

JUSTYNA PILARSKA | Uniwersytet Wrocławski

Integracja na styku kultur. Islamsko-chrześcijańskie pogranicze Bośni i Hercegowiny

Chances for Integration at the Cultural Meetings Points:
The Muslim-Christian Borderland of Bosnia-Herzegovina

Streszczenie

Wspólnoty muzułmańskie na Bałkanach, w których praktyka islamu rozwijała się w środowisku europejskim, mogą posłużyć jako pomost między islamskim Wschodem i chrześcijańskim Zachodem. Oto bowiem, choć przez ponad 400 lat Bośnia znajdowała się pod władzą Osmanów, muzułmanie pozostali tylko jedną z wielu społeczności, dzieląc kraj z prawosławnymi, katolikami i niewielką wspólnotą żydowską. Historia kontaktów muzułmańsko-chrześcijańskich zawiera zarówno przykłady zderzeń, jak i spotkań, inicjowanych tak przez chrześcijan, jak i przez muzułmanów. Choć nie sposób nie dostrzec, że więcej w niej było zderzeń, nie wolno jednak przeoczyć istnienia spotkań. Artykuł ten analizuje w historycznym i współczesnym kulturowo-społecznym kontekście pogranicze wyznaniowe Bośni i Hercegowiny, wskazując na jego specyfikę, dynamikę i (często nieudane) próby jego konceptualizacji z perspektywy europocentrycznego dyskursu.

Słowa kluczowe: pogranicze kulturowe, islam bośniacki, dialog międzywyznaniowy, Bośnia i Hercegowina, wielokulturowość

Abstract

Muslim communities in the Balkans, in which the practice of Islam developed in the European context, can be used as an exemplification of the bridge between the Islamic East and the Christian West. Although for over 400 years Bosnia was under the Ottoman rule, Muslims became one of the many communities contributing to the dynamic area of ontological and axiological negotiations within the cultural borderland, sharing the living space with members of the Orthodox church, Catholics, and a small Jewish community. The history of the Muslim-Christian contacts in Bosnia includes the examples of collisions as well as encounters

initiated both by Christians and Muslims. This article analyses the religious borderland in the historical and contemporary cultural and social context of Bosnia-Herzegovina, revealing its specificity, dynamics and (often unsuccessful) attempts to conceptualize it from the perspective of the Eurocentric discourse.

Keywords: cultural borderland, Bosnian Islam, inter-religious dialogue, Bosnia-Herzegovina, multiculturalism

Wprowadzenie

Bośnia i Hercegowina¹ to jedna z sześciu byłych republik Jugosławii, a obecnie państwo federacyjne powstałe na mocy porozumień w Dayton, którego częścią było uchwalenie konstytucji nadającej jej obecny kształt i ustrój polityczny. Efektem tego jest obowiązujący podział kraju na dwie główne, autonomiczne jednostki administracyjne – Federację Bośni i Hercegowiny oraz Republikę Serbską, a także znajdujący się pomiędzy nimi Dystrykt Brčko. Zgodnie z konstytucją uchwaloną 1 grudnia 1995 r. oraz podpisanym w Paryżu 14 grudnia 1995 r. porozumieniem w skład republiki Bośni i Hercegowiny wchodzi proporcjonalnie Federacja Bośni i Hercegowiny (51% powierzchni), oraz Republika Serbska (49%). Owe statystyczne fakty nie oddają jednak specyfiki społecznej i kulturowej tego państwa, podzielonego na entitety według, wydawałoby się, etno-narodowego klucza. Jednakże, przyglądając się dynamicznej konsolidacji kulturowych i społecznych wpływów w tym rejonie Bałkanów, dostrzegalna jest pewna przestrzeń „pograniczna”, która stanowi kontrpunkt dla tak przedstawionej statystyki. Górzyste ukształtowanie Bośni, położonej w dorzeczu Sawy i Driny, oraz Hercegowiny, wyodrębnionej w XV w. ze stolicą w Mostarze, przyczyniało się do ich swoistej, wielowiekowej izolacji od świata zewnętrznego. Ta geograficzna lokalizacja stała się tym samym areną ścierania się wpływów prawosławia oraz katolicyzmu, „skutkującego chwiejną identyfikacją religijną już przed podbojem osmańskim” (Wróbel, 1997, s. 84–85), w rezultacie czego w obliczu ekspansji islamu w pierwszej połowie XV w. konwersja stanowiła drogę do społecznego awansu i przynależności do muzułmańskiego *milletu* (Wróbel, 1997, s. 84–85). Unikatowość pogranicza wyznaniowego w Bośni ilustruje przykład czterech wieków supremacji tureckiej, które przełożyły się nie tylko na islamizację części ludności, lecz także przyczyniły się do osadnictwa Żydów sefardyjskich, których kultura stanowić miała odtąd czwarty filar bośniackiego dziedzictwa wyznaniowego oprócz islamu, prawosławia i katolicyzmu. W 1984 r. Sarajewo zorganizowało zimową olimpiadę, a prasa europejska dużo uwagi poświęciła zgodnemu współżyciu różnych grup wyznaniowych w wielokulturowym społeczeństwie jugosłowiańskiej Bośni. Niestety, osiem lat później „Sarajewo i Bośnia stały się areną wojny wszystkich ze wszystkimi” (Hryniewicz, 2011, s. 18), przez co (między innymi)

1 Na potrzeby niniejszego artykułu w dalszej części skrótownym pojęciem „Bośnia” określam terytorium państwa federacyjnego, jakie powstało na mocy układu pokojowego wynegocjowanego w Dayton w listopadzie 1995 r.

