

Maciej Falski

NIECHCIANA KULTURA

Odbudowa i instrumentalizacja
dziedzictwa kulturowego
w Bośni i Hercegowinie



NIECHICIANA KULTURA

Maciej Falski

NIECHCIANA KULTURA

Odbudowa i instrumentalizacja
dziedzictwa kulturowego
w Bośni i Hercegowinie



Recenzenci
Daniel Baric
Magdalena Koch

Redaktor prowadzący
Jakub Ozimek

Redakcja, korekta
Kamil Dźwiniel

Korekta: redakcja techniczna
Maryla Broda

Indeksy
Maciej Falski

Projekt okładki i stron tytułowych
Elżbieta Chojna

Ilustracja na okładce
Trawnik, Bośnia i Hercegowina, fot. Dino Aganović (<https://unsplash.com/@bur4>)

Skład i łamanie
INK GRAF S.C. Sławomir Łąkocy i Łukasz Łąkocy

Publikacja dofinansowana przez Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego oraz
Uniwersytet Warszawski

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2022

Maciej Falski, Uniwersytet Warszawski, ORCID 0000-0002-5610-5608

ISBN 978-83-235-5689-3 (druk) ISBN 978-83-235-5697-8 (pdf online)
ISBN 978-83-235-5705-0 (e-pub) ISBN 978-83-235-5713-5 (mobi)

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
02-678 Warszawa, ul. Smyczkowa 5/7
e-mail: wuw@uw.edu.pl
księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1, Warszawa 2022

Druk i oprawa
Totem.com.pl

Spis treści

Podziękowania	7
Wstęp	9
Kultura i polityka	9
Badania	21
Rozdział 1.	
Kategoria dziedzictwa w definiowaniu kultury	29
Obsesja dziedzictwa	29
<i>National heritage</i> według Dayton	36
Rozdział 2.	
Wojna semiotyczna: przypadek Stolaca	43
Miasto jako semiotyczna arena walki	43
Meczet na kościołach	56
Krzyże w Hercegowinie	62
Miasto jako <i>signifiant</i>	74
Rozdział 3.	
Dziedzictwo Jugosławii	83
Jedność w wielości	83
Dziedzictwo antyfaszyzmu: dwa mauzolea	91
„I narody, i obywatele”	112
Rozdział 4.	
Dialektyka przestrzeni miejskiej: Trebinje i Foča	119
Zawłaszczanie przestrzeni	119
Najpiękniejsze serbskie miasto	128
Dwa meczety	133
Cerkiew i meczet	145

Rozdział 5.

Tworzenie i rozbijanie wspólnoty: dwa Sarajewa	153
Biblioteka	153
Jerozolima podzielona.....	162
Wnioski. Dobro wspólne	181
Bibliografia	191
Spis ilustracji	205
Indeks osób	207
Indeks nazw geograficznych	211

Podziękowania

Chciałbym podziękować osobom, którym zawdzięczam pomoc w badaniach i przygotowaniu ostatecznej wersji tekstu. Są wśród nich pracowniczki biura Komisji ds. Ochrony Zabytków Narodowych w Sarajewie, Urzędu Miasta Sarajewa oraz pracownicy Wydziału Architektonicznego Uniwersytetu w Sarajewie. Szczególna wdzięczność należy się pierwszym czytelnikom mojego tekstu: Tomaszowi Rawskiemu, krytycznemu odbiorcy i partnerowi dyskusji o sprawach bośniackich, a przede wszystkim Annie Kobylińskiej – bez jej wnikliwej i drobiazgowej, prowokującej do myślenia lektury książka wiele by straciła. Dziękuję też Tacie za opinię czytelnika spoza kręgu akademickiego, co wpłynęło korzystnie na klarowność wyводу. Ostateczny kształt publikacja zawdzięcza recenzentom, prof. Magdalenie Koch oraz prof. Danielowi Baricowi – dziękuję im za bardzo uważną i drobiazgową lekturę oraz cenne wskazówki. Wiele zawdzięczam także panu Kamilowi Dźwinelowi, który wykonał niezwykle rzetelną redakcję manuskryptu. I wreszcie podziękowania kieruję do trzech najważniejszych osób: moich wspaniałych dzieci, Malwiny i Filipa, których pytania o „rehabilitację” stymulowały mnie do systematycznego dopracowywania książki, oraz do Dominika, dzięki któremu wszystko jest tak, jak być powinno.

Wstęp

Kultura i polityka

Badania przedstawione w tej książce trwały z przerwami przez wiele lat. Pierwsze obserwacje prowadziłem w 2007 roku podczas drugiej wizyty w Bośni, zaś ostatnie analizowane dokumenty źródłowe pochodzą z 2020 roku. Ostateczny kształt jest syntezą dwóch ścieżek moich zainteresowań naukowych: fascynacji historią oraz studiami nad przestrzenią miejską, które spina tytułowa kategoria dziedzictwa. Zamykam pracę w 2021 roku z pełną świadomością, że procesy społeczne są dynamiczne i statyczny opis zawsze wiąże się z kontekstem, w którym powstaje. Mam jednak nadzieję, że zawarte tu uwagi i wnioski mogą pomóc w zrozumieniu owej dynamiki w przypadku Bośni dzięki temu, że starają się uchwycić mechanizmy kulturowe długiego trwania oraz opisać strategie interpretacyjne obecne w bośniacko-hercegowińskiej przestrzeni publicznej. Chcę też zbudować swoisty model interpretacyjny, który będzie pomocny w ich odkodowywaniu oraz możliwy do zastosowania w analizie walk semiotycznych w innych kontekstach społeczno-kulturowych.

W swojej książce zastanawiam się nad perspektywą wykorzystania kultury jako wyobrażenia oraz motywacji dyskursu legitymizującego istnienie państwa bośniacko-hercegowińskiego. Nie zajmuję się charakteryzowaniem kultury bośniackiej jako całości, nie podejmuję również próby stworzenia opisu jej cech dystynktywnych, które pozwoliłyby na określenie tego, co „jest” bośniackie, a co nie, bądź też udowodniłyby jej ontologiczną odrębność. Dlatego konsekwentnie posługuję się pojęciem „kultura Bośni”, a nie „kultura bośniacka”, zaznaczając, że kultura Bośni jest dla mnie pewnym projektem, który łączy cele polityczne i strategie tożsamościowe, a pytanie o jego skuteczność okazuje się w gruncie rzeczy pytaniem o możliwość uzasadnienia państwa bośniackiego¹.

¹ W książce posługuję się frazą „kultura Bośni”, to jest pewnym skrótem wynikającym głównie z ekonomii języka, po to, by nie powtarzać „kultura Bośni i Hercegowiny”; zwyczajowo też nazwa „Bośnia” obejmuje całość państwa Bośnia i Hercegowina.

W prezentowanych tu badaniach wychodzę z założenia, że „kultura” jest bardzo nośnym wyobrażeniem wykorzystywanym przez elity polityczne, społeczne i intelektualne jako skuteczne narzędzie legitymizowania projektów wspólnotowych. We wzajemnej relacji państwo potrzebuje kultury w celu uprawomocnienia siebie, natomiast kultura potrzebuje państwa, żeby uzyskać uznanie i efektywnie się reprodukować². Ulf Hannerz, dyskutując wartość wyobrażenia kultury jako ekumenicznej, a więc powszechnej własności w odniesieniu do kultur w liczbie mnogiej – rozumianych jako lokalne realizacje uniwersalnego wzorca – dostrzegł rolę państwa w utrzymywaniu granic tych właśnie lokalnych wariantów. Autor pisze o „w większym stopniu zamierzonym i asymetrycznie zorganizowanym przepływie kultury”, któremu towarzyszą rytuały obywatelskie oraz instytucje, takie jak media, szkoły i muzea³. Choć nie komentuje on przywołanych elementów dystrybucyjnych, rozpoznajemy w nich mechanizmy zaangażowania i odtwarzania wspólnoty przez praktyki (rytuały obywatelskie), tworzenie wspólnego zasobu schematów interpretacyjnych i symbolicznych (szkoła, media, a zatem i język), jak też definiowanie dziedzictwa. Wykorzystanie tak pojmowanej „kultury” do celów ideologicznych opisał wnikliwie Benedict Anderson w swojej silnie oddziałującej na modele interpretacyjne rozprawie dotyczącej wspólnot opartych na spoiwie symbolicznym⁴. W uniwersum ciągłości, pośród rozmaitych wariantów praktyk i wierzeń, dochodzi do procesów delimitowania granic i wyznaczania różnic, nazwanych międzykulturowymi. Pierre Manent uznał za cechę nowoczesnego narodu to, że „rozumie on i wytwarza swoją partycularność jako skutek lub wynik ludzkiego działania o charakterze uniwersalnym”⁵. Oznacza to, że wyobrażenie narodu zasadza się na quasi-powszechnym mniemaniu o istnieniu narodu, jednakże odmienności między wspólnotami narodowymi są wytworem działania kategoryzacyjnego oraz wymagają aktywności je reprodukujących. Zasadniczą funkcję w procesie kategoryzowania pełnią z jednej strony antropology i etnologowie jako „specjaliści od kultur”, z drugiej zaś państwo dzięki swej instytucjonalnej sprawczości. Rola pierwszej grupy w absolutyzacji różnic i podstaw myślenia o świecie przez pryzmat kategorii tożsamości kulturowych została dobrze opisana, zresztą nie jest przedmiotem tej książki. Moje badania koncen-

² Chciałbym dookreślić tu, że nie uważam kultury ani państwa za jakies samoistne byty: w tym zdaniu to tylko retoryczny skrót, a cała narracja opiera się na przekonaniu, że kultura jest przede wszystkim wytworem dyskursywnym, zrodzonym z połączenia wyobrażeń i sposobu mówienia o nich.

³ Ulf Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek (Kraków 2006), 107.

⁴ Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski (Kraków 1997).

⁵ Pierre Manent, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, przeł. W. Dłuski (Gdańsk 2014), 459.

trowały się wokół drugiej sfery, mianowicie roli elit politycznych i intelektualnych w definiowaniu kultury i narzucaniu jej jako kategorii odniesienia dla przynależności narodowej oraz jako narzędzia legitymizującego władzę⁶.

W najprostszym, podstawowym ujęciu można wskazać dwie postawy: pierwsza uznaje kultury za własność wspólnot ludzkich, za ich właściwość wpisana w istotę bycia ludźmi, odróżniającą ich od stanu natury. W swojej klasycznej już dziś konstrukcji teoretycznej Claude Lévi-Strauss oparł koncepcję stanu kultury na kilku uniwersalnych elementach. W tej konstrukcji różnice lokalne – właściwe na przykład grupom etnicznym – wydają się wtórne i mniej ważne, przy czym francuski antropolog nie zajmował się kwestią kultur narodowych. Takie założenie pozwalało mu na przesłedzenie wędrówek mitów, bądź też pewnych wyobrażeń społecznych podtrzymywanych przez wątki mitologiczne, z jednego końca Ameryki na drugi czy wręcz między kontynentami⁷. Zastanawiając się nad zróżnicowaniem kulturowym, Lévi-Strauss przestrzegał zarówno przed absolutyzacją odmienności istniejących między grupami etnicznymi, jak i przed opisywaniem owych grup jako izolowanych całości. W eseju *Rasa a historia* pisał, że „pojęcia różnorodności kultur ludzkich nie można postrzegać w sposób statyczny. Nie jest to różnorodność biernego wyliczania czy lakonicznego katalogu”. Otóż z jednej strony duże znaczenie ma bowiem wewnętrzne zróżnicowanie danej grupy, które może decydująco wpływać na kategoryzację świata społecznego i relacje w polu społecznym, z drugiej zaś należy postrzegać grupy w relacji z innymi, gdyż „istnieją także równie istotne różnice wynikające z bliskości: dążenie do przeciwstawienia się, do odróżnienia się, do bycia sobą”⁸. Ta ostatnia uwaga Lévi-Straussa pomoże nam w zrozumieniu emfatycznego stosunku do zjawiska wyznania w Bośni,

⁶ Przyjmuję najprostsze rozumienie elit, zwięzłe sformułowane przez Krzysztofa Zalewskiego w pracy poświęconej Boszniakom z Sandżaku: „Ogólnie ujmując, za elitę uważam grupę ludzi, którzy zgromadzili największą w danej społeczności ilość pewnego zasobu: władzy, pieniędzy, wiedzy, prestiżu”. Krzysztof Zalewski, *Naród, religia, rasa. Muzułmańskie ideologie i ruchy narodowe pogranicza w Południowo-Wschodniej Europie* (Warszawa 2010), 30. Dla kwestii tożsamości kulturowej istotne są jednak elity „posługujące się zawodowo symbolami”, ponieważ taka elita „interpretuje nowoczesność i wytwarza tożsamość własną w opozycji do tożsamości grup uznanych za obce” (tamże, 23). Szerzej o definicji i roli elit pisał Ivan Rogić, podkreślając „zdolność elit do narzucania swojej woli innym”, co niekoniecznie wiąże się ze statusem ekonomicznym czy arystokratycznym pochodzeniem, a więc zbliża nas do kategorii elit jako „specjalistów od symboli”. Zob. Ivan Rogić, *Tri hrvatske modernizacije i uloga elita*, w: D. Čengić, I. Rogić (red.), *Upravljačke elite i modernizacija* (Zagreb 2001), 37–78.

⁷ Metodę Lévi-Straussa, sposób analizy wątków mitologicznych oraz brak zainteresowania (czy raczej brak chęci po temu) przypisaniem wartości analitycznej różnicom etnicznym, doskonale ilustruje pierwszy tom monumentalnego cyklu *Mythologiques*, zatytułowany *Le cru et le cuit* (*Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski, Warszawa 2010).

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Rasa a historia*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski (Warszawa 2001), 351–353.

rodzącego się głównie z potrzeby różnicy, a w mniejszym stopniu ze szczególnego umiłowania takiej czy innej formy definiowania i przeżywania sacrum – o tym zagadnieniu będę pisał obszernie w dalszej części książki. W tym miejscu podkreślę istotne dla ukierunkowania moich badań wystrzeżenie się absolutyzacji różnic międzyetnicznych, co pozwoli na zachowanie czujności wobec tendencji nadużywania kategorii kultury narodowej, jak również na dostrzeganie odmienności wewnątrz danego społeczeństwa.

Drugie stanowisko ujmuje kulturę jako własność charakterystyczną dla konkretnej wspólnoty, widząc w niej całość nie tyle dynamiczną i relacyjną, ile wewnętrznie spójną i stabilną, przez co możliwe byłoby określenie atrybutów danej kultury narodowej. Takie ujęcie należy raczej do historii badań etnologicznych i antropologicznych, ustąpiwszy miejsca świadomości wewnętrznego zróżnicowania, jednak nadal wywiera przemożny wpływ na sferę publiczną przez ideologię nacjonalizmu oraz zwiążanie z instytucjami państwa narodowego. Obszernie będę o tym pisać dalej, jako że związek ów ma przemożną wagę dla kwestii statusu kultury Bośni oraz użycia kategorii dziedzictwa zarówno w polityce kulturalnej tego państwa, jak i w procesie odbudowy po zniszczeniach wojennych. Dyskurs narodocentryczny, będący fundamentem nacjonalizmów, wiele zawdzięcza koncepcji etniczności oraz różnic etnicznych opartych na odrębności kulturowej. Jak zauważa Thomas H. Eriksen, „nacjonalizm postuluje, by wszyscy członkowie społeczeństwa dzielili kulturę, co w społeczeństwach opartych na przypisanej randze i hierarchii feudalnej było podejściem bardzo radykalnym”⁹.

Zainteresowanie różnicami etnicznymi – rozumianymi jako specyfika poszczególnych grup określana przy wykorzystaniu cech kulturowych, a nie politycznych czy (tylko) historycznych – wiązało się z rozluźnieniem wiary w uniwersalność porządku klasycznego i narodzinami romantycznej wrażliwości. Impulsem stał się tu uważniejszy niż wcześniej ogląd kwestii uznawanych za wytwór rodzimy, świadczący przez to o autentyczności danego ludu. Modelowym zapisem tego zainteresowania różnicą, a nie uniwersalnością, oraz przewartościowania koncepcji dziejów ludzkości były oczywiście prace Johanna Gottfrieda Herdera, z *Mysłami o filozofii dziejów* (1784–1791) na czele. Dorobek Herdera wyznacza też pola zainteresowań, na których następane pokolenia poszukiwały autentyzmu, a mianowicie: literaturę, język oraz kulturę ludową, do których etnologowie dodadzą także obyczaje i wierzenia. Dość szybko jednak dowartościowanie różnic i przeniesienie na nie uwagi zaczęły odgrywać rolę w dyskursie politycznym, stając się rezerwuarem argumentów za odrębnością polityczną

⁹ Związłą dyskusję tego problemu można znaleźć w pracy Thomasa H. Eriksena, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, przeł. J. Wołyńska (Warszawa 2009), 285–304, cyt. 286.

danej wspólnoty etnicznej, uznawanej przez jej elity za wspólnotę narodową¹⁰. Można by podać wiele przykładów unarodowienia sfer publicznej, tożsamościowej i kulturowej z europejskiej historii: forsowanie idei francuskości stało się głównym narzędziem legitymizacji rewolucyjnej Francji oraz sposobem na pokonanie partykularyzmów prowincji; w okupowanych przez Napoleona Niemczech niemieckość stała się hasłem oporu przeciw obcym siłom i w tym też czasie język francuski, wcześniej będący uniwersalnym w Europie językiem elit, ustępował pola niemieckiemu. W wielu kontekstach nacjonalizm, a więc żądanie autonomii dla grup etnicznych, wiązał się z wymiarem emancypacji społecznej: tak było między innymi w habsburskich przedmarcowych Czechach czy w Chorwacji w okresie Wiosny Ludów (1848), gdzie hasła wolności narodowej sąsiadowały z postulatami wolności klasowej¹¹. Zajmując się procesem formowania się nowoczesnego społeczeństwa czeskiego opartego na tożsamości narodowej, Miroslav Hroch podkreślał zasadniczą różnicę między przynależnością etniczną a narodową: otóż tożsamość narodowa nie jest „moralnie neutralna”, a pozostaje obowiązkiem i pracą¹². Jego książka *Na prahu národní existence (Na pragu istnienia narodu)* zawiera wiele przykładów aktywności i postaw ilustrujących konieczność pracy na rzecz narodu oraz podtrzymywania wyobrażenia wspólnoty narodowej przez dyskurs i praktyki w sferze publicznej, wskazując też najważniejsze sposoby propagowania przynależności narodowej jako projektu moralnego, mianowicie szkołę, media oraz działalność kulturalną.

¹⁰ Przyjmuję tu opisaną dokładnie przez Ernesta Gellnera i przez niego też spopularyzowaną na gruncie nauk społecznych koncepcję, która upatruje w narodzie wspólnotę etniczną dążącą do uzyskania politycznej autonomii. Nie wchodząc w szczegóły tej debaty, podkreślam wymiar polityczny istotny dla rozumienia funkcjonalności pojęcia narodu. Zob. Andrzej Walicki, *Nacjonalizm i społeczeństwo obywatelskie w teorii Ernesta Gellnera*, w: E. Nowicka, M. Chałubiński (red.), *Idee a urządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego* (Warszawa 1999), 253–277. Trzeba dodać, że myśli Herdera nie można uznawać za wyraz ekskluzywistycznego nacjonalizmu politycznego, jaki ukształtował się w XIX wieku. Zob. Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe–XIXe siècle* (Paris 1999), 38–42.

¹¹ Trudno by przyszło dyskutować tu kwestię nacjonalizmu jako idei emancypacyjnej w XIX wieku, trzeba też pamiętać o złożonych kontekstach wszystkich przywołanych przypadków. Na przykład w sytuacji państwa habsburskiego za pierwszy impuls zainteresowania językami lokalnymi, także w wymiarze naukowym, a zwłaszcza praktycznym (nauczanie w szkołach, opracowanie gramatyk itd.), uznaje się reformy terecjańsko-józefińskie. Jak sądzi Miroslav Hroch, to przede wszystkim państwo potrzebowało efektywnego narzędzia komunikacji z ludem, który nie był wykształcony, a który miał skutecznie uczestniczyć w życiu państwowym wskutek stopniowego wyrwania spod pełnej kontroli przez szlachtę. Zob. Miroslav Hroch, *Na prahu národní existence* (Praha 1999), 132–135. Przypadek francuski ilustruje z kolei wykorzystanie idei narodu jako tożsamości opresyjnej, wykluczającej tożsamości regionalne; narzędziem walki z nimi stały się głównie język oraz reforma administracyjna negująca historyczne podziały regionalne.

¹² Zob. tamże, 10.

W procesie definiowania kultury narodowej kluczową rolę odgrywały elity z największym kapitałem kulturowym, zaś dla jej reprodukcji najważniejsze okazało się tworzenie instytucji i/lub przejmowanie tych istniejących po to, by przestawić je na osiągnięcie celu, czyli podtrzymywanie wyobrażonej wspólnoty narodowej. Innym zadaniem instytucji stało się nie tylko ugruntowanie, lecz także rozpowszechnianie kultury narodowej, ucieleśnianej przez artefakty, praktyki i aktywności w różnych dziedzinach życia społecznego. Nacjonalizmy dążyły z kolei do autonomii bądź samodzielności politycznej, ponieważ dzięki temu zyskiwały możliwość eliminowania konkurencyjnych narracji tożsamościowych. Tymczasem wsparcie państwa (finansowe, organizacyjne i propagandowe) znacznie wzmacniało skuteczność oddziaływania projektu kultury narodowej, która stanowi podporę legitymizującą działania elit posługujących się narracją narodocentryczną. Państwo jest zatem ważnym czynnikiem definiowania kultury określonej przez jakąś etykietę i dzięki temu „zlokalizowanej”, wyodrębnionej z Hannerzowskiej ekumeny. Bezspornie wszyscy ludzie „mają kultury”, ale pozostaje kwestią otwartą nazywanie tychże przy wykorzystaniu etykiet etnonarodowych czy terytorialnych. Problemy oraz duży udział interpretacji czy wprost arbitralności w definiowaniu kultury ilustruje przypadek chorwacki. W nadal aktualnej i interesującej poznawczo, mimo upływu niemal stulecia, próbie określenia elementów kultury chorwackiej w poszukiwaniu jej autentyczności etnolog Milovan Gavazzi opisał poszczególne warstwy wpływające na jej rozwój: starosłowiańską, śródziemnomorską, bałkańską, panońską itd. Stosując metodę genetyczną, autor starał się wykazać pochodzenie danych zwyczajów czy typów artefaktów. Choć większość z nich wywodziła się z odmiennych, niesłowiańskich kręgów kulturowych, zostały przyswojone przez użytkowników kultury chorwackiej: „Chorwaccy wieśniacy uznają je i odczuwają za swoje, mimo że z pochodzenia nie są w rzeczywistości specyficznie chorwackie”¹³. Zdaniem Gavazziego o „chorwackości” tego splotu decyduje przede wszystkim świadomość Chorwatów o przynależeniu do tej samej całości. Trzy dekady wcześniej inny chorwacki badacz, Antun Radić, wyróżnił z kolei dwie kultury w łonie społeczeństwa chorwackiego: kulturę elit (*kultura gospode*) i kulturę ludu (*kultura naroda*) jako opozycyjne sfery praktyk, wierzeń i relacji. Zasada podziału ma tu wyraźnie klasowy charakter, zaś sam Radić za cel działań elit przyjął zbliżenie obu i dotarcie do jedności na podstawie tego, co stanowi o autentyczności kultury chorwackiej. Jego zdaniem kultura elit miała wymiar kosmopolityczny i formowała się

¹³ Milovan Gavazzi, *Kulturna analiza etnografije Hrvata*, „Narodna starina”, 7, 16 (1928), 135. Na wstępie powyższego studium (115) pada sformułowanie o prymacie świadomości w delimitowaniu kultury narodowej. Wszystkie przywołane w mojej książce cytaty obcojęzyczne, o ile nie zaznaczono inaczej, w przekładzie autora.

pod obcym wpływem, natomiast kultura ludu w największym stopniu zachowała autentyczność¹⁴.

Obaj przywołani badacze starali się dotrzeć do określenia podstaw chorwackiej kultury, sięgając po metodologię ówczesnej etnologii. Zauważmy jednak, że w jednym przypadku mamy do czynienia z kulturą chorwacką jako efektem perswazyjnych mechanizmów komunikacji społecznej ze skutecznym przekazywanym wyobrażeniem przynależności kulturowej, w drugim zaś z projektem, z **kulturą do zrobienia**. U Radicia dostrzegamy również interesującą myśl o różnicy społecznej jako różnicy kultur i to pomimo dzielenia tego samego terytorium przez społeczność uznawaną apriorycznie za wspólnotę etnonarodową¹⁵. W tym okresie lokalne elity tworzą narrację o kulturze narodowej opartej na języku i dziedzictwie przeszłości, wyrażającej się przez literaturę, zabytki oraz obyczaje, lecz towarzyszy jej mniej popularna, ale słyszalna opowieść o kulturze jugosłowiańskiej czy też południowosłowiańskiej, będącej wspólną własnością Słowian południowych. Omówiony nawet skrótowo przypadek chorwacki uczy nas, że w uniwersum ciągłości – diachronicznej i synchronicznej – wyznaczanie granic kulturowych, definiowanie kultury, jest zadaniem do wykonania, zaś jego rezultat nie będzie oczywisty i jednoznaczny. W jego realizacji biorą udział różni aktorzy: elity polityczne i intelektualne, specjaliści od sfery wyobrażeń, rynek. Wydaje się jednak, że nadrzędną rolę odgrywa państwo jako ten podmiot, dla którego kultura jest niezbędna w procesie legitymizacji swojego istnienia i który ma przewagę w procesie negocjowania znaczeń, ponieważ może korzystać z potężnych narzędzi wywierania wpływu, eliminując konkurencyjne interpretacje. Ważne jest zatem to, że państwo dysponuje skutecznymi metodami narzucania określonych wyborów. Przykład chorwackich etnologów znów okazuje się dobrą ilustracją omówionych procesów. Antun Radić zmarł w 1919 roku, lecz jego koncepcja kultury chorwackiej jako prymarnie kultury wsi stała się oficjalną ideą Chorwackiej Partii Chłopskiej (Hrvatska seljačka stranka, HSS)¹⁶, której zresztą

¹⁴ Antun Radić, *Osnova za sabirañe građe o narodnom životu*, „Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena”, 2 (1897). Ogólnie o koncepcjach Gavazziego i Radicia z perspektywy współczesnej etnologii zob. Jasna Čapo Žmegač, *Two Scientific Paradigms in Croatian Ethnology. Antun Radić and Milovan Gavazzi*, „Narodna umjetnost”, 31, 1 (1995), 25–38.

¹⁵ W badaniach zaprezentowanych w pracy *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia* (przeł. P. Biłos, Warszawa 2005, pierwodruk francuski 1979) Pierre Bourdieu opisywał strategię budowania różnicy klasowej przez wykorzystanie artefaktów kulturowych i przez praktyki konsumpcji dóbr kultury. Autor nie pisał wprawdzie o „dwóch” czy wielu kulturach, jednak skojarzenie z myślą Antuna Radicia wydaje się zasadne: praktyki kulturowe i nabyte wyobrażenia są wykorzystywane jako sposób delimitowania grupy własnej i obcej, stając się istotnym czynnikiem w procesach kategoryzowania społecznego. Kategoryzacja zaś jest mechanizmem fundamentalnym dla wyznaczania katalogu różnych kultur.

¹⁶ HSS została utworzona w 1904 roku przez Antuna i Stjepana Radiciów pod nazwą Chorwacka Ludowa Partia Chłopska (Hrvatska pučka seljačka stranka), a w latach 1920–1925 przemianowano

do 1928 roku przewodził brat Antuna, Stjepan¹⁷. Pod egidą HSS utworzono organizację Chłopska Zgoda (Seljačka sloga), która miała na celu szerzenie oświaty na wsi, podnoszenie poziomu cywilizacyjnego, samopomoc chłopską. Jej działacze mieli za zadanie dokumentację kultury ludowej przez spisywanie opowieści, pieśni, zbieranie strojów, informacji o zwyczajach ludowych. Po 1939 roku, gdy w ramach porozumienia z rządem w Belgradzie utworzono w Jugosławii Banowinę Chorwacji, jednostkę o bardzo szerokiej autonomii, HSS przejęła w niej rządy, wprowadzając w sferze publicznej oraz do szkół swój program ideologiczny, skoncentrowany na definiowaniu chorwackiej kultury narodowej na podstawie kultury ludowej i przy wykorzystaniu rzekomego narodowego autentyzmu, a znaczny udział w tej polityce kulturowej miał sam Gavazzi¹⁸. Banowina upadła wraz z Jugosławią po wkroczeniu wojsk hitlerowskich w kwietniu 1941 roku, tak więc trudno ocenić możliwą skuteczność oddziaływania ideologii HSS. Dla mojego wywodu istotne są tutaj dwie kwestie. Po pierwsze, mamy przykład czytelnego definiowania kultury narodowej: koncepcja Radicia była jedną z ofert na rynku idei, pewnym wyobrażeniem wspólnoty narodowej konkurującym z innymi, co dowodzi, że już pojęcie kultury narodowej nie ma określonego niezmiennego odniesienia, a jedyne, co można z przekonaniem orzec, to związanie go ze świadomością użytkowników, czyli z intencjonalnym, nienaturalnym statusem owego pojęcia. Po drugie, na pytanie: jak trafić do świadomości członków danej społeczności, działalność HSS dawała odpowiedź: najskuteczniej dzięki wsparciu instytucji państwowych, pozwalających na propagowanie i reprodukowanie pożądanego wyobrażenia. Przykład chorwacki pokazuje zatem bardzo wyraźnie ów moment, gdy władza potrzebuje kultury jako legitymacji, kultura zaś „potrzebuje” władzy w procesie rywalizacji i negocjowania. Trzeba przy tym dodać, że opisana tu dialektyka władzy i kultury jest w gruncie rzeczy typowa dla epoki, w której zaczyna wygrywać koncepcja państwa narodowego jako ideału wspólnoty politycznej: w walce o dominację na polu idei i polityki najlepszym narzędziem była

ją na Chorwacką Republikańską Partię Chłopską (Hrvatska republikanska seljačka stranka) jako wyraz protestu przeciwko monarchicznemu, scentralizowanemu ustrojowi powołanego w 1918 roku Królestwa Serbów, Chorwatów i Słowenów.

¹⁷ Z konieczności przedstawiam tutaj kwestię ideologii chłopskiej skrótowo, skoro nie jest zasadniczym tematem książki. Ważne jest dla mnie zilustrowanie relacji między koncepcją kultury o proveniencji etnologicznej, a więc naukowej, z działalnością polityczną ukierunkowaną na zdobycie władzy. Więcej pisała o tym Branka Boban, zob. jej obszerny artykuł *Shvaćanja Antuna i Stjepana Radića o mjestu i ulozi seljaštva u gospodarskom, društvenom i političkom životu*, „Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta u Zagrebu”, 12 (1979), 265–302.

¹⁸ Na temat polityki kulturowej HSS w okresie istnienia Banowiny zob. Suzana Leček, *Selo i politika. Politizacija hrvatskog seljaštva 1918.–1941.*, w: L. Antić (red.), *Hrvatska politika u XX. stoljeću* (Zagreb 2006), 119–143; tejeże, *Između izvornog i novog. Seljačka sloga do 1929. godine*, „Etnološka tribina. Godišnjak Hrvatskog etnološkog društva”, 25, 18 (1995), 103–123.

właśnie definicja kultury, a omówiony przypadek pozwoli nam lepiej zrozumieć procesy toczące się we współczesnej Bośni.

Hannerz wyraża „zaniepokojenie”, gdy „państwo podkreśla wagę kultury jako kategorii administracyjnej” w celu zdefiniowania społeczeństwa przez kulturę lub dla określenia pożądanych celów społecznych¹⁹. Widzieliśmy tymczasem, że każda definicja kultury będzie wyborem eliminującym pewne cechy, akceptującym zaś inne. W sytuacji zaangażowania instytucji państwowych w krajach powstałych z rozpadu Jugosławii zwraca uwagę przede wszystkim ich skuteczność, a także wspieranie identyfikacji narodowej jako podstawowego i niejako przyrodzonego wyznacznika tożsamości oraz, co za tym idzie, etykietowania kultury. Zresztą we współczesnej Europie pojęcie kultury narodowej wciąż pozostaje najważniejszym poziomem różnicy i przynależności, natomiast projekty wspólnoty wyższego rzędu, identyfikacji nadnarodowej, jugosłowiańskiej czy czeskosłowackiej, załamały się – jak można sądzić: definitywnie – w końcu lat 80. XX wieku. Przypadek szwajcarski czy belgijski jest na tyle specyficzny, że trzeba go uznać za wyjątek potwierdzający kategoryzacyjną regułę. „Państwo” – zbiorcze pojęcie obejmujące całość instytucji, elit i urzędników oraz specjalistów zaangażowanych w ten proces – interweniuje w ciągłą rzeczywistość, definiując różnice i uzasadniając je na płaszczyźnie dyskursu²⁰.

¹⁹ Zob. Ulf Hannerz, *Powiązania transnarodowe*, 52. W latach 90., po rozpadzie Jugosławii i uzyskaniu suwerenności przez poszczególne republiki, szczególnie wyraźnie uwidoczniły się sterowane przez instytucje państwowe próby normatywizacji kultury w myśl nowych, nacjonalistycznych założeń ideologicznych. Zwłaszcza sytuacja w Serbii i Chorwacji wydaje się znacząca dla owej relacji między państwem a kulturą. Możliwości oddziaływania bywają różne, na przykład przez tworzenie strategii wspierania działalności kulturalnej i system grantów oraz donacji dla twórców, mediów, instytucji na drodze konkursów, co otwiera drogę do faworyzowania określonego typu komunikatów. Zob. Andrea Zlatar, *Kultura u tranzicijskom periodu u Hrvatskoj*, „Reč. Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja”, 61, 7 (2001), 59–74. Innym kanałem wywierania wpływu jest szkoła i kształtowanie treści tożsamościowych przez zawartość podręczników; dla przypadku chorwackiego i serbskiego z lat 90. oraz współcześnie zob. Snježana Koren, *History, Identity and Curricula. Public Debates and Controversies over the Proposal for a New History Curriculum in Croatia*, w: G. Ognjenović, J. Jozelić (red.), *Nationhood and Politicization of History in School Textbooks. Identity, the Curriculum and Educational Media* (Cham 2020), 87–112; Magdalena Dyras, *Wizja przeszłości narodu w najnowszych serbskich podręcznikach do historii*, w: M. Dąbrowska-Partyka (red.), *W poszukiwaniu nowego kanonu* (Kraków 2005), 251–266. Ja z kolei badam tę kwestię w odniesieniu do dziedzictwa architektonicznego i ściśle z tym związanej polityki przestrzeni. Ogólne ramy polityki kulturalnej w BiH zawiera dokument zatytułowany *Strategija kulturne politike u BiH*, Vijeće ministra BiH, Ministarstvo civilnih poslova (Sarajevo 2008), <http://www.msb.gov.ba/dokumenti/AB38712.pdf> (dostęp: 10.06.2020).

²⁰ Pragnę podkreślić, że pojęcie kultury narodowej traktuję jako pewien projekt, konstrukt dyskursywny poddający się kształtowaniu zgodnie z celami i wartościami nadawcy; dlatego można mówić o wykorzystywaniu kultury do celów politycznych. Trzeba jednak pamiętać, że pole polityczne jest jednym z wymiarów kultury danego społeczeństwa, a „każda akcja polityczna to część szerszego kontekstu kulturowego”, jak ujął to trafnie Ladislav Holý we wstępie do rozprawy

W swoich badaniach postanowiłem sprawdzić na gruncie teoretycznym i w odwołaniu do praktyk symbolicznych umocowanie pojęcia kultury Bośni jako pewnego projektu, który może być spoiwem legitymizującym wyobrażenie tego kraju jako wspólnoty społeczno-politycznej. Dyskutowano wiele o tym, czym jest kultura i jak ją adekwatnie zdefiniować. Znane są ujęcia enumeratywne wyliczające składniki kultury, chyba najbardziej znaną stworzył Charles Taylor, którego cytują wszystkie podręczniki antropologii, ale taka wyliczanka nigdy nie wydaje się satysfakcjonująca. Przyjmuję, że kultura to raczej pojęcie operacyjne, które pozwala wyznaczyć swój zakres na podstawie atrybutów i obserwacji danej grupy. Najprostsza, a przy tym wygodna i praktyczna definicja przedstawia kulturę jako złączenie dwóch wymiarów: symbolicznego (to wspólny, podzielany zbiór symboli, znaczeń, kodów) i praktycznego (wspólne, podzielane sposoby robienia czegoś, *façons de faire*)²¹. Ten model pojmowania wiąże się oczywiście z wpływem doświadczenia antropologicznego na nauki humanistyczne i społeczne, rezygnuje bowiem z supremacji intelektu, wykształcenia oraz katalogu cech tworzonego przez elity, lecz pozwala włączyć najogólniej właśnie doświadczenie, przeżycie i intuicyjne uczestnictwo we wspólnocie. Michael Herzfeld stosował pojęcie zażyłości (*intimacy*), czyli rozumienia działań i znaczeń nabytego przez uczestnictwo w danej społeczności i przez współprzebywanie. Zażyłość odnosi się do postrzegania kultury od dołu, z perspektywy codzienności, ale jednym z kroków w badaniach brytyjskiego antropologa było też konfrontowanie tego wymiaru z kulturą oficjalną²². W podobnym jak Herzfeld duchu wypowiadał się Clifford Geertz, pisząc: „Uwagę przykuwają znaczenia, sposoby, w jakie Balijszczy (lub ktokolwiek inny) nadają sens temu, co robią – praktyczny, moralny, ekspresyjny, prawny – przez umieszczenie tego, co robią, w szerszych strukturach znaczeniowych i jak utrzymują lub próbują utrzymać te szersze struktury, organizując to, co robią, w ich kategoriach”²³. Intencją Geertza było dotarcie do sposobów interpretowania, odczytywania znaczeń z perspektywy uczestnika kultury. Jak stwierdzał, „pod-

traktującej o relacji pojęć naród – społeczeństwo w Czechach w okresie transformacji; zob. tegoż, *Malý český člověk a skvělý český národ. Národní identita a postkomunistická transformace společnosti*, przeł. Z. Urbanek (Praha 2001), 10. Uwaga ta przypomina, że aktorzy aktywni w polu politycznym sami są uwarunkowani przez kontekst danej kultury i danego czasu, a tworząc swoje dyskursy, sięgają do repertuaru dostępnych znaków i miejsc dyskursu. Zanurzenie we wspólnym systemie kulturowym jest rzeczą jasną warunkiem skutecznej komunikacji.

²¹ „W myśl najogólniejszego podejścia kultura narodowa oznacza sposób życia oraz typ myślenia, które służą jako ogólne wzory dla członków społeczeństwa” – jak pisze Péter Niedermüller, *National Culture: Symbols and Reality. The Hungarian Case*, „Ethnologia Europaea”, 19, 1 (1989), 48. Autor odnosi się do kultury narodowej, ale przymiotnik precyzuje jedynie grupę, dla której tak rozumiana kultura została określona.

²² Zob. Michael Herzfeld, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski (Kraków 2007).

²³ Clifford Geertz, *Wiedza lokalna*, przeł. D. Wolska (Kraków 2005), 185.

stawą wiedzy jest umiejętność interpretowania sposobów ekspresji, tego, co nazwałbym systemami symbolicznymi”²⁴. Praktyki, „sposoby robienia”, są więc podstawą do wyodrębniania właściwych dla danej zbiorowości systemów kategoryzowania i interpretowania. Świat praktyczny i symboliczny są ze sobą splecione i jedynie dla wygody rozdziela się je na dwa analityczne poziomy.

Wciąż jednak brak odpowiedzi na pytanie, jak uchwycić kulturę. Praktyka jej badacza polega przecież także na śledzeniu, spisywaniu i docieraniu do znaczeń odmiennie niż w klasycznej historii czy historii sztuki, które skupiały się na obiektach. Tutaj chodzi o rejestrowanie praktyk znaczących, rytuałów czy całych obszarów życia społecznego, jak pokazuje przykład systemu prawnego badanego przez autora *Wiedzy lokalnej*. Doświadczenie obserwacji antropologicznej i wsłuchiwanie się w świadectwa prowadzi do wartościowania nierefleksyjnego uczestnictwa w kulturze i nabywania kompetencji właśnie przez uczestnictwo, a nie (koniecznie) naukę refleksyjną. Podkreśla to nieustannie w swojej pracy Michael Carrithers, pisząc, że to intersubiektywność – „wrodzona człowiekowi skłonność do wzajemnego angażowania się i wzajemnych relacji” – jest podstawą uspołecznienia²⁵. Amerykański antropolog uznaje komunikowanie i wspólne działanie za najważniejsze aspekty istnienia społeczności, przydając temu – można by sięgnąć także po kategorie Geertzowskie – zdolność adekwatnego odczytywania znaczeń oraz tworzenia „historii”. Nie idzie tu jednak o historię jako naukę wypracowaną na gruncie cywilizacji europejskiej, lecz raczej o wplatanie zdarzeń we wspólny tok, w wymiar czasowy: metafora splotu chyba najlepiej oddaje tę koncepcję. Dołączenie swojego głosu, swojego wątku do tworzonej historii wymaga kompetencji kulturowych, a więc zdolności wchodzenia w reakcje z innymi (ludźmi, wątkami, narracjami):

myśl narracyjna polega zatem nie tylko na opowiadaniu historii, lecz także na rozumieniu zawiłych sieci czynów i postaw. Innymi słowy, istoty ludzkie postrzegają każdą akcję w obszernej otoczce czasowej, a w tej otoczce każde działanie widza nie jako odpowiedź na bezpośrednie okoliczności czy aktualny stan umysłu rozmówcy bądź własnego, lecz jako część rozwijającej się historii²⁶.

W stanowiskach obu autorów dostrzegam ważne wątki wspólne, przede wszystkim nacisk na praktykę, współdziałanie, kompetencje uzyskiwane przez uczestnictwo w interakcjach, co daje niekoniecznie refleksyjną zdolność rozumienia. Przy takim ujęciu świata społecznych oddziaływań kultura dla Carrithersa

²⁴ Tamże, 77.

²⁵ Michael Carrithers, *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, przeł. A. Tanalska-Dulęba (Warszawa 1994), 77–78.

²⁶ Tamże, 110.

jest użytecznym pojęciem operacyjnym, które pozwala rozłożyć analitycznie obserwowane grupy i lepiej je uchwycić. Nie można jednak orzec, że kultura „jest” bądź też „nie jest” w głowach ludzi jako swoisty program operacyjny. Potrzebne są zatem konkrety, aby udało się dostrzec właściwości kulturowe, a więc to, co decyduje o skuteczności interakcyjnej, kompetencjach komunikacyjnych i koniec końców o wymiarze przynależności przez odniesienie do osi swój/obcy.

Geertz oraz Carrithers obserwowali i opisywali społeczności stosunkowo niewielkie i łatwiej dostępne oglądowi. Przy przeniesieniu uwagi na liczebnie większe i bardziej złożone grupy, takie jak naród czy społeczeństwo danego państwa, trzeba zmodyfikować wcześniejsze spostrzeżenia, nie zaprzeczając im jednak²⁷. W odniesieniu do wspólnot, o których pisali obaj autorzy, „kultura” była kategorią z zewnątrz, narzucaną przed badacza na potrzeby rozumienia, natomiast wspólnoty takie jak naród czy naród obywatelski same wytwarzają „kulturę” – co więcej, jest im ona niezbędna jako źródło legitymizacji własnego istnienia oraz mechanizm naturalizowania przeświadczenia o istnieniu narodu czy społeczeństwa²⁸. To twierdzenie wymaga natychmiastowej glosy: nie można mieć wrażenia, że kultura dużej zbiorowości, narodu czy obywateli państwa, istnieje gdzieś i tworzy się sama. Przyjmując, że opisuje ona sferę wspólnych symboli oraz praktyk podzielanych przez pewną grupę, należy założyć istnienie grup, które definiują zarówno zasób owych wspólnych symboli, certyfikując je jako narodowe czy państwowe, jak i zbiór obiektów (praktyk, miejsc, postaci historycznych, zwyczajów itd.) przenoszących te symbole i wartości. Jak zauważył Daniel Fabre, kultura narodowa raz ustanowiona musi się replikować przez nieustanne działania podtrzymujące jej istnienie i przekazujące ją dalej²⁹. Uwagi te

²⁷ W tym miejscu dodam jeszcze jedną definicję pojęcia kultury, która pochodzi od Manuela Castellsa: „Komunikacja symboliczna między podmiotami na podstawie produkcji, doświadczenia i władzy, krystalizuje się historycznie na danym terytorium i prowadzi do powstania kultury”. Manuel Castells, *The Informational City. Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process* (Cambridge, MA–Oxford, UK 1989), 8. Autor kładzie nacisk na komunikację symboliczną, co jest kluczowe dla mojej interpretacji. Ponieważ zajmował się on współczesnymi złożonymi społeczeństwami, uwzględnił też dwa wymiary mniej obecne w refleksji antropologów zajmujących się małymi społecznościami, mianowicie produkcję (w rozumieniu podziału pracy i wytwarzania dóbr) oraz władzę, co sugeruje istotne również dla mnie miejsce zajmowane przez czynniki polityczne.

²⁸ Odwołuję się do pojęcia naturalizacji w wymiarze społecznym w odniesieniu do badań Pierre’a Bourdieu. Wykazywał on, że takie zjawiska jak gust, postrzeganie różnic genderowych, role łączone z płcią czy klasą wiążą się z przekonaniem o ich naturalnym, a nie kulturowym charakterze, co sprawia, że są słabo podatne na zmiany i mają decydujący wpływ na postrzeganie świata społecznego. Zob. tegoż, *Dystynkcja i Męska dominacja*.

²⁹ Francuski etnolog Daniel Fabre podkreślał, że naród to antropologiczna i historyczna „nowość”. Kategorię tę określał w formie idealnej jako połączenie terytorium, państwa i jego instytucji (czyli włączał w to wymiar polityczny) oraz „kultury przynajmniej częściowo wspólnej, a to wszystko daje się uchwycić we wspólnej świadomości przynależności, doświadczanej jako najwyższe

są dla mnie ważne w kontekście dziedzictwa Bośni, bowiem to, co tworzy ową spuściznę, jest prymarnym nośnikiem symbolicznej spójności grupy, a generowane przez nie znaczenia – czy może trafniej: znaczenia mu przypisywane – składają się na kod symboliczny i sferę aksjologiczną danej wspólnoty. Celowo też stosuję dwoiste odniesienie do narodu etnicznego i narodu obywatelskiego, ponieważ przypadek bośniacki, jak postaram się udowodnić, doskonale pokazuje napięcie między tymi dwoma sensami pojęcia narodu. Naród obywatelski można zdefiniować jako taki, który „kształtował się w zależności od państwa. Naród pojmowany jako wspólna przestrzeń polityczna, współokreślana przez instytucje publiczne, wartości i założenia prowadzonej polityki państwa”³⁰. Obywatelskość wiąże się przede wszystkim z aspektem prawnym oraz relacją jednostka – społeczeństwo – państwo, przy czym wspólnota jest zasadniczo rozumiana jako kategoria polityczna, a nie jako pewien predeterminowany byt jak w przypadku koncepcji etnonarodowych³¹. Trudno jednak wyobrazić sobie naród w ujęciu politycznym bez oparcia w systemie symboli i praktyk uobecniających wspólnotę. Główną różnicę należałoby upatrywać w sposobach legitymizacji istnienia wspólnoty przez elity polityczne.

Badania

Przypadek Bośni skłania do przemyślenia relacji między działaniem elit politycznych a projektami kultury narodowej i państwowej, ponieważ w sferze publicznej uwidaczniają się postawy związane nie tylko z konkurencyjnymi narracjami definiującymi kulturę Bośni, ale też z dyskursami, które ją negują. Czy w sytuacji współdzielenia terytorium i politycznej oraz, co za tym idzie, symbolicznej rywalizacji między elitami serbskimi, boszniackimi i chorwackimi, pojęcie kultury Bośni ma jakąś wartość znaczącą? W swoich dociekaniach wychodzę od pytania, jak owo wyobrażenie („kultura Bośni”) jest tworzone na poziomie instytucjonalnym

dobro”. Daniel Fabre, *L’ethnologie et les nations*, w: tegoż (red.), *L’Europe entre cultures et nations* (Paris 1996), 99, <https://books.openedition.org/editions-msh/3898>, DOI: 10.4000/books.editions-msh.3898 (dostęp: 13.04.2022).

³⁰ Dorota Pudzianowska, *Dyskusja parlamentarna o obywatelstwie we Francji w latach 90. XX wieku*, „Studia Europejskie”, 4 (2007), 116. W ujęciu Habermasowskim naród obywatelski miał być odpowiedzią na „problem egoistycznych interesów narodowych”, zob. Radosław Jakubowski, „Quo vadis”, *Europa? Unia Europejska z perspektywy teorii krytycznej Jürgena Habermasa. Model normatywny i jego krytyka*, „Wrocławskie Studia Politologiczne”, 10 (2009), 20. W krytycznym przeglądzie dokonany przez Jakubowskiego najważniejsze dla moich rozważań są ramy, w jakich konstytuuje się wspólnota komunikacji i praktyk, będąca substratem narodu obywatelskiego. Czy może być to Bośnia i Hercegowina jako państwo?

