite siły ustawicznie do tego dążyły. Takie argumenty mogą działać na człowieka mitycznego, do czego przekonują historie znane z polskiego podwórka. Przecież tezy eurosceptyków, że polityka UE przyniesie nieszczęście narodowi polskiemu przekonały miliony Polaków.

Serbowie, przypominając czystki etniczne popełniane na ich ojcach w okresie II wojny światowej przez ustaszów czy Albańczyków, szerzyli mityzację o „resztkach zamordowanego narodu”. Zamieszkujący owe tereny Serbowie urastali tym samym do rangi bojowników walczących za „odwiecznie serbskie ziemie” – duchową przestrzeń „niebiańskiego narodu”. Takie treści zawarte zostały chociażby w kolejnej książce wspomnianego Vuka Draškovicia *Rosyjski konsul*, gdzie przedstawiono, zgodną z „patriotyczną” wykładnią dziejów, historię Kosowa, rozumianą jako łańcuch cierpień i upokorzeń, na jakie narażani są Serbowie przez Arnautów. Taka poczytna powieść pozwala wyjątko-

⁷¹ Zob. np. R. C. Frucht, *Eastern Europe: an Introduction to the People, Lands, and Culture*, Santa Barbara, California 2005, s. 559–560.

⁷² Zob. np. E. D. Weitz, *A Century of Genocide: Utopias of Race and Nation*, Princeton 2003, s. 195–196.

wo skutecznie rytualizować zawarte w niej „święte” opowieści, co może być wskazówką dla twórców mitologii nowych czasów⁷³.

W pełni „oddani ojczyźnie” historycy – fałszerze dziejów⁷⁴ prześcigali się w konstruowaniu litanii krzywd wyrządzonych przez wrogie środowiska, opierając się na wydarzeniach rzeczywistych i mniemanych. Serbowie zestawiali morderstwa i gwałty, popełniane przez bezwzględnych Turków czy nieokrzesanych Albańczyków, z ustaszowskimi represjami z okresu II wojny światowej, czego symbolem stał się Jasenovac. Chętnie eksponowane i nierzadko ubarwiane barbarzyństwo chorwackich strażników największego obozu koncentracyjnego w Niezależnym Państwie Chorwackim czy swoiste licytacje permanentnie przebijające chętnie zawyżane liczby ofiar służyć miały podkreśleniu tragicznych losów serbskiego narodu. Trzeba tu nadmienić, że wskutek braku prowadzenia jakichkolwiek dokumentacji przez kierownictwo Jasenovca, nie są możliwe do ustalenia nawet przybliżone rozmiary „serbskiego holocaustu”, trudno bowiem dokładnie zweryfikować, czy do danej egzekucji doszło akurat na terenie obozu, czy może poza nim⁷⁵. Kwestia liczby ofiar stała się więc przedmiotem kolejnych mityzacji – chorwackiego radykalnego umniejszania rozmiarów zbrodni oraz serbskiego eksponowania wątku martyrologii⁷⁶. Podawane przez obie strony dane dzieli astronomiczna przepaść – w Belgradzie mówiono o 1–2 mln istnień,

⁷³ T. W. Laqueur, *Samotny seks. Kulturowa historia masturbacji*, Kraków 2006, s. 272.

⁷⁴ Por. np. P. Bagby, *Kultura i historia*, Warszawa 1958, s. 78.

⁷⁵ Por. M. Levene, P. Roberts, *The Massacre in History*, Oxford–New York 1999, s. 266.

⁷⁶ Por. np. L. Boban, *Jasenovac and the Manipulation of History*, „East European Politics and Societies” 1990, vol. 4, No 3, s. 580–592; M. Levene, *Genocide in the Age of the Nation State: The Meaning of Genocide*, London 2005, s. 28–29.

w Zagrzebiu zaś o dziesiątkach tysięcy⁷⁷. Przeświadczeni o dziejowej misji ideologicznej służby ojczyźnie, chorwaccy historycy przekonywali, że oszacowana tuż po wojnie przez komunistyczne władze liczba ofiar – ponad 1,7 mln – została sztucznie zawyżona celem otrzymania jak najwyższej sumy odszkodowania⁷⁸. Każdy argument był dobry, jeśli umniejszał winę własnego narodu, a te obciążające jeszcze dodatkowo titowski reżim były dla Chorwatów – redefiniujących narodową tożsamość na filarze radykalnego antykomunizmu – bardzo atrakcyjne.

Uczynienie z Jasenovaca symbolu narodowej martyrologii zakrawa na czystą falsyfikację dziejów, w owym „serbskim misterium” ginęli bowiem również Żydzi, Cyganie, chorwaccy przeciwnicy reżimu czy wreszcie titowscy partyzanci. Na kwestię tak popularnej na Bałkanach metafor ofiary zwraca uwagę serbski antropolog I. Čolović, który dostrzega nie tylko zjawisko preparowania historii tak, by ukazać własną nację jako ofiarę „innych”, ale podkreśla także zjawisko ekskluzywnego wymiaru cierpienia. Ekspozowaniu własnego męczeństwa towarzyszy bowiem odmawianie sąsiadom prawa do mówienia i pamiętania o własnych ofiarach⁷⁹.

Wydaje się, że pamięć o zadanych w przeszłości cierpieniu okazuje się niepodważalnym, „świętym” argumentem przeciw obiektywizacji historycznej prawdy nie tylko na

⁷⁷ Zob. np. B. Anzulović, *Heavenly Serbia. From Myth to Genocide*, New York 1999, s. 104–105; S. Totten, P. Bartrop, S. Jacobs, *Dictionary of Genocide*, vol. 2, Westport 2008, s. 451; E. Despalatović, *The Roots of the War in Croatia*, [w:] *Neighbors at War: Anthropological Perspectives on Yugoslav Ethnicity, Culture, and History*, red. J. M. Halpern, D. A. Kideckel, University Park, Pennsylvania 2000, s. 88–89; N. Jovičić, *Ko je zataskao istinu o Jasenovcu?*, „Glas srpski”, 3.11.1997, s. 3.

⁷⁸ D. Pavličević, *Historia Chorwacji*, Poznań 2004, s. 411.

⁷⁹ I. Čolović, *Symbolfiguren des Krieges. Zur politischen Folklore der Serben*, [w:] *Der Jugoslawien-Krieg: Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen*, red. D. Melčić, Wiesbaden 2007, s. 302–304.

Balkanach, czego potwierdzenie odnajdujemy w politycznych debatach każdego dnia. Dlatego warto chyba przytoczyć ciekawy głos niemieckiego słuchacza zabierającego głos w dyskusji toczonej na antenie radia Bayern 2, porównujący wojenne kontrowersje do faulujących się wzajemnie sportowców, którzy solidarnie zostają przez sędziego ukarani za naruszenie przepisów, niezależnie od tego, który z nich rozpoczął starcie⁸⁰. Ta, dotycząca relacji na linii Warszawa–Berlin, wypowiedź jawi się jako aktualna także odnośnie do innych naznaczonych piętnem konfliktów etnicznych i narodowościowych tej części globu, a więc także i będącego przedmiotem naszych zainteresowań Półwyspu Bałkańskiego. Niestety wiele narodów ciągle nie jest gotowych rozliczyć się ze swoją historią. Serbowie na przykład nie potrafią dokonać szczerego rozrachunku z niedawną, jakże bolesną, przeszłością. Pewien tamtejszy ekspert pisze, że „rozprzestrzenianie się albańskiego nacjonalizmu w Kosowie było jedną z głównych przyczyn wybuchu klasycznego serbskiego szowinizmu narodowego”⁸¹. Takie diagnozy wydają się ludziom bardzo wiarygodne, bo pozwalają pozbyć się winy za popełnione czystki. Lepiej panicznie uciekać w poszukiwanie winy „obcego” niż przyznać się do własnego błędu – to naturalne zachowania jednostek i grup, czynnik jakościowy, jaki winien znaleźć się w orbicie zainteresowań także politologów, nie tylko psychologów. Nietrudno bowiem zauważyć, że wiele konfliktów międzynarodowych zaczyna się od oznaczenia winnego.

Strona chorwacka, uparczywie minimalizując ustaszowskie zbrodnie, podkreślała natomiast narodową zagładę w momencie nastania rządów komunistycznych,

⁸⁰ Zob. audycja radiowa z dnia 3.03.2009 r., http://www.bronline.de/imperia/md/audio/podcast/import/2009_03/2009_03_03_14_41_51_podcasttagesgesprch030309_a.mp3.

⁸¹ M. Nikolić, *The Tragedy of Yugoslavia – The Rise, the Reign and the Fall of Slobodan Milosevic*, Baden-Baden 2003, s. 19.

a symbolem owego mrocznego okresu stał się Bleiburg⁸². W okolicach tego południowoaustrackiego miasteczka hitowscy partyzanci dokonywali odwetu na uciekającej przed nowymi władzami ludności chorwackiej i słoweńskiej, wśród której nie brakowało funkcjonariuszy NDH⁸³. Kwestia liczby ofiar bleiburskiej masakry urosła, podobnie jak w przypadku Jasenovaca, do rangi narodowej racji stanu. Powiadano, iż „Jasenovac istniał zaledwie przez cztery lata, Bleiburg zaś stanowił bramę do wielkoserbskiego komunistycznego Gułagu o nazwie Jugosławia”⁸⁴.

Chorwacką pamięć zbiorową ogarnęło „patriotyczne” mnożenie bilansu ofiar, czemu naturalnie towarzyszyło deprecjonowanie skali zbrodni po stronie serbskiej. W Zagrzebiu zaczynało się od liczb oscylujących w granicach kilkudziesięciu tysięcy, by szybko je zwielokrotnić⁸⁵, w Belgradzie zaś, zgodnie z wymogami swoiście pojętej racji stanu, mówiono o zaledwie kilku tysiącach ofiar, z których większość miała być mającymi na rękach serbską krew ustaszami. Zauważmy, że eksponowana przez reżim Tuđmana rzekomo serbska hekatomba dokonana była w istocie przez wieloletnie oddziały partyzanckie na uciekającej z Chorwacji i Słowenii ludności, choć w większości chorwackiej, to jednak składającej się z przedstawicieli różnych narodowości. Kroatyzacja Bleiburga jako miejsca narodowej kaźni wydaje się więc nosić wszelkie znamiona politycznej mityzacji, wykorzystywanej przez władze celem zwrócenia społeczeństwa chorwackiego przeciwko Belgradowi.

⁸² D. Kolar-Panov, *Video, War, and the Diasporic Imagination*, London 1997, s. 116.

⁸³ H. Kuberski, *Bleiburg – chorwacki Katyń 1945*, „Głaukopis” 2008, nr 11–12, s. 189–190.

⁸⁴ J. R. Lampe, M. Mazower, *Ideologies and National Identities: the Case of Twentieth-Century Southeastern Europe*, Budapest–New York 2004, s. 68.

⁸⁵ Zob. np. I. Goldstein, N. Jovanović, *Croatia: a History*, London 1999, s. 155–156.

Wyciszane w okresie rządów Tity, niewygodne dla idei *bratstva i jedinstva*, akordy okresu II wojny światowej, rewitalizowano od lat 80. ze zdwojoną siłą zarówno w Zagrzebiu, jak i Belgradzie, rozwijając jednotorową debatę nad skalą doznanych cierpień; narodowe golgoty: Bleiburg i Jasenovac urosły do rangi „miejsc świętych”, o których należało mówić wyłącznie w „patriotycznym” kontekście⁸⁶. Zgodzić się chyba można z badaczami dowodzącymi, że eksponowanie i wyolbrzymianie cierpienia własnej nacji służyć miało oddaleniu zarzutów o przemoc zadawaną drugiej stronie, a ponadto argumenty historycznej krzywdy uznane zostały w latach 90. za wystarczający powód czystek etnicznych⁸⁷. Co więcej, wszechobecna redundancja zadawanego w przeszłości okrucieństwa czyniła toczone wojny jak najbardziej sprawiedliwymi, prowadzono je bowiem w imię „świętych” ideałów: wolności, niepodległości czy bezpieczeństwa i ratowania własnych obywateli, zagrożonych „pewną” kaźnią przez wroga stronę⁸⁸.

Tylko taki obraz wojny „uświęca” ją w oczach człowieka. Stąd też w pełni „logiczne” wydawać się mogły argumentacje serbskich „patriotów” przekonujących, iż zbrojny opór chorwackich Serbów wynikał wyłącznie ze strachu, że może powtórzyć się scenariusz z okresu NDH, a opowieść ta podtrzymywana jest do dziś przez kręgi nacjonalistyczne. Pewien badacz zwraca uwagę na zjawisko rozbudzanej wśród Serbów w epoce Miloševića germanofobii, implikowanej rzekomym spiskiem Berlina z Chorwatami. Jednym

⁸⁶ D. Campbell, *National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia*, Minneapolis 1998, s. 55–56.

⁸⁷ Zob. np. D. MacDonald, *Balkan Holocausts? Serbian and Croatian Victim-Centered Propaganda and the War in Yugoslavia*, Manchester 2002, s. 165.

⁸⁸ Por. np. V. Pešić, *Serbian Nationalism and the Origins of the Yugoslav Crisis*, Washington 1995, s. 2; V. Gagnon, *The Myth of Ethnic War: Serbia and Croatia in the 1990s*, New York 2006, s. 2.

z tego wyrazów miał być krążący swojego czasu po Belgradzie dowcip, że prawdziwy Serb przechodząc przez ulicę nie będzie czekał na przepisową zmianę światła, gdyż nie jest Niemcem⁸⁹.

Obrońcy Miloševicia dowodzą, że polityk ten starał się za wszelką cenę bronić integralności terytorialnej Jugosławii, owej mitycznej arkadii, krainy wolności i szczęścia. Jak wiemy, już romantycy chcieli „zbawiać” na siłę człowieka nakierowując go na jedyną „słuszną” tożsamość i opowieść o herosie Miloševiciu utrzymana jest właśnie w tej konwencji. Warto w tym miejscu wspomnieć o wydanej także i w Polsce książce *Proces Miloševicia* autorstwa bułgarskiego dziennikarza Germinała Civikova, pokazującej serbskiego przywódcę jako jednostkę sięgającą po cel szlachetny, a do tego mniej odpychającą niż nacjonalistyczni przywódcy z Zagrzebia czy Sarajewa⁹⁰. Z kolei pewien badacz orientacji radykalnej porównał serbskiego przywódcę do Don Kichota bohatersko broniącego „świętych” wartości, co nie znalazło zrozumienia na świecie⁹¹.

Dla przyjmujących proste wyjaśnienia rzeczywistości „resztek zamordowanego narodu” w Bośni bądź Krajlinie, zachowanie jedności Jugosławii zdawało się jedyną gwarancją bezpieczeństwa⁹² w momencie, kiedy mityczny nóż ustasza ponownie zagroził od wieków prześladowanym Serbom, których wykrwawiali już nie tylko muzułmanie, ale i katolicy. Zbrojny opór podejmowano więc w imię najwznioślejszych motywacji, co uszlachetniało dzielnych bojowników

⁸⁹ F. Wilmer, *The Social Construction of Man, State, and War: Identity, Conflict, and Violence in Former Yugoslavia*, Oxford 2002, s. 168.

⁹⁰ G. Civikov, *Proces Miloševicia. Relacja obserwatora*, Warszawa 2009, s. 13.

⁹¹ M. Marković, *Srpske zablude i stradanja*, Čačak 2006, s. 139.

⁹² L. Cohen, *Embattled Democracy: Postcommunist Croatia in Transition*, [w:] *Politics, Power, and the Struggle for Democracy in South-East Europe*, red. K. Dawisha, B. Parrott, Cambridge 1997, s. 81.

o „świętą” sprawę i nadawało wojnom kategorię jak najbardziej sprawiedliwych, a mīt wojny sprawiedliwej znany jest bodaj wszystkim narodom. „Republika Serbska i słynna Krajina toczą bitwę o wolność od ustaszów i islamu” – śpiewał wojenny śpiewak Lepi Mica⁹³. Prewencyjne ludobójstwo nie było więc zbrodnią, ale patriotycznym obowiązkiem każdego obywatela. W roku 1991 serbski biskup Sławonii opublikował artykuł, w którym wezwał do staro-testamentowej zemsty:

Ten konflikt jest ostrzeżeniem i przypomnieniem chorwackich zbrodni z 1941 r., kiedy ustasze zaatakowali i mordowali nieuzbrojonych Serbów. Ale teraz my Serbowie nie powtórzymy błędu z 41 r. Powinniśmy pozostać chrześcijanami, ale teraz pozwólmy sobie na zlekceważenie Ewangelii Jezusowej i zwróćmy się do *Starego Testamentu*, który głosi: ‘Oko za oko, ząb za ząb’. Kiedy dokona się sprawiedliwość, powrócimy do *Nowego Testamentu*, a ten powiada: ‘jeśli ktoś uderzy Cię w policzek, nastaw mu i drugi’⁹⁴.

Podobnych wypowiedzi pojawiało się zresztą bardzo dużo, także i tych prezentowanych przez cieszące się uznaniem człowieka mitycznego autorytety⁹⁵. Wielu duchownych, zawieszając na pewien czas stosowanie się do prawa Bożego – choć przecież jedno z przykazań mówi „nie będziesz miał Bogów cudzych przede mną”, przedstawiało wojnę jako konieczny akt samoobrony, legitymizujący popełnianie okrucieństwa. Mając w pamięci zatrważające wyniki słynnego eksperymentu S. Milgrama, zauważmy, że dehumanizacja człowieka nie jest zjawiskiem niespotykanym, potrzebu-

⁹³ <http://forum.politik.de/forum/archive/index.php/t-32594.html>.

⁹⁴ Cyt. za: C. Garrard, *Russian Orthodoxy Resurgent: Faith and Power in the New Russia*, Princeton 2008, s. 137.

⁹⁵ A. Malinowski, *Od autonomii do niepodległości. Ewolucja problemu Kosowa w latach 1974–2008*, Choszczno–Gorzów Wlkp. 2010, s. 159–160.

je jedynie stworzenia sprzyjających jej warunków⁹⁶, a takie w byłej Jugosławii niewątpliwie zaistniały.

Ponadto Serbowie stworzyli mityzację o podwójnym ludobójstwie, jakiego doczekał się „niebiański naród” nie tylko z rąk ustaszów, ale i partyzantów, dowodzonych przez Chorwata – Tite. Człowiek mityczny nie zastanawiał się nad tym, że przecież komunistyczne oddziały były wieloetniczne i w ich składzie znajdowali się również Serbowie, chętnie natomiast wierzył w narrację o sprzysięgnięciu się dwóch wielkich sił – katolicyzmu i ateizmu – przeciwko prawosławiu. W Belgradzie podkreślano, nawet w kręgach określanych mianem umiarkowanych, że chorwacki Kościół nigdy nie przeprosił za okres II wojny światowej. Ten argument służył kreatorom mitów o wielkich siłach przez wieki napierających na serbski naród. Tu wykorzystywano mityczne konglomeraty, jakimi są teorie spiskowe, nie zmieniające się od wieków. Zwracamy na nie tylko uwagę, zaznaczając, że ten problem wymaga pogłębionej analizy.

Pewien badacz, ubolewając nad powszechnymi w naukach historycznych falsyfikacjami, które mają oczywiście antyserbski wymiar, pisze że Austria dążyła do zajęcia jak największych obszarów serbskich ziem, takich jak np. Chorwacja, aby Serbowie nie mogli powoływać się na swoje historyczne, narodowe i kulturowe prawo i próbować włączyć te tereny w granice serbskiego państwa⁹⁷. Niektórzy analitycy tłumaczą prowadzoną przez serbskich „panów umysłów” politykę wiktyimizacji, szczególnie na pozaserbskich terenach zamieszkałych przez współziomków, koniecznością podtrzymania ich tożsamości narodowej w obliczu rozpadu federacji, kiedy wiadomo było, że nowe państwa narodowe oprą swoją politykę wewnętrzną na filarze na-

⁹⁶ Por. G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, Warszawa 1998, s. 102–105.

⁹⁷ S. Jarčević, *Gresi istoričara. Srpsko samosatiranje*, Beograd 2006, s. 5.

cjonalizmu⁹⁸. Jak przekonuje część ekspertów, Belgrad nie mógł pozostawić swoich współziomków pod „ostrzałem artylerii tużmanizmu”, a było kogo bronić, bo Chorwację zamieszkiwało wówczas około 600 tys. Serbów⁹⁹. Wielu badaczy wskazuje również na sprzężenizwrotne powiązania pomiędzy nacjonalizmami, gdzie rozkwit jednego z nich idzie w parze z erupcją kolejnych.

W takich warunkach szczególnego, „świętego” znaczenia nabiera kwestia etniczności, stając się swoistym wyznacznikiem człowieczeństwa, bo przecież radykalni nacjonałści nie uważają członków innych nacji za ludzi, może, co najwyżej, za podludzi. Refleksję nad mityzacjami etniczności w bałkańskiej przestrzeni prowadziliśmy w poprzedniej części pracy, wykazując skalę zaangażowania producentów patriotycznych fabulacji. Ich efekty były, niestety, oszałamiające, skoro z wielokulturowej mieszanki tak łatwo i szybko stworzono zastęp czystych etnosów. Zauważmy za jednym z badaczy, że nowo komponowana etniczność była kategorią sztuczną, bo decydować miało o niej urodzenie, a nie faktyczne orientacje, które w warunkach wielokulturowości i licznych związków mieszanych bywały rozmaite¹⁰⁰. Ponadto, jedna z chorób owych czasów, zwana patriotyczną mobilizacją, wymuszała na jednostce jednoznaczne przywiązanie do konkretnego obozu narodowego, co najbardziej uderzało w zdeklarowanych Jugosłowian, gdyż dla nich nie było miejsca w nowej rzeczywistości, o czym już pisaliśmy.

⁹⁸ Zob. np. D. Johnston, *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, Oxford 2003, s. 127–133.

⁹⁹ N. J. Wheeler, *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International Society*, Oxford 2000, s. 245; M. F. Goldman, *Revolution and Change in Central and Eastern Europe: Political, Economic, and Social Challenges*, New York 1997, s. 313.

¹⁰⁰ V. P. Gagnon, *The Myth of Ethnic War...*, s. 8.

Chorwackim wrogiem numer jeden – jak przekonywali „rządcy umysłów” – byli Serbowie, stąd też na „patriotyczną” wizję dziejów składały się przede wszystkim sekwencje dowodów odwiecznego uciskania „katolickich braci” w zdominowanym przez Serbów państwie. Zarzuty wobec znienawidzonego sąsiada (zrównywanego w świadomości zbiorowej z komunistami, masonami albo i antychrystami) nie ograniczały się, rzecz jasna, do Bleiburga, ale sięgały do najdawniejszych kart przeszłości. Historię pisano na nowo, tylko po to, by wykazać wyższość narodu chorwackiego nad serbskim, a także dowieść jego odrębności, co traktowano jako argument na rzecz prawa do niepodległości¹⁰¹. Tak jak już zauważyliśmy, dysponenci władzy symbolicznej starali się za wszelką cenę udowodnić nawet pradawną dywersyfikację Słowian i dowieść ich świadomości narodowej. Podobnie, wiele miejsca poświęcano czasom średniowiecza, szczególnie okresowi świetności do 1102 r. Jak pisaliśmy, chorwackim mitem założycielskim stała się opowieść o trzynastu wiekach chrześcijaństwa – a więc i państwowości. Narracja ta dać miała podstawy wierze człowieka mitycznego w duchową i historyczną wyższość Zagrzebia nad Belgradem jako ośrodka europejskiego, „od zawsze” pozostającego w orbicie świata Zachodu. Chorwacki dyskurs nacjonalistyczny cechowało skrajne odrzucenie jakichkolwiek afiliacji z orientem czy prawosławiem, stąd też narodowa wizja historii służyła udowodnieniu odwiecznego zakotwiczenia narodu w okcydencie.

Ubolewano, że działacze odrodzeniowi zdecydowali się oprzeć język, identycznie jak Serbowie, na dialekcie sztokawskim, choć w Zagrzebiu dominował wówczas wariant

¹⁰¹ Zob. np. A. Feldman, *Better Known for Its Fascists Than Its Democrats: Croatia's Experience with Ideologies in the Twentieth Century*, [w:] *Totalitarian and Authoritarian Regimes in Europe: Legacies and Lessons from the Twentieth Century*, red. J. W. Borejsza, K. Ziemer, M. Hulas, Oxford, New York 2006, s. 231–236.

kajkawski, gdyby więc tenże przyjęto za podstawę normy literackiej, nie doszłoby do tak bliskich związków z Serbami¹⁰². A tak – wedle nacjonalistycznej wykładni dziejów – idealistyczna wizja fascynatów iliryzmu niepotrzebnie pchała naród ku jedności z Serbami, choć przecież ci od zawsze planowali jego zniszczenie. Powiadano, iż podarowany został Serbom doskonały argument wspólnego języka na dowód, że Chorwaci są w istocie immanentnym segmentem narodu serbskiego. Przypomnijmy w tym miejscu słynne kryterium językowe Vuka Karadžicia, proponującego uznać za Serbów wszystkich Słowian posługujących się wariantem sztokawskim, o czym pisaliśmy w poprzedniej części pracy. W Zagrzebiu nie brakowało więc głosów, że dawny błąd chorwackich ilirystów kosztował naród wiele, gdyż nacja ta została uwikłana w morderczy sojusz z tradycją wschodnią, co stało w sprzeczności z jej odwieczną europejskością. Ta fascynacja „tylko naszą” kajkawszczyzną i ciekawszczyzną znalazła swoje odzwierciedlenie we wspomnianej teorii o irańskim pochodzeniu, autorstwa Stjepana Sakača. Ów, działający po wojnie na emigracji, jezuita w swoich „naukowych” rozprawach wykazywał zbieżności lingwistyczne pomiędzy staroperskim a dialektami czakawskim i kajkawskim¹⁰³.

Serbski dyskurs nacjonalistyczny zdominował pogląd o jedności języka serbsko-chorwackiego. Powiadano, że można mówić o lokalnych dialektach, ale nie językach: chorwackim, bośniackim, czarnogórskim, a może jeszcze i – jak artykułowali niektórzy – wojwodińskim¹⁰⁴. Pozosta-

¹⁰² I. Banac, *The National Question in Yugoslavia: Origins, History, Politics*, New York 1998, s. 209–210; A. Peco, *Pregled srpskohrvatskih dijalekata*, Beograd 1978, s. 5–6.

¹⁰³ J. Molas, *Teoria o irańskim pochodzeniu Chorwatów – rozwój, funkcje i geneza*, [w:] *Problemy tożsamości kulturowej w krajach słowiańskich*, t. 1, red. J. Goszczyńska, Warszawa 2003, s. 14.

¹⁰⁴ R. Bugarski, *Lica jezika. Sociolingvističke teme*, Beograd 2001, s. 24–27.

wiając językoznawcom próby rozstrzygnięcia kwestii tranzykcji dialektu w język wskażmy na kilka aspektów politycznych, gdyż to przecież jest kluczowe dla politologa. Po pierwsze, zauważyć należy, że językoznawcy z obszaru byłej Jugosławii opierają się często na pierwiastku narodowych emocji. „Kapłani patriotyzmu”, tak jak ich koledzy historycy, starają się za wszelką cenę służyć swoją pracą interesowi ojczyzny i ten punkt widzenia determinuje stawiane oraz udowadnianie przez nich tezy, które pojawiają się jako pierwsze i do których dobiera się argumenty. Na bazie argumentów o językowej jedności albo wielości buduje się rozliczne mityzacje, jakimi potem zasypywane zostają masy. Te „święte” opowieści wykorzystuje się w polityce historycznej, co wykazaliśmy powyżej na przykładzie Chorwacji, a wcześniej także Czarnogóry. Odnosnie do Serbii wspomnieć należy o dyskusji nad standardem języka narodowego, jaka zdominowała polemiki tamtejszych językoznawców w latach 90. XX w.

Symplifikując z konieczności gąszcz rozmaitych stanowisk wskażmy na dwa zasadnicze nurty, na kanwie których prowadzono ostre polemiki. Zdaniem części językowców, których koncepcja ostatecznie przeważała w przyjętej deklaracji o normie językowej, istnieje jeden język serbsko-chorwacki oparty na narzeczu sztokawskim, ale w jego granicach dopuszczalne są dialekty ekawski, jekawski oraz ijekawski. Chyba rację mają badacze przekonujący, że zwycięstwo tegoż poglądu miało wymiar *stricte* polityczny, będąc odpowiedzią na dążenia niepodległościowe Czarnogórców. Z dokumentu jasno wynikało bowiem, że „czarnogórscy bracia” mówią jednym z dialektów języka serbskiego. Z kolei inni akademicy postulowali, aby zaakceptować dokonany już fakt językowego rozrodu i zacząć uznawać za język serbski wyłącznie wariant ekawski. Takie rozwiązanie wykluczałoby automatycznie z serbskiej wspólnoty nie tylko Czarnogórców, ale także i Serbów Bośniackich. Tym dwóm,

zakotwiczonym w myśli Vuka Karadžicia, nurtom przeciwstawić można trzeci, wprawdzie zmarginalizowany, ale jednak interesujący dla politologa z uwagi na swoją skrajność. Niektóre radykalno-prawosławne kręgi głosiły bowiem ekskluzywistyczny pogląd, że błędem były wszelkie próby stworzenia języka serbskochoorwackiego, gdyż pchały one społeczeństwo ku katolicyzmowi i okcydentowi, co stało w oczywistej sprzeczności z serbskim interesem narodowym¹⁰⁵. To, zakorzenione w tradycji Świętosławia, przekonanie stanowi pochodną ekstremalnej wizji cerkiewnej historiozofii widzącej w Serbach strażników najświętszych wartości duchowych.

W serbskim dyskursie, a szczególnie w jego najbardziej radykalnych obszarach, zaznacza się negatywny stosunek do epoki jugosłowiańskiej czy jugosławizmu jako takiego. Powiada się, że komunistyczna zabawa w *braterstwo i jedność* poskutkowała nadaniem Kosowu autonomii lub uznaniem Bośniaków za naród, co stanowiło preludium do późniejszego odłączenia od Serbii jej historycznych ziem¹⁰⁶. Zwolennicy skrajnych poglądów postrzegają ostatnie wojny jako tragiczny finał nieszczęśliwego i niepotrzebnego eksperymentu tworzenia wspólnego państwa, z którego inne narody postanowiły uczynić pierwszy krok na drodze ku niepodległości, niepodległości godzącej w interes Serbów. „Serbski naród doczekał katastrofalnych skutków jugosławizmu i komunizmu” – stwierdza pewna badaczka¹⁰⁷.

¹⁰⁵ J. Molas, *Serbskie zmagania z tradycją vukowską po 1991 roku*, „Slavia Meridionalis” 2005, nr 5, s. 265–287.

¹⁰⁶ Por. np. Đ. Vukadinović, *Kosovski rubikon*, „Analize” 2007, br. 3–4, s. 6.

¹⁰⁷ S. Petrušić, *Kosovo i Metohija od države do logora. Kako pobediti globalizam*, Beograd 2005, s. 9.

3.7. Patriotyczny model historiografii. Selektywny dobór bohaterów historycznych

Jak zauważyliśmy, spojrzenie przedstawicieli Zagrzebia na przeszłość opierało się na filarze okcydentalnym i to właśnie w tym nurcie chciano postrzegać narodowe dzieje. Nie podlega wątpliwości, iż każda historiografia, to w istocie zaksjologizowane studia nad przeszłością, ujmujące długi łańcuch wydarzeń w „klasycznych” kategoriach dobra i zła. Kryterium owego podziału wyznacza racja stanu, a w przypadku chorwackim były to: Europa, Watykan, katolicyzm, antyserbskość, antyprawosławie. Korzystne jawiło się więc wszystko, co łączyło Chorwację z tradycją łacińską i właśnie taki punkt widzenia zdominował narodowy ogląd dziejów. Identyczny mechanizm zaobserwować można w przypadku Serbii, tyle że tam kryterium identycznego, dwubiegowego podziału wyglądało dokładnie odwrotnie. Jeden ze średniowiecznych władców, reprezentujący orientację prozachodnią, Vukan Nemanja, został przez tradycję serbską w zasadzie zapomniany¹⁰⁸. Pamięć historyczna, kontrolowana przez „władców symboli”, ogranicza się wyłącznie do kadrowania obrazów użytecznych i ważkich z charakterystycznego dla aktualnej ideologii punktu widzenia.

W Zagrzebiu czci się natomiast postać bośniackiej królowej Katariny Kosaćej, podobno głęboko wierzącej katoliczki, walczącej na wygnaniu o katolicyzm (a więc chorwackość) kraju. Podkreśla się, że Kosaća nie szczędziła pieniędzy na budowę nowych świątyń, a w testamencie zapisała swój majątek Stolicy Apostolskiej¹⁰⁹. Historycy stawiają wiele pytań w związku z okolicznościami znalezie-

¹⁰⁸ Por. J. Rapacka, *Dawna literatura serbska i dawna literatura chorwacka*, Warszawa 1993, s. 36.

¹⁰⁹ Zob. np. I. Lovrenović, *Bosnia: a Cultural History*, Saqi 2001, s. 85.

nia się dzieci królowej w służbie sultana. Jak przekonują Chorwaci, ten tragiczny fakt to efekt wyjątkowo okrutnej praktyki „daniny krwi”, stąd Katarina uważana może być za symbol wszystkich matek cierpiących dramat odebrania dziecka przez Osmanów. Tymczasem nie brak poglądów, że synowie Kosaćej trafili do Stambułu dobrowolnie, by w ten sposób utorować sobie drogę kariery, co przecież zdarzało się wcale nierzadko – wbrew temu, co twierdzą „patriotycznie” montowane historiografie bałkańskie. Zdaniem części uczonych, królowa w testamencie zastrzegła, iż przekazuje swoje bogactwo Watykanowi pod warunkiem, że nikt nie będzie rekatolizował jej poturczonych dzieci.

Do dziś trwa polemika pomiędzy Zagrzebiem i Belgradem dotycząca postaci chorwackiego króla Zvonimira, wielkiego reformatora i bliskiego sojusznika Watykanu, ale także zaciętego wroga Bizancjum. Po obu stronach nie brakowało publikacji sławiących imię tego „wielkiego patrioty” albo piętnujących jego nienawiść do prawosławia. Oczywiście można zapytać o to, czy walka z przeciwnikiem politycznym musi łączyć się z nienawiścią do wyznawanej przez niego religii i czy nie jest to przypadkiem jedna z wielu mityzacji, jakie podsuwane zostają człowiekowi mitycznemu. Być może to również fakt rzekomo antyprawosławnej orientacji, a nie tylko wprowadzone przez władzę reformy, zaważyły na roztoczeniu przez chorwackich dysponentów władzy symbolicznej szczególnego kultu wokół postaci Zvonimira. Pośród rozlicznych legend wychwalających cnoty monarchy, w chorwackiej świadomości zbiorowej szczególne miejsce zajęła jedna, zwana klątwą króla Zvonimira. Jak głoszą powstałe wiele lat później podania, zamordowany w 1089 r. przez własne rycerstwo, król umierając rzucił przekleństwo na swój naród dopuszczający się królobójstwa, głoszące, że już nigdy nie będzie nim rządził władca jego języka. Dodajmy, że do zabójstwa miało dojść podczas zwołanego przez Zvonimira zjazdu w Kosowie koło Knina, dokąd król zawezwał szlachtę w sprawie planowa-

nego udziału w wyprawie krzyżowej. Przeciwni temu, jakże szlachetnemu, pomysłowi walki w imię katolickiego Boga, nikczemnicy śmiertelnie ranili swojego władcę¹¹⁰. O zabójstwie monarchy, zapoczątkowującym upadek państwa, mówiono przez lata bardzo wiele. Piętnowano wewnętrzny grzech narodu chorwackiego, przez który cierpiano długą niewolę obcych mocarstw. Mityczny człowiek bardzo chętnie uwierzył w nieracjonalną baśń o magii królewskiej kłatwy, a także w pojawiające się później kolejne jej wcielenia, chociaż nie brak dowodów, że Zvonimir w rzeczywistości umarł śmiercią naturalną¹¹¹.

Ożywiana przez reżim Franjo Tuđmana wersja mitu głosiła, że oto 900 lat po owym słynnym wydarzeniu, symboliczny wymiar rocznicy może pomóc zrzucić ciężące na narodzie przekleństwo, ale pod warunkiem bezwzględного podporządkowania się przywódcy¹¹². Mityczny człowiek okazał się skłonny i tym razem uwierzyć w fundowaną przez władze wersję mitu, zapewniającą, że wreszcie zapaliło się światło nadziei na powrót do złotego wieku. Zamieszczony swojego czasu w partyjnym tygodniku HDZ wiersz głosił:

Zvonimirze, gdybyś tylko mógł zmartwychwstać / gdybyś tylko ujrzeć mógł swojego następcę /.../ Chorwacki król na nowo w Kninie / uwolnił naszą ojczyznę /.../ Tuđman przyniósł nam wolność / i pogodził chorwacki naród¹¹³.

¹¹⁰ Por. np. J. V. A. Fine, *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans, A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*, Michigan 2006, s. 184–187.

¹¹¹ *Kletva kralja Zvonimira nad hrvatskim narodom*, http://amac.hrvati-amac.com/index.php?option=com_content&task=view&id=515&Itemid=143.

¹¹² J. Molas, *Serbskie zmagania z tradycją vukowską...*, s. 24.

¹¹³ Cyt. za: I. Žanić, *Das politische Imaginarium der kroatischen Nationalgeschichte*, [w:] D. Melčić (red.), *Der Jugoslawien-Krieg: Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen*, Wiesbaden 2007, s. 292.

Występujący w owym tekście pierwiastek mesjanistyczny nie jest wyłącznie chorwacką specyfiką, ale odpowiada naturalnej potrzebie człowieka, jaką jest wiara w nadejście „zbawiciela” – kolejnego wcielenia mitycznego bohatera, co w następnej części pracy zostanie naświetlone na serbskim przykładzie.

Dziś kręgi nacjonalistyczne powrócić mogą do owej opowieści ubolewając, że kraj nie potrafi docenić wreszcie mu danej wolności, politycy kompromitują się poprzez kolejne afery, społeczeństwo pogrąża się w wewnętrznych podziałach, a, co najgorsze, naród wydaje najbardziej zasłużonych bojowników o wolność na hańbę haskiego Trybunału. Znany z radykalnych poglądów chorwacki piosenkarz Marko Perković Thompson jedną ze swoich piosenek zatytułował *Kłątwa króla Zvonimira* (*Kletva Kralja Zvonimira*). Refleksja nad współczesną Chorwacją zabrzmieć ma jako ostrzeżenie dla aktywnej (a nie jedynie deklaratywnej) prozachodniej polityki władz: „Widzę naród, który wczoraj / Rzucił kwiaty bohaterom / A już jutro będą sądzić zwycięzców / Sprzedano ich za judaszowe srebrniki”¹¹⁴.

Legenda ta znajduje analogię po serbskiej stronie, gdzie rozwinięta została opowieść o kłątwie Lazara, rzuconej na tych, co nie przybyli na kosowską bitwę, o czym będzie jeszcze mowa. Chyba nie jest przypadkiem, iż rzekome zabójstwo Zvonimira dokonało się w chorwackiej wsi koło Knina o nazwie Kosowo. W tymże samym miejscu osiedlani na Pograniczu Serbowie obchodzić będą co rok święto na pamiątkę Vidovdanu. Chorwackie Kosowo dla obu nacji stanie się więc szczególnie ważnym, „świętym” miejscem.

Podobny wymiar ma zresztą samo miasto Knin – jeden z najważniejszych grodów średniowiecznego chorwackiego królestwa, ale również centrum krajińskich Serbów i stolica proklamowanego przez nich państwa sezonowego w la-

¹¹⁴ <http://www.cro.pl/forum/viewtopic.php?p=175209>.

tach 1991–1995. Po „sukcesie” operacji *Oluja* i zaprowadzeniu etnicznego „porządku”, władze chorwackie przystąpiły do wytrwałej rytualizacji w pamięci zbiorowej opowieści o „narodowym sanktuarium”. Kilkunastotysięczne miasto stało się areną obchodów rozlicznych ceremonii i jubileuszów. „Panowie umysłów” nie ustawali w konstruowaniu wywodów na temat serbskich krzywd, jakich świadkiem było to „święte” miejsce. W Belgradzie rozwijano wątek martyrologiczny z niemniejszą siłą, eksponując dramat wysiedleńców oraz okrucieństwo i bestialstwo chorwackich żołnierzy. Jeden z filmów dokumentalnych sygnowany przez Serbską Partię Radykalną Istina, ukazujący naturalnie jednostronny obraz wojny, pokazuje zdjęcia z chorwackiego sztabu, gdzie pada rozkaz „koniec z Kninem”.

Osiedlani przez władze austriackie na terenie tzw. Wojskowego Pogranicza Serbowie stali się również przedmiotem rozlicznych mityzacji. Rozważania na temat obrazu pochodzącego z Belgradu czy Zagrzebia warto poprzedzić przedstawianiem problemu w zachodnich mediach. Kiedy w byłej Jugosławii rozszalały się krwawe walki, poczęło wzrastać zainteresowanie świata przyczynami tamtejszych konfliktów, a ulubiona teza wielu, uważających się za wybitnych ekspertów, brzmiała, że prawdziwym źródłem bałkańskiej nienawiści jest dzikość i okrucieństwo tamtejszej ludności. Ta, jakże prosta, a więc wygodna narracja, pozwalała ludziom ufać, że względnie orientują się o co w byłej Jugosławii mniej więcej chodzi, bo przecież nikomu na dociekanii meritum problemu specjalnie nie zależało. Powielana w środkach masowego przekazu mityzacja głosiła, że Habsburgowie osiedlali na południowych rubieżach swego kraju najbardziej wojowniczych Serbów, po to, by ci strzegli państwa przed atakami tureckimi. Zgodnie z logiką owego wyводу, dzisiejsi potomkowie dawnych osadników są równie nieokrzesani jak ich ojcowie, tak jakby cecha ta automatycznie przechodziła z ojca na syna. W opowieść

wyjaśniającą w ten sposób konflikt w Chorwacji bardzo łatwo uwierzono, przyjmując za jak najbardziej przekonujące argumentacje o genetycznej spuściźnie przodków; nie pytano na przykład, dlaczego w takim razie współcześni Australijczycy nie są zatwardziałymi przestępcami. Dodajmy zresztą, że serbska kolonizacja Krajiny nie ograniczała się wyłącznie do okresu austriackiego, ale trwała także w latach rządów komunistów. Tego już nie zauważano. Jak w każdej mityzacji, używano jedynie elementów konstruktywnych dla mitu.

Wokół utworzonego przez Habsburgów terytorium Wojskowego Pogranicza (Vojnej Krajiny) powstawały całe lawiny mityzacji – zarówno w Zagrzebiu, jak i Belgradzie. Serbowie, podobnie jak Chorwaci, konstruowali coraz to nowe opowieści o trudach życia i zarazem wielkim bohaterstwie „wiecznych żołnierzy”¹¹⁵. Baśnie o pograniczu łączą się z mitem *antemurale christianitatis*, fundamentem chorwackiej tożsamości. Podkreślić należy, iż do motywu przedmurza sięgała zdecydowana większość nacji regionu Europy Środkowowschodniej, w tym np. Serbowie, o czym będzie mowa poniżej.

Chorwackie opowieści o mitycznym pograniczu wytrwale rytualizowano aż po czasy współczesne, sprawiając, że wątek *antemurale* stał się mocnym fundamentem chorwackiej świadomości zbiorowej. Baśń o narodzie wybranym do wiecznej obrony Europy przed tureckim barbarzyństwem, o ciągłym poświęceniu i służbie w imię Boga, zdaje się tożsama z kosowską legendą, którą zajmujemy się później. Chorwackim Milošem Obiliciem – bohaterem, stawianym za wzór potomnym – jest Nikola Šubić Zrinski, broniący Szigetváru, ochrzczonego przez romantyczny dys-

¹¹⁵ Zob. np. F. Perše, *Hrvatska vojna povijest*, [w:] A. Dabinović, R. Horvat, T. Jonjić, L. Katić, I. Mužić, S. Pavičić, F. Perše (red.), *Hrvatska Povijest*, Split 2002, s. 139–141.

kurs mianem chorwackich Termopil¹¹⁶. Sam Zrinski, podobnie jak i serbski junak, urósł do rangi narodowego hero-sa dopiero w XIX w., kiedy silnie rytualizowano narodowe mitologie. W roku 1876 powstała słynna opera, poświęcona chorwackiemu Leonidasowi *Nikola Šubić Zrinski*. Postacie dzielnych mężów próbowały zresztą przechwycić sąsiednie narody, bo takich bohaterów potrzebowały mnożące się w Europie Środkowowschodniej koncepcje mesjanistyczne. Zrinskiego jako wielkiego patriotę czcili ponoć Węgrzy¹¹⁷ i Słowacy.

Na kanwie tych samych wydarzeń z przeszłości swoją „świętą” opowieść skonstruowali i Bośniacy, tyle tylko, że funkcje dobra i zła zostały w niej rozdzielone dokładnie odwrotnie. Definiujący tożsamość narodową na płaszczyźnie orientu, „architekci władzy symbolicznej” stworzyli alternatywną „baśń” o przedmurzu islamu, w którą również wkomponowano szigetvárski akord. Opowiadano, że po dwunastu latach bezowocnego oblegania twierdzy, Turkom udało się przełamać obronę dopiero wówczas, kiedy dowództwo nad oddziałem przejął Bośniak – hodża Ćuprilić¹¹⁸. Bośniacy uważają się za strażników bram świata muzułmańskiego wychodzących na przestrzeń europejską, a, według innych wersji opowieści, bośniackie wrota odgradzają islam od dwóch przestworów – wschodniego i zachodniego. Wątek kraju leżącego na rozdrożu trzech cywilizacji trwale zdominował bośniacką autoidentyfikację. Opowieść o przedmurzu próbowano swojego czasu zastąpić mitem samotnej wyspy – zapomnianej przez Turcję muzułmańskiej enklawy w chrześcijańskiej Europie, ale te rewolucyjne treści szybko przestano rytualizować, kiedy okazało się,

¹¹⁶ I. Žanić, *Simbolični identitet Hrvatske u trokutu raskrižje-prezide-most*, [w:] *Historijski mitovi...*, s. 161–162.

¹¹⁷ Zob. np.: P. Lendvai, *The Hungarians: A Thousand Years of Victory in Defeat*, London 2003, s. 126–136.

¹¹⁸ I. Žanić, *Simbolični identitet Hrvatske...*, s. 161–168.

że definiowanie nowej tożsamości należy opierać na pierwiastku orientalnym. W ów archetyp wpisują się za to inne mityzacje, jak choćby ta o odwiecznych prześladowaniach Bośniaków – potomków bogomiłów – jako bluźnierców i innowierców.

Mit *antemurale christianitatis* wielorako reinterpretowano podczas wojen z lat 90. ubiegłego stulecia. Chorwaci powiadali, że bronią wartości europejskich przed naporem świętosławia, a w okresie walk z Muzułmanami wątek ten wsparto treściami o kolejnej odsłonie wielowiekowego powstrzymywania zagrożenia tureckiego. Serbowie wpisali natomiast starcia z Bośniakami i Albańczykami w kosowską sagę, wedle której dziejową misją tego narodu nieustraszonych wojowników jest obrona chrześcijaństwa przed islamskim zagrożeniem. Bośniaccy interpretatorzy rzeczywistości dowodzili natomiast, że ich nacja, jako europejski przedsięwzięcie orientu, postawiona została w obliczu konieczności walki przeciwko dwóm wielkim kręgom cywilizacyjnym, od wieków pragnącym zlikwidować jej religijno-kulturową odrębność. Każda ze stron widziała w wojnie następny odcinek dziejowej misji, misji walki o Boga i o wolność, i to nie tylko dla siebie, ale i dla innych. Jak już wielokrotnie zauważaliśmy, manipulatorzy umysłów dobrze rozumieli, że poparcie człowieka mitycznego łatwo sobie zapewnić za pomocą odpowiednio wyprofilowanego przekazu, jaki zawierać powinien komponenty: samotnej wyspy, obrony przed hipostazowanym złem i te, które pojawiały się w wyżej wspomnianych mityzacjach.