w masowej wyobraźni zakorzenił się mit o „odwiecznej nienawiści” narodów bałkańskich. I choć wojna w Bośni i Hercegowinie pochłonęła 278 tysięcy osób, a na skutek masowych wysiedleń, czy też toczących się walk, swoje domostwa opuściło 58,2% mieszkańców kraju (Wojciechowski 2003, s. 336), wnikliwi obserwatorzy przemian zachodzących w byłej Jugosławii, a zarazem ich naoczni świadkowie, znajdują niezwykle zasadne argumenty, iż konflikt ten nie miał charakteru wyznaniowego (Sokolović, 2005, s. 115–130). Jednym z argumentów przemawiających za taką tezę jest m.in. fakt, że znaczny odsetek w szeregach wszystkich trzech stron konfliktu stanowili ideologiczni komuniści (s. 121), co niestety nie przeszkadzało im ulec etno-nacjonalistycznej propagandzie, która w sposób instrumentalny traktowała religię i jej symbolikę w retoryce wojennej. Ponadto nie należy zapominać, iż wśród pokolenia zaangażowanego w walki wielu pochodziło z tzw. związków mieszanych, gdzie jeden z rodziców był np. katolikiem, drugi muzułmaninem bądź oboje byli chrześcijanami, lecz jeden obrządku wschodniego, a drugi rzymskokatolickiego. Trudno było więc jednoznacznie określić wyznaniową proveniencję osób pochodzących z tak heterogenicznych religijnie środowisk socjalizacyjnych. Miało to też przełożenie na niejednoznaczność określeń swojej tożsamości wyznaniowej, która nie mogła tym samym stać się istotą zainicjowanego konfliktu. Inny argument przemawiający za taką optyką dotyczy roszczeń wysuwanych przez strony konfliktu, które dotyczyły aspektów terytorialnych (i politycznych), a nie odwołujących się (bądź odwołujących się tylko pośrednio i instrumentalnie) do retoryki świętej wojny czy potrzeby nawrócenia „heretyków”. Biorąc pod uwagę powyższe, niniejszy tekst ma na celu teoretyczną charakterystykę specyficznej przestrzeni kulturowo-wyznaniowej historycznej i współczesnej Bośni, ukazując, jak mimo politycznej demagogii w regionie oraz europa- i zachodniocentrycznych interpretacji bośniackiego dyskursu wyznaniowego obszar ten, w kontekście refleksji uprawianych w ramach edukacji międzykulturowej, stanowi poznawczo niezwykle interesujący przykład pogranicza. To ostatnie, za J. Nikitorowiczem, rozumiem jako obszar wspólny znajdujący się pomiędzy różnymi ze względu na narodowość lub pochodzenie etniczne centrami kulturowymi, oraz jako strefę społeczną wzajemnie się przenikającą i bezpośrednio na siebie oddziałującą, uwzględniając jego interakcyjny, stykowy, terytorialny i treściowo-kulturowy charakter (Nikitorowicz, 1995).

Specyfika bośniackiego pogranicza

W starożytności obszar Bośni był zamieszkiwany przez plemiona Ilirów, Traków i Celtów. Jednakże w połowie I w. n.e., gdy Ilirię podbili Rzymianie, jej teren stał się częścią silnie zromanizowanej rzymskiej prowincji Dalmacji, następnie zasiedlony w VII w. przez Słowian. W X w. Bośnia stała się samodzielną jednostką polityczną rządzoną przez własnych banów. W XI w. podlegała przejściowo najpierw Bizancjum, następnie Serbii, a od XII w. utrwały się w niej wpływy Węgier, które pod pozorem zwalczania uznanego przez Kościół za herezję ruchu bogomilów narzuciły Bośni swoje zwierzchnictwo. Pod koniec XIV w., za rządów Stefana Tvrtka, Bośnia przejściowo zdobyła niepodległość. Następcy Tvrtka znów stali się wasalami Węgier, a Bośnia rozpadła się

na drobne księstwa feudalne. Wyodrębniła się wówczas jej południowo-zachodnia część, której władca Stefan Vukčić przyjął w 1448 r. tytuł Herceg od svetoga Save (stąd nazwa Hercegowiny). Moment przejścia władzy przez bana Kulina (1180–1204) był istotny dla kształtowania się wyznaniowego pogranicza, ponieważ wiązał się ze sprowadzeniem przez niego na teren Bośni manichejskich bogomiłów, których obecność w przestrzeni kulturowej i wyznaniowej wyznaczyła nowe ramy autoidentyfikacyjne dla społeczności bośniackiej (Meier, 2005, s. 194). Wydarzenie to zorientowało Bośniaków na procesy kształtowania własnej wykładni teologicznej, pokłosiem czego było powstanie Kościoła bośniackiego (*crkva bosanska*) (Cirković, 1992, s. 120–158). Był to ruch o niejasnej proveniencji, często jednak wiązany ze wspomnianym, zapoczątkowanym w X w. bułgarskim ruchem bogomiłów, który odwoływał się do manichejskiej, dualistycznej teologii głoszącej równość mocy szatańskiej i boskiej (Malcolm, 1994, s. 23)². Bogomiłowie (zwani też w literaturze przedmiotu paterenami), włączyli się w nurt działalności Kościoła bośniackiego, który uznany został przez papieża za schizmatyczny, dostarczając ważnego argumentu katolickim Węgrom do podejmowania walki zbrojnej z heretycką Bośnią. Nie był to bowiem Kościół należący ani do Kościoła Rzymskiego, ani Wschodniego Kościoła Prawosławnego, choć pełnił w Bośni funkcję Kościoła „oficjalnego”, a jego przedstawiciele i duchowni (tzw. *djedovi*) czerpali korzyści materialne otrzymywane od bana (nadania ziemskie). Ten „bałkańsko-słowiański protestantyzm” miał swoje głębokie socjalno-etyczne korzenie i miał ważne miejsce w bośniackim pejzażu wyznaniowym.

Po podboju Turków osmańskich w latach 1463–1878 Bośnia weszła w skład imperium osmańskiego, a następnie Austro-Węgier³, przez które została oficjalnie anektowana w 1908 r.