³¹ Zob. omówienie kategorii obywatela i obywatelskości we wstępie do zbioru prac poświęconych tej tematyce na podstawie polskich badań: Jacek Raciborski, *Wprowadzenie. Oblicza obywatelstwa*, w: tegoż (red.), *Praktyki obywatelskie Polaków* (Warszawa 2010), 7–20.

oraz czy i jak bywa wykorzystywane jako idea legitymizująca pewne wartości i cele, a koniec końców – koncepcję wspólnoty politycznej³². Przedmiotem badań uczyniłem kategorię dziedzictwa kulturowego, analizując przypadki odbudowy obiektów do niej zaliczanych oraz towarzyszące temu spory manifestujące się w publicystyce. Zakładam, że kategoria ta, ściśle związana z narracjami tożsamościowymi oraz definiowaniem kultury, pozwoli na uchwycenie strategii i dyskursów zaangażowanych w te procesy współcześnie w Bośni i Hercegowinie (BiH).

Pierwsza część pracy dotyczy umocowania pojęcia dziedzictwa w koncepcji badań nad kulturą i tożsamością. Tutaj chcę zaznaczyć przede wszystkim to, że zakorzenienie w przeszłości oraz poczucie ciągłości to najważniejsze wymiary identyfikacji wspólnotowej. Każda grupa tworzy wyobrażenia na temat przeszłości, wystarczy przypomnieć, że jednym z kluczowych przedmiotów szkolnych jest historia, a o treść podręczników toczą się spory zarówno wewnątrz wspólnot etnonarodowych, jak i na szczeblu międzypaństwowym. Następne części książki będą poświęcone poszczególnym obiektom, których odbudowa i rewitalizacja wzbudziła (bądź wciąż budzi) wiele kontrowersji. Należą do nich głównie budowle sakralne – meczety oraz cerkwie, analizowane przeze mnie w kontekście historycznym i architektonicznym, jak też w relacji do przestrzeni miejskiej. Postaram się wykazać, że to właśnie przestrzeń miast stała się zasadniczą areną wojny semiotycznej, która toczy się w Bośni mimo zakończenia działań militarnych. Zajmę się również kwestią dziedzictwa okresu socjalistycznego na przykładzie dwóch miejskich mauzoleów wzniesionych wówczas w Sarajewie i w Mostarze, ponieważ obiekty te wprowadzą dodatkowy interesujący wymiar do refleksji nad stosowalnością kategorii kultury Bośni. Ostatnia część analityczna będzie się odnosić do wyobrażenia Bośni wielokulturowej i wielowyznaniowej jako konstytutywnego dla mówienia o kulturze tego kraju. Analizie zostanie poddana kwestia planowania przestrzeni Sarajewa po 1995 roku, gdyż stolicę można postrzegać nie tylko przez pryzmat dziedzictwa urbanistycznego, lecz także jako miejsce dyskursu wpisujące się w specyficzną semantykę wielokulturowości. Książka nie jest wyczerpującym przeglądem spornych miejsc dziedzictwa. Starłem się wybrać obiekty i przestrzenie reprezentatywne dla kluczowych kwestii kreowania tożsa-

³² Związek sfery symbolicznej i politycznej to temat dogłębnie opracowany przez Pierre'a Bourdieu w licznych publikacjach. Po wielokroć zwracał on uwagę, że użycie symboli, manipulowanie znaczeniami ma dość często motywację polityczną i wiąże się z rywalizacją o status i kapitał w polu społecznym. Polityzacji może ulec niemal każde zjawisko czy fakt społeczny, nad którym zostaje nadbudowane znaczenie wykorzystywane do podziałów i kategoryzacji. Zob. jego, *Langage et pouvoir symbolique* (Paris 2002). W podobnym duchu wypowiadał się wcześniej Roland Barthes, twierdząc, że mity – a więc tworzone społecznie znaczenia, istotne w procesie komunikacji społecznej – pełnią funkcje polityczne, ważne właśnie przede wszystkim w procesach narzucania interpretacji komunikatów i uprawomocniania pozycji elit w polu społecznym. Zob. jego *Mitologie*, przeł. A. Dziadek (Warszawa 2000), część druga: *Mit dzisiaj*, 239–296.

mości grupowych na podstawie kategorii dziedzictwa kulturowego oraz dla jego instrumentalizacji, a przy tym – relatywnie mniej opisane. Moim zamiarem jest stworzenie modelu analitycznego, który pozwoli na interpretację sporów semiotycznych w innych ośrodkach miejskich, takich jak Banja Luka czy Jajce, ale też wiele innych, w których wojna o terytorium i władzę nad sferą komunikacji toczy się przy wykorzystaniu narzędzi symbolicznych.

Prowadząc swoje badania, opierałem się na różnorodnych źródłach i adekwatnych wobec nich metodach. Pierwszym i absolutnie podstawowym etapem była obserwacja terenowa, skoro przedmiotem analizy uczyniłem obiekty przestrzenne oraz układ urbanistyczny. Obserwację w miastach takich jak Stolac, Trebinje, Mostar i Sarajewo prowadziłem w perspektywie semiotycznej. Starałem się zaobserwować, jakie układy znaczeniowe tworzą się w przestrzeni poszczególnych miast. Dążyłem także do odtworzenia kontekstu socjoprzestrzennego, w którego ramach konkretne obiekty funkcjonują jako komunikaty. W myśl założeń analizy semiotycznej interesowały mnie budynki czy pomniki nie tyle „same w sobie”, ile w relacji z innymi znakami, relacyjność bowiem jest najistotniejsza dla mojego postępowania i postrzegania przestrzeni jako układu bądź systemu. Z tego względu posługiwałem się w obserwacji i opisie kategoriami właściwymi antropologii przestrzeni, od najprostszych opozycji znaczących, takich jak centrum/peryferie, góra/dół, po te, które odsłaniały się podczas eksploracji miast, jak na przykład opozycje społeczne/izolowane, odnowione/zaniedbane. Obserwacja pozwoliła mi również na uchwycenie stanu, w jakim znajdowały się poszczególne obiekty w danym momencie, a także priorytetów w polityce rekonstruowania dziedzictwa na poziomie lokalnym. Dało mi to wskazówki, które miejsca są potencjalnym źródłem konfliktu w obrębie dyskusji o pamięci i zapomnianiu.

Wychodzę z założenia, że przestrzeń społeczna jest przestrzenią komunikacji, a bycie w kulturze opiera się na tworzeniu, interpretowaniu, przyswajaniu i negocjowaniu sensów³³. Opisywane przeze mnie obiekty architektoniczne oraz założenia architektoniczno-urbanistyczne, takie jak na przykład cmentarze komemoratywne, generują znaczenia wykraczające poza ich prymarne funkcje. Szczególną wartość sensotwórczą elementów dużej i małej architektury wzmacniają dwa ich aspekty ontologiczne. Po pierwsze, są to składowe względnie trwałe

³³ Umberto Eco podkreślał, że kultura zaczyna się nie tylko od „interwencji w przyrodę”, ale także od włączenia takiego aktu w relacje społeczne. Zgodnie zaś z zasadniczą hipotezą semiotologii wszystkie zjawiska kulturowe są znakami, a więc elementami komunikowania społecznego. Zob. Umberto Eco, *Nieobecna struktura*, przeł. A. Weinsberg, P. Bravo (Warszawa 1996), 35–36. Najwięcej ujął to Claude Lévi-Strauss w jednym z tekstów programowych: „Ludzie porozumiewają się za pomocą symboli; dla antropologii, która jest rozmową człowieka z człowiekiem, wszystko jest symbolem i znakiem istniejącym jako pośrednik między dwoma podmiotami”. Claude Lévi-Strauss, *Pole antropologii*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna II*, 16.

i widoczne, a dzięki temu stanowią ważne punkty orientacyjne w przestrzeni codziennego bytowania. Architektura oraz plan urbanistyczny wyznaczają krajobraz życia, zaś skutek organizacji przestrzeni wytyczają miejsca o istotnej wadze dla wspólnoty. Z tego względu trudno je zignorować, a zatem ich potencjał oddziaływania zdaje się wyższy niż innych obiektów sensotwórczych³⁴. Po drugie, budynki czy pomniki wpisują się w konkretne miejsca: są zlokalizowane, uchwycone w swoim istnieniu w określonym sąsiedztwie i układzie przestrzennym³⁵. Można je wprawdzie rozpatrywać w izolacji, jednak wzniesienie budowli czy zaprojektowanie kompleksu urbanistycznego wymaga wzięcia pod uwagę istniejących relacji w terenie. Nowa inwestycja bądź wyburzenie jakiegoś obiektu staje się interwencją nieuchronnie odnoszącą się do zastanej struktury, modyfikującą ją w zależności od nowego kontekstu społeczno-politycznego³⁶. Jak postaram się udowodnić w częściach analitycznych, za takimi decyzjami kryją się motywacje ideologiczne związane z określoną wizją społeczeństwa oraz wpisanymi w nią celami i wartościami. Dlatego interpretowanie procesu renowacji i odbudowy zabytków wymaga sięgnięcia po dokumenty pozwalające na prześledzenie owych celów i wartości.

Następnym typem źródeł były dla mnie praktyki znaczące związane z wybranymi obiektami – elementami dziedzictwa. Wydarzenia publiczne można uznać za spektakl organizowany przez aktorów starających się zaproponować swoją interpretację zarówno miejsca, jak i wspólnoty, do której wydarzenie skierowano. W perspektywie Goffmana interpretowałem wystąpienia i układ sceny jako dążenie do objęcia kontroli nad wytwarzaniem znaczeń oraz chęć uzyskania wpływu na sferę publiczną³⁷. Manifestacje przygotowane z okazji odsłonięcia

³⁴ Eco zaznaczał, że architektura jako komunikat ma dużą wartość perswazyjną, a niejednokrotnie dochodzi też do sytuacji, gdy funkcja znaczeniowa prymarna ustępuje miejsca funkcji konotacyjnej, niejako nadpisującej kolejne znaczenia. Warto dodać, że znaczenia obiektów architektonicznych mogą być zmienne w czasie. Zob. Umberto Eco, *Nieobecna struktura*, 205–225.

³⁵ Na temat wartości architektury w interpretowaniu zmian kulturowych zob. Anna Kobylińska, Maciej Falski, *Seismographs of Culture. Prolegomena*, w: tychże (red.), *Architects and Their Societies. Cultural Study on the Habsburg-Slavic Area (1861–1938)* (Warszawa 2021), 9–36, DOI: 10.31338/uw.9788323549918. Zlokalizowanie odgrywa najważniejszą rolę w tworzeniu sensu miejsca i dla lokalnej społeczności, o czym pisał wiele Manuel Castells, zob. jego *Informational City*, zwłaszcza 350 i n.

³⁶ Istotne jest przy tym pojmowanie miasta jako dynamicznego systemu, gdzie „obiekty są nierozzerwalnie związane z otwartą przestrzenią”, a miejska forma (*urbana forma*) łączy wymiary fizyczny, ekonomiczny i społeczny, tworząc ramy dla dynamicznej aktywności mieszkańców. Zob. Nihad Čengić, „Otvoreni javni prostor i urbana forma”, rozprawa doktorska, Wydział Architektury, Uniwersytet w Sarajewie (Sarajevo 2007), zwłaszcza 1–7.

³⁷ Znaczące u Goffmana jest opisywanie relacji interpersonalnych jako dramatu, gry, w której poszczególni aktorzy dążą do narzucenia definicji danej sytuacji interakcyjnej. Działania uczestników ulegają znacznej schematyzacji i wpisują się w kulturowo przyswajane wzorce, co zbliża ujęcie Goffmanowskie do koncepcji Victora Turnera. Zob. Erving Goffman, *Człowiek w teatrze*

pomnika, ponownego otwarcia odbudowanej świątyni czy w dzień święta państwowego są swoistymi inscenizacjami wartości proponowanych odbiorcom. A jak pisał Paul Connerton, to właśnie praktyki są jednym z najważniejszych sposobów transmitowania pamięci, a więc w interesującym mnie procesie wypełniania treścią kategorii dziedzictwa mają ogromną wagę³⁸. W celu odtworzenia i zinterpretowania praktyk komemoratywnych posługiwałem się przede wszystkim nagraniami dokumentującymi rozmaite wydarzenia, a także relacjami prasowymi pozwalającymi na odtworzenie strategii sensotwórczych oraz potencjalnych celów, jakie chcieli uzyskać poszczególni aktorzy. W działaniach publicznych dostrzegam bowiem pewne względnie stałe mechanizmy znaczące, kształtowane przez kontekst diachroniczny i czytelne w procesie komunikowania społecznego³⁹.

Ważnymi materiałami źródłowymi były dla mnie publicystyka oraz publikacje o charakterze polemicznym, dostępne zarówno w postaci broszur, jak i esejów czy komentarzy w prasie oraz na portalach internetowych, w niektórych przypadkach wykorzystałem również emisje telewizyjne. Wszystkie źródła tego typu wiązały się z poszczególnymi obiektami, które poddałem analizie. W sferze dyskursu starałem się odnaleźć przede wszystkim strategię interpretacyjną, używaną przez nadawców do uzasadniania swoich roszczeń czy sądów łączących się z negocjowaniem statusu dziedzictwa kulturowego. Wiązałem je następnie w sieci znaczeniowe, upatrując w wyrażanych sądach elementy względnie spójnego światopoglądu czy ideologii, a więc całościowego sposobu interpretowania świata społecznego⁴⁰. Taki krok procedury umożliwił wykrycie pozycji nadawców

życia codziennego, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak (Warszawa 1981). We wstępie do polskiego wydania Jerzy Szacki napisał: „właściwym przedmiotem badań nad interakcją nie jest jednostka i jej psychologia; są nimi raczej syntaktyczne związki między aktami różnych osób znajdujących się nawzajem w swojej obecności” (tamże, 23).

³⁸ Paul Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. M. Napiórkowski (Warszawa 2012).

³⁹ Pojmowanie uroczystości publicznych jako inscenizacji pewnych czytelnych kulturowo scenariuszy zaczerpnąłem z badań Victora Turnera. Jak postaram się wyjaśnić w odpowiednim miejscu, uroczystości związane z ponownym otwarciem meczetu w Trebinju czy mauzoleum cmentarza partyzanckiego w Mostarze również odwoływały się do gotowych schematów interpretacyjnych. Obchody tego typu są też przede wszystkim inscenizowaniem wspólnoty, co w wymiarze lokalnym zdaje się mieć jeszcze większą wagę. Zob. Victor Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz (Kraków 2005).

⁴⁰ Andrzej Walicki określił światopogląd jako „całościową wizję świata – strukturę sensowną, koherentną, system wartości poznawczych, etycznych i estetycznych, wewnętrznie koherentny w ramach właściwego sobie stylu”. Według autora światopogląd nie musi być sformułowany, jest ateoretyczny, ale może się także wyrażać przez różne teksty, a dodałbym również, że i przez teksty kultury. Zob. Andrzej Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa* (Warszawa 1964), 8. Wprawdzie Walicki odróżniał światopogląd od ideologii, odnosząc tę ostatnią do sfery społeczno-politycznej, jednak przywołana definicja koresponduje z pojmowaniem ideologii przez takich badaczy jak Jerzy Szacki czy Manuel Castells, dla których to właśnie ideologia tworzy względnie spójną strukturę wyjaśniającą oraz generującą postawy i wartości.

komunikatów w polu politycznym, co jednocześnie ujawnia ich funkcję w procesie negocjowania znaczeń.

Badacz kultury, podobnie jak etnolog, sam tworzy swoje dane przez obserwację oraz dobór potrzebnych składników z szerokich zasobów „kultury”⁴¹. Oczywiście nie może to być całkowicie dowolne wybieranie przypadkowych elementów. Osią moich zainteresowań stała się określona kategoria, spleciona z dobrze wyodrębnionymi działaniami i praktykami, tak aby w jak największym stopniu osiągnąć spójność metody i analizy danych pozyskanych z różnych źródeł. Poszukiwania źródeł, selekcja analizowanych materiałów i metod ogniskuje się wokół pojęcia dziedzictwa kulturowego, powiązanego z pytaniem o dyskursywną wartość kategorii kultury Bośni. Podstawą mojego projektu badawczego była perspektywa semiotyczna, a więc przekonanie, że obiekty kulturowe są przede wszystkim znakami i powinny być analizowane jako elementy pewnego systemu⁴². Jednak badanie nie byłoby pełne bez uwzględnienia metod właściwych adekwatnym dyscyplinom, zwłaszcza antropologii przestrzeni i praktykom oraz analizom dyskursu. Odwoływanie się do takich autorów jak Bourdieu, Goffman czy Castells, których uznaję za najważniejszych dla formowania się mojej koncepcji, wskazuje szczególnie na to, że rzeczywistość społeczna jest na tyle złożona, iż wymaga sięgania po inspiracje teoretyczne i metodologiczne do różnych dyscyplin sfragmentaryzowanej nauki.

W badaniach zaprezentowanych w tej książce koncentruję się na dyskursie normatywnym, który jest tworzony przez realizacje odbudowy zabytków uznanych za dobro wspólne, przez nowe inwestycje wchodzące w dialektyczny układ z istniejącym łańcem przestrzennym oraz poprzez towarzyszące temu działania i wypowiedzi w przestrzeni publicznej. Celowo wybieram zatem perspektywę *top-down*, dążąc do zrekonstruowania zarówno ram, w jakich toczy się debata publiczna w Bośni i Hercegowinie, jak i stałych wątków oraz argumentacji związanej z określonymi pozycjami w polu dyskursu. Nie zajmuję się tym, jaka jest reakcja na poziomie lokalnego doświadczenia na tak zarysowane ramy i jak owa argumentacja trafia do codziennych użytkowników przestrzeni badanych miast. Odpowiedź na te pytania wymaga innych metodologii i projektu. Trzeba bowiem

⁴¹ Zob. Daniel Fabre, *L'ethnologue et ses sources*, w: G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud (red.), *Vers une ethnologie du présent* (Paris 1995), 40–41.

⁴² W koncepcjach semiotyków tartuskich znaczącą rolę odgrywa założenie, by kulturę traktować jako zbiór tekstów. Można uchwycić ją w przestrzeni intersubiektywnej, a teksty służą zarówno za swoisty magazyn pamięci, jak i, co za tym idzie, za nośniki komunikatów. Trzeba jednak podkreślić, że według Łotmana tekst jest nie tylko biernym przekaznikiem, lecz także generatorem sensów zdolnym modyfikować semiosferę. Owa dynamika wewnątrz kulturowa zajmuje ważne miejsce w moich badaniach. Zob. Jurij Łotman, *Parę słów wstępu*, w: B. Żyłko (red.), *Semiotyka dziejów Rosji* (Łódź 1993), 13–16. Kwestię dynamiki kultury w ujęciu Łotmanowskim opisuje Agnieszka Doda-Wyszyńska, *Podstawy semiotyki dla kulturoznawców* (Kraków 2021), 117–142.

pamiętać, że ład zaprojektowany niekoniecznie bywa odbierany zgodnie z zakodowanym przekazem. Tak jak istnieją różne sposoby subwersji, tak też widoczna jest działalność różnych aktorów społecznych proponujących odmienne strategie tożsamościowe wiążące się z odmiennymi strategiami interpretacyjnymi. Tymczasem członkom danej wspólnoty kulturowej trudno wyjść poza język, jaki uzyskują właśnie ze względu na przynależność do konkretnej grupy, dlatego więc jego opis wydaje mi się potrzebny.

Kategoria dziedzictwa w definiowaniu kultury

Obsesja dziedzictwa

Dziedzictwo rozumiane najogólniej jako to, co warto ocalić z przeszłości, co stanowi wartość godną ochrony i ocalenia dla przyszłości, stało się jednym z najistotniejszych słów dyskursu publicznego w kontekście debat tożsamościowych, jak również przedmiotem sporów politycznych oraz praktyk legislacyjnych. Trudno określić, czy istnieje jedno bezpośrednie źródło tego zainteresowania. Ważne impulsy płynęły z Francji i właśnie w tamtejszej debacie publicznej można zauważyć główne mechanizmy związane ze społecznym funkcjonowaniem tej kategorii. Na jej współczesne pojmowanie niewątpliwie decydująco wpłynął obszerny objętościowo cykl *Les Lieux de mémoire* (1984–1992), którego pomysłodawcą i redaktorem był Pierre Nora. W trzech częściach, obejmujących łącznie siedem tomów, zawarto wiele artykułów, które składają się na opis dziedzictwa kulturowego Francji. W cyklu tym wyraźnie zaznacza się odejście od tradycyjnego, estetycznego rozumienia obiektów kulturowo cennych i muzealnego stosunku do artefaktów na rzecz uwzględniania także praktyk, krajobrazów oraz charakterystycznych elementów codzienności świadczących o specyfice danej kultury. Blisko stąd już do koncepcji dziedzictwa niematerialnego i włączania coraz szerszych kategorii w obręb tego, co istotnie definiuje pewną społeczność w perspektywie tożsamości kulturowej. Przesunięcie od wysokiego ku popularnemu obiegowi kultury jest świadectwem czasu, uwidacznia się zresztą również w rozkwicie lokalnych muzeów, upamiętnianiu różnorodnych aspektów życia i właśnie w rozpowszechnianiu działań komemoratywnych w mniejszej skali¹.

We Francji mówi się czasem o „obsesji dziedzictwa”. Badający ów proces Thibault Le Hégarat zauważył:

¹ Zob. Jean Cuisenier, *L'héritage de nos pères. Un patrimoine pour demain?* (Paris 2006).

od kilku lat we Francji dziedzictwo jest sakralizowane jako ślad dawnej wielkości Francji, a więc staje się sposobem na powiązanie z fantazmatycznymi korzeniami. Trzy mity, będące osią dziedzictwa ukazywanego przez telewizję, idealizują i przydają wielkości przeszłości oraz historii za sprawą dziedzictwa, które z obiektu artystycznego staje się obiektem kulturowym i tożsamościowym².

Rok 1980 został ogłoszony we Francji „rokiem dziedzictwa” (*Année du patrimoine*). W akcji tej wzięło udział mnóstwo instytucji państwowych, samorządowych, lecz także prywatnych. Udostępniono wiele obiektów zwykle zamkniętych dla publiczności, co spotkało się z gorącym odzewem społeczeństwa³. Taką postawę cechuje konserwatyzm, a więc pragnienie uchronienia dziedzictwa przed zmianą, jak też prezentyzm, rozumiany jako dążenie do zachowania czy nawet unieruchomienia obiektów z przeszłości w swoistej wszechogarniającej teraźniejszości, dającej (złudne) poczucie bezpieczeństwa i stabilności świata⁴. Uwyraźnia się w tych słowach zasadniczy problem, który stanowi właściwy temat badań przedstawionych w mojej książce: naturalizacja dziedzictwa oraz przypisywanie mu znaczeń kulturowych wykraczających poza wewnętrzne własności danego artefaktu czy zjawiska. Prowadzi to do kolejnej kwestii, mianowicie do użycia dziedzictwa w dyskursie politycznym i szeroko rozumianych praktykach politycznych w sferze publicznej. Zagadnienia te będą szczegółowo omawiane dalej w odniesieniu do problemu restauracji i odbudowy obiektów dziedzictwa narodowego w Bośni i Hercegowinie.

Kluczem do zrozumienia politycznej i kulturowej wagi dziedzictwa jest negocjacyjny charakter przeszłości oraz prymat przyznany pamięci nad opinią historyka czy estetyka. Nie przez retoryczny przypadek cykl studiów firmowany przez Pierre’a Norę odwołuje się do pamięci, a nie historii czy tradycji. Zbiera on bowiem zjawiska, obiekty, postaci „żywe”, pobudzające do praktyk kulturowych, obecne w dyskursie oraz w codzienności uczestników i uczestniczek kultury francuskiej. Z tego względu poszczególne artykuły odwołują się do działań i praktyk, do sporów i komemoracji, a więc do aktywnego oddziaływania wybranych elementów dziedzictwa. Ciężar opisu przenosi się z obiektów „w sobie” na obiekty

² Cyt. za: Stéphane Baillargeon, *Obsession patrimoniale*, „Le Devoir”, 25.05.2019, <https://www.ledouvoir.com/culture/ecrans/555283/terre-chretienne-et-france-rurale-les-mythes-fondateurs-de-l-emission-sur-le-patrimoine> (dostęp: 10.06.2020). Trzy wspomniane mity, które wyodrębnił Le Hégarat w badanym materiale, to: Francja chrześcijańska, Francja wiejska i chłopska, korzenie, czyli mit raju utraconego.

³ Ogólne informacje i bardziej szczegółowe dossier można znaleźć na portalu Patrimathèque, <http://www.patrimatheque.com/parcours-chronologique/annees-1980/1980-annee-du-patrimoine-en-france/> (dostęp: 10.06.2020).

⁴ Zob. Thibault Le Hégarat, *Chefs-d'œuvre et racines. Le patrimoine à la télévision, des origines à aujourd'hui* (Bry-sur-Marne 2019).

„dla grupy”, choć istotniejsze wydają się znaczenia, a nie (tylko) piękno czy starość tego czy innego przedmiotu bądź zabytku. Nie bez kozery termin miejsca (*locus*) pamięci odwołuje się do retoryki i techniki zapamiętywania. Przeszłość oglądana w tej perspektywie przestaje być wyłącznie składowiskiem cennych obiektów, a przegradza się jaskrawiej w dyskurs, do którego analizy przydatniejsze będą mechanizmy odsłaniania znaczeń i powiązań semantycznych. Claire Andrieu, wprowadzając w zagadnienie relacji między działaniami aktorów politycznych i użycia przeszłości we współczesnej Francji, zauważyła w odwołaniu do przedsięwzięcia Nory: „porządkowanie przeszłości w powiązaniu z różnorodnością pierwotnych doświadczeń zmusza do niestrudzonego podejmowania na nowo społecznego negocjowania pamięci narodowej”⁵. I właśnie przekonanie o negocjacyjnym, społecznym i dyskursywnym charakterze przeszłości jest najważniejszą przesłanką badań przedstawionych w książce, której zasadniczym tematem będą spory o znaczenie dziedzictwa, jego polityczny wymiar oraz funkcję w dynamicznym procesie definiowania tożsamości. Podobnie w klasycznym studium poświęconym pamięci zbiorowej Maurice Halbwachs podkreślał, że obraz przeszłości, na który mają wpływ zbiorowe ramy pamięci, jest zależny od idei dominujących w danym okresie w danym społeczeństwie, zaś priorytetowe dla tego procesu pozostają konwencje werbalne. Co charakterystyczne, autor posługiwał się takimi pojęciami jak obraz, pamięć, kontekst, rekonstrukcja – i w tej perspektywie przeszłość staje się raczej przedmiotem konstrukcji narracyjnej niż obiektem poznania naukowego⁶.

Istotną wagę dla tematyki dziedzictwa ma ostatni przymiotnik z przytoczonej wypowiedzi francuskiej badaczki: pamięć narodowa. Cykl *Les Lieux de mémoire* jest w istocie wielką opowieścią o francuskości, o tym, co tworzy tożsamość francuską i stanowi jej figurację, budząc negocjacyjne emocje. W akcji prezentującej dziedzictwo narodowe znalazło się miejsce dla mikronarracji, dla pamięci regionalnej, klasowej: wszystkie te opowieści i zróżnicowane pakiety znaczeń miały w zamyśle spleść się w opowieść o dziedzictwie narodu. Pytanie o to, czyje to dziedzictwo (przeszłość dla grupy – jakiej?), odgrywa pierwszorzędną rolę w badaniach nad tą kategorią i jej społeczno-politycznym wymiarem. Jerzy Szacki podkreślał, że tradycja – czyli to, co ma stanowić przedmiot społecznej transmisji – jest ważna z perspektywy grupy i wartościowana. Wyraźnie też zaznaczał jej instrumentalny charakter, pisząc: „problem tradycji to problem celów, jakim podporządkowujemy naszą działalność, hierarchii wartości, jaką narzucamy

⁵ Claire Andrieu, *Introduction. Le pouvoir central en France et ses usages du passé, de 1970 à nos jours*, w: *Politiques du passé. Usages politiques du passé dans la France contemporaine* (Aix-en-Provence 2006), <http://books.openedition.org/pup/5877>, DOI: 10.4000/books.pup.5877 (dostęp: 13.04.2022).

⁶ Zob. Maurice Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, przeł. M. Król (Warszawa 1969), szczególnie 4–7, 127–136.

zastanemu światu”⁷. Tradycję należy więc rozpatrywać przede wszystkim w kontekście synchronicznym w relacji celów i wartości aktualnych w określonym polu społecznym, jest ona bowiem głównie narzędziem kształtowania postaw. Co więcej, Szacki dodaje, że „tradycja nie wymaga żadnego innego uzasadnienia poza stwierdzeniem, że jest tradycją”⁸. Liczy się zatem akt uznania, skategoryzowanie danego obiektu (postaci, praktyki) jako elementu tradycji, by właśnie nią się stał. Ale jak grupa ma zdecydować o tym, co jest wartościowe, co jest owym konstytutywnym dla zbiorowości elementem? Kto rozstrzyga w jej imieniu? To tutaj otwiera się przestrzeń do negocjacji. Taką rolę przypisują sobie fachowcy od przeszłości, specjaliści od polityki symbolicznej, intelektualisci. Mogą to być władze, które działają przez rozmaite aktywności legislacyjne czy programy grantowe, ale mogą to być też różnego rodzaju grupy interesu oraz społeczności zbudowane wokół pewnych cech dystynktywnych. Do tego trzeba dorzucić jeszcze pytanie o to, jaka to grupa i kto ją tworzy. Moje dotychczasowe wypowiedzi oscyływały wokół wspólnoty w naszych czasach znaturalizowanej jako oczywista, czyli narodu⁹. Inne kategorie delimitacyjne, konstruowane na przykład o pamięci klasowej, regionalnej, europejskiej, wydają się zwykle alternatywą wymagającą uzasadnienia i nie tak „naturalną”¹⁰.

⁷ Jerzy Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki* (Warszawa 1971), 152.

⁸ Tamże, 157. Szacki rozróżnia pojęcie dziedzictwa społecznego („większa lub mniejsza część jej [danej zbiorowości] kultury, która została przejęta od poprzednich pokoleń”, 129) i tradycji („wzory odczuwania, myślenia i postępowania, które ze względu na rzeczywistość lub domniemaną przynależność do społecznego dziedzictwa grupy są przez jej członków wartościowane dodatnio lub ujemnie”, 187). Sądzę jednak, że jego ujęcie tradycji odpowiada omówionym wcześniej użyciom pojęcia dziedzictwa kulturowego lub – w duchu nazwy głównej instytucji zajmującej się ochroną zabytków w Bośni i Hercegowinie – dziedzictwa narodowego. Zawsze istotne pozostaje przeświadczenie, że część tego, co dana wspólnota dziedziczy od minionych pokoleń, jest określana jako wartościowa i najważniejsza dla tożsamości. Podobnie też uwidaczniają się instrumentalny charakter tradycji/dziedzictwa kulturowego oraz jego naturalizacja, a więc uznanie za oczywistość.

⁹ Warto przytoczyć tu dłuższą wypowiedź Petera Burke’a, która dotyczy wprawdzie instrumentalizacji historii przez ideologie nacjonalistyczne, lecz wiąże się to bezpośrednio z kwestią atrybucji przeszłości, w tym także dziedzictwa: „Był to okres [druga połowa XIX wieku – M.F.], kiedy rządy europejskie zaczynały postrzegać historię jako środek promowania jedności narodowej, jako sposób wychowania obywatelskiego lub też, jak by to ujął mniej wyrozumiały obserwator, jako środek propagandy nacjonalistycznej. Gdy w obrębie nowego państwa niemieckiego, Włoch i starszych państw, jak Francja i Hiszpania, ciągle jeszcze istniały ostre podziały wskutek różnic co do regionalnych tradycji, nauczanie historii w szkołach i uniwersytetach wspomagało integrację społeczną”. Peter Burke, *Historia i teoria społeczna*, przeł. M. Łamacz (Warszawa–Kra-ków 2000), 15. Zwróćmy uwagę, że w obliczu mnogości interpretacji i tradycji arbitrem staje się „państwo”, przez swoje instytucje – przede wszystkim szkołę, uniwersytet i legislatywę – wyznaczając kanon, będący w gruncie rzeczy pewną normą interpretacyjną.

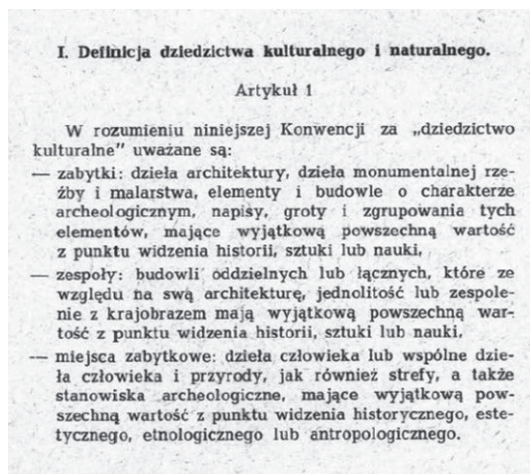
¹⁰ Kwestię naturalizacji perspektywy narodowej i wykluczenia narracji o innej motywacji, zwłaszcza pisanych z perspektywy grup wykluczonych, badał obszernie Adam Leszczyński, *Lu-dowa historia Polski* (Warszawa 2020).

Kwestia określenia owej wspólnoty konstytutywnej prowadzi do sedna badań nad dziedzictwem w Bośni i Hercegowinie. Jak się niedługo okaże, główna instytucja zajmująca się ochroną dziedzictwa w tym państwie odwołuje się w nazwie właśnie do kategorii narodu. Rodzą się teraz dwa najważniejsze problemy: czym miałyby być dziedzictwo Bośni i Hercegowiny oraz czy uda się w ogóle wyznaczyć grupę, która będzie zainteresowana takim definiowaniem tego, co z przeszłości należałoby zachować dla przyszłych pokoleń. Warto przemyśleć wagę takich pytań. Podając bowiem w wątpliwość dziedzictwo kulturowe Bośni, podważam konceptualne istnienie kultury bośniackiej jako określonego zbioru wspólnych symboli, praktyk oraz strategii interpretacyjnych, a to prowadzi do pytania o uprawomocnienie politycznego bytu, jakim jest państwo Bośnia i Hercegowina. Dziedzictwo negocjowane¹¹, splecione z kategorią tożsamości, trafia w centrum debat politycznych, wyrastając na jeden z najgorętszych tematów w powojennej Bośni ze względu na problematyczną kwestię atrybucji owego dziedzictwa oraz tożsamości projektowanej na jego podstawie.

Ważnym impulsem w popularyzacji kategorii dziedzictwa w dyskursie kulturowym, społecznym i politycznym były działania inicjowane przez UNESCO, ponieważ lista ogłaszana przez tę organizację stała się probierzem wartości obiektów i krajobrazów oraz narzędziem turystycznego i tożsamościowego branding. W 1972 roku podczas siedemnastej sesji Konferencji Generalnej UNESCO w Paryżu uchwalono *Konwencję w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego*, przewidującą powstanie listy światowego dziedzictwa. W uzasadnieniu napisano między innymi, że „niektóre z dóbr dziedzictwa kulturalnego i naturalnego mają wyjątkowe znaczenie uzasadniające konieczność ich zachowania jako elementu światowego dziedzictwa całej ludzkości”¹². Artykuł pierwszy konwencji, mający podać definicję dziedzictwa, robi to enumeratywnie (zob. ilustrację 1). Tekst mówi o „powszechnej wartości” i „dziedzictwie powszechnym” (artykuł szósty), co oznacza próbę zaprojektowania wspólnoty dziedzictwa, a więc wspólnoty kultury obejmującej całą ludzkość. Zatem dziedzictwo miało być tym wymiarem, który pozwalałby łączyć narody – bo do nich odwołuje

¹¹ Negocjacyjny charakter wiedzy o przeszłości, w tym także znaczeń związanych z elementami dziedzictwa, jest jednym z najważniejszych założeń teoretycznych moich badań. Odnosi się do istotnej debaty we współczesnej historiografii i historii kulturowej, która koncentrowała się wokół narracyjności oraz prawdy historycznej. Zob. Jan Pomorski, *Spory wokół narracji historycznej*, w: tegoż (red.), *Metodologiczne problemy narracji historycznej* (Lublin 1990), 9–24; Ewa Domańska, *Filozoficzne rozdroża historii*, w: E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii* (Poznań 1994), 31–38. Największy nacisk kładziony jest na interpretacyjny charakter wiedzy historycznej, a jak pisała Domańska: „Prawda nawet co do źródła wynika z konsensusu historyków” (24).

¹² *Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego*, Dz.U. 1976 nr 32 poz. 190, 23.



1. Definicje dziedzictwa kulturalnego według UNESCO

się też tekst konwencji – w grupę wyższego rzędu. Wszystkie wyjątkowe dzieła architektury, grotty i stanowiska archeologiczne składałyby się na pewien zasób o nadrzędnej wartości, co zakłada, że z ich znaczeniami mogłoby się identyfikować wszyscy – niezależnie od przynależności etnicznej, rasowej czy jakiegokolwiek innej. W 2012 roku Centrum Światowego Dziedzictwa przygotowało wytyczne operacyjne, które miały doprecyzować ogólnikowe stwierdzenia konwencji, choć nie udało się tego zrobić przekonująco. „Wyjątkowa uniwersalna wartość” to w myśl wyjaśnień „znaczenie kulturowe i/lub przyrodnicze, które jest na tyle wyjątkowe, że przekracza granice państwowe i ma powszechne znaczenie dla obecnych i przyszłych pokoleń”¹³. Podjęto próbę określenia kryteriów ewaluacji obiektów, podając wśród nich na przykład „integralność” i „autentyzm”: „dobra spełniają warunki autentyczności, jeśli ich wartości kulturowe (w kontekście kryteriów zaproponowanych we wniosku) są prawdziwe i wiarygodnie wyrażone przez szereg atrybutów”¹⁴, do których należą między innymi: forma, materiały i substancje, użytkowanie i funkcja, atmosfera i odczucia¹⁵. Mimo starań o precyzję proces ustalania wartości wciąż opiera się na negocjowaniu, ustalaniu listy przez eks-

¹³ *Wytyczne operacyjne do realizacji Konwencji Światowego Dziedzictwa*, przeł. K. Piotrowska, B. Szmygin, Polski Komitet Narodowy Międzynarodowej Rady Ochrony Zabytków ICOMOS (2012), II. A.49, 12.

¹⁴ Tamże, paragraf 82, 17.

¹⁵ Problem zdefiniowania autentyczności obiektu, a także utrzymania jej po wpisaniu na listę światowego dziedzictwa, omawiają John Pendlebury, Michael Short i Aidan While na przykładzie szczególnie trudnych obiektów, mianowicie obszarów miejskich uważanych za wyjątkowo cenne. Pojawia się tu ponadto kwestia zderzenia rzeczywistości społeczno-kulturowej z pewną wizją czy idealizacją obrazu danej przestrzeni. Zob. tychże, *Urban World Heritage Sites and the Problem of Authenticity*, „Cities”, 26, 6 (2009), 349–358, DOI: 10.1016/j.cities.2009.09.003.

pertów na podstawie propozycji zgłaszanych przez komitety krajowe. Odniesienie do „atmosfery” i „odczuć” ponownie odsyła do znaturalizowanego mniemania o wartości jakiegoś obiektu i wynikającej stąd konieczności ochrony. Kwalifikacja na listę światowego dziedzictwa UNESCO ma tymczasem wielką wagę, ponieważ w potocznym postrzeganiu staje się najtwardszym kryterium pozwalającym weryfikować wartość konkretnego obiektu czy krajobrazu, z czym wiążą się ochrona prawna i ściśle przestrzeganie nienaruszalności danego dobra uznanego za powszechnie istotne.

Fantazmat listy światowego dziedzictwa mocno oddziałuje na wyobraźnię rządów i samorządów lokalnych oraz na sferę masowej komunikacji: do sierpnia 2021 roku wpisano na nią 1154 obiekty ze 167 państw¹⁶. Miejsca światowego dziedzictwa stają się symbolem prestiżu – państwa, narodu, społeczności lokalnej, są również kołem zamachowym przemysłu turystycznego jako obowiązkowe punkty na trasie wycieczek. Uświadamia nam to ciężar, jaki współcześnie zyskała kategoria dziedzictwa. Trzeba ją postrzegać zarówno jako kulturowy czynnik konsolidujący wspólnotę, jak i przedmiot sporów. Ponadto zyskuje ona znaczenie na poziomie oficjalnych polityk publicznych, angażując różnych aktorów w proces wyboru miejsc, dostosowania obiektów do wymogów stawianych przez UNESCO oraz rozpowszechniania wiedzy o nich, co wiąże się już bezpośrednio z kwestią interpretowania, a więc tworzenia znaczeń danego miejsca¹⁷. I w końcu wszechobecność odniesień do listy dziedzictwa w dyskursie publicznym i sferze popularnej z jednej strony przyczynia się do naturalizacji wyobrażenia dziedzictwa jako wartości, z drugiej zaś uzmysławia, jak chętnie wykorzystuje się tę listę jako argument w sporach politycznych. Jak się okaże dalej, w Bośni i Hercegowinie to właśnie kwestia dziedzictwa stała się jednym z głównych wymiarów debaty publicznej i generatorem sporów.

Postaram się pokazać, że patrząc przez pryzmat pojęcia dziedzictwa na postawy i praktyki dotyczące lokalnych przypadków związanych z konkretnymi obiektami i miejscami, można przekonująco przedstawić aporie współczesnej Bośni oraz zadać pytanie o możliwość istnienia kultury Bośni. Czy mamy do czynienia z kulturą czy kulturami Bośni? Skoro, jak dowodzi kasus Francji i listy światowego dziedzictwa, kategoria ta odnosi się do pewnej grupy, której rozciągłość i zakres mogą być zmienne, to jak wygląda kwestia jej wyznaczenia w kontekstach powojennej Bośni i Hercegowiny? Chęć odpowiedzi na te pytania skłania do przyjrzenia się najpierw rozwiązaniom instytucjonalnym, a następnie

¹⁶ Dane z portalu World Heritage Centre, <https://whc.unesco.org/> (dostęp: 12.08.2020).

¹⁷ W eseju *Nation et patrimoine* Krzysztof Pomian podkreślał właśnie, że po uznaniu za element dziedzictwa dany obiekt zmienia swoją funkcję ze względu na przeobrażenie sposobu myślenia o nim oraz postaw wobec niego – staje się „wartością”. Zob. Krzysztof Pomian, *Nation et patrimoine*, w: D. Fabre (red.), *L'Europe entre cultures et nations* (Paris 1996), 90.

przykładom miejsc spornych, w których dążenie do ochrony dziedzictwa zderza się z oczekiwaniami i postawami różnych aktorów społecznych.

***National heritage* według Dayton**

W przypadku Bośni i Hercegowiny kwestia legitymizacji i rodzaju wspólnoty, do której odwołują się akty i działania instytucji centralnych, wydaje się pierwszoplanowa. Z tego względu trzeba się przyjrzeć kompleksowi idei, jakie stały za ustrojem tego państwa zaprojektowanym w porozumieniu ramowym z Dayton, kończącym działania zbrojne z lat 1992–1995. Układ został wynegocjowany w amerykańskiej bazie wojskowej w Dayton w stanie Ohio i podpisany 21 listopada 1995 roku, a następnie formalnie ogłoszony w Paryżu 15 grudnia tego samego roku. Literatura na temat procesu negocjacji, znaczenia porozumienia i jego skutków jest spora, zaś ocena postanowień przyjętych w Dayton – ambiwalentna w oczach komentatorów zarówno rodzimych, jak i zagranicznych. Moim celem nie jest całościowa analiza dokumentu, ale jednego z aneksów, tego mianowicie, który dotyczy kwestii dziedzictwa.

Aneks ósmy powoływał do życia Komisję ds. Ochrony Zabytków Narodowych (Commission to Preserve National Monuments)¹⁸. Warto zauważyć, że wśród stron przyjmujących powołanie komisji są wymienione: Republika Bośni i Hercegowiny, Federacja Bośni i Hercegowiny oraz Republika Serbska (103). Ujawnia to niemal niezależny status podmiotów składowych i słabość idei wspólnego państwa jako jednostki nadrzędnej: do tej sprawy jeszcze powrócę, gdyż znów jest to jedno z podstawowych zagadnień współczesnej Bośni. Na mocy aneksu (artykuł piąty, punkt piąty) podmioty te są zobowiązane do prawnej ochrony oraz zapewnienia środków na zabezpieczenie i renowację obiektów uznanych za dziedzictwo narodowe oraz do powstrzymania się od wszelkich celowych działań zmierzających do zniszczenia danego obiektu (105). Ponadto artykuł ósmy nakazuje pełną współpracę z Komisją wszystkim organom administracji lokalnej oraz ich przedstawicielom. A jaki obiekt może uzyskać status zabytku narodowego (*national monument*)? O tym mówi artykuł szósty: „mienię ruchome lub nieruchome o wielkim znaczeniu dla pewnej grupy ludzi (*a group of people*) o wspólnym dziedzictwie kulturowym, historycznym, religijnym bądź etnicznym, takie jak zabytki architektury, sztuki lub historii; wykopaliska archeologiczne; zespoły budynków; cmentarze”¹⁹. Odnosi się do tego również artykuł

¹⁸ Korzystam z angielskiej wersji ze strony ONZ: *General Framework Agreement for Peace in Bosnia and Herzegovina (Dayton Agreement)*, <https://peacemaker.un.org/bosniadaytonagreement95> (dostęp: 10.08.2020). Numery stron podano wyżej w nawiasach.

¹⁹ W angielskim oryginale: „movable or immovable property of great importance to a group of people with common cultural, historic, religious or ethnic heritage, such as monuments of

czwarty, zajmujący się własnością o znaczeniu „kulturowym, historycznym, religijnym lub etnicznym” (104).

Tekst porozumienia interesująco zakreśla ramy debaty o dziedzictwie. Uważam, że tytułowe *national monuments* należałoby rozumieć jako zabytki należące do dziedzictwa państwowego lub krajowego, a nie narodowego. Świadczy o tym definicja z artykułu szóstego, gdzie kryterium etniczne jest jednym z kilku wymienionych równorzędnie. Dany obiekt musi być istotny „dla pewnej grupy ludzi”, ale niekoniecznie dla narodu w sensie etnicznym. Określenie *national* jest więc zbiorem, którego częściami składowymi są wspólnoty oparte na wspólnej historii, religii czy poczuciu tożsamości etnicznej. Dziedzictwo państwowe byłoby jednym z narzędzi budowania wspólnoty państwa opartej na równorzędności grup składowych, zaś ich wspólne dziedzictwo składałoby się na zasób ważny dla wszystkich – jako obywatele państwa i członków owej wspólnoty obywatelskiej. W konstrukcji stworzonej przez autorów porozumienia w Dayton kwestia ta odgrywa dużą rolę. Obok regulacji prawnych, powoływania instytucji centralnych, perspektywy tej samej polityki i granic państwowych sfera symboliczna ma doniosłe znaczenie dla funkcjonowania wspólnoty, dając narzędzia utrzymywania spójności oraz nośniki identyfikacji z nią. Bez zbioru współdzielonych symboli i zachowań o charakterze symbolicznym trudno oczekiwać od członków danej grupy, by się z nią skutecznie identyfikowali. Celem jest tu niewątpliwie efektywna wspólnota propaństwowa, oparta – co istotne dla całej mojej narracji – na przekonaniu o istnieniu wielokulturowej Bośni i Hercegowiny. Kategoria „państwowe” byłaby otwarta na różne grupy etniczne i religijne, dopuszczając ich zabytki do starania się o uzyskanie statusu dziedzictwa ogólnego. Odwracając to rozumowanie, trzeba by stwierdzić, że różne grupy etniczne i religijne byłyby skłonne uznać dziedzictwo innych za wspólne dobro państwowe. Problemem takiej konstrukcji logicznej jest właśnie owa gotowość do przyjęcia bagażu symbolicznego innych i idąca za tym zgoda na objęcie go ochroną.

André Chastel, badając zmiany zakresu znaczeniowego pojęcia dziedzictwa (*patrimoine*) na gruncie francuskim, zauważył, że początkowo odnosiło się do dóbr królewskich i nie konotowało dóbr kultury w dzisiejszym rozumieniu, zakładającym szczególną uwagę wobec tak określanych obiektów. W okresie rewolucji rodziło się natomiast wyobrażenie ludu jako podmiotu i źródła władzy, przejmującego kompetencje i miejsce symboliczne przypisane wcześniej monarchii. Drugim motorem zmiany semantycznej była oświeceniowa idea pedagogiki kulturowej i instytucji muzeum jako miejsca formacji duchowej ludu²⁰.

architecture, art or history; archaeological sites; groups of buildings; as well as cemeteries” (tamże, 105).

²⁰ André Chastel, *La notion de patrimoine*, w: P. Nora (red.), *Les Lieux de mémoire 2. La Nation* (Paris 1986), 405–450.