Romantyczne legendy z nieprzeniknionymi kresami w tle poznaliśmy także i nad Wisłą, Niemcy projektowali podobne obrazy Mazur czy Śląska, chorwacką sielankę zaburzył natomiast wątek serbskiego osadnictwa. Tworzący od nowa historię Chorwaci przedstawiali ów moment jako nieszczęśliwy wypadek w dziejach narodu, burzący jego etniczną czystość. Nie brakowało i bardziej radykalnych po-

głódów, jak na przykład ten o celowym działaniu Belgradu po to, by zserbizować naród chorwacki albo „serbskiej agresji na Chorwację”. Pisaliśmy już zresztą o symptomatycznym dla całego „balkańskiego kotła” budowaniu obrazów obleganej wiecznie i ze wszystkich stron twierdzy. Takie baśnie nadzwyczaj łatwo zamieszkują w przestrzeniach zbiorowych i znakomicie służą konsolidowaniu narodu wokół celów wykreowanych przez polityków.

Serbowie z kolei mnożyli dowody prześladowań, jakich ofiarą padli w Chorwacji przybysze i ich potomkowie. Podkreślano, że decydowali się oni na wygnanie nie dobrowolnie, ale byli do tego zmuszani sytuacją polityczną – represjami tureckimi albo albańskimi. Czynnika ekonomicznego raczej nie eksponowano, być może dlatego, że opowieść o emigracji za chlebem jest zbyt mało wzniosła i nie służy mityzacji heroicznej. Powiadano, że ciemieni przez los tułacze spotkali się na nowej ziemi z falą upokorzeń, co rytualizowano w kolejnych publikacjach. Jedna z nich, pod tytułem *Wypędzenia Greków i Serbów*, traktuje o problemie odwiecznej nienawiści Chorwatów wobec mniejszości prawosławnych – Greków i Serbów. Zdaniem autora, już od zamierzchłych czasów ludność grecka, a później i serbska, poddawana była ciężkim represjom i zmuszana do konwersji lub emigracji: „dla Chorwatów, Grecy byli wstępem do prześladowania Serbów”¹¹⁹. Chorwacki plan zakładał najpierw zmuszenie prawosławnych do przejścia na katolicyzm, a później ich pełną kroatyzację. Rozliczne opracowania powielały tę samą tezę o odwiecznej tragedii narodu serbskiego od Dalmacji po Baranię, wystawionego na ciągłe próby katolizacji.

Historie o Serbach siłą zmuszanych do przejścia na katolicyzm, a przez to do zmiany tożsamości narodowej, dawa-

¹¹⁹ S. Jarčević, *Izgon Grka i Srba. Zameniti Hrvati o grčkoj civilizaciji*, Beograd 1998, s. 8.

ły pracownikom sprawy narodowej argumenty do naukowego wyjaśniania, że w znacznej części populacji chorwackiej płynie serbska krew. Dowodem uprawomocniającym tego typu wypowiedzi były, daremne zresztą, wysiłki Tuđmana mające na celu stworzenie chorwackiego Kościoła prawosławnego, jednoczącego chorwackich Serbów po to, by odseparować ich od płynącej z Belgradu ideologii¹²⁰.

Dziś opowieść o martyrologii chorwackich Serbów uzupełniają akordy ostatniej wojny. Podkreśla się dramat wypędzonych ze swoich siedzib ludzi oraz ciężkie warunki życia na terytoriach zarządzanych przez Zagrzeb, bo przecież reżim Tuđmana gardził wszystkimi niechorwatami. Fakty te przedstawiane są w postaci opowieści o szlachetnym cierpieniu. I tak na przykład pewien badacz pisze, że serbscy mieszkańcy Rijeki postrzegali swoje miasto jako obóz, skoro zmobilizowanym żołnierzom nie wolno było przekraczać jego rogatek, a cywilów zmuszano do budowy umocnień czy prac na rzecz chorwackiej armii¹²¹. Podkreślmy, że ciężki los serbskich mieszkańców Rijeki (stanowiących w momencie rozpadu Jugosławii około 10% ludności miasta) został przez świat raczej zapomniany, bo znawcy regionu uciekają się w swoich publikacjach do najbardziej medialnych akordów wojen. Przecież o bałkańskim rozlewie krwi, tak jak i o innych konfliktach, dowiadujemy się tylko w kontekście kilku symbolicznych epizodów, słyszymy o zaledwie paru miastach i miejscach bitew, których dobór bywa zresztą nierzadko dokonywany tendencyjnie przez „władców” przestrzeni zbiorowych.

Wracając jednak do martyrologii chorwackich Serbów podkreślmy, że do tworzenia smutnej narracji o niedoli wykorzystać można wszelkie treści, należy je tylko

¹²⁰ R. Thomas, *History, Religion...*, s. 27.

¹²¹ M. Mitrović, *Etničko čišćenje 1991–1995. Po oralnoj istoriji*, [w:] *Pisati istoriju Jugoslavije: viđenje srpskog faktora*, red. M. Bjelajac, Beograd 2007, s. 357.

ubrać w odpowiednie słowa, tak by człowiek mógł ją przyjąć za pewnik. Dziś z owych wspomnień o tragedii minionej wojny czyni się jeden z odcinków długiej i tragicznej sagi o serbskim cierpieniu. Uczestnicy nacjonalistycznego dyskursu nie chcą pamiętać o własnych, niemałych w końcu, winach, rozwijają przy tym starą, wydawałoby się przebrzmiałą, opowieść o narodowej martyrologii. Ci, szczęśliwie coraz mniej liczni, „patrioci” kwestionują zasadność wysuwanych przez „antyserbskie siły” zarzutów o zbrodnie wojenne i czystki etniczne, operując schematem: Jasenovac – NDH – Stepinac, uzupełnianym o nowe elementy. Jeden z takich „rządców umysłów” głosi, że skoro zbrodnie wojenne, szczególnie ludobójstwa nie ulegają przedawnieniu istnieje szansa na to, że Chorwacja zapłaci za mordowanie Serbów zarówno w okresie NDH, jak i podczas minionych wojen¹²².

Serbska nagonka przeciwko Chorwatom szła w parze z zarzutami wobec Kościoła katolickiego o podsycanie secesji Zagrzebia, w czym również chętnie brała udział Cerkiew prawosławna. Można nie godzić się na język nienawiści, ale faktem jest, iż z rąk ustaszów zginęło wielu serbskich duchownych, w tym sześciu największych rangą cerkiewnych dostojników. Ich martyrologię wykorzystywano później w celach politycznych. Przypominano słynną maksymę reżimu Ante Pavelicia: „zlikwidujemy 1/3 Serbów, następną 1/3 wywieziemy do obozów, a resztę zmusimy do przejścia na katolicyzm”¹²³. Według popularnego poglądu, Stepinac i Watykan wykorzystali sprzyjające uwarunkowania poli-

¹²² M. Bulajić, *Država Srbija je tužna za zločin genocida nad Hrvatima i muslimanima – protivtužba: kontinuitet genocida nad Srbima u XX i XXI veku*, [w:] *Naučni skup povodom desete godišnjice osnivanja fonda za istraživanje genocida (1996–2006)*, Beograd 2008, s. 35.

¹²³ Por. np. S. P. Ramet, *The Three Yugoslavias: State-Building and Legitimation, 1918–2004*, Bloomington 2006, s. 116–117.

tyczne celem ekspansji katolicyzmu na Bałkany¹²⁴. W roku 1992 serbski dziennik „Prawoslavje” opublikował na pierwszej stronie przepowiednię władzy Nikolaja Velimirovicia, która stanowiła główną tezę jego wydanej po wojnie na emigracji książki. Ów narodowy mistyk twierdził kategorycznie, że kiedy tylko zabraknie Tity, wspierani przez Kościół katolicki Chorwaci na nowo przystąpią do eksterminacji Serbów. Przypominano wypowiedziane tuż przed śmiercią przepełnionego „bożą łaską” widzenia przyszłości proroka słowa, jakoby po upadku komunizmu w Jugosławii miała wybuchnąć wojna domowa, w której Serbowie poniosą katastrofę terytorialną z uwagi na brak zdecydowanego programu narodowego¹²⁵.

Zauważmy charakterystyczne dla romantycznej mitologii narodowej poszukiwanie grzechu wewnętrznego, oprócz wszechobecných sił zła zewsząd ciskających gromy na nieszczęśliwy naród, czemu przyjrzymy się dokładniej w następnej części pracy. Do dziś popularna jest teza jakoby głównym winowajcą rozpadu federacji był Kościół katolicki, czego dowodzi np. M. Ekmečić. Zdaniem owego historyka to właśnie uzurpowanie i zajmowanie wyjątkowej pozycji „państwa w państwie” przez Kościół katolicki zaważyło na niepowodzeniu jugosłowiańskiego eksperymentu. Jeszcze dalej szedł N. Velimirović powiadając, że represje NDH wobec wiernych Kościoła prawosławnego były o wiele straszniejsze od działań inkwizycji¹²⁶. Taktyka operowania mocnymi słowami charakterystyczna była dla wielu „architektów przestrzeni zbiorowych”, tak jakby wydawało im

¹²⁴ H. Park, *The Roman Catholic Church – A Critical Appraisal*, Maitland, Florida 2008, s. 412.

¹²⁵ J. Byford, *Denial and Repression of Antisemitism: Post-Communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović*, Budapest–New York 2008, s. 226.

¹²⁶ V. Perica, *Uloga crkava u konstrukciji državotvornih mitova Hrvatske i Srbije*, [w:] *Historijski mitovi...*, s. 213.

się, że dzięki temu łatwiej mogą wpłynąć na masy. D. Tannen pisze, że w cywilizacji klótni agresywna taktyka jest wysoko oceniana ze względu na sam fakt jej stosowania¹²⁷, a bałkańska lekcja każe przyznać badaczce rację.

„Panowie umysłów” często projektowali martyrologię narodu nie tylko w odniesieniu do II wojny światowej, ale płaszczyznę cierpienia rozciągano także na okres jugosłowiański, kiedy zamieszkujący na terenach zdominowanych przez Chorwatów Serbowie mieli być pozbawiani prawa do pamiętania o swojej tożsamości, przodkach, języku, wierze. Prawosławny biskup w Chorwacji w odezwie z roku 1990 określił sytuację swoich wiernych jako „życie pod okupacją”¹²⁸.

Podziały na linii prawosławie–katolicyzm można było łatwo wykorzystywać w manipulowaniu masami w sytuacji, kiedy religia poczęła wypełniać pustkę ideową. Serbscy „kapłani patriotyzmu” uczynili więc wrogiem narodu Watykan, który obciążano pokąźnym rachunkiem krzywd, a przecież Watykan był dla nich zarazem integralną częścią Zachodu. Jako jedną z tych krzywd przedstawiano uznanie niepodległości Słowenii i Chorwacji. Winą za ten sam błąd obarczano również Niemców i to nie tylko na serbskiej, ale i szerszej, europejskiej płaszczyźnie. Pamiętny kryzys uznaniowy długo rozpamiętywała opinia publiczna UE, pojawiały się nawet poglądy oskarżające Berlin o rozpętanie kolejnej wojny. Jak już wielokrotnie spostrzegaliśmy, mityzacji odnośnie do Bakanów na Zachodzie produkowano niezwykle wiele, a w tym przypadku podstawowym celem ich konstruowania była nie tylko chęć nieskomplikowanego wyjaśnienia skomplikowanych konfliktów, ale przede wszystkim realizacja własnych, europejskich interesów. W rządzonej przez eurosceptycznych konserwatystów

¹²⁷ D. Tannen, *Cywilizacja klótni*, Poznań 2003, s. 39.

¹²⁸ V. Perica, *Balkanski idoli. Religija i nacionalizam u jugoslovenskim državama*, Beograd 2006, t. 2, s. 91.

Wielkiej Brytanii poczęto rytualizować stare, znane z obu wojen światowych opowieści, jak np. tę o Hunach¹²⁹, a stosowanie porównań z Niemcami hitlerowskimi miało swoją wymowę.

Oskarżenia o winę za wybuch wojny na Bałkanach wobec państw trzecich wysuwano również w Belgradzie i, jak zauważyliśmy, głównymi winowajcami były dla Serbów Niemcy i Watykan. Jugosłowiański minister spraw zagranicznych złożył na ręce papieskiego pronuncjusza *demarche* oskarżające Stolicę Piotrową o przyczynienie się do wybuchu wojny w Bośni¹³⁰. Badacz o orientacji narodowej pisze zaś, że „oś separatystyczna Zagrzeb–Ljubljana–Prisztina posiada otwarte i jawne poparcie Watykanu i niektórych europejskich krajów, jak np. Niemcy i Austria”¹³¹. Jego koleżanka stwierdza natomiast, iż albańska mniejszość (!) w Kosowie została podburzona przez politycznych liderów, „realizujących określone podczas obrad Ligi Prizreńskiej cele” i mających poparcie Watykanu oraz innych antyserbskich ośrodków¹³². Takie ekstremalne poglądy, zakładające spisek świata zewnętrznego przeciwko własnemu narodowi, wskazują na nieprzypadkowy wybór Prizrenu na siedzibę Ligi – nośnika albańskiego nacjonalizmu. Prizren to przecież miasto położone w „świętym” dla Serbów Kosowie i uczynienie zeń rdzenia idei wielkoalbańskiej miało być – wedle spiskowej teorii o antyserbskich intrygach – ciosem wymierzonym w serbski naród.

¹²⁹ D. Conversi, *Germany and the Recognition of Croatia and Slovenia*, [w:] *War and Change in the Balkans: Nationalism, Conflict and Cooperation*, red. B. K. Blitz, Cambridge 2006, s. 57–62.

¹³⁰ R. Radić, *Odnosi između Srpske pravoslavne crkve i Katoličke crkve u poslednjim decenijama pred raspad jugoslovenske države*, [w:] *Pisati istoriju Jugoslavije...*, s. 296.

¹³¹ M. Marković, *Srpske zablude i stradanja...*, s. 139.

¹³² S. Petrušić, *Kosovo i Metohija...*, s. 32.

Zresztą i dziś niezwykle popularna na Bałkanach jest teza, że to zachodnie mocarstwa, realizując swoje polityczne interesy, pchnęły tamtejsze społeczeństwa ku bratobójczym walkom, przy czym rzadko starano się o konkretyzację owych interesów. Wskazuje się, że wspólnota międzynarodowa dopuściła do rozlewu krwi, pozostając obojętna na rozgrywające się w sercu Europy akty ludobójstwa. Można odnieść wrażenie, iż ma się za złe światu, że nie interweniował zbrojnie, zapominając przy tym o dzieśiątkach inicjatyw politycznych, odrzucanych przez bałkańskich polityków. Ten argument podnoszą środowiska antyunijne, przekonując, jakoby Bruksela nie miała prawa stawiać warunków akcesyjnych społeczeństwom, na których koszmar niedawno przyzwoliła. Serbscy radykałowie winią Zachód za wybuch wojny, dowodząc, że ten w swoim zaślepieniu uwierzył w istnienie odrębnych narodów: słoweńskiego, chorwackiego, bośniackiego, a prawdziwym celem tychże grup było rozbicie Jugosławii i rozprawienie się z „czystymi” Serbami¹³³. Trzeba jednak zauważyć, że kierowanie winy na zewnątrz leży w naturze człowieka, tak samo jak i wszystkich chyba zbiorowości, gdyż najwygodniej w ten sposób zdjąć z siebie odpowiedzialność za zaistniałą sytuację. Przyznanie się do błędu, do zła, wcale nie jest takie proste, o czym przekonujemy się nieustannie obserwując otaczającą nas rzeczywistość.

Z kolei kręgi związane ze wspólnotami wyznaniowymi: katolicką, prawosławną i muzułmańską, choć solidarnie uczestniczyły w szowinistyczno-narodowym spektaklu, powiadają dziś, że wojna była zesłaną przez Boga karą za grzech ateizmu, swoistym potopem, jaki oczyścić miał jugosłowiańską przestrzeń. Wiara człowieka mitycznego, że

¹³³ S. Jarčević, *Državnotvornost srpskog naroda u Jugoslovenskim federalnim jedinicama u svetlu sporova za nadoknadu ratne štete iz drugog svetskog rata i građanskog rata od 1990 do 1995*, [w:] *Naučni skup...*, s. 44.

tragedia wojny, do której prowadzi odrzucenie Boga i laicyzacja życia społeczno-politycznego, jest dla niego oczywista, gdyż wypowiadają ją uznane autorytety, nawet jeżeli dokładnie te same osoby głosiły do niedawna zupełnie inne treści. Sytuacja traktowana jest jako przestroga.

„Panowie umysłów” nie ustają w tworzeniu nowych mityzacji, by w wygodny dla siebie sposób zagospodarować przestrzenie zbiorowe. Jeden z badaczy porównuje uśmiercenie Jugosławii do rytualnego zabójstwa, po którym to akcie chciałoby się mimo wszystko, by ofiara żyła, nie podejmuje się jednak wyważonej, spokojnej refleksji nad celowością jego dokonania. Nie ma złoczyńców, nie ma motywów, trochę tylko szkoda niewinnej ofiary¹³⁴. Takie podejście stanowi przeciwwagę dla ekstremalnych wizji spisku albo konsekwentnej polityki narodobójstwa, nie podejmuje ono jednak refleksji nad bolesną przeszłością. Z potrzeby zachowania dobrego samopoczucia dochodzi do ucieczki w mityczną przestrzeń, bo przecież – jak dowodził H. Trevor-Roper – historia nie jest tylko tym, co się zdarzyło; jest tym, co się zdarzyło w kontekście tego, co mogło się zdarzyć¹³⁵.

Chorwaci z kolei przywoływali terror, jakiemu został poddany Kościół katolicki w okresie rządów komunistycznych, podkreślano szczególnie ciężkie represje właśnie wobec katolickiego duchowieństwa, naturalnie przemilczając, gdzie leżała ich geneza i, rzecz jasna, wyolbrzymiając owe prześladowania. Strona chorwacka sięgała więc po identyczną mitologię, co serbska, stawiając siebie w roli męczennika walczącego o wolność. Czerpiąc z owego wzniosłego mitu wolności, przedstawiciele Zagrzebia mówili, iż walczą o najwyższe, „najświętsze” ideały, a więc o wyzwolenie spod panowania okrutnych Serbów, którzy usiłowali

¹³⁴ T. Pančić, *Čuvare bengalske vatre. Život i smrt u srpskom postkomunizmu*, Beograd 2004, s. 91–92.

¹³⁵ Cyt. za: P. Ball, *Masa krytyczna*, Kraków 2007, s. 373.

zniszczyć Kościół chorwacki – „święty” kręgosłup narodu¹³⁶. Zauważmy znowu, że system jugosłowiański utożsamiano wyłącznie z Serbami, nie chcąc pamiętać, że nawet jeśli owa nacja była mocno nadreprezentowana we władzach federalnych, to i tak w skład ekipy rządzącej wchodził działacze komunistyczni ze wszystkich republik czy okręgów autonomicznych, a więc także i Chorwaci.

Zarówno Cerkiew, jak i Kościół katolicki otwarcie podgrzewały nacjonalistyczną gorączkę; chorwacka hierarchia wspierała narodową opozycję, angażowała młodzież celem politycznych wystąpień przeciwko ateistycznemu reżimowi. Tymczasem w, z pozoru w pełni zeświecczonym, społeczeństwie serbskim poczęła się od lat 80. odradzać religijność właśnie za sprawą powiązania prawosławia z ideą narodową. Serbię ogarnęła gorączka budowy świątyń (w tym np. słynnej cerkwi p.w. św. Sawy), przystąpiono do desekularyzacji dotychczas świeckich mitów, jak na przykład Jasenovaca. W owym miejscu serbskiego męczeństwa postawiono cerkiew i poczęto organizować do niej religijne pielgrzymki. Serbska Cerkiew wykorzystywała uderzającą z coraz większą siłą falę nacjonalizmu do mozolnego odbudowywania własnej pozycji i w tym procesie przekonywała, że może stać się znaczącą siłą polityczną.

Wskazmy jednak na pewne różnice dzielące na tym polu Serbów i Chorwatów. W Zagrzebiu doszło do ścisłego sojuszu pomiędzy ekipą Tuđmana oraz Kościołem katolickim, który jeszcze w czasach komunizmu skupiał opozycję narodową. Tymczasem serbska Cerkiew prawosławna, mimo iż doskonale odnalazła się w nacjonalistycznej przestrzeni, nie mogła popierać zdeklarowanego dotąd komunisty,

¹³⁶ P. F. Sugar, *The Historical Role of Religious Institutions in Eastern Europe and Their Place in the Communist-Party State*, [w:] *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, red. S. P. Ramet, Durham, North Carolina 1989, s. 52.

jakim był Milošević¹³⁷, nie będąc tak cezaropapistyczną jak rosyjska. W kolejnych latach krytyka Cerkwi wobec reżimu znacznie się nasilała. Jednak już na początku dziesięciolecia wojen pojawiały się ataki, jak chociażby nagonka po wyrażeniu przez Miloševicia zgody na wejście sił ONZ do Chorwacji, kiedy zarzucono wodzowi działanie wbrew woli narodu. Serbska Cerkiew stawiała się w roli jedynego ośrodka łączącego rozbity i rozrzucony po republikach (i okręgach autonomicznych) naród. Pojawiały się kolejne oskarżenia względem odmawiającego udziału w uroczystościach kościelnych Miloševicia. Cerkiewni dostojnicy powiadali, iż komuniści (a jednym z nich był przecież sam Słobo) dali Kosowu autonomię i to oni są winni dopełniającej się tragedii. Jak widzimy, każdy sposób jest dobry, by uderzyć w „czerwonych”, nieważne, czy tyczy się to Serbii, Chorwacji czy też Polski. Zerwanie dotychczasowej współpracy pomiędzy Miloševiciem a władzami Republiki Serbskiej w roku 1994, spotkało się z ostrą krytyką Cerkwi, która odtąd przedstawiała się jako jedyny łącznik bośniackich Serbów z macierzą. Ataki prawosławnych duchownych pod adresem Słobo nasilały się sukcesywnie, a w pojawiającej się retoryce nie brakowało i określenia „Vuk Branković”. Milošević miał zaprzedać „święte” wartości podczas negocjacji poprzedzających Dayton. Mimo tych ataków, nie tracił on społecznego zaufania, a równocześnie siła Cerkwi zdawała się rosnać. To może paradoks, ale człowiek mityczny zawierzył dwóm różnym siłom walczącym o jego zbawienie.

Duchowieństwo po obu stronach frontu, przypominając cierpienie męczenników Kościoła za wiarę, nie ustawało w emanacji nienawiści względem oprawców, którzy – jak przekonywano – ponownie porywają się na od wieków ciemiężony naród. Mówiono o powracającym nożu ustasza,

¹³⁷ Zob. np. M. Korzeniewska-Wiszniewska, *Serbia pod rządami Słobodana Miloševicia. Serbska polityka wobec rozpadu Jugosławii w latach dziewięćdziesiątych XX wieku*, Kraków 2008, s. 93.

zwanym siekaczem Serbów, albo o zagrożeniu złowieszczym komunizmem. Powiadano, że Serbowie prowadzą wobec Chorwatów politykę ludobójstwa, po to, by zniszczyć ich jako naród. O tym, że takie działania mogą być rewanżem za wydarzenia z okresu NDH naturalnie nie wspomniano. Wojujący antykomunizm chorwackiego episkopatu nie był zresztą jedynie krótkotrwałym epizodem, rozgrzeszającą odwoływanie się do tradycji faszystowskiego państwa chwilową potrzebą mobilizacji społeczeństwa w przełomowym momencie jesieni ludów, ale trwale wpisał się w retorykę tamtejszego kleru. Wystarczy wspomnieć brutalną nagonkę na przejmujących ster rządów w 2000 r. socjalistów, nawoływanie do nieposłuszeństwa wobec nowej władzy itd.¹³⁸

Do dziś także ulubioną odpowiedzią na wszelakie odstępstwa od oficjalnej doktryny Kościoła pozostają zarzuty propagowania komunizmu lub marksizmu. Wydaje się, iż owym mitem komunizmu silnie przesiał chorwacki dyskurs prawicowy, stając się kolejną „świętą prawdą”, z którą dyskutować nie wolno. Mitycznemu człowiekowi pozostaje więc gorliwie wierzyć, że owi „komuniści” – zbiorowy oprawca „świętego” chorwackiego narodu, zbiorowy kat chorwackiego Kościoła, nośnika chorwackości – są ucieleśnieniem wszelkiego zła, swoistym szatanem na usługach nikczemnych Serbów. „Antychryści i masoni, owi komuniści, oni szerzą szatańskie frazy, by nas pokonać” – śpiewa Marko Perković Thompson¹³⁹. Chorwacka prawica dysponuje zresztą szerokim wachlarzem wypracowanych w erze tuđmanowskiej terminów: jugonostalgik, czerwona burżuazja, ludzie z mieszanych małżeństw, dzieci oficerów (pamiętajmy, że trzon kadry oficerskiej w armii jugosłowiańskiej stanowili Serbowie)¹⁴⁰.

¹³⁸ V. Perica, *Balkanski idoli...*, t. 2, s. 160–167.

¹³⁹ Tekst piosenki dostępny na: <http://www.yumidi.com/tekstovi-pesama/thompson/e-moj-narode>.

¹⁴⁰ S. Jansen, *Antinacionalizam...*, s. 221–222.

Wojna Kościołów stanowiła jeden z filarów kampanii nienawiści, przypominania zadanych przez drugą stronę krzywd i upokorzeń. Jak zauważyliśmy, Kościołom udało się wykorzystać narodowy szowinizm do religijnej odnowy społeczeństwa. Największa bitwa na owym religijnym froncie rozegrała się wokół postaci kardynała Alojzije Stepinaca pozostającego dla Serbów ikoną ustaszowskiego okrucieństwa, dla Chorwatów zaś metaforą represji wymierzonych przeciw „narodowi wybranemu” przez reżim komunistyczny. Duch Stepinaca stał się głównym symbolem serbsko-chorwackiej waśni, na jego fundamencie kreowano kolejne etniczne nienawiści pociągające za sobą rozpad największego państwa bałkańskiego¹⁴¹ – pisał amerykański dziennikarz w książce *Bałkańskie upiory*, której lektura podobno odwiodła Billa Clintona od operacji lądowej w byłej Jugosławii¹⁴². Zauważmy, że dyskusje wokół postaci Stepinaca nie ograniczają się wyłącznie do opozycji bohater narodowy–wróg narodu, ale stanowią oś wielu mityzacji, jakimi dysponenci władzy symbolicznej posługiwali się w graniu polityką historyczną. Postać biskupa wykorzystywano więc w Belgradzie w narracjach o kształtowaniu i wspieraniu chorwackiej nienawiści wobec Serbów przez Kościół katolicki, w Zagrzebiu zaś powoływano się na martyrologię owego kardynała jako symbol cierpienia wszystkich Chorwatów, zadawanego przez prawosławnych sąsiadów. Chorwaci powiadali, że ich naród, podobnie jak i jego ikona Stepinac, są męczennikami wiary, którą próbują wykorzenić prawosławni albo komunistyczni, a więc zawsze „wrodzy” Serbowie.

Od początku lat 80. zarówno w Serbii, jak i Chorwacji powstawały liczne publikacje rytualizujące propagowane

¹⁴¹ R. D. Kaplan, *Bałkańskie upiory. Podróż przez historię*, Wołowiec 2010, s. 54.

¹⁴² C. Ingrao, L. Vrkić, *Unlearned Lesson: Central European Idea and Serb National Program*, Belgrade 2001, s. 8.

przez oba narody mityzacje. Chorwaci starali się za wszelką cenę popularyzować obraz kardynała jako świętego, męczennika wiary i „świętej” sprawy narodowej. Proces przed „komunistycznym sądem” – jak mawiano w Zagrzebiu, pomijając fakt, iż sędziowie byli w większości Chorwatami – przyrównywano do drogi krzyżowej. Powiadano, że był on celowo zorganizowany przez władze, by pognać Kościół, choć historycy-rzemieślnicy zdecydowanie wykluczają taką ewentualność, wskazując, że biskup naraził się komunistom otwarcie krytykując reżim. Chorwacki znawca zagadnienia przekonuje: „proces nie był >zmontowany<, jak się często twierdzi, ale właściwiej byłoby powiedzieć, iż został on sprowokowany przez Kościół katolicki i samego arcybiskupa Stepinaca”¹⁴³. Pojawiały się także opinie, jakoby osądzenie i skazanie Stepinaca było karą za jego odmowę reżimowej propozycji wypowiedzenia posłuszeństwa papieżowi i stanięcia na czele „lojalnego Belgradowi” Kościoła chorwackiego¹⁴⁴. Jeszcze inni przekonywali, że komuniści, nie chcąc psuć relacji ze Stolicą Apostolską, wyjawili jej zarzuty wobec kardynała i zaproponowali odstąpienie od procesu pod warunkiem opuszczenia przez duchownego Jugosławii¹⁴⁵. Chyba jednak Belgradowi na bliskich koneksjach z Watykanem szczególnie nie zależało, skoro zdecydował się sądzić Stepinaca, a po nadaniu mu przez Piusa XII godności kardynała w 1953 r., zerwał stosunki dyplomatyczne. Kolejni papieże odmawiali wizyty na jugosłowiańskiej ziemi, dopóki władze nie wyrażą zgody na umieszczenie w jej harmonogramie modlitwy nad grobem zmarłego w 1960 r. Stepinaca i dopiero w 1994 r. Jan Paweł II przybył do

¹⁴³ V. Perica, *Uloga crkava...*, s. 215.

¹⁴⁴ S. P. Ramet, *Catholicism and Politics in Communist Societies*, t. 2, *Christianity under Stress*, Durham, North Carolina 1990, s. 189.

¹⁴⁵ R. Nutt, *The Whole Gospel for the Whole World: Sherwood Eddy and the American Protestant Mission*, Macon, Georgia 1997, s. 320.

niepodległej już Chorwacji¹⁴⁶, w momencie, kiedy kraj zwierał szyki przed operacją „Burza”.

Postawienie kardynała przed wymiarem sprawiedliwości, oprotestowane przez Stolicę Apostolską, przyniosło także rytualizację legendy o serbskim holocauście. Odtąd te dwie mityzacje będą ze sobą ściśle powiązane, co znajdzie swoją kulminację w końcu XX w. Zdaniem Belgradu, Stepinac nie tylko sprawował duchową opiekę nad ustaszowskimi ludobójcami, ale, co gorsza, jawnie popierał ich politykę. Milczano na temat jego protestów względem programu eksterminacji i nawracania dokonywanego siłą. Chorwaci przypominali natomiast, iż kardynał wykorzystywał swoje dobre kontakty z kierownictwem NDH do ratowania wielu Żydów¹⁴⁷. Mimo że wartość merytoryczną powstałych na ten temat publikacji zakwestionował Yad Vashem, chorwacki człowiek mityczny wierzył w opowieść o kontynuatorze bohaterskiego czynu biblijnej Judyty. Chciał potwierdzić nowo utwierdzaną tożsamość, a takie uszlachetniające genealogię elementy były potrzebne w procesie jej rytualizacji.

Wielu badaczy podkreśla, że proces Stepinaca był błędnym posunięciem reżimu, gdyż pomógł on wykreować w chorwackiej przestrzeni zbiorowej nowego, współczesnego męczennika¹⁴⁸. Na tych treściach budowano później działalność kręgów opozycyjnych w Zagrzebiu, o ostrzu wymierzonym nie tylko w komunistów, ale i Jugosławię jako taką, bo tę postrzegano jako dziecko wielkoserbskiej ideologii. Bez końca przywoływano słowa, jakie miał wy-

¹⁴⁶ P. H. Liotta, *The Wreckage Reconsidered: Five Oxymorons from Balkan Deconstruction*, Lexington Books 1999, s. 119–120.

¹⁴⁷ Por. np. M. Phayer, *The Catholic Church and the Holocaust, 1930–1965*, Bloomington 2001, s. 85–86; J. Carroll, *Constantine's Sword: The Church and the Jews: A History*, Boston 2002, s. 230–232.

¹⁴⁸ J. Tomasevich, *War and Revolution in Yugoslavia, 1941–1945*, t. 2, *Occupation and Collaboration*, Stanford 2001, s. 565.

powiedzieć aresztowany: „odebraliście mi wszystko, ale mogę jeszcze jak Mojżesz wznosić ręce ku niebu”, bo przecież można je było odnieść do sytuacji cierpiącej ojczyzny, której „złe siły” – Serbowie/komuniści odebrali wolność. Mitu wielkiego męczennika nie zdołało osłabić wcześniejsze zwolnienie z więzienia, przeciwnie, postawiona kapłanowi alternatywa: emigracja lub zakaz opuszczania rodzinnej parafii, z czego Stepinac wybrał to drugie, sprawiła, że w kolektywnej świadomości Chorwatów ugruntowało się przekonanie o wieloletniej niewoli duszpasterza. Do tej mityzacji nawiązał Jan Paweł II mówiąc:

Błogosławiony Alojzy Stepinac nie przeżył krwi w dosłownym sensie tego wyrażenia. Przyczyną jego śmierci były długie cierpienia, jakie zniósł: ostatnie piętnastolecie jego życia było nieustannym pasmem udręk, pośród których nie lękał się on narażać własnego życia, aby dać świadectwo Ewangelii i jedności Kościoła. Można powiedzieć słowami psalmu, że złożył całe swoje życie w rękach Boga¹⁴⁹.

Dodajmy, że wedle szerzonych przez chorwackich „rządców umysłów” przekazów, Stepinac był w więzieniu ustawicznie torturowany, czemu jednak przeczą ustalenia badaczy-rzemieślników¹⁵⁰. Nie są one jednak w stanie zde-mityzować tego mitu heroicznego, jaki stał się przedmiotem wiary.

Toczona pomiędzy Zagrzebiem a Belgradem polemika o Stepinaca osiągnęła punkt kulminacyjny w 1998 r., kiedy Jan Paweł II dokonał beatyfikacji duchownego. Na ów fakt, stanowiący potwierdzenie dla forsowanej przez niektórych opowieści o nienawiści Stolicy Apostolskiej wobec narodu serbskiego, Cerkiew zareagowała retorsjami, beatyfikując kilku duchownych zmarłych w Jasenovacu. Obie strony dostały tworzywo do dalszej rytualizacji opowieści

¹⁴⁹ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/msza_beat_03101998.html.

¹⁵⁰ V. Perica, *Uloga crkava...*, s. 218–219.

o narodowej martyrologii. Kardynał Stepinac uznany został za męczennika, herosa walczącego przeciwko – jak to określono w Watykanie – „trzem złom XX w.”: nazizmowi, faszyzmowi, komunizmowi, co było oskarżeniem pod adresem Jugosławii i Serbów i na pewno nie przysłużyło się relacjom chorwacko-serbskim. Jak dowodzi V. Perica, ów mit zdominował dyskurs papieżstwa w okresie zimnej wojny, a wyniesienie na ołtarze Alojzije Stepinaca miało stanowić wstęp do beatyfikacji Piusa XII¹⁵¹. Zdaniem tegoż badacza, akt beatyfikacji narodowego męczennika ostatecznie zdejmował z chorwackiego Kościoła brzemień odpowiedzialności za współpracę z NDH oraz odsuwał serbskie oskarżenia o ludobójstwo¹⁵². Antykomunistyczny wymiar opowieści o trzech złach wieku XX idealnie wpisał się w chorwacki dyskurs, gdzie – jak zauważyliśmy – funkcję demonicznych sił zła, dziesiątkujących umęczony naród, pełniły: Serbia/Jugosławia, prawosławie, komunizm.

Ogromną rolę w mitologizowaniu postaci duchownego odegrały środowiska emigracyjne zarówno serbskie, jak i chorwackie. Usilnie rytualizowane przez owe kręgi mityzacje reinterpretowano po śmierci Tity, a więc w czasie, kiedy wspólne mity zanikały, a w ich miejsce pojawiały się dawne, teraz na nowo interpretowane treści. Zresztą ogrom pojawiających się na wychodźstwie publikacji, naturalnie o zabarwieniu skrajnie nacjonalistycznym, docierał na jugosłowiańską ziemię, tyle tylko, że zasięg ich obiegu był niewielki.

Już w roku 1943, a więc jeszcze w czasie trwania wojny, Cerkiew opublikowała w Chicago książkę poświęconą martyrologii serbskiego narodu i Cerkwi pod rządami NDH. Do sugerowanej tam tezy, że ustasze, wspierani przez mużulmanów, prowadzą religijną krucjatę przeciwko Serbom

¹⁵¹ Zob. np. M. Marchione, *Consensus and Controversy: Defending Pope Pius XII*, Mahwah, NJ, 2002, s. 263–264.

¹⁵² V. Perica, *Balkanski idoli...*, t. 2, s. 121, 223–225.

sięgnie Belgrad w ostatnich dwóch dekadach XX w.¹⁵³ Pogląd o religijnych wojnach w byłej Jugosławii stał się popularny nie tylko w rodzimych debatach tamtejszych państw, ale uznawano go za pewnik na całym świecie, bo łatwo wyjaśniał przyczyny szokującego konfliktu, a ponadto wpisywał się w modne wówczas twierdzenie S. Huntingtona o zderzeniu cywilizacji.

Jak zostało już wspomniane, mityzacje o arcybiskupie Stepinacu i serbskim holocauście były ze sobą wzajemnie powiązane w taki sposób, że rytualizacja jednej z nich, oznaczała rytualizację drugiej – po przeciwnej stronie, a nasilenie jednej determinowało drugą. Chorwackie opowieści o martyrologii kapłana spotykały się więc z natychmiastowymi zarzutami Belgradu o popieranie haniebnego przeszłości NDH i przy tej okazji przypominano krzywdy wyrządzone Serbom przez ustaszów. Nie inaczej jest i teraz, choć oczywiście skala nacjonalistycznego napięcia istotnie zmalała w porównaniu z latami 90. ubiegłego wieku. Mimo wszystko jednak oba narody pielęgnują bezdyskursywny mit o męczeństwie. Zagrzeb na przykład, nawet jeśli przyznaje się dziś do ludobójstwa dokonanego przez ustaszów, natychmiast dodaje, że ofiarami reżimu NDH padło również wielu Chorwatów, w tym także kilkuset duchownych.

Przykłady podobnych, kontrowersyjnych bohaterów można by mnożyć w nieskończoność. Inaczej profilowana po każdej stronie, czarno-biała wersja przeszłości naturalnie buduje krańcowo odmienne sylwetki postaci historycznych i te zmitologizowane przekazy bywają wykorzystywane do pragmatycznych celów politycznych.

W następnej części pracy przytoczymy sporo informacji o serbskich władcach: carze Duśanie, za którego kraj przeżywał swój „złoty wiek” i księciu Lazarze, poległym na Kosowym Polu narodowym męczenniku. Dla Bośniaków mo-

¹⁵³ V. Perica, *Uloga crkava...*, s. 210.

mentem regionalnej hegemonii był okres rządów Tvrtka, który przybrał tytuł władcy Serbów, Bośniaków i Chorwatów. Powiada się, że ów monarcha nie tylko cieszył się pełną niezależnością, ale, co więcej, podporządkował sobie rozbite wewnętrznie Serbię i Chorwację.

W Belgradzie przez lata dowodowano serbskości ukoronowanego ponoć koroną dynastii Nemanjiciów mocarza i ta mityzacja nie została obalona aż do dziś. Pewne tego próby podejmowali nacjonaliści, ale ich intencją była nie chęć poznania prawdy, a tylko dalsza „patriotyczna” falsyfikacja historii. W okresie panowania Tvrtka doszło bowiem do bitwy na Kosowym Polu, na którą ten wieloletni sojusznik Lazara wysłał swoje oddziały. Jak zostanie później dokładniej wyjaśnione, zmitologizowana wersja serbskiej historii „świętej” zakłada, iż Serbowie toczyli walkę osamotnieni. Porzuceni przez swych sprzymierzeńców, wybrali honorową śmierć z rąk znacznie przewyższających ich liczebnie Turków. W nakręconym w 1989 r. filmie *Boj na Kosovu*, prezentującym ekstremalnie zmityzowany ogląd bitwy, padają następujące słowa:

Czy chociaż wspomże nas król Tvrtko I Kotromanić? Posłał oddział pod wodzą księcia Vlatko Vukovicia. Wysła księcia zamiast przybyć samemu. Dlaczego koronował się koroną Nemanjiciów skoro nie ma czasu bronić Serbów?

Belgradzcy „kapłani sprawy narodowej” powiadali, że wsparcie bośniackie na niewiele się zdało, bo owe oddziały, zobaczywszy haniebny odwrót Vuka Brankovicia z pola bitwy, poszły w jego ślady. Serbska historiografia rozwinęła pogląd, jakoby obie strony toczyły wyrównaną walkę dopóki mityczny zdrajca nie opuścił Kosowego Pola. Bośniacy powiadali natomiast, że synowie ich narodu dzielnie bronili cywilizacji europejskiej przed tureckim potopem, akcentując przy tym niezwykle bohaterstwo owych żołnierzy.

rzy¹⁵⁴. Wątek stania na straży zachodnich wartości został z czasem przyćmiony przez przekazy wskazujące dziejowe miejsce narodu na straży bram orientu. Bośniacy zmuszeni więc zostali do zaprzestania rytualizowania mitu o swym państwie jako bastionie okcydentu, a przyczyny powyższego zdają się tkwić w przywołanych w poprzedniej części zagrzebskich próbach umieszczenia sąsiada we własnym kompleksie etnicznym. Do starej mityzacji powracają dziś kręgi prozachodnie, upatrujące przyszłości kraju w strukturach UE. Przykład ów dowodzi, jak łatwo lawirować można między sprzecznymi, wydawałoby się, mityzacjami, człowiek mityczny zdaje się bowiem przedkładać wzniosłość treści nad jej logiczność. Zresztą nie o logiczność w micie chodzi, bo ten rządzi się własną logiką, choć jej rekonstrukcja wciąż sprawia badaczom wiele kłopotów.

Za kolejny przykład postaci, wywołującej zagorzałą polemikę wśród podzielonych „toporem nacjonalizmu” nacji może posłużyć jedyny wywodzący się z Bałkanów laureat literackiej Nagrody Nobla Ivo Andrić. Pochodzący z rodziny katolickiej, urodzony i wychowany w Bośni pisarz, mimo iż związał swoje późniejsze lata z Serbią, publicznie deklarował tożsamość jugosłowiańską. Postać spajającą trzy kultury napiętnowano w dyskursie każdej z nich, kiedy tylko w regionie zagościł język nacjonalizmu. Chorwaci zarzucali Andrićowi zaprzędanie pierwotnej tożsamości, Serbowie nie mogli mu wybaczyć, że do końca pamiętał o swoich korzeniach, a Bośniacy oskarżali go o antymuzułmanizm, choć to właśnie noblista rozślawił ich ojczyznę na świecie. Wedle bośniackiej optyki, pisarz darzył sympatią przede wszystkim Serbów i Chorwatów, a „zislamizowani bracia” zawsze pozostawali dla niego „obcymi”. Powoływano się przy tym na jego rozprawę doktorską – podobno nace-

¹⁵⁴ Por. np. W. Miller, *Essays on The Latin Orient*, Cambridge 1921, s. 479.

chowaną nienawiścią wobec islamu. Nie zabrakło i bardziej radykalnych poglądów, jak choćby ten o jego ideologicznym prekursorstwie czystek etnicznych z lat 90.¹⁵⁵ Kręgi kościelne miały z kolei w pamięci zarzuty noblisty względem duchowieństwa wszystkich trzech wyznań o prowokowanie i podsycanie etnicznej nienawiści. Andriciowi nie pomogły silne związki z bośniackimi franciszkanami, co więcej, stały się one pretekstem dla serbskich radykałów, rytualizujących mityzację o „obcym, katoliku”.

Równie wielkie kontrowersje wzbudza osoba Andricia wśród Albańczyków, którzy zarzucają mu już nie tylko niechęć do islamu, ale działania na rzecz przyłączenia do Serbii północnej Albanii wraz ze Szkodrą. W Tiranie powiada się, że polityka Miloševicia była jedynie rozwinięciem wcześniejszych poglądów Grašanina, Čubrilovicia czy wreszcie właśnie Andricia¹⁵⁶. Działalność dyplomatyczna noblisty powiązana była z jugosłowiańskim interesem narodowym, a ten zakładał możliwie najszersze postulaty terytorialne, co chyba nie dziwi biorąc pod uwagę realia tamtych czasów. Na marginesie warto nadmienić, że ów literat ma także swoje zasługi dla Polski, w momencie wybuchu II wojny światowej sprawował on bowiem funkcję ambasadora w Berlinie, gdzie osobiście zaangażował się w akcję uwolnienia aresztowanych profesorów UJ. Jak przekonują Serbowie, to właśnie dzięki staraniom studiującego przez pewien czas w Krakowie Andricia zapadła decyzja o zwróceniu wolności naukowcom¹⁵⁷.

¹⁵⁵ M. Dąbrowska-Partyka, *Ivo Andrić albo paradoksy pogranicza*, [w:] *Narodowy i ponadnarodowy model kultury. Europa Środkowa i Półwysep Bałkański*, red. B. Zieliński, Poznań 2002, s. 197–202.

¹⁵⁶ H. Islami, *Spastrimet Etnike. Politika Gjenocidale Serbe ndaj Shqiptarëve*, Pejë 2003, s. 40–42; N. Spahiu, *Serbian Tendencies for Partitioning of Kosova*, Budapest 1999, s. 52–54.

¹⁵⁷ M. Karaulac, *Andrić u diplomatiji*, Beograd 2008, s. 69–71.

3.8. Wielkie heroizacje, wielkie wiktylizacje

Wspominaliśmy już, że każdy z narodów, kreując swoją wizję historycznej martyrologii, za wszelką cenę stara się przedstawić siebie w roli ofiary, co staje się prawdziwym wyzwaniem dla „pracowników sprawy narodowej”¹⁵⁸. Różni intelektualiści na wyścigi projektowali obrazy rzeczywistości uwypuklające narodowe męczeństwo, a naturalną konsekwencją tej rytualizacji było sięganie po coraz silniejsze środki wyrazu.

I tak serbscy interpretatorzy dziejów poczęli otwarcie przyrównywać swój naród do żydowskiego nie tylko w kontekście tragedii zagłady, ale także rzekomego spektrum analogii. Jasenovac zaczęto nazywać „jugosłowiańskim Oświęcimiem”; to wówczas upowszechnił się slogan, chętnie zresztą powielany do tej pory przez środki masowego przekazu na całym świecie, o Kosowie jako „serbskiej Jerozolimie”. O ile jednak Izraelitom udało się odzyskać po dwóch tysiącach lat swe święte miasto, o tyle Serbowie muszą ciągle walczyć o serbskość Kosowa. Dlatego też, jak mawiał Dobrica Ćosić: „Serbowie są nowymi Żydami z końca XX w.”¹⁵⁹ Z kolei Vuk Drašković, w liście otwartym do izraelskich kolegów z 1985 r., pisał, że Serbowie to „trzynaste i najtragiczniejsze zagubione plemię Izraela”. Może te, tak mocno akcentowane, pokrewieństwa sprawiły, że po stronie reżimu stanęła gmina oraz część elit pochodzenia żydowskiego. W 1992 r. otwarto w Belgradzie muzeum ofiar ludobójstwa, które nawiązało współpracę z podobnymi

¹⁵⁸ Por. np. R. J. Meadows, *Understanding Violence and Victimization*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey 2001, s. 16.

¹⁵⁹ P. J. Cohen, *The Complicity of Serbian Intellectuals in Genocide in the 1990s*, [w:] *This Time We Knew: Western Responses to Genocide in Bosnia*, red. T. Cushman, S. G. Meštrović, New York 1996, s. 40.

ośrodkami w Izraelu i innych krajach świata¹⁶⁰. Radykalni nacjonaści nie poprzestali na owej komparacji *judai-ca*, nie brakowało bowiem i takich, co chcieli uzasadniać, że Serbowie cierpieli bardziej od Żydów. Ci „patrioci” przekonwali więc, że represje ustaszów były bardziej dotkliwe od holocaustu, a reżim Pavelicia znacznie przewyższał bestialstwem nazistowskie Niemcy¹⁶¹.

Do tych ekstremalnych poglądów nawiązywali i bardziej „umiarkowani” dysponenci władzy symbolicznej. Wspomniany wcześniej historyk M. Ekmečić mówił na ostatnim Kongresie Serbskich Intelktualistów w Sarajewie: „W historii świata tylko Żydzi zapłacili wyższą cenę za wolność niż Serbowie”¹⁶². Wydaje się, że porównywanie się z Izraelitami koresponduje z opieraniem wizji narodowych dziejów na filarze wiktymizacji, co cechuje wszystkie bałkańskie dyskursy. Mimo że pierwiastek żydowski najsilniej wykorzystali Serbowie, inne narody także próbowały po niego sięgać, chociaż na znacznie mniejszą skalę. Przykładowo, w Zagrzebiu nazywano wydarzenia spod Bleiburga „chorwackim holokaustem”¹⁶³.