Nowe państwo osmańskie miało charakter teokratyczny, wyznaczony przez prawodawstwo islamskie, czyli *szari'at*, co odznaczyło się szczególnym piętnem na polityce prowadzonej na podbitych terytoriach. „Niewierni chrześcijanie (zwani także *raja*) pozbawieni byli opieki prawa, nie mogli nosić broni, jeździć konno na dobrych wierzchowcach, budować nowych cerkwi i ładnych domów” (Fine, 2007, s. 147–148),

2 O bogomiłach pisała też polska badaczka Bałkanów w okresie międzywojennym, H. Siennicka, według której bogomiłowie to „[...] zawleczone z Persji, czy też Syrii sekta gnostyczno-manichejska. [...] prześladowani w Serbji, schronili się Bogomili w Bośni, gdzie pozyskali sobie bardzo szybko przytłaczającą większość ludności, szlachty i nawet rodzinę książęcą”; H. Siennicka, *Uroda Jugosławji*, Warszawa 1936, s. 211. Autorka wskazuje również na bezpośredni związek między bogomiłami a masowym przechodzeniem na islam po podboju przez Turków Bośni i Hercegowiny, wskazując, iż „Bogomili, zarówno ci, którzy schronili się do dawnej Hercegowiny, jak i Bośniacy sekciarze, przyjęli islam, z którym łączyła ich wspólna cecha – brak hierarchii kościelnej. Nie budowali świątyń, nie uznawali rzeźb, obrazów, nie dawali jałmużny, nie jadali mięsa, ryb, nabiału i jaj, odrzucali Stary Testament, proroków, sakramenty święte i wiarę w czyściec, domagali się pracy fizycznej od każdej jednostki”, *ibidem*, s. 212–213.

3 W tym miejscu warto przytoczyć za Magdaleną Rekść, iż „czterdzieści lat panowania austriackiego to nie tylko podkreślany [...] rozwój zacofanych ziem, likwidacja pańszczyzny i postęp cywilizacyjny, ale także zmiany w strukturze etnicznej społeczeństwa. Prowadzona przez Wiedeń polityka osadnictwa, połączona z napływem żandarmerii i pracowników administracyjnych wraz z rodziną oraz służbą, wkomponowała w bośniacki pejzaż elementy kulturowe z całego obszaru monarchii habsburskiej” (Rekść, 2009, s. 158).

aczkolwiek *szari'at* nakazywał jednocześnie szanować i „łagodnie obchodzić się z ludnością niewyznającą islamu” (Fine, 2007, s. 147–148). Ponadto: „w oczach zdobywców podstawowym celem wojny nie było narzucanie islamu siłą [...] podbite ludy zachęcano do przyjęcia islamu na różne sposoby, choćby przez niższe podatki, nikt ich jednak to tego nie przymuszał” (Lewis, 1995, s. 27). Co więcej, „muzułmanie nie wymagali wprawdzie od podbitej ludności przejścia na islam, ale zakładali, że ich poddani kiedyś to uczynią [...]” (Armour, 2004, s. 63).

Powszechnie obowiązywały zasady dobrosąsiedztwa, tzw. *komşuluk* (Serdarević, Omanić, 2000, s. 189–192), oraz ustanowionej prawa, na mocy którego funkcjonowały *millety*, a więc dzielnice zamieszkałe przez niemuzułmańskie społeczności religijne, żyjące w imperium osmańskim. Tym samym powstawać zaczęły pogranicza stykowe, w obrębie których dochodziło do kontaktów między przedstawicielami poszczególnych grup wyznaniowych. Wyznawcy islamu powstałi z etnicznie jednolitej, ale też religijnie heterogenicznej masy wyznawców Kościoła bogomiłów, wyznania katolickiego i prawosławnego, z biegiem czasu wytwarzając swoją psychomentalną i kulturową tożsamość. Bośnia zaistniała więc jako pewien rodzaj strefy przejściowej pomiędzy Bałkanami a Śródziemniem, a na swych północnych rubieżach jako teren przejściowy do świata katolickiego Europy kontynentalnej.

Ze względu na ograniczony format niniejszego opracowania dalsza analiza historycznej dynamiki kształtowania się bośniackiego pogranicza wyznaniowego dotyczyć będzie już okresu po zakończeniu II wojny światowej. Wydarzenia, jakie zaszły w międzyczasie, miały ogromne znaczenie historyczne, jednakże dla tematyki pogranicza wyznaniowego stanowią wątek poboczny. Ustanowienie bośniackiej państwowości zwieńczone zostało powołaniem do życia pierwszej Narodowej Konstytucji Republiki Bośni i Hercegowiny 31 grudnia 1946 r. W rezultacie utworzone zostały konstytucyjne ramy, które umożliwiły Bośniakom rozwój ekonomiczny, polityczny i kulturalno-duchowy. Zgodnie z zasadami rozdziału państwa i Kościoła w pierwszych latach po wojnie przywrócone zostały wolność sumienia i wyznania, głoszone przez Konstytucję SFRJ i konstytucje poszczególnych państwowych republik, organizacje i działania islamskiej wspólnoty wyznaniowej. Podczas pierwszego po wojnie spisu ludności w Jugosławii Bośniacy mogli się „określić” według uznania jako przynależni do innej nacji (Serbowie, Chorwaci, Czarnogórcy itd.) czy też pozostać „nieokreśleni”. Podczas spisu ludności w 1953 r. dla wszystkich osób pochodzenia jugosłowiańskiego, „którzy nie są narodowościowo bliżej określeni”, a to przede wszystkim dotyczyło 998 697 Bośniaków, wprowadzona została nowa kategoria „Jugosłowianin-nieokreślony”. W 1961 r. wprowadzono z kolei po raz pierwszy statystyczny termin „Muzułmanin w sensie etnicznym”, których ówczesnie było 972 960 (w Bośni 842 248). W tym samym czasie w roku 1961 w Bośni 265 731 muzułmanów zadeklarowało się jako „Jugosłowianin narodowo nieokreślony” (Imamović, 2007 s. 563). Powyższe dane pokazują pewną elastyczność Bośniaków w podejściu do etnonimów i pola semantycznego za nimi się kryjącego oraz umiarkowaną siłę religijnej identyfikacji i jej wpływu na kształtowanie wyobrażeń o Swoim i Obcym. Podejście do wyznania mieszkańców byłej Jugosławii można więc, uogólniając, określić jako modernistyczne, a nawet sekularne. To z kolei sprzyjało podtrzymaniu pogranicza wyznaniowego w dynamicznym i pełnym napięciu, jednakże nie konfrontacyjnym dyskursie.