Upowszechnia się użycie kategorii zabytku, a więc obiektu, najczęściej miejsca, o szczególnym znaczeniu dla zbiorowości – takiego, które z jednej strony świadczy o historycznym zakorzenieniu wspólnoty, z drugiej zaś jest postrzegane jako źródło nauki, wiedzy, wartości moralnych czy też gustu estetycznego: miejsca pamięci „stają się dla danej społeczności fundamentem jej pamięci”, ucieleśniając połączenie natury i kultury²¹. Istotne jest w tym przykładzie przesunięcie znaczeniowe w stronę dobra wspólnego, równoległe do tworzenia się wyobrażenia o skarbie państwa, który nie sprowadza się do posiadłości rodziny królewskiej, lecz należy niejako do pewnego bytu abstrakcyjnego – państwa bądź ludu. Krzysztof Pomian stwierdził z kolei, że koncepcja dobra oraz dziedzictwa narodowego rodziła się i powoli upowszechniała w okresie rewolucji francuskiej, gdy dochodziło właśnie do przejścia na własność „narodu”, a w zasadzie państwa, dóbr należących wcześniej do króla²². Dziedzictwo, jak przy tym zauważył autor, charakteryzuje materialność, rzeczowość, która uobecnia istnienie narodu, w przeciwieństwie do mniej poddających się urealnieniu konceptów ducha czy charakteru narodowego, odnoszących się do sposobów myślenia i praktyk: „na dziedzictwo kulturowe składają się więc semiofory, przedmioty, które mają być nośnikami znaków i z tej racji tworzyć znaczenia, i właśnie to nadaje im wartość”²³. Sądzę, że to zasadniczy punkt rozważań o kwestii dziedzictwa: semiofory zyskują znaczenie nie ze względu na swoje wewnętrzne własności, ale z uwagi na to, że zostają uznane za ważne z perspektywy zbiorowości. Oczywiście nie może to być decyzja arbitralna, ponieważ byle co raczej nie będzie postrzegane jako dziedzictwo – warto jednak zauważyć, że mogą to być przeróżne przejawy materialności akceptowane jako nadające się do przenoszenia przekazu, takie, które będą *signifiant* dla stałego *signifié*: „jestem wartością narodową”, „jestem dziedzictwem ważnym dla państwa (ludu, narodu)”. W katalogu kulturowego dziedzictwa narodu może się znaleźć równie dobrze katedra, co koronki (z wyspy Pag w Chorwacji), średnio-wieczna nekropolia (cmentarzysko steciaków w Bośni) czy też most (most Mehmeda Paży Sokolovicia w Višegradzie). Oczywiście każdy z tych obiektów z pewnego punktu widzenia jest cenny, jako że świadczy o wyjątkowych umiejętnościach dawnych budowniczych bądź reprezentuje endemiczne gatunki zwierząt, niewystępujące gdzie indziej. Niewątpliwie spełniają one warunki uznania za część „powszechnego dziedzictwa” w myśl zasad klasyfikacji UNESCO. Podobnie jak miejsca pamięci według Nory, „nie są one tym, o **czym** ktoś sobie przypomina, lecz miejscem, **gdzie** pamięć pracuje; nie są tradycją, ale jej laboratorium”²⁴. Co

²¹ Tamże, 443.

²² Krzysztof Pomian, *Nation et patrimoine*, 90.

²³ Tamże, 85.

²⁴ Pierre Nora, *Présentation*, w: tenże (red.), *Les Lieux de mémoire 1. La République* (Paris 1984), X.

jednak sprawia, że stają się częścią dziedzictwa „narodowego”? I co to właściwie znaczy *national* (bos./chorw./serb. *nacionalno*) w przypadku Bośni?

Odpowiedź na pierwsze pytanie jest jednocześnie prosta i skomplikowana. Z jednej strony bowiem można przyjąć, że decyduje o tym Komisja ds. Ochrony Zabytków Narodowych: jeśli jej członkowie uznają coś za godne tego miana, dany obiekt zostaje wciągnięty na listę. Z drugiej zaś, jak pokazują studia zgromadzone w pracy *Tradycja wynaleziona*²⁵, jest to często proces długotrwały, czasem kapryśny, toczący się w mediach, dyskursie, kształtujący się w praktykach, i dopiero wszystko to ugruntowuje przekonanie o wartości oraz tworzy warunki do „unarodowienia” danego obiektu lub zjawiska. Następne rozdziały przyniosą przykłady zarówno obiektów, które zyskały wysoki status symboliczny, jak i działań ugruntowujących takie ich znaczenie. Trudniej natomiast odpowiedzieć na drugie pytanie o sensy przymiotnika z nazwy Komisji, zmusza on bowiem do zapytania o to, czy istnieją grupy, dla których owo dziedzictwo jest istotne.

Nadrzędne zagadnienie książki można sformułować jako pytanie, czy istnieje wspólnota dzielająca zasób symboli i sposobów ich odkodowywania, czy też trzeba dostrzegać w przestrzeni bośniackiej odrębne i wykluczające się zbiory? Jak już wiadomo, dziedzictwo pełni istotną funkcję w tworzeniu oraz reprodukcji wspólnoty kulturowej i właśnie dlatego może być świetnym polem pozwalającym na poszukiwanie odpowiedzi na powyższą kwestię. Jednym z pojęć najczęściej kojarzonych z Bośnią, a w szczególności z Sarajewem, jest wielokulturowość. Hasło *Multicultural Sarajevo, the most diverse city in Europe* powtarza się bezustannie na portalach turystycznych, informacyjnych i samorządowych. Niemal bez wyjątku ma ono pozytywny wydźwięk, ponieważ sugeruje różnorodność i tolerancję, bogactwo dziedzictwa przy zdolności do życia obok siebie przedstawicieli różnych grup kulturowych. Inne sugerujące wielokulturowość określenie to „Jerozolima Europy” (*The European Jerusalem, The Jerusalem of Europe*), odwołujące się do obecności w centrum miasta w bliskiej odległości świątyń czterech wyznań monoteistycznych. Ilustracja 2 jest cytatem z portalu Visit Sarajevo (<http://www.visitsarajevo.ba>), aczkolwiek podobne ujęcia powtarzają się często na stronach internetowych i w folderach turystycznych. Tytuł zdjęcia brzmi „wielokulturowy obraz Sarajewa” (*multikulturalna slika Sarajeva*), zaś literami zaznaczyłem dla przejrzystości: A – prawosławną katedrę Narodzenia Najświętszej Marii Panny, B – meczet Gazi Husrev-bega, C – rzymskokatolicką katedrę Najświętszego Serca Jezusa²⁶. Zdjęcie jest fantastycznym narzędziem tworzenia

²⁵ Eric Hobsbawm, Terence Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń (Kraków 2008).

²⁶ Źródło ilustracji: *Sarajevo. The European Jerusalem*, 30.03.2018, <http://visitsarajevo.ba/2018/03/sarajevo-the-european-jerusalem/?lang=en> (dostęp: 10.09.2020).



2. Centrum Sarajewa jako metafora wielokulturowości

znaczeń: w wykadrowanej przestrzeni autor ujmuje elementy *signifiant*, których konfiguracja – wyrwana z nieciągłości, sztucznie delimitowana – wydaje się niezaprzeczalnym, ponieważ rzekomo istniejącym realnie dowodem²⁷. Powiązane ze zdjęciem *signifié* bardzo łatwo zdekonstruować w dwóch krokach. Po pierwsze, wystarczy przypomnieć, że prawosławna katedra powstała pod koniec panowania osmańskiego, w czasie gdy Porta musiała skuteczniej wprowadzać ogłoszone wcześniej równouprawnienie poddanych wszystkich wyznań, natomiast rzymskokatolicka katedra to budowla wzniesiona już za panowania austro-węgierskiego, przy czym należy pamiętać o jej politycznym zapleczu. Okazuje się zatem, że konfiguracja obiektów wyznaczonych przez kadr ma dość krótką historię, której tłem jest polityzacja grup etnowyznaniowych zamieszkujących Bośnię w okresie rządów habsburskich²⁸. Po drugie, portal Visit Sarajevo jest oficjalną witryną Agencji Turystycznej Kantonu Sarajevo (Turistička zajednica Kantona Sarajevo), której celem jest „odpowiedź na potrzeby rozwoju, zachowania i ochrony atrakcji turystycznych i kulturowych walorów kantonu”²⁹. Kanton Sarajevo jest częścią dawnego regionu sarajewskiego, który po podziale Bośni i Hercegowiny w Dayton stał się częścią Federacji Bośni i Hercegowiny. Część byłych gmin składają-

²⁷ W analizie semiotycznej zdjęcie tego typu, będące w istocie reklamą miasta i regionu, można by poprzedzić w myśl Eco kwantyfikatorem ogólnym: przestrzeń Sarajewa byłaby przestrzenią Bośni w ogóle, a więc Bośnia stawałaby się przestrzenią wielości i tolerancji. O analizie znaku wzrokowego i obrazu reklamowego zob. Umberto Eco, *Nieobecna struktura*, przeł. A. Weinsberg, P. Bravo (Warszawa 1996), 181–182.

²⁸ Co do kwestii tworzenia się i upowszechniania tożsamości narodowych oraz polityzacji tych różnic, jak również rywalizacji o dominację w austro-węgierskiej Bośni i Hercegowinie, zob. Noel Malcolm, *Bosnia. A Short History* (Basingstoke–Oxford 2002), 136–155; Robert J. Donia, *Islam pod Dvoglavim orlom. Muslimani Bosne i Hercegovine 1878.–1914.*, przeł. T. Praštalo (Zagreb–Sarajevo 2000); Xavier Bougarel, *Survivre aux empires. Islam, identité nationale et allégeances politiques en Bosnie-Herzégovine* (Paris 2015), 23–58.

²⁹ Visit Sarajevo. *O nama*, <http://visitsarajevo.ba/o-nama/> (dostęp: 10.09.2020).

cych się na obszar bośniackiej stolicy znalazła się w Republice Serbskiej, podobnie jak część zaplecza przyrodniczego (na przykład zbocza i szczyt góry Jahorina). Podlegają one odmiennym regulacjom, planom rozwoju i inwestycji, stworzonym i implementowanym przez rząd w Banja Luce. Ponadto kanton sarajewski jest w większości zamieszkiwany przez ludność boszniacką, która według spisu z 2013 roku stanowi 83% populacji³⁰. Okazuje się zatem, że wielokulturowość konotowana frazą *the most diverse city in Europe* należy do sfery projekcji, a nie rzeczywistego doświadczenia współczesnego Sarajewa.

Tymczasem kategoria dziedzictwa każe zastanowić się głębiej nad tą projekcją, którą trzeba analizować w trzech wymiarach. Jej adresatem z pewnością jest odbiorca spoza Bośni, w domyśle – odbiorca zachodni. Jednakże obraz ten to nie tylko prymitywny chwyt marketingowy, pozycjonujący Sarajewo w nurcie modnych turystycznych doświadczeń pseudowielokulturowości i pseudoorientu. Odpowiada również wizji wielokulturowej Bośni zakodowanej w porozumieniu z Dayton, obecnej w niezliczonych tekstach popularnonaukowych i naukowych, dla których wielokulturowość, wieloetniczność i wielowyznaniowość stanowią najważniejsze kategorie opisu bośniackiej kultury i społeczeństwa sprzed wojny, będąc zarazem docelowym punktem procesów odbudowy (rzeczywistej i metaforycznej) tego kraju. Sądzę, że należy się przyjrzeć konkretnym elementom dziedzictwa z pozycji lokalności. Koegzystencja wielu wyznań, konotowana przez bliskość świątyń w centrum Sarajewa, nie musi być synekdochą kultury bośniackiej, ale odwołaniem do tradycji i wartości sarajewskich, a więc istotnych dla społeczności lokalnej. Analiza rekonstrukcji i procesu odbudowy wybranych obiektów pozwala zrozumieć, jacy aktorzy są zaangażowani w te procesy i jak można odczytać ich motywacje, zaś na bardziej ogólnym poziomie – zweryfikować kategorię kultury Bośni jako nazwę zbioru obejmującego wszystkie lokalności.

³⁰ Szczegółowe dane ze spisu ludności z 2013 roku i porównanie z danymi z 1991 roku: <http://www.statistika.ba/#link7> (dostęp: 12.09.2020). W ostatnim rozdziale zajmę się dokładniej Sarajewem jako elementem dziedzictwa i miejscem pamięci.

Wojna semiotyczna: przypadek Stolaca

Miasto jako semiotyczna arena walki

Stolac jest niewielkim miastem położonym w środkowo-wschodniej Hercegowinie na granicy między Federacją Bośni i Hercegowiny (FBiH) i Republiką Serbską (RS). Znajduje się na obszarze kantonu hercegowińsko-neretwiańskiego, który jest jednym z dwóch tak zwanych kantonów mieszanych. W ten sposób określa się dwa kantony zamieszkiwane przez Boszniaków i Chorwatów, w których żaden z narodów nie stanowi zdecydowanej większości; drugi z nich to kanton środkowobośniacki¹. Pozostałych osiem kantonów charakteryzuje znacząca dominacja jednej z dwóch nacji. Instytucje samorządowe i agendy państwowe w kantonach mieszanych cechuje wysoka niestabilność i nieefektywność, podobnie jak dzieje się w organach federalnych i centralnych BiH. Jak pisze Aleksandra Zdeb, doprowadziło to do powstania paralelnych organów narodowych, nieprzewidzianych przez porozumienie w Dayton, które zwłaszcza w przypadku hercegowińskich Chorwatów ogniskują ich praktyki polityczne i stanowią organy quasi-przedstawicielskie². W tym świetle łatwiej będzie zrozumieć działania i postawy lokalnego samorządu gminnego wobec kwestii odbudowy zniszczonych obiektów zabytkowych.

Miasto jest malowniczo położone w dolinie rzeki Bregawy na skrzyżowaniu szlaków prowadzących do Mostaru, Neumu nad Adriatykiem oraz Bileći i Trebinja we wschodniej Hercegowinie. Według spisu ludności z 2013 roku gminę

¹ Nazwa jednostki administracyjnej to kanton, jednakże chorwackie media i chorwaccy politycy używają terminu „županija”, czyli nazwy historycznej jednostki samorządowej w dawnym Królestwie Chorwacji oraz jednostki administracyjnej wyższego rzędu we współczesnej Chorwacji.

² Aleksandra Zdeb, *The Need to Have Something “Of Their Own”*. *Croat Parallel Institutions in Bosnia and Herzegovina*, „Swiss Political Science Review”, 22, 4 (2016), 545–564, DOI: 10.1111/spsr.12231. Zob. też Soeren Keil, *Building a Federation within a Federation. The Curious Case of the Federation of Bosnia and Herzegovina*, „L’Europe en formation”, 396, 3 (2013), 114–125, <https://www.cairn.info/revue-l-europe-en-formation-2013-3-page-114.htm> (dostęp: 10.04.2019).

zamieszkuje nieco ponad 14 500 osób, a samo miasteczko – niespełna 4000 mieszkańców³.

Wschodnia Hercegowina była regionem, w którym w latach 1992–1994 toczyły się ciężkie walki i gdzie doszło też do czystki etnicznej dokonanej przez oddziały chorwackie. W 1991 roku chorwaccy politycy z BiH proklamowali powstanie Republiki Herceg-Bośni, która miała objąć terytoria zamieszkiwane przez Chorwatów bądź uważane za etnicznie chorwackie – w znacznym stopniu obszary te pokrywały się z zasięgiem istniejącej w latach 1939–1941 Banowiny Chorwacji. W kwietniu 1992 roku powołano zaś do życia Chorwacką Radę Obrony (Hrvatsko vijeće obrane), czyli chorwackie siły zbrojne operujące w BiH. Początkowo Chorwatów i Boszniaków łączył sojusz przeciwko Serbom bośniackim i Jugosłowiańskiej Armii Ludowej (Jugoslovenska narodna armija, JNA), wspierającej działania tych ostatnich. Jednak w połowie 1992 roku rozpoczęły się walki między dotychczasowymi sojusznikami. Toczyły się one w Hercegowinie i w środkowej Bośni na tych terenach, które Chorwaci chcieli widzieć w obrębie swojego państwa. Areną najcięższych zmagania był Mostar, który znacznie ucierpiał podczas wojny, a kulminacją i symbolem bratobójczego konfliktu stało się zniszczenie Starego Mostu przez armię chorwacką w 1993 roku. W Stolacu doszło do dramatycznych wydarzeń: w połowie 1993 roku wszyscy Boszniacy zostali wypędzeni z miasta i jego okolicy. Mężczyzn zamykano w obozach koncentracyjnych w środkowej Hercegowinie, kobiety i dzieci w większości wysiedlono na terytoria kontrolowane przez oddziały boszniackie. Jednocześnie Chorwaci zniszczyli wszystkie obiekty historyczne, które kojarzyły się z dziedzictwem boszniackim: zburzono meczety i domy modlitwy, zabytkowe rezydencje bośniackich begów, jak też zabudowę historyczną centrum miasta pochodzącą z czasów osmańskich. Porozumienie w Dayton zobowiązywało wszystkie strony do umożliwienia uchodźcom i osobom wypędzonym powrotu do ich miejsc zamieszkania, ale w praktyce proces ten przebiegał z wielkimi trudnościami, jak zresztą w całym państwie. Zwycięscy okupanci, dążący do utrzymania stanu posiadania, utrudniali reemigrację. Boszniacy zaczęli wracać do miasta i gminy Stolac pod koniec lat 90., jednak ich udział w etnicznej strukturze ludności nie osiągnął stanu sprzed wybuchu działań wojennych⁴. Powrót uchodźców to proces

³ Ogólny zarys historii miasta w kontekście jego położenia zob. Izet Rizvanbegović, *Vidoški-grad Stolac. Njegov značaj u neposrednom zaleđu Jadrana*, w: S. Brkljača (red.), *Urbano biće Bosne i Hercegovine* (Sarajevo 1996), 47–56. Historia twierdzy i osadnictwa sięga XIV wieku, choć historycy podkreślają, że w okolicy Stolaca istniała osada iliryjska Daorson jeszcze w czasach przedrzymskich.

⁴ Dokumentacja zebrana bezpośrednio po zakończeniu działań wojennych została przedstawiona w publikacji Amry Hadžimuhamedović, *Crimes in Stolac Municipality (1992–1994)* (Sarajevo 1996).

skomplikowany, angażujący różnych aktorów na różnych poziomach struktury państwowej. Zajmował szczególnie istotne miejsce w projekcie odbudowy społeczeństwa bośniackiego stworzonym przez wspólnotę międzynarodową i wyartykułowanym w porozumieniu z Dayton. Jak zauważa badacz tej tematyki, Ondřej Žíla: „system państwowy BiH mógł być zagwarantowany, według Zachodu, jedynie poprzez ściśle odtworzenie stanu rzeczy sprzed wojny, czyli poprzez odtworzenie społeczeństwa wieloetnicznego”⁵.

Odtwarzanie „mieszanej” struktury społeczeństwa bośniacko-hercegowińskiego miało być kluczem do odbudowy funkcjonalnego państwa, czemu towarzyszył dyskurs oparty na prawach człowieka oraz wyobrażeniu domu. Dyskurs ten i wyobrażenie domu rzadko były podawane w wątpliwość, zwłaszcza na podstawie doświadczenia uchodźców – i to szczególnie z punktu widzenia transformacji polityczno-ekonomicznej, a nie tylko w odniesieniu do kwestii narodowościowych⁶. Przez wybrany aspekt dziedzictwa kulturowego postaram się rzucić światło na możliwość rekonstrukcji społeczeństwa bośniackiego w postaci sprzed wojny, a więc w perspektywie wyobrażonej wielokulturowości. Zakładam przy tym, że zamieszkiwanie jednego terytorium, na przykład gminy czy kantonu, przez ludność deklarującą przynależność do różnych grup etnonarodowych nie jest wystarczającym spełnieniem warunków wielokulturowości. Zgadzam się przy tym z Ulfem Hannerzem, który podkreślał, że absolutyzacja tożsamości przypisywanych poszczególnym grupom, wyodrębnionym na podstawie zarówno opisu antropologicznego, jak i decyzji biurokratycznych, prowadzi do pogłębiania różnic i skłaniania członków tychże grup do skuteczniejszego ich uwewnętrzniania, coraz mniej poddawanego krytyce⁷. Zabsolutyzowana kultura staje się narzędziem utrzymywania podziałów i kontrolowania ludzi, którzy zostają – jak nazwał ten stan Arjun Appadurai – uwięzieni w swoich kulturach⁸. Zastanawiając się nad tym projektującym i petryfikującym wymiarem kategoryzacji kulturowej, Hannerz podkreśla jej związek z działaniami politycznymi, z oczekiwaniami i celami biurokracji państwowej. „Kultura” – cudzysłów sugeruje dystans wobec politycznego, publicystycznego, nieantropologicznego użycia – jest używana

⁵ Ondřej Žíla, *The Myth of Return. Bosnian Refugees and the Perception of “Home”*, „Geographica Pannonica”, 19, 3 (2015), 131, DOI: 10.5937/GeoPan1503130Z. Tam też można znaleźć odniesienie do terminu „wspólnota międzynarodowa” w dyskursie i publicystyce na temat BiH.

⁶ Zob. Stef Jansen, *The Privatisation of Home and Hope. Return, Reforms and the Foreign Intervention in Bosnia-Herzegovina*, „Dialectical Anthropology”, 30, 3/4 (2006), 177–199. Dla autora forswowanie kwestii powrotu oraz restytucji własności, jak też w warstwie symboliczno-emocjonalnej odtwarzanie „domu”, często wbrew założeniom aktorów zewnętrznych, rozmiękało się z doświadczeniem osób wysiedlonych i uchodźców.

⁷ Zob. Ulf Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek (Kraków 2006), 51–70.

⁸ Za: tamże, 141.

jako narzędzie tworzenia podziałów społecznych i kategoryzowania pola społecznego, w znacznym stopniu wypierając modernistyczną kategorię klasy. Jej aplikowanie na południowosłowiański czy, patrząc wężej, bośniacki obszar opierało się na różnych przesłankach. Niektórzy badacze postrzegają przestrzeń bośniacką jako przestrzeń jednej kultury mimo wtórnych w tej perspektywie podziałów konfesyjnych, przede wszystkim na podstawie nadrzędnej sfery doświadczenia włączającej lokalne odmiany kultur narodowych. Zwolennikiem takiego ujęcia jest na przykład Ivan Lovrenović, walczący o uznanie specyfiki kultury bośniackich Chorwatów, innej od kultury „chorwackich” Chorwatów i wpisującej się w bośniackość⁹. Na przeciwnym biegunie sytuuje się przekonanie o występowaniu odseparowanych i całkowicie odrębnych kultur etnonarodowych (chorwackiej, boszniackiej, serbskiej, romskiej). Za każdym z tych projektów stały pewna wizja polityczna i pomysł na polityczne właśnie uporządkowanie przestrzeni. Po argumentację sięgano do zasobów kulturowych, których odpowiedni dobór i interpretacja miały pełnić funkcję legitymizacyjną¹⁰. Spojrzenie przez pryzmat lokalności pozwoli na skuteczniejsze, jak sądzę, zweryfikowanie przekonania o możliwości rekonstrukcji kultury Bośni. Zastanowię się na końcu, w jaki sposób uzyskane wnioski wpływają na polityczne zagadnienie legitymizacji istnienia państwa bośniackiego.

Przestrzeń miejską miasteczka można postrzegać jako semiotyczną arenę walki. Warto podkreślić, że koniecznym krokiem procesu odkodowania wydaje się umieszczenie znaków we wzajemnej relacji, a następnie wpisanie w kontekst komunikacji społecznej. Kontekst, w którym pojawia się komunikat, wpływa

⁹ Tę kwestię omawia w niedawno opublikowanym szkicu Dominika Kaniecka, *W obronie jedności kultury bośniackiej. Ivan Lovrenović – intelektualista totalny z Sarajewa*, „Stan Rzeczy”, 1, 16 (2019), 125–144; zob. też najważniejszą pracę Lovrenovicia na ten temat: Ivan Lovrenović, *Bosanski Hrvati. Esej o agoniji jedne evropsko-orijentalne mikrokulture*, wyd. 2 (Zagreb–Sarajevo 2010).

¹⁰ Na przełomie lat 60. i 70. XX wieku rozpoczął się proces tak zwanej afirmacji narodowej Muzułmanów w BiH. Najistotniejszymi czynnikami, które miały na niego wpływ, były upadek Aleksandra Rankovicia i odejście od polityki centralizacyjnej opartej na dominacji resortów siłowych w życiu politycznym, uznanie odrębności etnicznej i narodowej Muzułmanów odpowiednio w 1963 i 1974 roku, co znalazło potwierdzenie we właściwych kategoriach spisów ludności w Jugosławii, oraz ogólny trend decentralizacyjny wiążący się z koncepcją samorządności. Zob. Fikret Karcic, *Islamic Revival in the Balkan 1970–1992*, „Islamic Studies”, 36, 2/3 (1997), 565–581. W tym okresie boszniackie elity intelektualne prowadziły intensywną działalność nad skodyfikowaniem kultury narodowej, co wyrażało się przede wszystkim w pracy nad kanonem literatury oraz rozpoznaniem zasobów tradycji, którą można by przedstawić jako narodową. Jedną z ważniejszych publikacji tego okresu była praca Muhameda Hadžijahicia *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana* (Sarajevo 1974). W 1966 roku powołano Akademię Nauk i Sztuk Bośni i Hercegowiny (Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine), zaczęło pojawiać się także coraz więcej publikacji poświęconych dziedzictwu islamskiemu (literaturze alhamijado, twórczości ludowej, piśmiennictwu). Trzeba dodać, że rok 1967 oznaczał też ponowne ożywienie chorwackiego nacjonalizmu w przestrzeni publicznej.

wszak na odczytanie tego samego znaku w nowy sposób i decyduje o możliwości czy nawet konieczności podjęcia pracy interpretacji. W przypadku zabytków Stolaca istotny będzie kontekst działań politycznych, które wiążą się z procesem odbudowy dziedzictwa historycznego. Jak bowiem pokazał Barthes, opowieści można stopniować i każde uzyskane znaczenie może stać się *signifiant* dla jakiegoś *signifié* wyższego stopnia¹¹. Zarówno dany obiekt, na przykład meczet, może być pewnym *signifié* (załóżmy roboczo – dziedzictwa osmańskiego), jak i ich układ – meczet wraz z pozostałymi budynkami historycznymi – może generować *signifié* „zabytkowe centrum miasta bośniackiego”. Całe miasto jako złożony układ urbanistyczny również staje się *signifiant* złożonym z *signifié* niższego rzędu – i odsyła do znaczeń, które dadzą się różnie odczytywać w zależności od kompetencji i oczekiwań odbiorcy¹². Najważniejsza jest tu kwestia odkodowania, które zostaje włączone w dyskurs emitowany przez odbiorcę i uzgodniony z jego zespołem postaw, wartości i interpretacji. Skuteczna komunikacja zależy zaś od podzielenia mechanizmów interpretacyjnych i znajomości kodu przez wszystkich uczestników procesu tworzenia komunikatu¹³. Czy uczestnicy procesu negocjowania znaczeń dzielają je, czy ich oczekiwania są możliwe do uzgodnienia, tak by zaakceptowali przyjęcie wspólnego *signifié* dla *signifiant*, jakim jest przestrzeń miasteczka?

W centrum miasteczka, na čaršii¹⁴, znajduje się główny plac dawniej pełniący funkcję centrum codziennych i odświętnych praktyk całej wspólnoty lokalnej. Mieściły się na nim zabudowania wspólnoty islamskiej: meczet Sułtana Selima, nazywany też meczetem Czarszijkim (Čaršijska džamija) lub Cesarskim (Careva džamija), podwórze ze studnią do rytualnych ablucji, dom podróży (musafirhana), czytelnia (kiraethana), szkoła (medresa). Przy głównym placu stał budynek małego domu towarowego Stočanka, nieopodal ulokowano kawiarnię i pocztę oraz największy obiekt, czyli szkołę podstawową. Kiedy zobaczyłem stolacką čaršiję po raz pierwszy w 2007 roku, zburzony doszczętnie przez HVO¹⁵ meczet

¹¹ Roland Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek (Warszawa 2000), 249 i n. Zob. omówienie koncepcji mitu u Barthesa: Agnieszka Doda-Wyszyńska, *Podstawy semiotyki dla kulturoznawców* (Kraków 2021), 97–110.

¹² Rafał Koschany, *Semiotyka miasta. Od lektury „tekstu” do interpretacji jako praktyki miejskiej*, „Studia Kulturoznawcze”, 1, 3 (2013), 109–124.

¹³ Zob. omówienie schematu komunikacyjnego przez Romana Jakobsona, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, przeł. K. Pomorska, „Pamiętnik Literacki”, 51, 2 (1960), 434–440.

¹⁴ Čaršija (tur. *carşı*) oznacza bazar, centrum miasta, w którym dochodzi do wymiany (towarów, usług, informacji, idei), tam też znajdowały się główne obiekty użyteczności wspólnej, takie jak: meczet, szkoła, łaźnie itd.

¹⁵ HVO: Hrvatsko vijeće obrane (Chorwacka Rada Obrony), chorwackie oddziały wojskowe powołane w 1992 roku w BiH jako oficjalna armia parapaństwa Chorwacka Republika Hercegowiny-Bośni.

Sułtana Selima został już odbudowany, ale pozostałe obiekty jeszcze nie. Plac był pusty i sprawiał wrażenie opuszczonego miejsca, a okoliczne budynki chyliły się ku upadkowi. Blisko głównego placu, przy budynku szkoły, zobaczyłem pomnik widoczny na ilustracji 3.



3. Pomnik Ivana Musicia w Stolacu

Przedstawia on popiersie Ivana Musicia, a na płycie obok widnieje napis: „don Ivanowi Musiciowi, wyzwolicielowi Stolaca spod władzy Turków” („don Ivanu Musiću, osloboditelju Stoca od Turaka”). Na płycie znajdują się też dwa znaki ikonograficzne: chorwacki herb (szachownica) w lewym górnym rogu oraz krzyż łaciński w prawym górnym rogu. Ivan Musić (1848–1888) był katolickim duchownym urodzonym we wsi Klobuk we wschodniej Hercegowinie w okolicach Stolaca. Dzięki opiece wuja, biskupa mostarskiego Anđela Kraljevicia, skończył seminarium i uzyskał święcenia. W okresie 1873–1875 pełnił funkcję proboszcza w parafii Ravno w Hercegowinie. W czasie powstania chrześcijan w Bośni w latach 1875–1876 stał się przywódcą Chorwatów ze wschodniej Hercegowiny i dowodził lokalną grupą powstańców w dolinie Neretwy, kontrolując obszar kilkunastu wsi. W 1876 roku od księcia Czarnogóry otrzymał tytuł wojewody (vojvoda)¹⁶, choć do zajęcia Bośni i Hercegowiny przez Austro-Węgry w 1878 roku nie angażował się w większe akcje wojenne¹⁷. Po zakończeniu wojny

¹⁶ Tytuł wojewody na Bałkanach ma znaczenie bliższe źródłosłowu i oznacza przywódcę oddziału wojskowego, nieformalnego (nienależącego do regularnej armii), wiążąc się z osobistym uznaniem okazywanym danemu mężczyźnie.

¹⁷ Informacje na podstawie internetowej wersji *Encyklopedii chorwackiej*: hasło *Musić, Ivan*, <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=42543> (dostęp: 23.05.2017). Korzystałem też z wiadomości zamieszczonych na portalu poświęconym tej postaci, aczkolwiek ma on panegiryczny charakter: <http://www.don-ivanmusic.net> (dostęp: 23.05.2017), oraz z artykułu wspomnieniowego Ivana A. Miličevića *U Ravnom prije 330 i prije 60 godina. O šesdesetgodišnjici hercegovačkog ustanka pod don Ivanom Musićem*, „Kalendar Napredak” (Sarajevo), 1.01.1935, 192–202.

uciekł z dziewczyną z szanowanej rodziny mostarskiej ze Stolaca do Czarnogóry, a potem do Belgradu, gdzie pracował jako urzędnik pocztowy.

Do lat 90. minionego stulecia Musicia nie otaczano większym zainteresowaniem, o czym świadczy niewielka liczba poświęconych mu tekstów czy miejsc pamięci. Do dzisiaj próba ożywienia kultu tej postaci ma charakter lokalny i rozwija się przede wszystkim wśród Chorwatów ze wschodniej Hercegowiny w miasteczkach Ljubuški, Stolac i Gabela, zaś pomnik ze Stolaca był jednym z pierwszych takich miejsc upamiętnienia. Skąd to nagle zainteresowanie zapomnianym bohaterem? Otóż postać Musicia ma wartość retoryczną w toczącym się negocjowaniu znaczeń między trzema najważniejszymi nacjami BiH i w sporze o podstawowe pytanie o to, czyja jest Bośnia i czyja jest Hercegowina. Po pierwsze, autorzy wspomnień i tekstów popularyzujących historię podkreślają, że to właśnie działania Chorwatów z Hercegowiny i samego Musicia zapoczątkowały powstanie chrześcijańskie z 1875 roku, które poruszyło lawinę wydarzeń i doprowadziło do kongresu berlińskiego w 1878 roku, a więc przemebłowania sytuacji na Bałkanach oraz znaczącego wypchnięcia Turcji osmańskiej z Europy. Ivan A. Milićević pisał: „I wcześniej w tych stronach dochodziło do niepokojów, buntów i powstań, ale dopiero powstanie pod wodzą don Ivana Musicia dało początek wiekopomnych wydarzeń na Bałkanach”¹⁸. W tekstach chorwackich historyków i publicystów z BiH uwidacznia się zamiar z jednej strony udowodnienia, że to bunt Chorwatów z Hercegowiny stanowił impuls do rozbuchania kryzysu bałkańskiego i to właśnie Chorwaci, a nie Serbowie, oddali pierwszy strzał, przy czym rola Musicia miała być kluczowa¹⁹. Z drugiej zaś strony narracja tworzona przez tych autorów zmierza do udowodnienia, że wydarzenia z lat 90. były niejako powtórzeniem konfliktu z przeszłości, a zatem prawomocną walką chrześcijan z muzułmanami²⁰.

W Stolacu kult Ivana Musicia jest wymierzony przede wszystkim w Boszniaków, ponieważ to oni są odbiorcami komunikatu w formie pomnika przed szkołą. O ile publikacje naukowe krążą w dość wąskim kręgu czytelników, o tyle obiekt przestrzenny umieszczony w centrum miasteczka staje się istotnym nośnikiem przekazu odbieranego przez użytkowników przestrzeni miejskiej, semioforem. Postać

¹⁸ Ivan A. Milićević, *U Ravnom prije 330 i prije 60 godina*, 198.

¹⁹ Charakterystyczny dla tego nurtu jest zbiór tekstów wydany przez Stowarzyszenie im. Don Ivana Musicia pod tytułem *Uloga Hrvata u Hercegovačkom ustanku (1875.–1878.)*, red. D. Musa (Ljubuški 2010). W historiografii jugosłowiańskiej i ogólnie w potocznej świadomości powstanie w Hercegowinie rozpoczęło się od „strzałów w Nevesinju” (*nevesinjska puška*), czyli od wystąpienia prawosławnych przeciw przemocy lokalnych muzułmańskich posiadaczy ziemskich w miasteczku Nevesinje położonym na wschód od Mostaru.

²⁰ Edin Radušić, *Pitanje ustanka 1875.–1878. u bosanskohercegovačkoj historiografiji. Između historijske istine i multiperspektivnosti*, „Posebna izdanja ANUBiH”, 187, „Odsjek za humanističke nauke”, 47, 1 (2020), 113–119, DOI: 10.5644/PI2020.186.06.

hercegowińskiego wojewody jest figurą dyskursu uzasadniającego prawa Chorwatów do terytorium: to oni mieli powstać przeciwko krzywdom doznawanym ze strony przybyłych na Bałkany muzułmanów, których spadkobiercami są w tej perspektywie Boszniacy. Co więcej, termin „Turci” w językach słowiańskich na Bałkanach był synonimem „muzułmanów”, nie odnosząc się do identyfikacji etnonarodowej. Tak więc napis na pomniku można rozumieć dwuznacznie jako odwołanie do walki i z Turkami, i z muzułmanami. Pomniki w sferze publicznej powinny odzwierciedlać zgodę co do generowanych przez nie znaczeń, a przynajmniej nie antagonizować, o ile celami ich fundatorów miałyby być porozumienie i skuteczna komunikacja między grupami zamieszkującymi daną przestrzeń. Jacques Le Goff pisał: „Pomnik, zjawisko inkarnujące pamięć, sam w sobie wytwarza pamięć i wiąże się z zajęciem stanowiska co do czasu, przeszłości, miejsca, tożsamości zbiorowej”²¹. Tymczasem monument Musicia stanowi wyzwanie wobec wspólnoty boszniackiej jako komunikat wyraźnie sygnowany narodowo, wokół niego ogniskuje się pamięć konfliktu i wzmacnia podział. Interesujące jest także usytuowanie obiektu. Postawiony przed szkołą nie tylko narzuca się swoją obecnością mieszkańcom w ich codziennych rutynowych aktywnościach, ale też stanowi kontrpunkt dla centralnie usytuowanych obiektów zabytkowych w sercu Stolaca, czyli meczetu Czarszijskiego i postosmańskich zabytków.

Centrum miasta trzeba czytać jako komunikat – można je uznać za złożone *signifiant*, tworzące się ze wzajemnych odniesień między obiektami. Najciekawsze wydają się relacje między poszczególnymi składowymi pejzażu, ponieważ zostały ustawione znacząco²². Innymi słowy, w relacyjnej strukturze odniesień rodzi się pewna nadwyżka decydująca o konotacji całego znaku. W przypadku przestrzeni miejskiej ma to szczególną wagę, gdyż nowe obiekty muszą wpisać się w już istniejący krajobraz kulturowy, który jest wynikiem działalności intencjonalnej, a nie naturalnej. Następną budowlą modyfikuje więc wcześniej osiągnięte znaczenia, z konieczności stając się często komentarzem lub ingerencją w semantykę miejsca. Rzecz jasna relacyjność wewnętrznej struktury znaku utrudnia jego odczytanie czy raczej dopuszcza różne odczytania, w zależności od kompetencji, a zatem umiejętności odkodowania przekazu, lecz także od koniunktury historycznej. Pierwszy wymiar jest oczywisty, będąc wypadkową wielu zmiennych, takich jak znajomość kontekstu kulturowego, wyczulenie na symbolikę i konotacje stylu architektonicznego, wiedza o lokalizacji itd. Wzięcie pod uwagę drugiego wymiaru uzmysławia, że odczytanie znaczenia obiektu bywa

²¹ Jacques Le Goff, *Passé et présent de la mémoire*, w: P. den Boer, W. Frijhoff (red.), *Lieux de mémoire et identités nationales* (Amsterdam 1993), 34.

²² R. Koschany, *Semiotyka miasta*, 121 i n.

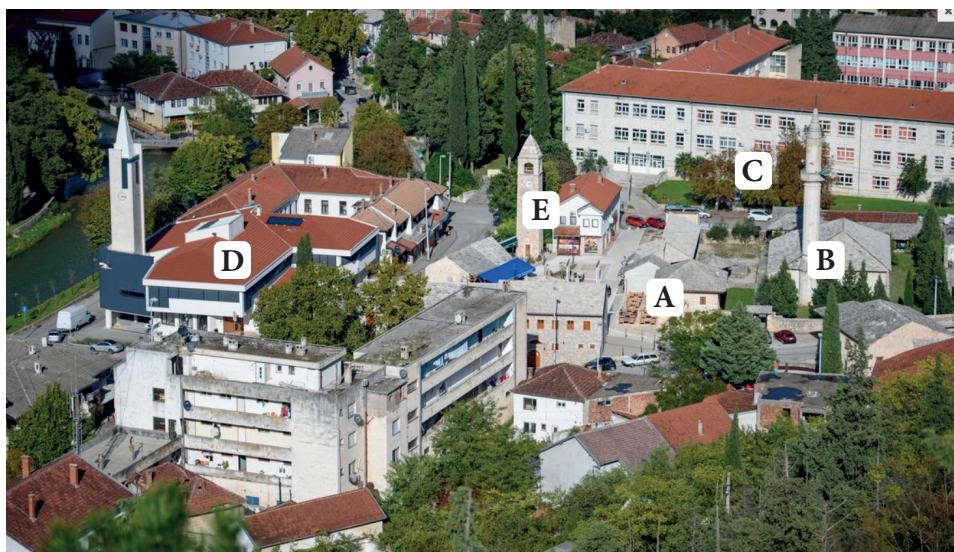
zmienne w czasie nawet dla uczestników danej kultury lokalnej. Najlepszym przez swą oczywistość przykładem jest Pałac Kultury i Nauki w Warszawie: przez dekady uważany za brutalną ingerencję w tkankę miasta i obiekt symbolizujący radziecką dominację, obcy pod względem architektonicznym i urbanistycznym. Tymczasem po zmianie systemu polityczno-społecznego, a przede wszystkim dzięki nakładającej się na nią różnicy doświadczenia kolejnych pokoleń, z czasem zaczął być przyjmowany za najbardziej charakterystyczny symbol Warszawy, pozytywnie wpisywany w mapę mentalną mieszkańców²³. Trzecim wymiarem, który warto wziąć pod uwagę, jest kwestia postaw i wartości. One również mają wpływ na odczytywanie znaczenia, jakie niosą obiekty i całości urbanistyczne. Zakładam przy tym, że budynki są semioforami *par excellence* – pełnią rzecz jasna funkcje pragmatyczne, jednak bezsprzecznie stanowią jeden z najsilniej oddziałujących nośników znaczenia ze względu na swoją wielkość oraz fizyczną obecność narzucającą się użytkownikom²⁴. Nieoczywistość znaczeń budynków i układów urbanistycznych pokazuje inny przykład słynnego budynku, mianowicie siedziby Muzeum Guggenheima w Bilbao projektu Franka Gehry'ego, otwartej w 1997 roku. Budowlę uznaje się za jeden z wzorcowych projektów współczesnej architektury, a muzeum szybko stało się najbardziej rozpoznawalnym obiektem w Kraju Basków, przyciągającym tysiące turystów. Jednak ów obiekt oraz zaangażowanie Fundacji Guggenheima spotkały się także z krytyką części lokalnej sceny artystycznej i architektonicznej. Zarzuca się całemu projektowi ignorowanie lokalnych tradycji, forsowanie zuniformizowanego modelu sztuki, co bywa określane jako „McGuggenizacja”²⁵. Pokażę poniżej, że również pod tym względem trzeba patrzeć na procesy negocjowania znaczeń i walki o przestrzeń w hercegowińskim miasteczku.

Ilustracja 4 ukazuje centrum Stolaca, a zatem przestrzeń o największej wartości symbolicznej, atrakcyjną dla wszystkich, którzy dążą do przedstawienia swoich znaczeń i nadania im właściwego ciężaru oddziaływania. Pod literą A znajduje się główny plac na čaršii, odpowiednik środkowoeuropejskiego rynku. To najistotniejsza przestrzeń dospoleczna, zaprojektowana jako miejsce gromadzenia się i spotykania, gdzie przecinają się – lub mogą przecinać – codzienne

²³ Zob. Elżbieta A. Sekuła, *Niczyje jest miasto. Architekci, urbaniści i projektanci przestrzeni mówią o Warszawie*, w: B. Jałowiecki i in. (red.), *Warszawa. Czyje jest miasto?* (Warszawa 2009), 205–250.

²⁴ Aspektem najbardziej wpływającym na potencjał sensotwórczy obiektu architektonicznego jest właśnie jego zlokalizowanie, a więc funkcjonowanie nierozzerwalnie związane z konkretną przestrzenią. Zob. Anna Kobylińska, *Architects from the Periphery. Ján Nepomuk Bobula and Blažej Félix Bulla*, w: A. Kobylińska, M. Falski, *Architects and Their Societies. Cultural Study on the Habsburg-Slavic Area (1861–1938)* (Warszawa 2021), 87–95.

²⁵ Zob. Donald McNeill, *McGuggenisation? National Identity and Globalisation in the Basque Country*, „Political Geography”, 19 (2000), 473–494.



4. Główne obiekty w centrum Stolaca

szlaki wszystkich mieszkańców i mieszkanki miasteczka²⁶. Budowle znajdujące się przy nim to przeważnie zabytkowe obiekty z przeszłości osmańskiej, takie jak meczet Czarszijski (B) i wieża zegarowa (sahat-kula, E) oraz inne nieoznaczone tu już literami. Trzeba więc zaznaczyć, że główny plac miasta stanowi najważniejszą przestrzeń, oś miasta osmańskiego, wyznaczoną przez tradycyjny układ ulic i obiektów wznoszonych jeszcze za czasów panowania tureckiego. Od południa środkową przestrzeń zamyka duży budynek szkoły, przed którym stoi pomnik Ivana Musicia (C). Przy placu centralnym dawniej wznosił się piętrowiec mieszczący pierwszy nowoczesny dom handlowy Stočanka (Stolaczanka). Umieszczenie go tam wpisywało się w tradycyjne praktyki mieszkańców, ponieważ na głównym placu odbywał się targ. W miejscu tym znajduje się obecnie siedziba Duchowo-Kulturalnego Ośrodka Biskupstwa Trebińsko-Mrkańskiego (Duhovno-kulturni centar Trebinjsko-mrkanske biskupije) oddana do użytku w 2013 roku (D).

²⁶ Čaršija ma ważne znaczenie dla miasta jako przestrzeni społecznej, nie tylko dla planu urbanistycznego. W okresie osmańskim zarówno pełniła funkcję miejsca wymiany czy handlu, jak i odczytywano tu dekryty sułtana, dokonywano licytacji, wzywano na wojnę itd. Zob. Hivzija Hasandedić, *Muslimanska baština u istočnoj Hercegovini* (Sarajevo 1990), 54. Znaczące jest to, że w okresie industrializacji i rozbudowy miasteczka po 1945 roku, co wiązało się ze zniszczeniem części historycznej zabudowy, zachowano funkcję čaršii wyznaczonej przez meczet Czarszijski, tu też zlokalizowano pomnik poległych bojowników NOB (Narodnooslobodilačka borba, Walka Ludowowyzwoleńcza), jeden z obowiązkowych elementów programu symbolicznego titowskiej Jugosławii, zob. Amra Hadžimuhamedović, „Integriranje graditeljskog naslijeđa u tokove poslijeratne obnove s posebnim osvrtom na primjer Stoca”, rozprawa doktorska, Wydział Architektury, Uniwersytet w Sarajewie (Sarajevo 2000), 57.

Właścicielem budynku jest Kościół rzymskokatolicki, który w kontekście bośniacko-hercegowińskim jest w gruncie rzeczy instytucją chorwacką.

Pięć obiektów tworzy ciekawą relację znaczącą, w której dominuje opozycyjna i najważniejsza dla miasta relacja boszniackie – chorwackie. W dalszej części skupię się na dwóch obiektach, na meczecie i ośrodku. Postaram się wyjaśnić, dlaczego owa przestrzeń koduje krajobraz konfliktu, a nie dopełniania się. O układzie semantycznym pisałem już przy analizie pomnika wojewody Musicia, natomiast tę dialektykę znaczeń dokładniej ilustruje opozycja widoczna w historii działań związanych z odbudową meczetu oraz przekształceniem domu handlowego w katolickie centrum. Zauważamy na ilustracji odniesienia elementów znaczących, przede wszystkim wież – do 2013 roku w krajobrazie miejskim dominowały dwie: minaret meczetu i wieża zegarowa, obie wywodzące się z architektury islamskiej. Dopiero po 2013 roku dobudowano wieżę nowego kościoła Panny Marii, która niweczy wcześniejszą jednoznaczność i dodaje nową dominantę wertykalną. Jednakże konflikt pełniej ujawnia się w dyskursie i działaniach związanych z nowym obiektem.

Ośrodek duchowo-kulturalny powstał na parceli w centrum, zakupionej przez Kościół katolicki w 2008 roku, jej administratorem jest biskup Mostaru. Poprzednio znajdował się tam dom handlowy, zdewastowany w czasie wojny w latach 90. i nieodbudowany. Uzyskując zgodę władz samorządowych, biskupstwo zleciło przebudowę tego obiektu z równoczesną rozbudową i zmianą przeznaczenia na funkcje sakralno-edukacyjne na potrzeby wiernych wyznania rzymskokatolickiego. Uroczystego otwarcia dokonano w 2013 roku. W homilii wygłoszonej podczas uroczystości biskup Ratko Perić w zasadzie wprost uzasadnił pomysł wzniesienia owego obiektu dokładnie w tym miejscu:

Dlaczego katolicy wierni czekali dalej niemal 75 lat starego i nowego reżimu jugosłowiańskiego, by postawić krok w centrum Stolaca? Bóg tylko wie. Dlaczego ciż sami katolicy czekali dalszych 20 lat systemu demokratycznego, by mogli postawić krok w centrum tego miasta i odprawić Mszę świętą? Bóg tylko wie [...]. Bóg cię wzywa nie wtedy, gdy ty tego chcesz, nie przed 50 laty, nie przed 150 laty, kiedy założona została parafia Stolac z siedzibą poza miastem, w Grahovište, ani przed 10 laty, lecz właśnie dziś. Bóg cię wzywa, gdy tak ułożył sytuację w kraju i w stosunkach międzynarodowych, kiedy powołał ludzi i ustalił czas i miejsce²⁷.