Wspominaliśmy już o albańskich inklinacjach względem Żydów, którzy – jak mawia się w Tiranie – podczas II wojny światowej jedynie wśród Albańczyków mogli się czuć bezpiecznie, ponieważ sąsiadów – Greków, Bułgarów czy Serbów – cechuje ślepa nienawiść wobec „obcych”. Albańczycy przywoływali poglądy wspomnianego w poprzedniej części V. Dordevicia, który zasłynął z opowie-

¹⁶⁰ V. Perica, *Balkanski idoli...*, t. 2, s. 7–8, 101; P. Gordiejew, *Voices of Yugoslav Jewry*, New York 1999, s. 387–388.

¹⁶¹ V. Perica, *Uloga crkava...*, s. 211.

¹⁶² Cyt. za: C. Hitchens, *For the Sake of Argument: Essays and Minority Reports*, Verso 1993, s. 153.

¹⁶³ T. Kuljić, *Sećanje na Titoizam. Između diktata i otpora*, Beograd 2011, s. 82.

ści o albańskich prymitywnych podludziach z ogonami¹⁶⁴. Twierdzono, iż Đorđević miał ponoć powiedzieć, jakoby tylko u Żydów i Albańczyków zachował się jeszcze ogon. Do kwestii żydowskiej raczej niechętnie sięgali Chorwaci, z uwagi na niechlubny epizod NDH, gdzie przecież eksterminowano nie tylko Serbów, ale i Żydów oraz Romów. Pewne wysiłki budowania takich mityzacji podejmowano w Zagrzebiu, ale bez trwałych rezultatów, bez przekonania o skuteczności takich zabiegów. Również Bośniacy czynili nieśmiało próby utożsamiania tragedii ostatniej wojny z holocaustem, a przywoływane spektrum analogii wcale nie prezentowało się tu ubogo. Bośniaków przetrzymywano w obozach koncentracyjnych, eksterminowano ich tylko dlatego, że byli Bośniakami, a takich miejsc jak Srebrenica było wiele, tyle tylko, że to jedno zyskało międzynarodowy rozgłos, stało się symbolem XX-wiecznego barbarzyństwa. Ze słynnego mostu w Wyszegradzie, tytułowego „bohatera” szlagierowej powieści Andrića zrzucano zwłoki pomordowanych i jeszcze dogorywających ludzi do rzeki. Bośniacy powiadali i powiadają do dziś, iż Drina czerwona była od bośniackiej krwi. Takie treści niewiarygodnie łatwo obrócić w smutną opowieść o cierpieniu, o czym zresztą zdają się dobrze wiedzieć „panowie umysłów”, bo mitem założycielskim dzisiejszego państwa bośniackiego jest właśnie narracja o minionej wojnie.

Wysuwane przez nacjonalistów serbskich „historyczne” zarzuty wobec Bośniaków nie ograniczały się wyłącznie do współpracy z reżimem ustaszów, ale dotyczyły przede wszystkim faktu konwersji religijnej. Jak głosił pewien „misjonarz” jedynej „świętej prawdy”: „Muzułmanie zabijają Serbów, ponieważ w ten sposób świadomie lub podświadomie usuwają świadków swojej zdrady, tego że się

¹⁶⁴ Por. I. Banac, *The National Question in Yugoslavia...*, s. 293–294; D. M. Crowe, *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, New York 1996, s. 210.

poturczyli”¹⁶⁵. Jak pamiętamy, w Belgradzie twierdzono konsekwentnie, że owi słowiańscy poturczeńczy są najczystszej krwi Serbami, którzy za „judaszowe srebrniki”, a więc rozmaite przywileje w państwie Ottomańskim, dopuścili się najcięższego grzechu wyrzeczenia się serbskiej tożsamości i prawosławnej wiary. Bośniacki badacz przekonuje, iż wielowiekowa rytualizacja sloganu „gorszy poturczeniec niż Turek” na trwałe ukształtowała stosunek Serbów do „obcych”¹⁶⁶.

Kolejnym grzechem Bośniaków miała być kolaboracja z Niemcami w okresie II wojny światowej. W Sarajewie powiada się, że Bośniacy dopatrywali się w nowej sytuacji nadziei na uznanie ich odrębności etnicznej¹⁶⁷, na co w przedwojennej Jugosławii liczyć nie mogli. To jednak nie może być w opinii Serbów żadnym wytłumaczeniem, bo przecież dla zbrodni holocaustu nie ma usprawiedliwienia. W sytuacji konfliktu etnicznego wykorzystuje się każdy potencjalnie mocny argument, by pogrążyć drugą stronę.

Zarzuty haniebnej konwersji preparowano wobec Bośniaków także w Zagrzebiu, a reinterpretacja romantycznych fabulacji zintensyfikowana została w roku 1993, kiedy to, występujący dotąd razem przeciwko Serbom, Chorwaci i Bośniacy przystąpili do bratobójczych walk. Do tego czasu dawało się zauważyć negatywny stosunek wyłącznie wobec prawosławia, czemu towarzyszył sojusz katolicyzmu i islamu. Doskonały przykład tej sytuacji stanowiła piosenka *Hrvatine*, śpiewana między innymi przez chorwacki zespół „Zlatni Dukati” (obecnie „Najbolji hrvatski tamburaši”),

¹⁶⁵ Cyt. za: I. Čolović, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, Kraków 2001, s. 242.

¹⁶⁶ B. Aleksov, *Poturica Gori od Turaka: srpski istoričari o verskim preobraćenjima*, [w:] *Historijski mitovi na Balkanu*, red. H. Kamberović, Sarajevo 2003, s. 251.

¹⁶⁷ E. Redžić, *Bosnia and Herzegovina in the Second World War*, London 2005, s. 176–178.

gdzie walka o niepodległość Chorwacji przedstawiona została jako wspólne życzenie katolików i muzułmanów¹⁶⁸.

Również i dziś każda z trzech nacji zamieszkujących kraj na rozdrożu ma swoją własną wersję historii, opartą na agregatach mityzacji i przepełnioną zarzutami wobec sąsiadów. Wielu analityków stawia sobie pytania, jak wobec tego wyglądają nadzieje na budowę obywatelskiego narodu politycznego, bo tylko pod warunkiem jego powstania rysuje się szansa na pokojową koegzystencję. W poprzedniej części przywoływaliśmy rozliczne mityzacje dowodzące powiązania Bośni z własnym etnosem. W tym miejscu zwróćmy uwagę na niebezpieczeństwo rytualizowania tychże poglądów w skazanym na wspólną koegzystencję społeczeństwie. Tymczasem dzieci w szkołach uczone są historii ku pokrzepieniu serc, opartej na „patriotycznych” falsyfikacjach, jak choćby ta o odwiecznym powiązaniu Sandżaku z Bośnią¹⁶⁹. Przypomnijmy, że bośniaccy nacjonałiści najchętniej widzieliby ten region w granicach swego państwa.

Legenda o najnowszej wojnie stała się nowym mitem założycielskim, na którym buduje się narodową tożsamość i „świętą historię” Bośniaków. Ów megamit, składający się z wielu podsystemów opowieści o dramatycznej walce o wolność, zawiera wszelkie motywy pozwalające mu trwale wrosnąć w przestrzenie zbiorowe. W następnej części przeanalizujemy dogłębnie mit kosowski – serbską baśń, nacechowaną pierwiastkiem martyrologii, bohaterstwa, poświęcenia, wyjątkowości. W podobnym kontekście opisać można każdy konflikt zbrojny, co zdają się dostrzegać bałkańscy „panowie umysłów”; legendy o niedawnej wojnie stają się bowiem fundamentem redefiniowanych mitologii narodowych Chorwatów, Bośniaków i Kosowarów.

¹⁶⁸ I. Čolović, *Bordel ratnika*, Beograd 2007, s. 179.

¹⁶⁹ D. Agičić, *Bosna je... naša! Mitovi i stereo tipi o državnosti, nacionalnom i Vjerskom identitetu te pripadnosti Bosne u novijim udžbenicima povijesti*, [w:] *Historijski mitovi...*, s. 139–160.

Na bośniacką opowieść o trudnej drodze do wolności składają się rozliczne elementy, w tym martyrologia srebrenicka bądź oblężenie Sarajewa. Rytualizacja tragedii stolicy i jej mieszkańców poprzez literaturę, muzykę, film czy wreszcie wszechobecne historie oralne działa silnie na emocje człowieka mitycznego, który często sam również był częścią owego spektaklu. Kronika oblężenia miasta poddawana zostaje wytrwałej mityzacji, tak by odpowiadała potrzebom „świętej” historii Bośniaków. Przemilcza się więc wieloetniczność ofiar z Sarajewa, z którego uczyniono miejsce narodowej kaźni. Jak jednak wcześniej dowiedliśmy, selektywno-ekskluzywna pamięć o ofiarach jest zjawiskiem ogólnoswiatowym, nieodłącznie powiązaniem z absolutem narodu, dla którego pisze się krzepiącą serca i ducha historię.

Dzisiejszy dyskurs bośniacki wypełnia wątek genocydalny. Wiele miejsca poświęca się nie tylko masakrom ostatniej wojny, ale pojawiają się także i publikacje traktujące o odwiecznej polityce eliminowania czynnika muzułmańskiego. Bośniackie sympatie dla titowskiej Jugosławii, będące wynikiem uznania przez charyzmatycznego przywódcę ich odrębności, sprawiają, że zarzuty koncentrują się na okresie międzywojennym. Wysuwa się opinie, jakoby ówczesna polityka Belgradu nakierowana była na ekonomiczne uśmiercenie Bośniaków, a zasadniczym argumentem za prawdziwością tej tezy ma być dyskryminacyjna reforma rolna¹⁷⁰. Ów przekaz zdaje się przemawiać do człowieka mitycznego, który raczej nie zada sobie trudu, by dowiedzieć się, że podobne oskarżenia wobec faworyzującego wyłącznie Serbów Belgradu wysuwały wszystkie jugosłowiańskie nacje, oczywiście poza serbską. Albańczycy twierdzą na przykład, że reforma rolna była pretekstem do realizacji planu zmiany struktury etnicznej ludności Kosowa. Jak pisze B. Rrecaj:

¹⁷⁰ Zob. np. *Historijski mitovi...*, s. 80–81.

w okresie międzywojennym osiedlonych zostało w Kosowie 11 000 serbskich rodzin (ok. 54 000 osób) i 120 tys. jednostek. Później ten sam program realizował serbski rząd po 1991 r. wedle nowego, zmodyfikowanego planu¹⁷¹.

Serbowie powiadają natomiast, że akcja kolonizacyjna była dziejową sprawiedliwością po latach przymusowej emigracji, z symboliczną Wielką Wędrówką z 1690 r.¹⁷² Podkreśla się trudne warunki bytowania na kosowskiej ziemi i rozczarowanie kolonistów nową rzeczywistością, gdyż władze w Belgradzie obiecywały im „szklane domy”, a „panowie umysłów” snuli opowieści o pięknych krajobrazach żyznej krainy. Zakorzenione w toposie arkadii uroki przyrody, jakie znamy chociażby z *Pana Tadeusza*, idealnie komponowały się z narodowym romantyzmem, sakralizującym naturę jako ostoję narodowego ducha. W tym przypadku wielka wartość ziemi nie polegała wyłącznie na jej nieskalanym cywilizacją charakterze, ale przede wszystkim była ona dla serbskiego człowieka mitycznego podwójnie „święta”. Tu skupione były słynne monastypy i tu dzielnicy przodkowie przelewali niegdyś swoją krew za wolność. Kosowscy Serbowie byli zawsze otaczani przez narodowych mistyków aureolą „świętości” i chwały, stali bowiem na straży serbskości narodowego sanktuarium. Zresztą owo faworyzowanie Serbów przy reformie rolnej mogło być na swój sposób usprawiedliwione, skoro nacja ta była najbardziej liczną spośród wszystkich narodów konstytuujących pierwszą Jugosławię.

Zarzuty Bośniaków wobec sąsiadów rozciągają się znacznie dalej wstecz aniżeli przywołany wcześniej okres minionej wojny. Wspominany w poprzedniej części M. Imamović mówi o wielowiekowej współpracy Serbów i Chorwatów

¹⁷¹ B. T. Rrecaj, *Kosova's Right to Self-Determination and Statehood*, Prishtina 2006, s. 31.

¹⁷² B. K. Pavlović, *Albanizacija Kosova i Metohije*, Gračanica 1996, s. 37.

przeciwko Bośni i Hercegowinie¹⁷³. Jeszcze raz podkreślmy, że przedstawianie kraju jako ciągłej ofiary środowisk zewnętrznych cechuje wszelkie naznaczone piętnem nacjonalizmu dyskursy narodowe. Analogiczne projekcje kreśliły i kreślą wszystkie narody bałkańskie, co nieustannie staramy się podkreślać. W następnej części opracowania wyjaśnimy celowość owego zabiegu na serbskim przypadku.

Piszący od nowa historię bośniaccy intelektualiści stoją w obliczu konieczności naukowej produkcji masy mityzacji, celem przekreślenia oraz odrzucenia serbskich i chorwackich roszczeń. Praca ta to klasyczna patriotyczna produkcja, jakiej podejmują się niesieni ideą służby ojczyźnie naukowcy. Bipolarny wymiar mitycznej narracji naturalnie wyklucza głębszą refleksję, wszystko może być wyłącznie dobre albo złe, a kryterium przyporządkowania do owych kategorii jest swoście rozumiana racja stanu. Pewnie dlatego bośniaccy badacze solidarnie traktują islamizację narodu jako wielki cywilizacyjny postęp – tak samo jak nad Wisłą przedstawia się chrzest Polski. Serbowie i Chorwaci powiadają natomiast, że przyjęcie wiary okupanta przyniosło Bośniakom jedynie kulturowy regres¹⁷⁴.

Również i dla Chorwatów opowieść o minionej wojnie, określanej mianem wojny ojczyźnianej (*domovinski rat*), stała się nowym mitem założycielskim. Jest to historia heroicznej walki o niepodległość, okupionej licznymi ofiarami, a miastem-symbolem narodowej martyrologii uczyniono w tym przypadku Vukovar. Zarzuty, wypowiedziane w duchu narodowo-romantycznym, pod adresem polityków o „potępięcze swary” nawiązują do męczenników Vukovaru, którzy ponoć „nie za taką” Chorwację umierali¹⁷⁵. Okoliczności

¹⁷³ M. Imamović, *Historija Bošnjaka*, Sarajevo 2006, s. 33.

¹⁷⁴ S. Filipović, *Islamizacija u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 2008, s. 97.

¹⁷⁵ Z. Tomac, *Tuđmanizam i mesičizam. Predsjednik protiv predsjednika*, Zagreb 2007, s. 402–403.

towarzyszące walkom o to miasto idealnie pasują do zbudowania na ich kanwie „świętej legendy” dotyczącej tragedii jego obrońców i cywilnych mieszkańców, skazanych na budzący grozę los w starciu ze znacznie przeważającymi liczebnie serbskimi oddziałami. Czarno-biała wizja narodowej historii pozwala mówić jedynie o wybranych akordach wojny, stąd też w chorwackiej pamięci zbiorowej jest miejsce dla żołnierskiego poświęcenia, społecznej konsolidacji, ludzkiego cierpienia czy panegiryków na cześć bohaterów, ale nie ma go dla informacji o chorwackich zbrodniach wojennych. W kolektywnej świadomości panuje przekonanie, że „nasi” mogli być jedynie dobrzy, która to mityzacja rytualizowana jest uparcie aż do dziś. Nic więc dziwnego, iż człowiek mityczny wierzy w prawe serce wyzwoliciela narodu. Baśń o tragedii Vukovaru opowiadana jest również przez lokalne kręgi, głównie radykalne, w jeszcze innym kontekście. Powiada się mianowicie, że rządzący poświęcili miasto, skazując je na zagładę, za cenę uznania przez Zachód chorwackiej niepodległości. Nie jest przy tym ważne, że ta mityzacja uderza swoim absurdem i nielogicznością – człowiek, który był świadkiem tego strasznego spektaklu, odnajdzie w niej „przekonującą” odpowiedź na pytania o przyczyny owego koszmaru. Nie jest też istotne, że pod tą baśnią nie podpisali się żadni historycy, gdyż przecież nie o to w przekazie mitycznym chodzi. Ludzie wierzyli, i do tej pory wierzą, że bohaterskie miasto wcale nie musiało się poddać, a katastrofalna w skutkach decyzja o kapitulacji zapadła „na górze”, gdzie do głosu doszły „wielkie interesy”. Powiada się, że heroiczni obrońcy, pomimo skrajnego poświęcenia, nie mieli szans wobec sprzysiężenia się przeciw nim trzech wielkich sił: Serbów, wspólnoty międzynarodowej i rządu centralnego¹⁷⁶. Narracja ta to jedynie

¹⁷⁶ K. Kardov, *Remember Vukovar: Memory, Sense of Place, and the National Tradition in Croatia*, [w:] *Democratic Transition in Croa-*

lokalny mit, pielęgnowany wyłącznie przez vukovarskie koła prawicowo-narodowe, dla całego kraju miasto pozostaje zaś symbolem narodowej martyrologii i męstwa.

Analogiczna refleksja może zostać naszkicowana odnośnie do kosowskich Albańczyków, dla których partyzanci UÇK to służący wielkiej sprawie herosi, bezpodstawnie uważani na Zachodzie i w Serbii za terrorystów¹⁷⁷. Taki ogląd rzeczywistości silnie zakorzenił się w przestrzeniach zbiorowych i jakiegokolwiek próby dyskusji z nim nie są podejmowane. Konsekwentnie rytualizuje się natomiast opowieść o „patriotycznej” wersji konfliktu, czego wyrazem jest cieszący się wielką popularnością w Prisztinie film *Anatema*. Ukazuje on serbskie wojska w skrajnie negatywnym kontekście i nie chodzi tu tylko o brutalne zabijanie albańskich cywilów, ale także i o strukturalną demoralizację oddziałów. Bojownicy UÇK to natomiast oddani wzniosłej idei wolności herosi, czego nie jest w stanie zrozumieć administracja międzynarodowa. Człowiek mityczny chętnie wierzy w przekazywane mu „święte” historie i nie zadaje sobie trudu ich weryfikacji.

Narrację o wojnie jako walce o wolność obrócono w mit założycielski Kosowarów, na fundamencie którego budowana ma być zbiorowa tożsamość. Tym, czym jest Sarajewo dla Bośniaków lub Vukovar dla Chorwatów, dla Kosowarów jest Prekaz, miejsce, w którym serbska policja zabiła założyciela UÇK Adema Jasharię wraz z ponad 50 członkami jego rodziny. W martyrologicznej opowieści o męczeńskiej śmierci „świętego” rodu jest i nadzieja „zmartwychwstania”, gdyż „cudem ocaleni” członkowie klanu założyli rodziny i dochowali się swoich dzieci noszących „święte” nazwisko Jashari. Łatwo więc było snuć baśnie, że tak jak

tia. *Value Transformation, Education and Media*, red. S. P. Ramet, D. Matić, Austin, Texas 2007, s. 64.

¹⁷⁷ Por. np. B. Hamzaj, *A Narrative About War and Freedom*, Prishtina 2000, s. 23.

odrodził się szczep Jasharich, tak samo odrodzi się wolne Kosovo, a proklamacja niepodległości przedstawiana być mogła jako wypełnienie owego przymierza. Podobną historię stworzyli i Serbowie, dla których cudowne zrośnięcie się odciętej przez Turków głowy Lazara z resztą ciała miało stanowić zapowiedź odrodzenia „poległej” na Kosowym Polu ojczyzny.

Pewien badacz pisał, że dla milionów idea narodu wciąż „pozostaje na swoim miejscu” i w dalszym ciągu obejmuje praktycznie całą dynamikę społeczną, oferując nam ramy myślenia o przeszłości i przyszłości¹⁷⁸. Bez wątpienia słowa te uznać należy za jak najbardziej trafne w kontekście Półwyspu Bałkańskiego, gdzie historia pozostaje ciągle „świętym” absolutem wyjaśniającym wszelkie polityczne postulaty. Fakt ten stanowi konsekwencję wytrwałej pracy „panów symboli”, którzy przez lata rządili umysłami mas za pomocą „świętych opowieści” nazywanych historią. Skoro – jak zauważa pewien badacz – państwo narodowe jest tworem stosunkowo młodym, hołubionym głównie przez ludzi władzy¹⁷⁹, to ci ludzie muszą w jakiś sposób zapewnić sobie poparcie tłumu, bo przecież czasy, kiedy posłuszeństwo wymuszano przemocą mamy już za sobą, przynajmniej w Europie. Historia usprawiedliwia postulaty terytorialne, pozwala zaleczyć kompleksy małości, daje argumenty do wystąpienia przeciwko „obcym”. Odwołując się do przeszłości osiąga się więc pełnię sukcesu, jeśli intencją jest konsolidacja mas. W tym rozdziale staraliśmy się zaprezentować powyższy mechanizm w odniesieniu do bałkańskich nacji przedstawiając wybrane wydarzenia z perspektywy różnych stron konfliktu. Celem autorki była przede wszystkim próba wykazania, jak bardzo przepełniona piętnem mityzacji jest każda historiografia, co nabiera

¹⁷⁸ U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, Kraków 2006, s. 134.

¹⁷⁹ B. Hawrylyshyn, *Drogi do przyszłości*, Warszawa 1990, s. 11.

szczególnego znaczenia w kontekście napięć etnicznych, a takich na Bałkanach w ostatnich latach nie brakowało. Teraz przypatrzymy się mitowi kosowskiemu, bałkańskiemu mitowi numer jeden, którego wielki triumf stanowi pochodną odpowiedniego wyprofilowania przekazu oraz konsekwentnej jego rytualizacji przez „architektów przestrzeni zbiorowych”.

Rozdział 4

Wokół mitu kosowskiego

4.1. Mit kosowski najpotężniejszym bałkańskim mitem narodowym

Mit kosowski to modelowy przykład służącego praktycznym celom polityków mitu narodowego, założycielskiego, kształtującego wyobrażenia zbiorowe na podstawie odseparowanych od rzeczywistości projekcji nacechowanych potężnym ładunkiem emocjonalnym. „Święta opowieść” o słynnej bitwie z natury rzeczy odrzuca jakiegokolwiek próby racjonalnego spojrzenia na wydarzenia sprzed ponad sześciuset lat, w tym także wysiłki historyków. Jak zresztą wcześniej zauważyliśmy, człowiek, za wszelką cenę pragnąc działać racjonalnie, z natury rzeczy nie ogranicza się wyłącznie do rozumowego postrzegania świata, bo tak właśnie owa racjonalność bywa definiowana. G. Lukács zauważał, że człowiek poszukuje odpowiedzi na egzystencjalne rozterki przede wszystkim w sferze irracjonalnej atrakcyjnie, bo prosto objaśniającej skomplikowane meandry jeszcze bardziej skomplikowanej rzeczywistości¹. Nie jest

¹ G. Lukács, *Antynomie myśli mieszczańskiej*, [w:] B. Jasiński, Lukács, Warszawa 1985, s. 215.

w stanie racjonalizować zmieniającej się rzeczywistości, choćby owe zmiany były wolniejsze niż są dziś, bo przecież emocje stanowią integralny składnik procesu rozumowania i podejmowania decyzji, o czym była mowa w pierwszym rozdziale.

Mistyczny wydźwięk „legendy każdego Serba” nadaje jej charakter nietykalny, z natury rzeczy wykluczający jakiejkolwiek próby dyskusji. Wielu badaczy postrzega narodową mitologię jako swego rodzaju świecką religię², gdzie pięknie ubarwiony przekaz urasta do rangi najwyższej prawdy, z którą dyskutować nie wolno, owe „święte” treści nie mogą bowiem zostać ogarnięte poprzez, starający się zrozumieć, ludzki umysł, a jedynie dzięki ogromnym pokładom szczerzej wiary i to wiary bezkrytycznej, automatycznie przyjmującej narzucany z góry przekaz. Ci badacze zauważają niezwykłą, generującą rolę wiary, tej innej od wiary w transcendencję, ciągle niedocenianej w nauce. Inni z kolei idą jeszcze dalej, przekonując, że nacjonalizm to nie tylko świecka religia doby nowożytnej, współtowarzysząca tradycyjnej religii transcendentnej, ale patriotyczno-narodowe treści, symbole i rytuały w nim właśnie wybiły się w świadomości człowieka mitycznego epoki industrialnej na pierwszy plan³. My dodajmy, iż na Bałkanach pierwiastek religijny splata się z narodowym, gdyż tamtejsze ruchy narodowego odrodzenia – z wyjątkiem Albańczyków – opierały się na czynniku konfesyjnym. Niektórzy mawiają, że jest to wynikiem dawnych wpływów Bizancjum, ale, z drugiej strony, związani z tradycją łacińską Chorwaci również nie ustrzegli się wyznaniowej podbudowy tożsamości, podobnie zresztą jak Polacy. Wielu badaczy

² S. Petrović, *Srpska mitologija*, Niš 2000, t. 1, s. 16.

³ Por. np. S. Drescher, D. Sabeau, A. Sharlin, *George Mosse and Political Symbolism*, [Introduction to:] *Political Symbolism in Modern Europe: Essays in Honor of George L. Mosse*, red. George L. Mosse, S. Drescher, D. W. Sabeau, A. Sharlin, Piscataway, New Jersey 1982, s. 4–12.

zauważa, że źródło bałkańskich etnoklerykalizmów tkwi w zamknięciu wspólnot wyznaniowych, szczególnie Cerkwi, na wpływy zewnętrzne, a więc w tym przypadku tureckie, rzadziej austriackie⁴. Narody bałkańskie chóralnie powiadają, że ich Kościoły narodowe uchroniły społeczeństwo przed wynarodowieniem, która to treść służy budowie rozlicznych mityzacji, np. o Madonnie, królowej Chorwacji.

Oparcie kolektywnej identyfikacji na sferze religijnej pomaga sakralizować losy wspólnoty, a to okazuje się niezwykle atrakcyjnym rozwiązaniem dla człowieka mitycznego, mogącego łączyć dwie postaci zbawienia. Serbski filozof i cerkiewny mistyk Justin Popović powiadał, że historia Serbów jest naocznym potwierdzeniem potęgi i zmartwychwstania Chrystusa⁵, powtarzając argumenty znane także z polskiej historii. Cóż bardziej może nobilitować wspólnotę niż takie „święte” porównanie, nadające jej status najszlachetniejszy z możliwych, status narodu wybranego przez Boga – a po takie motywy sięgali działacze narodowi w całej Europie Środkowowschodniej, tak jakby filozofie wielkości miały być refutacją kompleksów małego narodu. Zauważmy, że sam fakt wybrania przez Boga nie tylko sakralizuje nację, ale także nakłada na jej członków obowiązek wywiązania się z „podpisanej” z Bogiem „umowy”. Metody wypełniania owego „świętego” przymierza podsuwają człowiekowi „władcy umysłów”, pomimo iż są one często sprzeczne z fundamentami chrześcijaństwa. Zresztą głębokie zakorzenienie narodowej mitologii w transcendencji wychodzi naprzeciw potrzebom jednostki, zdającej sobie sprawę z nieuchronności swojego ziemskiego końca. Pragnienie wiary w życie po życiu jest tak silne, że człowiek godzi się przystać na każdą opowieść zapewniającą mu perspektywę

⁴ Zob. np. F. Gołembski, *Stosunki kulturalne na Bałkanach*, Warszawa 2001, s. 71–73.

⁵ V. Clark, *Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*, New York 2000, s. 71.

wiecznego istnienia i w imię tych treści gotowy jest do największych poświęceń.

W procesie socjalizacji jednostka internalizuje świat wartości innych i nabywa świadomość wyznaniową, kulturową czy wreszcie narodową, budowaną na systemie wartości, który jest uważany już za swój, własny. Trywializmem jest stwierdzenie, że wystarczy urodzić się kilka kilometrów dalej, a w przypadku etnicznie i konfesyjnie zdywersyfikowanych Bałkanów, o wieś czy nawet dom obok, by być zupełnie inaczej identyfikującym się człowiekiem. To na pozór oczywiste stwierdzenie jakże często bywa ignorowane przy diagnozach dotyczących sfery społeczno-politycznej, gdzie zwykle poszukuje się wyjaśnień najprostszych, determinowanych dualizmem oceniających, zwłaszcza dziennikarzy. Pytaniom przerażonych komentatorów jugosłowiańskiego rozlewu krwi o przyczyny bezsensownego i morderczego obrocenia się przeciwko sobie dotychczasowych sąsiadów, towarzyszył często podziw dla tamtejszego patriotyzmu. Zachwycono się powszechnym eksponowaniem narodowych symboli podczas wesel, pogrzebów bądź uroczystości kościelnych, traktując to jako lokalny folklor i nie zdając sobie sprawy, że ów etnoklerykalizm łatwo staje się narzędziem szowinistyczno-narodowych ideologii⁶. Potęgę tego narzędzia doskonale pojęli „architekci umysłów”, włączając do sterowania masami pierwiastek interpretowanej przez nich religii, oczywiście w jej skrajnie „ludowej” formie⁷. Oni dobrze wiedzieli, że intelektualne programy polityczne do-

⁶ P. Kollontai, *Religion as a Tool for Waging Peace: Theoretical Perspectives in the Context of Bosnia-Herzegovina*, [w:] *Peace and Reconciliation: in Search of Shared Identity*, red. S. Kim, P. Kollontai, G. Hoyland, Ashgate 2008, s. 69–70; D. Sekulić, Ž. Šporer, *Religioznost kao prediktor vrijednosnih orijentacija*, „Revija za sociologiju” 2006, br. 1–2, s. 10–14.

⁷ R. S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham, Maryland 2000, s. 71.

cierają wyłącznie do nielicznych, a do poruszenia tłumu użyć trzeba prostych symboli i metafor, budząc przy tym skrajne emocje. To jedna z fundamentalnych zasad tworzenia tożsamości politycznej, jaka niekiedy bywa zwana populizmem. Ten populizm, o jaki oskarżać można większość polityków „rozpalających ogień pod bałkańskim kotłem”, to chyba nic innego, jak odwoływanie się do pokładów wiary odbiorcy, choć taka interpretacja pozwala na traktowanie większości polityków jako populistów i dlatego zdaje się zbyt kontrowersyjna.

Wydaje się, że nie potrafimy dostrzec potęgi nieustannie rytualizowanego i perfekcyjnie skonstruowanego mitu – w tym przypadku narodowego – w kształtowaniu przestrzeni zbiorowych⁸. Po części jest to konsekwencja odsunięcia problematyki narodowej na dalszy plan, z przekonaniem, że epoka narodów kończy się bezpowrotnie. Wybuch bałkańskiej „beczki prochu” w latach 90. minionego stulecia można próbować tłumaczyć obróceniem przeciwko sobie zmanipulowanych projekcjami mitycznymi mas przez dysponentów władzy symbolicznej i taką właśnie tezę, jaka pojawiła się przy analizie źródeł, staramy się cały czas udowodniać.

W gąszczu bałkańskich mitów narodowych, nie mówiąc już o niezliczonych drobnych mityzacjach, na plan pierwszy wybija się mit kosowski. Zaryzykować można tezę, że mało który mit zajmuje równie ważne, tak poczesne miejsce w świadomości zbiorowej społeczności. Nie chodzi tutaj raczej o wyjątkowość kosowskiej legendy, przyczyny owego stanu rzeczy winno się doszukiwać w perfekcyjnym wykreowaniu przekazu, wyposażającym go w szereg mechanizmów czyniących zeń atrakcyjny sposób postrzegania rzeczywistości. Niezwykle bogata literatura przed-

⁸ Por. np. F. Wilmer, *The Social Construction of Man, State, and War: Identity, Conflict, and Violence in Former Yugoslavia*, Oxford 2002, s. 140.

miotu eksploruje mit kosowski na różnych płaszczyznach: literackiej, historycznej, politycznej, antropologicznej, psychologicznej itd. Nas tymczasem interesować będą przede wszystkim dwie kwestie: po pierwsze warto zapytać o to, dlaczego akurat Kosowo stało się źródłem bałkańskiego mitu numer jeden; innymi słowy, jakie pierwiastki zdecydowały, że generacja za generacją tak chętnie oddają się w niewolę baśni o wielkim starciu mityzowanego dobra ze złem. Po drugie zaś, należy zastanowić się, czemu akurat ten mit założycielski, na którym fundowano „historię świętą” Serbów, nie został zastąpiony na przestrzeni wieków przez alternatywne treści, pozostając nieprzerwanie niepodważalną filozofią oglądu świata. Tutaj trzeba koniecznie zauważyć konsekwencję rytualizacji przekazu, dla którego nie stworzono nigdy konkurencyjnych treści (pewne próby czasem podejmowano, ale te drobne mityzacje bardzo szybko upadały), za to ustawicznie reinterpretowano starą opowieść, zgodnie z potrzebami nowych czasów. W drugim rozdziale spostrzeżliśmy odnośnie do chorwackich mitów pochodzenia, że wielość różnych opowieści nie służy ich trwałemu zagnieźdźeniu się w przestrzeniach zbiorowych. Tymczasem przeciwwagi dla Kosowa nie wykreowano i właśnie to musiało istotnie wpłynąć na niewzruszalność przekazu.

Dowodziliśmy, że fundamentalną cechą mitu jest odwołanie się do wydarzenia dziejowego, przy czym owe związki z historią „prawdziwą” mają charakter jedynie deklaracyjny i powierzchowny, bo historia jest jego wrogiem. Mit, pozornie opowiadając o historycznych faktach, falsyfikuje rzeczywistość tak, by odpowiadała ona jego naturze, a jak przekonywał jeden z badaczy: „historia jako mit jest silna znaczeniem i słaba prawdą”⁹. Mówiąc bardziej obrazo-

⁹ M. Stanford, *A Companion to the Study of History*, Oxford 1994, s. 278.

wo, mit nie jest fałszem, bo zawiera w sobie przysłowio-
we ziarno prawdy, ale nie jest też prawdą, gdyż opiera się
na falsyfikacji, polegającej na silnie aksjologizowanej inter-
pretacji; tymczasem człowiek wierzy, że ów zmytyzowany
przekaz to „najświętsza” prawda. Powiada się, że w nauce
nie ma dogmatów, bo dogmaty są tylko w religii¹⁰, a my
dodajmy, że zarówno w religii transcendentnej, jak i świe-
ckiej, tymczasem właśnie, o czym cały czas jest mowa, zja-
wisko przepełnienia nauki pierwiastkiem mitycznym po-
ciąga za sobą warunek niepodważalności. Powtórzmy więc
za jednym z badaczy, M. Eliade, iż „to nie historia stworzy-
ła mity, lecz mity stanowią rzeczywiste źródło dziejów”¹¹.

4.2. Bitwa na Kosowym Polu i jej zmytyzowany obraz

Bitwa na Kosowym Polu rozegrała się w dniu św. Wita (srb. *Vidovdan*) 28 czerwca 1389 r. Serbowie i sprzymie-
rzone z nimi, zagrożone turecką ekspansją, ludy południo-
wo-wschodniej Europy: Albańczycy, Bośniacy, Bułgarzy,
Słoweńcy, Węgrzy, Wołosi i Mongołowie stanęli naprzeciw
armii Porty, wspieranej przez nielicznych żołnierzy z Gre-
cji, Włoch, jak i także całej Europy Południowo-Wschodniej.
W toku walk śmierć ponieśli zarówno dowodzący chrześci-
jańską koalicją serbski książę Lazar (został pojmany i stracony), jak i sułtan Murad I (zginął na początku bitwy).

Starcie to stanowi jedynie pojedynczy epizod spośród
kilkuwiekowych zmaganiań narodów bałkańskich z Imperium

¹⁰ J. Tubielewicz, *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*, Warszawa 2006, s. 13.

¹¹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, s. XIX.

Osmańskim¹², by wymienić chociażby przykładowo trzydniowe zmagania na tymże samym Kosowym Polu 17–19 października 1448 r.¹³ Ponadto, podstawowy nośnik „wiedzy” o mitycznym boju – epika ludowa, której recytowanie przy okazji rozmaitych świąt czy corocznych obchodów *Vidovdanu* podtrzymywało projekcję na przestrzeni lat, opiera się przede wszystkim na rozlicznych przekazach oralnych, a nie na jakichkolwiek obiektywnych faktach, których niewiele pojawiło się w kronikach z owych czasów. W miarę upływu czasu, twórcy literaccy kolejnych epok, podejmując wątek kosowski, dodawali doń nowe pierwiastki i nowe legendy, o czym dalej będzie szerzej mowa.

Opinie historyków także nie mogą być bezrefleksyjnie przyjmowane, obok bowiem próbujących dotrzeć do obiektywnej prawdy rzemieślników, zwłaszcza w wieku XIX, pojawiali się i „patriotyczni” fałszerze dziejów, przeświadczeni o dziejowej misji budowania historii „ku pokrzepieniu serc”, w imię dobra narodu¹⁴. Ci krzewiciele narodowego ducha doskonale rozumieli potrzebę majoryzacji „świętej” bitwy, uczynienia wydarzenia jednego z wielu, tym wyjątkowym. Wybór tego wyjątkowego bywa determinowany wieloma czynnikami, ale wyjątkowość zwykle potwierdza się liczbą walczących. Przekonywano więc, że w toku walk zginęło przynajmniej 80 tys. ludzi, choć szacuje się, że w boju udział wzięło 30–40 tys. żołnierzy po stronie tureckiej i 12–15 tys. po serbskiej¹⁵. Liczby odgrywały ogromną rolę w falsyfikacjach kronikarzy średniowiecznych i po wiekach ustalenie faktycznej wielkości wojsk biorących

¹² Zob. np. G. W. White, *Nationalism and Territory: Constructing Group Identity in Southeastern Europe*, Lanham, Maryland 2000, s. 217.

¹³ G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1967, s. 441; L. S. Stavrianos, T. Stoianovich, *The Balkans since 1453*, London 2000, s. 54.

¹⁴ J. Chałasiński, *Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 95.

¹⁵ J. Cox, *The History of Serbia*, London 2002, s. 30.

udział w bitwie zdaje się niemożliwe, pozostają więc tylko szacunki.

Nie brak i bardziej osobliwych sądów na temat znaczenia i rozmiarów bitwy. Wśród albańskich historyków, starających się, pewnie nierzadko i z „patriotycznych” pobudek, zminoryzować rolę starcia, pojawił się pogląd, jakoby wielkiego kosowskiego boju nigdy nie było, a mityczne zmagania stanowiły jedynie drobną potyczkę, sprowokowaną przez synów Lazara oraz Murata, którzy umówili się między sobą, iż dokonają owej prowokacji po to, by zabić swoich ojców. Argumentacja owej tezy opiera się przede wszystkim na dwóch dowodach. Powołuje się na prowadzone na Kosowym Polu badania archeologiczne, podczas których ponoć nie znaleziono żadnych pozostałości po słynnej batalii; tymczasem wydobywano takowe w miejscach innych wielkich bitew, jak np. boju nad Maricą. Po drugie, jak twierdzą zwolennicy owego stanowiska, w kronikach osmańskich brak jest informacji o wielkim starciu na Kosowie, ale za to istnieje wzmianka o spisku serbskich i tureckich książąt przeciwko ojcom.

Jeszcze inni przekonują, że mityczne starcie było w istocie tragedią Słowian, zmuszonych przez swych seniorów do tragicznej walki po obu stronach frontu. Takie interpretacje wpisują się w poglądy o odwiecznym wykorzystywaniu ludności słowiańskiej przez europejskie potęgi czy nawet w teorie spiskowe, tłumaczące polityczne niepowodzenia intrygami środowiska zewnętrznego.

Większość próbujących zachować obiektywność badaczy dziejów jest zdania, że bitwa pozostała nierozstrzygnięta albo że Turcja odniosła w niej minimalne zwycięstwo, nie zmieniające jednak radykalnie układu sił. Pierwsze informacje na jej temat, jakie przedostały się na Zachód, głosiły nawet triumf chrześcijan, który zresztą wydawał się tym okazalszy, że sułtan poniósł śmierć na placu boju. Podobno Karol VI słysząc o owej radosnej nowinie udał się do

katedry Notre Dame, by osobiście za ów cud podziękować Bogu¹⁶. Okazało się jednak, że w efekcie wielkiego sukcesu, osłabiony starciem Belgrad utracił część władzy nad Koso-
wem, które do 1455 r. pozostawało pod zwierzchnictwem serbskim tylko nominalnie. Porcie udało się z czasem zdławić wszelki opór ze strony Serbii, wcielając jednak ostatecznie cały jej obszar w granice swojego państwa dopiero w 1459 r., a więc dokładnie 70 lat po sławetnym boju. Mityczna wykładnia dziejów przedstawia tymczasem utratę niepodległości jako bezpośrednie następstwo przegranej bitwy, mrokiem okrywając cały okres panowania tureckiego i zapominając, że pierwsze lata po vidovdańskim starciu przyniosły Kosowu rozkwit gospodarczy¹⁷.

O ile łatwo wytłumaczyć programową niepamięć o epoce owej prosperity swoistymi wymogami patriotycznej eksplikacji narodowych dziejów, gdzie zależność od obcej administracji przedstawiona zostać może jedynie w skrajnie negatywnym kontekście, o tyle już bardziej zastanawiające wydaje się zamierzone eksponowanie nieautentycznej katastrofy, która przyćmiewała zwycięstwo. Uderzać może w tym miejscu pozorna nielogiczność w tendencyjnym okaleczaniu narodowych dziejów, uczynieniu z co najwyżej minimalnie przegranej bitwy, wielkiej klęski. Okazuje się jednak, iż nie ma w tym nic niedorzecznego, a propagandowe akcentowanie vidovdańskiej tragedii zdaje się mieć zamierzony cel, cel w osiągnięciu jakiego mierzyli nie tylko Serbowie. Swego czasu, chyba niezbyt zasadnie, Roman Dmowski nazwał Polaków narodem niewieścim, ubolewając, że lubują się oni w rozpamiętywaniu porażek. W podobnej optyce mówią zresztą o Serbach Albańczycy, wykazując niezrozumienie dla pomysłów kształtowania narodowej świadomo-

¹⁶ D. MacGillivray Nicol, *The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453*, Cambridge 1993, s. 290.

¹⁷ Por. np. S. Ćirković, *O kosovskom boju 1389*, Prizren–Beograd–Ljubljana 1987, s. 560.

ści wokół uzalania się nad symboliczną klęską. Powiada się, że Serbowie obrócili porażkę w zwycięstwo, a tchórzostwo w bohaterstwo. Strona albańska dumnie podkreśla sięganie do tradycji momentów zwycięskich – takich, jak np. powstanie Skanderbega¹⁸ – jako czynnika budującego zbiorową świadomość. Spotykane nierzadko poglądy na temat charakterystycznego dla narodów słowiańskich umiłowania kultu klęski wydają się nie mieć do końca oparcia w rzeczywistości i noszą raczej znamiona mityzacji – wygodnej wykładni świata używającej etnomenalności schematu.

Wydaje się więc, że „magia porażki” wynika z zupełnie innych przyczyn aniżeli rzekomy charakter narodu wy Słowian; zresztą przy okazji zapytać możemy, czym ów charakter narodowy właściwie jest i czy nie nosi on w sobie ładunku mitycznego. Zanim przyjrzymy się dokładnie mechanizmowi „uświęcania” przegranej bitwy, zauważmy, że pomysł wykorzystania tego typu projekcji celem budzenia ducha narodu na bazie nacjonalizmu traumy – jak to określiła S. P. Ramet¹⁹ – nieobcy był także albańskim działaczom odrodzeniowym, czego najlepszym przykładem jest epicki poemat *Karbala (Qerbelaja)* autorstwa Naima Frashëriego opiewający świętą dla muzułmanów porażkę i zawierający dokładnie te same elementy co opowieść o kosowskiej bitwie²⁰. Wydaje się, że pomysł Frashëriego uczynienia z klęski podstawy nowo komponowanej mitologii narodowej nie doczekał się realizacji nie dlatego, że Albańczycy okazali się narodem „męskim”, niegodzącym się

¹⁸ Zob. np. E. E. Jacques, *The Albanians: An Ethnic History from Prehistoric Times to the Present*, Jefferson, North Carolina 1995, s. 187–189; F. Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, red. W. C. Hickman, przekł. R. Manheim, Princeton 1992, s. 151–154.

¹⁹ S. P. Ramet, *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, Durham 1989, s. 265.

²⁰ Zob. np. R. Elsie, *Albanian Literature: A Short History*, London 2005, s. 73–74; H. T. Norris, *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*, London 1993, s. 182–188.

na eksponowanie porażki – jak chcą tego niektórzy tamtejsi eksplanatorzy rzeczywistości²¹, bo przyczyny takiego rozwoju wypadków były zupełnie inne.

Mit narodowego męczeństwa jest bowiem nieprawdopodobnie silnie powiązany z pierwiastkiem religijnym, pozwala sakralizować dzieje narodu, o czym będziemy dalej na przykładzie serbskim mówić, tymczasem kwestia ta w przypadku podzielonych wyznaniowo Albańczyków okazała się niezwykle niewygodna. Według Frashëriego, pozbawienie narodowej świadomości aspektu konfesyjnego znacznie by ją zubożyło w stosunku do etnoklerykalnych nacjonalizmów sąsiadów, na Bałkanach bowiem podstawowy wyznacznik tożsamości etnicznej stanowi wyznanie. Dlatego właśnie ów myśliciel wystąpił z, oryginalną swoją drogą, propozycją uczynienia z, wyznawanego przez niego i do dziś popularnego wśród Albańczyków, bektaszyzmu – „religii nieortodoksyjnej i synkretycznej” – centralnego punktu albańskiego odrodzenia narodowego²². „Bracia Albańczycy! Bądźmy mądrzy, idźmy właściwą drogą, przywróćmy Albanie do życia” – apelował wieszcz w utworze *Nasz język (Gjuha jonë)*²³ – gorąco wierząc, iż społeczeństwu potrzebne jest jedno, wspólne dla wszystkich wyznanie, na bazie którego stworzy ono zintegrowaną wewnętrznie wspólnotę, zdolną do przeciwstawienia się nacjonalizmom sąsiadów. Ostatecznie jednak zwyciężyła koncepcja świeckiej „religii” Pashko Vasy wedle maksymy: „religią Albańczyka jest albańskość”, a z propagandowego eksponowania klęski szybko się wycofano. Jednakże długo i wytrwale trzeba było rytualizować ową ideologię – wszak stara albańska maksyma głosiła: „bez wiary nie ma ojczyzny, bez ojczyzny nie ma

²¹ Por. np. C. de Waal, *Albania Today. A Portrait of Post-Communist Turbulence*, London 2005, s. 83–94.

²² F. Lubonja, *Albania – wolność zagrożona*, Sejny 2005, s. 144–145.

²³ Cyt. za: J. Hauziński, *Muzułmanie w Albanii*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, red. A. Parzymides, Warszawa 2005, s. 175.

wiary”. Okazuje się więc, że wytrwała rytualizacja nowych treści może pogrzebać stare, oczywiście pod warunkiem, że działania te prowadzi się bardzo radykalnie. Tak było właśnie w przypadku Albanii, pierwszego oficjalnie ogłoszonego ateistycznym państwa świata. W Serbii natomiast działano dokładnie odwrotnie, gdyż tam dziejową misję prowadzenia narodu przyjęła na siebie Cerkiew.

Spostrzegając, że wynoszenie wątków martyrologii pozostaje w ścisłym związku z wyznaniową podbudową zbiorowej tożsamości, warto zadać sobie pytanie o genezę uciekania się do owego zabiegu przez narodowych romantyków i „budzicieli narodowych” zarazem, tych, którzy zaczęli pisać „historie święte” wielu narodów. Próbę wyjaśnienia tej kwestii na kosowskim modelu podejmiemy w dalszej części tekstu, teraz zaznaczmy tylko potrzebę budowania kolektywnej świadomości opartej na motywie cierpienia i męczeństwa, a wreszcie „zmartwychwstania” jako nieodzownego komponentu każdej ideologii. Perspektywa przyszłej nagrody zdaje się bowiem powabną przynętą dla świadomego swojego nieuchronnego końca człowieka.