W przededniu wojny domowej Bośnią zamieszkiwało 4,5 mln ludności niezwykle zróżnicowanej pod względem etnicznym, narodowościowym i wyznaniowym. Około 40% stanowili Muzułmanie bośniaccy, 37% Serbowie i 20% Chorwaci. Być może sprzyjał temu rosnący dobrobyt w strefie gospodarki wolnorynkowej, co pomagało wzmocnić popularność koncepcji państwa wielonarodowego, o czym świadczy chociażby wysoki odsetek „mieszanych” małżeństw w latach 1945–1990 sięgający 47% czy fakt, że w latach 80. XX w. co piąte bośniackie dziecko pochodziło z takiego związku (Janjić, Shoup, 1992, s. 32–33). Znaczna laicyzacja życia społecznego w duchu socjalistycznej koncepcji *bratstvo i jedinstvo* przyczyniała się do harmonijnie przebiegającego dialogu międzykulturowego w obrębie narodowości jugosłowiańskich, a cerkwie, meczety i świątynie katolickie nie były uczęszczane ani tłumnie, ani często. Wszak mówiło się, że w byłej Jugosławii Muzułmanie byli Bośniakami, którzy nie chodzą do meczetów, Serbowie to Bośniacy, którzy nie chodzą do cerkwi, a Chorwaci to Bośniacy, którzy nie chodzą do katedry. To anegdotyczne sformułowanie dosyć wyraźnie nakreśla swobodny stosunek do wyznania mieszkańców ówczesnej Bośni.

Warto też pamiętać, iż w momencie upadku komunizmu bośniaccy muzulmanie byli jednym z najbardziej zlaicyzowanych społeczeństw muzulmańskich na świecie, choć zachowali liczną grupę duchowieństwa i inteligencji o religijnych sympatiach. Stąd też na przykład pod koniec lat 80. XX w. 61% młodych Muzułmanów zadeklarowało, że nigdy nie było w meczecie (Bougarel, 2001, s. 83). Bośniacki islam znajdował odzwierciedlenie w unikatowym sufickim tarikacie⁴, czy synkretycznym islamie „ludowym”, jako efekcie wielowiekowego współżycia muzulmańskich Bośniaków z chrześcijańską większością lub liczną mniejszością. Ponadto: „bractwa [...] w ciągu wielowiekowej obecności w wieloetnicznym substracie bałkańskim zatraciły [...] wiele z dawnego orientально-tureckiego charakteru. Acz trwały ślad ich istnienia przetrwał w tradycjach bałkańskiej mentalności” (Hauziński, s. 25). Tradycja ta łączy elementy kultury i tradycji chrześcijańskiej i muzulmańskiej, tworząc swoiste pogranicze treściowo-kulturowe grecko-bizantyjskiej (prawosławnej), zachodnioeuropejskiej (katolickiej) i osmańskiej (islamskiej) proveniencji. Według danych spisu republik federacyjnych Jugosławii z 1991 r. zamieszkiwało ją 23,5 mln osób, w tym ponad 2 mln Muzułmanów. Z kolei z 4,1 mln mieszkańców Bośni i Hercegowiny do 1991 r. Muzułmanie stanowili 44%, Serbowie 31,5, a Chorwaci 17% (Kuczyński, 1999, s. 37). Ta wielokulturowa republika, a od marca 1992 r. suwerenne państwo, funkcjonowała w swoim tyglu wyznań, konstytuujących to kulturowe, a więc i wyznaniowe, pogranicze. To zaś istniało, gdyż identyfikacja religijna nigdy nie była kluczowym czynnikiem, decydującym o konceptualizacji tożsamości kulturowej, choć faktem jest, że nie tylko na Bałkanach była najkorzystniejszym narzędziem etnonacjonalistycznej manipulacji⁵.

4 Jednym z ciekawszych przykładów bośniackiego islamu jest sufizm bałkański, który trafił na Bałkany wraz z podbojami tureckimi. „Większość sufickich tarikatów na terytoriach bałkańskich zaczęła prowadzić własną indoktrynację, w sposób pokojowy przenikając do ludności chrześcijańskiej (prawosławnej), zwłaszcza na obszarach wiejskich. Przenikanie ułatwiło różnym szkołom sufizmu istnienie na Bałkanach przed pojawieniem się islamu wspólnot dualystyczno-gnostycznych (bogomiłów, paulikian, patarenów itp.)” (Hauziński, 2009, s. 16).

5 Mimo że Bośnia dzięki przeszłości historycznej, położeniu geograficznemu oraz zasięgowi wpływów kręgów cywilizacyjnych traktowana była jako symbol wielokulturowości, „wystarczyło zmanipulować

Nie należy też zapominać, iż „Bośnia ma w swoich dziejach politycznych [...] okresy, które ją, z dzisiejszego punktu widzenia, określają jako uczestnika pewnych przedsięwzięć integracyjnych dokonujących się w Europie Środkowej” (Stankowicz, 2004, s. 72). Co ciekawe, dokonywały się one w okresie, gdy Europa zmagala się z licznymi napięciami i podziałami, podczas gdy sami Bośniacy próbowali wytworzyć wspólny paradygmat w skomplikowanej mozaice politycznej wpływającej na kulturowy kształt rzeczywistości jej uczestników. I choć nie ułatwia tego administracyjny podział separujący grupy etniczne, mentalność mieszkańców Bośni wydaje się wykraczać poza te polityczne sztywne granice, sytuując swój topos na styku kręgów cywilizacyjnych.