We wcześniejszym fragmencie biskup przywołuje postaci, które dostąpiły Bożego powołania w późnych latach: Mojżesz w wieku lat 80, papież Franciszek w wieku lat 77 i papież Benedykt XVI w wieku 78 lat. Tym samym stawia wydarzenie

²⁷ *Blagoslov duhovno-kulturnog centra u Stocu*, 19.07.2013, Katolička tiskovna agencija, <http://www.ktabkbih.net/info.asp?id=38582> (dostęp: 13.04.2022).

ze Stolaca na równi z epizodami naznaczonymi boską ingerencją, a uroczystości otwarcia obiektu parafialnego zostaje nadane znaczenie niemal eschatologicznego aktu „powrotu katolików do centrum”. Nie jest to może wyrafinowana retoryczna figura, jednakże ujawnia bez ogródek cel inwestycji: zaznaczyć swą obecność w centrum miasta, zająć miejsce w przestrzeni istotnej z punktu widzenia organizacji symbolicznej i politycznej, tak aby dorównać stanowi posiadania traktowanego antagonistycznie Innego. Otóż siedziba parafii rzymskokatolickiej znajduje się na południe od centrum. Parafia ta istnieje od 1863 roku, zaś kościół pod wezwaniem Świętego Eliasza został konsekrowany w 1902 roku²⁸. Peryferyjne położenie wynika z tego, że w czasie panowania osmańskiego niemuzułmanie nie mogli wznosić obiektów sakralnych, zwłaszcza w miejscach nacechowanych semiotycznie. Mimo zmiany reżimu w 1878 roku śródmieście było już zagospodarowane i nowy kościół zbudowano na parceli oddalonej od przestrzeni centralnej. Nie jest to jednak problem natury praktycznej, ponieważ Stolac to rzeczywiście miasteczko niewielkie i kościół parafialny jest oddalony ledwie o jakiś kilometr od centrum. Mimo tego znajduje się już w drugiej dolinie, przesłoniętej przez górę, na której wzniesiono dawniejszą twierdzę (Stari grad, Vidoški grad), tak więc nie wpisuje się w panoramę miasta pozbawioną do niedawna czytelnymi akcentów symboliki katolickiej.

Stary mużulmański kompleks centralny został przysłonięty przez bryłę nowego obiektu. W działaniach Chorwatów uwidacznia się wyraźnie dążenie do zaznaczenia swojej obecności w mieście, ale nie tylko ono. Oba obiekty, o których pisałem, pomnik i centrum, mają dowodzić nieprawomocnej obecności mużulmanów w mieście, uzasadniając tym samym chorwacko-katolickie „odzyskanie” miasta, a ponadto można uznać ów kompleks jako znak pewnej narracji, która w mużulmanach widzi okupantów, obcych przybyszów, a w Boszniakach co najwyżej konwertytów-zdrajców. Do takiego rozumienia przeszłości i relacji boszniacko-chorwackich nawiązywały relacje z uroczystego otwarcia centrum. Zarówno biskup Perić, jak i sprawozdawcy powoływali się na to, że przed przybyciem Turków pośrodku znajdował się chrześcijański obiekt sakralny, a zburzywszy go, mużulmanie mieli wzniesić na tym miejscu swoją świątynię, meczet Czarszijski: „I mimo tej prawdy, o której świadczą nawet islamscy historycy, że na fundamentach chrześcijańskiego kościoła wzniesiono meczet, dzisiejsi mużulmańscy przywódcy znów na tym samym miejscu i tych samych fundamentach wzniesli meczet Selima, zburzony podczas ostatniej wojny”²⁹, jak czytamy w relacji za-

²⁸ W kwestii historii parafii Stolac i kościoła parafialnego korzystam z informacji umieszczonych na stronie parafii: <http://www.zupa-stolac.com> (dostęp: 21.05.2017).

²⁹ *Stolac. Blagoslov Duhovno-kulturnog centra*, 17.07.2013, <http://www.md-tm.ba/clanci/stolac-blagoslov-duhovno-kulturnoga-centra> (dostęp: 23.05.2017).

mieszczonej na portalu miejscowego biskupstwa. Burzenie meczetu okazuje się aktem sprawiedliwości dziejowej, przywróceniem stanu rzekomo pierwotnego. A choć meczet ów został odbudowany, katolicy mogli „powrócić do centrum” dzięki najnowszej inicjatywie budowlanej biskupa³⁰.

W dalszej części rozdziału przedstawię więcej materiałów ilustrujących chorwacką ofensywę symboliczną w tym mieście. Stołac wydał mi się niezwykle ciekawym przypadkiem ze względu na swoje rozmiary. Kolejne odsłony konfliktu widać tu bardzo wyraźnie bez dystansu, na jaki najczęściej pozwala przestrzeń dużego miasta. Sądzę, że jest to też przypadek dużo smutniejszy, ponieważ konflikt angażuje mieszkańców bezpośrednio właśnie przez niemożność przyjęcia pozycji zdystansowanego obserwatora. Życie w małym mieście stawia uczestników interakcji wprost na społecznej scenie. Bez zbytejnej emfazy można stwierdzić, że każdy krok jest obserwowany, a w mieście tak zantagonizowanym niemal każda czynność, jak choćby wybór kawiarni, apteki czy sklepu, przyjmuje wartość deklaracji tożsamościowej³¹. Przynależność do grupy narodo-wyznaniowej,

³⁰ Muzułmanin-obcy to niejedyna narracja obecna w chorwackiej historii wyobrażeń. Twórca chorwackiej ideologii nacjonalistycznej i jeden z najwybitniejszych ideologów politycznych, Ante Starčević (1823–1896), opierał swoją wizję narodu chorwackiego na koncepcji rozwoju historycznego i prawa politycznego, natomiast czynnik wyznaniowy nie był decydujący. W tekstach polemicznych uznawał bośniackich muzułmanów za „kwiat narodu chorwackiego”, a Bośnię za część chorwackiej przestrzeni narodowej. Cel takiej konstrukcji stanowiło definiowanie terytorium narodowego w możliwie szerokim zakresie, w granicach zajmowanych niegdyś przez chorwackie królestwo. Zob. Mateusz Seroka, *Najszlachetniejszej krwi Chorwaci. Ante Starčević i Bośnia*, „Pamiętnik Słowiański”, 61, 1 (2011), 107–121; Tomislav Markus, *Društveni pogledi Ante Starčevića*, „Časopis za suvremenu povijest”, 41, 3 (2009), 827–848. Teksty Starčevića powstawały w czasie, gdy muzułmańskie elity w Bośni nie wytworzyły jeszcze jasnej narracji o odrębności narodowej i powszechnie przypisywano im narodowość chorwacką lub serbską. Ponadto „Ojciec Ojczyzny”, jak bywa nazywany, żył i tworzył w Zagrzebiu, gdzie muzułmanie byli raczej figurą dyskursu niż postaciami z codziennego doświadczenia.

³¹ Podział najbardziej uwidacznia się w edukacji, ponieważ uległ oficjalizacji i instytucjonalizacji przez powołanie dwóch odrębnych szkół, chorwackiej i boszniackiej, jednakże odczuwalny jest również w nieformalnych praktykach codzienności. Edukacja publiczna stała się jednym z głównych instrumentów formowania społeczeństwa podzielonego; w kantonach „mieszanych” dzieci i młodzież uczą się według odrębnych programów w odseparowanych klasach, a kontakty między nimi są minimalne. Doskonale omawia ten problem Nenad Veličković w pracy *Školokrećina. Nacionalizam u bošnjačkim, hrvatskim i srpskim čitankama* (Beograd 2012). W odniesieniu do BiH mówi się o zjawisku „dwóch szkół pod jednym dachem”, czyli istnienia odseparowanych oddziałów szkolnych w jednej miejscowości, które działają w jednym budynku, ale bez kontaktu ze sobą. Zob. Alessandro Tolomelli, „Two Schools under One Roof”. *The Role of Education in the Reconciliation Process in Bosnia and Herzegovina*, „Ricerche Di Pedagogia E Didattica. Journal of Theories and Research in Education”, 10, 1 (2015), 89–108, DOI: 10.6092/issn.1970-2221/4685. Jak pokazują badania etnologiczne z jednej z nielicznych szkół „mieszanych” w Mostarze, kontakty między różnoetniczną młodzieżą występują, ale w ograniczonym zakresie i trudno mówić o integracji, zob. Azra Hromadžić, *On Not Dating Just Anybody. The Politics and Poetics of Flirting in a Post-War City*, „Anthropological Quarterly”, 88, 4 (2015), 881–906.

a w zasadzie skategoryzowanie do takiej grupy, odgrywa decydującą rolę w codziennych praktykach.

Meczetny na kościołach

Meczet Czarszijski wysadzono w powietrze w 1993 roku. Do jego odbudowy zaczęto się przygotowywać w roku 2001, kiedy do miasta z wolna wracały większe grupy Boszniaków, a sytuacja w kraju zaczęła się w miarę stabilizować. Chorwaci wywieźli pozostałości zburzonego obiektu, zaś plac po nim zarósł chwastami, zmieniając się w zaśmiecony nieużytek. Mieszkańcy początkowo sami zajęli się uporządkowaniem terenu zburzonej świątyni. Pierwsze prace polegały na oczyszczeniu parceli i przygotowaniu planu odbudowy. Jednak działania te spotkały się z gwałtownym oporem burmistrza Stolaca Željka Obradovicia oraz całej rady miasta. W pierwszej chwili wydaje się to dziwne: w centrum tkwi opuszczona i zaśmiecona parcela, obok której niszczeję zrujnowane budynki, śródmieście straszy obrazem upadku i wspomnieniem okrutnego czasu wojny, lecz rządzący nie tylko nie pomagają, ale nawet uniemożliwiają odbudowę. I to jakże istotnego obiektu: meczet Czarszijski był najstarszym budynkiem w mieście i jednym z ważniejszych zabytków sztuki sakralnej w BiH, ponadto od niego zaczęła się właściwa historia miasteczka. Wcześniej istniały osady na okolicznych wzgórzach, na wzgórzu wzniesiono w średniowieczu Vidoški Grad (tak zwany Stari grad), ale w dolinie, tam gdzie dziś znajduje się centrum osady, nie znaleziono śladów trwałego osadnictwa na większą skalę sprzed fundacji meczetu i związanych z nim obiektów z początku XVI wieku³².

Próby zablokowania odbudowy meczetu łączą się z całościowym projektem kroatyzacji miasta nie tylko przez wypędzenie Innych (Boszniaków), ale też wyrugowanie śladów ich kultury z przestrzeni miejskiej oraz przejęcie kontroli nad samorządem i szkolnictwem. Chorwaci opanowali politykę lokalną, ponieważ stanowili absolutną większość mieszkańców do początku nowej dekady. Obradović w 2001 roku reprezentował wspólnotę, która od ośmiu lat starała się umocnić narodowy chorwacki charakter miasta, więc odmowa zgody na odbudowę meczetu staje się zrozumiała. Taki obiekt przywracałby pamięć o niejedno-

³² Opis historii obiektu oraz skali zniszczeń znajduje się w decyzji o wpisaniu go na listę dziedzictwa narodowego, wydaną przez Komisję, zob. *Čaršijska džamija i Čaršija u Stocu. Graditeljska cjelina*, „Službeni glasnik BiH”, 2 (2005), http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=1824 (dostęp: 10.08.2017). O odbudowie meczetu z perspektywy ochrony i konserwacji zabytków oraz trudności technicznych i politycznych zob. Amra Hadžimuhamedović, *Redefinition of Protection and Presentation Methods of the Architectural Heritage in the Process of Post-War Rehabilitation. The Case of Čaršija Mosque in Stolac*, „Baština/Heritage”, 5 (2005), 71–117.

rodnym dziedzictwie miejsca, tym samym burząc chorwacką narrację legitymizującą zbrodnie lat wojny i późniejsze utwierdzenie zdobyczy.

Dokładny opis planowych zniszczeń dokonanych w mieście i okolicy przez oddziały chorwackie oraz legitymizowania tych działań przez nacjonalistycznie nastawione elity polityczne Chorwatów z Hercegowiny został przedstawiony w pracy *Bosnia and the Destruction of Cultural Heritage*³³. By powstrzymać odbudowę meczetu, podejmowano rozmaite działania, jak na przykład zagrodzenie wysokim płotem (w czerwcu 2001 roku) placu, na którym prowadzono prace porządkujące, aby uniemożliwić ekipie wykonującej roboty wejście na teren i ich kontynuowanie, czy też odmowa implementacji decyzji władz Federacji BiH z listopada 2001 roku o zezwoleniu na odbudowę meczetu, którą burmistrz uznał za „nielegalną”³⁴. Ponadto w wywiadzie opublikowanym w październiku 2002 roku podtrzymał on swoje stanowisko, mówiąc:

Sądę, że inicjatywa odbudowy meczetu Czarszijskiego w Stolacu wiązała się przede wszystkim z określonymi projektami destabilizacji sytuacji w Stolacu, gdzie chciano wykorzystać określone autorytety religijne i wiarę. Chciano ukazać Chorwatów ze Stolaca jako naród, który sprzeciwia się budowie obiektów religijnych, jako naród, który opowiada się za niszczeniem zabytków kultury, a to wszystko przy wykorzystaniu odbudowy meczetu Czarszijskiego³⁵.

Postawa burmistrza miasta jednoznacznie zdradza perspektywę etnonacjonalistyczną i przerzucanie odpowiedzialności za konflikt na drugą stronę, jak również dwa inne głębsze zjawiska, o których jeszcze będę pisał: funkcjonowanie organów władzy lokalnej na mocy legitymacji narodowej, a nie obywatelskiej, oraz nieistnienie obywatelskiej wspólnoty wyobrażonej w BiH. Spór o odbudowę zabytków w Stolacu uświadamia z całą mocą, że sfera publiczna w tym państwie opiera się na praktyce komunitaryzmu, przy czym grupą odniesienia i (auto)definiowania staje się niemal wyłącznie wspólnota narodowa³⁶.

³³ Amra Hadžimuhamedović (red.), *Ljudska prava i razaranje kulturnog pamćenja. Slučaj Stoca* (Sarajevo 2005). Zob. też, *The Built Heritage in the Post-War Reconstruction of Stolac*, w: H. Walasek (red.), *Bosnia and the Destruction of Cultural Heritage* (London 2015), 259–285. Badaczka pochodzi ze Stolaca, co pozwala zrozumieć jej szczególnie zaangażowanie w dokumentację skali zniszczeń oraz wspieranie procesu odbudowy historycznego dziedzictwa miasteczka. W latach 2002–2016 była członkinią Komisji ds. Ochrony Zabytków Narodowych.

³⁴ Też, *The Built Heritage*, 277.

³⁵ Željko Matić, *Razgovor s povodom. Željko Obradović, gradonačelnik općine Stolac*, „Dom i svijet. Informativni tjedni prilog za iseljenike”, 395 (2002), <http://www.hic.hr/dom/395/dom03.htm> (dostęp: 10.09.2017).

³⁶ Kwestia dynamicznej relacji między kategoriami narodu etnicznego i narodu obywatelskiego uwidacznia się interesująco w hasłach dotyczących Bośni i Hercegowiny w fundamentalnej pracy o charakterze encyklopedycznym, mianowicie w *Leksykonie idei wędrownych na słowiańskich*

Meczet Czarszijski w Stolacu został objęty ochroną prawną dużo wcześniej przed rozpadem Jugosławii. W 1952 roku na mocy decyzji Departamentu ds. Ochrony Zabytków Kultury i Obiektów Przyrodniczych BiH uznano go za zabytek kultury, a w 1962 roku wpisano na listę materialnych zabytków kultury, ponadto w planie rozwoju Bośni i Hercegowiny do 2002 roku został określony jako zabytek pierwszej klasy³⁷. Trwały przygotowania do zgłoszenia miasta jako urbanistyczno-historycznego i przyrodniczego kompleksu do wpisania na listę światowego dziedzictwa UNESCO, ale ze względu na działania wojenne i trudny proces odbudowy stało się to dopiero w 2007 roku³⁸. Podjęte kroki korespondują z rosnącym w Europie zainteresowaniem dziedzictwem w skonkretyzowanej postaci. Historia przenosi się w ten sposób z podręczników i dyskursu naukowego do życia codziennego, przestrzeni uchwytniej dla zwykłych mieszkańców kraju. Tym samym rozszerza się oczywiście pole pojęcia i zbiór tego, co wchodzi w zakres owego dziedzictwa. Dla Borisa Budena takie postępowanie jest próbą uchwycenia czasowości, gdzie stawką pozostaje „gwarancja autentyzmu”³⁹. Za autentyczne jest zaś uznawane to, co pochodzi z przeszłości i wiąże wspólnotę z wymiarem czasowym, nadając jej poczucie trwałości. Można też zauważyć, że charakteryzująca ponowoczesność płynność kategorii tożsamościowych oraz rozmywanie się zrozumiałych dotychczas wzorów przynależności i ról społecznych kieruje uwagę ku temu, co zdaje się stabilne i co pozwala zakorzeniać siebie oraz swoją grupę identyfikacyjną w pozornie stabilnym świecie. Jak dosadnie podsumowuje ten proces John Urry: „przeszłość zaczyna się cenić dużo bardziej niż terażniejszość i przyszłość”⁴⁰. Autor opisuje eksplozję rozmaitych muzeów

Balkanach (tomy 1–10, red. G. Szwat-Gyłybowa, Warszawa 2018–2020, dostępny w repozytorium Instytutu Sławistyki PAN: <http://ispan.waw.pl/ireteslaw>). Otóż poszczególne hasła zostały zbudowane tak, by dać przegląd rozwoju danej idei w dyskursie naukowym, politycznym, literackim i publicystycznym w ujęciu chronologicznym. O ile w początkowym okresie (przypadającym na przełom XIX i XX wieku, a więc panowanie habsburskie) są wspomniane teksty autorów chorwackich, serbskich i muzułmańskich wywodzących się z BiH, o tyle później wyraźnie dominuje wiązanie Bośni z dyskursem boszniackim i głos autorów boszniackich zdecydowanie przeważa. Można uznać to za charakterystyczny rys napięcia między koncepcją jednej Bośni jako ojczyzny wielu etnosów a tożsamości etnonarodowych jako głównego poziomu odniesień identyfikacyjnych. Zob. Agata Jawoszek, *Ojczyzna*, w: G. Szwat-Gyłybowa (red.), *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, XVIII–XXI wiek. Tom 8: Kapitalizm, ojczyzna, polityka* (Warszawa 2020), 63–68, <https://ispan.waw.pl/ireteslaw/handle/20.500.12528/1519> (dostęp: 13.04.2022).

³⁷ Szczegółowe informacje na temat zabytku i podjętych działań zmierzających do objęcia go ochroną zob. *Čaršijska džamija i Čaršija u Stocu. Graditeljska cjelina*, „Službeni glasnik BiH”, 2 (2005).

³⁸ Informacje o zgłoszeniu na listę wraz z uzasadnieniem są opublikowane na stronie UNESCO: <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/5282/> (dostęp: 25.05.2017).

³⁹ Boris Buden, *Cultural Heritage. Context of an Obsession*, w: M. Lind (red.), *Art and the F Word. Reflections on the Browning of Europe* (Berlin 2014), 37–76, cyt. 5.

⁴⁰ John Urry, *Gazing on History*, w: N. Kleniewski (red.), *Cities and Society* (Oxford 2005), 207.

i skansenów w latach 80., wskazując właśnie na potrzebę uchwycenia czasowości i autentyczności, czemu towarzyszy także dążenie do stworzenia obrazu lokalnej specyfiki. To wszelakie obiekty zabytkowe mają stanowić o wyjątkowości miejsca, o lokalnej odmienności, a więc ostatecznie to one stają się nośnikami tożsamości. Główną troską działań muzealizacji i konserwowania dziedzictwa staje się zaś unaocznienie go, a w ten sposób – udostępnienie zarówno członkom własnej lokalnej społeczności, jak i turystom czy po prostu Innym⁴¹. Stolac jest tu doskonałym przykładem, ponieważ o jego wyjątkowości na mapie nie tylko Bośni i Hercegowiny, ale również świata ma świadczyć niezwykle układ przyrodniczo-kulturowy, nagromadzenie „zabytków” i ich wzajemna relacja. Miasto jest postrzegane jako „kompleks historyczno-przyrodniczy” czerpiący swoją wartość z ukonkretnienia przeszłości i zakonserwowania tego, co najczęściej nie zachowało się tak dobrze i sugestywnie: przeszłości uznawanej za autentyczną.

Tymczasem w sporze o odbudowę meczetu to właśnie kategoria autentyczności i starszeństwa została wykorzystana w konflikcie politycznym o dominację w mieście i regionie. Chorwaccy działacze polityczni skupieni wokół biskupa Mostaru Pericia forsowali argument o „meczecie wzniesionym na kościele”. W opublikowanym na stronie internetowej biskupstwa mostarsko-mrkańskiego artykule wyrażającym, jak wolno sądzić, oficjalne stanowisko lokalnego kościoła, starano się udowodnić tezę o tym, że w miejscu lokalizacji meczetu Czarszijskiego istniał wcześniej kościół katolicki zburzony z rozkazu sułtana po to, by zatrzeć ślady pierwotnego wyznania i uobecnić dominację islamu⁴². Autor tworzy pseudonaukową narrację, przywołując dokumenty z czasów osmańskich oraz późniejsze prace historyków bądź publicystów. Powoływanie się na źródła tworzy rzecz jasna wrażenie umotywowanej argumentacji, mimo że w cytowanych tekstach nie pojawia się żadna konkretna wzmianka o kościele w Stolacu. Rzekomą słuszność rozumowania ma wspierać także odwołanie do innych przypadków przebudowy świątyń chrześcijańskich na islamskie z Hagią Sofią na czele. Luka Pavlović w konkluzji wywodu pisał:

Dzisiejsza rekonstrukcja meczetu Czarszijskiego w centrum miasta Stolac na fundamentach kościoła chrześcijańskiego, bez względu na prawną kwestię własności dawnego kościoła i cmentarza oraz bez/prawne i nie/przemocowe wejście w posiadanie tej własności przez nowych właścicieli, co można i trzeba dokładnie zbadać w perspektywie historycznej, ponieważ istnieją potomkowie i jednej, i drugiej wspólnoty religijnej, w tym czasie tolerancji religijnej i konieczności wzajemnego zrozumienia znaczy dużo więcej niż tylko odbudowa. Fakt ten budzi prawdziwe problemy religijne między islamem

⁴¹ Tamże.

⁴² Luka Pavlović, *Slučaj Sultanove džamije u Stocu u Hercegovini*, <https://www.md-tm.ba/clanci/mostar-prilog-dijalogu-izmedu-krscanstva-i-islama> (dostęp: 15.05.2020).

i chrześcijaństwem. Jeśli islam i chrześcijaństwo chcą żyć obok siebie, nie wolno budować meczetu na kościele ani kościoła na meczecie⁴³.

Warto zwrócić uwagę na powyższy cytat, bo zawiera on miejsca stałe dyskursu powielane w publicystyce hercegowińskich Chorwatów czy w homiliach i innych wypowiedziach chorwackiego duchowieństwa. Po pierwsze, rysuje się tu wizja podboju ziemi chrześcijańskiej przez muzułmanów, co oznacza, że nowe świątynie – islamskie – są owocem przemocy. Po drugie, prawnym i prawowitym właścicielem kościoła, parceli, są chrześcijanie. Po trzecie, wyraźnie uwidacznia się postrzeganie ciągłości i łączenie dzisiejszych wspólnot etnokonfesyjnych z grupami z przeszłości: Boszniacy są potomkami (w domyśle: także moralnymi i prawnymi) muzułmanów, natomiast Chorwaci – autochtonicznej ludności chrześcijańskiej. Wskutek tak sformatowanego komunikatu historia Hercegowiny jawi się jako konflikt dwóch cywilizacji. Zarówno całą wypowiedź, jak i przywołany fragment okrasza modna dziś retoryka tolerancji, zachęcająca do dialogu, lecz jest on z jednej strony oparty na zrekonstruowanej wyżej agonicznej wizji dziejów, z drugiej zaś – prowadzi do bardzo konkretnych żądań zatrzymania odbudowy meczetu Czarszjijskiego⁴⁴.

W lokalnym wymiarze pytanie brzmi, czyja to przeszłość i kto ma do niej prawo. Z tym wiąże się następna kwestia, kto mianowicie ma prawo do przestrzeni, w której owa przeszłość się konkretyzuje. Innymi słowy, polityka pamięci staje się istotnym, fundamentalnym wątkiem narracji legitymizującej prawa narodowe. W tym przypadku nie chodzi bowiem o jakieś uniwersalne dobro ludzkości, materializowane przez listę UNESCO, ale o trzy konkurujące wspólnoty: bośniacką, boszniacką, chorwacką.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Argument meczetu zbudowanego na fundamentach kościoła przypomina najszerzej chyba komentowany i z tego względu paradygmatyczny przypadek z indyjskiego miasta Ayodhya (*Ayodhya case*): meczet Barbera (*Babri Masjid*) stał się przedmiotem sporu między wyznawcami hinduizmu a muzułmanami – ci pierwsi twierdzili bowiem, że został wzniesiony na fundamentach istniejącej wcześniej świątyni upamiętniającej miejsce narodzin boga Ramy (*ram janmabhumi*). W czasie panowania brytyjskiego meczet został otoczony płotem, za którym modlili się Hindusi. W latach 80. XX wieku napięcie między wyznawcami obu religii rosło, aż wreszcie meczet został zniszczony przez hinduskich bojówkarzy w 1992 roku. Wyrok sądu z 2010 roku nakazał podział spornej parceli na trzy części (jedna dla hinduistów, druga dla muzułmanów, trzecia dla jednej z gałęzi hinduizmu), natomiast po apelacji Sąd Najwyższy nakazał w 2019 roku przekazać całe sporne terytorium hinduistom, podczas gdy muzułmanie mieli otrzymać parcelę pod budowę meczetu w innej lokalizacji. Spór ciągnął się od połowy XIX wieku z różnym natężeniem, napięcia zaś wzrosły po uzyskaniu niepodległości przez Indie i podziale posiadłości brytyjskich na niepodległe państwa Indie i Pakistan. O historii sporu i jego kulturowych znaczeniach zob. Roger Friedland, Richard Hecht, *The Bodies of Nations. A Comparative Study of Religious Violence in Jerusalem and Ayodhya*, „History of Religions”, 38, 2 (1998), 101–149.

Potwierdza to spór o kolejny ważny zabytek znajdujący się w miasteczku. Na wzgórzu na terenie miasta wznoszą się dobrze zachowane ruiny wspomnianej już twierdzy Vidoški grad, zwanej też Stari grad, która została zbudowana prawdopodobnie w późnym okresie istnienia średniowiecznego państwa bośniackiego. Po raz pierwszy wymienia się ją w dokumencie z 1444 roku potwierdzającym ziemię w posiadaniu hercega Stjepana Kosačy, ówczesnego władcy Hercegowiny (od przyjętego przezeń tytułu wywodzi się nazwa kraju). Od lat 60. XV wieku znajdowała się w posiadaniu Turcji osmańskiej i stanowiła z jednej strony bazę wypadową w atakach na Dalmację, z drugiej zaś ważny punkt obronny. W 1878 roku zajęły ją wojska austro-węgierskie, które wykorzystywały obiekt przez jakiś czas właśnie jako punkt obronny, później po pierwszej wojnie światowej twierdza popadła w ruinę⁴⁵. Jej teren został objęty ochroną w 1952 i 1962 roku, a w planie zagospodarowania przestrzennego uznano go za dobro pierwszej kategorii, „wyjątkowy przykład budowli tego typu o wysokich walorach wykonania, o znaczeniu narodowym [*nacionalni značaj*]⁴⁶. Obszar objęty ochroną zajmuje 205 arów na wzgórzu i jego zboczach. Wznosząc się malowniczo nad doliną Bregawy, stanowi istotny punkt orientacyjny w krajobrazie i mapie mentalnej mieszkańców. Z tych względów twierdza stała się miejscem symbolicznym i cennym semioforem, skłaniającym do symbolicznych inwestycji. W złożonej sytuacji powojennego Stolaca wokół znaczeń projektowanych na ów obiekt toczy się konflikt, który w 2020 roku nie znalazł jeszcze rozwiązania.

Komisja ds. Ochrony Zabytków Narodowych wydała w 2003 roku decyzję uznającą twierdzę Stari grad w Stolacu za zabytek narodowy (*nacionalni spomenik*). Wiąże się to z zakazem budowy jakichkolwiek obiektów trwałych bądź tymczasowych, których celem nie jest ochrona zabytku. Możliwe są „jedynie prace badawcze i konserwatorskie, których celem jest konstruktywna sanacja, restauracja, a w tym też prace z celem udostępnienia zabytku, zgodnie z dokumentacją techniczną wykonaną według wymogów stosownych służb ochrony dziedzictwa⁴⁷. Takie postanowienia wiążą się z dominującą w ochronie zabytków tendencją do zachowania ich w stanie wolnym od współczesnych interwencji bądź do rekonstrukcji do stanu sprzed takich interwencji jak dobudowy, interpolacje niezgodne z pierwotnym stylem budowli czy inne naruszenia wyobrażonego stanu pierwotnego. Kwestia restauracji i ochrony budzi oczywiście wiele kontrowersji, od kiedy prowadzone są systemowe prace nad ochroną zabytków architektury i urbanistyki. Wystarczy przypomnieć dyskusje wokół działalności

⁴⁵ O historii obiektu (wraz ze szczegółowym opisem aktualnego stanu) zob. *Stari grad Stolac, historijsko područje*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=1314 (dostęp: 14.10.2020); Hivzija Hasandedić, *Muslimanska baština*, 8.

⁴⁶ *Stari grad, historijsko područje*.

⁴⁷ Tamże.

francuskiego architekta i konserwatora Eugène'a Viollet-le-Duca, którego koncepcje dominowały od połowy XIX wieku w europejskim stosunku do dziedzictwa architektonicznego. W jego zamyśle najistotniejszym zadaniem współczesnych powinno być nie tylko zachowanie tego, co jest, ale też odtworzenie stanu idealnego, a więc zrekonstruowanej wizji pierwotnej⁴⁸. Wiązało się to z usuwaniem późniejszych konstrukcji, elementów wystroju czy dodatków, które nie pasowały do jedności stylistycznej danego obiektu. Charakterystycznym przykładem tej tendencji była odbudowa katedry w Zagrzebiu, a właściwie jej przebudowa. Restaurację planowano w latach 70. XIX wieku i rozpoczęto ją w 1880 roku, natomiast po trzęsieniu ziemi, które zniszczyło centrum miasta i znacznie naruszyło bryłę świątyni, główny konserwator i projektant, architekt Hermann Bollé, postanowił odbudować katedrę w „czystym” stylu gotyckim, a nie w postaci sprzed katastrofy. Dzięki temu bryła zyskała bardziej gotycki wygląd, zbliżony do typu idealnego katedry⁴⁹. Jest to przypadek skrajnej tendencji purystycznej. Krytykowano Bollégo za tworzenie obiektu nieprawdziwego i naruszenie charakteru miasta, jego autentycznej tradycji, niemniej świątynia w nowym kształcie wpisała się w krajobraz miasta. Przede wszystkim można tu odnaleźć odbicie założeń, które w złagodzonej wersji weszły do praktyki ochrony zabytków. Zasadniczym postępowaniem jest usuwanie „nowych” interpolacji i ochrona stanu historycznego obiektu, czemu zazwyczaj towarzyszy zakaz przebudowy czy nawet mniejszych interwencji budowlanych. Dyskusję budzi znaczenie terminu tego, co nowe – a więc określenie, które interwencje są niepożądane i naruszają stan obiektu, a które stanowią z kolei integralną część chronionego zespołu zabytkowego i podlegają konserwacji⁵⁰. W sporze o meczet również stawiano pytanie o to, co jest pierwotne, a co nowe. W konflikcie o twierdzę do tego wymiaru dochodzi mocniej już wyrażona kwestia prawa do przestrzeni oraz manipulowanie zagadnieniem poszanowania symboli religijnych.

Krzyże w Hercegowinie

W cytowanej decyzji Komisji, dotyczącej twierdzy Stari grad, określono konieczność usunięcia „bezprawnie wzniesionych [w 1992 roku] symboli”, zaś w drugiej

⁴⁸ Zob. Bruno Foucart, *Viollet-le-Duc et la restauration*, w: P. Nora (red.), *Les Lieux de mémoire* 2. *La Nation* (Paris 1986), 613–649.

⁴⁹ Zob. Dragan Damjanović, *Neogotička arhitektura u opusu Hermanna Bolléa*, „Prostor. Znanstveni časopis za arhitekturu i urbanizam”, 2, 38 (2009), 243–266.

⁵⁰ Dyskusje wokół problemów związanych z ochroną zabytków w perspektywie „klasycznych” i współczesnych teorii przedstawia Elżbieta Nakonieczna, zwracając szczególną uwagę na kategorię autentyczności. Zob. tejsze, *Węzłowe problemy XX-wiecznego konserwatorstwa*, „Przestrzeń, Ekonomia, Społeczeństwo”, 11/1 (2017), 33–47.

strefie ustalono zakaz burzenia obiektów powstałych przed 1945 rokiem. Współcześnie porzucono puryzm, a właściwie kracjonizm w stylu Viollet-le-Duca, na rzecz poszanowania historycznego rozwoju zabytku i zachowywania późniejszych interpolacji, nastających przed okresem płynnie rozumianej współczesności⁵¹. Dla omawianego obiektu jako datę graniczną ustanowiono rok 1945, co jest, jak się wydaje, zgodne z potocznym odczuwaniem nowoczesności („naszych czasów”).

Po opanowaniu w 1992 roku przez oddziały chorwackie regionu środkowej Hercegowiny i miasteczka Stolac zwycięscy Chorwaci starali się oznaczyć teren jako swój, by wizualnie udowodnić objęcie go w posiadanie i uniemożliwić przy tym przypuszczalne żądania rekonstrukcji status quo sprzed wojny w razie rokowań pokojowych. Dodatkową motywacją była zapewne chęć przetworzenia przestrzeni w taki sposób, by Boszniacy – traktowani jako wrogowie – poczuli się w niej jak obcy. W ten sposób można wyjaśnić, dlaczego Chorwaci sięgnęli po krzyż, symbol religijny, związany z tą sferą, która w kulturze bośniackiej miała i wciąż ma największy potencjał różnicowania. Takiego wyznacznika nie stanowił nigdy język, zaś poczucie odrębności narodowej było niwelowane przez specyfikę lokalnych tradycji, o czym wspominałem wyżej w kontekście kultury chorwacko-bośniackiej, obok której można postawić kulturę serbsko-bośniacką. Jedynie wyznaczenie dawało mocny fundament dla różnicy i wyznaczania ostrych granic między wspólnotami⁵².

⁵¹ Chociaż zdarzają się wyjątki, na przykład rekonstrukcja pierwotnej bryły kościoła Franciszkanów w Zamościu i dzwonnicy, opracowana na podstawie rycin z epoki założenia miasta. Budowa apartamentowca na Starym Mieście, mimo że bryłę stylizowano na renesansową pierzeję kamienicy, wzbudziła z kolei ostre protesty, ponieważ Zamość został wpisany na listę światowego dziedzictwa UNESCO jako całość urbanistyczna. Widać więc na tym przykładzie grę interpretacji tego, co „współczesne” (apartamentowiec) i „pierwotne” (rekonstrukcja, przecież jak najbardziej współczesna, rzekomego stanu wyjściowego zabytku). Na temat założeń planowania urbanistycznego tego miasta, szczególnie w kontekście osi pierwotne – nowe, zob. Wojciech Przegon, *Gospodarowanie krajobrazem w historycznym centrum Zamościa*, „Czasopismo Techniczne Politechniki Krakowskiej”, 7 (2008), 187–223.

⁵² Kwestie wyznania stały w centrum ruchu politycznego w Hercegowinie i później w całej Bośni, który zaczął się konsolidować w 1899 roku i doprowadził do ukonstytuowania się Muzułmańskiej Organizacji Narodowej (Muslimanska narodna organizacija) w 1906 roku. Petycja z 1900 roku, która została wręczona Benjaminowi Kállayowi, zawierała skargi na naruszanie praw i zwyczajów muzułmańskich. Co ciekawe, mobilizacja polityczna w Mostarze w 1881 roku rozpoczęła się od ucieczki młodej muzułmanki z domu ojca do katolickiego narzeczonego i zmiany przez nią wyznania, podczas gdy habsburskie władze nie chciały procesować tego przypadku i zmusić dziewczyny do powrotu. Wspominam o tym, ponieważ kwestia endogamii w obrębie grup etnokonfesyjnych w BiH, powracająca później w kategorii tak zwanych małżeństw mieszanych, jest jedną z najistotniejszych w rozumieniu relacji międzygrupowych w tym kraju. Na temat ruchu muzułmańskiego w okresie austro-węgierskim zob. Robert J. Donia, *Islam pod dvoglavim orlom*. Od 1991 roku wyznaczenie miało ogromne znaczenie dla elit boszniackich w definiowaniu dyskursu odrębności od Chorwatów i Serbów. O problemie religii zwłaszcza w kontekście odrębności boszniackiej zob. Agata Jawoszek, *Religia*, w: G. Szwat-Gylybowa (red.), *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, XVIII–XXI wiek. Tom 1: Oświecenie, religia, racjonalizm* (Warszawa 2018), 87–94.



5. Krzyż w twierdzy Stari grad w Stolacu

Na szczycie wzgórza w obrębie twierdzy Chorwaci wzniesli w 1992 roku kamienny krzyż łaciński (ilustracja 5). Został on wykonany z materiału z ruin zabytku i dzięki temu wizualnie tworzy materialną całość z obiektem, udając integralną jego część. Znajduje się w znaczącym położeniu w obrębie niegdysiejszych zabudowań w najwyższej płaszczyźnie wzgórza. Przed nim umieszczono prostopadłościan, wykonany również z kamieni twierdzy, którego znaczenie można interpretować jako ołtarz – i rzeczywiście w tym miejscu były odprawiane nabożeństwa rzymskokatolickie. W ten sposób cały obszar został niejako uświęcony i przy tym przejęty przez wspólnotę chorwacką, bowiem w tym kontekście przestrzennym krzyż postawiony w czasie wojny stanowi mocny symbol wykluczenia. Krzyż Ofiarny (Zavjetni križ) to najważniejszy, ale niejedyny element symbolicznego zawłaszczenia przestrzeni wzgórza. W tym samym roku powzięto zamysł zbudowania drogi krzyżowej prowadzącej ze szczytu wzgórza do centrum miasta. Czternaście stacji chciano wykonać na betonowych postumentach, tak by stały przy drodze wiodącej do zabytku, w dodatku w znacznej części miały się znaleźć na terenie objętym ochroną.

Spór wokół tych obiektów toczy się od 2000 roku i do dziś wciąż nie znalazł ostatecznego rozwiązania. W 2004 roku inspekcja federalna wydała nakaz zburzenia krzyża i usunięcia fundamentów stacji drogi krzyżowej. Kolejne postano-

wienia władz federalnych były bojkotowane przez władze lokalne, gminne oraz kantonalne. Kilkakrotnie mieszkańcy Stolaca i okolicy, głównie Boszniacy, podejmowali próby zlikwidowania mniejszych obiektów objętych nakazem. Wykonanie decyzji o usunięciu krzyży utrudnia złożona struktura administracyjna w BiH: władze kantonalne mają duże uprawnienia w stosunku do (teoretycznie) nadrzędnych organów federalnych. Na poziomie najniższym, czyli gminy, oraz wyższym, czyli kantonu, dominującą pozycję uzyskali Chorwaci – i to właśnie na tym szczeblu decyzje władz centralnych i zalecenie Komisji ds. Ochrony Zabytków Narodowych są blokowane. Do tej pory (piszę te słowa w lipcu 2021 roku) krzyż wciąż stoi na terenie twierdzy. Co więcej, podjęto prace nad ukończeniem drogi krzyżowej. Dlaczego jest to możliwe pomimo objęcia obszaru zabytkowego ochroną?

W 2019 roku gmina Stolac, na mocy decyzji jej chorwackiego naczelnika Stjepana Boškovića, sprzedała Kościołowi katolickiemu teren wzdłuż drogi prowadzącej z miasta do twierdzy, mimo że znajduje się ona w drugiej strefie ochronnej. Departament ds. Ochrony Zabytków na szczeblu kantonalnym wydał pozytywną opinię w sprawie sprzedaży spornego terenu parafii rzymskokatolickiej w Stolacu w myśl nowego planu zagospodarowania przestrzennego dla kantonu⁵³. W lipcu 2020 roku na uroczystości otwarcia drogi krzyżowej lokalny proboszcz, Rajko Marković, powiedział:

Droga krzyżowa to wyraz szczerego miłosierdzia wobec bliźniego i wyraz odpuszczenia grzechu. Droga krzyżowa to wyraz wiary chrześcijańskiej, nadziei i miłości, którego dusza chrześcijańska nie może się wyrzec pod żadnymi warunkami: ani politycznymi, ani kulturologicznymi, ani historycznymi, bo tak jak Chrystus znaczy – Droga Krzyżowa, tak i chrześcijanin znaczy – Droga Krzyżowa⁵⁴.

Proboszcz, w obecności biskupa Mostaru, zdecydowanie odrzucił możliwość usunięcia spornego obiektu. Związał go bowiem z tożsamością wiernego, uznając za konstytutywny element wiary i ekspresję jej najważniejszych założeń, odrzucając jednoznacznie argumenty natury historycznej czy kulturowej. „Warunki kulturologiczne” czy „historyczne” odnoszą się wszak do decyzji o uznaniu twierdzy i terenu chronionego za zabytek i do objęcia jej zakazem jakichkolwiek interwencji budowlanych, tymczasem myślenie wyznaniowe stawia wyżej własny porządek, odwołując się do argumentów nadprzyrodzonych – z tej perspektywy niepodlegających dyskusji. Chorwacki Kościół katolicki z Hercegowiny odrzuca

⁵³ Informacje według reportażu i wywiadów: <http://balkans.aljazeera.net/video/stolac-inspekcija-nalozila-uklanjanje-krizeva> (emisja 20.01.2020, dostęp: 27.10.2020); Amer Obradović, *Križevi inata*, 31.01.2020, <http://balkans.aljazeera.net/blog/krizevi-inata> (dostęp: 24.05.2020).

⁵⁴ *U Stocu, uprkos osporavanju, blagoslovljen križni put*, 20.07.2020, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/u-stocu-uprkos-osporavanju-blagoslovljen-krizni-put> (dostęp: 27.10.2020).

wartości wspólnoty państwowej i porządek prawny tworzony przez instytucje centralne na rzecz forsowania wartości etnonarodowych, których dysponentem się czuje.

W uroczystości otwarcia drogi krzyżowej uczestniczył również naczelnik gminy Stolac, Stjepan Bošković, podkreślając, że projekt jest „legalny”, zaś biskup Ratko Perić oświadczył, że „budowa Drogi Krzyżowej nie jest prowokacją w Stolacu, ale wyrazem miłosierdzia jednych wobec drugich”⁵⁵. Tymczasem Amer Obradović pisał o „krzyżach przekory” (*križevi inata*), ponieważ są stawiane na przekór Boszniakom i wbrew koncepcji współdzielenia przestrzeni zgodnie z zasadami daytońskiego multikulturalizmu. Działania Kościoła katolickiego i zdominowanych przez Chorwatów władz lokalnych spotykają się z protestami organizacji boszniackich i obywatelskich, ale jak dotąd bezskutecznie. W oświadczeniu stowarzyszenia obywatelskiego Inicijativa dla Stolaca (Inicijativa za Stolac), opublikowanym w sarajewskim ogólnokrajowym dzienniku „Oslobodjenje”, czytamy:

Czyn ów [budowa drogi krzyżowej – M.F.] to kontynuacja polityczno-kościelnego projektu, którym jest chrystianizacja Stolaca, a jego celem jest falsyfikowanie historii i tworzenie fałszywego wrażenia, że Stolac to miasto wyłącznie chorwackie i katolickie. Inicijativa za Stolac domaga się od Federalnego Ministerstwa Zagospodarowania Przestrzennego, Komisji ds. Ochrony Zabytków Narodowych BiH, Federalnej Izby Nadzoru oraz innych stosownych instytucji, aby podjęły wszystkie konieczne kroki w celu powstrzymania dalszej dewastacji i beczeszczenia zabytku narodowego [*nacionalni spomenik*]⁵⁶.

Wypowiedź ta odsłania zamiary lokalnych polityków chorwackich i Kościoła, rozpoznając je jako kontynuację wojny o terytorium przy wykorzystaniu środków symbolicznych. Ciekawe jest jednak wezwanie skierowane do władz różnego szczebla. Autorzy odwołują się do organów władz centralnych, które charakteryzuje sprawczość działania, takich jak Komisja, oraz władz federalnych. W zestawieniu z wypowiedziami przedstawicieli chorwackich elit lokalnych tworzy to interesujący układ odniesienia, pomagający zrozumieć pozycje poszczególnych aktorów wobec idei państwa bośniackiego. Otóż chorwackie elity wyraźnie lekceważą decyzje władz wyższych szczebli, w których zresztą nie mogą

⁵⁵ *U Stocu, uprkos osporavanju, blagoslovljen križni put*, 20.07.2020, <https://pressmedia.ba/vijesti/2020/20/07/u-stocu-uprkos-osporavanju-blagoslovljen-krizni-put/> (dostęp: 27.10.2020); <https://kamenjar.com/biskup-peric-krizni-put-u-stocu-nije-provokacija/> (dostęp: 27.10.2020).

⁵⁶ *Inicijativa za Stolac. Osuđujemo izgradnju križnog puta u prvoj zoni nacionalnog spomenika Stari grad*, 29.06.2020, <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/inicijativa-za-stolac-osudujemo-izgradnju-kriznog-puta-u-prvoj-zoni-nacionalnog-spomenika-stari-grad-568873> (dostęp: 30.06.2020).

uzyskać dominacji. Ciężar ich działań przenosi się zatem na poziom lokalny, a więc do tych instytucji, w których są w stanie osiągnąć większość. Swoją dyskurs i decyzje legitymizują przy tym, sięgając do sfery kultury narodowej opartej przede wszystkim na tradycji rzymskokatolickiej. Przy takiej polityce nie ma w zasadzie miejsca dla idei państwa jako wspólnej wartości, ponieważ państwo jest traktowane jako czynnik obcy, nienarodowy czy też niedający się unarodowić. Tymczasem dla elit boszniackich to właśnie państwo i jego instytucje stają się wartością pozytywną, gdyż tylko one mogą gwarantować im równe prawa i ochronę w regionach mieszanych etnicznie, takich jak środkowa Hercegowina⁵⁷.

Obok chorwackiego herbu, czerwono-srebrnej szachownicy, krzyż jest najczęściej wykorzystywanym symbolem przez chorwackich nacjonalistów. W okresie od 1993 roku do dzisiaj w wielu miejscach stawiano krzyże na znak chorwackiej dominacji. Stolac to przypadek najwyrazistszy, ponieważ akcja krucyfikowania przestrzeni objęła całe miasto, okazując się planowym działaniem symbolicznego zawłaszczania sfery publicznej. W wojnie symbolicznej najistotniejsza jest kategoria dziedzictwa. Miasto nad Bregawą nazywano „miastem-muzeum” (*grad muzej*) ze względu na nagromadzenie szczególnie cennych kulturowo obiektów oraz zachowanie tradycyjnej struktury urbanistycznej. W Stolacu znajduje się bowiem trzydzieści obiektów wpisanych na listę zabytków pierwszej (najważniejszej) kategorii, a „większą liczbę zabytków posiadają tylko miasta Sarajewo i Mostar”⁵⁸. W planie zagospodarowania przestrzennego stwierdzono, że „zabytki dziedzictwa narodowego, podobnie jak zabytki innych kategorii, mogą zostać objęte aktywną ochroną zgodnie z decyzjami Komisji i regulacjami prawnymi. Należy, przy wykorzystaniu szczegółowej dokumentacji zgodnej z planem, ożywić zabytki, nadać im nową i nowoczesną funkcję, która nie naruszy ich oryginalnej wartości”⁵⁹. Walcząc o przewagę symboliczną, elity chorwackie dopuszczają się właśnie naruszenia wartości obiektów wbrew nie tylko postanowieniom władz, ale też regulacjom planu. Skąd taki upór w realizacji programu symbolicznego zawłaszczania przestrzeni tego miasta, **kroatyacji przez krucyfikację?**

⁵⁷ Instytucje centralne (Federalna Izba Nadzoru) w lutym 2020 roku nakazały usunięcie krzyża oraz betonowych postumentów pod stację drogi krzyżowej. Mimo tego prace, jak widzieliśmy, były kontynuowane, a obiekty wciąż stoją, jak stały. Zob. *Općina mora ukloniti kameni križ i postolja na Starome gradu*, 16.02.2020, <https://avaz.ba/vijesti/bih/549148/opcina-mora-ukloniti-kameni-kriz-i-postolja-na-starom-gradu> (dostęp: 24.05.2020); *Inspekcija naredila uklanjanje križa sa Starog Grada u Stocu*, 14.02.2020, <https://www.faktor.ba/vijest/inspekcija-naredila-uklanjanje-križa-sa-starog-града-u-stocu/70384> (dostęp: 24.05.2020; tam też fotokopia decyzji federalnego inspektora nadzoru). Naczelnik gminy Stolac oświadczył, że nie wykona tej decyzji i złoży od niej odwołanie.

⁵⁸ *Prostorni plan općine Stolac za razdoblje od 2013. do 2023. godine*, „Glasnik općine Stolac”, 18, 2 (2015), 113–114.

⁵⁹ Tamże, 122.