4.3. Bohaterowie z Kosowego Pola i ich symbolika w historii „świętej” Serbów

Jak zauważyliśmy w pierwszej części pracy, mityczny bohater może być jedynie jednoznacznie pozytywny bądź negatywny, przy czym opowieści zawierające w sobie motyw walki muszą kreować przynajmniej dwóch bohaterów – tak, by niepuste były zbiory dobra i zła, a sam przekaz okazał się czytelny. Mając to na uwadze łatwiej dostrzec powody wyznaczenia „serbskiego trio” – kanonu bohaterów Kosowa – księcia Lazara i jego zięciów Miloša Obilicia oraz Vuka Brankovicia. J. Huizinga powiadał, że

werstyczne akty krwawej przemocy same w sobie, nieopatrzone uwznioślającymi treściami, nie są w stanie zakorzenić się w kulturze, stąd też naturalne jest generowanie nowych legend o szlachetnych bohaterach²⁴, co zdaje się idealnie odpowiadać serbskiemu *casusowi*. Kolejne pieśni opiewające walkę na Kosowym Polu mnożyły, nierzadko ze sobą sprzeczne, legendy o „najważniejszym w dziejach narodu” wydarzeniu.

4.3.1. KSIAŻĘ LAZAR

Książę Lazar Hrebeljanović, którego związki krwi z rodem panującym są zresztą podawane w wątpliwość, został wkrótce po bitwie ogłoszony przez Cerkiew świętym, a jego postać darzona była odtąd szczególną czcią, właśnie dzięki owej wczesnej sakralizacji²⁵. Jak pisał jeden z badaczy, epika ludowa ujmowała bitwę na płaszczyźnie Nowego Testamentu, utożsamiając postać Lazara z Chrystusem²⁶. Za sprawą mitu kosowskiego dokonała się także sakralizacja narodu serbskiego, choć na pełną trzeba było czekać aż do epoki romantyzmu, kiedy natchnione snami o wielkich czynach zastępy wieszczów jęły przekształcać „mieszkające” wśród ludu „święte opowieści” w wielki mit o narodzie wybranym, Chrystusie narodów i jego dziejowej misji. Osobliwe interpretacje przyrównywały przelaną przez Serbów na Kosowym Polu krew do męki jezusowej, obie miały mieć głęboki sens, a dobrowolne cierpienia przyjmowano na siebie, aby zbawiać innych. Wtedy to pradowne przekazy zre-

²⁴ J. Huizinga, *Homo Ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1998, s. 175–176.

²⁵ Por. np. S. K. Pavlowitch, *Serbia. The History Behind the Name*, London 2002, s. 10.

²⁶ J. V. A. Fine, *The Late Medieval Balkans: A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Ann Arbor 1994, s. 409.

definiowano tak, by odpowiadały one romantycznej wizji narodowego przeznaczenia. Z zapisanych w podaniach losów pojedynczych jednostek czyniono filar-symbol narodowej sagi (np. Lazar = Chrystus = państwo serbskie), a tam, gdzie takiego symbolicznego bohatera brakowało, należało go stworzyć – w ten sposób wykreowano chociażby postać Vuka Brankovicia.

Pieśni folklorystyczne, a także teksty cerkiewne, sławiły męczeńską śmierć walczącego w obronie wiary kniazia, opisywały jego odwagę, ponadludzkie poświęcenie czy pełną świętej godności postawę podczas bezwzględnej egzekucji. Rozliczne przekazy solidarnie wykazywały, że postawiony przed dramatycznym dylematem: królestwo ziemskie czy niebieskie wybrał to drugie jako jedyną słuszną drogę²⁷. Podkreślmy raz jeszcze, że przez wieki były to klasyczne legendy albo propagowane przez Cerkiew utwory hagiograficzne, bo dopiero romantycy podjęli się zadania zespolenia ich z „najświętszym” w owym czasie pierwiastkiem narodu. N. Malcolm zauważa, że do XVII w. kult Lazara ograniczał się wyłącznie do monastynu Ravanica, w którym złożono szczątki księcia i który zresztą został wcześniej przez niego ufundowany. Ów badacz podkreślając, że kosowska mitologia stanowi wyłącznie romantyczną projekcję, wykazuje, iż we wcześniejszym okresie pamięć o „wielkiej” bitwie wcale nie była silna. Powiada na przykład, że z wyjątkiem nielicznych monastyrów nie czczono Vidovdanu, a data 28 czerwca figurowała w kalendarzu cerkiewnym jako wspomnienie proroka Amosa²⁸. Trzeba jednak pamiętać, że Malcolm zajmuje stanowisko raczej proalbańskie, a jego praca spotkała się z ostrą krytyką wśród Serbów.

Według jednej z legend, Lazarowi ukazał się św. Elias, który podarował mu księgę, a w niej znajdowała się

²⁷ Por. np. P. H. Liotta, *Dismembering the State: the Death of Yugoslavia and Why it Matters*, Lanham, Maryland 2001, s. 241.

²⁸ N. Malcolm, *Kosovo: A Short History*, New York 1998, s. 78.

wspomniana tragiczna alternatywa. Książę miał powiedzieć: „[carstwo] ziemskie jest małe, a niebieskie zawsze głębokie”²⁹. Można się zastanawiać, czy wybór był w istocie aż tak dramatyczny, skoro królestwo ziemskie jest doczesne, a niebieskie trwa na wieki wieków. Ponadto, zgodnie z logiką narracji, opowiedzenie się Lazara po stronie niebieskiej oznaczało w praktyce śmierć jego żołnierzy z rąk wroga, bo gdyby tylko skłonił się on ku *civitas terrena*, bitwa byłaby wygrana. Mityczny przekaz odpowiada także i na tę wątpliwość. Lazar wcale nie okazuje się „winny” śmierci, umierania w mękach zastępów swych rycerzy, bo ich dusze utworzyły serbskie państwo w niebie.

Z owego mitycznego wyboru duchowego zwycięstwa uczyniono jedyny słuszny wzorzec postępowania prawego Serba, nie bojącego się w momencie najwyższej próby heroicznej walki o wzniosłe ideały – wolność, niepodległość, prawosławie. Bohater pewnej legendy miał powiedzieć: „Nie ma wiary lepszej od chrześcijaństwa! / Serb to chrześcijan, raduje się ze śmierci”³⁰. Ożywianemu od epoki romantyzmu i usilnie podkreślanemu moralnemu nakazowi wiecznej bitwy, nawet w sytuacji beznadziejnej, czyniącemu z Serbów naród wielkich wojowników, przeciwstawiano tchórzliwy, „niewieści” pacyfizm. Ową „wielką” postawę jeden z badaczy nazwał trafnie *Homo Serbicus*³¹. Jak zobaczymy dalej, te górnolotne slogany wykorzystywane będą przez „architektów przestrzeni zbiorowych”, kiedy tylko zajdzie potrzeba stawienia zbrojnego oporu, szczególnie w wieku XX.

²⁹ G. Dikić, *Istorijska sudbina srpskog naroda. Pokušaj rešenja misterije kosovskog zaveta*, Beograd 1997, s. 21.

³⁰ Cyt. za: B. Aleksov, *Poturica Gori od Turaka: srpski istoričari o verskim preobraćenjima*, [w:] *Historijski mitovi na Balkanu*, red. H. Kamberović, Sarajevo 2003, s. 232.

³¹ C. Mylonas, *Serbian Orthodox Fundamentals. The Quest for an Internal Identity*, Budapest–New York 2003, s. 78–98.

Wagę tychże treści dla kształtowania postaw ludzkich dostrzegli również bośniaccy „władcy symboli” próbujący w napiętym okresie końca ubiegłego stulecia forsować opowieści o wyjątkowym charakterze narodowym, w których miała być zakodowana pochwała wyboru chwalebnej śmierci zamiast życia w upokarzającej niewoli. Te treści szły najczęściej w parze z akcentowaniem iliryskiego cienia etnogenezy, jak bowiem powszechnie uważano, Ilirowie wyróżniali się niespotykanym u innych ludów bohaterstwem.

Z Lazarowym wyborem pomiędzy doczesnym materializmem a wiecznością łączy się mityzacja o niebiańskiej ojczyźnie, tworzonej przez zorganizowane w państwo dusze zmarłych rodaków. „Niebiańska Serbia, największe państwo w niebie”³² czyni z ziemskiej Serbii „prawdziwą” światową potęgę, gdyż u jej boku stoi najprężniejsze imperium, z innego, duchowego, a więc „lepszego” wymiaru. Dodając do powyższego ekspertyzy niektórych „znawców” królestwa niebieskiego, przekonujących, że w owej społeczności dusz pierwszoplanowa rola przypada tym, którzy oddali życie za ziemię ojców, szczególnego wymiaru nabrał akt przelania krwi za sprawę ojczyzny jako chwalebny sposób wkroczenia do bram nowego świata.

Do owej mityzacji nawiązał wspomniany w poprzednim rozdziale władyka Nikolaj Velimirović, powiadając, że Serbowie polegli podczas II wojny światowej – zarówno z rąk ustaszów, jak i titowskich partyzantów – utworzyli wielki, 700-tysięczny oddział w niebie, który wraz z oddziałem złożonym z dusz poległych na Kosowym Polu rycerzy bronić

³² I. Čolović, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, Kraków 2001, s. 48; idem, *Balkany – terror kultury*, Wołowiec 2007, s. 63. Zob. też: M. Zacharias, *Komunizm, Federacja, Nacjonalizmy. System władzy w Jugosławii 1943–1991. Powstanie, przekształcenia, rozkład*, Warszawa 2004, s. 512–513.

będzie na wieki serbskiej chwały³³. W identycznym tonie pisał serbski biskup Jovan w początkach ery Miloševića, kiedy w związku ze zbliżającą się rocznicą 600-lecia bitwy na Kosowym Polu Cerkiew zorganizowała pielgrzymkę ze szczątkami Lazara po całym kraju:

Od księcia Lazara i Kosowa Serbowie ustawicznie powiększają NIEBIE-SKĄ SERBIĘ, która do dziś osiągnęła zapewne rozmiary największego państwa niebieskiego. Jeśli tylko weźmiemy pod uwagę niewinne ofiary tej ostatniej wojny, miliony i miliony Serbów, Serbek, dzieci, słabych, zabitych i męczonych najstraszniejszymi torturami albo wrzucanych do jam i jaskiń przez ustaszowskich złoczyńców, wtedy możemy zrozumieć, jak wielkie jest dziś serbskie królestwo na niebiosach³⁴.

Oczywiście trzeba pamiętać, że bardziej i mniej radykalni duchowni zdarzają się w każdym Kościele, także i w polskim, i że wielu serbskich cerkiewnych dostojników zapewne nigdy nie podpisałoby się pod klechdami, którym *notabene* daleko do nauki Pisma Świętego, mówiącego o jednym raju dla wszystkich dusz, bez względu na ich afiliację narodową. Te mityzacje noszą wręcz znamiona świętokradztwa. Nas jednak interesuje tu kwestia rytualizacji romantyczno-narodowych fantazmatów przez „architektów ludzkich umysłów”, a takimi są wszak osoby duchowne.

Śmierć Lazara symbolizuje upadek państwa serbskiego, choć, jak wcześniej wspomnieliśmy, faktyczne przyłączenie Belgradu do Imperium Osmańskiego nastąpiło dopiero w 70 lat po kosowskim starciu i po wielu innych klęskach. Pamiętajmy jednak, że przekaz mityczny wyabstrahowuje jedynie pojedyncze wydarzenie dziejowe od historycznej rzeczywistości, przetwarzając je według własnych reguł. Narodowa wizja dziejów artykułuje tragedię Serbów pod

³³ V. Perica, *Uloga crkava u konstrukciji državotvornih mitova Hrvatske i Srbije*, [w:] *Historijski mitovi...*, s. 212.

³⁴ Cyt. za: G. Dejzings, *Religija i identitet na Kosovu*, Beograd 2005, s. 262.

zwierzchnictwem osmańskim, bo w czarno-białym schemacie mitycznej opowieści niewola może mieć jedynie jednokierunkowe konotacje. Przykładowo, w Belgradzie często dowodzono, że Turcy nazywali Serbów niewiernymi. Opowieść ta jest bardzo atrakcyjna dla człowieka mitycznego, który nie będzie dociekał, że tak określano wszystkich niemuzułmanów albo tego, że Imperium Osmańskie cechowała, jak na tamte czasy, spora tolerancja religijna. Człowiek chętniej uwierzy w legendy o brutalnych pacyfikacjach chrześcijańskich wsi i przymusowych konwersjach bądź lamencie matek zmuszonych oddać swoje dzieci Turkom w ramach obowiązku daniny krwi. W tych narracjach nie wspomina się, że wielu potraktowanych w ten sposób chłopców zrobiło prawdziwe kariery (np. wielki wezyr Mehmed Pasha Sokolović, który będąc na szczytach władzy nie zapomniał o swoich korzeniach i zdziałał wiele dla rodzimej Bośni. To za jego rządów wzniesiono choćby słynny most na Drinie). Tymczasem mityzację o koszmarze osmańskiej niewoli utrwały literatura „niska”, folklor czy krążące po społeczeństwie opowieści oralne.

Rytualizowana w pieśniach legenda o cudownym zespoleniu poszlachtowanych przez Turków szczątków wielkiego męczennika (np. *Obretenije glave kneza Lazara*) stanowi zapowiedź zmartwychwstania ojczyzny, co przywołuje na myśl wiele średniowiecznych hagiografii, w tym legendę o św. Stanisławie ze Szczepanowa. Zjednoczenie odciętej głowy, symbolizującej ducha narodu, z utożsamianym z narodem ciałem³⁵ jest więc metaforą przyszłego *resurrectio*, pod warunkiem zachowania *Volksgeist*, co naturalnie stało się „świętym” obowiązkiem każdego Serba, dziejową misją, jaką należało wypełniać, by kiedyś dokonać mógł się wielki cud zmartwychwstania. Właśnie perspektywa cudownego

³⁵ L. J. Workman, *Medievalism in Europe*, Woodbridge, Suffolk, UK – Rochester, New York 1994, s. 215.

odrodzenia ma być nadzieją dla doświadczonego przez los narodu, narodu wybranego do walki przeciwko złu, którego uosobieniem są islamscy najeźdźcy. Zmartwychwstanie – najwyższy zaszczyt dostępny jedynie wybrancom – przypaść ma właśnie Serbom, ale do tego potrzebna jest najpierw śmierć, bez której zmartwychwstania przecież nie ma. Śmierć jest jednocześnie karą za zło, spełnia funkcję oczyszczającą, potrzebną by odkupić popełnione winy, a tych z pewnością nie brakowało.

Pierwszym narodowym grzechem był więc, wedle romantycznych interpretatorów dziejów, wewnętrzny rozpad państwa po śmierci Stefana Dušana. Brak silnej władzy centralnej i wzajemna rywalizacja myślących wyłącznie o sobie, a nie o dobru ojczyzny, lokalnych książątek miały – jak przekonywano – wywołać zasłużone wzburzenie Boga: „Drogi Bóg się na Serbów rozgniewał za ich śmiertelne przewinienia” – pisał w *Górskim Wieńcu* Piotr II Petrović-Njegoś³⁶. Przyjmujący proste wyjaśnienia człowiek mityczny nie pytał, dlaczego tożsame dla całej Europy doświadczenia rozbicia dzielnicowego tylko w wypadku Serbów ściągnęły gniew Boga, zsyłającego potop w postaci tureckiej nawały. Wystarczyła mu odpowiedź na pytanie fundamentalne.

4.3.2. VUK BRANKOVIĆ

Kolejny ciężki grzech to wewnętrzna zdrada, której uosobieniem jest Vuk Branković – władca Kosowa, a zarazem zięć Lazara, oskarżany według niektórych legend o zdradę teścia i tchórzowską ucieczkę z pola bitwy, co miało rzekomo przesądzić o przegranej. I choć historycy-rzemieślnicy zgodnie wykluczają tę hipotezę, romantyczna opytka dziejów nakazywała mnożenie oskarżeń pod adresem

³⁶ Tekst *Górskiego Wieńca* dostępny także w języku angielskim na stronie: <http://www.rastko.rs/knjizevnost/njegos/index.html>.

rzekomego winowajcy³⁷. Przekonywano, że Serbowie wiedli zacięty bój, dopóki „haniebny bluźnierca” nie opuścił wraz ze swoimi oddziałami Kosowego Pola. Odtąd motyw zdrady stanie się – jak to określił jeden z badaczy – dźwignią serbskich dziejów, za jej pomocą wyjaśnić będzie bowiem można wszelkie niepowodzenia³⁸. Takie mityzacje przeszłości z pewnością nie pozostały bez wpływu na teraźniejszość, bo to w jej interesie przetwarza się historię.

Mityczny człowiek znowu nie pytał, dlaczego tyle gorzkich oskarżeń kierowano pod adresem Vuka Brankovicia, skoro i tak Serbowie byli z góry skazani na porażkę, by móc umrzeć po to, aby narodzić się na nowo. Tu znowu daje o sobie znać bezdyskursywna natura mitu, który nie musi być konsekwentny ani, na swój sposób, „racjonalny”.

Synonimem zdrady stali się również bałkańscy poturczenci, jednostki decydujące się na przyjęcie islamu, w zamian za określone profity – zwolnienia z podatku dla niewiernych, możliwość pełnienia funkcji w administracji państwowej itd. Romantyczne przekazy o kosowskim starciu podkreślały także hańbę obłudników, którzy już w momencie męki ojczyzny przeszli na stronę wroga³⁹. Powiadano, że wina za dramatyczną klęskę leży po stronie nikczemnych judaszy, wyrzekających się serbskości w momencie najcięższej próby. Nakręcona w 600-lecie starcia sztandarowa produkcja epoki Slobodana Miloševicia *Boj na Kosowu*, ukazująca „świętą bitwę” w skrajnie zmitologizowanej formule, obok postaci Vuka Brankovicia piętnuje śmiertelny grzech zislamizowanego Serba – Hamzy. W jednej ze scen Lazar wypomina wiarołomcy, iż „bracia w krwi

³⁷ Por. np. M. Pearse, *The Gods of War: Is Religion the Primary Cause of Violent Conflict?*, Westmont, Illinois 2007, s. 87–88.

³⁸ B. Zieliński, *Serbska powieść historyczna. Studia nad źródłami, ideami i kierunkami rozwoju*, Poznań 1998, s. 63, 160–161.

³⁹ Por. np. S. M. Ćirković, *The Serbs*, Hoboken, New Jersey 2004, s. 84–85.

i wierze nie chcą być braćmi w naszym przeznaczeniu”, w innej Miloš Obilić zadaje pytanie, czy istnieje właściwa wiara dla konwertytów, wreszcie w kolejnej sułtan stwierdza, że najłatwiej pokonać Serbów „poturczonymi synami ich narodu”⁴⁰.

Zauważmy, że charakterystyczne dla przestrzeni mitycznych wynoszenie wewnętrznej winy do rangi fundamentalnej przyczyny sławetnej klęski nie było jedynie serbskim wyjątkiem, ale stanowiło nieodłączny element romantyczno-mesjanistycznych projekcji, np. podobne diagnozy stawiali polscy „patriotyczni” eksperci przekonując, że zasadniczą przyczyną rozbiorów Rzeczypospolitej była szlachecka anarchia, a wzrost potęgi sąsiadów to jedynie współkoliczność. W podobnym kontekście sytuować można pierwiastek zdrady, propagandowo akcentowany także i nad Wisłą, czego przykładem są np. bracia Janusz i Bogusław Radziwiłłowie – czarne charaktery w *Potopie* Henryka Sienkiewicza, którzy chyba jednak w rzeczywistości czarnymi charakterami do końca nie byli, skoro obaj uważani są przez Litwinów za bohaterów narodowych. Oni i Krzysztof Opaliński stali się personifikacjami mityzowanego zła, choć owo zło popełniali wszyscy polscy magnaci, a wina trzech wspomnianych wyżej wcale nie była większa niż innych oligarchów. Ale zauważyć tu też można, że profesjonaliści historycy nie pokusili się o demityzację, a więc o dyskurs z mitem.

Skonstatować więc należy, że myśl romantyczna uwielbiała kreować postacie negatywne, nawet jeżeli w rzeczywistości daleko im było do przypisywanego w przekazie „morza zła”, a skoro owe zabiegi programowej demonizacji bohaterów stały się regułą, zapytać trzeba o cel ich podejmowania. Spostrzegliśmy już, że opowieściom mitycznym

⁴⁰ Por. np. S. Ćirić, *Ubiti mitsku rugalicu*, [w:] *Srbija kao sprava. Demilitarizacija nacionalne kulture*, red. M. Živanović, S. Ilić, T. Marković, S. Ćirić, Beograd 2007, s. 33.

naturalnie potrzeba jednoznacznie chwalebnych herosów, jak i skrajnie negatywnych nikczemników, bo właśnie taki prosty, a więc atrakcyjny dla upraszczającego skomplikowany świat człowieka, przekaz ma szanse trwale zakorzenić się we wspólnocie. One odpowiadają dualnej naturze człowieka, rozpiętego pomiędzy dobrem i złem, jaki nosi on w sobie. Po drugie, propagandowe wykreowanie okrutnego demona zdaje się mieć na celu ukazanie godnej potępienia postawy po to, aby człowiek dowiedział się jak postępować nie wolno; i choć szatan może mocno kusić łatwą zdobyczą czy obietnicą ziemskiego szczęścia, właściwa postawa nakazuje służbę „najsświętszym” ideałom. Ponadto, akcentowanie braku wewnętrznej zgody jako narodowej słabości stanowić ma wezwanie do społecznej konsolidacji w obliczu zagrożenia, siła leży bowiem tylko w jedności, niezgoda zaś rujnuje. „Naród wybrany przez Boga dusi niezgoda” śpiewa chorwacki piosenkarz – „misjonarz świętej sprawy” – Marko Perković Thompson⁴¹. Wyjaśniliśmy już w poprzednim rozdziale, iż Chorwaci, podobnie jak Serbowie, uważają się za naród wybrany przez Boga do wiecznej walki, a w przypadku chorwackim jest to walka o zachowanie europejskich wartości, a nawet o ocalenie Europy przed zalewem muzułmańskiego czy prawosławnego barbarzyństwa.

Przywódcy chętnie przywoływali owe treści po to, by zapewnić sobie bezwzględne poparcie. Wszelkich krytyków określić można było zaś mianem mitycznych zdrajców. „Świętym” obowiązkiem prawego człowieka jest pełne podporządkowanie się wielkiej sprawie narodu, a więc także ślepe podążanie za przywódcą – w wydaniu serbskim nowym i kolejnym już wcieleniem mitycznego Lazara. Pogląd ów rozwinął Dobrica Ćosić twierdząc, że tylko

⁴¹ <http://www.yumidi.com/tekstovi-pesama/thompson/e-moj-narode>. Zob. też: C. Baker, *Myth, War Memory, and Popular Music in Croatia: The Case of Marko Perković Thompson*, „Slovo” 2005, vol. 17, No 1, s. 19–32.

wielkie narody pozwolić sobie mogą na respektowanie autonomii i osobowości jednostki, natomiast „w małych narodach pierwszym obowiązkiem moralnym jest podporządkowanie jednostki wspólnocie, narodowi, państwu”⁴².

Ideolodzy narodowi z uporem powtarzali, że naród to nie wyobrażona wspólnota milionów, ale wielka rodzina, połączona ze sobą więzami krwi, a takie są nierozzerwalne. Do roli krwi w mitologii narodowej jeszcze powrócimy, tymczasem zauważmy, iż utożsamianie narodu z rodziną nakłada na jednostkę wymóg dbania o interes wszystkich jej członków, podporządkowanie swoich celów celowi wspólnemu. W rodzinie nie może dochodzić do podziałów, rodzina winna się wzajemnie wspierać, a gdy pojawi się zagrożenie z zewnątrz albo obca przemoc dosięgnie któregoś z członków, cała wspólnota jest zobowiązana wystąpić przeciw agresorowi⁴³.

Powracając do hipostazy zła, pamiętajmy, że motyw hańby Vuka Brankovicia pojawia się dopiero w dziele Mauro Orbiniego (1540–1610) *Królestwo Słowian*, zawierającym większość komponentów mitu kosowskiego⁴⁴. Okazuje się więc, że postać bohatera wcale nie musi być kreowana tuż po samym wydarzeniu mitycznym, ale może to następować na przestrzeni kolejnych wieków – i tak było również w przypadku Miloša Obilicia. Postać ta, najpóźniej z kosowskiej trójcy, dopełniła „świętą” opowieść o vidovdańskim boju, a doczekała się prawdziwego uwznioślenia w epoce romantyzmu, wprowadzającej dotąd raczej nieznaną postać herosa, któremu podstępem udało się śmiertelnie ranić sułtana, za co zapłacił ścięciem głowy⁴⁵.

⁴² Cyt. za: N. Popov, *Serbski dramat. Od faszystowskiego populizmu do Miloševicia*, Warszawa 1994, s. 44.

⁴³ C. Calhoun, *Nacjonalizm*, Warszawa 2007, s. 60–62.

⁴⁴ Zob. np. B. Zieliński, *Serbska powieść historyczna...*, s. 32–37.

⁴⁵ Zob. np. L. Podhorodecki, *Jugosławia. Zarys dziejów*, Warszawa 1979, s. 87.

4.3.3. MILOŠ OBILIĆ

Wynikająca z cykliczności mitycznego czasu wiara w powrót bohatera w momencie zagrożenia, o której była mowa wcześniej, w serbskim przypadku oznaczała oczekiwanie pokoleń na powtórkę brawurowego aktu w wykonaniu kolejnego Obilicia. Narodowe odrodzenie mogło nastąpić jedynie dzięki wydaniu na świat dzielnego herosa, zdolnego do poniesienia takiej ofiary. Oparty na kosowskim przymierzu mesjanizm serbski zakładał zbawienie ludzkości – bo przecież szczerze wierzone, że tylko w niepodległej ojczyźnie owo zbawienie mogło się dokonać – za sprawą mesjasza serbskiej krwi, nowego Miloša Obilicia. Zastępy niesionych romantyczną ideą ludzi będą więc marzyć o powtórzeniu wyczynu słynnego przodka po to, by zmienić świat. Sama idea zbawienia świata przez naród-mesjasza wydaje się wtórna i tak enigmatyczna, jak niemal wszystkie postaci mesjanizmu, w tym także polskiego.

Zaznaczmy, iż pielęgnująca pamięć o mitycznym starciu na Kosowym Polu, bałkańska epika ludowa jedynie sporadycznie odnotowywała ów brawurowy epizod – niektóre pieśni wzmiankowały o wyczynie anonimowego, dzielnego junaka, co stało się doskonałą okazją do konstruowania „romantycznych” legend o „wielkim narodowym bohaterze” wśród zyskujących świadomość odrębności ludów. Przykładowo Albańczycy przekonują, że ów waleczny rycerz – oczywiście członek ich nacji – nazywał się Milush Kopiliqi. Zarzuty wobec Serbów dotyczą nie tylko przywłaszczenia postaci narodowego junaka, ale przede wszystkim odnoszą się do zatajenia sojuszniczego współdziałania w obronie przed ekspansją turecką. Wedle albańskiej koncepcji, na Kosowym Polu wcale nie walczyły wojska serbskie, wspierane przez żołnierzy innych nacji, ale „chrześcijańska koalicja” pod wodzą księcia Lazara⁴⁶.

⁴⁶ Zob. np. H. Thaçi, *Kosova „Moral Democracy” or Kosovo „Greater Serbia”*, Prishtina 2004, s. 117–118.

Trzeba pamiętać, że w epoce przednarodowej mit kosowski rozpowszechniony był wśród wszystkich pozostających pod osmańską władzą bałkańskich społeczności, uczynienie zeń fundamentu serbskiej tożsamości narodowej, o ostrzu wymierzonym nie tylko w Stambuł, ale i w muzułmańskich sąsiadów, zobligowało pozostałe nacje do oparcia własnej świadomości na alternatywnych pierwiastkach; na przykład u Albańczyków zrodził się wspomniany już pomysł zastąpienia Kosowego Pola Karbałą.

„Patriotyczne” wymogi serbizacji kosowskiego boju, ujmowanego w rodzimej historiografii jako starcie serbsko-tureckie, każą przemilczać fakt walki u boku Lazara oddziałów wszystkich bałkańskich chrześcijan. Jak pisze jeden z badaczy, bitwę rozpatrywać należy jako konfrontację dwóch wielkich armii, reprezentantów klasycznych, złożonych stosunków feudalnych. Po stronie sułtana walczyli nie tylko Turcy czy bałkańscy poturczeńcy, ale także i zwasalizowani przedstawiciele innych nacji (a więc również i prawosławni Serbowie), zmuszeni służyć w oddziałach seniora⁴⁷.

Wytrwała mityzacja owego wydarzenia trwale oderwała je od tego, co uznajemy za prawdę historyczną, skutkując utożsamianiem przedstawicieli albańskiej nacji ze średniowiecznymi rywalami z Kosowego Pola, choć przecież w owym okresie zagrożeni osmańskim podbojem chrześcijańscy Albańczycy wspierali wojska serbskie. Zresztą efektem funkcjonowania specyficznej klasyfikacji grupowej w Imperium Osmańskim, opierającej się na kategorii milletu – wspólnoty religijnej, a nie etnicznej – było określa-

⁴⁷ J. B. Allcock, *Explaining Yugoslavia*, London 2000, s. 315–316; zob. też: M. Lomonosov, *Miti i Kosovës në Serbi dhe në Rusi*, [w:] *Materialet e punimeve të Seminarit XXVII Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare*, t. 2, Prishtinë 2008, s. 68.

nie słowem „Turek” każdego muzułmanina⁴⁸. Ponadto, będąca jedynym „źródłem wiedzy” o kosowskiej bitwie, epika ludowa kształtowała rzeczywistość wokół osi dobra i zła, a nowe, ubarwiające przekaz elementy, pozostawały częścią pieśni tylko wtedy, kiedy je zaakceptowano, a by tak się stało, musiały być zgodne ze zbiorową przestrzenią mityczną. W owej czarno-białej wizji świata pojawia się kategoria my/oni rozumiana jako przeciwstawienie prawosławia i islamu, stąd też w wyobrażeniach zbiorowych mogło istnieć przekonanie, że nie jest ważne, czy chodzi o Albańczyka, czy słowiańskiego poturczenia, jednak zawsze pozostaje on „niewiernym”, a więc Turkiem. Takie schematyczne ujmowanie rzeczywistości mogło zostać wykorzystane przez nacjonalistycznych „rządców umysłów” w końcu wieku XX. Okazuje się jednak, iż powolna demokratyzacja życia politycznego wcale nie przełożyła się na odejście od falsyfikacji historii, wszak kosowskie mityzacje bywają powielane aż po dziś dzień. I tak na przykład cytowana często znawczyni literatury średniowiecza, J. Redep, w swojej książce *Kosowska Legenda*, analizując kompleksowo tytułowy mit na gruncie literackim mówi jedynie o wojskach serbskich oraz tureckich⁴⁹. Wydaje się więc, że demityzacja Kosowa jest, jak na razie, procesem niemożliwym, zbyt głęboko wrosły bowiem w serbską tradycję mityczne korzenie, zapuszczane przez krzewicieli narodowego ducha, dobrze rozumiejących, że granie kartami przeszłości jest podstawowym czynnikiem kształtowania przestrzeni zbiorowych⁵⁰. Zbyt długo rytualizacja tego mitu była elementarną częścią akulturacji. Nawet jeśli jej się zaniecha, pozostanie częścią tradycji ludowej, a zacznie zanikać dopiero wtedy, kiedy następne

⁴⁸ Zob. M. Velikonja, *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*, Austin, Texas 2003, s. 68.

⁴⁹ J. Redep, *Kosowska Legenda*, Novi Sad 2007, s. 10.

⁵⁰ W. Susman, *Culture as History*, New York 1984, s. 5.

pokolenia uznają ją za niepotrzebną w procesach określania tożsamości narodowej.

Wyniesiona przez tradycję romantyczną postać Miloša Obilicia to uosobienie kultu odwetu jako moralnego nakazu odzyskania utraconego honoru, gdzie zamordowanie znienawidzonego autokraty zostaje moralnie usprawiedliwione wzniosłymi celami. Wspomnijmy chociażby przywołany już poemat *Górski Wieniec* Piotra II Petrovicia-Njegoša, w którym programowy irracjonalizm – gloryfikacja tyranobójstwa, rozumianego jako pomszczenie kosowskiej bitwy, stanowić miało drogę do wyzwolenia spod jarzma okupanta⁵¹.

Za sprawą owego *poësis epica* mit kosowski nabrał nowego wymiaru – odtąd kult starotestamentowej żądzы rewanżu przyćmił dotychczas pierwszoplanowy wątek lazarewskiego męczeństwa. Mit kosowski w redefiniowanej postaci staje się apoteozą tyranobójstwa, a więc wielkiego aktu cywilnej odwagi popełnianego w imię „najświętszych” celów. Podporządkowane mitycznej wykładni dziejów masy znowu nie doszukiwały się niezgodności pomiędzy propagowaną „nowoczesną” formułą walki z etyką chrześcijańską i chyba nie miał na to specjalnego wpływu fakt, że autor patriotycznego poematu, w którym słowo zemsta pojawia się niemal w każdym wersecie, sprawował godność biskupa. Przeciwnie, nowa, postępową formą narodowej, magicznej idei, warunkowała postrzeganie rzeczywistości przez zafascynowane duchem narodu kolejne pokolenia, a cykliczna wizja czasu – o czym dalej będzie mowa – w naturalny sposób budziła przekonanie o wiecznym starciu, permanentnym powtarzaniu kosowskiej bitwy. Kolejni następcy Miloša Obilicia marzyli, aby powtórzyć wyczyn dzielnego przodka, a częste akty zamachów na znienawidzonych poli-

⁵¹ Por. np. T. Džuda, *Srbi. Istorija, mit i razaranje Jugoslavije*, Beograd 2003, s. 56–57; *Kosovo Myths: Karadzic, Njegos and the Transformation of Serb Memory*, „Spaces of Identity” 2001, No 3, s. 60–61.

tyków, poprzez sarajewskie wydarzenia z 1914 r. trwale zapisane na kartach historii świata, wcale nie były przypadkiem, a konsekwencją tego stanu rzeczy.

4.4. Mit kosowski w serbskiej tradycji i kulturze

Jak wspomnieliśmy w drugim rozdziale, antyturecki, a więc antymuzułmański, wydźwięk *Górskiego Wieńca* sprowadził w latach 90. zarzuty prekursorstwa etnicznych czystek stawiane czarnogórskiemu władcy. Znowu poszukiwania łatwych wyjaśnień zawirowań w „balkańskim kotle” pchały człowieka ku kolejnym mityzacjiom, inspirującym następnie czyni. Oczywiście jest, że „rządcy umysłów” najchętniej sięgają po najbardziej znane przekazy, by udowodnić swoje racje – i tak stało się z eposem Njegoša, wykorzystywanym do walki z „islamskimi braćmi”. Nie można jednak nie zauważyć, że czas płynie linearnie, a nie cyklicznie, jak tego chciałby człowiek mityczny, inspirowany romantyzmem epos pisany był więc wedle zapotrzebowania swojej epoki. Mająca na celu pobudzenie mas reinkarnacja myśli Njegoša przez szowinistycznych nacjonalistów, która – swoją drogą – stała się skutecznym zabiegiem zarażenia tłumu ideą zwalczania poturczeńców, nie może być jednak rozpatrywana na płaszczyźnie „winy” wieszczą, bo przecież nikt nie może odpowiadać za to, jak jego dorobek wykorzystają potomni. Tego jednak nie chcieli dostrzec niektórzy „rządcy mas”, gdyż dla nich najważniejszą kwestią było oskarżenie narodu serbskiego o „fundowanie” przemocy. Podobnie rozumowali i zagraniczni interpretatorzy balkańskich konfliktów, poszukujący przede wszystkim wygodnych, nieskomplikowanych wyjaśnień szalejącego tam piekła nienawiści.

Inna znana pieśń, *Śmierć matki Jugowiciów*, ukazując dzielną postawę kobiety po stracie męża oraz wszystkich

dziewięciu synów podczas bitwy na Kosowym Polu, wyznaczała w kulturowym kanonie rolę płci żeńskiej, jaką ma być wydawanie na świat kolejnych bojowników za wolność narodu. Narodowy romantyzm ingeruje więc w przypisany patriarchalnemu modelowi rodziny wizerunek kobiety jako ostoji matczynego ciepła i uczuciowości. Niewiasty – córki wybranego do wiecznej walki narodu wojowników – stają przed wyzwaniem „produkcji” zastępów dzielnych herosów, gotowych ponieść ofiarę najwyższą w imię „świętego” celu. Tragiczny los kobiety rodzącej z góry skazanych na ztratę potomków uznany został na powód do dumy z należytego wychowania synów. Wypełniające swoje narodowe powołanie matki uspokajały płaczących chłopców słowami: „bądź dzielny jak Miloš Obilić”.

Pocieszeniem dla wydających na świat „mięso armatnie” kobiet jest jednak wiara w niebiańską ojczyznę, do której trafiają dusze zmarłych żołnierzy. W latach 90. XX w. serbski wojenny śpiewak Lepi Mica, składając hołd Matce Serbce, nawiąże do tychże treści: „podnieś dumnie głowę, ty zrodziłaś bohatera, Serba, godnego wojownika [...] kto walczy o wolność, ten nie może umrzeć”⁵². Podczas dekady wojen, jakie toczył naród serbski pod wodzą Miloševicia, nieszczęścia kobiet tracących na froncie synów przedstawiano w postaci kontynuacji dramatu archetypowej matki Serbki, a protesty „kobiet w czerni”⁵³ wyciszano lub piętnowano jako niezgodne z narodowym przeznaczeniem, zapisanym Serbom przez Boga. Podobnie w 1993 r. podczas prisztinских obchodów Vidovdanu cerkiewni dostojnicy wręczali kobietom posiadającym więcej niż czworo dzieci medale

⁵² <http://forum.politik.de/forum/showthread.php?t=56639&page=14>.

⁵³ Zob. np. *Deset godina protiv. Gradani Srbije u borbi za demokratiju i otvoreno društvo 1991–2001*, Beograd 2001, s. 374–417; C. Cockburn, *From Where We Stand. War Women's Activism & Feminist Analysis*, London 2007, s. 83–93.

imienia matki Jugoviciów⁵⁴. Trudno powiedzieć jak bardzo nobilitujące musiało być dla niewiast to odznaczenie, skoro nosiło ono w sobie jakże „wzniosłe” przesłanie, że życie ich dzieci jest niczym wobec „świętej” sprawy narodowej.

Pamiętajmy jednak, że owa wizja roli kobiety – portera narodowej krwi – nie była serbskim wyjątkiem, ale leżała w samej naturze przesłania romantycznego mesjanizmu, jakim przez lata karmiono społeczeństwa, w tym także Polaków⁵⁵. Zauważyć przy tym trzeba, że mesjanizm oznacza uzurpację ideową, w której prawdziwego Mesjasza zastępują narody albo nawet jednostki mające prowadzić wybranych do zapowiadanego przez ewangelistów Królestwa Bożego na ziemi. Mesjanizm jest jakby ukoronowaniem millenaryzmu. Zauważmy za jednym z badaczy, że mesjanizm, tak jak i cały światopogląd romantyczny”, opiera się na antynomicznej strukturze i niemożności rozwiązań⁵⁶. Wielka idea miała zbawić świat, ale nie bardzo było wiadomo, w jaki sposób.

Patriarchalny model społeczeństwa nie mógł jednak zawęzić zadania płci żeńskiej wyłącznie do reprodukcji kolejnych wojowników. Okazuje się, iż treści, które, jak wspomniano, łączyły się z lamentami nad tragicznym losem serbskiej matki, mogły zostać łatwo przetransponowane w opowieść o kobiecym cieple, serdeczności i troskliwości. Temu służyć miała pieśń *Kosowska dziewczyna*, opisująca historię młodej niewiasty wyruszającej na pole bitwy w poszukiwaniu żegnających się z nią niedawno dzielnych junaków, którzy, jak się okazało, polegli w boju. Ową tragiczną informację przekazał dziewczynie śmiertelnie ranny żołnierz, a ta starała się ulżyć jego męczarniom, karmiąc

⁵⁴ G. Dejzings, *Religija i identitet...*, s. 264.

⁵⁵ Zob. np. M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2007, s. 280–287.

⁵⁶ A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984, s. 8–9.

go chlebem oraz pojąc wodą i czerwonym winem⁵⁷. Podobne motywy pojawiają się w twórczości ludowej wielu narodów, określając role kobiet u boku bojowników o „święte” sprawy.

Zauważmy, że według epiki ludowej, a to ona kształtowała wyobrażenia mitycznego człowieka o *vidovdańskim* boju, z Kosowego Pola żywym wrócić nie było można. W świetle przekazów taką sposobność mieli tylko zdrajcy, jak Vuk Branković, natomiast wypełniający swój los praw wojownicy polegli w bitwie lub śmiertelnie ranni dogorywali w kolejnych godzinach. Te opowieści pozostawały w sprzeczności z innymi trwale zakorzenionymi w przestrzeniach zbiorowych legendami, jak choćby ta przywołana w poprzednim rozdziale o schronieniu się najdzielniejszych rycerzy z Kosowego Pola w Czarnogórze. Powtórzmy raz jeszcze, przestrzenie mityczne wcale nie muszą być logiczne. One rządzą się swoimi prawami logiki.

Bitwa na Kosowym Polu stała się kluczowym motywem serbskiej epiki ludowej, mitem założycielskim, na którym fundowano „historię świętą” Serbów. Rozliczne utwory, poczynawszy od tekstów cerkiewnych, sławiących męczeńską śmierć walczącego w obronie wiary kniazia, przez dzieła kolejnych twórców literackich, np. wspomnianego Mauro Orbiniego, opiewały nie tylko heroiczną walkę dzielnych rycerzy bądź pełną godności postawę męczennika Lazara, ale także traktowały o wydarzeniach, jakie zaszły bezpośrednio przed oraz już po starciu. Powstawały więc opowieści o epifanii anioła w nocy poprzedzającej bitwę, o „zmarłychwstaniu pierwszego męczennika narodu serbskiego”, a także zawierające w sobie motywy biblijnej ostatniej wieczery legendy o pożegnalnej kolacji księcia i jego współtowarzyszy, w tym Miloša Obilicia oraz Vuka Brankovicia⁵⁸.

⁵⁷ J. M. Foley, *How to Read an Oral Poem*, Champaign, Illinois 2002, s. 206–207.

⁵⁸ Por. np. S. M. Ćirković, V. Tošić, *The Serbs*, Malden, Massachusetts 2004, s. 84–85.

To ponoć wówczas Obilić, oskarżony przez Brankovicia o zamiar zdrady, ślubował zgładzenie sułtana, by dowieść swej niewinności. Kilka wieków później, romantyczna gorączka Kosowa, inspirująca coroczne, pompacyjne obchody pamiętnego wydarzenia, będzie skutkować celebrowaniem także i akordu owej mitycznej uczty⁵⁹.

Wedle innych podań, Lazar przed samą bitwą rzucił klątwę na rodaków, którzy odmówili udziału w walce o wszystko:

kto jest Serbem bądź serbskiego pochodzenia, serbskiej krwi, serbskiego dziedzictwa i nie dotarł na bój na Kosowie, niechaj nie ma umiłowanego sercu potomka, ni syna, ni córki; niech nic nie wyrośnie z jego ręki siewu, ni ciemne wino, ni pszenica biała, niech będzie przeklęty na wieki.

Słowa te zostały umieszczone na Gazimestanie – pomniku ku czci ofiar vidovdańskiego boju wzniesionym na Kosowym Polu, a lazarowa klątwa stała się wezwaniem i zarazem przestrogą dla potomnych, by nigdy nie uchylali się od służby ojczyźnie, co mogło być łatwo wykorzystywane przez reżimy polityczne celem konsolidacji społeczeństwa. To właśnie do tychże treści nawiązywał późniejszy autokrata Slobodan Milošević mobilizując „niebiański naród” do walki przeciwko „odwiecznym wrogom”. Protestujący przeciwko reżimowi studenci wsparci przez elity intelektualne podczas tak zwanego karnawału ulicznego z lat 1996–1997, kiedy to „serbscy obywatele użyli śmiechu jako aktu wywrotowego”⁶⁰ spontanicznie wymyślając pokojowe

⁵⁹ V. Roudometov, *Toward an Archaeology of National Commemorations in the Balkans*, [w:] *National Symbols, Fractured Identities: Contesting the National Narrative*, red. M. E. Geisler, Middlebury 2005, s. 49.

⁶⁰ A. Jovačević, *Wszyscy się śmiali. Obywatelski i studencki protest w Serbii 1996/97: między teatrem, parateatrem i karnawalem*, [w:] *Obywatelski protest i karnawał uliczny. Serbia, 17 listopada 1996 – 20 marca 1997*, red. J. Tyska, Poznań 1998, s. 130.

akcje wyrażające bunt wobec prowadzonej przez władze polityki jako jedno z haseł wykorzystali słowa klątwy Lazara: „kto jest student, studenckiego rodu, a nie stanie tu z nami do boju, ten od dwóji więcej nie dostanie, pot łać będzie krwawy do dyplomu”⁶¹.

Rozliczne opowieści solidarnie uwznioślały dramatyczny moment ostatniej komunii Lazara i jego rycerstwa, przyjętej tuż przed wyruszeniem w bój. Trwała i sukcesywna rytualizacja tegoż aktu przełożyć się miała na zachowania potomnych, przykładających szczególną wagę do „świętej” ceremonii, jaką przyjęto poprzedzać walkę. Przykładowo, niesieni „romantyczną gorączką kosowskiej bitwy” serbscy powstańcy w 1804 r. rozpoczęli atak na Belgrad od symbolicznego przyjęcia komunii świętej w podarowanym im specjalnie do tego celu przez metropolitę Stefana Stratimirovicia cerkwi-namiocie⁶². Stratimirović, który przeszedł do serbskiej historii z opinią gorącego patrioty, wspierającego swoją osobą narodowowyzwoleńcze powstania, zasłynął także jako wielki konserwatysta i przeciwnik reform Vuka Karadžicia⁶³.

W miarę upływu czasu pieśni o słynnej bitwie dodawały coraz to nowe elementy do pierwotnego przekazu, swoiście go ubarwiając i dostosowując do potrzeb zmieniającej się rzeczywistości. Jak już zresztą wspomnieliśmy, pamięć o Kosowie trwała wśród wszystkich ludów bałkańskich znajdujących się pod panowaniem tureckim, a pośród sekwencji rytuałów towarzyszących rozlicznym świętom, jak na przykład slava, nie mówiąc o obchodach Vidovdanu, nie mogło zabraknąć recytacji epiki ludowej, której treści koncentrowały się wokół Kosowa.

⁶¹ Cyt. za: I. Čolović, *Polityka symboli...*, s. 293–294.

⁶² D. Gil, *Prawosławie – Historia – Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji współczesnej*, Kraków 2005, s. 34.

⁶³ Zob. np.: „Glas Javnosti”, 29.10.2000.

Czerpiące z herderowskiej tradycji serbskie odrodzenie narodowe, wynoszące na piedestał sferę folkloru i jednocześnie oddalające kulturę wysoką, przełożyło się na swoistą fascynację narodowych wieszczów, z Vukiem Karadżićem na czele, powstającymi na przestrzeni wieków rozmaitymi pieśniami, zbieranymi wzorem niemieckiego filozofa Johanna Herdera w kolejne tomy⁶⁴. Ogromne zasługi Karadżicia na tym polu doceniali nie tylko europejscy romantycy, ale i ich potomkowie⁶⁵, co przełożyło się na utożsamianie serbskiego dziedzictwa wyłącznie z kulturą niską i kosowską histerią przy jednoczesnym zapomnianiu o dobrotku Dositeja Obradovicia⁶⁶. Na lata życia Vuka Karadżicia przypadły powstania antytureckie, okres narodowej mobilizacji pod sztandarami romantyzmu⁶⁷. W owych czasach najważniejszym zadaniem wieszczą było patriotyczno-duchowe wsparcie mas i wykonaniu tej wiekopomnej misji posłużyć miało zebranie kosowskich pieśni, których tematyka idealnie odpowiadała ówczesnym realiom walk z Osmanami. To właśnie przypadające na epokę romantyczną rezygnacje w dużej mierze zadecydowały o uczynieniu z mitologii Kosowa fundamentu konstruowanej właśnie serbskiej tożsamości. Mityczny człowiek nie zastanawiał się, dlaczego każe się mu nienawidzić Turków, skoro to im naród *de*

⁶⁴ Por. np. M. Dyras, *O początkach romantyzmu w Serbii. Kłopoty z periodyzacją*, [w:] *Studia nad współczesnymi językami i literaturami Południowo- i Zachodniosłowiańskimi*, red. W. Lubaś, M. Balowski, Opole 2001, s. 19–24; M. A. Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley 1998, s. 37–39; M. Bakić-Hayden, *Varijacje na temu „Balkan”*, Beograd 2006, s. 130–134; J. Deretić, *Književnost 18. i 19. Veka*, [w:] *Istorija srpske kulture*, red. P. Ivić, Beograd 1996, wersja elektroniczna, <http://www.rastko.org.yu/isk/index.html>.