Europocentryczne problemy z bośniackim pograniczem

W czasie wojny w Bośni (1992–1995) rozgłos zdobyła teoria zderzenia cywilizacji Samuela Huntingtona, prognozująca, że wiek XXI będzie erą starć między cywilizacjami zbudowanymi na odrębnych systemach religijnych (Huntington, 1997). Co prawda w trakcie wojny każda ze stron posługiwała się instrumentalnie dyskursem religijnym, ale zaangażowanie USA po stronie Muzułmanów i poparcie zachodniej opinii publicznej dla Bośniaków sprawia, że konfliktu w Bośni nie można uznać za klasyczne, huntingtonowskie zderzenie cywilizacji, a raczej należy go traktować jako symbol ksenofobicznej agresji przeciwko wielokulturowości⁶.

W kontekście islamskiego dyskursu podejmowanego w akademickiej przestrzeni Europy Zachodniej i USA Edward Said wskazał na praktykę zachodnich intelektualistów w łączeniu obrazu Bałkanów z orientalizmem, stawiając retoryczne pytanie: „czy można dzielić ludzkość – jak w istocie jest podzielona – na ewidentnie różne kultury, historie, tradycje, społeczeństwa, a nawet rasy, i przetrwać, w sensie ludzkim, konsekwencje takiego podziału?” (Said, 2005, s. 85), ujawniając w ten sposób ontologię podziałów, różnicy i inności. Niezrozumienie epistemologiczne specyfiki Orientu czy Bałkanów z ich bośniackim islamem ilustruje saidowska koncepcja samoescjalizacji Zachodu: „[...] mieszkańcy Zachodu definiują [...] Orient w kategoriach Zachodu, lecz również Inni określają siebie w kategoriach Zachodu, tak jak wszyscy określają Zachód w kategoriach Innego [...] oczywiście sposób, w jaki to przedstawiłem, stawia Zachód w pozycji uprzywilejowanej, jako standard, wobec którego określa się wszystkich Innych, co odpowiada zarówno historyczno-politycznej, jak i gospodarczej przewadze Zachodu” (Carrier, 1992, s. 207). Co więcej, w dyskursie o stosunku Bałkanów do domniemanego Zachodu i w dyskursie o Oriencie zachodzi szczególny związek paralelny, jako że utrzymuje się tendencja do traktowania Bałkanów jako strukturalnej postaci orientalizmu, a więc bałkanizm i orientalizm czyni się wariantami tego samego rodzaju” (Bakić-Hayden, 1995, s. 917–931).

Jak słusznie zauważa Maria Todorova, „podczas gdy poszukiwanie początków myśli zachodniej wiedzie nas na ogół do Egiptu, Mezopotamii, Indii i hebrajskiej Biblii,

masy szowinistyczną ideologią, by dotychczasowi sąsiedzi z dnia na dzień stali się wrogami” (Rekść, 2009, s. 157).

6 Por. Sokolović, *op. cit.*

organizmy społeczne i polityczne, w których rozwinęły się te tradycje, zostały zřęcznie odesłane do innego, trzeciego świata. Ta część Europy, która jako pierwsza nosiła tę nazwę (starożytni Grecy zwali »Europą« łąd bałkański po drugiej stronie wysp), została jej pozbawiona, a otrzymała, w najlepszym razie, w kontekście czysto geograficznym, atrybut południowo-wschodni, zaś w prawie wszystkich pozostałych dyskursach *Schimpfwort* »bałkański«, bez atrybutu »europejski« (Todorova, 2008, s. 341).

Wyraźne staje się zarazem, że wizerunek Bałkanów (i Bośni z jej wyznaniowym pograniczem) jako forma samookreślenia mieszkańców tego rejonu nie koresponduje z jego percepcją przez świat zachodni. W tym też miejscu warto postawić pytanie, czy wspomniane wcześniej domniemanie o „odwiecznej nienawiści narodów bałkańskich” jest dorobkiem bałkańskiej autorefleksji, czy być może stanowi niezależny wytwór myśli zachodniej, poddającej ten obszar „orientalizacji” w myśl dyskursu Saida. Tak postawione pytanie wyraźne ukazuje rozbieżność pomiędzy faktycznym potencjałem kulturowym bośniackiego pogranicza a europejskim dyskursem wielokulturowości, który marginalizuje Bałkany, stygmatyzując ten rejon, odzwierciedlając zarazem pewien „epistemologiczny kłopot” z Bałkanami i swoisty kompleks Starego Kontynentu. Podkreśla to cytowana już Todorova, historyczka i filozofka urodzona w Sofii, a wykładająca współczesną historię Bałkanów na Uniwersytecie Illinois w USA. Wydaje ona surowy osąd dotyczący demonizacji Bałkanów przez „cywilizowany świat” i pogrążeniu tych pierwszych w poczuciu kulturowej niższości, zwracając uwagę na fakt, iż stereotypy o Bałkanach nie są wytworzone przez mieszkańców Bałkanów (Todorova, 2008).

W świetle powyższego bośniackie pogranicze wydaje się przełamywać ową umowną, pojęciową reorientację kultury europejskiej wzdłuż osi Wschód–Zachód. Warto się tym samym zastanowić, jak owo dynamiczne, realne i choć pełne napięć pogranicze koresponduje z dychotomicznym oglądem S. Huntingtona między „człowiekiem Davos a *homo balcanicusem*”, gdzie „Davos Man” urzeczywistnia racjonalne, technokratyczne podejście do rozwiązywania problemów, które maksymalizuje znaczenie poszczególnych liderów i minimalizuje emocjonalne działanie nacjonalizmu i historycznego doświadczenia, podczas gdy *homo balcanicus* jest „dzieckiem romantyków”, dla których znaczenie ma pozyskiwanie mas i narodów (Bardos, 2003, s. 128–133). W świetle powyższego dosyć karkołomnie brzmią tezy Huntingtona, jakoby światowa polityka zdominowana była przez różnice i konflikty między kulturami i cywilizacjami, zaś wśród cywilizacji, które „stanowią potencjalne niebezpieczeństwo dla Zachodu, na pierwszym miejscu wymieniana jest cywilizacja islamu” (Huntington, 1996, s. 266).