W zrozumieniu tego procesu pomoże odwołanie do kulturowego krajobrazu Mostaru, największego i najważniejszego miasta Hercegowiny, lokalnego centrum oraz siedziby władz, który obok Sarajewa stanowi główny cel odwiedzin turystów ze względu na swoje walory architektoniczne i krajobrazowe. Mostar wyrósł wokół przeprawy przez Neretwę, a jego centrum ma do dziś zdecydowanie osmański charakter i wiąże się z dziedzictwem islamu. Najistotniejsza atrakcja miasta to Stary Most, piękna konstrukcja z XVI wieku wzniesiona przez osmańskiego budowniczego Hajrudina, ucznia słynnego Sinana, a zamówiona przez sułtana Sulejmana Wspaniałego. Most został zniszczony przez oddziały HVO w 1993 roku. Odbudowano go przy wykorzystaniu funduszy głównie organizacji międzynarodowych zajmujących się ochroną dóbr kultury oraz rządów kilku państw (miedzy innymi Niderlandów, Turcji i Chorwacji), zaś oddano do użytku w 2004 roku.

Na ilustracji 6 widać górujący nad Mostarem krzyż łaciński o wysokości trzydziestu trzech metrów, który został wzniesiony na wzgórzu Hum i ufundowany przez hercegowińskich Chorwatów. Zbudowano go w 2000 roku i dlatego jest nazywany krzyżem milenijnym. Podobnie usytuowany krucyfiks znajduje się na szczycie góry Vodno wznoszącej się nad Skopjem, stolicą Macedonii Północnej. W kontekście bośniacko-hercegowińskim motywacjom religijnym towarzyszą



6. Widok na Stary Most i wzgórze Hum w Mostarze

cele o wyraźnym charakterze etnonacjonalistycznym. Ustawienie krzyża zmieniło panoramę miasta i okolicy. Po pierwsze, budowla wykorzystuje naturalne konotacje góry jako miejsca wyjątkowego, bliższego sacrum, co niejako sakralizuje cały krajobraz i całe terytorium. Hercegowina staje się dzięki temu obszarem mocno związanym z katolicyzmem, a przekaz ten jest tym bardziej czytelny, że odwołuje się do ustanowienia chrześcijaństwa i przyjęcia go przez miejscowych Słowian. Problematyczne okazuje się jednak to, że ów teren jest zamieszkiwany przez ludy dwóch wyznań oraz osoby areligijne, a więc tak dobitny symbol wpisany w przestrzeń kulturową, niebędący elementem dziedzictwa, lecz wprowadzonym współcześnie semioforem, może być odczytywany jako wyzwanie i akt różnicowania. Po drugie, krzyż stanowi czytelną opozycję znaczącą wobec Starego Mostu. Zamieszczone wyżej zdjęcie uwidacznia to wyraźnie: w pejzażu zdominowanym wcześniej przez elementy dziedzictwa osmańskiego (most, architektura starej dzielnicy centralnej, minarety) mocną pozycję znaczącą zajął obiekt katolicki, rywalizujący o uwagę patrzącego. Krajobraz miejski Mostaru zmienił się, relacje między tymi obiektami tworzą strukturę znaczącą, którą interpretuję nie jako dopełnianie się – co byłoby możliwe w przypadku obiektów będących częścią dziedzictwa, tak jak w centrum Sarajewa – lecz jako rywalizację.

Każda wspólnota polityczna podejmuje próby oznakowania przestrzeni⁶⁰. Zabytki mają być „dokumentami historycznymi, przemawiającymi nieraz głośniej i dobitniej aniżeli pisane księgi”⁶¹ – pisał w 1916 roku Gerard Kowalski, zastanawiając się nad architekturą odrodzonego państwa polskiego. Od końca XIX wieku pojawiały się próby stworzenia stylu narodowego, który by odróżniał architekturę polską, narodową, od „obcej”, a także był przejawem ducha i odrębności kulturowej oraz afirmatywną manifestacją specyficznych cech polskości. Jak twierdzi Filip Burno, „w pierwszych latach II Rzeczypospolitej jednym z najważniejszych czynników integrujących i konsolidujących młode państwo stała się architektura”⁶². Istotnym wyrazem misji polonizującej krajobraz stało się wzniesienie kościołów rzymskokatolickich na terenach mieszanych etnicznie, czemu towarzyszyła akcja burzenia świątyń prawosławnych, zintensyfikowana w drugiej połowie lat 30., ale zauważalna od początku odzyskania niepodległości przez państwo polskie. Wspominam o tym, ponieważ w Bośni również doszło do instrumentalizacji wyznania przez politykę narodową i tu też architektura sakralna

⁶⁰ Zob. Orvar Löfgren, *The Nationalization of Culture*, „Ethnologia Europaea”, 19 (1989), 5–23, DOI: 10.16995/ee.1382. W swoim tekście autor wskazuje też na wykorzystanie kultury do ustanawiania narodu, który potrzebuje jej do unaocznienia czy ukonkretnienia idei.

⁶¹ Cyt. za: Filip Burno, *Świątynie nowego państwa. Kościoły rzymskokatolickie II Rzeczypospolitej* (Warszawa 2012), 53.

⁶² Tamże.

stała się narzędziem unaradawiania przestrzeni. W Hercegowinie krzyż łaćski jako semiofor odsyła do *signifié* „naród chorwacki” i przez umieszczenie go w danym miejscu zaczyna przekazywać komunikat: „jest to terytorium chorwackie”.

Wyznanie było i wciąż jest jedną z najważniejszych przyczyn formowania się wspólnot narodowych. Kulturę narodową, „szczególny przejaw kultury jako czynnika integracyjnego”, można uznać za „jednolitą normę, najczęściej stworzoną na podstawie wspólnego języka, praktyk religijnych, dóbr materialnych i duchowych, norm społecznych itd.”⁶³. Analizując problem kategoryzowania relacji międzykulturowych, Jadranka Čačić-Kumpes akcentuje dwa istotne aspekty: po pierwsze, określenie kultury narodowej jako normy, a po drugie, zwiążanie jej z praktykami religijnymi, nie zaś z treściami teologicznymi. Wskazanie normatywnego charakteru kultury zwalnia z konieczności esencjonalnego myślenia o kulturach jako realnie istniejącym i determinującym różnice w zbiorze czynników. Możliwe jest ponadto operacyjne traktowanie pojęcia kultury, podobnie jak we wcześniej ukazanych przez mnie koncepcjach. W tej perspektywie termin „kultura narodowa” opisuje nie tyle desygnat rzeczywisty, ile pewien projektowany i reaktualizowany twór. „Jednolita (homogeniczna) norma” zakłada właśnie projektowanie wspólnoty przez wyznaczenie kryteriów, których spełnienie jest wymagane do przyjęcia do tejże wspólnoty. Do pewnego stopnia można nawiązać do kategorii tożsamości opisanej przez Manuela Castellsa jako taki typ struktury, której celem pozostaje umożliwianie rozumienia świata społecznego oraz identyfikacja zamierzeń, postaw i wartości⁶⁴. Dla instytucji narodowych i państwowych najważniejsze jest wytwarzanie tożsamości legitymizującej ich dominację. Normatywny charakter kultury narodowej oznacza raczej, że służy ona do wyznaczania granic wspólnoty narodowej i jest instrumentem kategoryzowania. Innymi słowy, przynależność do kultury podpada pod porządek normatywny, dyskursywny, a nie ontologiczny. Oczywiście osobną kwestią jest wybór cech definiujących normę danej kultury, albowiem nie może on być dowolny i musi być przekonująco umocowany. Co istotne, skoro mamy do czynienia z normą, tworzy ją ktoś w konkretnym kontekście czasowo-społecznym.

W kontekście polityki dziedzictwa w Bośni i Hercegowinie liczy się uznanie czynnika konfesyjnego za jeden z najważniejszych wymiarów różnicujących normy. Tożsamość społeczna zawsze jest budowana w opozycji, zaś uaktywnienie myślenia i strategii identyfikacyjnych dokonuje się w konfrontacji z Innym. Normę kultury narodowej cechuje zatem dwojaki charakter: inkluzywny wobec

⁶³ Jadranka Čačić-Kumpes, *Politike reguliranja kulturne i etničke različitosti. O pojmovima i njihovoj upotrebi*, „Migracijske i etničke teme”, 20, 2/3 (2004), 146.

⁶⁴ Zob. Manuel Castells, *Wiek informacji. Ekonomia, społeczeństwo i kultura. Tom 2: Siła tożsamości*, przeł. S. Szymbański (Warszawa 2008), 23.

członków grupy własnej i wykluczający wobec tych, którzy są uznani za obcych. Norma pełni funkcję detektora, pozwalając wskazać swoich i wyznaczyć obcych. Otóż w przestrzeni społeczno-kulturowej, do której należy Bośnia i Hercegowina, najistotniejszym czynnikiem tworzenia różnicy było wyznanie⁶⁵.

W projektach kultury narodowej – a może trafniej: w projektach normy kultury narodowej – tworzonych od początku XIX wieku wyznaniu przypisywano różną funkcję. W koncepcji zjednoczenia Słowian południowych w duchu chorwackiego iliryzmu bądź jugoslawizmu widziano w nim element negatywny. Jeden z ideologów pierwszej fazy chorwackiego ruchu narodowego, Dragutin Rakovac, opublikował w 1842 roku tekst programowy zatytułowany *Mały katechizm dla wielkich ludzi (Mali katekizam za velike ljude)*. Do najważniejszych czynników utrudniających zjednoczenie kulturowe „południowo-zachodnich Słowian” zaliczył on: obecność w uzusie różnych nazw grup tworzących osobne tożsamości regionalne, użycie dwóch odmiennych alfabetów – cyrylicy i łacinki, co utrudniało komunikację, oraz różnorodność wyznaniową. Pisał: „Różnica wyznania dopóty będzie przeszkodą w duchowym zjednoczeniu południowo-zachodnich Słowian w języku i literaturze, dopóki nasz lud się nie wykształci. Gdzie nie ma oświaty, wiara wyradza się w fanatyzm, a wiemy, że fanatyzm rodzi nienawiść i przemoc”⁶⁶. Inaczej mówiąc, przeszkodą w tworzeniu normy kultury wspólnej wszystkim docelowym członkom narodu była różnica konfesyjna, którą, jak sądził autor i większość późniejszych działaczy politycznych, można by zminimalizować przez odpowiedni program oświatowy⁶⁷. Sądzę, że widać tu zapowiedź konieczności laicyzacji sfery publicznej, choć Rakovac jeszcze nie posługiwał się tym pojęciem, a w każdym razie – zwiastun dążeń do osłabienia wpływu konfesji na relacje społeczne, wybory tożsamościowe oraz pole polityki. Skoncentrowane na idei narodowej dziewiętnastowieczne programy ideologiczne: zarówno serbski (Vuka Stefanovicia Karadžicia), jak i chorwacki (Antego Starčevicia) zminimalizowały z kolei kwestię wyznania, osadzając projektowaną wspólnotę narodową na wyobrażeniu jedności języka i pochodzenia. Jugoslawizm z początku XX wieku i okresu pierwszej wojny światowej także przydawał mniejszą wagę

⁶⁵ Warto zauważyć, że wbrew często powtarzanemu w publicystyce stwierdzeniu, jakoby przypadek różnicowania kultur narodowych według wyznania był w kontekście południowoślowiańskim ewenementem, konfesja stawała się zasadniczym czynnikiem różnicującym w większości procesów narodotwórczych w Europie.

⁶⁶ Dragutin Rakovac, *Mali katekizam za velike ljude*, w: M. Šicel (red.), *Programski spisi hrvatskog narodnog preporoda* (Zagreb 1997), 125–137.

⁶⁷ Podobne stanowisko zajmował wpływowy w Chorwacji działacz idei jugosłowiańskiej Franjo Rački. Zob. jego artykuł *Jugoslovjenstvo (Jugosłowiaństwo)* z 1860 roku, w którym za największą przeszkodę w tworzeniu wspólnoty jugosłowiańskiej uznał autor antagonizowanie różnicy wyznania: Franjo Rački, *Jugoslovjenstvo*, w: J.J. Strossmayer, F. Rački, *Politički spisi*, red. V. Koščak (Zagreb 1971), 277–290.

konfesji. Zmieniło się to w okresie 1918–1941, czyli już po powstaniu wspólnego państwa Serbów, Chorwatów i Słowenów noszącego od 1929 roku nazwę Królestwa Jugosławii. Z jednej strony działalność Akcji Katolickiej na gruncie chorwackim, z drugiej zaś odnowiony prawosławny patriarchat serbski (1920) – korzystający ze wsparcia monarchii, z serbską dynastią Karadziordziewićów na czele – aktywnie wpływały na wzmożenie obecności czynnika konfesyjnego w przestrzeni publicznej, przez co doszło do polityzacji różnic wyznaniowych. W świetle nawet skrótowych uwag o roli wyznania w relacjach w polu społeczno-politycznym na obszarze południowosłowiańskim staje się zrozumiałe, że wyeliminowanie religii ze sfery publicznej w okresie Jugosławii titowskiej było kluczowym posunięciem, mającym gwarantować sukces modelu jugosłowiańskiego i stworzyć warunki powodzenia nowej normy kulturowej.

Proces polaryzacji konfesyjnej i narodowej w Bośni i Hercegowinie po 1878 roku był złożony i nie udało się go w pełni opisać w tej książce, która jest poświęcona czasom współczesnym i koncentruje się na interpretacji dziedzictwa materialnego, dla której jednak sprawa podziałów grupowych i projektowanych wspólnot ma zasadnicze znaczenie. Mimo tego wystarczy ogólny zarys procesów tożsamościowych na gruncie bośniackim w ich relacji do kwestii wyznaniowej. W 1878 roku na mocy ustaleń mocarstw europejskich obradujących w Berlinie kraj stał się częścią monarchii habsburskiej jako kondominium austriacko-węgierskie. Początkowo władanie habsburskie nazywano okupacją, zaś formalnie włączono BiH do monarchii w 1908 roku. W tym okresie Bośnia stała się przestrzenią wzmożonej aktywności polityków i działaczy kulturowych (co często oznaczało w zasadzie to samo) chorwackich i serbskich. Pod wpływem starań Kościoła katolickiego, serbskiej Cerkwi prawosławnej oraz szkół ludność katolicka i prawosławna zaczęła się identyfikować z narodowością odpowiednio chorwacką bądź serbską. Proces ten nasilił się szczególnie w międzywojniu w związku ze wspomnianą już aktywizacją środowisk konfesyjno-narodowych. Równocześnie rząd austro-węgierski, poszukując przeciwwagi dla chorwackiej i serbskiej idei narodowej, wspierał proces rozwoju tożsamości boszniackiej. Wprawdzie nie doszło do uznania narodu boszniackiego i taka idea nie była popularna, jednakże muzułmanie uzyskali potwierdzenie praw i swobód konfesyjnych oraz stali się trzecią istotną siłą polityczną po 1903 roku. W okresie międzywojennym przedstawicielką interesów elit muzułmańskich z Bośni i Hercegowiny była Jugosłowiańska Organizacja Muzułmańska (Jugoslavenska muslimanska organizacija), starająca się prowadzić politykę równego dystansu wobec konfliktu chorwacko-serbskiego i utrzymywać dobre relacje z kolejnymi rządami w celu ochrony pozycji reprezentowanej przez siebie grupy. Po 1945 roku islam został oddelegowany do sfery prywatnej, natomiast rząd jugosłowiański wsparł proces narodowej autoidentyfikacji Boszniaków przez wprowadzenie etnonarodowej kategorii Muzułmanina,

co znalazło także wyraz w tworzeniu infrastruktury intelektualnej i zaplecza kulturowego, wspierającego formację boszniackiego (wówczas: muzułmańskiego) narodu politycznego⁶⁸. Jednakże mimo jedności językowej i wspólnego doświadczenia przynależności politycznej – najpierw w imperium osmańskim, następnie Jugosławii – nie doszło w BiH do ukonstytuowania się jednego politycznego narodu bośniackiego, co pokazuje wyraźnie rozwój wypadków od początku lat 90. XX wieku do dzisiaj.

W przywołanej wcześniej definicji kultury narodowej jako normy wspomina się raczej o praktykach religijnych niż o wierze. Wydaje się, że właśnie aspekt identyfikacji konfesyjnej jest ważniejszy od konfrontacji ideowej, ponieważ to przez praktyki regulujące zachowania społeczne i publiczne najlepiej wyraża się różnica wyznania jako instytucji społecznej⁶⁹. Jeśli chodzi zaś o wymiar publiczny, różnica manifestuje się przez nośniki informacji tożsamościowej, takie jak krzyż czy półksiężyc. Oczywiście istnieją też *signifiant* bardziej skomplikowane pod względem motywacji semantycznej, na przykład wieża zegarowa czy most, o czym pisałem uprzednio. Jednakże to znak o wyraźnym *signifiant* charakteryzuje się najwyższą precyzją semiotyczną. Krucyfikacja przestrzeni i spory o odbudowę meczetu w Stolacu są mocnym dowodem dążenia do zaprojektowania odrębnych norm kultury narodowej dla poszczególnych wspólnot etnokonfesyjnych w BiH. W liście otwartym z 2001 roku, który Ratko Perić wystosował do muftiego Seida Smajkicia w sprawie blokowania odbudowy meczetu Czarszijskiego na stolackiej čaršii i wzniesienia krzyża milenijnego na wzgórzu Hum, żądanie likwidacji krzyża biskup Mostaru nazywa „prawdziwą małą wojną religijną”, zaś w kwestii meczetu odwoływał się do znanego już nam argumentu: „każda wspólnota religijna musi mieć swoje obiekty, by zgodnie ze swym prawem chwalić Boga. Ale gdy ktoś chce budować je na fundamentach innej religii, jest to czyn bezbożny, bez względu na to, ile lat minęło i jaka siła tego dokonała i dziś za tym stoi”⁷⁰. Krzyże wykorzystywano w toku wojny w latach 90. jako ewidentny znak objęcia w posiadanie danego terytorium przez armię chorwacką, na co istnieje wiele przykładów. Gdy w 1992 roku siły HVO zajęły i spaliły serbski klasztor prawosławny w miejscowości Žitomislići w Hercegowinie, ustawiły na miejscu zniszczenia krzyż katolicki⁷¹. W 2002 roku w Stolacu łaćnińskie krucyfiksy pojawiły się w kilku punktach miasteczka: przed ratuszem, na drodze

⁶⁸ Zob. Tomasz Rawski, *Boszniacki nacjonalizm. Strategie budowania narodu po 1995 roku* (Warszawa 2019).

⁶⁹ Zob. Michael Sells, *Crosses of Blood. Sacred Space, Religion, and Violence in Bosnia-Herzegovina*, „Sociology of Religion”, 64, 3 (2003), 309–310.

⁷⁰ *Mostar. Biskup Perić muftiji Smajkiću*, 23.08.2001, <https://www.md-tm.ba/clanci/mostar-biskup-peric-muftiji-smajkicu> (dostęp: 24.10.2018).

⁷¹ Michael Sells, *Crosses of Blood*, 320.

wjazdowej, w wiosce Rotimlja – w miejscu, skąd w 1993 roku zostały wyprowadzone rodziny muzułmańskie, natomiast na ruinach meczetu Czarszjijskiego ustawiono żłóbek z Jezusem⁷². Duży krzyż łaciński został umieszczony na twierdzy górującej nad starą osadą Počitelj, a z ruin hanu wzniesiono katolicki kościół. To kolejny akt wojny semiotycznej, ponieważ Počitelj był uważany za jeden z najlepiej zachowanych przykładów osmańskiego założenia urbanistycznego z kompleksem budowli obejmującym meczet, medresę, domy mieszkalne, mury miasta⁷³. W tym przypadku mamy do czynienia z podobnym jak w Stolacu dążeniem do usunięcia dziedzictwa osmańskiego/boszniackiego i jego semiotycznej anihilacji. Jak zauważa Michael Sells, badacz tej problematyki: „religijne symbole, rytuały i instytucje były kluczowym elementem przemocy i będą kluczowe przy jakiegokolwiek próbie porozumienia”⁷⁴.

Miasto jako *signifiant*

Obraz przeszłości jest wytworem grupy. Według Maurice’a Halbwachsa zależy on „od idei i obrazów, którymi grupy te interesują się najbardziej”⁷⁵. Stąd płynie moc dyskursywna miejsc pamięci oraz potrzeba posługiwania się semioforami jako nośnikami wiedzy o czasie minionym. Jednym z zadań historii ideologii, a więc praktyki przyglądania się uwarunkowaniom powstawania, transmisji i oddziaływania systemów interpretacyjnych, jest przedstawianie społecznych uwarunkowań tychże oraz procesów ich naturalizacji⁷⁶. Peter Burke uważał ponadto, że wpływ antropologii i badań kulturowych spowodował przesunięcie uwagi od tradycji ku reprodukcji, co oznacza przejście od opisu inwentarza zabytków przeszłości do badania przyczyn i mechanizmów transmisji oraz aktywnej recepcji⁷⁷. Przy określaniu epistemologicznej użyteczności kategorii dziedzictwa otwierają się właśnie te zagadnienia, ponieważ dziedzictwo materializuje, a także najczęściej jest przedstawiane jako oczywisty, bezsporny i cenny zasób z przeszłości. Bezdiskusyjnie w kulturach europejskich to, co stare – im starsze, w tym większym stopniu – ma wartość samo przez się. Jednak na temat tego, co należy uznać za dziedzictwo, a więc wartość z punktu widzenia interesów symbolicznych grupy, toczą się czasem gorące dyskusje, gdy poszczególne grupy interesów

⁷² Tamże, 324.

⁷³ O wartości kompleksu urbanistycznego oraz interwencjach z lat okupacji chorwackiej 1992–1996 zob. raport Komisji ds. Ochrony Zabytków Narodowych, *Počitelj. The Historic Urban Site*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=50&lang=4&action=view&id=780 (dostęp: 9.11.2020).

⁷⁴ Michael Sells, *Crosses of Blood*, 324.

⁷⁵ Zob. Maurice Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, przeł. M. Król (Warszawa 1969), 209.

⁷⁶ Peter Burke, *Varieties of Cultural History* (New York 1997), 173.

⁷⁷ Tamże, 193 i n.

starają się znaturalizować dane elementy przeszłości i w ten sposób włączyć pożądane kompleksy semiotyczne w zasób dobra wspólnego. Estońska badaczka Riin Alatalu, zastanawiając się nad miejscem obiektów związanych z obecnością „obcych” na ziemiach (i w kulturze) Estonii, zauważyła, że „nawet w demokratycznych społeczeństwach nie sposób wyłączyć woli politycznej z konstruowania przeszłości. Jednakże odpowiedzialność ponoszą nie filozoficzni czy erudycyjni teoretycy, ale urzędnicy i funkcjonariusze państwowi wraz z ich doświadczeniem edukacyjnym i instytucjonalnym”⁷⁸. Z pewnością jest to kwestia bardziej złożona, ponieważ poważny nacisk mogą stworzyć media, które udostępniają przestrzeń dyskusji, w dodatku w dłuższej perspektywie to właśnie w przestrzeni publicznej debaty formują się wyobrażenia tego, co wartościowe i godne zachowania. Dobry przykład wyznaczania ogólnych trendów stanowią obiekty przemysłowe, dzisiaj już niefunkcjonalne. Kojarzono je długo przede wszystkim z ich prymarną funkcją miejsca produkcji, które po wygaśnięciu jej staje się niepotrzebne. Tymczasem w ostatnich dekadach zaczyna się je często traktować jako część dziedzictwa, a w każdym razie uważać za obiekty warte rewitalizacji i przefunkcjonowania⁷⁹.

W Bośni i Hercegowinie również najważniejszy głos w sprawie dziedzictwa formalnie mają „specjaliści” od niego: architekci, historycy, historycy sztuki, konserwatorzy. Jak widzieliśmy, decyzja Komisji powinna być nadrzędna wobec polityki lokalnej niezależnie od jej szczebla (kanton czy gmina), podczas gdy w przestrzeni oddolnej podnoszą się różne głosy, które kwestionują centralną i ekspercką wykładnię tego, co i jak należy chronić jako dobro wspólne, narodowe (państwowe?). Wciąż trwają spory o to, co winno podlegać reprodukcji jako wartość, a dziedzictwo – jak pokazuje przykład Stolaca – staje się instrumentem walki politycznej, toczonej przy użyciu symboli.

Miasteczko zyskało szczególnie paradoksalnie zarówno w narracji „specjalistów od dziedzictwa”, dostrzegających w nim unikalny przejaw oryginalnej kultury bośniackiej, jak i chorwackich nacjonalistów, którzy inwestując swoją energię w kroatyzację Stolaca, podkreślają jego wartość i starają się przejąć na własny rachunek symbolizowane przezeń kulturowe aktywa. Miejscowość jest postrzegana nie tylko przez pryzmat „miasta muzeum” i kandydata do wpisania

⁷⁸ Riin Alatalu, *Assimilation of the Heritage of Occupiers*, w: R. Kusek, J. Purchla (red.), *Heritage and the City* (Kraków 2017), 291. Warto zwrócić uwagę na pojawiający się znów pobocznie wątek różnicy oceny wartości obiektów między specjalistami – architekt(k)ami i urbanist(k)ami – a laikami: ostateczną decyzję o zgodzie na realizację danego projektu budowlanego czy rekonstrukcyjnego podejmują właśnie urzędnicy, co zmusza nas do pamiętania o wpływie innych dyskursów niż specjalistyczny.

⁷⁹ Na temat różnych polityk przefunkcjonowania zob. Heike Oevermann, *Urban Transformations. Reuses of Industrial Heritage Sites*, w: R. Kusek, J. Purchla (red.), *Heritage and the City*, 255–268.

na światową listę dziedzictwa. Rusmir Mahmutćehajić, który publikował wiele prac dotyczących współczesnego islamu, a także polityki bośniackiej, uznaje Stolec za najdoskonalszy przykład miasta założonego w myśl zasad islamskiego projektowania przestrzeni⁸⁰. Lokalna *čaršija* znajduje się w centrum założenia urbanistycznego, zaś jej ośrodkiem jest meczet Czarszijski: w interpretacji autora oznacza to podporządkowanie przestrzeni ludzkiej Bogu i organizację świata codziennych praktyk według naczelnego celu, jakim jest zbliżenie do duchowej doskonałości. Innym ważnym aspektem miałyby być harmonizowanie osadnictwa z przyrodą, czyli budowanie w taki sposób, by nie zaburzać proporcji i piękna krajobrazu naturalnego. Duże znaczenie ma to, że Stolec mieści się w dolinie Bregawy, rozciągając się wzdłuż jej koryta, przy czym rzeka zajmuje poczesne miejsce w zbiorze elementów konstytutywnych dla tożsamości lokalnej. Następnym składnikiem zaliczany przez autora do charakterystyki miasta to organizacja trzech dzielnic czy raczej osiedli (*mahali*), promieniście odchodzących od centrum, wokół lokalnych mniejszych świątyń islamskich. Mahmutćehajić uznaje układ urbanistyczny Stolaca za manifestację dążenia do pełni: do jedności między światem człowieka a objawieniem bożym. W tej perspektywie, jak stwierdził Esad Ćimić, odbudowa meczetu Czarszijskiego i *čaršii* byłaby odnową ludzkiej godności, znakiem przeciwstawienia się złu i przywróceniem zaufania obywatelskiego⁸¹. Obecność w centrum typowych obiektów miasta islamskiego, takich jak: szkoła (*mekteb*), zajazd (*musafirhana*), łaźnie (*hamam*) czy wieża zegarowa (*sahat-kula*) ma odzwierciedlać różne aspekty życia wspólnoty i wypełniania obowiązków związanych z życiem wiernych oraz dążeniem do realizacji planu objawienia.

Taka interpretacja przestrzeni odrywa procesy urbanizacyjne od uwarunkowań historycznych czy geograficznych i podporządkowuje pewnej wizji człowieka wypracowanej na gruncie spekulatywnym. Uświadamia nam to jednak, jak mocno perspektywa wyznaniowa wpływa na postrzeganie świata społecznego w Bośni i Hercegowinie. W omówionej wyżej konstrukcji myślowej Stolec przetwarza się w *signifiant*, którego *signifié* brzmiałoby: „idealne miasto islamskie”. Z drugiej strony niemal wszystkie obiekty uznane za zabytkowe wiążą się z obecnością i praktykami urbanistycznymi epoki osmańskiej, a więc z recepcją wpływów islamskich w BiH. Rodzi się pytanie, na ile wobec tego dziedzictwo architekto-

⁸⁰ Zob. Rusmir Mahmutćehajić, *Stolačka čaršija u vidiku perenijalne filozofije* (Zagreb 2008).

⁸¹ Esad Ćimić, *Zašto je živopisni gradić dobio aureolu svetosti?*, „Filozofska istraživanja”, 30, 117/118 (2010), 332. Interpretacja Mahmutćehajicia nosi znamiona wizji ideologicznej. Badacze architektury podkreślają jednak dążenie architektury islamu do dostosowania zabudowy i układu miejskiego do warunków geomorfologicznych, czego efektem ma być harmonia z otoczeniem. Tworzy to, dyskutowany w innym miejscu mojej książki, efekt „malowniczości”. Zob. Ahmet Hadrović, *Studije o arhitekturi i ogleđ o arhitekti* (Sarajevo 2010), 38–45.

niczne i urbanistyczne miasta może być uznane za wspólny element wszystkich mieszkańców (perspektywa bośniacka, inkluzywna), na ile zaś jest ono czynnikiem podziału i konfliktu uzmysławiającym, że w przypadku bośniackim nie sposób postrzegać jedność kultury, lecz jej podziały (perspektywa etnonarodowa, wykluczająca). Inaczej rzecz ujmując, czy kategoria *nacionalni spomenik* może się stać spoiwem i składnikiem wspólnej kultury rozumianej jako wspólny projekt?

Niektórzy badacze podkreślają prymat wymiaru lokalnego nad narodowym. Willem Frijhoff twierdzi na przykład, że „cała przeszłość rozgrywa się przede wszystkim na poziomie lokalnym” i to lokalność spełnia decydującą funkcję dla praktyk mieszkańców⁸². Historia znajduje się na odległym poziomie, pisze z kolei Daniel Fabre, sądząc, że jej rzeczywiste przeżywanie jest powierzchowne. Jak potwierdzają badania etnograficzne, najważniejszą narracją, do której odnoszą się mieszkańcy, pozostaje przeszłość lokalna⁸³. Przypadek Stolaca uzmysławia jednak, że przestrzeń lokalna jest zarówno surowcem, jak i miejscem wywierania wpływu przez historię narodową/państwową. Stolec, jak widzieliśmy, może być przedstawiony jako dziedzictwo narodowe – w rozumieniu wspólnego dziedzictwa wszystkich mieszkańców i mieszkańek Bośni i Hercegowiny. W nazwie Komisji przymiotnik *nacionalni* odnosi się zdecydowanie do wymiaru obywatelskiego, a więc projektuje istnienie jednej wspólnoty państwowej, **bośniackiej**. Komisja jest organem centralnym i z założenia ma abstrahować w swoich decyzjach od klucza etnonarodowego. Decyzje podejmowane kolektywnie są przedstawiane jako eksperckie, wyrastające z obiektywnej oceny wartości danego obiektu z perspektywy lokalnej, państwowej, a nawet ogólnoludzkiej, zaś wśród kryteriów relewantnych w procesie oceny wniosku nie ma aluzji do klucza etnonarodowego ani etnokonfesyjnego, wszechobecnego w prawodawstwie bośniacko-hercegowińskim. Co więcej, powiada się wprost, że „kryteria polityczne” nie mają przy tym żadnego znaczenia⁸⁴.

Jednocześnie Komisja jest ciałem uwarunkowanym politycznie, powołanym, przypomnę, na mocy porozumienia w Dayton, które forsowało niekonsekwentną wizję państwa BiH wieloetnicznego i wielonarodowego, ale podzielonego na dwie autonomiczne części konstruowane (równie niekonsekwentnie w przypadku FBiH) na podstawie etnonarodowej. Republika Serbska jest rzeczywiście w większości serbska, natomiast w FBiH jedynie dwa kantony są „mieszane” i to właśnie

⁸² Willem Frijhoff, *La ville. Lieu de mémoire de l'Europe moderne?*, w: P. den Boer, W. Frijhoff (red.), *Lieux de mémoire et identités nationales*, 62.

⁸³ Daniel Fabre, *L'Histoire a changé de lieux*, w: A. Bensa, D. Fabre (red.), *Une histoire à soi. Figurations du passé et localités* (Paris 2001), DOI: 10.4000/books.editionsmsmsh.2952.

⁸⁴ *Kriteriji za donošenje odluke za proglašenje nacionalnog spomenika*, 3.09.2002, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=40&lang=1 (dostęp: 11.11.2020).

w nich utrzymuje się konflikt chorwacko-boszniacki. Tymczasem za projektem państwowym reprezentowanym przez Komisję nie stoi realna władza wykonawcza na poziomie centralnym. Wedle słów Richarda Holbrooke'a, głównego negocjatora i architekta układu w Dayton, „na papierze to było dobre porozumienie; kończyło wojnę i ustanowiło jedno wieloetniczne państwo”⁸⁵. Jednakże analizując strukturę władzy, tak jak ją zaplanowano w Dayton, Sumantra Bose wskazuje na kilka zasadniczych problemów, niepozwalających na skuteczne funkcjonowanie poziomu centralnego. Do najważniejszych zalicza kolektywne sprawowanie funkcji prezydenta państwa (trzech „współprezydentów” wybieranych według klucza narodowego), krzyżowanie się kompetencji urzędów centralnych i podmiotowych, możliwość zablokowania uchwał parlamentu dzięki prawu weta w sprawach „żywotnych interesów” jednego z narodów konstytucyjnych. Badaczka zauważa, że paradoksalnie „najmocniejszą instytucją centralną Bośni jest ta, w której nie-Bośniacy odgrywają bezpośrednią rolę”, mianowicie Trybunał Konstytucyjny, w którym trzech członków z dziewięciu musi wywodzić się spoza BiH, a mianuje ich Europejski Trybunał Praw Człowieka⁸⁶.

Nerzuk Ćurak w swojej analizie sytuacji polityczno-społecznej w postdaytońskiej BiH pisze o „nieobecności państwa w państwie Bośnia i Hercegowina”. Pozytywny wymiar Dayton wiąże się jego zdaniem jedynie z zakończeniem działań militarnych, jednakże okres późniejszy nazywa „niewojną” (*nerat*), czyli ani wojną, ani pokojem⁸⁷, natomiast na przykładzie wydarzeń w Stolacu dobrze widać, że konflikt toczy się, ale przy użyciu instrumentów symbolicznych, a nie na drodze przemocy fizycznej. Florian Bieber, opisując system polityczny powojennej BiH, dostrzega trudności w określeniu ustroju państwa. Za najbliższy model uznaje konfederację opartą na konsocjalnym porozumieniu trzech konstytucyjnych narodów, ale czasem pisze też o Bośni jako „półprotektoracie”. Według niego cechami charakterystycznymi tego systemu są bardzo ograniczone kompetencje władz centralnych, słabe zobowiązania jednostek składowych (podmiotów, *entiteti*) wobec centrum oraz decentralizacja: „struktury zarządzające uznały terytorializację przynależności etnicznej w ten sposób, że znaczną część uprawnień przenieśli na homogeniczne regiony, obojętnie, czy mowa o gminach, kantonach czy podmiotach”⁸⁸. Trzeba tu zauważyć dwie rzeczy. Po pierwsze, delegowanie uprawnień na niższe poziomy władzy oznacza osłabienie możliwości

⁸⁵ Cyt. za: Sumantra Bose, *Bosnia after Dayton. Nationalist Partition and International Intervention* (New York 2002), 52.

⁸⁶ Tamże, 60–68, cyt. 66.

⁸⁷ Nerzuk Ćurak, *Obnova bosanskih utopija* (Sarajevo–Zagreb 2006), 15–36, cyt. 37.

⁸⁸ Florian Bieber, *Bosna i Hercegovina poslije rata. Politički sistem u podjeljenom društvu*, przeł. M. Marić-Vogel (Sarajevo 2008), 11 oraz rozdział *Politika i upravljanje u poslijeratnoj Bosni i Hercegovini*, 50–100.

oddziaływania przez instytucje centralne. Tym bardziej że najważniejsze z nich, takie jak prezydium i parlament, mają wpisane w swój sposób funkcjonowania kilka mechanizmów osłabiających ich skuteczność i pozwalających na blokowanie działania. Na przykładzie sporu o usunięcie krzyża z terenu twierdzy w Stolacu doskonale widać, jak organy niższego szczebla potrafią wykorzystywać swoje kompetencje do blokowania wykonawczości decyzji wydanych przez organy wyższego rzędu. Tomasz Rawski zauważa, że daytońska konstrukcja w założeniu miała z jednej strony skłaniać elity polityczne trzech narodów do współpracy przez tworzenie koalicji koniecznych do osiągnięcia konkretnych celów, a z drugiej – proporcjonalny udział we władzach miał satysfakcjonować każdy z narodów i stanowić barierę przeciw zmajoryzowaniu przez inne⁸⁹. Trudno jednak uznać ten zamysł za spełniony, ponieważ niełatwo znaleźć przykłady współpracy między elitami serbskimi, boszniackimi i chorwackimi, których rezultatem byłyby uchwały korzystne dla wzmocnienia stabilności i efektywności władz poziomu centralnego.

Po drugie, i jest to następną charakterystyczną cechą systemu daytońskiego, jednostki administracyjne niższych rzędów zostały ustanowione tak, by obejmowały tereny w jak największym stopniu jednorodnie etnicznie, a sterytorializowany sposób myślenia o podziale kraju widać również chociażby w ordynacji wyborczej na kolegialny urząd prezydencki: serbskiego członka wybierają obywatele z RS, podczas gdy na boszniackiego i chorwackiego głosują mieszkańcy i mieszkanki FBiH, a tymczasem w obu podmiotach mieszkają wciąż, choć w niewielkim procencie, obywatele innych narodowości. Podział terytorialny oraz prymat praktyk komunitarystycznych w polu politycznym pozostaje trwałą cechą porządku postdaytońskiego⁹⁰.

Konsekwencje takiego układu dobitnie ukazuje Bieber: „wskutek segregacji i minimalnego kontaktu między narodami, co jest rezultatem takiej sytuacji, maleje polityczne i emocjonalne zaangażowanie narodów, tworzących to państwo, i znika możliwość ożywienia zaufania na drodze codziennej interakcji”⁹¹. W opisanym tu systemie horyzont przynależności oraz praktyk większości mieszkańców tworzą wspólnoty etnonarodowe, a nie wspólnota państwowa. Jak widać, nawet w organach administracyjnych obywatele zasiadają jako przedstawiciele danej nacji i jedynie skład rad gminnych oraz miejskich odzwierciedla bezpośrednio wybory mieszkańców, którzy i tak zazwyczaj głosują na partie narodowe. Ćurak podkreśla zwycięstwo w latach 90. ideologii „narodu etnoreligijnego” nad

⁸⁹ Tomasz Rawski, *Boszniacki nacjonalizm*, 94–95.

⁹⁰ Xavier Bougarel, *Survivre aux empires. Islam, identité nationale et allégeances politiques en Bosnie-Herzégovine* (Paris 2015), 300–306.

⁹¹ Florian Bieber, *Bosna i Hercegovina poslije rata*, 75.

„narodem, [...] który zakłada konstytucyjny patriotyzm jako minimum obywatelskiej wierności wobec terytorialno-instytucjonalnej egzystencji, w której się zamieszkuje, oraz wszystkie inne społeczne identyfikacje”⁹². Słabe instytucje centralne i oddanie pola elitom etnonarodowym sprawiają, że projekty państwowe, mam na myśli te emitowane i wspierane przez instytucje państwa, mają słabą moc oddziaływania. Można się zgodzić, że główną tożsamością legitymizującą w rzeczywistości społeczno-politycznej BiH jest zdecydowanie tożsamość etnonarodowa, a jak pisał Castells, tożsamości stają się skuteczne „wtedy i tylko wtedy, jeśli aktorzy społeczni je internalizują i konstruuje swój sens wokół tej internalizacji”⁹³. Podobnie jak kulturę narodową i państwową uznałem przede wszystkim za normę i projekt, a nie za nazwę mającą uprzedni desygnat, tak też tożsamość legitymizującą pojmuję jako narzędzie wywierania wpływu, które konkuruje z innymi przy wsparciu instytucji i zaangażowanych aktorów społecznych. Ważnym aspektem teorii Castellsa jest związanie pojęcia tożsamości nie tylko ze sferą polityki, ale także z koncepcją konstruowania społecznych sensów. Tożsamość można by rozumieć jako matrycę interpretowania rzeczywistości społecznej, która legitymizuje zarówno interpretacje, jak i definiowanie celów do osiągnięcia. Sens osnuwa się zatem wokół schematów i przy użyciu gotowych wątków, a w tym procesie znajdzie się też pozycja dla miejsc pamięci jako figur dyskursu. W bośniackiej rzeczywistości źródłem legitymizacji sensów i praktyk są wspólnoty etnonarodowe, a nie instytucje państwowe.

Jak w tym kontekście interpretować przypadek Stolaca i spór o dziedzictwo? Ochrona dziedzictwa narodowego – jeśli „naród” rozumiemy tu w sensie państwowym jako wspólnotę obejmującą wszystkich obywateli i wszystkie obywatelki, demos – jako projekt legitymizowany przez instytucje centralne będzie napotykała opór, nie ciesząc się powszechnym uznaniem. Konkurencyjną interpretację wysuwają chorwackie elity z Hercegowiny. W ich ujęciu przestrzeń Stolaca generuje znaczenia islamskości, a więc boszniackości, z której wyrugowano całkowicie obecność chorwacką. Wyjaśnia to opór przed odbudową zniszczonych w czasie wojny obiektów sakralnych, zwłaszcza centralnego meczetu Czarszijskiego, jak też krucyfikacje przestrzeni miasta, szczególnie najważniejszych zabytków. Przywołana pokrótce koncepcja Mahmutćehajicia odzwierciedla z kolei ideologiczne odczytanie tej samej przestrzeni, wpisujące ją w duchowość i kulturę islamską. Skoro, jak twierdzi Castells, „wytwarzanie sensu jest zasadniczym produktem miast w całej historii, jako że zabudowa i jej znaczenie są konstruowane poprzez konfliktowy proces zachodzący między interesami i war-

⁹² Nerzuk Ćurak, *Obnova bosanskih utopija*, 66.

⁹³ M. Castells, *Wiek informacji. T. 2: Siła tożsamości*, 23.

tościami przeciwstawiających się sobie aktorów społecznych”⁹⁴, to w przypadku Stolaca mamy do czynienia z ujawnianiem się trzech rywalizujących tożsamości: chorwackiej, boszniackiej i bośniackiej. Tę ostatnią rozumiem jako projekt państwowy, próbę stworzenia „nadtożsamości” niesprowadzalnej do żadnego z etnosów, charakteryzującej demos. Dotychczasowe rozważania pokazują, że nie ma ona mocy integrującej pozostałe i nie potrafi skutecznie oddziaływać na odbiorców komunikatów kierowanych przez centrum. Narracje narodocentryczne działają znacznie skuteczniej, petryfikując etnokonfesyjne schematy interpretowania rzeczywistości społecznej. Norma kultury państwowej nie znajduje więc odbiorców przy bardzo słabej legitymizacji, podczas gdy normy kultur etnonarodowych dominują w przestrzeni społecznej. W następnej części zastanowię się nad tym, czy możliwe do zaprojektowania są takie elementy dziedzictwa, które będą przemawiały do wszystkich konkurencyjnych tożsamości. W tle pozostaje pytanie, czy w Bośni i Hercegowinie istnieją słyszalne dziś narracje pozwalające przekroczyć silne i konfliktowe podziały w celu ustanowienia ładu obywatelskiego, rozumianego jako przestrzeń komunikacji i wspólna norma kulturowa.

⁹⁴ Tamże, 69.

Dziedzictwo Jugosławii

Jedność w wielości

Zakładam, że stopniowo łatwiej uda się uchwycić pojęcie wielokulturowości. Lepiej zrozumieć, że odnosi się ono bardziej do sfery społeczno-ideologicznego projektu niż do rzeczywistości. Mówienie o kulturach – kulturze bośniackiej, chorwackiej itd. – równa się stwarzaniu rzeczywistości społecznej przy pomocy słów¹. W dziedzinie społeczno-politycznej dyskurs tożsamościowy oznacza też stwarzanie normy oraz narzucanie i naturalizację sposobów interpretowania i generowania znaczeń. Czy możliwe jest wielokulturowe dziedzictwo odbierane na takim poziomie, który znamionuje realną z nim identyfikację, a nie jedynie deklaratywne zainteresowanie na tak wysokim poziomie uogólnienia, jak to ujęto w deklaracji UNESCO?

Dubravko Lovrenović, bośniacki historyk i były przewodniczący Komisji ds. Ochrony Zabytków Narodowych BiH, zaproponował ciekawe rozróżnienie na wielokulturowość „miękką”, projektującą istnienie swego rodzaju „nadtożsamości” definiowanej przez „wspólny język oraz pewną podstawową akceptację ideałów państwa liberalnego, które jednoczy ludzi o różnym pochodzeniu etnicznym”, oraz „twardą”. Ta ostatnia zakłada równoprawność wszystkich kultur i grup etnicznych składających się na dane społeczeństwo, jak też stwarzanie im warunków do afirmacji poszczególnych tożsamości etnicznych². Pierwszy model zakłada więc istnienie jakiegoś poziomu wspólnego, który jest powszechnie

¹ Nazywanie, kategoryzowanie, wprowadzanie różnicy w ciągłość świata to temat szeroko rozwijany przez semiotyków, szczególnie istotny w pracach Łotmana i innych badaczy związanych z tak zwaną szkołą tartuską. Zob. Jurij Łotman, Boris Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno, w: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury* (Warszawa 1975); zob. też Elżbieta Wiącek, Tomasz M. Wrona, *Semiotyka. Tradycja i współczesność*, w: E. Wiącek (red.), *Semiotyczna mapa Małopolski* (Kraków 2015), 15–56, zwłaszcza 43 i n.

² Dubravko Lovrenović, *Povijest est magistra vitae (o vladavini prostora nad vremenom)*, wyd. 5 (Sarajevo 2009), 319.

akceptowany przez obywateli i obywatelki. „Nadożsamość” definiowałaby pewną normę podzielaną przez nich, wyznaczającą przy tym zakres wspólnych praktyk. W perspektywie BiH można by utożsamić z tym modelem projekt kultury bośniackiej, ogólnopanaństwowej, obejmującej wszystkie trzy kultury etnonarodowe (i inne, „niekonstytutywne”) przy jednoczesnej zgodzie na wspólne elementy. Tą podzielaną częścią mogłoby być właśnie dziedzictwo, co do którego podzbiory wyrażają gremialną akceptację. Drugi typ odzwierciedla z kolei społeczeństwo głęboko podzielone według granic etnonarodowych i nieskłonne do ich luzowania tam, gdzie normę zachowań i wyobrażeń wyznacza wspólnota narodowa. To przypadek, na który wskazywała analizowana dotąd kwestia dziedzictwa historycznego w Stolacu, gdzie nie widać zgody na ustalenie sfery wspólnej i trwa walka o interpretację przestrzeni.

Podobną, lecz rozszerzoną klasyfikację modeli wielokulturowości opisuje Jadranka Čaćić-Kumpes na podstawie pracy Andrei Semprinio³. Pierwszy odwołuje się do „klasykznego liberalnego modelu politycznego”, w którym kwestie tożsamości etnicznych i przekonań releguje się do sfery prywatnej. Drugi to „wielokulturowy liberalny model” odwołujący się do prac Willa Kymlicki, zakładający istnienie centralnej sfery monokulturowej, „w której uczestniczą wszystkie jednostki, oraz wielu sfer peryferyjnych, gdzie poszczególne grupy cieszą się autonomią”. Trzeci model odpowiada charakterystyce wielokulturowości „twardej” w koncepcji Dubravka Lovrenovicia i co więcej, „neguje możliwość istnienia sfery wspólnej”. „Miękką” wielokulturowość można by, jak sądzę, utożsamić z drugim modelem – ważne jest w nim istnienie sfery wspólnej, tutaj rozumianej raczej jako część wspólna niż nadbudowa, lecz to jedynie kwestia wyboru metafory. Podstawową sprawą będzie konsensus wszystkich grup co do normy wyznaczającej przestrzeń porozumienia i kontaktu oraz definiowanie wspólnych celów. Pierwszy model jest zaś typowy dla zachodnich państw postimperialnych, przyjmujących znaczne grupy imigrantów, włączających ich do już ustanowionej i dominującej kultury, która traktuje własne wartości i kryteria interpretacyjne jako uniwersalne.