⁶⁵ Zob. np. B. Kosanović, *Aleksandar Blok o Vuku Karadziću*, „Slavistika” 1998, br. 2, s. 216.

⁶⁶ Zob. np. *Utirao puteve Vuku Karadziću*, „Glas Javnosti”, 30.10.2000.

⁶⁷ Zob. np. B. Kovačević, *Iz prošlosti*, Beograd 1949, s. 34–41.

facto zawdzięczał swoją „świętość”. Kwestię tę poruszy po latach, w 1995 r., jeden z nacjonalistycznych polityków, ale wypowie swoje słowa w taki sposób, by wątpliwie etyczną zajadłością nie obarczyć Serbów:

Nienawidzą nas Turcy. Bogu Dzięki [...] Cały nasz etos wykształcił się w czasie, kiedy nas najbardziej represjonowali i nienawidzili. Dzięki nim jesteśmy my i wiemy kim jesteśmy [...]. Gdyby ich nie było, nie byłoby Kosowa, ani Miloša⁶⁸.

4.5. Mit kosowski filarem serbskiego romantyzmu

Afirmacja pozarozumowego postrzegania rzeczywistości otworzyła nową, poetyzowaną przestrzeń dla rozkwitu treści mitycznych. Programowy antyintelektualizm głoszący potrzebę patrzenia duszą, a nie umysłem prowadził do „choroby mitu” – uporczywej eksplantacji świata za pomocą wzniosłych treści, które z natury rzeczy miały być nielogiczne, ale które godzą się z dualną naturą człowieka. Mistyczna wizja narodu, historia „ku pokrzepieniu serc”, mesjanizm i prometeizm z założenia odwoływały się do mitu, ludowych legend i prastarych podań jako nośników rodzimej tradycji oraz czynnika spajającego i konstytuującego zbiorową tożsamość, o czym pisaliśmy w pierwszym rozdziale. Twierdzono, że tylko na peryferiach, z daleka od wielkich centrów i zeuropeizowanych ośrodków miejskich, przetrwać mógł niczym nieskalany duch narodu, który teraz znowu zarażać miał masy. Sakralizacja natury – oczywiście tej rodzimej – przysłużyć się miała krzewieniu patriotyzmu, bo przecież, jak przekonywali „panowie symboli”, naród wybrany otrzymywał od Boga najpiękniejsze zakątki ziemi. Te same opowieści powtarzali i „zeświecczeni” Albańczycy, którym malownicze pejzaże podarował łaskawy los.

⁶⁸ Cyt. za: G. Dejzings, *Religija i identitet...*, s. 242.

Romantyczni mesjaniści nie uważali narodów za „empirycznie istniejące wspólnoty etniczne, ale gromady duchów o wspólnym przeznaczeniu, realizujące określone zadania w historii powszechnej”, stąd też w pełni uzasadnione wydawało się kreślenie zgodnych z ideologicznym zapotrzebowaniem dziejowych wizji – pisze A. Walicki⁶⁹. My zaś dodajmy, że poglądy te były odzwierciedleniem swoście interpretoowanych myśli Hegla⁷⁰, które wywarły ogromny wpływ na budzicieli narodowych w całej Europie Wschodniej, a szczególnie na Bałkanach. Serbskiej wspólnocie narodowej przypadło zadanie obrony chrześcijaństwa przed turecką nawałą, dziejową misją narodu wybranego przez Boga jest wieczna walka, której kres położy dopiero stworzenie idealnego państwa narodowego typu gellnerowskiego, skupiającego na swoim obszarze wszystkich Serbów i zarazem żadnego obcego pierwiastka. Szerzono więc mityzację, iż taki stan błęgiego raju istniał w okresie przedtureckim, a jednym z największych przewinień Porty było przyzwolenie na etniczną dyfuzję⁷¹. Serbska wersja „krzepiącej serca” historii mówiła, że osiedlający się na Bałkanach Słowianie (a więc oczywiście Serbowie) od razu zdominowali inne grupy etniczne, zapominając o długoletnim procesie sławizacji.

Serbscy historycy wkładali w usta św. Sawy w istocie nigdy nie wypowiedziane przez niego słowa:

a nam Serbom [...] los przeznaczył, byśmy się stali Wschodem na Zachodzie i Zachodem na Wschodzie i byśmy uznawali nad sobą tylko Niebieskie Jeruzalem, a na ziemi – nikogo⁷².

⁶⁹ A. Walicki, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006, s. 22.

⁷⁰ Por. np. Z. Kunderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981, s. 317.

⁷¹ I. Čolović, *Polityka symboli...*, s. 35.

⁷² D. Gil, *Mediewistyka w służbie ideologii. Dzisiejsza reinterpretacja serbskiej tradycji kulturowej*, [w:] *Współczesne literaturoznawstwo sławistyczne*, red. L. Suchanek, Prace Komisji Kultury Słowian, t. 3, Kraków 2004, s. 28–30.

Powiadano, że Serbowie są „narodem niebiańskim”, namaszczeni przez Boga wybrancami do niekończącej się walki ze złem, którzy wzorem Lazara w momencie najcięższej próby zawsze wybierają „królestwo niebieskie”. Motyw ten wykorzystany został w piosence *Kto to mówi, że Serbia jest mała*, która przeżywała istny renesans w epoce miłośnictwa:

Kto to mówi, kto to kłamie, że Serbia jest mała / Nie jest mała, nie jest mała, trzy razy wojowała / w dwunastym, w dwunastym Turków wystrzelała / w trzynastym, w trzynastym naprzeciw Turków stała / w czternastym, w czternastym na Szwabów uderzyła / w osiemnastym, w osiemnastym Serbowie zwyciężyli / Kto to mówi, kto to kłamie, że Serbia jest mała / Nie jest mała, nie jest mała, zawsze wojowała / I nigdy, nigdy nie zgodzi się na niewolę⁷³.

Podobne treści odnaleźć można w bardzo wielu tego typu „utworach muzycznych”, adresowanych do prostego człowieka, któremu kazano wierzyć w mityczną „wielkość” i „waleczność” narodu, chociażby: „Jesteśmy wielkim narodem / wiedzą o tym wszystkie kraje / jesteśmy potomkami słynnych kosowskich bohaterów”⁷⁴. Człowiek ten uwierzył we wpajane mu od początku „święte” opowieści, bo głosiły one „prawdę”, którą chciał przyjąć i której chciał zaufać, wierząc w to, że ziszczenie tych „prawd” będzie tożsame ze zbawieniem na ziemi. Nie jest chyba przypadkiem zabieg posilkowania się takim sposobem przedstawienia najważniejszej legendy Serbów, coś bowiem nadawałoby się do tego lepiej niż prosta, melodyjna dumka, której nuce nie utrwała mityczny przekaz poprzez systematyczną rytualizację.

Naród w ujęciu romantyków to historyczne kontinuum kolejnych pokoleń połączonych ze sobą więzami krwi, dla-

⁷³ <http://forum.politik.de/forum/printthread.php?threadid=69865>.

⁷⁴ <http://www.youtube.com/watch?v=XtdOxF9QfWg&feature=related>.

tę więc właśnie historii przypisywano tak doniosłe znaczenie, o czym pisaliśmy już w poprzednich częściach pracy. Im dłuższe bowiem dzieje wspólnoty, tym większa staje się zbiorowość praprzodków, co sprawia, że realnie niewielka nacja, biorąc pod uwagę jej długą i doniosłą przeszłość, przedstawiona zostać może jako swoisty hegemon. Krwi nadaje się znaczenie szczególne, jako nośnik substancji narodowej zostaje ona „uświęcona”, choć do tej pory utożsamiana była z nieczystością, a – jak spostrzega M. Douglas – to, co „nieczyste” nie może być „święte”⁷⁵. „Święta” krew płynie w podwójnym krwiobiegu – dodaje I. Čolović – w jednym przechodzi z pokolenia na pokolenie, w drugim zaś nasącza ojczystą ziemię krwią. Ta ziemia zrodzić ma później kolejnych dzielnych synów narodu walczących o jego chwałę. Ofiara z krwi nabiera więc głębszego znaczenia napojenia matki ziemi substratem krwi, tak by mógł on być przekazywany dalej.

Ziemia, którą zapładnia krew poległych za ojczyznę, spełnia rolę etnicznej macicy, a macice indywidualnych matek biologicznych stają się tylko stacją przekątnikową dla płodów, które przychodzą *ex terra*

– podsumowuje serbski antropolog⁷⁶. W tym kontekście slogan o Kosowie jako ziemi „świętej” nabiera dodatkowego znaczenia – obok faktu rozlokowania na tym obszarze licznych monastyrów, „świętość” Kosowa polega także na przepełnieniu go ofiarną krwią serbskiego rycerstwa.

Krew jest więc swoistym łącznikiem przeszłych, teraźniejszych i przyszłych pokoleń, które konstytuują trójwarstwową wspólnotę narodową, a tak właśnie ową wspólnotę romantycy pojmowali. Takie rozumowanie nakłada na człowieka moralny, „święty” nakaz walki w imię poległych niegdyś rodaków, walki w celu pomszczenia dawnych wy-

⁷⁵ M. Douglas, *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007, s. 52–55.

⁷⁶ I. Čolović, *Polityka symboli...*, s. 18, 29.

darzeń. Wszystkie pokolenia łączy fakt bycia synami jednej matki – serbskiej ziemi, co decydować ma o tożsamości ich usposobienia – tego, co niektórzy chcą nazywać charakterem narodowym. Jakże często rozmaici analitycy zdają się bazować na owych mityzacjach powiadając, iż patriotyzm i honor Serbowie mają we krwi. Co więcej, patrząc z szerszej perspektywy, trudno nie dostrzec, że mówienie jakoby dany naród skrywał „we krwi” pewną cechę, niezwykle często daje nam klucz do interpretowania rzeczywistości.

Cykliczność czasu, przekonanie o ponownym stawianiu się historii, pozostaje w harmonii ze szczerą wiarą w reinkarnację przodków. Wieczne starcia są nieustającą powtórką z kosowskiej potyczki, gdzie w postaci mitycznych bohaterów zostają wcieleni ich następcy. Każda jednostka ma więc do odegrania doniosłą rolę, nie tylko w teraźniejszości, ale i w kontekście wielowiekowego łańcucha dziejów. Jednostka nie może swojej egzystencji zmarnować, bo to byłoby złamaniem zawartego z Bogiem przez naród wybrany „kontraktu”. Pamięć o wielkiej bitwie sprzed kilku wieków nakłada bezwarunkowy obowiązek walki o odzyskanie przesiąkniętej „świętą”, serbską krwią ziemi⁷⁷. Przeszłość determinuje teraźniejszość, ukierunkowując działania na wypełnianie doniosłej misji, podział czasoprzestrzeni ulega więc zatarciu.

Oparty na wulgarnym herderyzmie serbski romantyzm narodowy, sięgając do pierwiastka ludowości jako nośnika nieskalanego, najczystszej duszy narodu, budowano na tradycji folklorystycznej. Tak jak w całej ówczesnej Europie, pisarze, ze wspomnianym Vukiem Karadžiciem na czele, wzorem Goethego przystąpili do spisywania i zbierania w kolejne tomy przykładów epiki ludowej⁷⁸. W kanonie na-

⁷⁷ D. Kostovicova, *Kosovo: The Politics of Identity and Space*, London 2005, s. 2.

⁷⁸ Zob. B. Zieliński, *Kosowo w serbskiej kulturze i tradycji*, [w:] *Język, literatura i kultura Słowian*, red. B. Zieliński, Poznań 2001, s. 30–31.

rodowej mitologii pierwszoplanowe znaczenie odgrywał mit kosowski i nie zdołały go przyćmić inne eksponowane w dobie romantyzmu treści: mit królestwa Słowian czy tradycja powstańcza. Niejako w naturalny sposób znalazł się on w orbicie zainteresowania serbskich romantyków.

Zdawał sobie z tego doskonale sprawę Adam Mickiewicz opowiadając francuskim słuchaczom podczas wykładów z literatury słowiańskiej, iż motyw Kosowa zawłaszczyl poezję serbską, a „Serbowie jeszcze i dziś płaczą, tak jakby bitwa właśnie się odegrała, mówią o niej tak jak o wydarzeniu bieżącym”⁷⁹.

W owym czasie Serbia cieszyła się już niepodległością (choć na jej formalne uznanie trzeba było czekać do kongresu berlińskiego), ale Kosowo ciągle pozostawało pod władzą turecką, co przydawało mu aureoli tajemniczości, mistyczności. Działacze narodowi, chociaż zwykle nigdy w Kosowie nie byli, opowiadali o duchowej więzi łączącej wszystkich członków serbskiej nacji. Ubolewano, że na owej serbskiej ziemi stosunki etniczne zmieniają się na korzyść Albańczyków, idealizowano epokę przedturecką jako okres serbskości Kosowa, choć w rzeczywistości jego mieszkańcy stanowili wówczas wieloetniczną mozaikę. Dowodem na serbskość ówczesnej ludności miało być powszechne wyznawanie prawosławia, tyle tylko, że islam zagościł na Bałkanach dopiero po podboju osmańskim⁸⁰.

M. Janion pisze o dziewiętnastowiecznych poszukiwaniach „Słowa z dużej litery” – zaklęcia potrafiącego porwać masy, idei zdolnej przemienić rzeczywistość⁸¹. Taką magiczną formułą było dla Serbów Kosowo – symbol utraconego

⁷⁹ A. Mickiewicz, *Literatura Słowiańska. Kurs pierwszy. Półrocze I*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 8, Warszawa 1995, s. 45. Zob. też: P. Bunjak, *Mickiewicz i slovenska ideja*, „Slavistika” 1999, nr. 3, s. 336.

⁸⁰ Por. np. N. Malcolm, *Kosovo...*, s. 24–40.

⁸¹ M. Janion, *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa 1982, s. 113.

raju – złotej ery Stefana Dušana. Stąd, wedle romantycznych projekcji, restytucja tegoż obszaru w granice Serbii miała uczynić z niej ponownie mocarstwo regionalne. Serbski piemontyzm zakładał odgrywanie roli Chrystusa narodów bałkańskich, pod przewodnictwem Belgradu miało dokonać się wyzwolenie Słowian Południowych spod jarzma sułtanatu. To wówczas zaczęły mnożyć się ze zdwojoną siłą opisane w drugiej części opracowania „naukowe” teorie klasyfikacji etnicznej ludności, mające służyć podbudowie dążeń ekspansjonistycznych. Nacjonalizm – świecki mit doby nowożytnej, jak to ujmował P. L. Berger⁸² – zapuścił na Bałkanach niezwykle głębokie korzenie i nie mógł ominąć Serbów.

Pojawiały się rozmaite programy poszerzania granic, tak by włączyć w nie wszystkich współziomków (np. słynne Načertanije⁸³, określane przez sąsiadów jako „polityczna biblia Serbów”), co, jak szczerze wierzone, zapewnić miało im pełnię szczęścia⁸⁴. „Zbawienie” nastąpić mogło jedynie poprzez odrodzenie się państwa w doskonałych granicach, a drogą do osiągnięcia utraconego niegdyś raj u miało być przywrócenie Serbii, przesiąkniętego jej „świętą” krwią, Kosowa. Romantyczny „mesjanizm” w wydaniu serbskim oparł się na motywie Kosowa, przez które dokonać się miało zbawienie ludzkości, a narzędziem do tego służącym były kolejne wzniosłe frazy: „serbska dusza”, „serbski charakter”, „serbski krzyż”.

By jeszcze lepiej umotywować dążenia do jego odzyskania, poczęto rozwijać mityzację o Kosowie jako sercu Serbii, jej narodowej kolebce. Owe slogany, powtarzane aż po dziś

⁸² P. L. Berger, *Revolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995, s. 328.

⁸³ I. Grašanin, *Načertanije. Program spoljašne i nacionalne politike Srbije na koncu 1844. godine*, http://www.rastko.org.yu/istorija/ga-rasanin_nacertanije.html.

⁸⁴ Por. np.: J. Rapačka, *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 1995, s. 15.

dzień, zdają się nie mieć pokrycia w rzeczywistości, Kosowo weszło bowiem w skład państwa serbskiego dopiero w końcu wieku XII, choć to powstało w VIII w. jako tzw. Księstwo Raszki.

Okazją do ekstremalnej rewitalizacji romantycznych wizji stała się przypadająca w 1889 r. rocznica 500-lecia bitwy na Kosowym Polu; mityczne projekcje zostały skatalizowane, przyspieszone, a podejmowany przez elity temat mógł być tylko jeden. O Kosowie wypadało pisać, o Kosowie wypadało mówić, chociażby w Kosowie nigdy się nie było i nie znało miejscowych realiów. Co więcej, właśnie na wiek XIX przypadł rozwój nauk humanistycznych, tyle tylko, że nie pozwalano im próbować dowieść obiektywnej prawdy – bo chyba taki cel stawia sobie każda nauka, choć oczywiście można by zapytać o to, czym tak właściwie owa prawda jest, ale w tym przypadku programowo zakładano wierną służbę patriotycznym ideałom⁸⁵. Nauki humanistyczne i literatura stały się więc zakładnikami idei narodowej, co w praktyce oznaczało tu zakrojone na szeroką skalę badania historyków, archeologów czy etnologów mające dowieść odwiecznej serbskości „narodowego sanktuarium” oraz usprawiedliwić postulaty jego restytucji. To, co niektórzy chcą nazywać interdyscyplinarną „nauką legitymizującą”⁸⁶ stosowano zresztą niezwykle często, nie tylko na Półwyspie Bałkańskim. Dość nadmienić teorie o germańskim pochodzeniu Piastów, jako wykładnię dziejów mającą usprawiedliwić niemieckie pretensje do panowania nad Wisłą, albo peerelowską propagandę o odwiecznych piastowskich ziemiach, tzw. zachodnich.

28 czerwca 1889 r. celebrowano wyjątkowo uroczyscie, z romantyczną wzniosłością i ideowym rozmachem. Był

⁸⁵ Zob. np. S. Bębenek, *Myślenie o przeszłości*, Warszawa 1981, s. 99–100.

⁸⁶ G. Thum, *Obce miasto Wrocław 1945 i potem*, Wrocław 2005, s. 239.

to moment narodowej dumy z potwierdzonej na kongresie berlińskim niepodległości, ale niepodległości dla Serbów niepełnej, bo „święte” Kosovo ciągle należało do państwa Osmanów. Naród szykować się miał do nowego wielkiego boju, kolejnej odsłony wiecznej walki o wolność, a ówczesny minister spraw zagranicznych przemawiał następującymi słowami:

Ta duma, ważniejsza od języka i mocniejsza od Kościoła, jednoczy wszystkich Serbów w jeden naród [...] Nowa historia Serbii zaczyna się od Kosowa – a jest to historia mężnych wysiłków, długiego cierpienia, nieskończonych wojen, niezaspokojonej chwały [...] Błogosławimy Kosovo, ponieważ pamięć o bohaterach Kosowa podtrzymywała nas, zachęcała nas, uczyła nas i wiodła nas⁸⁷.

Trzeba również odnotować, że kosowska filozofia nie wypełniła całkowicie serbskiego dyskursu z XIX w., choć oczywiście była ona systemem zdecydowanie dominującym. Byli bowiem i tacy, którzy woleli poświęcić swoją egzystencję dla zupełnie innej „wielkiej sprawy”, a mianowicie święcącej triumfy w drugiej połowie owego stulecia ideologii socjalizmu. Najwybitniejszy serbski przedstawiciel tego nurtu, Svetozar Marković, choć nie kwestionował sprawy narodowej, podchodził do kwestii kosowskiej, jak i ogólnie wielkoserbskich ambicji, w kategorii czystej walki klas, w której warstwy posiadające wyzyskują robotników i chłopstwo. Według jego poglądów, powstanie megaojczyzny wcale nie musiało okazać się „zbawienne” dla ludzi proletariatu, gdyby takim tworem rządziła burżuazja. Marković nadzieję pokładał natomiast w demokratycznym federalizmie, gdzie – jak wierzył – broniono by interesów klas

⁸⁷ Cyt. za: M. Bakić-Hayden, *Kosovo: Reality of a Myth and Myth of Many Realities*, [w:] *Serbien und Montenegro: Raum und Bevölkerung – Geschichte – Sprache und Literatur – Kultur – Politik – Gesellschaft – Wirtschaft – Recht*, red. W. Lukan, L. Trgovčević, D. Vukčević, Berlin–Hamburg–Münster 2006, s. 140.

niższych. Potrzeba służby ojczyźnie, rozumiana przez tegoż działacza na swój sposób, oparła się na fundamencie socjalizmu. W jego opinii wyzwolenie jak najrozleglejszych obszarów od władzy osmańskiej przyniosłoby zamieszkałej na nich ludności pełnię szczęścia, gdyż – w co gorąco wierzył – w Serbii miała dokonać się rewolucja odwracająca niesprawiedliwy porządek⁸⁸. Historia zapamiętała Markovicia jako orędownika tradycyjnej bałkańskiej wspólnoty – za drugiego, w której aktywista upatrywał modelowej komuny, mogącej służyć za wzór Europejczykom. Tymczasem pozostający pod wpływem skrajnego internacjonalizmu myśliciele negowali w ogóle serbski program narodowy, przekonując, że podstawowym wyzwaniem dla Belgradu jest poprawa sytuacji ludzi pracy.

Wracając jednak do dziewiętnastowiecznego romantyzmu, utrwalonego w Serbii i na całych Bałkanach na długie lata, odnotować trzeba rozwijający się kult przypadającego na datę bitwy – 28 czerwca – Vidovdanu. Od 1892 r. obchodzony jako serbskie święto państwowe dzień św. Wita owiany był licznymi legendami. Powiadano, że w tym dniu rzeki Drin, Sitnica i Morava płynąć będą krwią, dopóki jarzmo niewoli nie zostanie zrzuczone; rozwijano kult piwonii, które, wedle funkcjonujących w społeczeństwie przekazów, wyrosły z przelanej na Kosowym Polu krwi⁸⁹. Skoro, jak zauważyliśmy, krew jako nośnik materii narodu ma wymiar „święty”, przepojone ową „świętą” substancją kwiaty także są „święte” kryjąc w sobie substrat serbskości. „Gdzie kwitną piwonie, pierwsze serbskie kwiaty, tam nigdy nie zakwitną lilie” – zaśpiewa w latach 90. wieku XX wspomniany już Lepi Mica⁹⁰. Dodajmy, że lilia była herbem

⁸⁸ W. D. Behschnitt, *Nationalismus bei Serben und Kroaten 1830–1914*, München 1980, s. 98–108.

⁸⁹ Por. np. B. Zieliński, *Kosowo w serbskiej kulturze...*, s. 36–37.

⁹⁰ http://www.youtube.com/watch?v=d8Bc7H_waKQ.

średniowiecznego państwa bośniackiego i jest do dziś uznawana za narodowy symbol Bośniaków.

Trwale zakorzeniona w serbskiej świadomości zbiorowej za sprawą romantyków wiara w magiczną moc Vidovdanu przełożyć się miała na wyjątkowe znaczenie tego dnia, co wykorzystywano podejmując większość ważnych dla narodu decyzji właśnie 28 czerwca. Zresztą człowiek mityczny nie miał podstaw, by nie wierzyć w ową powabną „baśń”, skoro – jak twierdzono – wypowiedziana Turcji 28 czerwca 1876 r. wojna zakończyła się sukcesem Belgradu. Jednakże legenda o zwycięskiej wojnie, zapoczątkowanej ową symboliczną datą, została tendencyjnie spreparowana przez „panów umysłów”, czyniących z księcia Milana Obrenowicia drugiego Lazara, historycy dowodzą bowiem, że w rzeczywistości do aktu wypowiedzenia wojny doszło 30, a nie 28 czerwca. Jak już jednak wielokrotnie konstatawaliśmy, niepoświadczane przez profesjonalnych badaczy oralne opowieści łatwo zdobywają uznanie człowieka mitycznego, poszukującego takiej prawdy, która łatwo pozwoli mu objąć świat.

Corocznym obchodom Vidovdanu towarzyszyła zwykle radosna, świąteczna atmosfera, pomimo że była to rocznica wydarzenia przedstawianego jako wielka klęska. Taka konwencja upowszechniała się jednak dopiero w miarę upływu czasu, bo w początkowym okresie romantycznej ekstazy uroczystość celebrowano w żałobnej scenerii: święte miejsca dekorowano czarnymi chorągiewkami, a przyozdobione kirem flagi spuszczano do połowy masztów.

Romantyczna wersja „kosowskiej drogi życia” – triada wspomnianych pierwiastków: zemsty, ofiary i wolności negatywnej – sankcjonującej moralne prawo zabójstwa, kształtowała postawy kolejnych pokoleń Słowian Południowych. Wspomniana bipolarna kategoryzacja rzeczywistości wedle kryterium dobra i zła stawiała heroiczny akt zgładzenia wroga po stronie pierwszego z nich. Mord w imię

dobra jawił się jako największe dobro, a dokonująca owego „uświęconego” czynu jednostka zasługiwała na najwyższą chwałę. Dość przypomnieć imaginacje ogarniętych njegošowską ideą działaczy młodobośniackich, z Gavrilo Principem na czele, przekonanych, jakoby ich dziejową misją było oddanie życia za „wielką sprawę”. Nie tylko zresztą ich, bo podobne postawy nie były rzadkością w trakcie wojen etnicznych i czasami obserwujemy je także i dziś, szczególnie w świecie islamu, kiedy zdesperowane jednostki, określane zazwyczaj mianem religijnych fanatyków, decydują się wysadzić w powietrze, po to, by uśmiercić przy okazji jak najwięcej „obcych”. Szahidzi uważani są u siebie za bohaterów, poświęcających własne życie za wolność, podobnie jak bohaterem określano w Jugosławii Principa.

Na tym tle innego wymiaru nabiera krańcowe oburzenie młodobośniackich nacjonalistów z powodu wybrania na termin wizyty austriackiego następcy tronu w Sarajewie właśnie owego „najświętszego” dnia. Jeden z zamachowców zeznawał w śledztwie: „przeczytałem w gazecie, że następca tronu przyjedzie do Sarajewa akurat na Vidovdan [...] ten zbieg okoliczności odegrał istotną rolę w podjęciu przeze mnie decyzji”⁹¹.

Trudno sobie wyobrazić euforię i dumę towarzyszącą rok wcześniej serbskim oddziałom przejmującym z rąk tureckich po I wojnie bałkańskiej „świętą ziemię”⁹². Otaczani aureolą heroicznych mścicieli pradawnej klęski, wychowani w romantycznej tradycji kosowskiej histerii, oni – wybrańcy losu – dane mieli dostąpić zaszczytu współudziału w przyłączeniu „serca Serbii” do macierzy. Jeden z żołnierzy zanotował:

⁹¹ Cyt. za: V. Dedijer, *Sarajewo 1914*, Łódź 1983, t. 2, s. 152.

⁹² Zob. np. T. Rawski, *Państwa Europy Południo-Wschodniej i ich armie podczas wojen bałkańskich w latach 1912–1913*, [w:] *Państwa narodowe Europy Środkowo-Wschodniej w XX wieku*, red. W. Balcerak, Łowicz–Warszawa 2000, s. 85–86.

Każdy z nas stworzył swój własny obraz Kosowa, kiedy jeszcze był w kołysce. Matki śpiewały nam do snu pieśni o Kosowie, a w szkołach nauczyciele bezustannie opowiadali o Lazarze i Milošu. Boże, co tam na nas czekało! Zobaczyć wyzwolone Kosowo. Dusze Lazara, Miloša i wszystkich kosowskich męczenników na nas spoglądają. Czujemy się potężni i dumni, będąc pokoleniem, które ziści wielowiekowy sen całego narodu: mieczem przywrócić wolność, która od miecza została utracona⁹³.

Przekonani o dopełnieniu się cudu restytucji „świętej” krainy, niesieni duchem romantycznej walki o najwznioślejsze cele, legioniści masowo rzucali się na kolana, by całować wyśnioną ziemię⁹⁴. Za owe zdarzenie dziękowano Bogu, powiadano, iż Bóg pomógł wreszcie zrzucić przekleństwo tureckiej niewoli Kosowa, przy czym owi naznaczeni przez Boga wojownicy, wcale nie zamierzali stosować się do chrześcijańskiej nauki społecznej względem „poturczonych braci” z Kosowa, których bez większych skrupułów mordowano. Raz jeszcze powtórzmy, że człowiek godzi się na wszystko, jeśli zdjęta zostanie z niego odpowiedzialność i jeśli czynią tak wszyscy inni. Poza tym mityczna narracja „uświęca” zbrodnię.

Wojny bałkańskie wywołały euforię wśród młodych ludzi, wzorem Lazara porzucających dobra doczesne dla służby ojczyźnie, Serbowie z Serbii, Bośni, Czarnogóry czy Chorwacji często pieszo przemierzali trudno dostępne góry, by dostąpić zaszczytu walki o serbskość Kosowa. Ów doniosły moment w historii opiewa piosenka: *Serbskiej trąbki z Kosowa dobiega głos*:

Serbskiej trąbki z Kosowa dobiega głos / by uradować każdego Serba /
trąbicie bracia silniej, mocniej / znów jest serbskie Kosowe Pole / Serbscy
bohaterowie, słońce wam synem / pomściliście duszmanowinę / pomściliście
Cara Lazara / wszystkich Jugoviciów, Bogdana starego / Ivana,

⁹³ Cyt. za: M. Bakić-Hayden, *Varijacije...*, s. 128; T. Džuda, *Srbi. Istorija, mit...*, s. 64.

⁹⁴ G. Dejzings, *Religija i identitet...*, s. 254.

Milana, Iwa Miloša / Serbskość wam składa dzięki i chwałę / Banoviciu Strahinjo, Królewiczu Marko / wszystkich nas zrodziła serbska matka⁹⁵.

Jak zostało wcześniej zauważone, romantyczna wizja narodu postrzegała ową społeczność jako continuum kolejnych pokoleń synów jednej matki, w których płynęła ta sama krew – w tym przypadku była to matka Serbia i serbska krew. Włączenie w granice państwa ziemi nasiąkniętej „morzem świętej krwi” ma więc znaczenie szczególne. Po pierwsze, terytorium „święte”, przepojone „najświętszym substratem” przynależąc do innego ośrodka ulega „zabezpieczeniu”. Po drugie zaś, włączenie do wspólnoty owej „świętej” ziemi niekwestionowanie wzbogaca narodową substancję, zasilając ją o potężny ładunek materii, potrzebny do zrodzenia kolejnych synów narodu. Zauważając te romantyczne inspiracje trzeba podkreślić i to, że serbski romantyzm nie doczekał się ideowej reakcji, takiej jak polski pozytywizm. Kulturowano go w innych formach aż po czas Miloševicia, a taka sukcesja przesądzała o stosunkowo trwałej postaci przestrzeni mitycznej.

Rok 1913 zapisał się w świadomości zbiorowej nieserb-
skich mieszkańców Kosowa jako moment krwawego terrorku i brutalnej serbizacji zislamizowanych Słowian⁹⁶. Obawiające się odwetu dzielnych Obiliciów, współpracujące z Portą albańskie elity masowo decydowały się na emigrację mając w pamięci wypędzenia Albańczyków z terenów zajętych przez Serbię w 1878 r. (Pirot, Niš, Leskovac), którzy zresztą schronili się w Kosowie, gdzie, rewanzując się aktami terrorku na miejscowych Serbach, zmuszali ich do ucieczki do Serbii. Oczywiście bezwzględne akty przemocy nie były wyjątkową specyfiką ówczesnych działań Belgradu,

⁹⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=3egPXtNPjBk>.

⁹⁶ Zob. np. V. Jovanović, *Iseljavanje muslimana iz vardarske banovine – između stihije i državne akcije*, [w:] *Pisati istoriju Jugoslavije: videnje srpskog faktora*, red. M. Bjelajac, Beograd 2007, s. 80–82.

ale wkomponowywały się w podobne procesy zachodzące w całym regionie. Podkreśliśmy raz jeszcze, że wzniosłe treści idei narodowej nie korespondują z praktyką działania, jaką jest bezwzględne przekraczanie wszelkich norm etyczno-moralnych oraz kompletna ignorancja zasady „nie czyni drugiemu co tobie niemiłe”⁹⁷. Kapłani nacjonalizmu nigdy nie próbowali dostrzec, że „zbawienne” odbudowanie granic ich ojczyzny z okresu największej świetności w sposób naturalny musi pociągnąć za sobą umniejszenie stanu posiadania innych nacji. Narodowy romantyzm wyklucza jednak zdolność do jakiegokolwiek „niewieściej” empatii, dobro własnej ojczyzny i tylko ono ma być dla jednostki najwyższym, „świętym” nakazem.

4.6. Kosowska wykładnia okresu I wojny światowej

Historia zatoczyła koło, Serbowie odzyskali Kosowo, ale z przeistoczenia się w bałkańskiego hegemonia nic nie wyszło. Mocarstwa zachodnie, próbując zapobiec wzrostowi wpływów Serbii w regionie, doprowadziły do proklamacji niepodległości Albanii, co przekreślało szanse na uzyskanie wymarzonego w Belgradzie dostępu do morza. Skutkiem tego były agregaty mityzacji o habsburskim imperiaлизmie, opowieść o przedmurzu reinterpretowano zgodnie z nowymi politycznymi realiami. Plany penetracji Bliskiego Wschodu, snute w Berlinie i Wiedniu na przełomie XIX i XX stulecia, wykorzystywano w Belgradzie do podkreślania swojej misji obrony cywilizacji wschodniej przed ger-

⁹⁷ Zob. np. J. Kmiecński, *Nacjonalizm w germanoznawstwie niemieckim w XIX i w początkach XX wieku*, „Archeologia Baltica Polonia” 1991, vol. 10, s. 17.

mańskim barbarzyństwem⁹⁸. By jak najlepiej sprostać temu zadaniu aspirująca do hegemonii Serbia winna być mocna terytorialnie i zjednoczona wewnętrznie. Mityzacją tą można było więc tłumaczyć wielkie programy narodowe, a także wykorzystywać ją do walki z opozycją. Do dziś zresztą historiografia serbska, podobnie jak inne historiografie bałkańskie, jest zdania, że zasadniczą przyczyną wybuchu I wojny światowej była rywalizacja mocarstw o wpływy w Europie Południowo-Wschodniej i na ziemiach tureckich. Jak wiemy, asumptów dla rozpoczęcia światowego konfliktu było wiele, a te bałkańskie odegrały tu bardzo istotną, aczkolwiek nie najważniejszą rolę⁹⁹. Pisaliśmy w poprzednim rozdziale o instrumentalnym traktowaniu historii przez narodowe podmioty, z których każdy rozwinął własną subiektywną wizję dziejów. Przez lata wierzono w jedną i niepodzielną historię, jako „święty” absolut, co – jak staraliśmy się wykazać – nosi znamiona klasycznej utopii. Pozaeuropejskie ośrodki traktowały Wielką Wojnę jako konflikt europejski, w który uwikłane zostały przez swoje metropolie. Również II wojna światowa była rozmaicie interpretowana na świecie. Ów straszny konflikt dla Chińczyków wcale nie rozpoczął się w 1939 r.

Powróćmy jednak jeszcze na moment do wojen bałkańskich, akordów poprzedzających I wojnę światową. Belgrad postanowił wynagrodzić sobie utratę Albanii nabytkami w Macedonii, choć zgodnie z umową czwórprzymierza cała Macedonia miała przapaść Bułgarii. Belgrad począł więc przekonywać do opcji dokonania podziału spornego obszaru

⁹⁸ A. Antić, *Evolucija i uloga tri kompleksa istorijskih mitova u srpskom akademskom i javnom mnjenju u poslednjih deset godina*, [w:] *Historijski mitovi...*, s. 263.

⁹⁹ Zob. np. D. G. Hermann, *The Arming of Europe and the Making of the First World War*, Princeton 1997, s. 178–182; W. M. Markov, F. Klein, I. Markov, *Grundzüge der Balkandiplomatie: ein Beitrag zur Geschichte der Abhängigkeitsverhältnisse*, Leipzig 1999, s. 140–144.

według tego, jaka armia zajęła go podczas walk. Stawiałoby to w uprzywilejowanej sytuacji Serbów, bo ci podczas I wojny bałkańskiej zajęli znaczne obszary Macedonii. Jak wiemy, niemożność porozumienia niedawnych sojuszników doprowadziła do wybuchu kolejnej kampanii. Nas jednak interesuje tu fakt serbskiej wykładni owych wydarzeń, na kanwie których budowano kolejne mityzacje. Jak podkreślano w Belgradzie, Sofia nie wywiązała się ze swoich zobowiązań na wardarskim froncie, ponadto Serbowie wysłali z pomocą Bułgarom dodatkowe wojska. Można więc było rozwijać narracje gloryfikujące „awangardę narodów” walczących o wolność. Można było powiadać, że naród wielkich bojowników okazał swoją potęgę.

Tymczasem narodowi mistycy po drugiej stronie konfliktu ubolewali, że etnicznie albańskie Kosowo przypadło Serbom, a wskrzeszona z martwych niepodległa Albania objęła swoimi granicami niedużą tylko część Albańczyków. Pozostali nie mogli więc zaznać „zbawienia”, jakiego od państwa narodowego oczekiwali romantycy. W dodatku poprowadzone sztucznie granice podzieliły wiele rodzin i przecięły góralom odwieczne szlaki wypasu stad. Owa „porażka” mogła posłużyć „architektom władzy symbolicznej” do preparowania mityzacji dotyczących jej przyczyn i podobnie jak to działo się w całej Europie Środkowowschodniej – na co zwracaliśmy uwagę – usilnie poszukiwano „grzechu wewnętrznego”. Za takie ciężkie przewinienie uznano podziały społeczne na tle religijnym, które piętnowano jako wielką narodową przywarę. Powiadano, że tylko jej przezwyciężenie i pełne zjednoczenie wszystkich Albańczyków może pomóc im odwrócić zły los. Znany poeta Aleks Stavre Drenova (Asdreni) apelował w utworze *Głos Flagi*, by rodacy porzucili religijne kłótnie po to, by „ratować to, co stało z kraju”¹⁰⁰.

¹⁰⁰ G. Dejzings, *Religija i identitet...*, s. 216.

Wybuch I wojny światowej – paradoksalnie zapoczątkowanej przez, inspirowany szczerym patriotyzmem, wyczyn serbskiego narodowego romantyka – postawił przed „narodem wybranym do ciągłej bitwy” konieczność zorganizowania dzielnego oporu wojskom państw centralnych¹⁰¹. Zimowy „marsz śmierci”, w którym w walkach, z głodu i z zimna zginęło prawdopodobnie ok. 250 tysięcy ludzi, zajął istotne miejsce w serbskiej pamięci zbiorowej¹⁰², choć nie mógł przyćmić kosowskiego imaginarium, mimo że, jak widzimy, liczba ofiar i dramat sytuacji przewyższały realne straty podczas „świętej” bitwy. Był to tragiczny przemarsz przez niedostępne, malaryczne, albańskie góry ku morzu, skąd żołnierze przetransportowani zostali przez aliantów na wyspę Korfu.

Serbowie powiadają, że w 1914 r. po raz kolejny w historii stanęli przed wyborem – królestwo ziemskie czy niebieskie – i mogąc poddać się żądaniom austriackim zdecydowali się na heroiczną walkę, walkę skazaną z góry na niepowodzenie, bo toczył ją mały naród z potężnym imperium. W latach 90. XX w. niektórzy zachodni analitycy, chyba nie najlepiej zorientowani w historycznych realiach, będą powtarzać, że przez „przeklętych” Serbów zawsze toczyły się wojny. Owym interpretatorom dziejów wydawało się, że serbskie przystanie na warunki Wiednia zapobiegłoby „wzruszeniu światowej maszyny”. Takie poglądy mogły cieszyć Niemców, których przecież historia uznała za jedyńcych właściwie winowajców pierwszej globalnej rzezi narodów¹⁰³. Zauważmy, że mityzacja o bałkańskiej „beczce prochu”,

¹⁰¹ Ю. А. Писарев, *Сербия и Черногория в первой мировой войне*, Москва 1968, s. 39–45.

¹⁰² M. Kuczyński, *Krwawiąca Europa: konflikty zbrojne i punkty zapalne w latach 1999–2000. Tło historyczne i stan obecny*, Warszawa 2001, s. 157.

¹⁰³ Por. np. G. Le Bon, *Psychology of the Great War: the First World War & Its Origins*, Piscataway, New Jersey 1999, s. 260–262.

będącej w stanie destabilizować sytuację na całym globie, jest popularna aż do dziś, że mogła przesądzać ona o stosunku wielkich wobec konfliktów po rozpadzie Jugosławii.

Powracając do patrzenia przez Serbów na I wojnę światową poprzez „kosowską soczewkę”, odnotować należy, że do mitycznego wyboru Lazara nawiązywano także w kontekście perspektyw zawarcia separatystycznego pokoju z państwami centralnymi. Jednakże owo królestwo ziemskie, któremu poplecznicy podarowaliby zapewne Bośnię i Krajinę – a więc skupiałoby ono w swoich granicach cały serbski naród – które zresztą byłoby istotnie krótkotrwałym tylko tworem, zostało odrzucone na rzecz „świętych”, ponadczasowych wartości. Belgrad, gardząc pokusą łatwego szczęścia, wybierał to, znaczone najbardziej krętą i wyboistą drogą. Naród wojowników stawiał bohaterski opór państwowym centralnym, a jego determinacja oraz poświęcenie ponoć zadziwiała Francuzów i Brytyjczyków. Trzeba jednak pamiętać, że wojska austro-węgierskie charakteryzowały się wówczas niewielką mobilizacją wewnętrzną, a dużo powołanych do armii przez Wiedeń żołnierzy niekoniecznie pragnęło bronić interesów państwa, z którym się nie identyfikowało, co potwierdzały liczne przypadki dezercji¹⁰⁴. Pamiętajmy, że w armii cesarskiej służyli również Słowianie Południowi, w tym Serbowie z Bośni, Krajiny czy Wojvodiny. Słynne słowa Edwarda Słoińskiego – rytualizowane w polskim dyskursie jako konfirmacja wyjątkowo smutnych i tragicznych losów narodu polskiego – odnieść więc można do bardzo wielu nacji, bo długi łańcuch dziejów obfituje w tego typu przypadki.

Pierwsza wojna światowa oznaczała dla Serbów ciężkie ofiary przede wszystkim po stronie ludności cywilnej, gdyż ta – wycieńczona wojenną rzeczywistością i plagą głodu

¹⁰⁴ Zob. np. V. Zelenjin, *Jugosloveni pod zastavom Oktobra*, Beograd 1967, s. 13–19.

– zapadała na rozliczne choroby, z tyfusem włącznie. Amerykański dziennikarz John Reed, przebywający w tym czasie w Serbii, nazwał ów kraj „ziemią śmierci”, choć pewnie podobnie określić można było też albańskie szlaki, jakimi maszerowali serbscy żołnierze, cywile, politycy, intelektualiści i duchowni, dziesiątkowani nie tylko przez mróz, głód i choroby, ale także albańskich rabusiów. Zauważmy, że zezwolenia na tę przymusową wędrówkę udzieliły Serbom albańskie władze w osobie Esada Paszy Toptaniego, określanego w Belgradzie mianem wielkiego przyjaciela narodu serbskiego. Toptani nie był chyba jednak do końca szczerym przyjacielem Serbów, a raczej politykiem koniunkturalnym, gdyż Belgrad udzielał mu wsparcia, podobnie jak później Ahmedowi Zogu po to, by próbować wpływać na życie polityczne pogrążonej w chaosie Tirany. To „wpływanie na życie polityczne” Albańczycy określają z kolei mianem celowej destabilizacji kraju.

Motyw żołnierskiego poświęcenia w iście vidovdańskim wydaniu ukazany został w filmie *Marsz na Drinę* oraz pieśni pod tym samym tytułem:

Śpiewaj, śpiewaj Drino, opowiadaj potomnym / jak dzielnie walczyliśmy
/ żołnierze śpiewali, szalała bitwa / płynęła krew /niosła się krew / Drinom za wolność¹⁰⁵.

Chorwacki badacz zwraca uwagę na szczególne znaczenie, jakie przypisuje się symbolowi rzeki w mitologii narodowej. Rzeka poprzez swoje zawirowania i niespokojny nurt utożsamiana bywa z egzystencją ludzką, której kruchość w zestawieniu z trwałością nurtu przyrównana może zostać do opozycji duszy i ciała. Suche ciało nie znaczy nic, w odróżnieniu od duszy, wiecznej niczym strumień rzeki. Podobnie nieśmiertelny i wielki jest duch narodu, a życie jego członków niewiele znaczy w porównaniu z tymże „świę-

¹⁰⁵ <http://www.mycity.rs/Lyrics/Marsh-na-Drinu-lyric.html>.

tym” absolutem, stąd jednostka winna mu bezwarunkowo służyć¹⁰⁶.

Pamiętamy ciągle, że mityczny czas płynie cyklicznie, a nie linearnie, historia zakreśla więc nieustannie kolejne kręgi. Dlatego nie można się dziwić głębokiej wierze serbskiego człowieka mitycznego w wiecznie powracające starcia z islamskimi „krwiopicami”, które mężny naród staczał nie tylko w imię wolności „naszej”, ale i „waszej”. Coraz częściej sprawujący władzę nad ludzkimi umysłami przekonywali, że na Kosowym Polu Serbia broniła nie tylko swojego bytu państwowego, ale także strzegła Europy – jej kultury i wartości – przed innowiercami. Wedle mitycznej optyki dziejów, Serbom nie udało się uchronić niepodległości, ale Europa została ocalona. Pod latami, w epoce rządów Slobodana Miloševicia, serbskie gazety będą pisać:

28 czerwca 1389 roku. Trwa bitwa. Serbskie wojsko na szczytach cywilizacji, w obronie serbskiej slawy i europejskiego krzyża. Serbii nie obroniliśmy. Europę – tak [albo:] dla siebie Serbowie bój przegrali. Dla innych – wygrali go¹⁰⁷.

Tymczasem Europa, za którą rzekomo bili się Serbowie, nigdy nie chciała sławić mitycznego boju, choć przecież można było przedstawiać walkę chrześcijan z muzułmanami jako wielkie starcie w obronie cywilizacji, tak jak to czyniono np. z Termopilami¹⁰⁸. Kosowo pozostało wyłącznie serbskim symbolem, co zresztą dawało podstawy do rozwijania przekazów o niewdzięczności Zachodu wobec vidođańskiej ofiary. Jeden z badaczy dowodzi, że grzechem pierworodnym, z jakim rodzi się każdy Serb, jest położenie na styku dwóch cywilizacji i ów grzech zmasać może

¹⁰⁶ I. Goldstein, *Granica na Drini – razvoj i značenje mitologema*, [w:] *Historijski mitovi...*, s. 122.

¹⁰⁷ Cyt. za: I. Čolović, *Polityka simboli...*, s. 56–57.

¹⁰⁸ Por. S. Žižek, *W obronie przegranych spraw*, Warszawa 2008, s. 74–75.

jedynie walka w imię obrony europejskich ideałów¹⁰⁹. Serbowie podkreślają, że poniesione przez nich podczas obu wojen światowych ofiary były znacznie większe niż wielu państw zachodnich, które teraz cieszą się dobrobytem. Takie żale z dziejowej niesprawiedliwości pojawiały się również w gospodarczo zacofanych krajach Europy Środkowo-wschodniej, także i w Polsce. Wydaje się, że odpowiedzią na podobne kompleksy są właśnie owe ideologie duchowej i historycznej wielkości narodu, ale i wybory polityczne. W tym przypadku wybór orientacji na Rosję był łatwiejszy ze względu na tożsąmą religię.