Pochylając się nad zagadnieniem chrześcijańsko-muzułmańskiego pogranicza, warto więc zastosować pewną metodologiczną roztropność, pamiętając, że badania nad Bliskim Wschodem czy islamem często uwikłane są w tzw. dyskurs europocentryczny, etnocentryczny czy orientalistyczny. Ten ostatni termin odnosi się do orientalizmu, w rozumieniu E. Saida, jako dyskursu dominacji, będącego zarówno skutkiem, jak i narzędziem podporządkowania Bliskiego Wschodu przez Europę. Wyłania się tym samym swoista instrumentalność oznaczająca negację kultury i historii „ujarzmionych” ludów oraz ignorowanie ich oporu wobec dominacji, czyniąc ukłon w stronę teorii dyskursu i władzy Michaela Foucaulta (Foucault, 1977).

Ponadto, jak podkreślają orientaliści i historycy, „konflikty militarne między wyznawcami chrześcijaństwa a wyznawcami islamu, trwające od pierwszych wieków istnienia

islam, często, po bliższym przyjrzeniu się ich przyczynom i przebiegowi, tracą przypisywany im zdecydowanie religijny charakter” (Nalborczyk, Grodz, 2003, s. 148). Quasi-histeryczne stereotypy odwiecznej bałkańskiej nienawiści pomiędzy religiami i narodami „żyją” swoją własną narracją, podczas gdy „kultury każdego z narodów (Bośniaków, Chorwatów i Serbów) ulegały przenikaniu wraz ze swoimi charakterystycznymi cechami, kontaktowały się ze sobą, wchodząc w interakcje, czasem w charakterze cyklicznej zmiany priorytetów, ale nigdy kosztem unicestwienia jednej z nich” (Miočinić, s. 53). Stąd też uwagę zwraca swoisty kapitał pogranicza wyznaniowego Bośni, ukryty dla europocentrycznego oglądu pod warstwą uprzedzeń i masowych, stereotypowych wyobrażeń o tym regionie.

Konkluzje

Pogranicze bośniackie to kompozyt kultury katolicko-chorwackiej, prawosławno-serbskiej i islamskiej, które „poprzez podobny język i mentalność tworzy przestrzeń etniczno-kulturową i wyznaniowo-cywilizacyjną” (Lovrenović, 1989, s. 9). I choć religia staje się aspektem praktyk społecznych, zaś „jej rytuały ulegają polityzacji, jej instytucje stają się filarami władzy i stają się siedliskiem nietolerancji, jako że jest najprostszym, najbardziej ewidentnym, o ile nie najbardziej ewidentnym, sposobem kodyfikowania cech charakterystycznych dla danej grupy etnicznej” (Miočinić, s. 53), pogranicze wyznaniowe w Bośni wydaje się istnieć na przekór politycznej demagogii, wojennym resentymentom i materialnie wydzielonym etniczno-wyznaniowym entitetom. W historycznym i społecznym kontekście istnieje wiele korzystnych uwarunkowań podtrzymujących to symboliczne pogranicze, włączając w to elementy językowe, kulturowo-historyczne, regionalne czy też geograficzne i polityczne (Imamović, 2010, s. 40).

Jednakże aby bośniacka wielowyznaniowość i jej chrześcijańsko-islamskie pogranicze – jak pisze Ivan Lovrenović, eseista i publicysta bośniacko-hercegowiński – „stała się bogactwem, a przestała być przekleństwem”, Bośnia potrzebuje społeczeństwa, w którym w sferze religijnej przeważać będzie jego duchowy i indywidualny wymiar, a nie etniczno-kulturowa, grupowa identyfikacja (Lovrenović, 2000, s. 119). Wtórą tym przemyśleniom Abdulah Šarčević, podkreślając, iż możliwość epistemologicznego porozumienia między wyznawcami islamu i chrześcijaństwa dyktowana jest wspólną historią, znajomością kodu kulturowego, a także podzielaną pamięcią historyczną (Šarčević, 2000, s. 224–254). Jednakże prawdziwa akceptacja innych religii i form życia wymaga czegoś więcej niż tolerancji ich obecności [...] lub nawet społecznej solidarności (Guidelines for teachers; tolerance and principles of religion, s. 87). Potrzebna jest bowiem wspólnota doświadczeń i przestrzeni życia, a także pewnego rodzaju fundament aksjologiczny, który podzielany przez wszystkich członków pogranicza, stanowi istotny punkt odniesienia dla tworzenia swoich biografii i narracji codzienności na podstawie współpracy, otwartości, empatii czy gestów przyjaźni i życzliwości. W ramach refleksji nad modelami edukacji międzykulturowej warto więc pochylić się nad tym nietuzinkowym, bośniackim pograniczem, które wydaje się istnieć na przekór politycznym wizjom bałkanizacji, nacjonalistycznej antagonizacji i traumie konfliktu, jaki był udziałem *de facto* kilku pokoleń mieszkańców tegoż pogranicza.

Wielokulturowość bośniacka jest wynikiem wielowiekowego przenikania się kultur, nakładania wzorów kulturowych i politycznych aspiracji dążących do dominacji. Uwagę przykuwa fakt, iż słabo wytworzone atrybuty narodowościowe (jako konsekwencja historycznych dziejów i politycznych przetasowań) oraz przenikanie się na stosunkowo małym obszarze wpływów kulturowych na cywilizacyjnym pograniczu Wschód–Zachód uwarunkowały niezwykle właściwość chrześcijańsko-islamskiego pogranicza. Jak słusznie zauważa politolożka Magdalena Rekść, Bośnia była „swojego rodzaju kalejdoskopem mieszczącym w sobie całą mozaikę grup etnicznych” (Rekść, 2009, s. 162), jednakże zarazem jej przykład pokazuje „[...] jak łatwo pokojowa egzystencja przeistacza się w krwawe walki; warto więc zadać sobie pytanie, jakie kroki należy przedsięwziąć, aby zahamować potencjalne ogniska konfliktów” (Rekść, 2009, s. 172). W świetle tak postawionego pytania szczególnego znaczenia nabierają wszelkie, zorientowane na wspomniane cele, projekty i inicjatywy, gdzie istotną rolę przypisuje się wydostaniu jednostki poza kręgi odizolowanej wspólnoty etnicznej, tym bardziej że „w społecznościach zamkniętych agresja jest projektowana na zewnątrz” (Flowers, 2007, s. 42).