System postdaytoński, jak widzieliśmy, sprzyja w praktyce ugruntowaniu się modelu „twardego” ze względu na mocne granice międzygrupowe oraz negowanie części wspólnej. Jego istnienie jest legitymizowane przez dyskurs elit nacjonalistycznych, które tworzą wyobrażenie odrębnych kultur oraz normy coraz bardziej oddalające się od innych grup, oparte na tradycji konfesyjnej⁴. Czy w takim razie

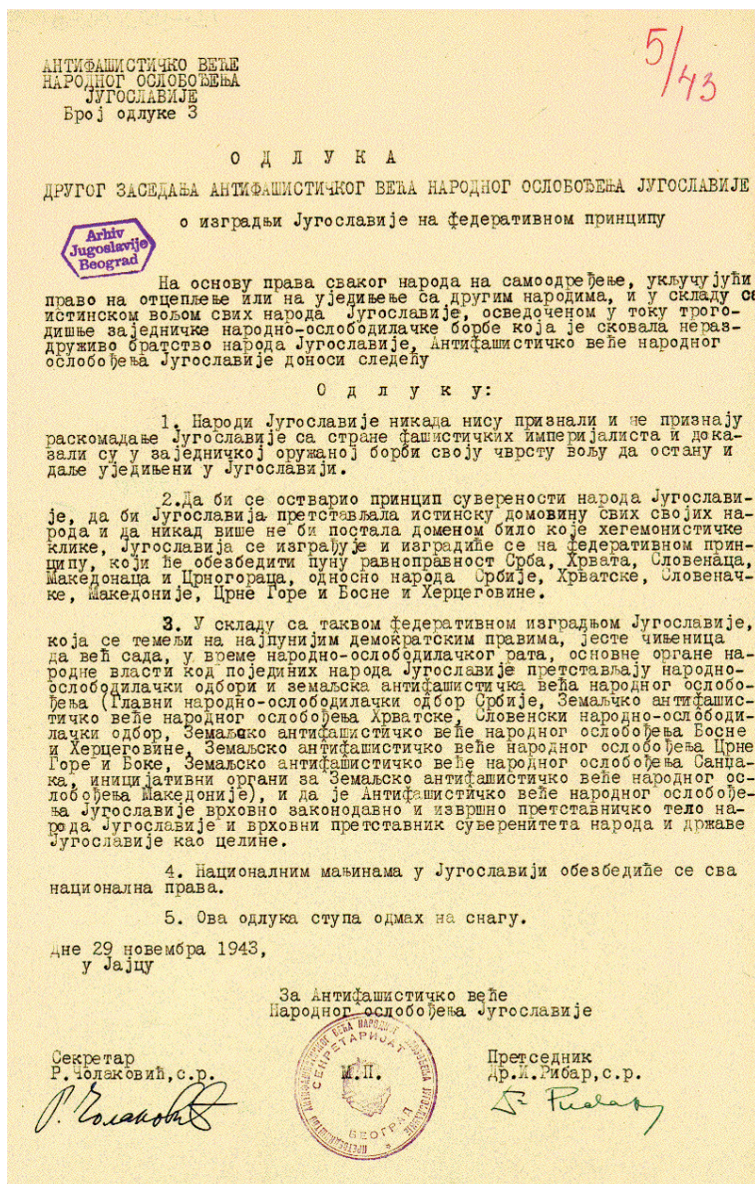
³ Jadranka Čaćić-Kumpes, *Politike reguliranja kulturne i etničke različitosti. O pojmovima i njihovoj upotrebi*, „Migracijske i etničke teme”, 20, 2/3 (2004), 150.

⁴ Zob. w odniesieniu do tożsamości legitymizującej boszniacki nacjonalizm książkę Tomasza Rawskiego *Boszniacki nacjonalizm. Strategie budowania narodu po 1995 roku* (Warszawa 2019). Wspominam o tym, aby nie powstało wrażenie, że jedynie elity chorwackie emitują komunikat

można zgodzić się, że wyjściowy obraz Sarajewa jako Jerozolimy zyskuje swoje paradoksalne odczytanie i staje się symbolem wspólnoty podzielonej, „twardej” wielokulturowości zorientowanej na petryfikowanie ekskluzywnych norm kulturowych? I gdzie ewentualnie można by szukać legitymizacji części wspólnej, która łączy peryferyjne odrębności w ramach przestrzeni porozumienia?

W pierwszym państwie jugosłowiańskim, Królestwie Jugosławii, istniejącym w latach 1918–1941 (do 1929 roku jako Królestwo Serbów, Chorwatów i Słoweńców), nie powołano odrębnej jednostki administracyjnej obejmującej swym terytorium Bośnię jako pewną całość terytorialną i społeczno-polityczną. Reforma administracyjna z 1929 roku całkowicie negowała granice historyczno-polityczne. Porozumienie Cvetković – Maček z 1939 roku, tworzące autonomiczną Banowinę Chorwacji, oznaczało w praktyce podział ziem bośniacko-hercegowińskich między Chorwatów i Serbów przy rzeczywistym wyzuciu z równej podmiotowości politycznych elit muzułmańskich, tym bardziej że boszniacka odrębność narodowa nie była w owym okresie formalnie uznana ani afirmowana. Przełomem dla politycznej przyszłości kraju stała się polityka partii komunistycznej, która w czasie drugiej wojny światowej konsekwentnie i z sukcesem walczyła z faszystowskim okupantem, tworząc przy tym już w czasie wojny podstawy przyszłego ustroju Jugosławii, w której zamierzała przejąć rządy. Ustrój ten został określony na drugim posiedzeniu Antyfaszystowskiej Rady Ludowego Wyzwolenia Jugosławii (Antifašističko vijeće narodnog oslobođenja Jugoslavije, AVNOJ) w bośniackiej miejscowości Jajce 29 listopada 1943 roku. Jugosławia miała się odrodzić jako federacja równoprawnych narodów Słowenii, Chorwacji, Serbii, Bośni i Hercegowiny, Czarnogóry i Macedonii. Wśród lokalnych organów władzy tymczasowej wymieniono też Antyfaszystowską Radę Ludowego Wyzwolenia Bośni i Hercegowiny, co zapowiadało ustanowienie przyszłej republiki federacyjnej. Decyzja AVNOJ oznaczała przywrócenie podmiotowości BiH oraz stawiała tamę dążeniom rozszerzenia terytorialnego Chorwacji i Serbii na ziemi bośniackie. Ostateczną

ekskluzywistyczny, natomiast boszniackie wspierają politykę państwową. Rzeczywiście zachowanie integralności terytorialnej i suwerenności BiH było celem polityków boszniackich, lecz od 1995 roku wyraźnie tworzą oni dyskurs etnonarodowy, oparty na budowaniu różnicy. Ważny głos zabiera również zwierzchnik wspólnoty islamskiej w BiH, co zbliża dominujący dyskurs boszniacki do chorwackiego i serbskiego modelu etnokonfesyjnego. Zob. też Dubravko Lovrenović, *Povijest est magistra vitae*, 201–325. Z kolei Tarik Haverić podkreśla, że na początku procesu dezintegracji, już w 1991 roku, wśród boszniackich elit politycznych zaczęło dominować stanowisko nacjonalistyczne, stawiające logikę etnonacjonalizmów w centrum planowanego ładu politycznego. Zob. Tarik Haverić, *Ethnos i demokratija* (Sarajevo 2006), 36–65. O tworzeniu i ugruntowywaniu tożsamości boszniackiej przez literackie narracje pisała Agata Jawoszek w odniesieniu do sytuacji (po)wojennej. Zob. tejże, *Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe po 1992 roku* (Poznań 2014). Kontekstem tworzenia konkurencyjnych mitów narodowych zajmowała się też politolożka Magdalena Reksć, *Mity narodowe i ich rola w kreowaniu polityki na przykładzie państw byłej Jugosławii* (Łódź 2013), 144–163.



7. Decyzja AVNOJ z 29 listopada 1943 roku

postać ustrój Socjalistycznej Republiki BiH uzyskał w konstytucji z 1974 roku, uchwalonej w ślad za przeformułowaniem ustroju na poziomie federacji w tym samym roku. Najogólniej rzecz biorąc, w czasie istnienia titowskiej Jugosławii ugruntowała się odrębność prawna i polityczna BiH, przyjęto też zasadę „jedności w wielości”, a więc mechanizmy respektowania praw trzech głównych narodów przy równoczesnym unitarnym i scentralizowanym ładzie wewnętrznym.

Gwarantami owego ładu były partia komunistyczna oraz Jugosłowiańska Armia Ludowa, a jego symbolicznym językiem stały się mit partyzancki i narracja o zwycięstwie nad faszyzmem.

Dla ukonstytuowania się politycznej odrębności BiH w ramach Jugosławii decydujące znaczenie miały obrady Krajowej Antyfaszystowskiej Rady Ludowego Wyzwolenia BiH (Zemaljsko antifašističko vijeće narodnog oslobođenja BiH, ZAVNOBiH). Krajowe rady przyszłych republik federacyjnych zostały powołane na mocy decyzji AVNOJ jako załączek władzy w przyszłych jednostkach składowych federacji. Podczas trzech wojennych posiedzeń ZAVNOBiH delegaci ustalili podstawy ideowe i legitymizację odrębności BiH, a także ukonstytuowali się jako ciało przedstawicielskie, które przejmie władzę i nakreśli zasady porządku prawnego po wyzwoleniu⁵. Rezolucja, przyjęta na pierwszym posiedzeniu 25 listopada 1943 roku w miasteczku Mrkonjić Grad, jest interesującym świadectwem dyskursu rozwijanego konsekwentnie w socjalistycznej Jugosławii w odniesieniu do BiH. Jej autorzy bardzo stanowczo przedstawiali wewnętrzne konflikty między narodami zamieszkującymi Bośnię jako efekt działalności zewnętrznych sił, ośrodków politycznych (Austro-Węgier, Turcji osmańskiej) wykorzystujących podziały do osiągnięcia własnych celów. Tymczasem jeden z punktów rezolucji głosił:

Dzisiaj Narody Bośni i Hercegowiny poprzez swoje jedno polityczne przedstawicielstwo, Krajową Antyfaszystowską Radę Ludowego Wyzwolenia Bośni i Hercegowiny, chcą, aby ich kraj, który nie jest ani serbski, ani chorwacki, ani muzułmański, ale i serbski, i muzułmański, i chorwacki, był wolną i braterską Bośnią i Hercegowiną, w której będzie zagwarantowana pełna równoprawność i równość wszystkich Serbów, Muzułmanów i Chorwatów⁶.

W oryginale użyto wyrażenia *zbratimljena Bosna i Hercegovina*, co po polsku oddaję przymiotnikiem „braterska”, ale wydaje się, że istotna w tym słowie jest konotacja efektu pewnego procesu stawania się „braćmi”. Braterstwo wykute w walce okazuje się bowiem w całym tekście ważnym skutkiem walki antyfaszystowskiej i wyrazem prawdziwych interesów wszystkich narodów BiH. Dość konsekwentnie też podmiotem politycznym są „narody Bośni i Hercegowiny”. Wieloznaczność leksemu *narod*, który można rozumieć jako „lud” lub „naród”,

⁵ Więcej o znaczeniu ZAVNOBiH zob. Mirko Pejanović, *Bosna i Hercegovina od ZAVNOBiH-a do Daytonskog sporazuma. Kontinuitet izgradnje državnosti u XX. stoljeću*, „Historijska traganja”, 12 (2013), 27–48.

⁶ *Zemaljsko antifašističko vijeće narodnog oslobođenja Bosne i Hercegovine. Dokumenti 1943.–1944.*, Institut za istoriju radničkog pokreta „Veselin Masleša” (Sarajevo 1968), cyt. za: <https://partizani.info/nob/tekst-rezolucije-zavnobih-a/> (dostęp: 2.01.2021).

należałoby tu pojmować przypuszczalnie w pierwszym znaczeniu. Delegaci ZAVNOBiH podkreślaliby zatem zarówno uznanie różnicy etnonarodowej, jak i wspólnotę interesów trzech większościowych narodów. To przekonanie stanie się fundamentem ustroju politycznego BiH, określanego przez późniejsze konstytucje, oraz legitymizującej go narracji.

Jugosłowiański projekt symboliczny został już dobrze opisany, dlatego przypomnę jedynie sprawy najistotniejsze dla kwestii, które będą przedmiotem mojej analizy. Twórcy jugosłowiańskiego systemu społeczno-politycznego stworzyli całkowicie nowe narzędzia interpretacyjne i mechanizmy sankcjonowania wprowadzanego przez siebie porządku. Ich koncepcja odpowiada w zasadzie „miękkiej” wielokulturowości. Nie negowali istniejących dotąd tożsamości etnonarodowych, uznając je za konstytutywne na poziomie republik federacyjnych. Stworzyli jednak wspólną sferę symboliczną, która oddziaływała jako całościowy system interpretacji rzeczywistości społecznej oraz przeszłości, jak też pozwalała na wyznaczanie wspólnych celów i wartości. Elementy tego systemu zostały wbudowane także w lokalne narracje narodowe, dzięki czemu dążono do uzyskania spójności i mocniejszego uprawomocnienia wyobrażeń oraz schematów poznawczych. Pojęcie mitu ma w tym przypadku pełne uzasadnienie. Walka z faszyzmem i zwycięstwo nad Trzecią Rzeszą stały się momentami założycielskimi nowego porządku, budowanego pod hasłem równości, braterstwa i sprawiedliwości społecznej. W cytowanej już rezolucji ZAVNOBiH stwierdza się w formule otwierającej dokument: „pierwszy raz w historii Bośni i Hercegowiny spotkali się przedstawiciele narodu serbskiego, chorwackiego i muzułmańskiego, związani mocnym braterstwem w powstaniu”⁷. Wprowadzono nowy kalendarz świąt państwowych, z którego wyeliminowano odniesienia do uroczystości religijnych, co w wielowyznaniowym państwie stanowiło mocny sygnał eliminacji wyznania ze sfery publicznej i rzeczywistej równości wszystkich konfesji. Narracji partyzanckiej (mitycznej) towarzyszyły program ikonograficzny oraz dopełnienie systemu ideologicznego przez programowanie sfery praktyk. Nową wspólnotę wyobrażoną – obywateli i obywatelki Jugosławii – miały integrować nowe symbole. Można do nich zaliczyć przede wszystkim wszechobecną czerwoną gwiazdę pięcioramienną (*petokraka*), wizerunek Josipa Broza Tity, flagę oraz miejsca pamięci związane z wydarzeniami i bohater(k)ami drugiej wojny światowej. Były to nie tylko duże spektakularne pomniki, ale także płyty komemoratywne i mniejsze posągi w każdej chyba większej miejscowości. Ponadto w kalendarzu zaplanowano wiele działań rytualnych, włączających większość grup w reaktualizowanie mitu założycielskiego,

⁷ Tamże. „Ustanak” to jeden z terminów opisujących walkę partyzantów komunistycznych z okupantami, konotujący oddolną, samorzną inicjatywę walczących, a więc i demokratyczny charakter całego ruchu.



8. Godło Socjalistycznej Republiki Bośni i Hercegowiny w ramach federacji jugosłowiańskiej

a przy tym utrwalanie pożądanego systemu interpretacyjnego i tożsamości (czy też „nadtożsamości”). Charakterystycznym przykładem nowego programu symbolicznego był herb Socjalistycznej Republiki Bośni i Hercegowiny (Socjalistička Republika Bosna i Hercegovina, SRBiH), całkowicie abstrahujący od wszelkich odniesień historycznych, które mogłyby wprowadzić semiotyczne komplikacje ze względu na unarodowienie przeszłości, i sięgający po czytelne znaki związane z ruchem socjalistycznym (snopy kłosów, czerwona wstęga, jugosłowiańska *petokraka*), zaś w centrum wpisujący kominy fabryczne. Herb ów odnosi się zatem zupełnie do przyszłości oraz do ideologii, która miała spajać narody, przez co chciano wykorzystać potencjał inkluzywny nowego projektu społecznego, jakim było społeczeństwo jugosłowiańskie i jego republikańskie kopie. Co interesujące, przy projektowaniu symboli państwowych BiH w latach 90. odwołano się do tej samej zasady nienawiązywania do przeszłości, ponieważ niemal wszystkie elementy dziedzictwa symbolicznego mogły być atrybuowane do którejś z tradycji narodowych. Dyskusja na ten temat wpisuje się w omawiane przeze mnie wątpliwości co do możliwego oparcia kategorii kultury Bośni na wspólnych zasobach symbolicznych.

Bardzo ważnym elementem implementowania systemu symbolicznego było znakowanie przestrzeni. Władza starała się stworzyć taki krajobraz wizualny, w którym czytelne miejsce znalazłyby znaki nowego ładu⁸. Zideologizowana

⁸ Zob. Filip Burno, *Świątynie nowego państwa. Kościoły rzymskokatolickie II Rzeczypospolitej* (Warszawa 2012), 75–86.

przestrzeń wspomagała komunikat płynący z innych źródeł. Ponadto przestrzeń sama w sobie stawała się wartością, istotnym składnikiem tożsamości, a uznanie jej za własną okazywało się możliwe dzięki jej zakodowaniu przez znaki dzielone potencjalnie przez wszystkich Jugosłowian i wszystkie Jugosłowianki⁹. Na przykład Adriatyk przestawał być morzem „chorwackim” dzięki wakacjom spędzonym tam przez mieszkańców pozostałych republik czy też posiadaniu przez nich willi wczasowych na wybrzeżu. Neretwa stawała się rzeką jugosłowiańską, nie tylko hercegowińską, dzięki wpisaniu bitwy z 1943 roku we wspólne zasoby symboliczne. Monumentalne pomniki stawiane w całej federacji realizowały wspólny, spójny wizualnie program symbolicznej aktualizacji wydarzeń wojennych.

Jak zauważa bośniacka badaczka tematyki pamięci i komemoracji Amra Čusto, wznoszenie pomników to czyn publiczny dokonywany przez instytucje władzy, przez który manifestuje się „publiczna opinia reżimu”¹⁰. Najważniejszym aktem regulującym kwestię upamiętniania w socjalistycznej Jugosławii była Ustawa o upamiętnianiu postaci historycznych i wydarzeń (Zakon o obilježavanju istorijskih ličnosti i događaja) z 1968 roku, natomiast komisje zajmujące się tym działały na wszystkich poziomach władzy i aktywnie prowadziły politykę pamięci¹¹. Do 1961 roku na terytorium FNRJ powstało ponad czternaście tysięcy pomników, tablic pamiątkowych i innych obiektów na cześć postaci i wydarzeń z okresu Wojny Ludowowyzwoleńczej (Narodnooslobodilački rat, NOR). Aleksandar Jakir na podstawie źródeł archiwalnych ustalił, że większość tych obiektów ustanowiono z inicjatywy lokalnej i to właśnie ten czynnik odgrywał decydującą rolę w wyborze przedmiotu upamiętnienia oraz w dotowaniu obiektu komemoratywnego. Po 1952 roku jedynie duże obiekty, „o znaczeniu ogólnojugosłowiańskim”, były planowane do finansowania przez budżet centralny¹². To ważne ustalenie pokazuje, że program upamiętniania walki z faszyzmem jako ucieleśnienie i realizacja mitu partyzanckiego nie tylko był projektem narzuconym przez władze, ale też wyrastał z potrzeb lokalnych społeczności, aby uczcić lokalnych bohaterów bądź wydarzenia istotne na poziomie gminy czy miasta, zaś wiele miejsc pamięci w całości lub częściowo sfinansowano dzięki zbiórkom publicznym. Nie wolno przy tym zapominać o pełnej kontroli sfery symbolicznej

⁹ O wyobrażeniu przestrzeni jugosłowiańskiej jako własnej pisała Tanja Petrović, *The Territory of the Former Yugoslavia in the “Mental Maps” of Former Yugoslavs. Nostalgia for Space*, „Sprawy Narodowościowe”, 31 (2007), 263–273.

¹⁰ Amra Čusto, *Kolektivna memorija grada. Vječna vatra i Spomen-park Vraca*, „Historijska traganja”, 1 (2008), 100.

¹¹ Tamże, 101–104.

¹² Zob. Aleksandar Jakir, „Spomenici su prošlost i budućnost”. *Politički i administrativni mehanizmi financiranja spomenika za vrijeme socijalističke Jugoslavije*, „Časopis za suvremenu povijest”, 51, 1 (2019), 151–179, DOI: 10.22586/csp.v51i1.8293.

przez partię komunistyczną, przez co obiekty niezgodne z jej linią ideową nie mogły powstawać w przestrzeni publicznej. Mimo tego nie należy lekceważyć oddolności poszczególnych inicjatyw komemoratywnych, które pojawiały się zarówno w pierwszym okresie powojennym (do połowy lat 60.), jak i nawet do połowy lat 80., wpisując się w ideowo-pedagogiczny program elit politycznych na poziomie centralnym oraz republikańskim i samorządowym¹³.

Dziedzictwo antyfaszyzmu: dwa mauzolea

Park Pamięci Vraca (Spomen-park Vraca, dalej: Vraca) znajduje się na terytorium Sarajewa na styku obu jednostek autonomicznych: część granicy obszaru chronionego wyznacza linia rozdzielająca FBiH i RS. W 2006 roku obiekt został uznany za zabytek dziedzictwa narodowego na mocy decyzji Komisji¹⁴.

Vraca znajdują się w niezwyklej punkcie miasta, na przełęczy na zboczu góry Trebević. Rozciąga się stąd panorama na dolinę rzeki Miljacki, w której sytuuje się stolica BiH, zaś obok przebiega najkrótsza droga z centrum miasta do jego części leżącej obecnie w RS i noszącej nazwę Wschodnie Sarajewo (Istočno Sarajevo). Pod koniec XIX wieku została tu wzniesiona twierdza, będąca jednym z obiektów austro-węgierskiego systemu obronnego wokół Sarajewa. W okresie drugiej wojny światowej znajdowało się tu więzienie i miejsce kaźni. Choć liczba ofiar straconych na Vracach nie jest znana, szacuje się jednak, że w trakcie wojny zginął co siódmy mieszkaniec Sarajewa (dane zawarte w uzasadnieniu Komisji). Po wojnie obiekt długo pozostawał opuszczony i dopiero w 1981 roku po uporządkowaniu terenu i renowacji budowli oraz przygotowaniu elementów komemoratywnych otwarto mauzoleum Park Pamięci sfinansowane w części ze składek sarajewian. Podczas wojny w latach 1992–1995 ze względu na strategiczne położenie stacjonowały tu siły bośniackich Serbów, które ostrzeliwały miasto, a sam obiekt uległ dewastacji. Miejsce zostało opuszczone i niszczało aż do podjęcia prac porządkowych w drugiej dekadzie nowego stulecia.

Do 2018 roku mauzoleum pozostawało poza interesem władz FBiH oraz BiH. Tymczasem zostało ono pomyślane jako manifest braterstwa i jedności wszystkich grup etnonarodowych zamieszkujących republikę. Wszystkie elementy symboliczne podkreślały wspólny los mieszkańców BiH. Platformą budowania wyobrażonej jedności stała się walka z faszystowskim okupantem oraz upamiętnienie bojowników i ofiar – niezależnie od ich narodowości. I mimo że wojenny

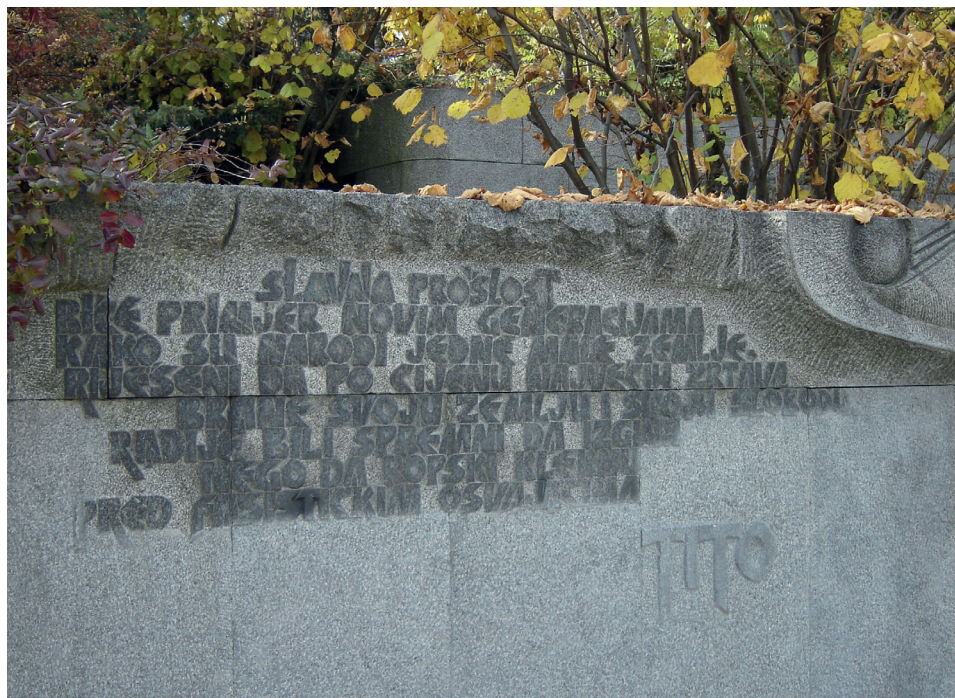
¹³ Zob. Amra Čusto, *Uloga spomenika u Sarajevu u izgradnji kolektivnog sjećanja na period 1941.–1945. i 1992.–1995. Komparativna analiza* (Sarajevo 2013), zwłaszcza 17–40.

¹⁴ *Spomen-park Vraca*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=2559 (dostęp: 24.05.2020). Tutaj znajduje się szczegółowy opis obiektu i stanu obszaru chronionego w 2006 roku.



9. Mauzoleum na Vracach w 2012 roku

terror był w dużym stopniu dziełem chorwackich władz, ze zbrodniczą organizacją ustaszów na czele, władze titowskiej Jugosławii starały się nie stygmatyzować całego narodu, wyraźnie akcentując, że Chorwaci stanowili znaczny procent w siłach partyzanckich. Jedność mimo podziałów etnonarodowych stała się czytelnym *signifié* tego założenia pomnikowo-krajobrazowego. Znaczącym składnikiem przekazu była ściana, na której umieszczono nazwiska ponad dwudziestu tysięcy mieszkańców i mieszanek Sarajewa, ofiar terroru. Uważni obserwatorzy odnajdą tam zarówno imiona muzułmańskie (boszniackie), jak i te typowe dla tradycji serbskiej oraz związane z tradycją chorwacką. Taki sposób upamiętnienia odwołuje się już nie do warstwy ideologicznej, lecz do wspólnoty doświadczenia. Ofiarą wojny staje się poniekąd samo miasto jako społeczno-kulturowa jednostka, a jeśli potraktujemy je jako *pars pro toto* – także cała Bośnia i Hercegowina. Faszyzm jawi się w tym układzie w opozycji jako obca siła zewnętrzna: opozycyjna, ponieważ sednem polityki ustaszowskiej był podział według narodowości i wyznania, drastycznie daleko posunięty ekskluzywizm oraz dyskryminacja przede wszystkim ludności serbskiej i żydowskiej. Trzeba jednak dostrzec, że w zmienionym układzie postaw w dyskursie publicznym w BiH po 1995 roku opozycyjne miejsce wobec *signifié* mauzoleum na Vracach zajęły narracje nacjonalistyczne, emitowane przez większość głównych aktorów politycznych. Zasada



10. Mauzoleum na Vracach, słowa Tity¹⁵

różnicująca pozostała ta sama: stosunek wobec wyobrażonej jedności mieszkańców BiH. Co więc zrozumiałe, władzom po wielokroć podzielonego państwa nie zależało na restaurowaniu *signifiant* odsyłającego do treści niezgodnych z ich własnymi celami.

Pierwsza inicjatywa w celu ochrony parku pamięci wyszła z grona weteranów drugiej wojny światowej. W 2004 roku sarajewski oddział SABNOR-u złożył petycję w Komisji o uznanie mauzoleum na Vracach za zabytek dziedzictwa narodowego. SABNOR to skrót od nazwy Związek Stowarzyszeń Antyfaszystów i Bojowników Wojny Ludowowyzwoleńczej (Savez udruženja antifašista i boraca narodnooslobodilačkog rata)¹⁶. Organizacja ta kontynuuje działalność SUBNOR-u (Savez udruženja boraca narodnooslobodilačkog rata), oznaczającego jedno

¹⁵ W przekładzie: „Chwalebna przeszłość będzie przykładem dla nowych pokoleń, jak narody jednego małego kraju, zdecydowane za najwyższą cenę bronić swojej ziemi i wolności, były gotowe raczej zginąć, niż ugiąć się jak niewolnicy przed faszystowskimi najeźdźcami”. Ów cytat zawiera wszystkie najważniejsze elementy odtwarzanej przeze mnie narracji jugosłowiańskiej jedności w wielości: wizję drugiej wojny jako starcia Dobra i Zła, fundacyjną rolę walki z faszyzmem, wspólną walkę wszystkich narodów BiH.

¹⁶ Organizacja ta nie ma strony internetowej (stan na grudzień 2020), a oficjalnym kanałem prezentowania działalności i komunikacji jest fanpage na portalu społecznościowym Facebook, <https://www.facebook.com/SABNORKS/> (dostęp: 27.12.2020).

z najpotężniejszych liczebnie i politycznie zrzeszeń w byłej Jugosławii, skupiających weteranów i weteranki wojny z siłami faszystowskimi w czasie nie tylko drugiej wojny światowej, lecz także ochotników hiszpańskiej wojny domowej z lat 1936–1939. Powstała ona w 1961 roku w wyniku połączenia trzech wcześniej istniejących stowarzyszeń weteranów i bojowników, a w okresie największego rozwoju w końcu lat 70. liczyła ponad milion członków i członkiń. Po 1991 roku jej znaczenie oczywiście zmalało, ponieważ wskutek dezintegracji państwa rozpadła się też sfederalizowana struktura tego związku, a ponadto, co ważniejsze, nowe reżimy polityczne czerpały legitymizację z innych ideologicznych dyskursów niż SUBNOR, tak więc stracił on uprzywilejowane miejsce w sferze publicznej i w polu politycznym. Obecnie w kilku państwach sukcesyjnych działają odrębne organizacje pod tą nazwą, zarejestrowane w każdej z postjugosłowiańskich republik. Jak podaje Sanja Horvatinčić, większość inicjatyw zmierzających do zachowania i odnowienia obiektów upamiętniających NOB¹⁷ w Chorwacji była inicjowana właśnie przez lokalne środowiska związane z SUBNOR-em¹⁸.

SABNOR kantonu Sarajewo stara się grać aktywną rolę nie tylko jako organizacja skupiająca weteranów, ale też ogólniej „zachowująca dziedzictwo antyfaszystowskie” (to cytata z autoprezentacji organizacji). Określa więc siebie jako aktora biorącego czynny udział w negocjowaniu interpretacji przeszłości oraz definiowaniu tego, czym jest bośniacko-hercegowińskie dziedzictwo. Skupieni w tej organizacji działacze i działaczki podejmują różnorodne inicjatywy upamiętniające wydarzenia z okresu drugiej wojny światowej, które odnoszą się do walk partyzantów z władzami okupacyjnymi. Można tu wskazać na przykład organizowanie Marszu przez Igman (Igmanski marš)¹⁹, obchodów Dnia Bojownika

¹⁷ NOB (Narodnooslobodilačka borba, Walka Ludowowyzwoleńcza) to ogólna nazwa używana od drugiej wojny światowej do końca istnienia Jugosławii jako oficjalny termin opisujący działania wojenne podejmowane przez partyzantkę komunistyczną i jej sojuszników w celu zarówno walki z faszystowskim okupantem, jak i ustanowienia nowego, sprawiedliwego ładu społecznego. Synonimicznym pojęciem jest NOR (Narodnooslobodilački rat, Wojna Ludowowyzwoleńcza). Pojęcia te tłumaczę jako „ludowowyzwoleńcze”, a nie „narodowowyzwoleńcze”, uważam bowiem, że z dwojakiego sensu przymiotnika „narodan”, czyli „ludowy” bądź „narodowy”, pierwszy odpowiednik w języku polskim lepiej oddaje ducha rewolucji społecznej i gruntownej zmiany politycznej, konotowany przez pojęcia NOB i NOR. Ponadto w socjalistycznej Jugosławii i w ideowej perspektywie partii komunistycznej trudno mówić o jednym narodzie jugosłowiańskim – podmiotowość przypisywano ludowi.

¹⁸ Zob. Sanja Horvatinčić, *Memorijalna baština i strategije otpora normalizacijskom diskursu zaborava u Hrvatskoj*, „DAI SAI/Zbornik godišnjih aktivnosti Društva arhitekata Istre/Annuario della Società architetti dell'Istria” (2018), 59–73.

¹⁹ Igmanski marš to jedno z legendarnych wydarzeń z okresu NOR. Partyzanci Pierwszej Brygady Proletariackiej zdecydowali się wyrwać z okrążenia przez przeważające siły niemieckie we wschodniej Bośni i przez wysoki masyw górski Igmanu przedostać się na bezpieczne terytorium oraz połączyć się z resztą sił w środkowej Bośni. Marsz przez góry i dolinę Sarajewa trwał od 27 do 28.01.1942 roku w bardzo ciężkich warunkach, w temperaturze dochodzącej do minus

(Dan borca)²⁰ 4 lipca czy komemoracji przy pomniku w miejscowości Tjentište²¹. Petycja na rzecz objęcia opieką mauzoleum na Vracach wpisuje się logicznie w działania zmierzające do zachowania dziedzictwa związanego z martyrologią drugiej wojny światowej. Trzeba jednakże zauważyć dodatkowy kontekst znaczeniowy terminu „antyfaszyzm” w dyskursie publicznym na obszarze postjugosłowiańskim. Otóż został on wbudowany w fundamenty socjalistycznej Jugosławii i stanowił zasadniczą ideę legitymizującą władzę Tity oraz partii komunistycznej (od 1948 roku noszącej miano Związku Komunistów Jugosławii)²². Walka z faszyzmem stała się ideową i mityczną podstawą większości rytuałów publicznych uosabiających istnienie wspólnoty jugosłowiańskiej – od Sztafety Młodości i obchodów Dnia Młodości (urodziny Josipa Broza Tity) przez obchody wydarzeń takich jak bitwa na Kozarze czy nad Sutjeską po masowo konsumowane produkcje kultury popularnej, jak na przykład filmy *Walter broni Sarajewa* czy *Bitwa nad Neretwą*. W tym kontekście odwoływanie się do antyfaszyzmu jako naczelnej wartości wiąże się w realiach bośniackich z ochroną materialnego i performatywnego dziedzictwa Jugosławii. Natrafia to na opór władz i większości polityków, którzy – jak już wielokrotnie wspominałem – posługują się wykluczającym dyskursem narodowym, przeciwnym wobec wspólnotowej perspektywy forsowanej przez dyskurs jugosłowiański. Restauracja dziedzictwa antyfaszystowskiego może być zatem odczytywana jako działanie kwestionujące sposób organizacji ustroju i sfery politycznej postdaytońskiej BiH. O tym mówił zresztą wprost Ibrahim Durmo, organizator Marszu przez Igman, gdy w programie *Jutro za sve* w bośniacko-hercegowińskiej telewizji powołał się na wizję BiH opartą na spuściznie AVNOJ, przeciwstawiając ją „politykom, którzy podzielili nasze

30 stopni i kosztował życie wielu ofiar, chociaż większość brygady ocalała. Wydarzenie to stało się jednym z ikonicznych miejsc pamięci, organizujących mit walki partyzanckiej. Na trasie marszu w latach 1951–1984 wzniesiono kilkanaście pomników, ogłoszonych w 2014 roku zabytkami dziedzictwa narodowego. W 1983 roku powstał film fabularny *Igmanski marš* w reżyserii Zdravka Šotry.

²⁰ Dan borca upamiętniał decyzję podjętą 4.07.1941 roku przez biuro polityczne Komunistycznej Partii Jugosławii w Belgradzie o rozpoczęciu powstania przeciwko faszystowskim okupantom. Od 1956 roku było to święto państwowe obchodzone w całej Jugosławii. Oprócz tego świętowano w każdej z republik Dzień Powstania (Dan ustanka), upamiętniający rozpoczęcie walk z faszystami na danym terenie.

²¹ W miejscowości Tjentište w dolinie rzeki Sutjeski (wschodnia Bośnia) wzniesiono monumentalny pomnik, upamiętniający ciężkie walki oddziałów partyzanckich z siłami niemieckimi, trwające od 15.05 do 16.06.1943 roku, znane jako bitwa nad Sutjeską. Partyzantom udało się przerwać okrążenie przez wielokrotnie silniejszą armię wroga. Bitwa ta także weszła do imaginarium jako jeden z najważniejszych symboli bohaterstwa partyzantki komunistycznej. O tych wydarzeniach również powstał głośny film fabularny *Sutjeska* w reżyserii Stipego Delicia.

²² Dlatego w odniesieniu do polityki jugosłowiańskich elit komunistycznych można mówić o „partykularnym antyfaszyzmie” lub „dwuznacznym antyfaszyzmie”, wykorzystywanym jako narzędzie legitymizacyjne. Zob. Zlatko Begonja, *Partikularni antifaziizam*, „Društvena istraživanja”, 12 (5), 67 (2003), 743–764.

państwo”, i domyślnie porządkowi daytońskiemu²³. Do opozycji AVNOJ i Dayton, jako dwóch miejsc dyskursu, będą jeszcze powracać.

Mimo pozytywnej decyzji Komisji renowacja parku Vraca nie posuwała się naprzód. Z pierwszej i drugiej dekady obecnego stulecia pochodzi wiele relacji pokazujących opłakany stan mauzoleum, opisujących to miejsce jako niebezpieczne dla mieszkańców i nielicznych turystów²⁴. Kantonalny Wydział Ochrony Dziedzictwa Kulturowo-Historycznego i Naturalnego Sarajewa (Kantonalni zavod za zaštitu kulturnog-historijskog i prirodnog naslijeđa Sarajeva) podaje, że projekty odnowy parku powstały w 2001 i 2009 roku, jednak nie zostały zrealizowane, a pierwsze prace podjęto dopiero w 2010 roku. W roku 2018 wykonano kolejny projekt²⁵. Co interesujące, prace porządkowe rozpoczęto dzięki decyzjom władz lokalnych. Gmina Nowe Sarajewo najpierw zainwestowała środki w naprawę i reorganizację oświetlenia w celu zwiększenia bezpieczeństwa, następnie zaś zainicjowano uporządkowanie parku, nowe nasadzenia, wytyczenie alei spacerowych i ustawienie ławek, choć jak przyznaje naczelnik gminy, Nedžad Koldžo, „spomen-park Vraca to zabytek dziedzictwa narodowego i to obowiązkiem rządu Federacji [FBiH – M.F.] jest jego ochrona”²⁶. Poważniejsze działania zmierzające do uprzątnięcia terenu rozpoczęły się w 2019 roku: w pierwszym etapie dokończono prace ogrodowe w parku, ponownie rozpalono też „wieczny płomień”, jeden z centralnych elementów symbolicznych całego założenia komemoratywnego. Realizacja tego projektu stała się możliwa dzięki kooperacji władz kantonu Sarajewo, samego miasta oraz gminy Nowe Sarajewo.

²³ Ibrahim Durmo. *Antifašisti BiH pamte „Igmanski mars” i ne zaboravljaju Prvu proletersku brigadu i njene antifašiste*, <https://www.federalna.ba/ibrahim-durmo-antifasisti-bih-pamte-igmanski-mars-i-ne-zaboravljaju-prvu-proletersku-brigadu-i-njene-antifasiste-nfpki> (dostęp: 13.04.2022).

²⁴ Przykładem może być krótki tekst z portalu Slobodna Evropa zatytułowany *Park pamięci Vraca. Zaniebdany obrońca ofiar przed zapomnieniem (Zapuštenu čuvar stradalih od zaborava)*, w którym Selma Boračić-Mršo pisze: „Ten wyjątkowy symbol cierpienia mieszkańców Sarajewa w czasie drugiej wojny światowej dziś jest miejscem zdewastowanym i zaniedbanym”, 23.11.2013, <https://www.slobodnaevropa.org/a/zapusteno-nacionalno-bлаго-zapusteni-cuvar-stradalih-od-zaborava/25178345.html> (dostęp: 7.07.2020). Igor Madić na portalu informacyjnym Al Jazeera Balkans apelował w 2012 roku o „ratowanie parku pamięci Vraca”, który w tamtym czasie był głównie miejscem spotykania się narkomanów, <https://balkans.aljazeera.net/news/2012/8/17/spasavanje-spomen-parka-vraca?gb=true> (dostęp: 17.12.2020). W 2017 roku stowarzyszenie obywatelskie „Žena” ze Wschodniego Sarajewa opracowało projekt „Bezpieczny pomnik – bezpieczniejsi mieszkańcy”, domagając się zwiększenia bezpieczeństwa przy korzystaniu z parku obecnie odwiedzanego głównie przez psy, włóczęgów i narkomanów, <https://trebevic.net/istocno-sarajevo/peticija-da-se-spomen-park-vraca-fizicki-i-tehnicki-obezbijedi/> (dostęp: 17.12.2020).

²⁵ *Sanacija i restauracija Spomen-parka Vraca. Tekuće održavanje*, <http://www.spomenici-sa.ba> (dostęp: 11.12.2020).

²⁶ *Hvalospjevi vlade KS [Kantona Sarajewo]. Ko zapravo čisti i uređuje Spomen-park Vraca*, 25.05.2019, <https://faktor.ba/vijest/hvalospjevi-vlade-ks-ko-zapravo-cisti-i-ureduje-spomen-park-vraca/37455> (dostęp: 7.07.2020).

Bośniacki urbanista Mehmed Bublin w pracy o odnowie bośniacko-hercegowińskich zniszczonych w ostatniej wojnie miast twierdzi, że „celem konserwacji [zabytków] jest promowanie życia miejskiego, które charakteryzuje się silnym poczuciem ciągłości”²⁷. Jak sądzi, konserwacja taka powinna być konsultowana z mieszkańcami i wpisywać się w ich codzienność, a obiekt winien z kolei harmonizować z przestrzenią miasta, ponieważ dla autora miasto to bowiem przede wszystkim pewna całość – system. W tej perspektywie, zgodnej zresztą z wcześniejszymi rozważaniami o roli dziedzictwa, najważniejszym wymiarem doświadczenia staje się ciągłość. O jakiej ciągłości można mówić w przypadku parku pamięci Vraca – gdy chodzi o *signifiant* generujące *signifié* tak różne od oczekiwań większości elit politycznych i wyznaniowych kraju? Inaczej rzecz biorąc, w ślad za koncepcją miejsca pamięci i miejsca dyskursu możemy zapytać, komu i do czego jest dziś potrzebny park pamięci Vraca.

„Miasto jest trwalsze od regionu, a nawet od państwa”, napisał Bublin²⁸. W XX stuleciu obecna bośniacka stolica znalazła się w pięciu różnych państwach, struktury wyższego rzędu zmieniały się często, podczas gdy miasto mimo bardzo trudnych doświadczeń i katastrofy z okresu oblężenia w latach 1992–1995 rozwija się nieprzerwanie. Pierwsza odpowiedź na pytanie, czym dziedzictwem są Vraca, brzmi – mieszkańców Sarajewa. Przede wszystkim dlatego, że mauzoleum w swym założeniu miało symbolicznie upamiętniać sarajewian, ofiary faszystowskiej okupacji. Omówione już poszczególne elementy oraz materialna motywacja wyboru miejsca przemawiają za takim odczytaniem. Wskazuje na to również fakt, że nierzadko podmiotami historii i adresatami procesu rekonstrukcji bywają w wypowiedziach „mieszkańcy Sarajewa”, „sarajewianie”, „mieszkańcy miasta Sarajewa”. Narracja snuta wokół mauzoleum opowie zatem o doświadczeniu lokalnym i wpisze się w zasoby dziedzictwa miejskiego. Takie ujęcie ma jeszcze jeden niezwykle istotny wymiar: pozwala na budowanie platformy współpracy z mieszkańcami Wschodniego Sarajewa. Otóż po 1995 roku linia rozgraniczenia między terytorium zajęтым przez bośniackich Serbów a tym, które było kontrolowane przez Boszniaków i Chorwatów, stała się granicą podmiotów administracyjnych (entitetów). Wskutek tego część Sarajewa – jego peryferyjne dzielnice Lukavica, część Dobrinji oraz osiedle Pale – znalazła się w RS. Władze serbskie utworzyły z nich miasto Serbskie Sarajewo (Srpsko Sarajevo), przemianowane później na Wschodnie Sarajewo, jako konkurencję dla „prawdziwego” Sarajewa. Między miastami nie ma żadnej oficjalnej współpracy, nie funkcjonują nawet połączenia autobusowe, brakuje drogowskazów. Tym większą wagę miała wspólna

²⁷ Mehmed Bublin, *Rehabilitacija gradova Bosne i Hercegovine* (Sarajevo 2004), 137.

²⁸ Tamże, 81.

inicjatywa gmin Nowe Sarajewo i Wschodnie Nowe Sarajewo²⁹ z 2019 roku, aby uporządkować teren parku przy mauzoleum na Vracach. Projekt zrealizowano w ramach partnerstwa gmin, a wzięli w nim udział uczniowie i uczennice szkół podstawowych Grbavica (Nowe Sarajewo) i Sveti Sava (Wschodnie Nowe Sarajewo).

Dla mieszkańców i władz lokalnych Vraca są wspólnym problemem, jako że znajdują się na linii demarkacyjnej, a na takim wspólnym *signifiant* można budować wspólne *signifié*. Na uroczystości kończącej projekt Nedžad Koldžo powiedział: „fakt, że na tym terenie zachowana jest pamięć o 9091 sarajewianach zabitych podczas obrony przed faszyzmem w trakcie drugiej wojny światowej, mówi o tym, że naprawdę wspólnie mamy wielki moralny obowiązek, aby zachować ten kompleks dla przyszłych pokoleń”. Ljubiša Ćosić, naczelnik gminy Wschodnie Nowe Sarajewo, zauważył z kolei, że Sarajewo i Wschodnie Sarajewo „wskutek wzajemnej bliskości i powiązania faktycznie zasługują na to, by współpracowały ze sobą lokalne władze, ale także i wszyscy inni”³⁰. Odwołanie do wspólnych doświadczeń i przeszłości wpisuje się w przekaz zakodowany we Vracach, w którym różnica etn narodowa została zminimalizowana na rzecz wspólnoty przeżycia. Ofiarami byli sarajewianie, a pamięć o nich powinni przechowywać dzisiejsi mieszkańcy – bez względu na to, w której części miasta żyją. Dziedzictwo lokalne byłoby zatem zjawiskiem związanym z miastem i, tak jak chciał Bublin, trwałszym od przemijających dyskursów tworzonych przez elity państwowe czy etn narodowe.

Element dziedzictwa może zostać miejscem dyskursu wykorzystywanym przez elity polityczne na własne potrzeby czy też – mówiąc precyzyjniej – wbudowanym w syntagmatyczne konteksty, w których pełni funkcję legitymizującą. Od 2019 roku Vraca stają się powoli miejscem odwiedzanym przez polityków z okazji dat upamiętniających ważne rocznice z kalendarza antyfaszystowskiego. W 2019 roku przedstawiciele władz kantonalnych wzięli udział w uroczystości upamiętniającej Dzień Zwycięstwa nad Faszyzmem, podczas której ponownie rozpalono wieczny płomień. W 2020 roku w obchodach z tej samej okazji uczestniczyli politycy szczebla federacji. Bakir Izetbegović – przewodniczący nacjonalistycznej boszniackiej Partii Akcji Demokratycznej (SDA)³¹, a przy tym syn jej

²⁹ Części przedwojennych gmin miejskich, które znalazły się w RS, mają dodany w nazwie przymiotnik „wschodni” (Wschodnie Nowe Sarajewo, Wschodnia Ilidža itd.).

³⁰ Informacje o projekcie i wypowiedzi naczelników obu gmin: *Sanacija spomen-parka Vraca. Partnerstvo općina Novo Sarajevo i Istočno Novo Sarajevo*, 28.11.2019, <https://bhrt.ba/sanacija-spomen-parka-vraca-partnerstvo-opcina-novo-sarajevo-i-istocno-novo-sarajevo/> (dostęp: 6.07.2020).

³¹ Stranka demokratske akcije (SDA, Partia Akcji Demokratycznej) została założona w Sarajewie w 1990 roku jako stronnictwo mające wyrażać interesy bośniackich Muzułmanów. Jej pierwszym i długoletnim przewodniczącym był Alija Izetbegović, zaś profil partii można określić jako konserwatywny i centroprawicowy. Do dziś jest główną siłą polityczną Boszniaków w BiH.

założyciela oraz pierwszego prezydenta BiH, Alii Izetbegovicia – powiedział z tej okazji:

BiH i to wieloetniczne miasto, w którym od stuleci kościoły, meczety i synagogi dobrze funkcjonują obok siebie, jest wyzwaniem dla faszystów chcących podzielić ludzi, którzy chcą wygnać tych, którzy nie myślą jak oni, którzy nie urodzili się w ich narodzie, którzy nie dzielą ich wiary. To właściwe miejsce i właściwy dzień, aby wspomnieć tych, którzy stracili życie, ponieważ opierali się faszystomowi. [...] W czterdziestym piątym komunicyści zwyciężyli faszystów, a w dziewięćdziesiątym piątym zwyciężyły ich lilie³².

Z jednej strony przewodniczący SDA odwołuje się do opozycji konstytutywnej dla miejsca, między akceptacją wielości (figura multikonfesyjnego Sarajewa) a ekskluzywnością (fasyzm). Z drugiej jednak nawiązuje do aktualnej sytuacji i podziału BiH na część „otwartą”, szanującą wielość (Sarajewo i FBiH), i Serbów z RS. Serbowie zostali tym samym zrównani z faszystami: jako ci, którzy nie akceptują wielości i którzy w 1995 roku zostali pokonani przez jej obrońców. Otóż lilie (*liljani*) były od początku wojny symbolem Boszniaków – używanym jako herb armii BiH przez nich zdominowanej – znalazły się też w pierwszym herbie państwa, później odrzuconym. W dyskursie publicznym i praktykach są uważane za symbol boszniackości. Wypowiedź Izetbegovicia wyrasta bezpośrednio z nacjonalistycznego dyskursu SDA. W przeciwieństwie do doświadczenia lokalnego, rekonstruowanego w pierwszym punkcie, tworzy narrację podziału i różnicy, w której granica między podmiotami oddziela świat dobra i zła, swoich i obcych, konotując niemożność komunikacji, i która w gruncie rzeczy jest zaprzeczeniem wyjściowej figury wielości.