Górnolotne przekazy o bohaterskim poświęceniu męskiego narodu w imię obrony wolności cywilizacji europejskiej przed tureckim barbarzyństwem, zakorzenione w micie *antemurale christianitatis*, nie stanowią żadnego *novum* w kontekście podobnych wyobrażeń w innych środkowo-europejskich historiografiach, w tym także i w polskiej¹¹⁰. J. Tazbir, doszukując się zachodnich odpowiedników owego powszechnego wśród wszystkich zagrożonych ekspansją Porty nacji dezyderatu, dowodzi jego ogólnoeuropejskiego charakteru – zaczerpnięty z Pisma Świętego fragment o Jerozolimie jako przedmurzu stał się bowiem metaforą bastionu w Niemczech, Hiszpanii, we Francji czy we Włoszech¹¹¹. W poprzednim rozdziale wspominaliśmy o micie przedmurza w chorwackiej i bośniackiej świadomości zbiorowej. Jak zauważyliśmy, treści te nadają narodowi charakter szczególnie – został on bowiem wybrany przez Boga do obrony nie tylko siebie, ale i całej cywilizacji przed zagrożeniem zewnętrznym. Slogany o narodowym posłannictwie, szczególnie roli w historii, służeniu wielkiej sprawie wkomponowywa-

¹⁰⁹ G. Dikić, *Istorijska sudbina srpskog naroda...*, s. 28–29.

¹¹⁰ Por. H. Hein, *Historische Mythosforschung, Digitales Handbuch zur Kultur und Geschichte Russlands und Osteuropas*, <http://epub.ub.uni-muenchen.de/639/1/hein-mythosforschung.pdf>, s. 11.

¹¹¹ J. Tazbir, *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2004, s. 10–18.

ły się idealnie w ideologię mesjanizmu. Często jednak zarazem pojawiała się w narodowych dyskursach rozczarowanie postawą świata zewnętrznego, który nie potrafi docenić ofiary strażników jego bram.

Okres I wojny światowej przedstawiano z jednej strony w kontekście walki o europejskie wartości, do czego zresztą sięgano odtąd coraz częściej, ale Serbowie bili się także o wyzwolenie wszystkich ludów słowiańskich z tureckiej bądź austro-węgierskiej niewoli.

4.7. Mit kosowski w I i II Jugosławii

Powstanie Jugosławii mogło być odczytywane przez romantycznych interpretatorów dziejów jako zasługa narodu toczącego wieczny bój o wolność „naszą i waszą”. To właśnie Serbowie – nieustraszeni wojownicy – przyjęli na siebie rolę Piemontu Słowian Południowych i honorowo wypełnili swoje zadanie. Nareszcie w granicach jednego państwa znaleźli się wszyscy Serbowie, i to nie tylko identyfikujący się z serbską narodowością mieszkańcy Bośni, Chorwacji czy Kosowa, ale także i „Serbowie trzech wyznań”, jak chcieli to widzieć rozmaici manipulatorzy klasyfikacji etnicznych. Przez całe dwudziestolecie międzywojenne nie ustawano w wysiłkach na rzecz zaszczepienia kosowskiej mitologii wśród wszystkich mieszkańców Jugosławii jako czynnika konsolidującego wieloetniczny konglomerat¹¹². Wydaje się, że owe próby skazane były z góry na porażkę wobec ekskluzywnego charakteru zserbizowanej vidovdańskiej legendy. Trudno było innym południowosłowiańskim nacjom gorliwie wierzyć w przekaz gloryfikujący sławę serbskiego orę-

¹¹² Zob. np. F. Bieber, *Nationalist Mobilization and Stories of Serb Suffering. The Kosovo myth from 600th anniversary to the present*, „Re-thinking History” 2002, No 6, s. 99.

za, tym bardziej że w kraju panowało powszechne niezadowolenie z hegemonicznej polityki Belgradu. Działacze narodowi coraz częściej szerzyli poglądy, jakoby ich wspólnoty cieszyły się znacznie większym wachlarzem swobód pod panowaniem habsburskim bądź tureckim niż w zdominowanym przez Serbów niepodległym państwie. Podkreślano, że Serbowie nie rozumieją, iż Jugosławia jest państwem wielonarodowym, w którym „niebiański naród” stanowi niespełna połowę ludności. Strona albańska kwestionowała natomiast samą nazwę państwa (zarówno Królestwo SHS, jak i Jugosławia), dowodząc że sugeruje ona wyłącznie odniesienie do świata słowiańszczyzny, tak jakby inne nacje nie zamieszkiwały tegoż obszaru¹¹³.

Chorwaci oraz Słoweńcy jakże często przypominali, że Austro-Węgry były krajem katolickim, a tymczasem w Jugosławii pierwszoplanowe znaczenie odgrywała Cerkiew prawosławna, co dało podstawę rozwoju chorwackiej mityzacji o prześladowaniach Kościoła katolickiego jako ostoji chorwackości. Oliwy do ognia dolewały wspierane przez Cerkiew masowe protesty serbskiego społeczeństwa przeciwko podpisanemu przez Zagrzeb w 1935 r. konkordatowi. Twierdzono, że jego wejście w życie zapewni katolikom pozycję dominującą w kraju, choć, jak z kolei ripostują Chorwaci, obowiązująca od 1929 r. ustawa o statusie prawosławia nadawała *de facto* temuż wyznaniu charakter religii państwowej. Serbski Patriarchat zapowiedział ogłoszenie ekskomuniki wobec posłów, którzy ośmieliliby się zagłosować za przyjęciem dokumentu, organizowano masowe demonstracje, z których chyba najsłynniejsza, z 19 lipca 1937 r., przeszła do historii pod mianem „krwa-

¹¹³ M. J. Calic, *Kosovo in the Twentieth Century: a Historical account*, [w:] *Kosovo and the Challenge of Humanitarian Intervention: Selective Indignation, Collective Action, and International Citizenship*, red. A. Schnabel, R. C. Thakur, Tokyo 2000, s. 20.

wej procesji”¹¹⁴. Skupsztina ostatecznie konkordatu nie ratyfikowała, ale wzajemne napięcia pomiędzy „walczącymi o Boga” Serbami i Chorwatami narastały.

Można zadać sobie pytanie, czy zamiar połączenia południowosłowiańskich społeczeństw ideą kosowską nie miał faktycznie na celu próby ich serbizacji. Trzeba również zauważyć, że ostrze owej koncepcji wymierzone zostało przede wszystkim w jugosłowiańskich poturczeńców, których łatwo można było oskarżać o zaprzędanie własnej tożsamości albo, co gorsza, o perfidne zwalczanie wszystkiego co serbskie, w myśl zasady, że neofici stają się najgorliwszymi wyznawcami swojej religii. Przykładowo, przywoływany już światowej sławy serbski uczony okresu międzywojennego, Jovan Cvijić, powiadał, że muzułmańskich Słowian postrzegano jako: „ani Serbów, ani Turków, ani wodę, ani wino, ale odrażających odstępców”¹¹⁵. O podejściu do bośniackich „poturczeńców” zarówno ze strony Serbów, jak i Chorwatów, pisaliśmy sporo w drugim rozdziale, teraz zauważmy tylko ustawianie przez serbskich „panów umysłów” owych konwertytów wraz z Albańczykami po czarnej stronie mitycznej rzeczywistości. Ten sam mechanizm powtórzy się pod koniec wieku XX.

Uroczyste obchody 550-lecia bitwy na Kosowym Polu stać się mogły doskonałą okazją do rytualizacji mitycznego przekazu, szerzenia opowieści o męstwie, odwadze i poświęceniu małego liczebnie, ale wielkiego duchem narodu wojowników. Podkreślano, że wreszcie Serbowie mogą cieszyć się pełnią szczęścia funkcjonując w ramach Jugosławii – państwa obejmującego nie tylko mityczne Kosowo, ale także i inne zamieszkane przez „niebiański naród” ziemie, których znowu trzeba będzie bronić, tym razem przed

¹¹⁴ V. Perica, *Balkanski idoli. Religija i nacionalizam u jugoslovenskim državama*, Beograd 2006, t. 1, s. 63–71.

¹¹⁵ Cyt. za: C. Carmichael, *Ethnic Cleansing in the Balkans: Nationalism and the Destruction of Tradition*, London 2002, s. 21.

faszystowską nawałą. Belgradzcy „architekci władzy symbolicznej” starali się wykorzystać okrągły jubileusz oraz napiętą sytuację międzynarodową w 1939 r., by skonsolidować ludy jugosłowiańskie wokół kosowskiej mitologii. Przekonywano, że choć „są w ojczyźnie rachunki krzywd”, to jednak w momencie zagrożenia obowiązkiem każdego prawego obywatela jest, niczym w 1389 r., służba najwznioślejszym ideałom.

Nawoływania do kosowskiego przymierza na kanwie wielkoserbskiego nacjonalizmu nie mogły spotkać się z pozytywnym odzewem w ciągle antagonizowanych społeczeństwach, marzących o spełnieniu w państwie narodowym. Przykładowo chorwaccy „rządcy umysłów” zaproponowali masom alternatywny jubileusz – „trzyście lat chrześcijaństwa w Chorwacji”, przypadający na 1941 r. Planowaniu rozciągniętych na dziewięć lat obchodów *Wielkiej Nowenny* towarzyszyły opowieści o wyjątkowości narodu chorwackiego, który stał się pełnoprawnym, bo chrześcijańskim, członkiem europejskiej rodziny dużo wcześniej niż Serbowie bądź inne ludy bałkańskie. W Zagrzebiu można więc było rewitalizować romantyczne mityzacje o kulturowej wyższości Chorwatów nad Serbami, wynikające przede wszystkim z przynależności do kultury swoiście rozumianego Zachodu. W Belgradzie natomiast opowiadano, że tak jak przed laty ci, którzy winni sprzymierzyć się ze stającymi do „świętej” walki Serbami obracają się przeciwko nim. Wypominano Chorwatom, iż działające na wychodźstwie w faszystowskich Włoszech ustaszowskie bojówki Ante Pavelicia pragną rozsadzić Jugosławię.

Radość Serbów z państwa obejmującego wszystkich członków ich nacji nie trwała długo, w 1941 r. rozpoczęła się bowiem tak zwana wojna wyzwolenia ludów. Historia znów więc zatoczyła koło i „niebiański naród” ponownie zmuszony był wypełniać swój tragiczny los. Na uwagę zasługują okoliczności agresji hitlerowskiej z 6 kwietnia

1941 r., związane z marcowym zamachem stanu oraz przejęciem władzy przez krytyczne wobec zbliżenia z Włochami i Niemcami kręgi¹¹⁶. Jako zasadniczą przyczynę owego ruchu podawano decyzję o przystąpieniu do Paktu Trzech, co zresztą zbiegło się z masowymi protestami społecznymi. Demonstrująca ludność wykrzykiwała hasła: „lepsza wojna niż pakt, lepszy grób niż niewola”, interpretatorzy serbskich dziejów z kosowskiej perspektywy do dziś więc przekonują, że wspomniane manifestacje wynikały z zakorzenionego w narodzie umiłowana wolności. Apologeci kosowskiej doktryny powiadają, że istotą serbskiego charakteru narodowego jest sprzeciw wobec obcego jarzma, nawet jeśli walka skazana jest z góry na niepowodzenie wskutek ogromnej dysproporcji sił¹¹⁷. W podobnym kontekście niektórzy rozpatrują osławioną licznymi książkami i filmami walkę titowskiej partyzantki, gdzie etos męstwa i poświęcenia zwyciężyć miał zło faszyzmu. Do kosowskiego mitu nawiązywali zresztą „panowie umysłów” w gorącym okresie 1941 r. Patriarcha Gavriło, zagorzały przeciwnik polityki uległości wobec Osi, na wieść o przewrocie przemówił do wiernych następującymi słowami:

Przed naszym narodem w tych dniach ponownie postawiono pytanie o jego los. W zorzy poranka na to pytanie dana została odpowiedź. Wybraliśmy królestwo niebieskie – królestwo prawdy, sprawiedliwości, narodowej potęgi i wolności. Owa wieczna idea mieszka w sercach wszystkich Serbów, chronią ją ołtarze naszych cerkwi i zapisana jest na naszych sztandarach¹¹⁸.

¹¹⁶ W. Walkiewicz, *Jugosławia. Byt wspólny i rozpad*, Warszawa 2000, s. 105–107.

¹¹⁷ Por. np. D. Wybranowski, *Patriotyzm i honor Serbów w starciu z „Realpolitik” Zachodu. „Dyktat niepodległości” i problem Kosowa w pierwszych latach XXI wieku*, [w:] *Wartości a współczesne państwo*, red. L. Kacprzak, J. Knopek, D. Mierzejewski, Piła 2009, s. 381–382.

¹¹⁸ Cyt. za: T. Džuda, *Srbi. Istorija, mit...*, s. 101.

Nie bez znaczenia dla żywotności mitu pozostały także czystki etniczne z okresu II wojny światowej, kiedy to z przyłączonego do Albanii terenu Kosowa brutalnie usuwano pierwiastek słowiański. Męczeństwo narodu serbskiego trwało więc ciągle, a kosowska ziemia stawiała się „świętszą” w miarę wsiąkania weń coraz to nowych strumieni serbskiej „świętej” krwi.

Cykliczny bieg czasu uprawomocniał wiarę w dziejową predestynację, narodowe powołanie do walki przeciwko złu. Kolejne ogniwa łańcucha historii widziano jako powtórkę mitycznego starcia naznaczonego bohaterstwem, odwagą, a przy tym także bólem i cierpieniem.

Symbolem martyrologii narodu serbskiego stał się największy z ustaszowskich obozów koncentracyjnych – Jasenovac, który dopełnił w pamięci zbiorowej Serbów kosowską ofiarę. Powiadano, iż Jasenovac jest drugim Kosowem, miejscem nasączonym „najświętszą” krwią serbskiego narodu. Wreszcie więc inny motyw mógł konkurować z mityczną bitwą, a odpowiedź na pytanie, dlaczego akurat ów motyw tak silnie rytualizowano wydaje się bardzo prosta. Druga wojna światowa trwała w pamięci zbiorowej społeczeństwa i tak jest do dziś, tym bardziej że ciągle żyją świadkowie tamtego okresu. Przypominano ją, rytualizowano w wielu dziesiątkach filmów i powieści, mityzując słynne bitwy, np. nad Neretwą czy o Kozarę, a nieliczni, którzy chcieli widzieć wojnę taką, jaka ona była, skazywali się na społeczne potępienie, czego doskonałym przykładem jest postać Miodraga Bulatovicia.

W okresie komunistycznej Jugosławii mówiono o Jasenovacu jako o miejscu kaźni komunistów, a Kosowo starano się przyćmić innym mitem założycielskim – bohaterską walką partyzantów. Zrezygnowano więc z wysiłków na rzecz integracji jugosłowiańskich nacji wokół mitu kosowskiego, proponując opowieść o heroicznej odwadze i poświęceniu wieloetnicznych oddziałów Tity. Narracja ta dosko-

nale wkomponowywała się w państwową świecką religię *braterstwa i jedności*, nosiła w sobie podobne pierwiastki co legendy wokół vidovdańskiej bitwy z wyjątkiem jednego. Próżno się bowiem doszukiwać w nowym micie założycielskim aspektu martyrologicznego. Tito nie stał się drugim Lazarem, nie wybrał królestwa niebieskiego i zresztą dokonywać wyboru nie musiał. Pozostałe treści zdawały się odpowiadać wymogom „świętej opowieści”. Była więc mowa o bohaterstwie, oddaniu, bezgranicznym poświęceniu oddziałów Tity, co rytualizowano czcząc miejsca ważniejszych bitew, kreśląc kolejne podania o wielkich starciach dzielnych wojowników, którymi karmiono społeczeństwo.

Na kanwie II wojny światowej, a dokładniej mówiąc na motywach walk składających się na bojowy szlak partyzantów, opierano utwory literackie¹¹⁹ czy produkcje filmowe, ze słynną *Bitwą nad Neretwą* (*Bitka na Naretvì*) na czele. Jak pisze V. Perica, komuniści legitymizowali swoją władzę stanem na straży pokojowej koegzystencji narodów i zapobieganiem kolejnej fali ludobójstwa¹²⁰. Innymi słowy, świecka religia *braterstwa i jedności* miała stanowić czynnik eliminujący groźbę powrotu wzajemnej nienawiści. Komunistyczna wykładnia dziejów przedstawiała zwycięstwo partyzantów jako ocalenie narodu serbskiego przed całkowitą zagładą z rąk ustaszów. Dużym uproszczeniem, dającym się sklasyfikować jako typowa mityzacja, jest więc jakże powszechne twierdzenie, jakoby jugosłowiański kaganiec uniemożliwiał mówienie o wojennych ranach w okresie rządów Tity, a po śmierci przywódcy nagle można było otwarcie mówić o zatargach z przeszłości. Kwestią tą zajmowaliśmy się już w poprzedniej części opracowania, teraz zaś spostrzeżmy jeszcze, że państwowa cenzura blokowała przede wszystkim teksty podsycające etniczne antagoni-

¹¹⁹ Zob. np. A. Wachtel, *Making a Nation, Breaking a Nation: Literature and Cultural Politics in Yugoslavia*, Stanford 1998, s. 198.

¹²⁰ V. Perica, *Balkanski idoli...*, t. 1, s. 224.

zmy, w poczet których zakwalifikować można całą panoramę publikacji emigracyjnych, z wspomnianą pracą władyki Nikolaja Velimirovicia na czele. Temat wojennych animozji wolno było natomiast w kraju spokojnie podejmować, oczywiście jeżeli nie raziły one nienawiścią do innych jugosłowiańskich narodów, czego przykładem jest chociażby książka Mirko Sabolovicia *Miedze które dzielą*, gdzie cały czas przewija się wątek bolesnej przeszłości, choć ma on dalszoplanowe znaczenie. Zdecydowanie więcej mówił o tamtych czasach film *Okupacja na 26 slika* Lordana Zafranovicia, w którym z dramatu bratobójczych walk uczyniono tło dla losów bohaterów. Zresztą podobnych filmów powstawało bardzo dużo, choć zwykle dominowały w nich opowieści o partyzantach. Jednakże ci bojownicy o wolność musieli przecież z kimś walczyć i nikomu nie przychodziło do głowy zawęzać grona wrogów wyłącznie do Niemców. Taka falsyfikacja była niemożliwa w sytuacji, gdy większość społeczeństwa stanowili naoczni świadkowie tamtych wydarzeń. Ponadto, historia stawiania czoła wielu siłom zła uszlachetniała heroicznych partyzantów.

Według titowskiej doktryny, nowy porządek, zbudowany z wykorzystaniem świeckiej religii *braterstwa i jedności* zapewnić miał „zbawienie” mozaice jugosłowiańskich narodów. Powiadano, że jedyną alternatywą dla zakorzenionego w marksizmie internacjonalizmu jest ponowna wojna domowa i aby ową tezę udowodnić nie można było o trudnych momentach przeszłości nie mówić. Dbano jednak o to, by informacje zbyt nie rozdrapywały dawnych ran. Zasadniczą przyczynę bratobójczych walk upatrywano w podburzaniu proletariatu przez klasę posiadającą¹²¹, a ofiary II wojny światowej widziano przede wszystkim po stronie partyzantów i to właśnie ten aspekt konfliktu najsilniej ry-

¹²¹ Zob. np. W. Höpken, *History Education and Yugoslav (Dis-)Interaction*, [w:] *State-Society Relations in Yugoslavia. 1945–1992*, red. M. K. Bokovoy, J. A. Irvine, C. S. Lilly, New York 1997, s. 91–93.

tualizowano, czego przykładem jest chociażby Jasenovac ukazywany jako miejsce kaźni bojowników o „świętą” socjalistyczną sprawę.

Znawca tematu, V. Perica, przekonuje, że ów mit założycielski epoki komunistycznej wspierany był dodatkowo przez inne narracje – o wyzwoleniu się spod sowieckiej dominacji czy o jugosłowiańskiej wersji socjalizmu. Zdaniem badacza, na świecką religię *braterstwa i jedności* składały się następujące elementy: 1) mit początku, odnoszący się do okresu II wojny światowej oraz mit odrodzenia narodu oparty na wykluczeniu Jugosławii z Kominformu i przedstawiany jako zwycięstwo nad Stalinem i Związkiem Radzieckim; 2) *braterstwo i jedność* ludów jugosłowiańskich; 3) kult Tity rytualizowany coroczną „sztafetą młodości”; 4) zewnętrzna aktywność w ruchu państw niezaangażowanych i wewnętrzny model jugosłowiańskiego socjalizmu bazujący na szerokim systemie autonomii; 5) sport jako czynnik konsolidujący jugosłowiańską tożsamość¹²².

Można sobie zadać pytanie, dlaczego nowy mit założycielski nie znalazł szerszego uznania w społeczeństwie, w którym pomimo jego permanentnej rytualizacji ciągle żyły narodowe mitologie. Podejmując się refleksji na temat tejże kwestii wskazać można na kilka istotnych czynników. Po pierwsze pamiętać należy, że środowiska emigracyjne, skupiające antyreżimowe kręgi nacjonalistyczne, apodyktycznie negując wszystko, co w jakikolwiek sposób związane było z reżimem komunistycznym, a więc też i sąsiedzkie pojednanie, bazowały na atrakcyjnych dla mitycznego człowieka pierwiastkach mitycznych. Intelktualiści świeccy i prawosławni duchowni na wychodźstwie, a także Cerkiew w kraju podtrzymywały pamięć o Kosowie, podobnie czyniły zresztą inne jugosłowiańskie Kościoły rytualizując narodowe mitologie, np. opowieść o trzynastu wiekach chrześ-

¹²² V. Perica, *Balkanski idoli...*, t. 1, s. 216–246.

cijaństwa w Chorwacji, naturalnie łączącą się z mityzacją o nigdy nieprzerwanej historycznej ciągłości państwa chorwackiego¹²³.

Serbska diaspora prześcigiwała się w przypominaniu kosowsko-jasenovackiego wątku martyrologicznego. Coroczne huczne obchody Vidovdanu szły w parze z refleksjami na temat serbskiego holocaustu. Ponadto, jak już wielokrotnie mówiliśmy, ostoją jugosłowiańskich nacjonalizmów były narodowe Kościoły, co w serbskim przypadku oznaczało rytualizowanie przez Cerkiew kosowskiej mitologii. Jak zresztą zauważyliśmy, opowieści gloryfikujące „świętą” porażkę, zawierające w sobie wątki mesjanistyczne, opierają się na fundamencie religijnym. To przecież Cerkiew rozpropagowała kult św. Lazara i przez wieki nakazywała dawać świadectwo Kosowa, co doskonale ilustruje przywoływana niejednokrotnie tezę, że bałkańską specyfiką jest skrajne oparcie idei narodowej na pierwiastku konfesyjnym¹²⁴.

To, o czym mówiono w domu, co zasłyszano podczas kościelnych nabożeństw, okazało się bardziej atrakcyjne od dochodzącej zewsząd propagandy *braterstwa i jedności*. Być może niezgodna z oficjalną doktryną prawda okazuje się przez swoją mistyczną tajemniczość atrakcyjna dla człowieka. Wydaje się jednak, że przede wszystkim źródło niepowodzenia owej integracyjnej mitologii leżało w jej afiliacji z systemem komunistycznym, bo walka z tą machiną naturalnie przekładała się na strukturalną negację wszystkiego, co z nią związane. Odwracając postawione wcześniej

¹²³ V. Perica, *Religious Revival and Ethnic Mobilization in Yugoslavia, 1965–1991: A History of the Yugoslav Religious Question from the Reform Era to the Civil War*, Minnesota 1997, s. 170–181.

¹²⁴ Por. np. K. Buchenau, *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich*, Wiesbaden 2004, s. 40; idem, *Katholizismus und Jugoslawismus. Zur Nationalisierung der Religion bei den Kroaten, 1918–1945*, [w:] *Religion und Nation, Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, red. M. Geyer, H. Lehmann, Göttingen 2004, s. 225–237.

pytanie, warto zastanowić się, czy w momencie upadku „najsprawiedliwszego systemu świata”¹²⁵ można było zapobiec śmierci idei *bratstva i jedinstva*, czy rzeczywiście „braterstwo musiało wesprzeć nacjonalistyczny szowinizm ku nienawiści” – by użyć słów pewnego badacza z 1991 r.¹²⁶ Ta kwestia do dziś frapuje znawców regionu dywagujących, jakie kroki należało przedsięwziąć, by nie dopuścić do krwawego rozpadu federacji¹²⁷.

Wielu badaczy powiada, że dekompozycja sztucznego tworu była procesem nieuniknionym, a tezę tę często wspiera się teorią Huntingtona¹²⁸. To nader popularne wśród zachodnich badaczy stwierdzenie nie może napawać optymizmem w coraz bardziej wielokulturowej Europie. Owi naukowcy, chcąc za wszelką cenę dowieść, że pojęli genezę bałkańskiej masakry, kreślą jednocześnie, chyba nieświadomie, apokaliptyczne wizje dla Starego Kontynentu. Chyba więc bardziej optymistycznie brzmią głosy wskazujące, że podstawowym błędem władz była słabość instytucji promujących wielokulturowość¹²⁹. To zdaje się być jednak zarazem pewną naiwnością, sama promocja to bowiem zbyt mało. Powtarzanie sloganów o wielokulturowości prezentuje się jak działanie magiczne. Po to, by stworzyć nową wspólnotę wyobrażoną, należy odsunąć w cień dawną, a to można czynić skutecznie wtedy, jeśli staje się ona wspólną celów.

¹²⁵ Por. np. C. Bennett, *Yugoslavia's Bloody Collapse. Causes, Course and Consequences*, New York 1995, s. 58–61.

¹²⁶ J. Wojdyło, *Tito jakiego nie znamy*, Warszawa 1991, s. 237.

¹²⁷ Zob. np. S. Szczesio, *Polityka Stanów Zjednoczonych Ameryki wobec rozpadu Jugosławii w latach 1990–1991*, „Acta Universitatis Lodziensis” 2009, Folia Historica 84, s. 182.

¹²⁸ S. P. Ramet, *Yugoslavia*, [w:] *Eastern Europe: Politics, Culture, and Society since 1939*, red. S. P. Ramet, Bloomington 1998, s. 174–177.

¹²⁹ Por. np. M. Žagar, *Yugoslavia: What Went Wrong? Constitutional Aspects of the Yugoslav Crises from the Perspective of Ethnic Conflict*, [w:] *The Lessons of Yugoslavia*, red. M. Spencer, New York 2000, s. 88.

Z naszej perspektywy warto zauważyć, że zachowanie jedności zdemokratyzowanej Jugosławii musiałoby zostać wsparte silną rytualizacją nowo komponowanej wersji świeckiej religii *braterstwa i jedności*, opartej na przykład na założycielskim micie wspólnej walki ze złem totalitaryzmu; tyle tylko, że – jak wykazywaliśmy – ośrodki antysystemowe opierały się na pierwiastku nacjonalizmu.

4.8. Kosowo czynnikiem legitymizującym władzę Slobodana Miloševicia

Casus serbski wydaje się o tyle interesujący, że dotychczas rządzący komuniści sięgnęli po ideologię nacjonalistyczną celem społecznej mobilizacji, a głównym fundamentem nowego dyskursu stał się mit kosowski rewitalizowany w swojej skrajnie romantycznej formie.

Przypominając banał o rytuale jako immanentnej funkcji mitu, bez którego przekaz, zostając skazany na społeczne zapomnienie, upada, dostrzec można rolę, jaką odgrywały słynne „mityngi prawdy” Miloševicia, gdzie retoryka – od transparentów i okrzyków tłumu po płomienne tyrady wodza – przesiąknięta była narodową mitologią. Owe zbliżone do granic absurdu ceremoniały, nobliwie nazywane „aktami stawania się narodu”, przedstawiane były przez państwową propagandę jako forma „prawdziwej” demokracji bezpośredniej. Władze posługiwały się tymi narodowymi festiwalami, publicznie określanymi mianem najdoskonalszej substytucji przedstawicielskiego zgromadzenia, celem realizacji interesów politycznych. Mityngi stały się instrumentem legitymizacji wszelakich posunięć reżimu, niesiony zbiorową ekstazą tłum aklamował każde postulaty – od gloryfikacji oddanych ojczyźnie bohaterów po napiętnowanie jednostek ośmielających się kwestionować „święty” obo-

wiązek patriotycznej mobilizacji¹³⁰. Mityczna otoczka wieców, na które przybywano podstawianymi autokarami z najodleglejszych zakątków kraju, naturalnie współgrała z odwołującą się do prostych skojarzeń bogatą symboliką. Zdając sobie sprawę z natury cassirerowskiego *animal symbolicum* – zwierzęcia symbolicznego, uwielbiającego eksplikować otaczającą go przestrzeń za pomocą prostych obrazów, rządzący fundowali masom jakże bogatą sekwencję metafor.

Perfekcyjnie dostrzegano i umiano wykorzystać potęgę władania systemem symboli jako narzędziem sterującym ludzkimi umysłami, czego dowodzi sojusz z innymi „architektami” przestrzeni społeczno-politycznej: pisarzami, filozofami czy naukowcami¹³¹ – zwykle skonfliktowanymi z reżimem komunistycznym, ale za to gotowymi służyć dobru ojczyzny „przenosząc własną historię do historii”¹³².

Rytualizacji mitycznych treści nie ograniczono oczywiście do wspomnianych mityngów prawdy, ale serwowano je społeczeństwu każdego dnia dzięki, w pełni podporządkowanym rządowi, środkom masowego przekazu. Nieprzerwanie karmione ideologią masy, nie mając często dostępu do alternatywnych mediów (np. zasięg niezależnego, legendarnego radia B92 ograniczał się prawie wyłącznie do Belgradu¹³³) zamknięte zostały w szczelnie wypełnionej mitycznymi projekcjami płaszczyźnie, rozdzielonej osią swoiście rozumianej aksjologii. Harmonijne uporządkowanie świata wedle kryterium dobra i zła / „swoich” i „obcych” przemawiało do mas, bo, jak ustawicznie podkreślamy, lu-

¹³⁰ Por. np. S. Đukić, *Kraj srpske bajke*, Beograd 1999, s. 52.

¹³¹ Por. np. E. D. Gordy, *The Culture of Power in Serbia: Nationalism and the Destruction of Alternatives*, University Park, Pennsylvania 1999, s. 27–28.

¹³² F. David, M. Kovač, *Kiedy kwitnie zło. Książka listów 1992–1995*, Warszawa 2001, s. 33.

¹³³ Zob. np. A. Collings, *Words of Fire: Independent Journalists Who Challenge Dictators*, New York 2001, s. 168–174.

dzie ufają prostym opowieściom, dającym nieskomplikowane odpowiedzi na „trudną rzeczywistość”. Zauważmy zresztą, że w owym ciężkim czasie transformacji systemowej człowiek odczuwał zagubienie z powodu załamania się dotychczasowego świata, potęgowane lękami przed niepewną przyszłością. Lekarstwem na tę społeczną traumę w całym regionie Europy Środkowowschodniej była mitologia narodowa, a w przypadku Serbów jednym z podstawowych medykamentów miał być wypróbowany już dużo wcześniej mit kosowski. Zauważmy za jednym z badaczy, iż

wyobrażnia kształtowana przez przekaz medialny jest zbiorem kulturowych scenariuszy, po które sięga się tworząc z nich nowe jakości – imaginacyjne krajobrazy zbiorowości i jednostek¹³⁴.

Władcy symboli w całym regionie w sposób naturalny sięgali więc do trwale ugruntowanych we wspólnotach wyobrażonych motywów, które reinterpretowano zgodnie z potrzebą chwili.

Mityngi Miloševicia spełniały więc istotną funkcję jednoczenia obcych ludzi (choć, jakby powiedzieli romantycy, członkowie jednej nacji nie są dla siebie obcy, gdyż łączą ich wspólna, „święta” krew), a towarzysząca im atmosfera solidarności i życzliwości względem innych, dawała człowiekowi mitycznemu poczucie bezpieczeństwa i spełnienia. Przeżycie takiego spektaklu było dla wielu klasycznym *kat-harsis* w czasie coraz gorszej sytuacji gospodarczej.

Poprzednio rozpatrywaliśmy dokładniej granie przez ekipę Miloševicia kartami polityki historycznej, teraz wskazać trzeba na wykorzystanie w umiejętny sposób treści nawołujących do walki o wolność, charakterystycznych dla, służącej sprawie narodowej, literatury serbskiej. Mówiliśmy o mitotwórczym charakterze poezji serbskiej, bu-

¹³⁴ W. Burszta, W. Kuligowski, *Ponowoczesne pejzaże kultury*, Warszawa 1999, s. 54.

dującej apokryfy o narodowej klęsce na Kosowym Polu, wyabstrahowując pojedyncze wydarzenia z rzeczywistości. Oparcie się na baśniowych opowieściach naturalnie wyklucza dopuszczenie do głosu historycznej prawdy czy jakiegokolwiek próby racjonalistycznego oglądu rzeczywistości¹³⁵. Akulturowano je już na poziomach szkół elementarnych, a ulegały wzmocnieniom dzięki Cerkwi.

Zręczna manipulacja przestrzeniami zbiorowymi, nasycając je treściami mitycznymi stworzyć miały kolektywne przekonanie, że dla „świętej” władzy nie ma alternatywy. Reżim w perfekcyjny sposób umiał zagospodarować naturalną potrzebę jednostki odwołania się do mitu jako narzędzia interpretacji rzeczywistości. Permanentna rytualizacja, otwierając pole do ponownego stawania się historii, oczywiście w jej apokryficznej wersji, podtrzymywała kolektywne projekcje¹³⁶. Wszak to właśnie pamięć historyczna współgra ze zbiorowymi nadziejami za pomocą sieci sprzężenizwrotnych powiązań¹³⁷.

Jak spostrzeżliśmy, władze komunistyczne próbowały pozbawić kosowską legendę magicznej siły marginalizując jej rytualizację, ale tu utrwalony, bezdyskursywny mit okazywał swoją niezwykłą moc. Na marginesie spostrzeżmy zresztą, że zemsta Stalina – wykluczenie Jugosławii z Kominformu właśnie w „najświętszym” dla Serbów dniu 28 czerwca¹³⁸ – zamiast pognać dodatkowo Belgrad okazała się dlań istnym prezentem. Odtąd można było ob-

¹³⁵ J. Kornhauser, *Świadomość regionalna i mit odrębności*, Kraków 2001, s. 46–47.

¹³⁶ Por. np. D. Sremac, *War of Words: Washington Tackles the Yugoslav Conflict*, Westport 1999, s. 29–30; P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, Warszawa 2003, s. 180.

¹³⁷ A. Sepkowski, *Utopie polskiego romantyzmu. Światopogląd a działanie*, Piotrków Trybunalski 1997, s. 88.

¹³⁸ S. M. Dżaja, *Die politische Realität des Jugoslawismus (1918–1991)*, München 2002, s. 121–122.

chodzić ową datę także jako rocznicę wielkiego zwycięstwa Tity nad Związkiem Radzieckim. Wyzwaniem, przed jakim stanęły nowe władze, stało się więc odsekułaryzowanie Vi-dovdanu i Jasenovaca¹³⁹.

Zadanie to ułatwiły albańskie protesty, jakie wstrząsnęły prowincją w 1981 r., gdy jednym z akordów były podpalenia cerkwi. „Patriotyczni” intelektualiści prześcigali się w konstruowaniu werystycznych historii o tragedii zamieszkujących „świętą ziemię” Serbów; coraz częściej zaczęło się też pojawiać słowo „ludobójstwo”¹⁴⁰. Przesiąknięty duchem „miłości do ojczyzny”, uznany historyk D. Bogdanović, w słynnej pracy *Knjiga o Kosovu* (nazywanej przez kręgi demokratyczne „książką nienawiści”), rozpaczal nad tragicznymi losami „niebiańskiego narodu”, któremu bestialscy wyznawcy Mahometa znów chcą wydrzeć serce. Badacz dowodził, że kosowska bitwa należała do największych w dziejach Europy, że Prisztina, Tirana oraz albańska diaspora w Stanach Zjednoczonych mobilizują szeregi celem budowy Wielkiej Albanii, itd. Według diagnozy autora, żądni krwi poturczeńcy podjudzani są dodatkowo przez antyserbsko zorientowany Zachód¹⁴¹.

Belgradzki dyskurs coraz częściej wypełniały slogany: serbska dusza, serbski sposób myślenia, punkt odniesienia czyniący obywatela Serbii „prawdziwym” Serbem itp. Co więcej, często mówiono o zaplanowanej albanizacji Ko-

¹³⁹ Por. np. K. Buchenau, *Svetosavlje und Pravoslavije. Nationales und Universales in der serbischen Orthodoxie*, [w:] *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, red. M. Schulze Wessel, Stuttgart 2006, s. 229–231.

¹⁴⁰ Zob. np. J. Mertus, *Kosovo: How Myths and Truths Started a War*, Berkeley 1999, s. 107–108; por. też N. Mappes-Niediek, *Die Ethno-Falle. Der Balkan-Konflikt und was Europa daraus lernen kann*, Berlin 2005, s. 173–175.

¹⁴¹ Por. D. Bogdanović, *Knjiga o Kosovu*, Beograd 1986, wersja elektroniczna: http://www.rastko.org.yu/kosovo/istorija/knjiga_o_kosovu/index.html.

sowa, czemu towarzyszyć miało nawet ludobójstwo popełniane na Serbach¹⁴². W tym nurcie tworzono wiele publikacji i to nie tylko „naukowych”, ale i tych adresowanych do przeciętnego czytelnika. „Władcy umysłów” nie zaprzestawali rytualizacji kosowskiej mitologii, jak chociażby Dobrica Ćosić, którego czterotomowa powieść historyczna *Czas śmierci* opowiadała o tragicznym losie serbskiego narodu – wiecznej walce, śmierci i poniżaniu. Podkreślmy niesłychaną wagę utworów tego typu, jakie docierają do szerokich mas, wierzących że opisane tam wydarzenia są najprawdziwszymi, historycznymi, a więc „świętymi” faktami.

Serbowie potrafili doskonale wykorzystać popularną teorię Huntingtona, którą zresztą, co kilkakrotnie podkreślaliśmy, uwielbiano wyjaśniać bałkańskie niepokoje. Opowiadano znowu, że serbski naród walczy w obronie europejskiej cywilizacji. Podkreślano dzikość i okrucieństwo kosowskich Albańczyków, a permanentna rytualizacja wyimaginowanych zwykle opowieści o gwałtach i przestępczości na tyle trwale osadziła je w świadomości zbiorowej, że nie zdołano ich wykorzenić aż po dziś dzień. Belgrad dowodził, że prowadzi walkę z islamskim fundamentalizmem, swego czasu pojawiły się nawet rewelacje o wizycie Oamy bin Ladena w Albanii i Kosowie¹⁴³ i nie jest ważne, że nie zostały one potwierdzone przez wiarygodne źródła, bo człowiek mityczny nie potrzebuje sprawdzonych informacji, ale „świętej opowieści”. Mityzacjami o muzułmańskich radykałach w Kosowie posługują się zresztą w Belgradzie aż do dziś dla uzasadniania swoich racji. Nie wolno winić Serbów za wykorzystywanie każdego argumentu – a tym bardziej tak politycznie „nośnego” – celem realizacji intere-

¹⁴² D. G. Ellis, *Transforming Conflict: Communication and Ethnopolitical Conflict*, Lanham, Maryland 2006, s. 68.

¹⁴³ A. Balcer, *Rola religii w konflikcie albańsko-macedońskim*, [w:] *Wokół Macedonii: siła kultury – kultura siły*, red. B. Zieliński, Poznań 2002, s. 52–53.

su narodowego. Gorzej natomiast, jeżeli te sensacje powielają zagraniczne środki masowego przekazu i proserbscy badacze, często ci sami, którzy kontestują rosyjskie frazesy o zwalczaniu terroryzmu na Kaukazie. Pewien niemiecki dziennikarz twierdzi na przykład, że Osama bin Laden przybył do Jugosławii w 1985 r., by szykować na Bałkanach džihad¹⁴⁴. Stwierdzenie to sugeruje poniekąd, że bin Laden miał być genialnym futurologiem, skoro rok po Igrzyskach Olimpijskich w Sarajewie, kiedy świat zachwycał się bośniacką wielokulturowością, Saudyjczyk projektował wywołanie krwawego konfliktu.

Milošević od samego początku, czyniąc mit kosowski osnową ideologii państwowej, usiłował narzucić jego rewitalizację innym jugosłowiańskim nacjom. Być może więc rację mają analitycy przekonujący, że marzeniem dyktatora było stanie się drugim Titą i panowanie nad całą federacją, kiedy zaś okazało się to niemożliwe, mocarstwowe ambicje nakazały mu skoncentrowanie wysiłków na budowie Wielkiej Serbii¹⁴⁵. Przyjęcie takiego punktu widzenia stawia w innym świetle próby zarażania republik kosowską ideologią, która miałaby stać się czynnikiem legitymizującym władzę przywódcy. Lokalne nacjonalizmy okazały się jednak znacznie silniejsze, a ponadto błędem Miloševicia była ekskluzywna w swojej naturze serbizacja vidovdańskiej legendy. Dobiegające spoza Belgradu uwagi o wspólnej walce wieloetnicznej koalicji pod dowództwem Lazara, jak i towarzyszące im protesty spragnionych obiektywnej prawdy rodzimych intelektualistów skutecznie wyciszano.

Prezentem od losu dla nowych władz była przypadająca w 1989 r. – a więc w momencie budowania społecznej mo-

¹⁴⁴ J. Elsässer, *Jak džihad przybył do Europy. Wojownicy Boga i tajne służby na Bałkanach*, Warszawa 2007, s. 10.

¹⁴⁵ Por. np. S. Pavlowitch, *Serbia, Montenegro and Yugoslavia*, [w:] *Yugoslavism. Histories of a Failed Idea 1918–1992*, red. D. Djokić, London 2003, s. 68–69.

bilizacji – rocznica 600-lecia bitwy na Kosowym Polu. Reżim potrafił znakomicie wykorzystać ów okrągły jubileusz celem hiperbolicznej rytualizacji mitycznych projekcji. Mityczny wymiar symbolicznej daty dodatkowo pobudzał wyobrażenia zbiorowe. Przez cały rok trwał wieloodcinkowy serial pod tytułem „Kosowo”; w wewnętrznym dyskursie odmieniano przez wszystkie przypadki „magiczny” liczebnik sześćset. Przez kraj przetaczały się „mityngi prawdy”, narodowe festiwale, gdzie, jak zostało na początku zauważone, odżywały mityczne projekcje. Wspierająca szowinistyczną gorączkę Cerkiew zorganizowała peregrynację relikwii Lazara po Serbii, Czarnogórze oraz Bośni i Hercegowinie. Odbywające się z tej okazji rozliczne kościelne uroczystości współgrały ze specjalnie opracowanym na ów „święty rok” swoistym harmonogramem pielgrzymek nie tylko do miejsc religijnego kultu, ale także i do nowych, odsekularyzowanych miejsc pamięci¹⁴⁶.

Temat „narodowego sanktuarium” zdominował życie społeczne. Przykładowo kolektywne imaginacje katalizowała wspomniana wcześniej produkcja filmowa z 1989 r. *Boj na Kosovu*, przedstawiająca mityczny obraz słynnego starcia. Podniosłe momenty męczeństwa Lazara czy bohaterского wyczynu Miloša Obilicia zestawiono z aktem nikczemnej zdrady Vuka Brankovicia, przy czym ów „patriotyczny” spektakl dopełniały „przejmujące” dialogi bohaterów. W filmie nie mogło zabraknąć *Hymnu kosowskich bohaterów* – średniowiecznej pieśni ludowej poświęconej legendarnemu starciu:

Chryste Boże ukrzyżowany i święty / serbska ziemia przez niebiosą leci
[...] żegnaj pierwszy nienarodzony synu / żegnaj różo, żegnaj rozmarynie / żegnaj lato, jesień i zimo / odchodzimy, by już nie powrócić / w trójcy święci i zjednoczeni / odchodzimy na Kosowo jeden po drugim / odchodzimy na miejsce przeznaczenia / żegnaj matko, siostró i narzeczone¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Por. np. V. Perica, *Balkanski idoli...*, t. 2, s. 15–16.

¹⁴⁷ <http://www.youtube.com/watch?v=s6qE5cCdKec>.

Kosowski wątek zagościł także w sferze muzyki. Zna-ny z wykorzystywania elementów folku, serbski rokowy zespół Yu-grupa trafił na czołówki list przebojów z hitem *Kosowskie piwonie* (*Kosovski božuri*), a, jak pamiętamy, vidovdańskie legendy głosiły, iż owe kwiaty zakwitły na polu bitwy zrodzone z męczeńskiej krwi dzielnego rycerstwa. Identyczny tytuł nadawali swoim utworom i inni, np.: Le-gende, Rade Jorović¹⁴⁸. Nie było to jednak ślepym podpo-rządkowaniem się nacjonalistycznej ideologii, a raczej ule-głością mitycznego człowieka – jakim przecież jest także i artysta – wobec wzniosłej idei czy może chęcią wpasowa-nia się w kosowski trend. Ci sami wykonawcy, którzy na-sycali swoje utwory magią Vidovdanu, okazywali się często wielkimi pacyfistami, czego wyrazem był chociażby słynny koncert na rzecz pokoju *Yutel za mir*, jaki odbył się w Sa-rajewie w lipcu 1991 r. Byli także i tacy, jak Đorđe Balaše-vić, jawnie protestujący przeciwko wojnie, nacjonalistycz-nej polityce nienawiści i autokratycznemu reżimowi¹⁴⁹. Stanowili oni jednak zaledwie margines i, paradoksalnie, wzmacniali siłę mitu jako wrogowie, a twórcom i rytualiza-torom mitu potrzebni są przecież wrogowie wewnątrz i na zewnątrz społeczności.

Na przeciwnym biegunie pozostawały natomiast pio-senki z gatunku turbo folku, bałkańskiej wersji disco polo, adresowane do prostego człowieka, które w momencie na-rodowej mobilizacji uzupełniły swoją tematykę o pierwia-stek nacjonalizmu. Zjawisko to, charakterystyczne dla ob-szaru całej byłej Jugosławii¹⁵⁰, w przypadku serbskim nie mogło pozostać obojętne na „świętą legendę”. Jak zauwa-ża jeden z badaczy, gwiazdy turbo folku, upowszechniając

¹⁴⁸ Zob. np. V. Perica, *Balkanski Idoli...*, t. 2, s. 17.

¹⁴⁹ Por. np. S. Jansen, *Antinacionalizam*, Beograd 2005, s. 251–254.

¹⁵⁰ Zob. np. A. Gucka, *Motywy narodowe w tekstach współczesnych pieśni i piosenek chorwackich – patriotyzm czy nacjonalizm*, „Sprawy Narodowościowe” 2005, nr 26, s. 193–200.

wykreowaną przez Miloševicia wizję rzeczywistości, zyskiwały u władz miano „środowiska patriotycznego”¹⁵¹. Ograniczając tę niezwykle ciekawą tematykę wyłącznie do interesującego nas motywu, zmuszeni jesteśmy pominąć szereg osobliwych utworów, jak np. *Oda do Slobodana*. Na czoło kosowskich kancon wybija się Gordana Lazarević – gwiazda o jakże wymownym nazwisku, która zdobyła popularność wydając w 1989 r. album *Vidovdan*. W refrenie szlagierowej piosenki pod tym samym tytułem pojawia się swoista autodeklaracja: „Nikt mi nie wyrwie z mojej duszy Kosowa”¹⁵². Całe spektrum utworów traktujących na temat „świętej ziemi” znalazło się w repertuarze śpiewaka Mirko Pajčina znanego jako Baja Mali Knidža. Znany z głoszenia skrajnie radykalnych treści Pajčin do dziś cieszy się popularnością radykalnych nacjonalistów, szczególnie w serbskiej części Bośni i Hercegowiny.

Kulminacja obchodów „wielkiego jubileuszu” przypadła na dzień mitycznego starcia – 28 czerwca 1989 r. Zorganizowany z iście bizantyńskim przepychem mityng na Kosowym Polu pod Gazimestanem – pomnikiem pamięci vidovdańskiego boju, przeszedł do historii jako największe tego typu zgromadzenie, choć brak jest zgody co do dokładnej liczby uczestników¹⁵³. To wówczas padły słynne słowa, interpretowane często jako zapowiedź rozlewu krwi: „Sześć wieków od kosowskiej bitwy znowu stajemy do walki, tym razem nie zbrojnej, choć i takiej nie można wykluczyć”. Do podobnych uroczystości doszło także we wsi Kosowo koło Knina – późniejszej stolicy samozwańczej Republiki Serbskiej Krajiny, które to widowisko, jak przekonuje V. Perica,

¹⁵¹ W. Kuligowski, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków 2007, s. 141.

¹⁵² <http://www.yumidi.com/tekstovi-pesama/gordana-lazarevic/vidovdan>.