Tak zorientowane projekty społeczne i edukacyjne czynią motywem przewodnim dialog. Ten zaś, według Jana Pawła II, „rodzi się z doświadczenia codziennego współżycia obok siebie w łonie tej samej wspólnoty i kultury” (Jan Paweł II, Eugeniusz Sakowicz, 2001, s. 73) oraz „pozwała dostrzec, że różnorodność jest bogactwem, i skłania umysły ludzi do wzajemnej akceptacji, prowadzącej do autentycznej współpracy, zgodnej z pierwotnym powołaniem całej ludzkiej rodziny do jedności” (Jan Paweł II, Eugeniusz Sakowicz, 2001, s. 68). Warto więc podtrzymywać wysiłki, by wbrew wszelkim pesymistycznym prognozom politologicznym zachować bogactwo takiego pogranicza, którego cechy dystynktywne wyznaczają:

- 1) wspólna duchowa matryca,
- 2) islam i europejskie wartości, które nie wykluczają się zupełnie (można być muzułmaninem i Europejczykiem)⁷,
- 3) rozwijanie idei tolerancji rozumianej jako otwarcie się na Inność poprzez systematyczne interakcje z Innymi związane z organizacją życia społecznego we współczesnej Bośni;
- 4) brak wpływów europocentryzmu jako szczególnej bariery komunikacji międzykulturowej,
- 5) ujawniające się w toku komunikacji międzykulturowej otwartość, towarzyskość, serdeczność, ufność, pomocność, ciekawość poznawcza, bliskość emocjonalna (Pilarska, 2014),
- 6) zbieżności doktrynalne⁸.

7 Choć Bałkany, a szczególnie Bośnia, były na przestrzeni wieków areną starć światowych cywilizacji, rozłamu cywilizacji, bałkańska strefa cywilizacyjna zapewniała rozwój trzech głównych procesów systemowych: feudalizacji, chrystianizacji oraz konsolidacji etnicznej, przez co stosunkowo szybko nastąpiło dostosowanie się bałkańskiej strefy cywilizacyjnej do zachodniego systemu wartości i stanowiło ono podstawę kultury socjalnej społeczeństw bałkańskich.

8 Z pięciu filarów islamu, a więc głównych punktów wiary i praktyki religijnej muzułmanów, wspólna dla chrześcijaństwa i islamu jest modlitwa, jałmużna i post (Armour, 2004).

Jednym z ciekawszych przykładów ilustrujących istotę bośniackiego pogranicza kulturowego jest powołana do życia w 1997 r. Międzyreligijna Rada Bośni i Hercegowiny. Aktywny w niej udział podejmują czołowi profesorowie z Wydziału Nauk Islamskich (promujący umiarkowany dyskurs wyznaniowy) oraz zaprzysiężony 15 listopada 2012 r. *reisu-l-ulema* Bośni i Hercegowiny, Husein ef. Kavazović. Zakładając Radę, 9 czerwca 1997 r., przedstawiciele władz duchownych islamu, prawosławia, katolicyzmu i judaizmu (a więc religii od wieków przenikających się na tym kulturowym pograniczu) podpisali Deklarację Wspólnych Wartości Moralnych, zobowiązując się do współpracy na rzecz pokojowej edukacji (Bońkowski, 2010, s. 131–132).

W przypadku chrześcijańsko-islamskiego, bośniackiego pogranicza wyłania się system wartości podzielanych, przez co aktywność zróżnicowanej kulturowo grupy zmierza do wytworzenia reguł postępowania czytelnych i akceptowanych przez wszystkich jej członków, wpływając na ukształtowanie specyficznych dróg i sposobów komunikacji w danej kulturze i społeczeństwie (Mrozek-Dumanowska, 2005, s. 76). I choć pluralizm (również wyznaniowy), tak wyraźnie zaznaczający swą obecność na pograniczu, pociąga za sobą nieuchronność konfliktu (Kekes, 1996, s. 30), z natury pluralistyczne wysiłki na rzecz dialogu są szczególnie ważne dla życia kulturowego współczesnych społeczności, jako że wzbogacają one życie społeczne o nowe możliwości, dostarczając bodźców do wzajemnego poznania i zapożyczania treści kulturowych (Kekes, 1996, s. 30). Bośniackie pogranicze tworzy tym samym aksjologiczny kontekst, w którym dokonuje się realizacja wartości wychowawczych o wadze międzykulturowej, kluczowej dla współczesnych (re)orientacji edukacyjnych i społecznych.

Bibliografia

- Armour, R. (2004). *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji* (przekł. I. Nowicka). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Babić, M., Đorđević, M., Fischer, S., Last Stone, S., Mahmutćehajić, R. (2006). Guidelines for teachers. Tolerance and principles of religion, *Forum Bosnae*. 36/06, 163–166.
- Bakić-Hayden, M. (1995). Nesting orientalism. The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review*. 54, 4; 917–931.
- Bardoš, G.N. (2003). Review. Davos Man Meets „Homo Balcanicus”. Reviewed Works: *Bosnia After Dayton. Nationalist Partition and International Intervention* by Sumantra Bose; *Understanding Ethnic Violence: Fear, Hatred, and Resentment in Twentieth-Century Eastern Europe* by Roger D. Petersen. *The National Interest*. 73, 128–133.
- Bońkowski, R. (2010). *Słowianie środkowopodniowi na przełomie XX i XXI wieku. Język – religia – naród – państwo*. Katowice: Para Agencja Artystyczna.
- Bougarel, X. (2001). L’islam bosniaque, entre identité culturelle et idéologie culturelle. W: X. Bougarel, N. Clayer (red.). *Le nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme, 1990–2000* (79–132). Paris: Maisonneuve et Larose.
- Carrier, J. (1992). Occidentalism: The world turned Upside-Down. *American Ethnologist*. 19, 2; 195–212.
- Ćirković, S. (1992). *Istorija srednjovekovne bosanske države*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Elsässer, J. (2007). *Jak džihad przybył do Europy. Wojownicy Boga i tajne służby na Bałkanach*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.