Pracę nad książką zamknąłem w sierpniu 2021 roku i trudno było w owym momencie przewidzieć, jak rozwiną się prace nad uporządkowaniem i oddaniem do użytku parku pamięci Vraca. Być może stanie się jednym z najważniejszych miejsc oficjalnych uroczystości w Sarajewie, a może pozostanie przestrzenią ożywiania jednoczącej tradycji ruchu antyfaszystowskiego. Kto wie, czy nie owocują pierwsze działania współpracy między sąsiadującymi gminami z dwóch podmiotów. Zarysowałem jednak dwa użycia mauzoleum jako miejsca dyskursu – a więc takiego zabiegu retorycznego, który wykorzystuje obiekt do uruchomienia sieci interpretacyjnej związanej z kodowaniem pożądanego sensu wypowiedzi. Uwidaczniają się w niej dwie postawy w sferze publicznej. Pierwsza z nich odwołuje się do wspólnoty doświadczenia lokalnego. Mit lokalny, jak zauważa Bernard Poche, zmienia się w czasie i stanowi rekonstrukcję złożoną z elementów

³² Wypowiedź Bakira Izetbegovicia: <https://www.faktor.ba/vijest/izetbegovic-na-fracama-sva-moja-familija-je-bila-u-partizanima-bih-i-sarajevo-su-provokacija-za-fasiste/82677> (dostęp: 12.12.2020).

dziedzictwa, nie jest zatem narracją odtwarzającą niezmiennie tę samą opowieść. Dla francuskiego historyka okazuje się on w gruncie rzeczy pewnym mechanizmem dyskursywnym, skoro „nie tworzy prawdy legitymizującej, lecz raczej prowadzi do stworzenia struktury odwołania”³³. Opowieść o cierpieniach i zwycięstwie zostaje wbudowana w opowieść o społeczności lokalnej, stając się rezerwuarem odwołań i interpretacji wykorzystywanych także do ustanowienia koordynat w aktualnej sferze publicznej. Dla sarajewian – jak widzieliśmy przez inicjatywy lokalnego oddziału SABNOR-u i gminy Nowe Sarajewo – taka opowieść może się stać strukturą uzasadniającą podejmowanie działań oraz formułowanie nie tylko polityki pamięci, ale też agendy aktywności w sferze publicznej. Różnicę wobec przypadku miasta Stolac tworzy to, że Vraca są symbolem świeckim, pozbawionym konfesyjnej motywacji i dzięki temu możliwym do wbudowania w struktury tożsamości każdej z grup etnonarodowych. Do tej kwestii powrócę jeszcze w końcowej części książki.

Druga postawa odsłania zjawisko wykorzystania dziedzictwa przeszłości do walki politycznej. Elementy przeszłości są wkomponowywane w akty komunikacji tak, by tworzyć pożądane dla nadawców znaczenia. Dla boszniackich nacjonalistycznych elit politycznych celem dyskursu może być utrzymywanie podziałów etnonarodowych, pozostawiających przy władzy dotychczasowe elity partyjne i niemożliwy jak dotąd do przełamania prymat partii nacjonalistycznych w życiu politycznym i dyskursie publicznym w BiH. Zobaczymy na innym przykładzie, że przypadek parku pamięci Vraca nie jest odosobniony. Warto jednak zauważyć, że jeśli celem historii narodowej (*histoire nationale*) ma być „budowanie wspólnoty losów”³⁴, choć może lepiej mówić o „wyobrażeniu wspólnoty losów”, to użycia dziedzictwa we współczesnej BiH – w dyskursie i przestrzeni w wymiarze performatywnym – skłaniają do wniosku, że poziom historii państwowej, obejmujący wszystkich obywateli, jest trudny do osiągnięcia, natomiast skuteczniej można tworzyć narrację o „wspólnocie losów” na poziomie lokalnym.

Następnym obiektem, na którym chcę skupić uwagę, jest cmentarz partyzancki w Mostarze, wyjątkowe założenie krajobrazowo-komemoratywne zaprojektowane przez wybitnego architekta i urbanistę Bogdana Bogdanovicia. Mostarski cmentarz należy do rzędu spektakularnych, monumentalnych pomników, które przyciągają uwagę mediów oraz historyków i antropologów, rekonstruujących na ich podstawie wizje polityki pamięci w Jugosławii, mimo że do najbardziej typowych obiektów zaliczono małe realizacje, takie jak tablice pamiąt-

³³ Bernard Poche, *L'histoire de la localité, l'histoire des mythes*, „Sociologie du Sud-Est. Revue de sciences sociales”, 55 (1988), 39.

³⁴ François Hartog, Jacques Revel, *Note de conjoncture historiographique*, w: tychże (red.), *Les usages politiques du passé* (Paris 2001), DOI: 10.4000/books.editionsehess.13862.

kowe, płyty komemoratywne i niewielkich rozmiarów popiersia bohaterów. Jednakże duże obiekty zajmują oczywiście poczesne miejsce w krajobrazie semiotycznym. Pewnym semiotycznym truizmem będzie twierdzenie, że wyjątkowa ekspozycja wzmacnia potencjał oddziaływania znaku. Wprawdzie Mircea Eliade udowodniał, i jest to jedno z fundamentalnych przesłań jego badań, że o świętości, niezwykłości obiektu decyduje uznanie go za takiż przez ludzi: kamień bądź drzewo zyskują aurę sacrum ze względu na praktyki ludzkie, doszukujące się wyjątkowości czasem dość kapryśnie³⁵. Jednakże odpowiednie usytuowanie i wyeksponowanie działa jak tuba dodająca wypowiedzi rozmachu.

Należy przy tym wziąć pod uwagę nie tylko rozmiar, ale też społeczną kontekstualizację znaku. Pomniki NOB – jak na przykład Pomnik Rewolucji Narodów Moslawiny w miejscowości Podgradić (Slawonia), Pomnik Mauzoleum Bitwy nad Sutjeską w Dolinie Bohaterów w Tjentištu (wschodnia BiH) czy Pomnik Rewolucji na górze Kozara (północno-zachodnia BiH) – mają widowiskowy charakter ze względu na gabaryty, usytuowanie w miejscach znaczących oraz kompleksowy projekt upamiętniania. Ponadto nie tylko odwoływały się do konkretnych wydarzeń z danej lokalizacji, lecz również sygnalizowały wyraźne wpisanie ich w całościową koncepcję „rewolucji”, tworzenia nowego porządku na gruzach faszystowskiego (i burżuazyjnego) reżimu, co stanowiło ważny wątek partyzanckiego mitu nowej Jugosławii. Wspomniane obiekty, a także większość podobnych dużych realizacji, znajdują się z dala od wielkich ośrodków miejskich, często niemal na odludziu. Wskutek tego stały się miejscami komemoracji odświętnej, a reprezentowane przez nie znaczenia oddelegowano do sfery wyjątkowości. Tymczasem projekty mauzoleów z Sarajewa (Vraca) i Mostaru (cmentarz partyzancki) opierały się na zupełnie innych argumentach. W obu wykorzystano wprawdzie przesłanki geomorfologiczne – pierwszy obiekt znajduje się na przełęczy górującej nad miastem, drugi na zboczu wzgórza z panoramą na dolinę Neretwy – jednak celem stało się stworzenie lokacji wkomponowanej w krajobraz miejski i dostępnej mieszkańcom w ich codziennych wędrówkach. Operacja przekształcania miejsc w przestrzenie wiąże się z utrzymywaniem narracji interpretatywnej, a więc z dostarczaniem użytkownikom schematów interpretacyjnych³⁶. Buduje się dzięki temu „teatr wydarzeń” (to określenie zapożyczone od Michela de Certeau), w którym mogą się rozgrywać losy i gdzie praktyki codzienności

³⁵ Mircea Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke (Warszawa 1996), 15–53. Do tego procesu uznakowania przestrzeni i do pierwszeństwa ludzkiego pragnienia sensu przed wszelkim umotywowaniem „naturalnym” odnosił się też Roland Barthes, *Imperium znaków*, przeł. A. Dziadek (Warszawa 1999), 9–10.

³⁶ Tworzenie „przestrzeni” jako całości znaczącej, wyrrywającej poszczególne miejsca z chaosu i anonimowości, to jeden z zasadniczych tematów badań Michela de Certeau, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire* (Paris 1990), zwłaszcza 180–187.

nabywają sensu, a świat bytowania zyskuje znaczenie wykraczające poza zwykłą akcydentalność.

Nie dziwi zatem, że bośniackie miasta przyciągają uwagę badaczy, skoro po 1995 roku dokonuje się w nich reorganizacja przestrzeni związana z definiowaniem sceny społecznej na nowo. Szczególnie Mostar, uważany za emblematiczny przykład miasta podzielonego, „miasto przypadek” (*grad-slučaj*), stał się uprzywilejowanym miejscem badań antropologicznych i socjologicznych koncentrujących się na zjawiskach organizowania oraz rozpadu wspólnoty. Jak wszak pisze jedna z badaczek, Sunčana Laketa, pejzaż miejski „to kluczowe medium prowadzenia polityki podziałów społecznych bądź kohezji”³⁷. Nie chcę omawiać tu dokładniej kategorii miasta podzielonego, która z jednej strony zyskała ogromną popularność zarówno w dyskursie badawczym, jak i publicystycznym, a z drugiej bywa kontestowana jako upraszczające narzędzie petryfikacji konfliktu³⁸. Interesuje mnie bardziej to, w jaki sposób przestrzeń zaprojektowana w Jugosławii na potrzeby znaczeń ówczesnie pożądaných wpisuje się dzisiaj w procesy tworzenia i kontestowania sensów, oraz to, na ile może być ona narzędziem wspierającym odtwarzanie wspólnoty.

Mauzoleum cmentarza partyzanckiego miało upamiętniać szczególną rolę Mostaru i Hercegowiny w ruchu antyfaszystowskim. Znaczna część mostarzan ze wszystkich grup etnokonfesyjnych wzięła aktywny udział w walce, a w mieście i w regionie toczyły się ciężkie zmagania partyzantów z siłami wroga. Na cmentarzu pochowano 810 zidentyfikowanych ciał bojowników, w tym także tych, którym przyznano tytuł bohatera narodowego. Mauzoleum zajmuje obszar około pięciu tysięcy metrów kwadratowych, znajduje się na zboczu wzgórza zwanego Bijeli Brijeg, opadającego ku Neretwie w zachodniej części miasta³⁹. Pomysłodawcą stworzenia mauzoleum był bośniacki polityk pochodzący z Mostaru, Džemal Bijedić, jeden z najważniejszych aktorów politycznych w dążeniach do umocnienia pozycji BiH w strukturach federalnych. Prace nad realizacją projektu trwały od roku 1960, zaś uroczystego odsłonięcia dokonał Josip Broz Tito 25 września 1965 roku. Budowę sfinansowano z budżetu miasta, donacji związków zawodowych oraz ze składki publicznej. Podczas konfliktu chorwacko-boszniackiego w latach 1992–1995 mauzoleum, podobnie jak całe miasto, zostało poważnie znisz-

³⁷ Sunčana Laketa, *The Politics of Landscape as Ways of Life in the “Divided” City. Reflections from Mostar, Bosnia-Herzegovina*, „Space and Polity”, 23, 2 (2019), 1.

³⁸ Zob. Aleksandra Djurasovic, *Divided Cities as Complex Cities. Transition and Complexity in City of Mostar*, „Space and Polity”, 23, 2 (2019), 125–139, DOI: 10.1080/13562576.2019.1635446.

³⁹ Historię powstania mauzoleum oraz szczegółowy opis kompleksu można znaleźć na portalu Spomenik Database: <https://www.spomenikdatabase.org/mostar> (dostęp: 17.01.2021) oraz na stronie Komisji: *Partizansko spomen-groblje, graditeljska cjelina*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=2778 (dostęp: 17.01.2021).

czony, a po zakończeniu operacji militarnych nie podejmowano działań renowacyjnych: cmentarz partyzancki stał się miejscem opuszczonym i zdewastowanym, które traktowano jako przestrzeń niebezpieczną i wykluczoną z codziennych szlaków, miejscem spotkań narkomanów i pijaków. Co więcej, znalazł się po chorwackiej stronie miasta, a właśnie hercegowińscy Chorwaci najgorliwiej zajęli się dejugoslawizacją przestrzeni i jej unarodowieniem przy pomocy chorwackiego instrumentarium symbolicznego. Po 1995 roku mauzoleum usunięto spośród odświętnych szlaków i z codziennych praktyk mieszkańców. Podobnie jak w przypadku mauzoleum na Vracach, cmentarz partyzancki utracił pozycję uprzywilejowanego *signifiant*, a jego dotychczasowe *signifié* trafiło, jak się zdaje, we wspólnotową próżnię. Zastanówmy się, jakie są w takim razie przyczyny tego procesu z perspektywy lokalnej i czy podejmowano próby odrestaurowania tego estetycznie wyjątkowego dziedzictwa.

W eseju opublikowanym w 1997 roku Bogdan Bogdanović wspominał inspiracje i cele, które stały za ostatecznym projektem cmentarza w Mostarze: „Partyzancka nekropolia jako całość przypominała wielki astrologiczny model, z którego wszyscy zgodnie, z największym uniesieniem, wyczytywaliśmy przyszłość”⁴⁰. Symbolika zastosowana przez autora całkowicie odbiegała od dosłowności często obecnej w obiektach komemoratywnych. Brakuje tu elementów mimetycznych, nie pojawiają się żadne figuratywne odwołania do postaci bojowników i bojowniczek. Bogdanović, jak sam tłumaczył, czerpał z dorobku archeologii bliskowschodniej i przedchrześcijańskiej, starając się dotrzeć do archetypalnych przedstawień symboliki życia i kosmosu. W pewnej mierze cały projekt nawiązuje ukształtowaniem terenu, łączeniem zieleni i białego marmuru do wykopalisk odsłaniających pozostałości po kulturze iliryjskiej w regionie⁴¹. Uderzające jest to, że w narracji autora na temat obiektu upamiętniającego zmarłych tak wiele miejsca zajmuje życie – Bogdanović pisał w tym samym eseju: „Objaśniając kiedyś swój pomysł, często swoim wdzięcznym słuchaczom opowiadałem o tym, że pewnego dnia, i to na zawsze, «dwa miasta» będą spoglądać sobie twarzą w twarz, oczy w oczy – miasto martwych bohaterów antyfaszystowskich, głównie młodzieńców i dziewcząt – bojowników, i miasto żywych, za których tamci oddali życie”⁴². Jednym z centralnych elementów tego założenia była fontanna, źródło

⁴⁰ Bogdan Bogdanović, *Mostarski grad mrtvih i Mostar – mrtvi grad*, 13.02.2013, <https://lupiga.com/vijesti/bogdan-bogdanovic-mostarski-grad-mrtvih-i-mostar-mrtvi-grad> (dostęp: 11.12.2020); pierwotnie tekst ukazał się w mostarskiej rewii „MM” w 1997 roku.

⁴¹ Zainteresowanie archetypem i symboliką kosmologiczną, odwołującą się do podstawowych doświadczeń ludzkości, charakteryzuje myśl Bogdanovicia w czasie projektowania i realizacji mostarskiej nekropolii, co znalazło wyraz w książce *Urbanističke mitologeme* wydanej w 1966 roku w Belgradzie.

⁴² Bogdan Bogdanović, *Mostarski grad mrtvih*.

żywej wody i czytelny symbol odrodzenia. W tym też leży sedno mostarskiego założenia komemoratywnego. Przez swój kształt cmentarz miał się stać częścią przestrzeni własnej mieszkańców, a nie jedynie miejscem upamiętniania rocznic, pustym przez pozostałą część roku. Dzięki takiej formie, otwartości, wielopoziomowemu ukształtowaniu terenu na terasach prowadzących na szczyt oraz dużej przestrzeni zielonej miał on charakter parku i miejsca rekreacji, o czym Bogdanović mówił z zadowoleniem⁴³. Wizja serbskiego architekta i urbanisty była zatem projektem na wskroś politycznym, jeśli rozumiemy przez to formowanie przyszłości i wartości wspólnoty projektowanej. Uniwersalizacja symboliki i odwołanie się do wspólnoty przeżycia otwierało drogę ku tworzeniu wspólnych zasobów symbolicznych mieszkańców miasta oraz całej BiH. Dominujące elementy – koło, słońce, gwiazdy, woda, kwiat, zieleń – sięgają do fundamentów ludzkiego doświadczenia, abstrahując od lokalnego kodu etnonarodowego czy partyjnego, a takie opracowanie przeszłości pozwalało mieć nadzieję na ugruntowanie mocnych podstaw przyszłej wspólnoty opartej na poczuciu dobra wspólnego. Jednocześnie otwarcie na codzienność umożliwiało mieszkańcom identyfikację z miejscem, przez co jego potencjał znaczeniowotwórczy wzrastał. Inaczej zatem niż w przypadku mauzoleum na Vracach w Sarajewie, które eksplicytnie tworzyło przekaz wspólnej walki antyfaszystowskiej, tutaj komunikat wydawał się subtelniejszy i zdepolityzowany w rozumieniu odejścia od bieżącego dyskursu publicznego i jego retoryki: zarówno słownej, jak i wizualnej.

Warto przypomnieć, że przestrzeń – jak uzmysławiał de Certeau – nie jest odbierana biernie. W przestrzeni odgórnie zaprojektowanej i „napisanej” użytkownicy stosują własne taktyki, niejednokrotnie zwracając je przeciw opresyjnej dominacji narzuconego *signifié*⁴⁴. Przestrzeń stworzona przez Bogdanovicia zawierała w sobie potencjał heteronomiczny, który pozwalał na odbieranie jej w sposób odległy od oficjalnej wykładni komemoracji walki partyzanckiej. Aida Murtić i Marko Barišić prowadzili badania poświęcone pamięci o mauzoleum, dotyczące miejsca tego obiektu we współczesnym doświadczeniu przestrzeni miejskiej Mostaru i mostarskiej codzienności. Analizy te opierały się na wywiadach z mieszkankami i mieszkańcami miasta oraz na obserwacji performatywnych działań młodych, jakie ci podejmowali zarówno w mieście, jak i w przestrzeni nekropolii. Autorzy zauważyli, że perspektywa lokalna bardzo często nie mieści się w dychotomii „jugonostalgi” i „jugofobii”, a posługiwanie się taką opozycją w odniesieniu do badań jugosłowiańskiego dziedzictwa symbolicznego

⁴³ Zob. wypowiedzi Bogdanovicia cytowane w: *Stein gewordene Träume*, 29.04.2009, <https://taz.de/Ausstellung-ueber-Titos-Architekten/!5163956/> (dostęp: 11.12.2020).

⁴⁴ Zob. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien 1*, XLIV i n.

proceeds to false proposals⁴⁵. Ankiety rarely presented a strong personal attitude towards the mausoleum, diverging from ideological ties. For many of them, „stories and memories of public life, generated by the mausoleum and the past in socialist Yugoslavia, were perceived as part of the heritage to the same extent, as the material side of this place”⁴⁶. In the book serving as the project of the artistic *Mostarska Hurqualya. (Ne) zaboravljeni grad*⁴⁷ researchers compiled a collage of quotations from conducted interviews. They explain in them, how one should interpret this „public life” connected with the Mostar necropolis. Otóż mauzoleum stało się dla mieszkańców miejscem spotkań i spędzania czasu wolnego: młodzież umawiała się tam na wspólne spędzanie czasu, dzieci chodziły bawić się z rodzicami i rówieśnikami, starsi chętnie wybierali się na spacer. We wspomnieniach jest tworzony obraz pozytywnych skojarzeń, wiążących się z przyjemnością codziennego społecznego kompleksu otwartego dla wszystkich. Była to zatem przestrzeń inkluzywna, jeśli chodzi o możliwe kategorie mieszkańców (wiekowe, etn narodowe, polityczne), włączona w sieć codzienności żywych, spełniając tym samym marzenie architekta⁴⁸. Zwracam uwagę właśnie na kwestię zaprogramowania miejsca jako otwartego, w którym znaczenie konotacyjne – odwołujące się do procesów emocjonalnych i poznawczych „poza samym odpowiadającym mu pojęciem” (czyli nazwą obiektu i elementami układu przestrzennego mauzoleum) – dominuje nad referencjalnym⁴⁹. Odmiennie niż w przypadku przestrzeni motywowanej konfesyjnie, mostarskie mauzoleum zawierało znaczny potencjał inkluzywny, czerpiąc z doświadczenia i wartości anacjonalnych.

W 2003 roku mostarski oddział SUBNOR-u zwrócił się do Komisji z petycją o uznanie mauzoleum cmentarza partyzanckiego za zabytek dziedzictwa narodowego, a po przeprowadzonym postępowaniu zaaprobowano wniosek w 2006 roku. W 2005 roku przeprowadzono zaś pierwsze prace sanacyjne, obejmujące uporządkowanie zieleni, udrożnienie kanalizacji oraz zainstalowanie oświetlenia.

⁴⁵ Aida Murtić, Marko Barišić, *Unruly Monument*, „Paragrana”, 28, 1 (2019), 80–100, DOI: 10.1515/para-2019-0005.

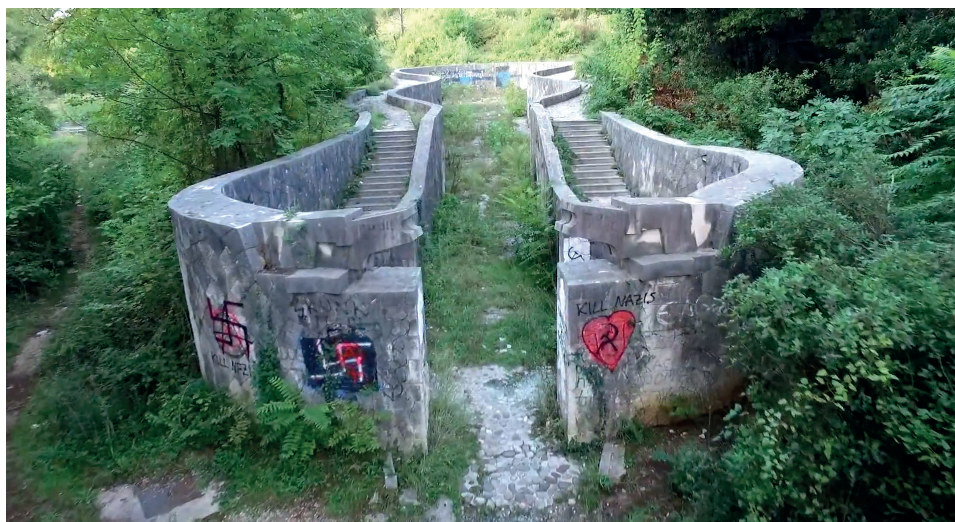
⁴⁶ Tamże, 87.

⁴⁷ Marko Barišić, Aida Murtić, Alisa Burzić (red.), *Mostarska Hurqualya. (Ne)Zaboravljeni grad/Mostar's Hurqualya. The (Un)Forgotten City* (Bihać 2017), <http://nezaboravljenigrad.com/?lang=en> (dostęp: 16.11.2020).

⁴⁸ Autorki innego badania poświęconego postrzeganiu nekropolii przez młodych mostarczyków również podkreślały krytykę „narodowego autyzmu” oraz akceptację dla różnorodności, wyraźną w koncepcji Bogdanovicia. Zob. Kristina Ilić, Nevena Škrbić Alempijević, *Cultures of Memory, Landscapes of Forgetting. The Case Study of the Partisan Memorial Cemetery in Mostar*, „Studia ethnologica Croatica”, 20, 29 (2017), 76–81.

⁴⁹ Zob. Tomasz Skowroński, *Znaczenie – interpretacje psychologiczne*, w: I. Kurcz (red.), *Psychologia a semiotyka. Pojęcia i zagadnienia* (Warszawa 1993), 174–175.

Prace te zostały sfinansowane przez rząd Niderlandów, Norwegii oraz miasto Mostar⁵⁰. Mimo tego nie kontynuowano działań zmierzających do pełnego odrestaurowania zabytku. Teren uległ ponownej dewastacji, pozostając obszarem wykluczonym z przestrzeni i niebezpiecznym: miejscowym i turystom odradza się zwiedzanie go samotnie i po zmroku. Co roku 14 lutego, w rocznicę wyzwolenia miasta przez partyzantów w 1945 roku, członkowie SUBNOR-u starali się organizować tam uroczystości komemoratywne, co niejednokrotnie napotykało opór i akty przemocy ze strony nacjonalistycznych bojówek chorwackich⁵¹. Na betonowych murach i innych elementach trwałych regularnie pojawiało się graffiti, często z hasłami i symbolami faszystowskimi (swastyki, emblemat ustaszowski). W 2017 roku Centrum Pokoju (Centar za mir) opublikowało krótki film dokumentujący skalę zaniedbań (to z niego pochodzi kadr ilustrujący wejście na teren mauzoleum z widocznymi swastykami)⁵². Podobnie jak w przypadku sarajewskiego



11. Zdewastowane wejście na cmentarz partyzancki w Mostarze

⁵⁰ *Partizansko spomen-groblje, graditeljska cjelina*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=2778 (dostęp: 18.01.2021).

⁵¹ Na przykład w 2014 roku podpalono opony w wejściu na nekropolię, co uniemożliwiło wstęp i przeprowadzenie ceremonii. Zob. relację na kanale Bljesak.info, <https://www.youtube.com/watch?v=Ze0xxJCOu78> (dostęp: 12.11.2019). Ustaszowskie graffiti pojawiło się także w 2020 roku w przeddzień uroczystości.

⁵² *Partizansko spomen-groblje u Mostaru. Nacionalni spomenik BiH*, <https://www.youtube.com/watch?v=9fTMO8xUIAQ&t=115s> (dostęp: 12.11.2019). Centar za mir i multietničku saradnju to organizacja pozarządowa założona w Mostarze w 2001 roku. Jej celem jest badanie i dokumentowanie ważnych wydarzeń z najnowszej historii miasta oraz prowadzenie działalności na rzecz porozumienia między członkami różnych grup etnonarodowych.

mauzoleum, tak i tu nie widać było woli władz lokalnych ani federalnych, nie wspominając już o instytucjach centralnych, do renowacji i zachowania obiektu generującego niewygodne dla nacjonalistycznych elit politycznych znaczenia, mimo że zostały do tego zobowiązane. Obiekt ów stał się przedmiotem aktywnej pracy zapominania ze strony władz przez zaniechanie działań sanacyjnych. Warto podkreślić, że nie tylko chorwacki burmistrz i lokalni politycy chorwaccy zaniedbali konieczność renowacji zabytku, ale też władze kantonu i federacji, a w tych ostatnich dominowali politycy boszniaccy, nie stosowały się do decyzji Komisji i nie prowadziły aktywnych starań o sanację mauzoleum. Analogicznie jak w przypadku kompleksu na Vracach, jugosłowiańska wizja przeszłości, oparta na współpracy wszystkich narodów BiH w duchu socjalistycznego antyfaszyzmu zbyt mocno odbiegała od etnonarodowej narracji, kontynuowanej przez dominującą w boszniackim polu politycznym partię SDA.

Od 2003 roku kilkakrotnie podejmowano inicjatywy zmierzające do odnowy cmentarza, lecz nie przynosiły one skutku⁵³. W roku 2003 władze lokalne powołały Komitet ds. Wsparcia Odbudowy Kompleksu Mauzoleum Cmentarza Partyzanckiego (Odbor za podršku obnovi kompleksa Partizanskog spomen groblja), który miał wspierać przygotowanie planu odnowy mauzoleum oraz pozyskiwanie na to środków. Jednakże działania komitetu zmierzające do realizacji celów nie były wspierane przez burmistrza Mostaru i radę miasta, zdominowaną przez chorwackich nacjonalistów z lokalnego, bośniackiego odłamu partii HDZ⁵⁴. Nie wolno wszak zapominać, że w tym czasie trwały przygotowania dokumentacji potrzebnej do wykonania prac porządkowych i rehabilitacyjnych w mauzoleum. Prowadziła je Agencja Stari Grad (Agencija Stari Grad), powołana przez Mostar, a do jej celów pierwotnie należało przygotowanie planu odbudowy starożytnego miasta i centrum, następnie zaś objęła swym nadzorem ochronę obiektów zabytkowych w całym kantonie. Dodajmy, że agencja ta jest instytucją publiczną, utrzymywaną z budżetu miasta. Do 2009 roku został opracowany plan odnowy

⁵³ Na temat sporów o zarządzanie procesem odnowy i o kompetencje miejskiej administracji pisze Đenana Kaminić, *Bitka u vezi obnove Partizanskog groblja u Mostaru*, 24.10.2017, <https://ba.n1info.com/vijesti/a222617-obnova-partizanskog-groblja-u-mostaru/> (dostęp: 10.01.2021).

⁵⁴ HDZ, czyli Hrvatska demokratska zajednica (Chorwacka Wspólnota Demokratyczna), została założona w 1989 roku przez Franja Tuđmana. W pierwszych wolnych wyborach w Chorwacji w 1990 roku uzyskała większość i sprawowała rządy nieprzerwanie do 2000 roku, a do dzisiaj stanowi jedną z dwóch najważniejszych sił politycznych. Najkrócej można określić jej profil jako prawicowy, chrześcijańsko-narodowy, z mocnym akcentem na ideologię narodową. W 1990 roku powstała bośniacko-hercegowińska odnoga tej partii pod nazwą HDZ BiH i do dziś (2021) uzyskuje największe poparcie Chorwatów i Chorwatek w BiH. Jej orientacja ma podobny charakter, przy dużo wyraźniejszym udziale nacjonalizmu. Siedziba bośniacko-hercegowińskiej HDZ mieści się w Mostarze.

i ochrony obiektu, przeprowadzono też pierwszą fazę rewitalizacji⁵⁵. Prace nie były jednak kontynuowane, a jak wskazywałem wyżej, w wielu wypowiedziach i komentarzach z lat 2010–2017 powracał obraz niszczonego mauzoleum i podejrzenie o celowe zaniechanie ze strony władz miejskich, uprawiających politykę aktywnego zapomnienia. Dlatego w 2017 roku mostarski oddział SUBNOR-u powołał nowy organ – Komitet ds. Odbudowy i Rewitalizacji Cmentarza Partyzanckiego w Mostarze (Odbor za obnovu i revitalizaciju Partizanskog groblja u Mostaru), złożony z „69 wybitnych antyfaszystów z Bośni i Hercegowiny oraz z innych krajów byłej Jugosławii”⁵⁶. Funkcjonował on na zasadzie organizacji pozarządowej, starając się zebrać fundusze oraz uzyskać poparcie dla sprawy rewitalizacji obiektu. Jednocześnie władze Mostaru, na czele z burmistrzem Ljubem Bešlićem, odmawiały mu legitymacji do działania, stojąc na stanowisku, że żadna organizacja niepubliczna nie ma prawa do interwencji w przestrzeń należącą do miasta, a proces odnowy leży w gestii samorządu. Tymczasem przez rok udało się przeprowadzić na terenie mauzoleum najważniejsze czynności porządkowe, usunięto zalegające tam śmieci, wycięto dziko rosnącą roślinność, znikło też szpecące graffiti. Prace wykonywane przez wolontariuszy trwały od listopada 2017 do maja 2018 roku⁵⁷.

Natomiast 9 maja 2018 roku zorganizowano symboliczną uroczystość ponownego otwarcia mauzoleum w Dzień Zwycięstwa nad Faszyzmem. Uroczystości przygotował Komitet ds. Odbudowy i Rewitalizacji. Wzięli w nich udział przedstawiciele najwyższych władz państwowych: Denis Zvizdić (premier BiH w latach 2015–2019) oraz Fadil Novalić (premier FBiH od 2015 roku); obaj politycy są członkami najważniejszej boszniackiej partii, SDA. Obecni byli również oficjalny reprezentant Unii Europejskiej w BiH, Lars-Gunnar Wigemark, oraz serbska konsul w Mostarze, Marija Bakoc. Szkic na ilustracji 12 pokazuje układ aktorów zaangażowanych w organizowanie i wyzyskanie przestrzeni symbolicznej cmentarza partyzanckiego podczas uroczystości otwarcia.

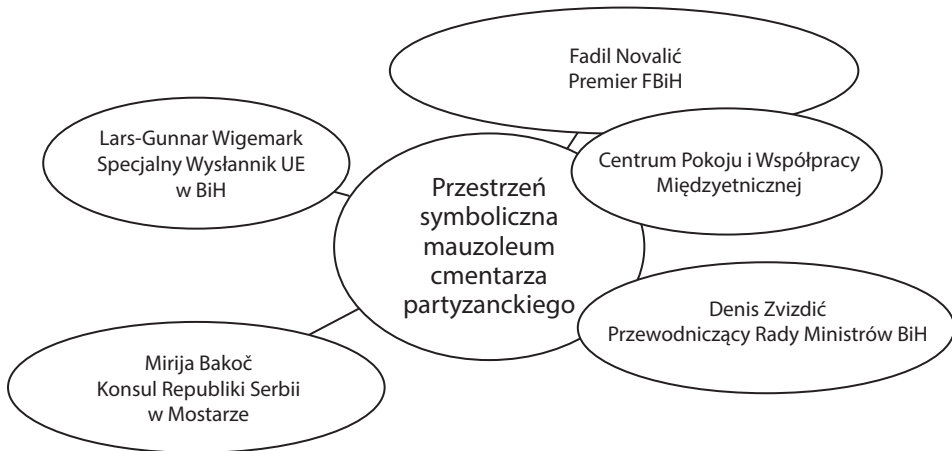
Novalić i Zvizdić zaangażowali się w proces rewitalizacji mauzoleum wskutek działań przedstawicieli Komitetu ds. Odnowy i Rewitalizacji. Obecność Wigemarka wiąże się z kolei z podkreślanym przez członków Komitetu dziedzictwem

⁵⁵ Dokumentacja opublikowana na stronie Agencji: *Repair, Revitalization and Protection of Partisan Memorial*, https://www.asgmo.ba/index.php?option=com_content&task=view&id=115&Itemid=62 (dostęp: 23.03.2021).

⁵⁶ *Formiran odbor za obnovu Partizanskog groblja u Mostaru*, <https://www.bljesak.info/vijesti/flash/raif-dizdarevic-predsjednik-odbora-za-obnovu-partizanskog-groblja-u-mostaru/214217> (dostęp: 12.11.2019).

⁵⁷ W kontekście sporów kompetencyjnych zob. Aline Cateux, *European Union Guidelines to Reconciliation in Mostar. How to Remember? What to Forget?*, w: A. Milošević, T. Trošt (red.), *Europeanisation and Memory Politics in the Western Balkans. Memory Politics and Transitional Justice* (Cham 2021), 87–88, DOI: 10.1007/978-3-030-54700-4_4.

Uroczystość otwarcia mauzoleum, 9.05.2018



12. Aktorzy zaangażowani w tworzenie znaczenia miejsca – uroczystość ponownego otwarcia mauzoleum w Mostarze

antyfasyzmu i antyfaszystowskimi demokratycznymi fundamentami wspólnoty europejskiej. Co znaczące, w uroczystościach nie wzięli udziału ani burmistrz Mostaru, Ljubo Bešlić, ani oficjalne przedstawicielstwo HDZ BiH. Burmistrz oraz niektórzy przedstawiciele chorwackich elit politycznych w Mostarze zarzucali boszniackim politykom instrumentalizację mauzoleum i tradycji antyfaszystowskiej do własnych celów politycznych. Wspieranie odbudowy i szermowanie hasłem walki z faszyzmem jest, z ich perspektywy, głosem w aktualnym sporze o porządek symboliczny i polityczny w BiH, zawłaszczany przez boszniackie elity⁵⁸. Tymczasem burmistrz wziął udział w obchodach Dnia Europy i wygłosił mowę na Uniwersytecie w Mostarze⁵⁹, w której ostro skrytykował uroczystości na cmentarzu partyzanckim: „Jak daleko odeszliśmy od europejskiej kultury

⁵⁸ Zob. komentarze zebrane w: Vera Soldo, *Čiji je antifašizam u Mostaru?*, 10.05.2018, <https://www.dw.com/bs/%C4%8Diji-je-antifa%C5%A1izam-u-mostaru/a-43732112> (dostęp: 10.10.2019).

⁵⁹ W Mostarze uniwersytet działał od 1977 roku jako Uniwersytet im. Džemala Bijedicia. W 1993 roku w czasie wojny chorwacko-boszniackiej doszło do podziału uczelni: większość budynków znalazła się w części kontrolowanej przez Chorwatów i odtąd działa jako Sveučilište u Mostaru (Uniwersytet w Mostarze), natomiast Univerzitet „Džemal Bijedić” trafił do boszniackiej części Mostaru. Znacząca jest różnica w nazwie: 1) leksemu *sveučilište* używa się oficjalnie w języku chorwackim, zaś *unverzitet* w bośniackim (i serbskim); 2) patron, Džemal Bijedić (zm. 1977) był bośniackim politykiem, Muzułmaninem, członkiem Związku Komunistów Jugosławii, uważanym za postać zasłużoną dla zachowania i wzmocnienia samodzielnej pozycji BiH w federacji jugosłowiańskiej oraz docenianym za rozwój i inwestycje w BiH. Informacje te są istotne dla zrozumienia wyboru miejsca obchodów i wygłoszenia mowy przez Bešlićca.

i standardów, pokazują dzisiejsze obchody ważnych dat, ponieważ niektórzy z organizatorów, otwarcie ignorując przedstawicieli lokalnych władz podczas przygotowania i organizacji [uroczystości – M.F.] na partyzanckim cmentarzu-mauzoleum, chcą dalej destabilizować nasze miasto”; Bešlić potępił też wykorzystywanie uroczystości do przyziemnej walki politycznej⁶⁰. W perspektywie trzydziestu lat od przejścia kontroli nad obszarem cmentarza przez siły chorwackie postawa burmistrza wpisuje się w politykę aktywnego zapomnienia zarówno miejsca, jak i symbolizowanych przez nie wartości. W stanowisku chorwackich władz należy widzieć przede wszystkim odrzucenie przeszłości jugosłowiańskiej oraz koncepcji Bośni i Hercegowiny jako wspólnego państwa. Mauzoleum stało się bowiem *signifiant* nie tylko antyfaszyzmu, lecz także idei jugosłowiańskości, czy raczej jugosłowiańskości zaprojektowanej przez komunistyczne władze po 1945 roku jako wspólnota „braterstwa i jedności”. Denis Zvizdić powiedział w trakcie uroczystości między innymi, że „Mostar niegdyś był symbolem bohaterstwa walki antyfaszystowskiej, a dziś stał się symbolem podziękowania”⁶¹. Przypomnijmy, że opór antyfaszystowski był konsekwentnie – skądinąd zgodnie z wiedzą historyczną – przedstawiany jako wspólne działanie grup etnonarodowych zamieszkujących Jugosławię. Tymczasem chorwacki dyskurs nacjonalistyczny, obecny również w BiH, od 1990 roku mocno akcentuje suwerenność polityczną Chorwatów, ciągłość państwowości i prawo do samodzielności, stawiając ów kompleks wyobrażeń historycznych w opozycji do wspólnotowych koncepcji południowo-słowiańskich. Tłumaczy to strategię zapomnienia lub ignorowania, wyraźną u przedstawicieli chorwackich elit politycznych z BiH. Destrukcja tożsamości jugosłowiańskiej była warunkiem skutecznego ustanowienia idei chorwackiej suwerenności jako wartości nadrzędnej, a w tym celu należało „pozbyć się tych warstw historycznych, które przyczyniły się do spójności i jedności, promując tożsamość różnych grup etnicznych w mieście”⁶². W kontekście BiH wyrazem tej postawy, obecnym wciąż w dyskursie publicznym, jest domaganie się utworzenia trzeciej jednostki autonomicznej (*treći entitet*) dla Chorwatów, zaś jej brak często bywa interpretowany jako dyskryminacja tej nacji i jej majoryzowanie przez Boszniaków. Do takiej narracji odwoływał się Bešlić w wystąpieniu z 9 maja 2018 roku, mówiąc o „wspólnej przyszłości, w której wszyscy będziemy równouprawnieni i tyle samo warci i jako naród, i jako obywatele [*i kao narod, i kao građani*]”⁶³.

⁶⁰ S. „partizanskog” se smišljeno želi destabilizirati Mostar, 9.05.2018, <https://www.bljesak.info/vijesti/politika/s-partizanskog-se-smisljeno-zeli-destabilizirati-mostar/235313> (dostęp: 10.11.2018).

⁶¹ Zob. relację bośniackiej telewizji państwowej TV1, *Obnovljeno Partizansko groblje u Mostaru*, 9.05.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=ugMJPf10fGQ&t=29s> (dostęp: 10.11.2018).

⁶² Kristina Ilić, Nevena Škrbić Alempijević, *Cultures of Memory, Landscapes of Forgetting*, 85.

⁶³ Tamże. Wyraz *jednakopravni* (równouprawnieni), użyty przez burmistrza, jest jednym z najważniejszych pojęć narracji tworzonej przez władze HDZ BiH na czele z jej przewodniczącym,

Obecność serbskiej konsuli można rozumieć jako wyraz poparcia dla stanowiska boszniackich elit politycznych przeciwko lokalnym Chorwatom. Przyjazd Wigemarka łatwo z kolei postrzegać w świetle wcześniejszych uwag o głosie wspólnoty międzynarodowej, w tym Unii Europejskiej, wobec ustroju i koncepcji państwa bośniackiego. Mostarskie mauzoleum symbolizuje w tej narracji ideę wieloetnicznej BiH, skodyfikowaną w porozumieniu z Dayton oraz w wyobrażeniach o tym kraju obecnych w zachodnim dyskursie publicznym i licznych publikacjach akademickich. Tymczasem w realiach mostarskich strażniczką pamięci o drugiej wojnie światowej stała się strona boszniacka, którą jednak można podejrzewać o jej instrumentalizowanie. Jednocześnie cmentarz nierozdzielnie łączy się z dziedzictwem Jugosławii i – podobnie jak w przypadku mauzoleum na Vracach – trudno oddzielić ideę antyfasyzmu i socjalistycznej federacji: to bowiem w Jugosławii BiH była systematycznie przedstawiana jako wspólna republika narodów serbskiego, chorwackiego i muzułmańskiego (boszniackiego), obroniona i utrzymywana wspólnym trudem wszystkich jej mieszkańców, niezależnie od przynależności etnicznej. Takie wypełnienie treści *signifié* staje w sprzeczności z dominującą postawą polityków chorwackich z Hercegowiny, którzy dążą do ustanowienia mocnej różnicy i petryfikacji podziałów etnonarodowych. Strona boszniacka zostaje zatem jedyną siłą artykułującą jedność polityczną BiH i jej prymat nad przynależnościami do jednostek niższego rzędu (entitetów) – to w tej perspektywie można postrzegać wsparcie bośniackich polityków szczebla centralnego i federalnego dla rewitalizacji *signifiant*, które w kontekście mostarskim uprawomocnia ich działania w sferach wyobrażeniowej i politycznej. Trzeba zwrócić uwagę na różnicę w postawie boszniackich elit politycznych wobec dziedzictwa jugosłowiańskiego: w Sarajewie Vraca jako *signifiant* przypominają o wielości, niepożądaną z perspektywy sił politycznych zmierzających do monopolizacji przestrzeni publicznej i zarządzania regionem, w Mostarze zaś mauzoleum jako *signifiant* podważa chorwacką dominację oraz dążenie do terytorialnego podziału regionu. Założenia komemoratywne ufundowane z podobnym założeniem, odwołujące się pierwotnie do tego samego kompleksu znaczeniowo-symbolicznego, mogą powodować odmienne reakcje w zależności od konkretnych celów politycznych.

Omówione tu przykłady koncentrowały się na wypowiedziach publicznych z lat 2017–2018 na temat rewitalizacji cmentarza partyzanckiego w Mostarze,

Draganem Čovićem. Przykładem szczególnego użycia tego leksemu w przestrzeni debaty publicznej może być wypowiedź Čovicia z 19.04.2011 roku, w której opowiadał się za „potrzebą uporządkowania BiH według miary wszystkich trzech konstytutywnych narodów, tak żeby były w myśl konstytucji równoprawne”. Samir Huseinović, *Paravan za formiranje trećeg entiteta BiH?*, <https://www.dw.com/sr/paravan-za-formiranje-tre%C4%87eg-entiteta-bih/a-14999944> (dostęp: 8.12.2020).

z odniesieniami do przeglądu wcześniejszych inicjatyw związanych z procesem renowacji i intencjonalnego zapomnienia tego obiektu. Przegląd późniejszej debaty publicznej pokazuje niepewne losy mauzoleum. Z jednej strony władze Mostaru oficjalnie wypowiadają się afirmatywnie o kontynuacji działań rewitalizacyjnych, z drugiej zaś wciąż pojawiają się doniesienia o aktach wandalizmu dokonywanych na cmentarzu. Trudno jednoznacznie orzec, czy zwycięży myśl o konieczności przywrócenia blasku temu wyjątkowemu pomnikowi – kompleksowi architektoniczno-krajobrazowemu, czy też polityka zaniechań i sporów kompetencyjnych przyczyni się do jego degradacji. Analiza postaw i znaczeń przez nie generowanych przeprowadzona na przykładzie uroczystości z 2018 roku wskazuje konkurencyjne interpretacje oraz towarzyszące im instrumentalizowanie zarówno obiektu, jak i związanych z nim praktyk. Wydaje się, że losy mauzoleum będą odzwierciedlać stan relacji boszniacko-chorwackich na poziomie lokalnym oraz pozycję kategorii i wyobrażeń o ideach narodu i obywatelskości w bośniacko-hercegowińskiej przestrzeni publicznej. Temu ostatniemu zagadnieniu będzie poświęcona następną część książki.

„I narody, i obywatele”

W ślad za chorwacką badaczką problematyki dziedzictwa i jego instrumentalizacji, Heleną Stublić, trzeba zauważyć, że dla każdego materialnego aspektu dziedzictwa ważny jest jakiś aspekt niematerialny⁶⁴. Innymi słowy, otaczając troską rzeczy bądź całości materialne, takie jak kompleks architektoniczny, chronimy nie tylko – a nawet nie zwłaszcza – ich fizyczne istnienie, ale także znaczenia, jakie generują w procesie komunikacji społecznej. We wszystkich bodaj definicjach dziedzictwa wspomina się o tożsamości i kulturze, o wartościach, a więc o niematerialności związanej z tworzeniem znaczeń. Neolityczna motyka kościana, pieczołowicie przechowywana w regionalnym muzeum, jest istotna nie jako przedmiot w sobie, lecz ze względu na wartość dla grupy – może być świadectwem narodzin *homo faber* i przemyślności rasy ludzkiej, może być też dowodem na ciągłość osadniczą w jakiejś miejscowości – ale zawsze chodzi o znaczeniową nadwyżkę decydującą o tym, że ktoś stara się daną materialność ocalić.

W opisanych wyżej obiektach, takich jak park pamięci Vraca i cmentarz partyzancki w Mostarze, zostały zakodowane idee. Zaplanowano je już jako obiekty znaczące z czytelnym *signifié*. Kształt i zasady społeczeństwa jugosłowiańskiego jasno zaprezentowano w ostatniej konstytucji Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii (SFRJ) z 1974 roku.

⁶⁴ Helena Stublić, *Lice i naličje baštine. Prilog raspravi o pojmu teške baštine*, „Studia ethnologica Croatica”, 1, 31 (2019), 247, DOI: 10.17234/SEC.31.9.

Wychodząc od historycznego faktu, że robotnicy i chłopi, i lud postępowy wszystkich narodów i narodowości Jugosławii, zjednoczeni we Froncie Ludowowyzwoleńczym z Partią Komunistyczną na czele, przez swoją walkę w wojnie ludowowyzwoleńczej i rewolucję socjalistyczną zburzyli stary porządek, oparty na wyzysku, politycznym ucisku oraz nierównoprawności narodowej, i zaczęli tworzenie społeczeństwa, w którym ludzka praca i człowiek będą wolni od wyzysku i samowoli, a każdy naród i narodowość i wszyscy razem znajdą warunki do swobodnego i wszechstronnego rozwoju [...]⁶⁵.

Konstytucja z 1974 roku była dość specyficznym dokumentem, zawierała bowiem wykład organizacji społecznej i ustroju opartego na samorządności (*samoupravljanje*), a postanowieniom prawnym towarzyszyła narracja z poziomu filozofii państwa i społeczeństwa⁶⁶. Zacytowany pierwszy fragment preambuły obejmuje najważniejsze elementy programu ideologicznego i projektowanego społeczeństwa przyszłości, odnosząc się zatem do tożsamości projektu przez akt nazwania spodziewający się stworzyć to społeczeństwo. Istnienie narodów i narodowości zostało uszanowane, a nawet zadeklarowane na wstępie – narody są jednak „zjednoczone”, wszystkie „razem” poszukują warunków swobodnego rozwoju. Ową jedność zagwarantował udział we froncie ludowowyzwoleńczym, czyli wspólna walka we wspólnym celu. Ten paradygmat wyznaczył regulacje

⁶⁵ *Ustav Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije (1974.)*, <http://mojustav.rs/wp-content/uploads/2013/04/Ustav-SFRJ-iz-1974.pdf> (dostęp: 10.09.2020). W oryginale: „Polazeći od istorijske činjenice da su radnici i seljaci i napredni ljudi svih naroda i narodnosti Jugoslavije, ujedinjeni u Narodnooslobodilačkom frontu s Komunističkom partijom na čelu, svojom borbom u narodnooslobodilačkom ratu i socijalističkoj revoluciji srušili stari klasni poredak zasnovan na eksploataciji, političkom ugnjetavanju i nacionalnoj neravnopravnosti i otkočili stvaranje društva u kome će ljudski rad i čovek biti oslobođeni od iskorišćavanja i samovolje, a svaki narod i narodnost i svi oni zajedno naći uslove za slobodan i svestran razvitak [...]”. Tutaj również stosuję przekład terminu „Narodnooslobodilački front” jako Front Ludowowyzwoleńczy, uważając, że trafniej oddaje to ideologię polityczną jugosłowiańskiej partii komunistycznej.