¹⁵³ N. Anđelić, *Bosna i Hercegovina: između Tita i rata*, Beograd 2005, s. 138; N. Naimark, *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*, Cambridge 2001, s. 152.

współfinansowane było przez Zagrzeb¹⁵⁴. Ożywiany od połowy lat 80. mit „okrutnego Turka” przełożył się na stosunek do bałkańskich poturczeńców – Albańczyków, Bośniaków czy innych zislamizowanych wspólnot, np. muzułmańskiej ludności w Sandzaku Nowopazarskim. Zresztą jego reinterpretacja zdaje się pojawiać w serbskim dyskursie i dziś, tyle tylko, że w „nowoczesnej” formule. Kręgi nacjonalistyczne chętnie mówią o islamskich fundamentalistach penetrujących Kosowo, Bośnię lub Sandzak bądź o doskonale zorganizowanej albańskiej mafii. Serbowie znowu zmuszeni są stawiać bohaterski opór siłom barbarzyństwa, co nie znajduje obecnie uznania na Zachodzie. Wskazuje się więc na niezrozumienie przez świat, a szczególnie Amerykanów, bałkańskich realiów i popieranie strony albańskiej. Jak pisał pewien dziennikarz i publicysta:

od początku swojego istnienia albański ruch separatystyczny opierał się na funkcjonowaniu mafii, która w ostatnich dziesięcioleciach zapuściła głębokie korzenie nie tylko w Europie, ale także i w Ameryce¹⁵⁵.

Powiada się, że w Kosowie Waszyngton wyniósł do władzy grupę kryminalistów, mających na swoim koncie wyroki skazujące, takich jak np. Hashim Thaçi, którą to narrację przyjmują często zagraniczni badacze. Trzeba jednak pamiętać, że owe wyroki wydawane były przez serbskie sądy w Kosowie, stąd dziś posiadanie w swoim życiorysie takiego faktu jest raczej dowodem walki przeciwko okupantowi i symbolem patriotyzmu.

W Sandzaku, powszechnej dyskryminacji i zwolnieniom z pracy muzułmańskiej części społeczeństwa, skutkującej emigracją blisko 60 tysięcy ludzi (głównie na Zachód oraz do Turcji i Macedonii)¹⁵⁶, towarzyszył masowy wzrost

¹⁵⁴ S. Perica, *Balkanski Idoli...*, t. 2, s. 43.

¹⁵⁵ M. Lopusina, *Albanska mafija. Balkanska smrt*, Čačak 2004, s. 6.

¹⁵⁶ B. Dimitrova, *Bosniak or Muslim? Dilemma of one Nation with two Names*, „Southeast European Politics”, 10.2001, s. 98.

przestępstw popełnianych na obywatelach nieserbkiej narodowości. Warto w tym miejscu nadmienić, że w latach 90. terytorium Sandżaku, dzięki swojemu położeniu geograficznemu, stało się centrum przemytu, czarnorynkowych transakcji i handlu żywym towarem. Wysoki odsetek zabójstw po części jedynie usprawiedliwić można porachunkami mafijnymi; powszechne były bowiem również podpalenia domostw czy grabieże wiosek, nierzadko idące w parze z brutalnym mordowaniem całych rodzin, czemu towarzyszyło ciche przyzwolenie Belgradu¹⁵⁷.

Reżimowa propaganda lansowała heroiczne wyczyny współczesnych następców bohaterskiego Miloša Obilicia. Kosowska optyka rzeczywistości uprawomocniała wszelkie okrucieństwo jako moralnie dozwolony środek do osiągnięcia „uświęconego” celu. Tęskniono za mesjaszem – wybawicielem, nowym Obiliciem, którego brawurowy wyczyn mógłby uratować Serbów z opresji, choć, jak wiadomo, legendarny Obilić pomimo swojej ofiary zbawienia narodowi nie przyniósł. Niektórzy upatrywali osoby mitycznego wyzwoliciela w postaci Željka Ražnatovicia „Arkana” – dowódcy słynnego oddziału „Tygrysów” i zarazem jednego z liderów serbskiego półświatka. Powstały wówczas wiersz *Serb wierzy tylko Arkanowi* głosił:

Błagam Boga, błagam Obilicia / Oh Serbio zrodź młodszego ptaszka / Co pomoże bośniackim Serbom / Oh Serbio czyż jest ktoś taki / Nagle z wyżyn niebieskich / Bóg nam zesłał Arkana swojego syna / O serbskim sercu i z odwagą do nieba / Na wojnie jest zawsze tam, gdzie go najbardziej

¹⁵⁷ Por. R. Crnišćanin, *Sandžak između Srbije i Crne Gore*, Novi Pazar 2005, s. 32–45; F. Šistek, B. Dimitrovova, *National minorities in Montenegro after the break-up of Yugoslavia*, [w:] *Montenegro in Transition. Problems of Identity and Statehood*, red. F. Bieber, Baden-Baden 2003, s. 163–164; E. Omerovic, *Terrorism, Violence and Organized Crime in Sandzak*, [w:] *Crushing Crime in South East Europe: a Struggle of Domestic, Regional and European Dimensions*, Wien 2003, s. 43–49.

potrzeba / Na nowo słycać serbską trąbkę / Serb wierzy tylko Arkanowi
/ Oj Kosowo od czasu pamiętnego boju / Nie miałoś takiego bohatera¹⁵⁸.

Demonstrujący przywiązanie do prawosławia Arkan pielgrzymował do nasączonego „świętą” krwią Jasenovaca, bohatersko walczył wraz ze swoimi „dzielnymi chłopcami” o Wielką Serbię, a fakt, iż „Tygrysy” odznaczały się wyjątkową brutalnością męstwa mu nie ujmował. Przeciwnie, romantyczne wydanie kosowskiej filozofii życia piętnowało „niewieści” pacyfizm, gloryfikując wojnę jako sprawdzian męskości każdego mężczyzny. Mitycznemu człowiekowi nie przeszkadzało, że ów mesjasz zamiast dawać świadectwo wyboru królestwa niebieskiego, bez przykładania wagi do kwestii materialnych, dorobił się na wojnie fortuny¹⁵⁹. Przeciwnie, można było uwierzyć w „święte” ideały heroisa, który część swojego majątku zdecydował się przeznaczyć na zakup klubu piłkarskiego Obilić Belgrad¹⁶⁰. Jego małżeństwo z gwiazdą turbo folku Ceca, okrzyknięte zostało związkiem kosowskiej dziewczyny z Milošem Obiliciem.

Z kolei wszelkie jednostki oskarżane o zdradę „patriotycznych” ideałów określano mianem Vuków Brankovićów. Początkowo byli to opozycjoni wobec ekipy Miloševicia komunistyczni aparaczczyki, później emigrujący na Zachód uchodźcy, siły demokratyczne, pacyficznie nastawione kręgi akademickie czy inne niewygodne dla reżimu jednostki. Jako przykład niechaj posłuży osoba wiernego rządowi bośniackiemu serbskiego polityka – Mirka Peja-

¹⁵⁸ Cyt. za: G. Dejzings, *Religija i identitet...*, s. 199–200.

¹⁵⁹ Zob. np. S. Szczesio, *Arkan i Ceca – serbski zbrodniarz wojenny i gwiazda turbofolku*, [w:] *Księga pamiątkowa XV Ogólnopolskiego Zjazdu Historyków Studentów*, t. 2, *Z okazji 60. rocznicy powstania SKNH UŁ*, Łódź 2008, s. 291–304.

¹⁶⁰ F. Foer, *Jak futbol wyjaśnia świat czyli nieprawdopodobna teoria globalizacji*, Lublin 2006, s. 31–32.

novicia, ochrzczonego w medialnej nagonce tym hańbiącym imieniem¹⁶¹.

„Inżynierom społecznym”, „posiadaczom władzy symbolicznej” udało się wpoić serbskiemu człowiekowi mitycznemu przekonanie, że wojna w Bośni stanowi nową odsłonę kosowskiej bitwy. Ratko Mladić powiadał, że nadszedł wreszcie czas, by po 500 latach wziąć odwet na Turkach. Jak pisaliśmy w drugiej części pracy, w serbskim dyskursie powszechnie występowała opinia, jakoby to właśnie Serbowie byli pierwotnymi (a więc prawowitymi) mieszkańcami Bośni. Miloševićowska propaganda, reinterpretując romantyczne fantazmaty, przekonywała, że bośniacka ziemia należy się Serbom, a nie przybyłym na te tereny kilka wieków później Chorwatom i Muzułmanom. Inny wariant „baśni” zakładał, że pierwotnie wszyscy mieszkańcy Bośni byli Serbami, a katolicy i islamscy konwertyci, z uwagi na swój „grzech pierworodny”, nie są godni zamieszkiwać „świętej” bośniackiej ziemi, bo ta należy się wyłącznie Serbom¹⁶².

Czystki etniczne dotyczące Albańczyków przedstawiano jako kontynuację vidovdańskiego starcia, cykliczność mitycznego czasu pozwala bowiem, jak zauważyliśmy, oblekać nawet najbardziej odległe wydarzenia w barwy współczesności. W owym kosowskim spektaklu Miloševićowi naturalnie przypadła rola Lazara.

Natowskie naloty na Jugosławię postrzegane być mogły jako kolejny akord toczonej przeciwko całemu światu „świętej” wojny. Państwowa propaganda porównywała „rzekomą kampanię na rzecz obrony praw człowieka” do bombardowań Belgradu przez III Rzeszę w 1941 r.¹⁶³ W mitycznej

¹⁶¹ S. Malešević, *Ideology, Legitimacy and the New State. Yugoslavia, Serbia and Croatia*, London 2002, s. 175–176.

¹⁶² H. Kamberović (red.), *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošjaka*, Sarajevo 2009, s. 68–69.

¹⁶³ M. Glenny, *The Balkans, Nationalism, War, and the Great Powers, 1804–1999*, New York 2001, s. 659.

soczewce zestawiano sojusz amerykańsko-albański z dawnym wspieraniem wojsk sułtana przez zachodnich ochotników. Kosowskie fantazmaty raz jeszcze stać się miały czynnikiem jednoczącym społeczeństwo, w trudnych dla niego chwilach, wokół geniuszu wodza.

Z drugiej strony wspomnieć należy, że nacjonalistyczna część opozycji, z Vukiem Draškovićem i Vojislavem Sešeljem, określana przez obóz rządzący niechlubnym mianem nowych Brankovićów, sama grała kartami kosowskiej mitologii, dostosowując jej treści do własnych potrzeb. Według owych projekcji, Milošević był Vukiem Brankovićem – winowajcą cierpień serbskiego społeczeństwa, począwszy od rujnujących gospodarkę sankcji ekonomicznych, a na „ufundowaniu” natowskich bombardowań kończąc.

4.9. Mit kosowski w epoce postmiloševiciowskiej

Odurzone narkotykiem mitu, stale topniejące kręgi zwolenników serbskiego przywódcy postrzegały jego upadek jako powtórkę ofiary Lazara. Decyzja rządu Zorana Đindicia o aresztowaniu i wydaniu Miloševicia Trybunałowi Haskiemu, krytykowana zresztą przez prezydenta Vojislava Koštunicę jako „nielegalna i niezgodna z konstytucją”¹⁶⁴, sprowadziła na urzędującego premiera oskarżenia o powtarzanie hańby Vuka Brankovicia, tym bardziej że Stany Zjednoczone, nagradzając Belgrad za współpracę, udzieliły zrujnowanej gospodarce niezbędnej pomocy finansowej. Szowiniści dostrzegali w szefie rządu nowego Judasza zapredającego za pieniądze osobę „świętego” wodza.

Och Serbio czego się doczekałaś / W ciężkie tarapaty teraz popadłaś /
Przez zdradę Koštunicy, Vuka / i Labusa bije serbska hańba / Tam są

¹⁶⁴ *Rocznik Strategiczny 2001/2002*, Warszawa 2002, s. 286.

Dinkić, Tadić i inni / Zachód się z nimi teraz brata / otrzymali masę dolarów / aby naszą serbskość zatruć

– pisał w swoim wierszu jeden ze stronników radykałów¹⁶⁵.

Podobnie, kosowski ogląd rzeczywistości kazał niezwykle wąskiemu już wówczas gronu stronników widzieć śmierć dyktatora – nowego męczennika narodu – jako analogię z brutalną egzekucją Lazara, co doskonale ilustrują słowa jednego z „niewolników >patriotycznej< ideologii”:

[Milošević] stanął, podobnie jak Lazar przed sześcioma wiekami, przed wyborem: oddać Kosowo, czyli serbską duszę, czy przystąpić do walki przeciwko przestępcom z NATO. Tak jak i Lazar wiedząc, że walka jest nierówna, a odwrót hańbą, podpisał na siebie wyrok śmierci¹⁶⁶.

Nowe władze nieświadomie wsparły zresztą wizerunek „Słobo” jako męczennika wydając go Hadze akurat 28 czerwca.

Utrata prowincji *de facto* w 1999 r. i *de iure* w 2008 r. bywa ujmowana, zgodnie z kolistą wizją czasu, jako następna odsłona wiecznie powracającego fatum¹⁶⁷ albo narodowej predestynacji do wiecznego toczenia bitwy. Bez Kosowa nie byłoby przecież serbskości i być może na tym właśnie polegać ma „Boży plan”. W epoce globalizacji i postmodernizmu, kiedy tak łatwo zatracić narodową tożsamość, Serbowie znają swoje przeznaczenie i wiedzą o co muszą walczyć. Kapłani patriotyzmu rytualizować mogą stare opowieści o pograniczu oraz wynikającej z peryferyjnego położenia szczególnej roli serbskiej nacji. Mityczny *limes* oddziela nie tylko cywilizowany świat od tureckiego barbarzyństwa (któ-

¹⁶⁵ R. Radović, *Ovo je moja zemlja Srbija!*, Beograd 2006, s. 13.

¹⁶⁶ Л. Рабинович, *Слободан Милошевич вернулся домой*, [w:] *Русский венок Слободану Милошевичу*, red. Е. Г. Борисова, Е. А. Громова, Москва 2007, s. 166.

¹⁶⁷ F. Bieber, *Nationalist Mobilization...*, s. 106. Zob. też: D. Gil, *Historia jako fatum. Dzieje narodu i państwa według współczesnych historiozofów serbskich*, „Slavia Meridionalis” 2005, nr 5, s. 11–29.

ry to dezyderat zastępuje się dziś islamskim fundamentalizmem), ale także rozgranicza „zepsute”, zachodnie wartości od krainy prawdziwego ducha. Siłą sprawczą w dwudziestopięciowiecznej odsłonie serbskich zmagania w interesie Zachodu jest oczywiście Kosowo. Jeden z badaczy powiada, że „z Kosowem” próbowały wygrać rozmaite ideologie i religie: bogomilizm, marksizm, islam, a ostatnio amerykańscy misjonarze liberalnej demokracji, niemniej jednak odnoszone przez wszystkie te ośrodki sukcesy były jedynie drobnymi, nic nieznaczącymi zwycięstwami, bo zwycięzcami historycznej megawalki są niewątpliwie Serbowie¹⁶⁸.

Podobnie, mityczna percepcja świata każe rozpatrywać odływ Serbów ze „świętej ziemi” w odniesieniu do wcześniejszych mitologizowanych exodusów. Najgłośniejsza i ponoć największa „Wielka wędrówka Serbów” („Velika seoba Srba”), obrosła gąszczem legend, nastąpiła w 1690 r., kiedy to, po nieudanym powstaniu antytureckim, około 40 tys. Serbów zdecydowało się opuścić Kosowo. Motyw emigracji, na którym oparta została słynna powieść Miloša Crnjanskiego *Wędrówki (Seobe)*¹⁶⁹, zajmuje istotne miejsce w świadomości zbiorowej Serbów i jest powszechnie kojarzony przede wszystkim z przymusową ucieczką z „narodowego sanktuarium” przed bestialskimi „Turkami”.

Serbowie, jako „naród wybrany” do wiecznego boju o swoją mityczną kolebkę, ponownie stają przed wyzwaniem walki o jej odzyskanie. I choć pole dzisiejszego romantycznego dyskursu zostało znacznie zawężone, narodowy

¹⁶⁸ S. Trifković, *Kosovo: The Score Squaring the Circle in the Balkans*, [w:] *Kosovo and Metohija. Arguments in Favour of Its Future within Serbia*, red. S. Trifković, Beograd 2006, s. 33.

¹⁶⁹ M. Szymańska, *Poetyka mitologizowania w powieści Miloša Crnjanskiego „Seobe”*, [w:] *Obraz kapłana, wodza, króla w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Makowiecki, Warszawa 1998, s. 107–109; G. Łatuszyński, *W świecie wyklętych. Szkice o literaturze serbskiej i chorwackiej*, Warszawa 1997, s. 11–23.

konserwatyzm ciągle chętnie sięga po mistyczne projekcje. Opowiadający się po tejże „patriotycznej” stronie społeczeństwa belgradzki politolog, korzystając ze sprawdzonych porównań do narodu żydowskiego, twierdzi:

Żydzi przez dwa tysiące lat pozdrawiali się „do zobaczenia za rok w Jerozolimie”. I otrzymali Jerozolimę. Dlaczego więc i my Serbowie nie moglibyśmy się pozdrawiać „do zobaczenia za rok w Kninie, Peću, Prizrenie, Prisztinie?”¹⁷⁰

¹⁷⁰ Cyt. za: V. Perica, *Balkanski Idoli...*, t. 2, s. 102.

Zakończenie

Refleksje na temat niekwantyfikowanych motywów ludzkiego postępowania podjęte na przykładzie społeczeństw bałkańskich stanowić miały próbę innego niż dotychczas przedstawienia tła tamtejszych konfliktów. Autorka starała się przedstawić sposoby, za pomocą których dysponenti władzy symbolicznej jednocyli masy do walki o wspólne cele. Narody jugosłowiańskie okazały się bardzo podatne na zastępy „świętych” opowieści. Czuąc zagubienie w nowej, niepewnej rzeczywistości, poszukiwały alternatywnej ideologii, a ideologia to przecież nic innego jak ogromny zbiór mitycznych projekcji. Powabne baśnie o narodowej potędze, historycznej wielkości i wyjątkowości stanowić miały odpowiedź na załamanie się politycznego i gospodarczego ładu. Przygotowujące się do spodziewanych wojen nacje wytwarzały agregaty mityzacji przedstawiające zdeorientowanemu człowiekowi walkę w kategoriach odwiecznych archetypów: wolności, równości, szczęścia, raju utraconego, złotego wieku. Każdy z narodów szczerze wierzył, że to właśnie on, i tylko on, walczy o te „świętości”. Postulaty terytorialne, pochodna wewnętrznych ambicji polityków oraz przeświadczenia, że o mocarstwowości decyduje przede wszystkim obszar państwa, przedstawiano masom w postaci opowieści ujmujących świat w katego-

riach dobra i zła. Przecież nic tak nie uszlachetnia jak walka o dobro, a właśnie *Homo Balcanicus* głęboko wierzył, że oto nadszedł czas zdania egzaminu ze swojego człowieczeństwa. Te postawy, jakie wielu nazwałoby zapewne patriotycznymi, były „sukcesem” mozolnych prac kreatorów przestrzeni zbiorowych.

Autorka usiłowała przyjrzeć się wysiłkom bałkańskich „panów umysłów” oraz ich odbiorowi przez przeciętnego człowieka, co okazało się zadaniem trudnym. Jak zauważono na wstępie, czynniki jakościowe dopiero zaczynają ugruntowywać sobie pełnoprawne miejsce w nauce, ciągle jeszcze brakuje publikacji na ten temat. Odczuciom jednostki, ustawicznie traktowanej jak przedmiot, a nie podmiot, eksperckich wnioskowań, poświęca się zbyt mało uwagi. Te braki w literaturze autorka starała się nadrobić poszukując publikacji z różnych dziedzin, po to, by uchwycić dylematy Postjugosłowian w momencie, kiedy ich dotychczasowy kraj rozpadł się na części, a w państwach sukcesyjnych zapanowała „kultura kłamstwa”. Wydaje się, że aby poznać źródło wybuchu „bałkańskiego kotła” w końcu XX w., trzeba właśnie dotrzeć do umysłów owych ludzi w tamtej chwili, gdyż powszechne w literaturze ograniczanie się do idiografii prowadziło do jakże częstych, ale przecież głęboko niesprawiedliwych, twierdzeń o wojnach dzikusów na peryferiach Europy.

Z pewnością w pracy nie udało się dogłębnie wyczerpać problemu i pozostawiono bez odpowiedzi wiele pytań. Dużo kwestii można byłoby również wyjaśnić znacznie dokładniej. Niestety, podkreślane już niejednokrotnie, braki w zakresie specjalistycznej literatury uniemożliwiły doskonalsze wykonanie zadania. Pomimo to autorka, starając się przedstawić temat, poruszała szerokie spektrum zagadnień z zakresu nauk humanistycznych i społecznych. Jej zamierzeniem było bowiem zobrazowanie skomplikowanej rzeczywistości politycznej poprzez pryzmat schematów myślenia i odczuwania zwykłego człowieka. I ma nadzieję, że, przynajmniej po części, plan ten został zrealizowany.

Nacionalni mitovi i njihova uloga u procesu kreiranja politike na primeru država bivše Jugoslavije

(Sažetak)

Pad komunizma u centralnoj i istočnoj Evropi je stvorio ideološku prazninu, koju je odmah zauzeo nacionalizam. Nacionalna mitologija se brzo širila, nacionalisti su bili aktivni u celom regionu, te su ljudi, zbunjeni teškom ekonomskom situacijom i političkim promenama rado slušali lepe priče o nacionalnoj znamenitosti i izuzetnosti, koje su služile kao protivotrov za osećanje konfuzije. U beskonačnoj teleološkoj spirali u većini postkomunističkih diskursa razvijali su se zahtevi za stvaranje velike i snažne otadžbine.

Situacija u bivšoj Jugoslaviji je bila specifična po tome što je poput transformacije političkog sistema i ekonomske krize nastao i raspad zajedničke federacije, koji je rezultirao stvaranjem novih, nacionalnih država, pa i eksplozijom etničkih sukoba i ratova. Zbog toga nema ničeg čudnog u tome što su mlade zemlje definisale svoj identitet u okviru nacionalizma. Iz ove perspektive, propast Jugoslavije može se smatrati i političkim, kao i kulturnim i lingvističkim razvodom. U takvim okolnostima je nacionalna mitologija postala sredstvo ideološke borbe.

U vreme priprema za rat, a posle i u toku vođenja rata, delovala je atmosfera opasnosti, a u takvim uslovima je posebno potrebna patriotska mobilizacija. Vlasnici simbola su teško delovali na jačanje društvene konsolidacije po nacionalnim principima, pa je taj proces u suštini označavao punu podređenost mase političkom vođi. Politički mitovi su bili upotrebljeni kao sredstvo buđenja i oblikovanja nacionalne svesti. Narodi bivše Jugoslavije su rado verovali u mitske priče, jednostavno objašnjavajuće zapetjanu realnost, mada je njena materija prekomerno često bila apsurdna i nelogična.

Svaka nacija bivše Jugoslavije je morala da prekomponuje svoje mitske prostore, te je posle dekonstruisanja starih, jugoslovenskih mitskih sistema, nastalo okretanje bogatom spektru nacionalnih mitova, uglavnom stvorenih u doba romantizma i nacionalnog buđenja. Valja napomenuti da je porazna većina nacionalnih mitova stvorena tokom romantizma, zbog toga što je antiintelektualna filozofija ovih vremena podržavala razvoj i usvajanje mitoloških predanja, te je i pripisivala najveću vrednost modernoj ideji nacije. Ove mitske konstrukcije su bile ponovo oživljavane, intenzivirane i reinterpretirane jer su političari krajem XX veka zahtevali da obezbeđuju društvenu konsolidaciju.

Namera autorke je da u ovoj studiji analizira poreklo, sadržaj i dimenzije sfere nacionalnih mitova, koji su služili političkim svrhama na prostoru bivše Jugoslavije. Prvo poglavlje bavi se konceptom mita, njegovim interpretacijama i definicijama, principima formiranja i delovanja. Takva metodološka refleksija čini se neophodnom za dalje istraživanje balkanskih primera. Štaviše, njen značaj je i u tome što je ponuđen predlog za usvajanje kategorije mita u oblasti politologije.

U drugom poglavlju se raspravlja o mitovima o poreklu i njihovoj ulozi u stvaranju nacionalnog identiteta. Treba podvući da predanja o početku zauzimaju važno mesto

u mitskom imaginariju svake zajednice. Stoga, u nacionalnim skupinama takvu funkciju predstavljaju mitovi o korenima. Činjenica je da je svaka nacija bivše Jugoslavije, osim srpske, probala da negira pripadnost porodici Slovena, pokušavajući da dokaže potpunu odvjenost svog etnosa. Borba za veliku državu je imala takođe ideološki aspekt, tako su prosvetari propagirali parole o „našim“ večnim zemljama i o zajedničkoj krvi povezujućoj nas sa njihovim stanovnicima. Jedan od glavnih argumenata je bio da su ovi ljudi u suštini pripadnici iste nacije kao i mi. Na primer i Srbi i Hrvati su smatrali Bošnjaka članovima srpskog, odnosno hrvatskog etnosa. Dokazivanje takvih teorija, proizašlih iz umova nacionalnih romantičara, baziralo se na stotinama mitskih priča.

Treće poglavlje se fokusira na pitanje istorijske politike i politizacije zajedničkog sećanja. Analizirujući ukratko nekoliko primera autorka pokazuje visok intenzitet istorijskih falsifikacija i slobodnog manipulisanja prošlošću, posebno u slučaju ekspanzije nacionalizma. Istorija je postala „sveti“ interpretativni okvir za objašnjavanje političkih događaja, njen sadržaj nije težio istini, nego je bio formiran u cilju podrške nacionalnih interesa. Mogućnost da se pragmatički program izloži pomoću mitskih, istorijskih parola su isprobale sve nacije bivše Jugoslavije. Pomoću istorije su mnogi dokazivali i nalazili razloge, pa je takva „sveta“ konfirmacija činila ove argumentacije neospornom istinom. Takva vrsta istorije ima svoj naučni termin – *historia sacra*, a to označava da je istorija smatrana najvažnijom naracijom, koja objašnjava dublju suštinu i tumači značaj svih događaja, te i daje nadu za srećnu budućnost.

Jedan od najrasprostranjenijih srpskih nacionalnih mitova je kosovski mit, koji je detaljno istraživao u četvrtom poglavlju. Na ovom primeru pokazan je proces stvaranja prihvatljive naracije, te i utisak mitske priče na politiku države i društveno mišljenje. Treba navesti da je ovaj mit

igrao veliku ulogu tokom 90. godina XX veka, kada su srpski političari tražili nacionalnu homogenizaciju. Nesumljivo, kosovski mit predstavlja perfektan model upotrebe mitova u političke svrhe.

Iz samog naziva knjige je jasno da je u njoj ispitivana uloga nacionalnih mitova u procesu vođenja politike. Autorka se javno pozicionira na kvalitativnom faktoru, pokušavajući da objasni komplikovane političke procese kroz prizmu iracionalnih pobuda. Takav metodološki pristup može da pomogne razmatranju teme balkanskih konflikata iz druge perspektive. Analiza kodova društvene komunikacije, pokušavanje shvatanja kolektivnih percepcija i emocija omogućavaju saznanje motivacije ljudskog delovanja.

Bibliografia

Dokumenty

- Čubrilović V., *The Expulsion of the Albanians: Memorandum 1937*, http://www.trepca.net/english/2006/the_expulsion_of_the_albanians_by_vaso_cubrilovic_memorandum_in_1937.html.
- Grašanin I., *Načertanije. Program spoljašne i nacionalne politike Srbije na koncu 1844. godine*, http://www.rastko.org.yu/istorija/garasin_nacertanije.html.
- Historia królestwa Słowian czyli Latopis popa Duklanina*, wersja elektroniczna.
- Prepiska o albańskim nasiljima u Staroj Srbiji 1898–1899*, Beograd 1998.

Pozycje książkowe

- Abeles M., *Antroplogija države*, Beograd 2001.
- Abramowski E., *Metafizyka doświadczenia*, Warszawa 1980.
- al-Ahsan A., *Ummet ili nacija. Kriza identiteta u savremenom društvu*, Sarajevo 2004.
- Alexander J. G., *Ethnic Pride, American Patriotism. Slovaks and Other New Immigrants in the Interwar Era*, Philadelphia 2004.
- Alger D. E., *The Media and the Politics*, Belmont 1996.
- Allcock J. B., *Explaining Yugoslavia*, London 2000.

- Altermatt U., *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, Kraków 1998.
- Alvarez A., *Governments, Citizens, and Genocide: a Comparative and Interdisciplinary Approach*, Bloomington 2001.
- Andelić N., *Bosna i Hercegovina između Tita i rata*, Beograd 2005.
- Andersen B., *Wspólnoty wyobrażone*, Kraków 1997.
- Anzulović B., *Heavenly Serbia. From Myth to Genocide*, New York 1999.
- Appleby R. S., *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham, Maryland 2000.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2008.
- Arendt H., *Myślenie*, Warszawa 1991.
- Aronson E., *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 2002.
- Babinger F., *Mehmed the Conqueror and His Time*, red. W. C. Hickman, przekł. R. Manheim, Princeton 1992.
- Bagby P., *Kultura i historia*, Warszawa 1958.
- Bakić-Hayden M., *Varijacje na temu „Balkan”*, Beograd 2006.
- Balcerak W. (red.), *Państwa narodowe Europy Środkowo-Wschodniej w XX wieku*, Łowicz–Warszawa 2000.
- Ball P., *Masa krytyczna*, Kraków 2007.
- Banac I., *The National Question in Yugoslavia: Origins, History, Politics*, New York 1998.
- Baran T., *Dehumanizacja w stosunkach międzygrupowych. Czy „obcy” to też człowiek?*, Warszawa 2007.
- Barker C., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków 2005.
- Barnard A., *Antropologia. Zarys teorii i historii*, Warszawa 2008.
- Barszczewska-Krupa A. (red.), *Historiografia, mity, interpretacje*, Łódź 1996.
- Barthes R., *Mythologies*, New York 1972.
- Bartsch G., *Milovan Djilas, oder die Selbstbehauptung des Menschen*, München 1971.
- Bębenek T., *Myślenie o przeszłości*, Warszawa 1981.
- Bednarczuk L., Sawicka I. (red.), *Wacław Cimochoński. Studia Albani- ca*, Toruń 2001.
- Behschnitt D., *Nationalismus bei Serben und Kroaten 1830–1914*, München 1980.
- Bellamy A. J., *The Formation of Croatian National Identity: a Centuries-old Dream?*, Manchester 2003.
- Benderly J., Kraft E., *Independent Slovenia: Origins, Movements, Prospects*, New York 1996.
- Benedict R., *Wzory kultury*, Warszawa 2002.
- Bennett C., *Yugoslavia's Bloody Collapse. Causes, Course and Consequences*, New York 1995.

- Bercovitch S., Jehlen M. (red.), *Ideology and Classic American Literature*, Cambridge 1994.
- Berger P. L., *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995.
- Bieber F. (red.), *Montenegro in Transition. Problems of Identity and Statehood*, Baden-Baden 2003.
- Bieber F., Daskalovski Ž. (red.), *Understanding the War in Kosovo*, London 2003.
- Bielik-Robson A., *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2010.
- Bjelajac M. (red.), *Pisati istoriju Jugoslavije: viđenje srpskog faktora*, Beograd 2007.
- Błażewski A., *Starożytni Słowianie*, Wrocław 2007.
- Blitz B. K. (red.), *War and Change in the Balkans: Nationalism, Conflict and Cooperation*, Cambridge 2006.
- Bloch R., *Etruskowie*, Warszawa 1967.
- Bobrownicka M. (red.), *Język a tożsamość narodowa Slavica*, Kraków 2000.
- Bobrownicka M., *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian Zachodnich i Południowych*, Kraków 1995.
- Bobrownicka M., *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich. Uwagi o genezie i transformacjach kategorii tożsamości*, Kraków 2006.
- Bobrownicka M., *Pogranicza w centrum Europy*, Kraków 2003.
- Boehm C., *Blood Revenge: The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies*, Philadelphia 1987.
- Bogdanović D., *Knjiga o Kosovu*, Beograd 1986, wersja elektroniczna: http://www.rastko.org.yu/kosovo/istorija/knjiga_o_kosovu/index.html.
- Boia L., *Rumuni. Świadomość, mity, historia*, Kraków 2003.
- Bokovoy M. K., Irvine J. A., Lilly C. S. (red.), *State-Society Relations in Yugoslavia 1945–1992*, New York 1997.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005.
- Borejsza J. W., Ziemer K., Hułas M. (red.), *Totalitarian and Authoritarian Regimes in Europe: Legacies and Lessons from the Twentieth Century*, Oxford, New York 2006.
- Борисова Е. Г., Громова Е. А. (red.), *Русский венок Слободану Милошевићу*, Москва 2007.
- Borstin D. J., *Poszukiwacze. Dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata*, Warszawa 1998.
- Bramorski J., *Sacrum przestrzeni. Symbolika „środka świata” w ujęciu Mircei Eliadego*, Pelplin 2003.
- Braudel F., *Historia i trwanie*, Warszawa 1971.

- Bringa T., *Biti Musliman na bosanski način. Identitet i zajednica u jednom srednjobosanskom selu*, Sarajevo–Zagreb 2009.
- Brinkbäumer K., *Afrykańska odyseja*, Wołowiec 2009.
- Brunnbauer U., Helmedach A., Troebst S. (red.), *Schnittstellen: Gesellschaft, Nation, Konflikt und Erinnerung in Südosteuropa: Festschrift für Holm Sundhaussen zum 65. Geburtstag*, München 2007.
- Buchenau K., *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich*, Wiesbaden 2004.
- Bugarski R., *Lica jezika, Sociolingvističke teme*, Beograd 2001.
- Bully J. B., *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene*, Chestnut Hill 2005.
- Bunge M. A., *Understanding the Word*, t. 6, Hamburg 1983.
- Burgdorff S., Habbe C., *Als Feuer vom Himmel fiel. Der Bombenkrieg in Deutschland*, Bonn 2004.
- Burke I., *Language as Symbolic Action*, Berkeley 1966.
- Burnham J., *The Machiavellians*, Washington 1987.
- Burszta W., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.
- Burszta W., *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004.
- Burszta W., Kuligowski W., *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, Warszawa 1999.
- Burszta W., Kuligowski W. (red.), *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Poznań 2002.
- Byford J., *Denial and Repression of Antisemitism: Post-Communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović*, Budapest–New York 2008.
- Calhoun C., *Nacjonalizm*, Warszawa 2007.
- Calotychos V., *Modern Greece: a Cultural Poetica*, Oxford 2003.
- Campbell D., *National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia*, Minneapolis 1998.
- Campbell J., *Potęga mitu*, Kraków 2007.
- Canetti E., *Masa i władza*, Warszawa 1996.
- Carmichael C., *Ethnic Cleansing in the Balkans: Nationalism and the Destruction of Tradition*, London 2002.
- Carr H., *What is History?*, New York 1967.
- Carroll J., *Constantine's Sword: The Church and the Jews: A History*, Boston 2002.
- Cassirer E., *Mit państwa*, Warszawa 2006.
- Cepik J., *Wspomnienia z przeszłości*, Poznań 1983.
- Cetnarowicz A., *Odrodzenie narodowe w Dalmacji. Od „slavenstva” do nowoczesnej chorwackiej i serbskiej idei narodowej*, Kraków 2001.

- Chałasiński J., *Kultura i naród*, Warszawa 1968.
- Childe G., *O rozwoju w historii*, Warszawa 1963.
- Cioran E., *Historia i utopia*, Warszawa 1997.
- Ćirković S., *O kosovskom boju 1389*, Prizren–Beograd–Ljubljana 1987.
- Ćirković S. M., *The Serbs*, Hoboken, New Jersey 2004.
- Ciupak E., *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965.
- Ciupak E., *Religia i religijność*, Warszawa 1982.
- Civikov G., *Proces Miloševića. Relacja obserwatora*, Warszawa 2009.
- Clark V., *Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*, New York 2000.
- Clewing K., Schmitt O. J., Hösch E. (red.), *Südosteuropa: von vormoder-
ner Vielfalt und nationalstaatlicher Vereinheitlichung: Festschrift
für Edgar Hösch*, München 2005.
- Clissold S., Darby H. C., *A Short History of Yugoslavia from Early Times
to 1966*, Cambridge 1968.
- Cockburn C., *From Where We Stand. War Women's Activism & Feminist
Analysis*, London 2007.
- Collings A., *Words of Fire: Independent Journalists Who Challenge Dic-
tators*, New York 2001.
- Čolović I., *Balkany – terror kultury*, Wołowiec 2007.
- Čolović I., *Bordel ratnika*, Beograd 2007.
- Čolović I., *Dubina*, Beograd 2001.
- Čolović I., *Etno. Priče o muzici sveta na Internetu*, Beograd 2006.
- Čolović I., *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, Kraków
2001.
- Connor S., *The Cambridge Companion to Postmodernizm*, Cambridge
2004.
- Corm R., *Religia i polityka w XX wieku*, Warszawa 2007.
- Cowan K. (red.), *Macedonia: The Politics of Identity and Difference*, Lon-
don 2000.
- Cox J., *The History of Serbia*, London 2002.
- Cox J., *Slovenia: Evolving Loyalties*, London 2005.
- Crnićanin R., *Sandžak između Srbije i Crne Gore*, Novi Pazar 2005.
- Crowe D. M., *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*,
New York 1996.
- Crushing Crime in South East Europe: a Struggle of Domestic, Regional
and European Dimensions*, Wien 2003.
- Cushman T., Meštrović S. G. (red.), *This Time We Knew: Western Re-
sponses to Genocide in Bosnia*, New York 1996.
- Czekalski T., *Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912–
1993*, Kraków 1996.

- Czerwiński M., *Język, ideologia, naród. Polityka językowa w Chorwacji a język mediów*, Kraków 2005.
- Dąbek-Wirgowa T., Makowiecki A. (red.), *Obraz kapłana, wodza, króla w kulturach słowiańskich*, Warszawa 1998.
- Dabinović A., Horvat R., Jonjić T., Katić L., Mužić I., Pavičić S., Perše F., *Hrvatska Povijest*, Split 2002.
- Dąbrowska-Partyka M., *Literatura pogranicza, pogranicza literatury*, Kraków 2004.
- Daftary F., Troebst S. (red.), *Radical Ethnic Movements in Contemporary Europe*, Oxford 2005.
- Damasio A. R., *Tajemnica świadomości*, Poznań 2000.
- Danforth L. M., *The Macedonian Conflict: Ethnic Nationalism in a Transnational World*, Princeton 1997.
- David F., M. Kovač, *Kiedy kwitnie zło. Książka listów 1992–1995*, Warszawa 2001.
- Dawisha K., Parrot B. (red.), *Politics, Power, and the Struggle for Democracy in South-East Europe*, Cambridge 1997.
- Dawson C., *Religia i kultura*, Warszawa 1958.
- Debord G., *Spółeczeństwo spektaklu*, Warszawa 2006.
- Dejijer V., *Sarajewo 1914*, Łódź 1983.
- Dejzings G., *Religija i identitet na Kosovu*, Beograd 2005.
- Demiraj S., *The Origins of the Albanians (Linguistically Investigated)*, Tirana 2006.
- Dénes I. Z., *Liberty and the Search for Identity: Liberal Nationalisms and the Legacy of Empires*, Budapest 2006.
- Denitch B., *Ethnic Nationalism. The Tragic Death of Yugoslavia*, Minneapolis 1996.
- Dent M. J., *Identity Politics: Filling the Gap Between Federalism and Interdependences*, Ashgate 2004.
- Denton W., *Montenegro; Its People and Their History*, Charleston 2009.
- Deset godina protiv. Građani Srbije u borbi za demokratiju i otvoreno društvo 1991–2001*, Beograd 2001.
- Dijk T. van, *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, London 2000.
- Dikić G., *Istorijska sudbina srpskog naroda. Pokušaj rešenja misterije kosovskog zaveta*, Beograd 1997.
- Djokić D. (red.), *Yugoslavism. Histories of a Failed Idea 1918–1992*, London 2003.
- Dlamini J., *Native Nostalgia*, Johannesburg 2010.
- Dobek-Ostrowska B., Fras J., Ociepa B., *Teoria i praktyka propagandy*, Wrocław 1999.
- Dobek-Ostrowska B. (red.), *Studia z teorii komunikowania masowego*, Wrocław 1999.

- Donia R. J., *Sarajevo: A Biography*, Ann Arbor, Michigan 2006.
- Donia R. J., Fine J. V. A., *Bosnia and Hercegovina: a Tradition Betrayed*, London 1994.
- Donnan H., Wilson T. M., *Granice tożsamości narodu, państwa*, Kraków 2007.
- Douglas M., *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007.
- Douglas M., *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, Kęty 2007.
- Dragun T., *Carla del Ponte: Bijeg od istine*, Lulu 2007.
- Drakulić S., *Oni nie skrzywdziliby nawet muchy. Zbrodniarze wojenni przed Trybunałem w Hadze*, Warszawa 2006.
- Drançolli J., *Shteti mesjetar i Gjergj Kastriotit – Skënderbeut*, Pejë 2001.
- Đukić S., *Kraj srpske bajke*, Beograd 1999.
- Durand G., *Wyobrażenia symboliczna*, Warszawa 1986.
- Durham M. E., *Twenty Years of Balkan Tangle*, Charleston 2008.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990.
- Durzak M., Kuruyazici N. (red.), *Die andere Deutsche Literatur: Istanbul Vorträge*, Würzburg 2004.
- Dyras M., *Re-inkarnacje narodu. Chorwackie narracje tożsamościowe w latach dziewięćdziesiątych XX wieku*, Kraków 2009.
- Džaja S. M., *Die politische Realität des Jugoslawismus (1918–1991)*, München 2002.
- Džuda T., *Srbi. Istorija, mit i razaranje Jugoslavije*, Beograd 2003.
- Easton D., Schelling C. S. (red.), *Divided Knowledge*, Newbury Park, California 1991.
- Eberhardt P., *Przemiany demograficzno-etniczne na obszarze Jugosławii w XX wieku*, Lublin 2005.
- Eco U., *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1994.
- Eco U., *Semiologia życia codziennego*, Warszawa 1998.
- Eco U., *Superman w literaturze masowej*, Warszawa 1996.
- Ekmečić M., *Stvaranje Jugoslavije 1790–1918*, t. 1, Beograd 1989.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988.
- Eliade M., *Mity, sny, misteria*, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Od Zalmokisa do Czyngis-chana*, Warszawa 2002.
- Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, Warszawa 2008.
- Ellis D. G., *Transforming Conflict: Communication and Ethnopolitical Conflict*, Lanham, Maryland 2006.
- Elsässer J., *Jak džihad przybył do Europy. Wojownicy Boga i tajne służby na Bałkanach*, Warszawa 2007.

- Elsie R., *Albanian Literature: A Short History*, London 2005.
- Elvert J. (red.), *Der Balkan*, Stuttgart 1997.
- Elwood R. S., *The Politics of Myth: a Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, New York 1999.
- Erickson E. J., *Defeat in Detail: the Ottoman Army in the Balkans, 1912–1913*, Greenwood 2003.
- Ferri M., *Monumentet ushtarake të periudhës Romake në mezi të Epërme*, Pejë 2001.
- Filipiak M., Rajewski M. (red.), *Rytuał. Przeszość i teraźniejszość*, Lublin 2006.
- Filipović M., *Ko smo mi Bošnjaci*, Sarajevo 2007.
- Filipović S., *Islamizacija u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 2008.
- Filipowicz S., *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988.
- Fine J. V. A., *The Bosnian Church: A New Interpretation. A Study of the Bosnian Church and Its Place in State and Society from the 13th to the 15th Centuries*, New York–London 1975.
- Fine J. V. A., *The Early Medieval Balkans. A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor, Michigan 1983.
- Fine J. V. A., *The Late Medieval Balkans: A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Ann Arbor, Michigan 1994.
- Fine J. V. A., *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans. A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*, Ann Arbor, Michigan 2006.
- Flowers A., *Potęga Mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbell*, Kraków 2007.
- Foer F., *Jak futbol wyjaśnia świat czyli nieprawdopodobna teoria globalizacji*, Lublin 2006.
- Foley J. M., *How to Read an Oral Poem*, Champaign, Illinois 2002.
- Forbes N., Toynbee A. J., *The Balkans*, Charleston 2008.
- Fortson B. W., *Indo-European Language and Culture: an Introduction*, Hoboken, New Jersey 2004.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2006.
- Friedrich J., *Der Brand: Deutschland im Bombenkrieg 1940–1945*, Berlin 2002.
- Friese H. (red.), *Identities: Time, Difference, and Boundaries*, Oxford, New York 2002.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1998.
- Frucht R. C., *Eastern Europe: an Introduction to the People, Lands, and Culture*, Santa Barbara, California 2005.

- Габер В., *Името Македонија – Историја, право, политика*, Скопје 2009.
- Gadamer H. G., *Prawda i metoda*, Warszawa 2004.
- Gagnon V., *The Myth of Ethnic War: Serbia and Croatia in the 1990s*, New York 2006.
- Garlicki A. (red.), *Historia XIX i XX wieku. Studia i szkice*, Wrocław 1979.
- Garrard C., *Russian Orthodoxy Resurgent: Faith and Power in the New Russia*, Princeton 2008.
- Gauß K. M., *Umierający Europejczycy*, Wołowiec 2006.
- Geisler M. E. (red.), *National Symbols, Fractured Identities: Contesting the National Narrative*, Middlebury 2005.
- Gellner E., *Słowa i rzeczy czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*, Warszawa 1984.
- Gennep A. van, *Obrzędy przejścia*, Warszawa 2006.
- Geyer M., Lehmann H. (red.), *Religion und Nation, Nation und Religion: Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, Göttingen 2004.
- Gezeman G., *Crnogorski Čovjek*, Podgorica 2003.
- Gil D., *Prawosławie – Historia – Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji współczesnej*, Kraków 2005.
- Gilderhus M., *History and Historians: a Historiographical Introduction*, New Jersey 1992.
- Giordano C., Greverus I. M., Röhmhild R. (red.), *The Politics of Anthropology at Home*, Berlin–Hamburg–Münster 2000.
- Giza A., *Narodowe i polityczne dążenia Chorwatów w XIX i na początku XX wieku*, Szczecin 2001.
- Giza A., *Państwa bałkańskie wobec kwestii macedońskiej w latach 1878–1918*, Szczecin 1998.
- Giza A., Filipow K., *Wojny bałkańskie 1912–1913 roku: aspekty polityczne i militarne: początki niewoli Bułgarów w Macedonii Egejskiej i Wardarskiej*, Białystok 2002.
- Gledić V., *Jovan Cvijić: život i delo*, Beograd 2008.
- Glenny M., *The Balkans, Nationalism, War, and the Great Powers, 1804–1999*, New York 2001.
- Goldman M. F., *Revolution and Change in Central and Eastern Europe: Political, Economic, and Social Challenges*, New York 1997.
- Goldstein I., Jovanović N., *Croatia: a History*, London 1999.
- Gołembski F., *Stosunki kulturalne na Bałkanach*, Warszawa 2001.
- Gordiejew P., *Voices of Yugoslav Jewry*, New York 1999.
- Gordy D., *The Culture of Power in Serbia: Nationalism and the Destruction of Alternatives*, University Park, Pennsylvania 1999.

- Goszczyńska J. (red.), *Problemy tożsamości kulturowej w krajach słowiańskich*, t. 1–2, Warszawa 2003–2004.
- Górecki W., *Planeta Kaukaz*, Wołowiec 2010.
- Grabes H., *Writing the Early Modern English Nation: The Transformation of National Identity in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, Amsterdam 2001.
- Grabowska-Popow I., *W cieniu Tupaca Amaru. Ludność indiańska wicekrólestwa Peru w ruchach niepodległościowych 1784–1825*, Warszawa 2004.
- Grabski A., *Perspektywy przeszłości. Studia i szkice historiograficzne*, Lublin 1983.
- Grębecka Z., *Słowo magiczne poddane technologii: magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Kraków 2006.
- Greenberg R., *Language and Identity in the Balkans, Serbo-Croatian and its disintegration*, Oxford 2004.
- Guldescu S., *History of Medieval Croatia*, Mouton 1964.
- Hadžijahić M., *Od tradicije do identiteta*, Sarajevo 1974.
- Hałas E., *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001.
- Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci*, Warszawa 1969.
- Hall P. C., *The Balkan Wars 1912–1913*, London 2000.
- Halpern J. M., Kideckel D. A. (red.), *Neighbors at War: Anthropological Perspectives on Yugoslav Ethnicity, Culture, and History*, University Park, Pennsylvania 2000.
- Hammond A. (red.) *The Balkans and the West. Constructing the European Other, 1945–2003*, Ashgate 2004.
- Hamzaj B., *A Narrative About War and Freedom*, Prishtina 2000.
- Hannerz U., *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, Kraków 2006.
- Hauziński J., Leśny J., *Historia Albanii*, Wrocław 1992.
- Hawrylyshyn B., *Drogi do przyszłości*, Warszawa 1990.
- Hein H., *Historische Mythosforschung, Digitales Handbuch zur Kultur und Geschichte Russlands und Osteuropas*, <http://epub.ub.uni-muenchen.de/639/1/hein-mythosforschung.pdf>.
- Herbert D., *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Burlington 2003.
- Hermann D. G., *The Arming of Europe and the Making of the First World War*, Princeton 1997.
- Hitchens C., *For the Sake of Argument: Essays and Minority Reports*, London 1993.
- Hobsbawm E. J., *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1992.