- Foucault, M. (1977). *Archeologia wiedzy* (przekł. A. Siemek). Warszawa: PIW.
- Fine, J.A.V. (2007). *The Bosnian Church: Its Place in State and Society from the Thirteenth to the Fifteenth Century*. London: Saqi in association with the Bosnian Institute.
- Flowers, B. (2007). *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hauziński, J. (2009). Sufizm bałkański – perspektywa dialogu czy konfrontacji. *Balcanica Posnaniensia*. 15, 15–26.
- Hryniewicz, J.T. (2011). Imigracja i wielokulturowość w warunkach dużego dystansu kulturowego. *Studia Regionalne i Lokalne*. 3 (45), 5–25.
- Huntington, S.P. (1997). *Zderzenie cywilizacji*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Huntington, S.P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Imamović, M. (2007). *Historija Bošnjaka*. Novi Pazar: Centar za bošnjačke studije.
- Imamović M. (2010). Dijalog civilizacija i bon jaki identitet na početku XXI stoljeća, *Odjek, Sarajevo*, LXIII, 4.
- Janjić, D., Shoup. P. (1992). *Bosna i Hercegovina između rata i mira*. Belgrade: Dom Omladine.
- Kekes, J. (1996). *The Morality of Pluralism*. Princeton. New York: Princeton University Press.
- Kuczyński, M. (1999). *Bałkańska pożoga. Wojny i konflikty na Bałkanach w latach 1991–1999*. Warszawa: BPI MON.
- Lewis, B. (1995). *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*. New York: Simon & Schuster.
- Lovrenović, I. (1989). *Labirint i pamćenje. Kulturnohistorijski esej o Bosni*, Sarajevo: Oslobođenje.
- Lovrenović, I. (2000). Paradoksi bosanskoga konfesionalizma, *Forum Bosnae*, 7–8, 112–120.
- Malcolm, N. (1994). *Bosnia. A short history*. London: MacMillan.
- Meier, V. (2005). *Yugoslavia. A History of its Demise*. New York: Routledge.
- Messori, V., Jan Paweł II, Sakowicz, E. (2001). *Islam a chrześcijaństwo, konfrontacja czy dialog*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Miočinović, M. (2002). The pluriform south Slav identity: controversy and destruction. *Forum Bosnae, Reconstruction and Deconstruction*. 15/02, 53–55.
- Morony, M.G. (1990). The Age of Conversions: a reassessment. W: M. Gervers, R.J. Bikhazi (red.). *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries (135–150)*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Mrozek-Dumanowska, A., Zdanowski, J. (2005). *Globalizacja i regionalizacja: dwa oblicza komunikacji międzykulturowej*. W: A. Mrozek-Dumanowska (red.). *Islam a globalizacja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Akson.
- Nalborczyk, A.S., Grodź, S. (2003). Muzułmanie i chrześcijaństwo – droga w kierunku dialogu? W: A. Parzymies (red.). *Islam a terroryzm (143–166)*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Nikitorowicz, J. (1995). *Pogranicze – tożsamość – edukacja międzykulturowa*. Białystok: Trans Humana.
- Pilarska, J. (2014). Axiology of the borderlands in the context of intercultural education and socialisation. *Pedagogika Lietuvos Edukologijos Universitetas*. 116, 4; 200–209.
- Pilarska, J. (2014). *Wielowymiarowa tożsamość współczesnych Bośniaków*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT.
- Rekć M. (2009). Między pokojową koegzystencją a bratobójczymi walkami. Bośnia i Hercegowina jako egzemplifikacja społeczeństwa wielokulturowego. *Prace naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, seria Res Politicae*. T. III, 157–173.
- Todorova, M. (2008). *Bałkany wyobrażone*. Warszawa: Wydawnictwo Czarne.
- Said E. (2005). *Orientalizm* (przekł. M. Wyrwas-Winiewska). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

- Serdarević, M., Omanić, A. (2000). *Bošnjačka kultura ponašanja*. Sarajevo: Svjetlost.
- Siennicka, H. (1936). *Uroda Jugosławji*. Warszawa: Biblioteka Polska.
- Sokolović, Dz. (2005). How to Conceptualize the Tragedy of Bosnia: Civil, Ethnic, Religious War or...? *War Crimes, Genocide, & Crimes against Humanity*. 1, 1; 115–130.
- Stankowicz, A. (2004). *Między bośniackością a jugosławizmem. Z dziejów kultury bośniackiej*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH.
- Šarčević, A. (2000). Dijalog s kulturama i religijama. *Forum Bosnae*. 7–8, 224–254.
- Velikonja, M. (2003). *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*. College Station: Texas A & M University Press.
- Wojciechowski, S. (2003). Wojna w Bośni i Hercegowinie. W: W. Malendowski (red.). *Zbrojne konflikty i spory międzynarodowe u progu XXI wieku. Analiza problemów i studia przypadków*. (319–337). Wrocław: Wydawnictwo Alta 2.
- Wróbel P. (1997). Bośnia wobec ekspansji islamu w pierwszej połowie XV wieku. *Balkanica Posnaniensia*. 8, 84–85.

Justyna Pilarska

Doktor, nauki społeczne
Instytut Pedagogiki, Uniwersytet Wrocławski
ul. J.W. Dawida 1, 50–527 Wrocław
e-mail: justine_p@op.pl