- Hodgkin K., Radstone S. (red.), *Memory, History, Nation: Contested Pasts*, Piscataway, New Jersey 2005.
- Hofman-Pianka A., *Socjolingwistyczne aspekty współczesnego języka bośniackiego*, Kraków 2000.
- Hofstede G., *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, Warszawa 2000.
- Holdcroft D., *Saussure. Signs, System, and Arbitrariness*, Cambridge 1991.
- Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, Warszawa 2007.
- Hosking A., Schöpflin G. (red.), *Myths and Nationhood*, London 1997.
- Houtart F., *Socjologia Religii – Wprowadzenie*, Warszawa 1962.
- Hroch M., *Małe narody Europy*, Wrocław 2003.
- Huizinga J., *Homo Ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa 1998.
- Hunter I., *Pamięć. Fakty i złudzenia*, Warszawa 1963.
- Huntington S., *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, Kraków 2007.
- Hupchick D. P., *Conflict and Chaos in Eastern Europe*, New York 1995.
- Iggers G. G., *Historiografia XX wieku. Przegląd kierunków badawczych*, Warszawa 2010.
- Imamović E., *Korijeni Bosne i Bosanstva*, Sarajevo 1995.
- Imamović M., *Historija Bošnjaka*, Sarajevo 2006.
- Ingrao C., Vrkatić L., *Unlearned Lesson: Central European Idea and Serb National Program*, Belgrade 2001.
- Islami H., *Spastrimet Etnike. Politika Gjenocidale Serbe ndaj Shqiptarëve*, Pejë 2003.
- Ivić P. (red.), *Istorija srpske kulture*, Beograd 1996, wersja elektroniczna, <http://www.rastko.org.yu/isk/index.html>.
- Jacques E. E., *The Albanians: An Ethnic History from Prehistoric Times to the Present*, Jefferson, North Carolina 1995.
- Jakupi A., *Two Albanian States and National Unification*, Prishtina 2004.
- Janion M., *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa 1982.
- Janion M., *Kobiety – duch inności*, Warszawa 1996.
- Janion M., *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2007.
- Jankowski C., *Na gruzach Turcji: zarysy historyczno-publicystyczne*, Warszawa 1915.
- Jansen S., *Antinacionalizam*, Beograd 2005.
- Jarčević S., *Gresi istoričara. Srpsko samosatiranje*, Beograd 2006.

- Jarčević S., *Izgon Grka i Srba. Zameniti Hrvati o grčkoj civilizaciji*, Beograd 1998.
- Jasiński B., *Lukács*, Warszawa 1985.
- Jedynak S., *Naród, społeczeństwo, państwo. Studia z filozofii społecznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2002.
- Jelavich B., *History of the Balkans*, vol. 1: *History of the Balkans: Eighteenth and Nineteenth Centuries*, New York 1983.
- Jenkins H., *Kultura konwergencji*, Warszawa 2007.
- Jerneić M., *Bitka za slobodnu Hrvatsku. Neutralna Hrvatska – slobodna Hrvatska*, Zagreb 2008.
- Jezernik B., *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*, Kraków 2007.
- Jeziński M. (red.), *Współczesne nacjonalizmy*, Toruń 2008.
- Jireček C., *Geschichte der Bulgaren*, Hildesheim–New York 1977.
- Johnston D., *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, Oxford 2003.
- Johnstone D., *Fool's Crusade. Yugoslavia, NATO and Western Delusions*, New York 2002.
- Jović D., *Jugoslavija – Država koja je odumrla. Uspon, kriza i pad Četvrtе Jugoslavije*, Beograd 2003.
- Jung C. G., *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993.
- Kacprzak L., Knopek J., Mierzejewski D. (red.), *Wartości a współczesne państwo*, Piła 2009.
- Kaczmarek B. (red.), *Metafory Polityki 3*, Warszawa 2005.
- Кайчев Н., *Македонио, възжелана... Армията, училището и градежът на нацията в Сърбия и България (1878–1912)*, София 2006.
- Kalinowska K. (red.), *Wychowanie a polityka. Kultura polityczna a kształtowanie tożsamości społeczeństwa polskiego*, Toruń 2008.
- Kamberović H. (red.), *Historijski mitovi na Balkanu*, Sarajevo 2003.
- Kamberović H. (red.), *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka*, Sarajevo 2009.
- Kaplan R. D., *Bałkańskie upiory. Podróż przez historię*, Wołowiec 2010.
- Kaplan R. D., *Na wschód do Tatarii. Podróże po Bałkanach, Bliskim Wschodzie i Kaukazie*, Wołowiec 2010.
- Kaplan R. D., *Polityka wojowników. Dlaczego przywództwo potrzebuje pogańskich wartości*, Elbląg 2008.
- Kapłani G., *Krótki podręcznik przekraczania granic*, Wołowiec 2009.
- Karaulac M., *Andrić u diplomatiji*, Beograd 2008.
- Kecmanović D., *Etnička vremena*, Beograd 2001.
- Keller J., Kotański W., Szafranski W., Szymański E., Tyloch W., Żbikowski T., *Zwyczajne, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974.

- Kettenacker L. (wyd.), *Ein Volk von Opfern?: die neue Debatte um den Bombenkrieg 1940–45*, Berlin 2003.
- Kępiński A., *Lęk*, Kraków 2002.
- Kilias J., *Naród a idea narodowa: nacjonalizm T. G. Masaryka*, Warszawa 1999.
- Kilibarda N., *Od mita do politike*, Podgorica 2002.
- Kim S., Kollontai P., Hoyland G. (red.), *Peace and Reconciliation: in Search of Shared Identity*, Ashgate 2008.
- Киселиновски С., *Етничките промени во Македонија (1913–1995)*, Скопје 2000.
- Kłoczkowski J., *Europa słowiańska w XIV–XV wieku*, Warszawa 1984.
- Kmiecinski J., Stępień-Kuczyńska A. (red.), *Dialog Europejski Zachód–Wschód. Kultura – Polityka – Społeczeństwo*, Toruń 2007.
- Kohn H., *The Idea of Nationalism (A study in Its Origins and Background)*, New York 1948.
- Kola P., *The Search for Greater Albania*, London 2003.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Paryż 1972.
- Kolar-Panov D., *Video, War, and the Diasporic Imagination*, London 1997.
- König H. J., *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, Bonn 2006.
- Konrad J., *Człowiek, rasa, kultura*, Warszawa 1971.
- Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1988.
- Kornhauser J., *Świadomość regionalna i mit odrębności*, Kraków 2001.
- Korten D., *The Great Turning. From Empire to Earth Community*, San Francisco 2006.
- Korzeniewska-Wiszniewska M., *Serbia pod rządami Slobodana Miloševicia: serbska polityka wobec rozpadu Jugosławii w latach dziewięćdziesiątych XX wieku*, Kraków 2008.
- Korzeniowski B. (red.), *Narodowe i europejskie aspekty polityki historycznej*, Poznań 2008.
- Kolstø P., *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*, London 2005.
- Kolstø P. (red.), *Media Discourse and the Yugoslav Conflicts: Representations of Self and Other*, Farnham, Surrey 2009.
- Kostovicova D., *Kosovo: The Politics of Identity and Space*, London 2005.
- Kostro R., Merta T. (red.), *Pamięć i odpowiedzialność*, Kraków–Wrocław 2005.
- Kovač M., *Krystaliczna sieć*, Sejny 2006.
- Kovačević B., *Iz prošlosti*, Beograd 1949.
- Kowalska J., Szykiewicz S., Tomicki R., *Czas zmiany, czas trwania*, Warszawa 2003.
- Kowalski K., *Europa: mity, modele, symbole*, Kraków 2002.

- Krapiec M. A., *Człowiek i prawo naturalne*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 10, Lublin 1993.
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstępie*, Kraków 2007.
- Krzyżanowski P., Nowak P. (red.), *Manipulacja w języku*, Lublin 2004.
- Kucklick C., *Feuersturm: der Bombenkrieg gegen Deutschland*, Hamburg 2003.
- Kuczyński M., *Krwawiąca Europa: konflikty zbrojne i punkty zapalne w latach 1999–2000. Tło historyczne i stan obecny*, Warszawa 2001.
- Kuligowski W., *Antropologia refleksyjna*, Poznań 2001.
- Kuligowski W., *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Kraków 2007.
- Kuljić T., *Sećanje na Titoizam. Između diktata i otpora*, Beograd 2011.
- Kunderowicz Z., *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981.
- Lachs J., *The Relevance of Philosophy to Life*, Nashville 1995.
- Laiou A. E., Mottahedeh R. P., *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Dumbarton Oaks 2001.
- Lampe J. R., Mazower M., *Ideologies and National Identities: the Case of Twentieth-Century Southeastern Europe*, Budapest–New York 2004.
- Laqueur W., *Samotny seks. Kulturowa historia masturbacji*, Kraków 2006.
- Le Bon G., *Psychologia tłumu*, Warszawa 1998.
- Le Bon G., *Psychology of the Great War: the First World War & Its Origins*, Piscataway, New Jersey 1999.
- Leciejewicz L. (red.), *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, Warszawa 1972.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.
- Lehmann H., Schjørring J. H. (red.), *Im Räderwerk des „real existierenden Sozialismus“: Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow*, Göttingen 2003.
- Lendvai P., *The Hungarians: A Thousand Years of Victory in Defeat*, London 2003.
- Lepenieš W., *Trzy kultury*, Poznań 1997.
- Levene M., *Genocide in the Age of the Nation State: The Meaning of Genocide*, London 2005.
- Levene M., Roberts P., *The Massacre in History*, Oxford–New York 1999.
- Levi P., *Raspad Jugoslavije na filmu. Estetika i ideologia u jugoslovenskom i postjugoslovenskom filmu*, Beograd 2009.
- Lévi-Strauss C., *Totemizm dzisiaj*, Warszawa 1998.
- Lewandowski E., *Pejzaż etniczny Europy*, Warszawa 2005.
- Liotta P. H., *Dismembering the State: the Death of Yugoslavia and Why it Matters*, Lanham, Maryland 2001.

- Liotta P. H., *The Wreckage Reconsidered: Five Oxymorons from Balkan Deconstruction*, Lanham, Maryland 1999.
- Liotta P. H., Jebb C. R., *Mapping Macedonia: Idea and Identity*, Greenwood 2004.
- Livada S., *Etničko čišćenje – ozakonjeni zločin stoljeća*, Novi Sad 2007.
- Lopušina M., *Albanska mafija. Balkanska smrt*, Čačak 2004.
- Lovrenović I., *Bosnia: a Cultural History*, Saqi 2001.
- Lubaszewska A., *Mit – Ethos – Konstrukcja. „Duma o hetmanie” Stefana Żeromskiego*, Wrocław 1984.
- Lubaś W., Balowski M. (red.), *Studia nad współczesnymi językami i literaturami Południowo- i Zachodniostłowiańskimi*, Opole 2001.
- Lübecker N., *Community, Myth and Recognition in Twentieth-Century French Literature and Thought*, London–New York 2009.
- Lubonja F., Albania – wolność zagrożona, Sejny 2005.
- Lucarelli S., *Europe and the Breakup of Yugoslavia: A Political Failure in Search of a Scholarly Explanation*, The Hague 2000.
- Luhmann N., *Funkcja religii*, Kraków 1998.
- Lukan W., Trgovčević L., Vukčević D. (red.), *Serbien und Montenegro: Raum und Bevölkerung – Geschichte – Sprache und Literatur – Kultur – Politik – Gesellschaft – Wirtschaft – Recht*, Berlin–Hamburg–Münster 2006.
- Łatuszyński G., *W świecie wyklętych. Szkice o literaturze serbskiej i chorwackiej*, Warszawa 1997.
- MacDonald D., *Balkan Holocausts? Serbian and Croatian Victim-Centered Propaganda and the War in Yugoslavia*, Manchester 2002.
- MacGillivray N. D., *The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453*, Cambridge 1993.
- Maisonneuve J., *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańsk 1995.
- Malcolm N., *Kosovo: A Short History*, New York 1998.
- Malešević S., *Ideology, Legitimacy and the New State. Yugoslavia, Serbia and Croatia*, London 2002.
- Malinowski A., *Od autonomii do niepodległości. Ewolucja problemu Kosowa w latach 1974–2008*, Choszczno–Gorzów Wlkp. 2010.
- Malinowski B., *Aborygeni australijscy. Socjologiczne studium rodziny*, Warszawa 2002.
- Malinowski B., *Jednostka, społeczność, kultura*, Warszawa 2000.
- Malinowski B., *Kultura i jej przemiany*, Warszawa 2000.
- Malinowski B., *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990.
- Malinowski B., *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958.
- Malinowski B., *Wolność i cywilizacja*, Warszawa 2001.
- Manning K., *Rituals, Ceremonies, and Cultural Meaning in Higher Education*, Westport, Connecticut 2000.

- Manteuffel T., *Historia powszechna. Średniowiecze*, Warszawa 2001.
- Mappes-Niediek N., *Balkanska mafija*, Zagreb 2004.
- Mappes-Niediek N., *Die Ethno-Falle. Der Balkan-Konflikt und was Europa daraus lernen kann*, Berlin 2005.
- Marchione M., *Consensus and Controversy: Defending Pope Pius XII*, Mahwah, NJ 2002.
- Markov W. M., Klein F., Markov I., *Grundzüge der Balkandiplomatie: ein Beitrag zur Geschichte der Abhängigkeitsverhältnisse*, Leipzig 1999.
- Marković M., *Srbija u traganju za novim identitetom*, Beograd 2005.
- Marković M., *Srpske zablude i stradanja*, Čačak 2006.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Szczęście w nieszczęściu*, Warszawa 2001.
- Massing P., Breit G., *Demokratie-Theorien. Von der Antike zur Gegenwart*, Bonn 2006.
- Matvejević P., *Brewiarz śródziemnomorski*, Sejny 2003.
- May R., *Miłość i wola*, Poznań 1998.
- Mazur J. (red.), *Rytualizacja w komunikacji społecznej i interkulturowej*, Lublin 2004.
- McLouglin W. G., *Revivals, Awakenings and Reforms*, Chicago 1978.
- Mead M., *Kultura i tożsamość, Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa 1978.
- Meadows R. J., *Understanding Violence and Victimization*, Upper Saddle River, New Jersey 2001.
- Melčić D. (red.), *Der Jugoslawien-Krieg: Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen*, Wiesbaden 2007.
- Memić M., *Bošnjaci (Muslimani) Crne Gore*, Podgorica 2003.
- Mendelski T., *Prawda i kłamstwo w filozofii i polityce. W kregu myśli Jean François Revela*, Toruń 2007.
- Mertus J., *Kosovo: How Myths and Truths Started a War*, Berkeley 1999.
- Messner S. F., Krohn M. D., Liska A. E., *Theoretical Integration in the Study of Deviance and Crime: Problems and Prospects*, New York 1989.
- Michalek A., *Wyprawy krzyżowe: Mehmed Zdobywca*, Warszawa 2003.
- Mickiewicz A., *Literatura Słowiańska. Kurs pierwszy. Półtrocze I*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 8, Warszawa 1995.
- Miedziński E., *Dwie twarze prozy chorwackiej przełomu tysiącleci. Piśmiennictwo wojenne i krótkie opowiadania*, Poznań 2006.
- Miller W., *The Balkans – Roumania, Bulgaria, Servia, and Montenegro*, Bel Air 2009.

- Miller W., *Essays on the Latin Orient*, Cambridge 1921.
- Milošević N., *Antropološki eseji*, Beograd 1978.
- Morris D., *Naga małpa*, Warszawa 2005.
- Mosse G. L., Drescher S., Sabeau D., Sharlin A., *Political Symbolism in Modern Europe: Essays in Honor of George L. Mosse*, Piscataway, New Jersey 1982.
- Motycka A., *Rozum i intuicja w nauce*, Warszawa 2005.
- Mrozek-Dumanowska A. (red.), *W kręgu religii krajów pozaeuropejskich*, Warszawa 1985.
- Mylonas C., *Serbian Orthodox Fundamentals. The Quest for an Enternal Identity*, Budapest–New York 2003.
- Naimark N., *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*, Cambridge 2001.
- Naučni skup povodom desete godišnjice osnivanja fonda za istraživanje genocida (1996–2006)*, Beograd 2008.
- Nedeljković S., *Čast, krv i suze. Ogledi iz antropologie etniciteta i nacionalizma*, Beograd 2007.
- Nijakowski M., *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008.
- Nikolić M., *The Tragedy of Yugoslavia – The Rise, the Reign and the Fall of Slobodan Milosevic*, Baden-Baden 2003.
- Nopcsa F., *Das katholische Nordalbanien*, Budapest 1907.
- Norris H. T., *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*, Columbia, South Carolina 1993.
- Nowicka E., *Polacy czy cudzoziemcy? Polacy za wschodnią granicą*, Kraków 2000.
- Nutt R., *The Whole Gospel for the Whole World: Sherwood Eddy and the American Protestant Mission*, Macon, Georgia 1997.
- Nycz R., Zeidler-Janiszewska A. (red.), *Nowoczesność jako doświadczenie*, Kraków 2006.
- O'Connor J. E., *Image as Artifact*, Malabar 1990.
- Offe C., *Drogi transformacji. Drogi środkowoeuropejskie i wschodniemieckie*, Warszawa 1997.
- Okey R., *Taming Balkan Nationalism*, Oxford 2007.
- Oleksy W. (red.), *Language Function, Structure, and Change. Essays in Linguistics in Honor of Tomasz P. Krzeszowski*, Frankfurt am Main 2002.
- Olszewska-Dyoniziak B., *Człowiek, Kultura, osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław 2001.
- Olszewski D., *Z zagadnień religioznawstwa*, Łódź 1988.
- Olszewski P., *Macedonia. Historia i współczesność*, Radom 2010.

- Orzechowski M., *Polityka, władza, panowanie w teorii Maxa Webera*, Warszawa 1984.
- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1967.
- The Other Balkan Wars. A 1913 Carnegie Endowment Inquiry in Retrospect*, Washington 1993.
- Pajewski J., *Historia powszechna 1871–1918*, Warszawa 1999.
- Pančić T., *Čuvari bengalske vatre. Život i smrt u srpskom postkomunizmu*, Beograd 2004.
- Parandowski J., *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Poznań 1988.
- Park H., *The Roman Catholic Church – A Critical Appraisal*, Maitland, Florida 2008.
- Parzymides A. (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2005.
- Paszkiewicz J., *Jugosławia w polityce Włoch w latach 1914–1941*, Poznań 2004.
- Pavković A., *The Fragmentation of Yugoslavia. Nationalism and War in the Balkans*, Basingstoke 2000.
- Pavličević D., *Historia Chorwacji*, Poznań 2004.
- Pavlović B. K., *Albanizacija Kosova i Metohije*, Gračanica 1996.
- Pavlović S., *Balkan Anschluss: The Annexation of Montenegro and the Creation of the Common South Slavic State*, West Lafayette, Indiana 2008.
- Pawłowitch S. K., *Historia Bałkanów (1804–1945)*, Warszawa 2009.
- Pawłowitch S. K., *Serbia. The History Behind the Name*, London 2002.
- Pawelczyńska A., *Czas człowieczy*, Wrocław 1986.
- Pearse M., *The Gods of War: Is Religion the Primary Cause of Violent Conflict?*, Westmont, Illinois 2007.
- Peco A., *Pregled srpskohrvatskih dijalekata*, Beograd 1978.
- Perica V., *Balkanski idoli. Religija i nacionalizam u jugoslovenskim državama*, Beograd 2006.
- Perica V., *Religious Revival and Ethnic Mobilization in Yugoslavia, 1965–1991: A History of the Yugoslav Religious Question from the Reform Era to the Civil War*, Minnesota 1997.
- Pešić V., *Serbian Nationalism and the Origins of the Yugoslav Crisis*, Washington 1995.
- Petrović S., *Srpska mitologija*, t. 1, Niš 2000.
- Petrušić S., *Kosovo i Metohija od države do logora. Kako pobediti globalizam*, Beograd 2005.
- Phayer M., *The Catholic Church and the Holocaust, 1930–1965*, Bloomington 2001.
- Philips J., *Macedonia: Warlords and Rebels in the Balkans*, London 2004.

- Pieniążek-Marković K., Rem G., Zieliński B. (red.), *Nasza Środkowo-europejska ars combinatoria*, Poznań 2007.
- Писарев Ю. А., *Сербия и Черногория в первой мировой войне*, Москва 1968.
- Pleck E., *Celebrating the Family: Ethnicity, Consumer Culture, and Family Rituals*, Cambridge 2000.
- Podhorodecki L., *Jugosławia. Zarys dziejów*, Warszawa 1979.
- Polkowska A. M., *Macedonia*, Wrocław 2000.
- Pollack M., *Dlaczego rozstrzelali Stanisławów*, Wołowiec 2009.
- Poole R., *Nation and Identity*, London 1999.
- Popov N., *Serbski dramati. Od faszystowskiego populizmu do Miloševića*, Warszawa 1994.
- Popper K., *Wiedza obiektywna*, Warszawa 2002.
- Preis-Smith A. (red.), *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, Kraków 2004.
- Prizel I., *National Identity and Foreign Policy. Nationalism and Leadership in Poland, Russia and Ukraine*, Cambridge 1998.
- Purchla J. (red.), *Europa Środkowa – nowy wymiar dziedzictwa*, Kraków 2002.
- Radcliffe-Brown A. R., *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*, Kęty 2006.
- Radović R., *Ovo je moja zemlja Srbija!*, Beograd 2006.
- Ramet S. P., *Catholicism and Politics in Communist Societies*, t. 2, *Christianity under Stress*, Durham, North Carolina 1990.
- Ramet S. P., *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*, Durham, North Carolina 1998.
- Ramet S. P., *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, Durham, North Carolina 1989.
- Ramet S. P., *The Three Yugoslavias: State-Building and Legitimation, 1918–2004*, Bloomington 2006.
- Ramet S. P. (red.), *Eastern Europe: Politics, Culture, and Society since 1939*, Bloomington 1998.
- Ramet S. P., Matić D. (red.), *Democratic Transition in Croatia. Value Transformation, Education and Media*, Austin, Texas 2007.
- Ramet S. P., Pavlaković V. (red.), *Serbia since 1989. Politics and Society under Milošević and after*, Seattle 2005.
- Rapacka J., *Dawna literatura serbska i dawna literatura chorwacka*, Warszawa 1993.
- Rapacka J., *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 1995.
- Redep J., *Kosowska Legenda*, Novi Sad 2007.

- Redžić E., *Bosnia and Herzegovina in the Second World War*, London 2005.
- Ricoeur P., *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, Warszawa 2003.
- Ridley M., *O pochodzeniu cnoty*, Poznań 2000.
- Riffkin J., *The Age of Access*, New York 2000.
- Rihtman-Augustin D., *Ethnology, Myth and Politics: Anthropologizing Croatian Ethnology*, Ashgate 2004.
- Ritzer G., Kammeyer K., Yetman N., *Sociology. Experiencing a Changing Society*, Boston 1982.
- Roe P., *Ethnic Violence and the Societal Security Dilemma*, London 2005.
- Rorty R., *Consequences of Pragmatism*, Brighton 1982.
- Rossos A., *Macedonia and the Macedonians: A History*, Stanford, California 2008.
- Rrecaj B. T., *Kosova's Right to Self-Determination and Statehood*, Prishtina 2006.
- Rudolph J. (red.), *History and Nation*, Lewisburg, Pennsylvania 2006.
- Rudziński R., *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980.
- Russell R. J., *Fifty Years in Science and Religion: Ian G. Barbour and His Legacy*, Farnham, Surrey 2004.
- Ryszka F., *Polityka i wojna. Świadomość potoczna a teorie XX wieku*, Warszawa 1975.
- Said E., *Orientalizm*, Poznań 2005.
- Saint-Clair W., *That Greece Might Still Be Free: The Philhellenes in the War of Independence*, Cambridge 2008.
- Samsonowicz H., *O „historii prawdziwej”. Mity, legendy i podania jako źródło historyczne*, Gdańsk 1997.
- Sawicka I. (red.), *Albanistyka polska*, Toruń 2007.
- Schlesinger A. M. Jr., *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, New York 1993.
- Schmitt O. J., *Das venezianische Albanien (1392–1479)*, München 2001.
- Schmitt O. J., *Kosovo: Kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft*, Wien–Köln–Weimar 2008.
- Schmitt O. J. (red.), *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*, Frankfurt am Main 2010.
- Schnabel A., Thakur R. C. (red.), *Kosovo and the Challenge of Humanitarian Intervention: Selective Indignation, Collective Action, and International Citizenship*, Tokyo 2000.
- Schnedelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale*, Warszawa 2001.
- Schuller W., *Griechische Geschichte*, München 2002.

- Schulze Wessel M. (red.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart 2006.
- Schwandner-Sievers S., Fischer B. (red.), *Albanian Identities. Myth and History*, London 2002.
- Sells M. A., *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley, California 1998.
- Sepkowski A., *Kształty pamięci zbiorowej. Wizje historii w polskiej powieści historycznej po 1945 roku*, Toruń 2007.
- Sepkowski A., *Od misji do krucjaty. Ewolucja amerykańskiej „religii obywatelskiej”*, Toruń 2009.
- Sepkowski A., *Początki misji. Narodziny amerykańskiej „religii obywatelskiej”*, Toruń 2008.
- Sepkowski A., *Utopie polskiego romantyzmu. Światopogląd a działanie*, Piotrków Trybunalski 1997.
- Shala X., *Kosova Amidst Intrigues*, Tirana 2008.
- Shaw C., Chase M. (red.), *The Imagined Past: History and Nostalgia*, Manchester 1989.
- Shea J., *Macedonia and Greece: the Struggle to Define a New Balkan Nation*, Jefferson, North Carolina 1997.
- Sheehan J. J., *Where Have All the Soldiers Gone?: The Transformation of Modern Europe*, Boston, Massachusetts 2008.
- Shefer P., *Liberalna nelagodnost Evropske integracije*, Beograd 2007.
- Sieradzan J. (red.), *Společné znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*, Białystok 2006.
- Sikora A., *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984.
- Skirbekk G., Gilje N., *A History of Western Thought: from Ancient Greece to the Twentieth Century*, London 2001.
- Smajić R., *Bosanska Krajina. Historija, Legende i Mitovi*, Sarajevo 2009.
- Смирнов М., *Мифология и религия в российском сознании*, Санкт-Петербург 2000.
- Smith A. D., *The Antiquity of Nations*, Hoboken, New Jersey 2004.
- Smith A. D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986.
- Smolińska I., *Symbolika Krzyża w arabskojęzycznej literaturze religijnej i obrzędowości Koptów*, Łódź 2008.
- Sokolewicz Z., *Wprowadzenie do etnologii*, Warszawa 1974.
- Sokolović D., *Nacija protiv naroda*, Beograd 2006.
- Soulen R. N., Soulen K. R., *Handbook of Biblical Criticism*, Louisville, Kentucky 2001.
- Spahiu N., *National Awakening Process among Orthodox Albanians*, Hamburg 2006.
- Spahiu N., *Serbian Tendencies for Partitioning of Kosova*, Budapest 1999.

- Spencer M. (red.), *The Lessons of Yugoslavia*, New York 2000.
- Sremac D., *War of Words: Washington Tackles the Yugoslav Conflict*, Westport 1999.
- Stanford M., *A Companion to the Study of History*, Oxford 1994.
- Stasiuk A., *Jadąc do Babadag*, Wołowiec 2008.
- Stavrianos S., Stoianovich T., *The Balkans since 1453*, London 2000.
- Stawowy-Kawka I. (red.), *Miejsce Macedonii na Bałkanach*, Kraków 2005.
- Stenlund S., *Language and Philosophical Problems*, London 1990.
- Stojanović T., *Balkanska civilizacija*, Beograd 1995.
- Suchanek L. (red.), *Prace Komisji Kultury Słowian*, t. 3, Kraków 2004.
- Sujecka J. (red.), *The National Idea as Research Problem*, Warszawa 2002.
- Susman W., *Culture as History*, New York 1984.
- Szacki J., *Durkheim*, Warszawa 1964.
- Szafrński A., *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*, Lublin 2007.
- Szafrński A., *Nowa antropologia wobec dawniejszych koncepcji religii i magii*, Kraków 2000.
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2001.
- Takaki R., *Strangers from a Different Shore*, New York 1989.
- Tannen D., *Cywilizacja kłótni*, Poznań 2003.
- Ташковски Д., *За македонската нација*, Скопје 1976.
- Tazbir J., *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2004.
- Teichova A., Matis H. (red.), *Nation, State, and the Economy in History*, Cambridge 2003.
- Thaçi H., *Kosova „Moral Democracy” or Kosovo „Greater Serbia”*, Prishtina 2004.
- Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 1997.
- Thomas R., *Serbia under Milošević. Politics in the 1990s*, London 2000.
- Thomas R., Friman H. R. (red.), *The South Slav Conflict: History, Religion, Ethnicity, and Nationalism*, Oxford 1996.
- Thompson J. B., *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, Wrocław 2001.
- Thoreau H. D., *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, Poznań 2006.
- Thum G., *Obce miasto Wrocław 1945 i potem*, Wrocław 2005.
- Tismaneanu V., *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, Warszawa 2000.
- Tochman W., *Dzisiaj narysujemy śmierć*, Wołowiec 2010.
- Tocqueville A. de, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 2005.
- Todorova M., *Bałkany wyobrażone*, Wołowiec 2008.

- Toffler A., Toffler H., *Wojna i antywojna*, Warszawa 1997.
- Tokarska-Bakir J., *Legends o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008.
- Tomac Z., *Tuđmanizam i mesićizam. Predsjednik protiv predsjednika*, Zagreb 2007.
- Tomasevich J., *War and Revolution in Yugoslavia, 1941–1945*, t. 2, *Occupation and Collaboration*, Palo Alto, California 2001.
- Topolski J., *Prawda i model w historiografii*, Łódź 1982.
- Topolski J., *Świat bez historii*, Warszawa 1976.
- Totten S., Bartrop P., Jacobs S., *Dictionary of Genocide*, vol. 2, Westport 2008.
- Trachtenberg A., *Brooklyn Bridge. Fact and Symbol*, Chicago 1979.
- Trencsényi B., Kopeček M., *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770–1945): Texts and Commentaries*, Budapest 2006.
- Trifković S. (red.), *Kosovo and Metohija. Arguments in Favour of Its Future within Serbia*, Beograd 2006.
- Troebst S., *Das makedonische Jahrhundert: von den Anfängen der nationalrevolutionären Bewegung zum Abkommen von Ohrid 1893–2001*, Oldenbourg 2007.
- Tubielewicz J., *Od mitu do historii. Wykłady o Japonii*, Warszawa 2006.
- Turner V., *Gry społeczne pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Kraków 2005.
- Turner V., *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Kraków 2006.
- Tyszką J. (red.), *Obywatelski protest i karnawał uliczny. Serbia, 17 listopada 1996 – 20 marca 1997*, Poznań 1998.
- Ugrešić D., *Kultura kłamstwa*, Wołowiec 2006.
- Ugrešić D., *Ministerstwo bólu*, Wołowiec 2006.
- Ugrešić D., *Nikogo nie ma w domu*, Kraków 2008.
- Varenne H. (red.), *Symbolizing America*, Lincoln, Nebraska 1986.
- Varga K., *Gulasz z turula*, Wołowiec 2008.
- Vasiliev A. A., *History of the Byzantine Empire, 324–1453*, Milwaukee, Wisconsin 1958.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006.
- Velikonja M., *Religious separation and political intolerance in Bosnia-Herzegovina*, College Station, Texas 2003.
- Vickers M., Pettifer J., *Albania: From Anarchy to a Balkan Identity*, London 1997.
- Vorpsi O., *Ręka, której nie kłószasz*, Wołowiec 2009.
- Vyver J. D. van der, Witte J., *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, Brill 1996.

- Waal C. de, *Albania Today. A Portrait of Post-Communist Turbulence*, London 2005.
- Wachtel A., *Making a Nation, Breaking a Nation: Literature and Cultural Politics in Yugoslavia*, Palo Alto, California 1998.
- Wachtel A., *Remaining Relevant after Communism: The Role of the Writer in Eastern Europe*, Chicago 2006.
- Walicki A., *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006.
- Walkiewicz W., *Jugosławia. Byt wspólny i rozpad*, Warszawa 2000.
- Wasilewski T., *Historia Bułgarii*, Wrocław 1988.
- Webber N., *The Evolution of Norman Identity, 911–1154*, Suffolk 2005.
- Wehler H. U., *Modernizacja, nacjonalizm, społeczeństwo*, Warszawa 2001.
- Weitz E. D., *A Century of Genocide: Utopias of Race and Nation*, Princeton 2003.
- Wheeler J., *Saving Strangers: Humanitarian Intervention in International Society*, Oxford 2000.
- White G. W., *Nationalism and Territory: Constructing Group Identity in Southeastern Europe*, Lanham, Maryland 2000.
- Wilkanowicz S., Piekło J. (red.), *Węzeł Bałkański*, Kraków 1999.
- Willis P., *Wyobrażenia etnograficzne*, Kraków 2005.
- Wilmer F., *The Social Construction of Man, State, and War: Identity, Conflict, and Violence in Former Yugoslavia*, Oxford 2002.
- Winland D. N., *We are now a Nation: Croats Between 'Home' and 'Homeland'*, Toronto 2007.
- Wiśniewska L., Gołuński M. (red.), *Mity słowa, mity ciała*, Bydgoszcz 2007.
- Wojciechowski M., Schattkowsky R. (red.), *Regiony pograniczne Europy Środkowo-Wschodniej w XVI–XX wieku. Społeczeństwo – gospodarka – polityka*, Toruń 1996.
- Wojciechowski S., *Nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej*, Wrocław 2000.
- Wojdyło J., *Tito jakiego nie znamy*, Warszawa 1991.
- Workman J., *Medievalism in Europe*, Suffolk 1994.
- Wróbel S., *Władza i rozum. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej*, Poznań 2002.
- Yavuz M. H., *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford 2003.
- Yeffeth S., *Wybierz czerwoną pigułkę. Nauka, filozofia i religia*, Gliwice 2007.
- Young C. M., *Portrait of an Age*, London 2002.
- Zacharias M., *Komunizm, Federacja, Nacjonalizmy. System władzy w Jugosławii 1943–1991. Powstanie, przekształcenia, rozkład*, Warszawa 2004.

- Zašto smo primili islam, Odabrani ljudi – intelektualci i mislioci – govore o uzrocima prelaska na Islam*, Novi Pazar 2004.
- Zelenjin V., *Jugosloveni pod zastavom Oktobra*, Beograd 1967.
- Zieliński B., *Serbska powieść historyczna. Studia nad źródłami, ideami i kierunkami rozwoju*, Poznań 1998.
- Zieliński B. (red.), *Język, literatura i kultura Słowian*, Poznań 2001.
- Zieliński B. (red.), *Kraj kilimem przykryty. Współczesna literatura Bośni i Hercegowiny*, Toruń 2004.
- Zieliński B. (red.), *Narodowy i ponadnarodowy model kultury. Europa Środkowa i Półwysep Bałkański*, Poznań 2002.
- Zieliński B. (red.), *Tradycje pogranicza i przestrzenie tradycji. Od komunizmu do postmodernizmu i postkolonializmu*, Poznań 2008.
- Zieliński B. (red.), *Wokół Macedonii: siła kultury – kultura siły*, Poznań 2002.
- Živanović M., Ilić S., Marković T., Ćirić S. (red.), *Srbija kao sprava. Demilitarizacija nacionalne kulture*, Beograd 2007.
- Žižek S., *W obronie przegranych spraw*, Warszawa 2008.
- Znaniecki F., *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 2001.
- Zulfikarpašić A., Đilas M., Gaće N., *The Bosniak*, London 1998.
- Żelazny W., *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Poznań 2006.
- Żurek P., *Polska i Polacy w życiu Josipa Juraja Strossmayera*, Bielsko-Biala 2006.
- Żyłko B. (red.), *Sztuka w świecie znaków*, Gdańsk 2002.

Artykuły z periodyków i czasopism naukowych

- Ashkenasi A., *Nationalism and National Identity*, „Ethnität und Gesellschaft” 1990, No 23.
- Babrowski J., *Was war die Oktoberrevolution?*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 2007, Nr. 44–45.
- Baker C., *Myth, War Memory, and Popular Music in Croatia: The Case of Marko Perković Thompson*, „Slovo” 2005, vol. 17, No 1.
- Bieber F., *Nationalist Mobilization and Stories of Serb Suffering. The Kosovo myth from 600th anniversary to the present*, „Rethinking History” 2002, No 6.
- Boban L., *Jasenovac and the Manipulation of History*, „East European Politics and Societies” 1990, vol. 4, No 3.
- Bunjak P., *Mickjević i slovenska ideja*, „Slavistika” 1999, br. 3.

- Czapik-Lityńska B., *Rozpad Jugosławii jako rozpad wartości. Punkt widzenia Dubravki Ugrešić i Slavenki Drakulić*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe” 2007, nr 4.
- Dimitrova B., *Bosniak or Muslim? Dilemma of one Nation with two Names*, „Southeast European Politics”, 10.2001.
- Djindjić Z., *Jugoslawien: Nationalitäteneintopf, scharf gewürzt*, [w:] *Osteuropa – Übergänge zur Demokratie?*, „Transit. Europäische Revue” 1990, Nr. 1.
- Dyras M., *Chorwackie „muzeum” pod krawatem*, „Slavia Meridionalis” 2005, nr 5.
- Falski M., *Pamięć społeczna, a ideologia. Z problematyki autodefinicji kultury bośniackiej*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe” 2007, nr 4.
- Gil D., *Historia jako fatum. Dzieje narodu i państwa według współczesnych historyków serbskich*, „Slavia Meridionalis” 2005, nr 5.
- Grabski A. F., *Czy historiografię można uwolnić od mitów?*, „Przegląd Humanistyczny” 1996, nr 1.
- Gucka A., *Motywy narodowe w tekstach współczesnych pieśni i piosenek chorwackich – patriotyzm czy nacjonalizm*, „Sprawy Narodowościowe” 2005, nr 26.
- Janik M., *Anatomia bałkańskiej nienawiści*, „Tygiel Kultury” 2000, nr 7–9.
- Jaroszewicz H., *Demokratyzacja czy nacjonalizm językowy? Główne tendencje chorwackiej i serbskiej polityki językowej po rozpadzie Jugosławii*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe” 2006, nr 3.
- Kiarszys G., *Problem etniczny a mit naukowy*, http://knsa.amu.edu.pl/other/obrzycko2002-grzegorz_kiarszys.pdf.
- Kmieciński J., *Nacjonalizm w germanoznawstwie niemieckim w XIX i w początkach XX wieku*, „Archeologia Baltica Polonia” 1991, vol. 10.
- Kosanović B., *Aleksandar Blok o Vuku Karadžiću*, „Slavistika” 1998, br. 2.
- Kosovo Myths: Karadzic, Njegos and the Transformation of Serb Memory, „Spaces of Identity” 2001, No 3.
- Kuberski H., *Bleiburg – chorwacki Katyń 1945*, „Glaukopis” 2008, nr 11–12.
- Lomonosov M., *Miti i Kosovës në Serbi dhe në Rusi*, [w:] *Materialet e punimeve të Seminarit XXVII Ndërkombëtar për Gjuhën, Letërsinë dhe Kulturën Shqiptare*, t. 2, Prishtinë 2008.
- Łomonosow M., *Metodologia historii wobec historycznej mitologii*, „Sofia” 2007, nr 7.

- Mamzer H., *Problem etniczny w archeologii*, „Slavia Antiqua” 1999.
- Mojisjeva Guševa J., *Помеѓу историјата и псевдоисторијата – големата тема на Александар Македонски*, „Slavia Meridionalis” 2005, nr 5.
- Molas J., *Serbskie zmagania z tradycją vukowską po 1991 roku*, „Slavia Meridionalis” 2005, nr 5.
- Moroz-Grzelak L., *Obraz przeszłości antycznej w historiografii macedońskiej*, „Slavia Meridionalis” 2005, nr 5.
- Okuka M., *Žegnaj serbsko-chorwacki! Stare i nowe wiatry, czyli: czy Bośnia jest trójjęzyczna?*, „Krasnogruda” 1997, nr 7.
- Piontek J., *Etnogeneza Słowian w świetle nowych badań antropologicznych*, „Slavia Antiqua” 2007.
- Radić P., *O dva aspekta balkanizacije srpskog književnog jezika*, „Južno-slovenski Filolog”, 2003, br. 59.
- Reiner Lepsius M., *Prozesse der europäischen Identitätsstiftung*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 2004, Nr. 38.
- Rocznik Strategiczny 2001/2002*, Warszawa 2002.
- Schwander-Sievers S., *The Albanian Aromanians’ Awakening: Identity Politics and Conflicts in Post-Communist Albania*, ECMI Working Paper No 3, 03.1999.
- Schwemmer O., *Die Macht der Symbole*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 2006, Nr. 20.
- Sekulić D., Šporer Ž., *Religioznost kao prediktor vrijednosnih orijentacija*, „Revija za sociologiju” 2006, br. 1–2.
- Sturm R., *Zerstörung der Demokratie 1930–1933*, „Informationen zur politischen Bildung” 2003, Nr. 261.
- Sujecka J., *Problem terytorializmu i podwójnej tożsamości z perspektywy Macedonii w XX wieku*, „Sprawy Narodowościowe” 2005, nr 26.
- Szczepański W., *Znaczenie katolicyzmu dla odrodzenia narodu Albańczyków i budowy przez nich własnego państwa (druga połowa XIX – początek XX w.)*, „Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej” 2007, nr 42.
- Szczesio S., *Arkan i Ceca – serbski zbrodniarz wojenny i gwiazda turbo-folku*, [w:] *Księga pamiątkowa XV Ogólnopolskiego Zjazdu Historyków Studentów*, t. 2, *Z okazji 60. rocznicy powstania SKNH UŁ*, Łódź 2008.
- Szczesio S., *Polityka Stanów Zjednoczonych Ameryki wobec rozpadu Jugosławii w latach 1990–1991*, „Acta Universitatis Lodziensis” 2009, Folia Historica 84.
- Thamer H. U., *Die nationalsozialistische Bewegung in der Weimarer Republik*, „Informationen zur politischen Bildung” 2003, Nr. 251.

- Thamer H. U., *Ursachen des Nationalsozialismus*, „Informationen zur politischen Bildung” 2003, Nr. 251.
- Vukadinović Đ., *Kosovski rubikon*, „Analize” 2007, br. 3–4.
- Wróbel P., *Bośnia wobec ekspansji Islamu w pierwszej połowie XV wieku*, „Balcanica Posnaniensia” 1997, nr 8.
- Wróbel P., *Jerzy Kastriota Skanderbeg i pierwsze lata powstania albańskiego (1444–1448) w świetle kroniki Marino Barlezio – pytania i wątpliwości*, „Balcanica Posnaniensia” 1999, nr 9–10.
- Zekić M., *Uzroci i tijek islamizacije i islamske akulturalizacije Slavena na povijesno-kulturnom tlu Bosne s posebnim osvrtom na genetičku strukturu bosanskog islama*, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe” 2007, nr 4.
- Żyro T., *Nacjonalizmy a Unia Europejska*, „Studia Nauk Politycznych” 2004, nr 1.

Artykuły z prasy

- Berić G., *Czy Bośni grozi konflikt religijny*, „Gazeta Wyborcza”, 01.03.2007.
- Dąbrowska-Partyka M., *Jad złej pamięci*, „Znak” 1995, nr 5.
- Fruziński-Bej J., *Albania*, „Miesiąc Ilustrowany” 1912, nr 6.
- „Gazeta Wyborcza”, 17.10.2009.
- „Glas Javnosti”, 29.10.2000.
- Jović N., *Ko je zataskao istinu o Jasenovcu?*, „Glas srpski”, 3.11.1997.
- Kreis G., *Der Alte Kontinent war nie eine Einheit*, „Das Parlament”, 26.07.2004.
- Milosavljević M., *Crnogorski jezik ne postoji*, „Glas Javnosti”, 13.06.2008.
- „Oslobodenje”, 11.05.2005.
- Rogošić Ž., *Hrvati su genetički najbliži Nijemcima*, „Nacional”, 14.09.2004.
- Rötzer F., *Wer zu spät kommt, den bestraft die Globalisierung*, „Nacional”, 14.09.2004.
- Utirao puteve Vuku Karadžiću, „Glas Javnosti”, 30.10.2000.

Strony i portale internetowe

Bosanska Crkva, <http://www.bogbosnaibosnjastvo.org/bosanskacrkva.htm>.

Cerović R., *Crnogorski jezik – fikcija ili realno*, *Digitalna biblioteka crnogorske kulture*, http://www.montenegrina.net/pages/pages1/jezik/crnogorski_jezik_realnost_ili_fikcija_r_cerovic.htm.

Historijski falsyfikaty, <http://www.bogbosnaibosnjastvo.org/historijski-falsifikati.htm>.

Kiem H., *Lake Turtle: From Myth to Reality*, *VietNamNet Bridge* 05.04.2005, <http://english.vietnamnet.vn/features/2005/04/406255/>.

Kletva kralja Zvonimira nad hrvatskim narodom, http://amac.hrvati-amac.com/index.php?option=com_content&task=view&id=515&Itemid=143.

Kulišić Š., *Etnogenezi Crnogoraca*, *Digitalna biblioteka crnogorske kulture*, http://www.montenegrina.net/pages/pages1/antropologija/o-etnogenezi_crnogoraca.htm.

Pietruszewski M., *Kontrowersje na temat tożsamości macedońskiej*, <http://www.psz.pl/tekst-11517/Maciej-Pietruszewski-Kontrowersje-na-temat-tozsamosci-macedonskiej>.

Pilar I., *Bogomilstwo kao socjalni i polityki problem*, <http://www.geocities.com/Athens/Troy/9892/bogomil.html>.

Wywiad z Radoslavem Rotkovićem, http://www.montenegro.org.au/intervju_rotkovic.html.

Zapis dyskusji V. Nikčevića z belgradzkim filologiem M. Šćepanovićem, <http://postslavia.filg.uj.edu.pl/html/zasoby/artykuly/jezyk/czarnogorski.pdf>.

<http://forum.politik.de/forum/archive/index.php/t-32594.html>.

<http://forum.politik.de/forum/printthread.php?threadid=69865>.

<http://forum.politik.de/forum/showthread.php?t=56639&page=14>.

<http://tekstovi.net/2,1252,17253.html>.

<http://www.cro.pl/forum/viewtopic.php?p=175209>.

http://www.gietrzwald.3c.pl/CM/content.php/o_sanktuarium/historia.

<http://www.mycity.rs/Lyrics/Marsh-na-Drinu-lyric.html>.

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/msza_beat_03101998.html.

<http://www.rastko.rs/knjizevnost/njegos/index.html>.

<http://www.youtube.com/watch?v=3egPXtNPjBk>.

http://www.youtube.com/watch?v=d8Bc7H_waKQ.

<http://www.youtube.com/watch?v=s6qE5cCdKec>.

<http://www.youtube.com/watch?v=XtdOxF9QfWg&feature=related>.
<http://www.yumidi.com/tekstovi-pesama/gordana-lazarevic/vidovdan>.
<http://www.yumidi.com/tekstovi-pesama/thompson/e-moj-narode>.

Inne

Audycja radiowa z dnia 3.03.2009 r., http://www.bronline.de/imperia/md/audio/podcast/import/2009_03/2009_03_03_14_41_51_podcasttagesgesprch030309_a.mp3.