⁶⁶ Literatura dotycząca konstytucji SFRJ z 1974 roku jest bardzo bogata. Chciałbym zwrócić uwagę szczególnie na dokonaną przez Dejana Jovicia analizę „umierania” Jugosławii. Badacz twierdził, że ustrój państwa określony przez Edvarda Kardelja w ostatniej jugosłowiańskiej konstytucji zmierzał do rozluźnienia federacji i pozbawienia władz centralnych możliwości prowadzenia skutecznej polityki. Co więcej, i to w analizie Jovicia jest nowością, pisał on również o słabości republikańskich elit politycznych w systemie zakreślonym w 1974 roku. Istotna pozostaje też jego krytyka odwoływania się do nacjonalizmu jako prostego wyjaśnienia rozpadu Jugosławii: „Nacjonalizm nie rozbił ani socjalizmu, ani Jugosławii, lecz pojawił się jako alternatywa dla socjalizmu, kiedy ten zaczął się rozpadać od środka. [...] A zasługa za to, że nacjonalizm zyskał swą szansę, nie spoczywa na samym nacjonalizmie, lecz przede wszystkim na słabości socjalizmu. Socjalizm rozpadł się od środka, pod wpływem swojej samoniszczącej ideologii, której przyświecały ideały o umieraniu państwa”. Dejan Jović, *Jugoslavija. Država koja je odumrla* (Zagreb 2003), 57–58. Zob. też Sabrina P. Ramet, *The Three Yugoslavias. State-Building and Legitimation, 1918–2005* (Bloomington 2006); tejsze, *Balkan Babel. The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to the Fall of Milošević* (Boulder 2002).

przyjęte w Bośni i Hercegowinie i to właśnie bośniacko-hercegowińskie elity szczególnie mocno podkreślały tę jedność w wielości, poszanowanie różnic przy równoczesnym budowaniu społeczeństwa. Wspólną ramę stanowił dla tej narodowej różnorodności koncept rewolucji i nowego porządku, instytucjonalnie zaś – partia komunistyczna. W mostarskim cmentarzu i sarajewskim mauzoleum zakodowano ten program bardzo czytelnie. Oba kompleksy krajobrazowe usytuowane w dwóch głównych miastach kraju ucieleśniały tę wizję, projektowaną przez ówczesne elity polityczne i kulturowe.

Zrekonstruowany wyżej komunikat jest dość oczywisty, jednak staje on w nowym świetle, gdy powrócimy do pytania o wspólnotę projektowaną odgórnie jako norma kulturowa i o możliwość istnienia kultury bośniackiej. Wielu autorów uważa, że jedno z ważniejszych postanowień drugiego posiedzenia AVNOJ dotyczyło ustanowienia Bośni i Hercegowiny jako odrębnego podmiotu w planowanej federacji jugosłowiańskiej. W ten sposób jasno położono kres chorwackim i serbskim pretensjom do terytorium bośniackiego, w domyśle przywracając granice sprzed upadku imperium habsburskiego w 1918 roku. Xavier Bougarel, badający relacje między przynależnością narodową i religijną Boszniaków a kolejnymi strukturami politycznymi, w których się znajdowali, podkreśla akceptację ładu jugosłowiańskiego przez muzułmańskie elity właśnie dlatego, że gwarantował im przetrwanie w ramach szerszej wspólnoty państwowej. Jak pisze francuski autor, „naród muzułmański to, by tak rzec, naród bez nacjonalizmu”, co należy rozumieć jako nieobecność dążeń do uzyskania suwerenności politycznej w jednostce administracyjnej (czyli „swojej” republiki)⁶⁷. Jednakże najistotniejszymi aktorami w świetle tekstu deklaracji AVNOJ były narody, a nie republiki (tak jeszcze nie nazywano tych jednostek składowych), i to ich prawa stały w centrum uwagi autorów tego ważnego postanowienia.

Bośnia i Hercegowina była jedyną republiką „nienarodową”, a więc bez wyraźnej większości etnonarodowej. W kolejnych aktach ustrojowych dla republiki starano się wypracować mechanizmy współodpowiedzialności i reprezentacji politycznej trzech najliczniejszych narodów, a zabiegi o zachowanie parytetu znalazły najpełniejszy wyraz w konstytucji republiki z 1974 roku, która obowiązywała do rozpadu państwa jugosłowiańskiego. Najwyższym organem władzy wykonawczej ustanowiono prezydium składające się z dziewięciu członków wybieranych według klucza narodowego. W ustawie zasadniczej BiH określono jako podmiot trzy suwerenne, konstytutywne i wzajemnie równoprawne narody: Serbów, Muzułmanów i Chorwatów. Artykuł pierwszy konstytucji SRBiH głosił:

⁶⁷ Xavier Bougarel, *Survivre aux empires. Islam, identité nationale et allégeances politiques en Bosnie-Herzégovine* (Paris 2015), 145–156, cyt. 152.

Socjalistyczna Republika Bośni i Hercegowiny to socjalistyczne państwo demokratyczne i socjalistyczna samorządna demokratyczna wspólnota ludzi pracy i obywateli, narodów Bośni i Hercegowiny – Muzułmanów, Serbów i Chorwatów, członków pozostałych narodów i narodowości, które w niej mieszkają, oparta na władzy i samorządności klasy robotniczej i wszystkich ludzi pracy, oraz na suwerenności i równoprawności narodów Bośni i Hercegowiny, jak też członków pozostałych narodów i narodowości, które w niej mieszkają⁶⁸.

Zwróćmy uwagę, że na pierwszym miejscu jako wspólnota będąca źródłem władzy zostali wymienieni ludzie pracy. Co interesujące, w następujących po sobie artykułach zmienia się kolejność narodów konstytutywnych („Serbowie, Chorwaci i Muzułmanie” w paragrafie 2, „Chorwaci, Muzułmanie i Serbowie” w paragrafie 3), tak jakby starano się nie faworyzować żadnego z nich w ustawie zasadniczej. Jednakże według politologa Saży Mrduljaša problematyczne było to, że nie zostały zaprojektowane struktury pozwalające na realną reprezentatywność interesów poszczególnych narodów oraz na wypracowanie mechanizmów i sposobów negocjacji między nimi. Dialog, czy też trialog, był pozorny, ponieważ decyzje zapadały w łonie Związku Komunistów BiH i to partia stanowiła naczelną ogniwo w procesie decyzyjnym na każdym szczeblu, zarówno jeśli chodzi o politykę, jak i o administrację oraz gospodarkę⁶⁹. Elity partyjne przywiązywały zaś największą wagę do realizacji celów założonych przez partię, dlatego analiza składu etnicznego władz w epoce socjalistycznej nie da się przełożyć na wnioski o mniejszym czy większym udziale danej nacji w procesach decyzyjnych⁷⁰. Tymczasem niektórzy badacze, tacy jak Tarik Haverić, uznają brak przestrzeni publicznej debaty za poważny defekt ustroju jugosłowiańskiego, podobnie jak ograniczoną funkcjonalność kategorii obywatelskości⁷¹. Wskutek tego w okresie kryzysu ustrojowego zabrakło mechanizmów pozwalających bądź na płynne przejście do nowej rzeczywistości politycznej, bądź na utrzymanie w wypracowanych koleinach relacji między elitami etnonarodowymi.

Na przemiany życia politycznego i społecznego, prowadzące do załamania się systemu jednopartyjnego w Jugosławii, władze republiki zareagowały charakterystycznie. W obliczu zmian nieuchronnie już zmierzających do wprowadzenia systemu wielopartyjnego w marcu 1990 roku bośniacko-hercegowiński parlament uchwalił zakaz organizacji politycznych na podstawie narodowej, co miało

⁶⁸ Zob. *Ustav Socijalističke Republike Bosne i Hercegovine s Ustavnim amandmanima I–XIX i registrom pojmova*, Službeni list SRBiH (Sarajevo 1985), cyt. 26.

⁶⁹ Zob. Saša Mrduljaš, *Doprinos vladajućih bosansko-hercegovačkih stranaka izbijanju rata u Bosni i Hercegovini*, „Suvremene teme”, 4, 1 (2011), 45–60.

⁷⁰ Zob. Florian Bieber, *Bosna i Hercegovina poslije rata. Politički sistem u podjeljenom društvu*, przeł. M. Marić-Vogel (Sarajevo 2008), 21–26.

⁷¹ Tarik Haverić, *Ethnos i demokratija*, rozdział *Bosnia George’a Sorosa*, 111–134.

uniemożliwić powstanie narodowych partii w BiH. Prezydium obawiało się eskalacji konfliktów międzyetnicznych, wiążących się z nacjonalistyczną polityką nowych partii. Jednak uchwała parlamentu została unieważniona przez Trybunał Konstytucyjny SRBiH, tak więc w wyborach z 18 listopada 1990 roku druzgocące zwycięstwo odniosła koalicja trzech partii narodowych (SDA, HDZ, SDS)⁷². Jak wiadomo, ich polityka rzeczywiście doprowadziła do eskalacji konfliktu i wybuchu krwawej wojny domowej ciągnącej się trzy lata.

Strategia przyjęta zrazu przez prezydium i Związek Komunistów odzwierciedla główny problem politycznej organizacji BiH i budowania ładu publicznego zarówno w byłej republice, jak i w dzisiejszym państwie. Chodzi bowiem o odpowiedź na pytanie, kto ma być podmiotem władzy i źródłem prawa – narody czy obywatele. Echo tej aporii wybrzmiało też w cytowanej wypowiedzi burmistrza Mostaru, który domagał się równoprawności i narodów, i obywateli. W państwie autorytarnym, jakim niewątpliwie była socjalistyczna Jugosławia, filarem bezpieczeństwa i stabilności pozostawała partia komunistyczna, której kierownictwo najmocniej obawiało się rozpadu państwa i dotychczasowego porządku. Po 1990 roku takiej warstwy ochronnej zabrakło, a kontrolę nad życiem politycznym przejęły elity nacjonalistyczne. Wybory do prezydium w 1990 roku zostały zorganizowane już według zasady przedstawicielstwa narodowego (trzy listy kandydatów-przedstawicieli danego narodu – i czwarta lista dla członków „innych” narodów): podobna reguła panuje i dzisiaj w systemie wyborczym BiH. W decydującym okresie 1990–1992 ciężar władzy został przeniesiony na partie nacjonalistyczne, które przejęły na siebie rolę reprezentantek poszczególnych narodów, przy czym zdecydowanie mniejsze poparcie zdobywały pozostałe partie profilowane przez inne wartości niż ideologia etnonarodowości. Zasada ta została zachowana i rozbudowana przez system daytoński do tego stopnia, że obecnie trudno uczestniczyć w życiu politycznym inaczej niż przez klucz narodowy.

Na temat procesów transformacji politycznej i społecznej BiH powstała bardzo bogata literatura i nie jest moim zadaniem ponawianie tej dyskusji. Dla badań poświęconych kwestii dziedzictwa oraz legitymizowania kultury bośniackiej poprzez dziedzictwo istotne są dwie sprawy. Po pierwsze, trzeba pamiętać o tym, że kategoryzowanie według klucza narodowego oraz uczestnictwo w życiu politycznym, administracji itd. przez zasadę parytetu narodowościowego miało w BiH długą tradycję i nie jest owocem porozumienia w Dayton. W latach 1945–1990

⁷² Na temat sytuacji politycznej oraz stanowiska Związku Komunistów BiH wobec wielopartyjności zob. Ivica Lučić, *Bosna i Hercegovina od prvih izbora do međunarodnog priznanja*, „Časopis za suvremenu povijest”, 40, 1 (2008), 108–111. SDS, czyli Serbska Partia Demokratyczna (Srpska demokratska stranka) została założona w 1990 r. jako partia bośniackich Serbów, a jej pierwszym przewodniczącym był Radovan Karadžić. Reprezentowała program nacjonalistyczny i w latach 90. była główną siłą polityczną w RS.

dialektyka między przynależnością narodową a republikańską była kontrolowana przez partię komunistyczną, zaś otwarte afirmowanie postaw nacjonalistycznych nie było możliwe, podobnie jak polityzacja tożsamości narodowych, choć jednocześnie trwała produkcja narracji narodowych, zwłaszcza w dziedzinie działalności kulturalnej. Po drugie, nowy porządek polityczny wymagał ustanowienia nowego ładu symbolicznego. Obiekty ucieleśniające ideologię jugosłowiańskiego ładu zostały poddane destrukcji lub aktywnemu zapomnieniu. Jak widzieliśmy na przykładzie mauzoleów w Sarajewie i Mostarze, uznanie za zabytki dziedzictwa narodowego nie chroniło ich przed powolną degradacją.

Dialektyka przestrzeni miejskiej: Trebinje i Foča

Zawłaszczanie przestrzeni

Miasto stanowi złożoną przestrzeń znaczącą. Poszczególne obiekty nie tylko generują sensory, ale też wpisują się w szersze struktury znaczeniowe. Cały układ urbanistyczny może pełnić funkcję znaku, tak jak to widzieliśmy na przykładzie hercegowińskiego Stolaca. W jednej perspektywie interpretacyjnej Stolec odsyła do *signifié* „jestem typowym miastem osmańskim”, w drugiej zaś „jestem miastem chorwackim, przywróconym chorwackości”. Tymczasem podobne procesy zachodzą także w Republice Serbskiej, drugim ze składowych podmiotów Bośni i Hercegowiny. Przyjrzyć się przypadkowi miasta Trebinje, w którym da się wyraźnie zaobserwować dążenie do wykorzystania dziedzictwa kulturowego oraz przestrzeni miejskiej do realizacji projektu serbizacji całej przestrzeni entitetu. Innymi słowy, celem tych działań jest przeprogramowanie potencjału znaczeniowego od polifoniczności (*signifiant* odsyła do wyobrażenia wielości aktorów/kultur) do jednoznaczności (wyobrażenie serbskości).

Trebinje znajduje się w najdalej wysuniętej na południowy wschód części BiH w odległości czterdziestu kilometrów od chorwackiego Dubrownika i około siedemdziesięciu kilometrów od czarnogórskiego miasta Nikšić, na płaskowyżu zwanym Trebinjsko polje. Od Adriatyku oddzielają Trebinje wysokie pasma Dynarów, niemniej jednak panuje tu klimat śródziemnomorski z 260 dniami słonecznymi w roku – miejscowość bywa nazywana najbardziej słonecznym miastem BiH. W czasie migracji Słowian na południe Europy region stał się częścią plemiennego państewka Trawunia, a w Trebinju znajdował się jego główny ośrodek. W X wieku istniało tutaj biskupstwo podlegające jurysdykcji Rzymu. W następnych stuleciach teren znalazł się pod panowaniem serbskich organizmów państwowych, Duklji, potem Raški, a wreszcie Serbii Nemanjiciów i została tam ustanowiona eparchia. W XIV wieku miastem rządili królowie Bośni, następnie władcy Hercegowiny, aż w końcu region został podbity przez Turcję osmańską w połowie XV stulecia, dzieląc odtąd polityczne losy BiH.

Z krótkiego przeglądu historii mikroregionu wyłania się obraz obszaru przejściowego między terytoriami podlegającymi wpływom Chorwacji, Wenecji, Dubrownika i Serbii. W poszczególnych okresach w mieście dominowały pierwiastki rzymskokatolickie bądź prawosławne, terytorium to bywało włączane w różne struktury kościelne, natomiast żadna z konfesji nie stanowiła na nim zdecydowanej większości. Po 1465 roku sytuację wyznaniową skomplikowały osadnictwo muzułmańskie oraz konwersje na islam. Bliskość ziem czarnogórskich i serbskich sprawiła, że wpływy serbskie były tu znaczne, jednakże miasto zachowywało wyraźne cechy urbanistyki osmańskiej. Poniższa tabela ilustruje proces zmiany struktury etnicznej miasta w ostatnich kilku dekadach:

Narodowość	1981	1991	2013
Serbowie	54,94%	68,20%	94,00%
Muzułmanie/Boszniacy	17,60%	19,33%	2,84%
Chorwaci	2,38%	1,58%	0,85%
Jugosłowianie	19,48%	6,72%	–
Pozostali	5,60%	4,17%	2,31%

W spisach wyraźnie uwidacznia się rosnąca dominacja liczebna ludności deklarującej narodowość serbską: według ostatnich danych stanowi ona niemal całość mieszkańców miasta (podobne procesy zachodzą też w gminie Trebinje). Zmiany w etnicznej strukturze populacji nie są wynikiem ani dynamiki wzrostu urodzeń wśród ludności deklarującej się jako serbska, ani nawet wchłonięcia tych, którzy deklaruwali się jako Jugosłowianie. W styczniu 1993 roku boszniacka ludność miasta i gminy została wypędzona przez serbskie wojsko, znajdując pierwsze schronienie w czarnogórskim miasteczku Rožaje przed wyruszeniem w dalszą uchodźczą drogę¹. Czyste etnicznej towarzyszyło niszczenie islamskiego dziedzictwa kulturowego: wszystkie meczety zostały zburzone i uległy całkowitemu zniszczeniu, podobnie jak niektóre znaczące obiekty zabytkowe. Celem działań władz bośniackich Serbów było uzyskanie metodą faktów dokonanych kontroli nad wschodnią Hercegowiną wzdłuż granicy z Serbią i Czarnogórą. Opanowanie Trebinja stało się ostatnim punktem realizacji planu opracowanego przez serbskie przywództwo w maju 1992 roku²,

¹ *Trebinje 1991.–1995. Zločini koji se ne smiju zaboraviti*, Ured za izbjeglice i raseljena lica (Sarajevo 1998).

² Zob. Senija Milišić, *Etničko čišćenje bošnjačkog stanovništva 1992.–1995. (metodi, pravci, statistički pokazatelji)*, „Historijski pogledi”, 2 (2019), 390–391; Chuck Sudetic, *Serbs Expel 4,000 from Bosnian Town*, 7.02.1993, „The New York Times”, <https://www.nytimes.com/1993/02/07/world/serbs-expel-4000-from-bosnian-town.html> (dostęp: 10.04.2007).

a miasto i region stały się bazą wojsk serbsko-czarnogórskich, które ze stanowisk na południe od miasta ostrzeliwały chorwacki Dubrownik.

Możliwość powrotu do miejsc zamieszkania została wpisana w porozumieniu z Dayton jako jeden z najważniejszych warunków zawarcia pokoju i tworzenia powojennej bośniacko-hercegowińskiej rzeczywistości. Wydaje się, że projektodawcy starali się odwrócić skutki wojny, przeciwstawić się etycznie niedopuszczalnej polityce czystek etnicznych i zrekonstruować mieszaną narodowościowo wieloetniczną Bośnię. Jednakże powrót uchodźców do Trebinja odbywał się powoli i z mizernym skutkiem: jak widać w przedstawionej tabeli, Boszniacy stanowią dziś niewielki ułamek liczby mieszkańców miasta – według spisu z 2013 roku niespełna tysiąc osób deklarowało narodowość boszniacką w całym dystrykcie Trebinje³.

„Kiedy usłyszałem, że podpalili meczet i żaden wóz strażacki nie przyjechał, żeby ugasić ogień, to był koniec”, mówił jeden z muzułmańskich uchodźców z Trebinja w 1993 roku⁴. Siły serbskie nie tylko doprowadziły do wypędzenia boszniackich mieszkańców, ale też zaczęły zmieniać symbolikę przestrzeni. Otóż w każdym obszarze ludzkiego bytowania istotne są znaki – punkty orientacyjne, które składają się na mapę mentalną⁵. Mapa ta różni się rzecz jasna od uogólnionego odwzorowania układu przestrzennego i znajdujących się w nim obiektów na płaskiej karcie papieru. Poszczególne punkty uzyskują bowiem specyficzne nasycenie emocjonalne i znaczeniowe, wiążące się z kontekstem ich postrzegania i wykorzystania przez mieszkańców. Każda jednostka ma własne punkty orientacyjne splecione z osobistą biografią. Istnieją też miejsca wspólne dla danej miejscowości, organizujące postrzeganie i orientację, decydujące o lokalnej specyfice i odmienności. Mogą łączyć się z przeszłością, jak zabytkowe kompleksy czy charakterystyczne budowle, mogą to być pomniki bądź nowe projekty architektoniczne generujące nowe interpretacje, jak swego czasu Centre Pompidou w Paryżu. To właśnie punkty orientacyjne i ich wzajemny układ sprawiają, że przestrzeń zaczyna być postrzegana jako „swoja”, przez co ingerencje w nią mogą zaburzyć poczucie ładu i bezpieczeństwa.

Punkty orientacyjne i układ przestrzeni wpływają decydująco na bytowanie w środowisku lokalnym. Lokalność bowiem jest wymiarem najistotniejszym dla ludzkiej egzystencji. Jak pisze Aleksandra Kunce, człowiek lokalny doświadcza

³ Zob. *Popis stanovništva 2013.*, <http://www.statistika.ba/> (dostęp: 30.04.2021).

⁴ Zob. Chuck Sudetic, *Serbs Expel 4,000 from Bosnian Town.*

⁵ Pisała o tym Amra Hadžimuhamedović, analizując wyobrażenie przestrzeni własnej wśród uchodźców ze Stolaca. Dziedzictwo architektoniczne jest silnym czynnikiem identyfikacji z miejscem, tworząc jego obraz, swoistą naturalną scenę, gdzie toczy się życie codzienne. Zob. teźże, „Integriranje graditeljskog naslijeđa u tokove poslijeratne obnove s posebnim osvrtom na primjer Stoca”, rozprawa doktorska, Wydział Architektury, Uniwersytet w Sarajewie (Sarajevo 2000), 211–212.

swoistych zagęszczeń relacji, otwierając się na doświadczenie wyjątkowego bycia u siebie, a lokalność jest jakościowo różna od wyobrażenia geograficznej mapy i wiąże się nie tylko z prostą odmiennością danego terytorium, ale także ze stanem ontologicznej różnicy⁶. W złożonych organizmach politycznych, do jakich należały monarchia habsburska czy federacyjna Jugosławia, państwo tworzy pewną ramę, w której możliwe jest współistnienie lokalnych wspólnot o często dość różnorodnym profilu kulturowym⁷. Łączyło się to przede wszystkim z mniejszym wpływem uniformizującej polityki narodowej, dla której przeciwwagę stanowiły z jednej strony właśnie ramy państwowe i poczucie przynależności do szerszej wspólnoty obywatelskiej, z drugiej zaś konfiguracje lokalności opartych na poczuciu bycia u siebie, wspólnym doświadczeniu i mapie mentalnej. Zniszczenie meczetu – trzeba dodać: wszystkich meczetów w mieście – prowadzi do bardzo brutalnego naruszenia poczucia przestrzeni znanej. Przytoczona wyżej wypowiedź uchodźcy jest znacząca, pokazuje bowiem, że destrukcja uzyskała wsparcie instytucjonalne (wóz strażacki nie przyjechał, choć powinien), a nowe serbskie władze rozpoczęły w ten sposób politykę rekonfiguracji lokalności i poddawania jej systematycznej uniformizacji narodowej. Wymagało to przeprogramowania układu semiotycznego przestrzeni miejskiej i ów proces zostanie omówiony w dalszej części tego rozdziału⁸.

Trebinje jest położone na skraju Płaskowyżu Trebińskiego u stóp góry Leotar, nad rzeką Trebišnjicą. Po jednej stronie rzeki mieści się centrum, a po drugiej wznosi się wzgórze. Stanowi ono dominantę widokową, górującą nad miastem, jak można zaobserwować na podstawie jego położenia w perspektywie otwierającej przez ulicę Kralja Petara Osloboditelja, główną arterię komunikacyjną. Wzgórze widać ze starej części Trebinja, z kolei ze szczytu rozciąga się panorama na miasto i okolicę. W 2000 roku konsekrowano wzniesioną na tym szczycie cerkiew pod wezwaniem Przenajświętszej Bogurodzicy, która jest wierną kopią monastynu Gračanica w Kosowie, jednej z najważniejszych świątyń serbskiej

⁶ Zob. Aleksandra Kunce, *Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione* (Katowice 2016).

⁷ Zob. w kwestii ram, jakie tworzy struktura imperialna czy federalna, Maciej Falski, Marcin Filipowicz, Anna Kobylńska, *Peryferyjność. Habsbursko-słowańska historia nieoczywista* (Kraków 2016), 223–224. Analizując postawy elit boszniackich w XX wieku, Xavier Bougarel opisuje zaś postrzeganie przez nie Jugosławii jako kolejnego wcielenia imperium. Jakkolwiek z pozoru takie porównanie może budzić opór, zważywszy na daleką od mocarstwowości pozycję Jugosławii w stosunkach międzynarodowych, warto to stwierdzenie rozważyć, jeśli chodzi o wewnętrzną organizację ładu polityczno-społecznego. Zob. Jean L. Cohen, *Federation*, w: *Political Concepts. Critical Lexicon*, <http://www.politicalconcepts.org/issue1/federation/> (dostęp: 10.06.2020).

⁸ Symbolicznym wyrazem „domknięcia” tej polityki unarodowienia przestrzeni stał się billboard, który stanął w lecie 2020 roku przy wjeździe do miasta. Na tle panoramy centrum widniał napis: „Witajcie w najpiękniejszym serbskim mieście”. Zob. *Na ulazu u Trebinje billboard sa natpisom „Dobro došli u najljepši srpski grad”*, 27.07.2020, <https://www.slobodnaevropa.org/a/30749090.html> (dostęp: 30.04.2021).

Cerkwii prawosławnej. Ze względu na swoje usytuowanie cerkiew nazywana Hercegowińską Gračanicą jest widoczna z każdego punktu w mieście.



13. Widok z centrum Trebinja na wzgórzu, na którym wznosi się Hercegowińska Gračanica

Monastyr Gračanica leży na południe od Prisztiny w Kosowie. Powstał jako fundacja króla Milutina z dynastii Nemanjiciów w latach 1315–1321 i szybko stał się jedną z najistotniejszych świątyń serbskiego państwa. Z uwagi na kontekst powstania wpisuje się w serbską legendę Kosowa jako kolebki państwa i kultury narodowej, należąc tym samym do rozpoznawalnych znaków serbskości jako jeden z elementów mitu kosowskiego⁹. Replika świątyni aktualizuje zatem w Hercegowinie obecność serbskiej „przestrzeni duchowej”¹⁰, włączając naznaczone terytorium w serbski obszar kulturowy. Z tej przyczyny interpretują ją jako znak „delokalizacji”, czyli powiązania z wyobrażoną przestrzenią serbskiej kultury – z pominięciem poziomu bośniackiego. Chociaż w Hercegowinie znajduje się

⁹ Na temat powstania mitu kosowskiego i jego roli w serbskiej narracji tożsamościowej zob. Ivan Čolović, *Śmierć na Kosowym Polu. Historia mitu kosowskiego*, przeł. Z. Dimitrijević i in. (Sejny 2019). Zabytki Kosowa stają się miejscami dyskursu, symbolami serbskiej obecności na tym terenie. Przykłady politycznego użycia owych miejsc podaje Anna Di Lellio, *The Missing Democratic Revolution and Serbia's Anti-European Choice. 1989–2008*, „International Journal of Politics, Culture, and Society”, 22, 3 (2009), 373–384, <http://www.jstor.org/stable/25621931> (dostęp: 30.04.2021).

¹⁰ O pojęciu przestrzeni duchowej i jego funkcji dyskursywnej pisał Ivan Čolović, *Balkany. Terror kultury*, przeł. M. Petryńska (Wołowiec 2007), 61–85. Jak zauważa autor, „pojęcie «duchowego» pokrywa się ze znaczeniem «kulturowy» i «religijny», co dla budowniczych tożsamości narodowej jest ambiwalencją korzystną, bo pozwala zostawić otwartą sprawę, czy u podstaw narodu dominuje religia, czy kultura laicka, czyli daje możliwość, żeby było tak, jak się komu podoba” (62). Dyskurs akcentujący wymiar duchowy najczęściej sięga po artefakty związane z tradycją religijną z repozytorium serbskiego świętosawia.

wiele zabytków prawosławnych, a w samym Trebinju mieści się monaster Tvrdoš przez lata będący siedzibą lokalnej eparchii, to fundatorzy świątyni posłużyli się znakiem wyzbytym lokalnych konotacji. Nad okolicą góruje więc mocny znak tożsamościowy. Można go interpretować także w dialektycznej relacji góra – dół, niebiańskie – ziemskie, dominujące – zdominowane. Otóż bowiem w opozycji do cerkwi, a zatem na dole, rozciąga się miasto nawiązujące, jeśli chodzi o część centralną, do tradycji urbanistyki osmańskiej. Znajduje się tam typowa čaršija z meczetem Osmana Paszy i meczetem Cesarskim. Usytuowanie nowej fundacji na wzgórzu wydaje się paralelne ze wzniesieniem krzyża milenijnego na górze Hum w Mostarze: dialektyka symboli religijno-narodowych sugeruje wyższość nowych obiektów (dosłowną i metaforyczną) nad dawnymi, a poza tym w zamyśle fundatorów powinna przypominać o pierwotnej serbskości (w przypadku Mostaru – oczywiście o chorwackości) miasta i całego regionu.



14. Hercegovińska Gračanica w Trebinju

Hercegovińska Gračanica została sfinansowana przez serbskiego biznesmena z USA, Branka Tupanjaca. W cerkwi zostały złożone prochy pochodzącego z Trebinja poety Jovana Dučića (1874–1943), który zmarł na emigracji w USA, przed śmiercią wyraziwszy życzenie, by spocząć w ojczystej ziemi. Uroczystość przeniesienia zwłok i pochówku odbyła się w 2000 roku. Zanim szczątki złożono

w grobowcu w Trebinju, eksponowano je w Belgradzie, Podgoricy i Nikšiću¹¹. Można te ceremonie porównać do wędrówki „świeckich relikwii” po ziemi serbskiej, na wzór zwyczaju uświęcania ziemi obecnością ciała zmarłego świętego – z archetypicznym przeniesieniem szczątków świętego Symeona z monasteru Chilandar do Studenicy na czele. Ważnym kontekstem jest również obnoszenie relikwii świętego Lazara, które w 1988 roku były eksponowane w różnych regionach zamieszkałych przez ludność serbską w Jugosławii¹². W relacji z wydarzeń z 2000 roku czytamy, że „tam gdzie trumna była wystawiona, ludzie schodzili się tłumnie pokłonić się prochom poety. Mówiło się i o możliwości ogłoszenia Dučića świętym, a jednym z głównych argumentów było to, że jego ciało po sześciu dekadach spoczynku w ziemi pozostało nienaruszone”¹³. Opis ten dobrze koresponduje z retoryką hagiografii.

Ostatnia podróż Jovana Dučića wpisała się zatem w praktyki o znaczeniu utrwalonym w kulturze serbskiej, stając się jedną z manifestacji serbskiego nacjonalizmu oraz okazją do symbolicznego wzmocnienia wspólnoty narodowej, a także drogą wyznaczającą oś ziemi serbskiej biegnącą przez trzy serbskie kraje: Serbię, Czarnogórę i Republikę Serbską. W uroczystości pochówku poety wziął udział ówczesny prezydent Jugosławii (składającej się już tylko z Serbii i Czarnogóry) Vojislav Koštunica¹⁴. Była to pierwsza wizyta prezydenta trzeciej, „małej” Jugosławii w Bośni i Hercegowinie po ogłoszeniu niepodległości tej ostatniej, natomiast Koštunica spotkał się z przedstawicielami władz BiH jedynie krótko na lotnisku w Sarajewie, ponieważ celem jego podróży było właśnie Trebinje¹⁵. W swoich wypowiedziach odwoływał się do koncepcji zrekonstruowania serbskiej „przestrzeni politycznej, kulturowej i duchowej”. Jak twierdził w analizie z 2004 roku Jacques Rupnik, Koštunica nie dystansował się od nacjonalistycznej polityki władz Republiki Serbskiej, sprzyjając zacieśnianiu więzi między tym entitetem a Serbią¹⁶. Zwraca też uwagę obecność wysokich hierarchów serbskiej Cerkwi prawosławnej na uroczystościach pogrzebowych, z patriarchą Pawłem

¹¹ Zob. <http://arhiva.glas-javnosti.co.yu/arhiva/2000/10/10/srpski/K00100902.shtm> (dostęp: 12.08.2020); Gordana Bekčić, Sanja Bošković, *Jovan Dučić po drugi put među Srbima*, „Republika”, 322/323 (2003).

¹² Symeon to zakonne imię Stefana Nemanji, założyciela dynastii i konsolidatora państwa serbskiego u schyłku XII wieku. Lazar zaś to książę Lazar Hrebeljanović, serbski władca, który poległ w bitwie na Kosowym Polu w 1389 roku, stając się symbolem ofiarowania życia za ojczyznę i wiarę.

¹³ Gordana Bekčić, Sanja Bošković, *Jovan Dučić po drugi put među Srbima*.

¹⁴ Krótka relacja z uroczystości wraz z listą ważniejszych gości zob. *Dučić i sloboda su došli zajedno*, „Glas javnosti”, 22.10.2000, <http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2000/10/23/srpski/K00102201.shtm> (dostęp: 29.04.2021).

¹⁵ Zob. Jonathan Steele, *Koštunica Shows His Nationalist Colour*, „The Guardian”, 23.10.2000, <https://www.theguardian.com/world/2000/oct/23/balkans> (dostęp: 30.04.2021).

¹⁶ Zob. Jacques Rupnik, *Risques et limites d'un retour du nationalisme en Serbie*, „Critique Internationale”, 25 (2004), 29–42, cyt. z wypowiedzi Koštunicy 32.

na czele. Metropolita czarnogórski Amfilohije miał powiedzieć, że „sądząc po zachowaniu Cerkwi i wszystkich obecnych w Trebinju, przybycie Vojislava Koštunicy na pogrzeb Jovana Dučića wywołało wrażenie, jakby przybył nie tylko prezydent Federalnej Republiki Jugosławii, ale prezydent wszystkich Serbów w ojczyźnie i na emigracji”¹⁷. Zaangażowanie serbskiej Cerkwi prawosławnej w kwestię narodową oraz wsparcie dla polityki nacjonalistycznej jest zresztą dobrze opisane. Na koniec trzeba dodać, że Dučića określa się często jako nacjonalistę, poetę, który w swej publicystyce i działalności politycznej wspierał serbską prawię, a w czasie drugiej wojny światowej opowiedział się za ruchem czetnickim.

Hercegowińska Gračanica została pomyślana jako sanktuarium serbskości. Obiekt ma jednak specyficzny status. Z jednej strony wydaje się kopią, czyli bytem nieautentycznym, który wykłada cechy oraz znaczenia przedmiotu pierwotnego, więc jako taki zaczyna budzić podejrzenia także co do autentyzmu jego przesłania. Skoro jest kopią, to również generowane przezeń sensory tracą wiarygodność, okazując się przeszczepem, obcym ciałem włączonym w strukturę lokalną z odmiennego kontekstu, pozbawionym oparcia wynikającego z mocy tradycji rodzimej¹⁸. Pieczołowicie inscenizowana w czasie uroczystości pogrzebowych Dučića serbskość zostaje obnażona jako projekt polityczny, którego wyraźnym celem jest zatarcie wcześniejszych znaczeń przestrzeni. Amra Hadžimuhamedović zalicza świątynię do kategorii etnosymulakrum, architektonicznej kopii motywowanej etnicznie, odsyłającej do oryginału na podstawie chęci naznaczenia przestrzeni, jej unarodowienia. Przejrzyście opisuje całkowity brak jej związku z lokalną tradycją, traktując ów obiekt jako brutalną interwencję w zanegowaną lokalność bośniacko-hercegowińskiego miasta:

¹⁷ Cyt. za: Šerbo Rastoder, *Religioznost s političkim predznakom. Vjerske zajednice u Crnoj Gori i ratovi 1991.–1999.*, http://www.yuhistorija.com/serbian/kultura_religija_txt00c1.html (dostęp: 10.04.2021).

¹⁸ Kwestia instrumentalizacji architektury sakralnej w BiH po 1995 roku nie ogranicza się oczywiście do inwestycji serbskich elit politycznych. Z jednej strony zrozumiała jest recepcja wzorów spoza danego regionu i ich obecność, ponieważ trudno oczekiwać od twórców wiernego trzymanie się tradycji lokalnej. Z drugiej jednak – w omawianym przypadku chodzi o wierną kopię budowli znaczącej, mocno nasyconej konotacją serbskości. Podobnie krytykowane są tak zwane meczety saudyjskie, wznoszone w Bośni po wojnie i finansowane w całości lub części przez władze Arabii Saudyjskiej. Przykładem jest największa świątynia islamska w BiH, meczet króla Fahda w Sarajewie w dzielnicy Alipašino Polje, oddany do użytku w 2000 roku. Budził on kontrowersje nie tylko ze względu na formę obcą tradycji bośniackiej i bałkańskiej, ale też przede wszystkim jako znak dominacji politycznej i próba wprowadzenia saudyjskiej odmiany islamu. Znaczenie konotacyjne wykracza zatem poza referencjalne i w przypadku meczetu króla Fahda również można mówić o rozbijaniu bośniackiej wspólnoty politycznej opartej na lokalnie wypracowanych wzorach kulturowych. Zob. Srđan Barišić, *Džamije na Balkanu*, „Peščanik”, 29.10.2008, <https://pescanik.net/dzamije-na-balkanu-2/> (dostęp: 10.09.2021); szerszy kontekst zob. tegoż, *Sakralna arhitektura i identitet. Megalomanska raskoš*, „Helsinška povelja” (2011), 59–60.

Wprowadzaniem stylu neobizantyjskiego, szkoły raskkiej i morawskiej, poprzez kopiowanie lub historycyzm architektury nowych cerkwi, wprowadzany jest w życie jasny program ideologiczny – odbieranie bośniackiej tożsamości prawosławnym, którzy od wieków mieszkają w Bośni, narzucanie tożsamości, która w nowych programach serbskiej jedności została wybrana jako tożsamość „serca Serbii”¹⁹.

Architektura kopii jest zatem odpowiedzialna za rozbijanie bośniackiej przestrzeni kulturowej, całkowicie osłabiając potencjał identyfikacyjny tradycyjnej kultury, w której praktyki lokalnych Serbów prawosławnych różniły się od tych charakterystycznych dla Serbii²⁰.

Z drugiej strony świątynia może być przyrównana do ikony: do obrazu, który uobecnia inny byt, w tym przypadku najogólniej pojętą serbskość. W takim ujęciu, nawiązującym oczywiście to teologii ikony w prawosławiu, traci sens pytanie o autentyczność czy oryginalność projektu. Cerkiew bowiem nie tylko przypomina Gračanicę – ona właściwie **jest** Gračanicą, uobecnia ją i pozwala dostrzec w niej pierwiastek serbskości. Analogia ze świętym obrazem jest uzasadniona, wszakże pokazywałem, w jak znacznym stopniu działania polityków uzyskują wsparcie instytucji i hierarchów kościelnych. Szerzenie serbskości, jej uobecnianie, przetrada się w projekt „duchowy” – w podwójnym sensie, jak o tym pisał Ivan Čolović, jednocześnie świeckim i religijnym²¹. W perspektywie nadawcy nie ma też zasadności w kwestionowaniu statusu dziedzictwa obiektu wzniesionego współcześnie, u progu nowego milenium: jako ikona po prostu owo dziedzictwo uobecnia, jest nim *par excellence*. I podobnie jak kosowska świątynia, jej hercegowińska replika stała się celem pielgrzymek i odwiedzin oraz atrakcją turystyczną w podstawowym rozumieniu tego słowa. Jak jednak widzieliśmy, pełni funkcję sanktuarium narodowego, miejsca, w którym można inscenizować wspólnotę²².

¹⁹ Amra Hadžimuhamedović, *Arhitektura etnosimulacruma i turbofolk potkultura. Supstituiranje bosanskog kulturnog naslijeđa krivotvorinama*, „Godišnjak BZK Preporod”, 13 (2013), 229.

²⁰ Co ciekawe, nie jest to jedyna kopia cerkwi w Gračaniczy. W 1984 roku została konsekrowana cerkiew znana jako Nowa Gračanica, będąca odwzorowaniem oryginału, w amerykańskiej miejscowości Third Lake w stanie Illinois. W prezentacji na stronie internetowej czytamy między innymi o misternie wykonanych drzwiach wejściowych, których dekoracje „przedstawiają dwadzieścia trzy monastiry i cerkwie z różnych regionów Serbii, łącząc je w jednym obrazie, tak jak znajdują się w sercach i umysłach ludu serbskiego”, <http://newgracanica.org/monastery/> (dostęp: 1.05.2021). Amerykańskie użycie kopii potwierdza interpretację Gračaniczy jako znaku zuniformizowanej serbskości, opartej na splocie historii narodowej i prawosławia.

²¹ O koncentracji serbskiej Cerkwi prawosławnej na kwestii narodowej pisała Dorota Gil, *Kryzys tożsamości. Serbska Cerkiew Prawosławna wobec przemian polityczno-społecznych po 5 października 2000 roku*, w: M. Dąbrowska-Partyka (red.), *W poszukiwaniu nowego kanonu* (Kraków 2005), 267–294.

²² Koncepcję inscenizowania wspólnoty zapożyczam od Victora Turnera: w 2000 roku w Trebinju została „odegrana” wspólnota serbska, skupiająca wszystkich Serbów, a nie tylko tych bośniackich. We wszystkich działaniach związanych z ponownym pochówkiem Dučića widać też

Przypadek Trebinja wykazuje wiele zbieżności z działaniami chorwackimi w Mostarze i Stolacu. Wszędzie zauważalne stało się sięganie po symbolikę religijną w polityce zawłaszczania przestrzeni miejskiej, a obiekty kultu – cerkiew na wzgórzu, krzyż i ołtarz w twierdzy na górze w Stolacu, krzyż milenijny na górze Hum – przeradzają się w manifestację obecności narodu oraz dialektyczny opór wobec znaczeń dominujących w poszczególnych ośrodkach miejskich związanych z dziedzictwem osmańskim. Każdy z tych obiektów stanowi swoisty akt przetworzenia dziedzictwa kulturowego, stara się je przeprogramować semiotycznie czy też – znów sięgnę do analogii teologicznych – przebóstwić, przekształcić wewnętrznie. Krzyż i ołtarz w Stolacu zostały wykonane z materiału podobnego do wykorzystanego w twierdzy, w zamyśle wpisując się w obiekt i świadcząc o jego „prawdziwej” katolicyzacji-chorwackości. Krzyż milenijny symbolizuje z kolei dwutysiącletnią obecność chrześcijaństwa, przemieniając przestrzeń w chorwacko-katolicką, spychając przy tym Boszniaków muzułmanów do rangi przybyszów, czyli obcych. Nie bez znaczenia jest i to, że wszystkie wzniesiono na wzgórzach, w miejscach aksjologicznie nacechowanych, a ponadto stanowią też one ośrodek praktyk społecznych: odwiedzin turystycznych, ale i modlitw oraz uczestnictwa w obrzędach religijnych, jako że na wzgórzu Hum i na drodze do twierdzy w Stolacu znajdują się stacje drogi krzyżowej. Choć same w sobie obiekty te są symulakrami, na mocy opisanych mechanizmów przekształcają się w dziedzictwo, a dzięki nim i ich semiotycznej sprawczości cała przestrzeń przemienia się w dziedzictwo danej grupy etnonarodowej. A przebóstwiona czy „przenarodowiona” przestrzeń może być własnością tylko jednej grupy, wykluczając pozostałe bądź też stawiając je na pozycji niepewnych swojego miejsca przybyszów.

Najpiękniejsze serbskie miasto

Uroczystość w Hercegowińskiej Gračanicy odbyła się pięć lat po podpisaniu porozumienia w Dayton i stworzeniu ram dla organizacji życia politycznego, społecznego i symbolicznego w BiH. Jej sens przeciwstawiał się jednak koncepcji jednoczenia państwa i przywracania wieloetnicznego ładu, skoro doszło do rytualnego upostaciowienia serbskości oraz wpisania miasta i regionu w przestrzeń panserbską. Jej „duchowy” wymiar sugeruje wspólnotę kultury, ale – jak już pisałem – „kultura” bywa często narzędziem używanym do osiągnięcia celów politycznych. Zgromadzenie w 2000 roku nie zapowiadało zmiany w kursie władz RS. W lokalnym kontekście kontynuowano proces symbolicznej deislamizacji miasta oraz przeznakowania jego przestrzeni publicznej tak, by odzwierciedlała wpro-

wykorzystanie scenariuszy kulturowych, które ułatwiały projektodawcom i uczestnikom odgrywanie ich ról. Zob. Victor Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz (Kraków 2005).

wadzaną w życie od 1992 roku politykę czystego etnicznie regionu. Omawiając politykę pamięci w RS, Sarah Correia stwierdzała, że „równoległe do walki o «etnicznie czyste» terytorium, jak dwie strony tej samej monety, toczyła się walka przeciw pamięci, zaś jej celem było zanegowanie bośniackiego dziedzictwa wielokulturowego współżycia poprzez usuwanie znaków fizycznej obecności nieserbских wspólnot”²³. Temu procesowi usuwania towarzyszy bliźniacza kampania naznaczania przy wykorzystaniu znaków kultury narodowej, by osiągnąć wyznaczony cel.

Wartość Trebinja jako zabytkowej całości urbanistycznej podkreśliła decyzja Komisji z 16 maja 2019 roku, na mocy której historyczne centrum miasta zostało uznane za zabytek dziedzictwa narodowego²⁴. W uzasadnieniu podkreśla się, że wspomniane centrum „to w rzadkim stopniu dobrze zachowany i reprezentatywny przykład osady miejskiej, która w wystarczającym stopniu zachowała atrybuty autentyczności i integralności, wyrażające jej historyczne, artystyczne, estetyczne, dokumentarne, społeczne i środowiskowe wartości”²⁵. Zaakcentowano walory, jakie tworzy dobrze zachowana sieć ulic i placów z okresu osmańskiego, nadająca starszej części charakter orientalny, oraz sąsiadujące z nią nowsze centrum z czasów austro-węgierskich, cechujące się ortogonalnym układem ulic wraz z zaplanowanym reprezentacyjnym placem miejskim. Według oceny Komisji ponad 60% zabudowy ścisłego centrum zachowało wysoką wartość środowiskową. Nadrzędną zaletą wydaje się tu wzajemny układ poszczególnych elementów: ulic, placów, budynków oraz znaczących obiektów, których relacje tworzą całość pod względem estetycznym²⁶, a przede wszystkim stanowią zapis przeszłości. Podobnie jak w przypadku Stolaca, ochronie podlega pełen układ urbanistyczny jako przestrzeń znacząca i wartościowana pozytywnie z perspektywy wspólnoty.

²³ Sarah Correia, *The Politics of Memory in Bosnia's Republika Srpska*, w: S.P. Ramet, O. Lishaug (red.), *Bosnia-Herzegovina since Dayton. Civic and Uncivic Values* (Ravenna 2009), 331.

²⁴ *Odluka o proglašenju historijskog gradskog područja Trebinja nacionalnim spomenikom Bosne i Hercegovine*, „Službeni glasnik BiH”, 46 (2019), <http://www.sluzbenovine.ba/page/akt/19i8Lk1cVJ0> (dostęp: 30.04.2021).

²⁵ Tamże. Pełny tekst na stronie miasta Trebinje, <https://www.trebinje.rs.ba/wp-content/uploads/2019/03/Trebinje-GRAD3.pdf> (dostęp: 10.10.2020).

²⁶ Jedną z cech trudnych do zdefiniowania, a przecież istotnych dla polityki ochrony zabytków, jest „malowniczość”. Co zastanawiające, myślenie o miastach jako całościowych układach estetycznych jest wyraźne już w klasycznej pracy Camilla Sittego *Der Städtebau nach seinen künstlerischen Grundsätzen*, wydanej po raz pierwszy w Wiedniu w 1889 roku. Koncepcja tego autora wyrosła z inspiracji opisem miast włoskich, w których bardzo dobrze zachowały się właśnie całe centralne kompleksy urbanistyczne. Komentarz do kwestii „malowniczości” jako cechy przestrzeni opisywanej przynosi zwięzła charakterystyka rozwoju miasta i układu urbanistycznego z perspektywy ekologii miejskiej w: Filip Suchoń, Volker Pachauer, *Typy zieleni i elementy wodne w przestrzeni dawnego miasta-twierdzy Trebinje*, „Środowisko Mieszkaniowe/Housing Environment”, 24 (2018), 81–88, DOI: 10.4467/25438700SM.18.060.9650.



15. Plan centrum Trebinja

Plan (ilustracja 15) przedstawia ściśle centrum miasta z obowiązującymi obecnie (maj 2021 roku) nazwami ulic i placów. Zwraca uwagę zwłaszcza zdecydowana dominacja postaci bądź nawiązań toponimicznych do historii i geografii Serbii. Główna arteria komunikacyjna (linia w górnej części mapy) tworzy ciąg nazw: Vožda Karađorđa – ku czci Jerzego Czarnego (Karađorđe, 1768–1817), przywódcy pierwszego powstania serbskiego, podczas którego nazywano go „Wodzem” (przywódcą, naczelnikiem – skojarzenie polskiego czytelnika z rolą polityczną i symboliczną Józefa Piłsudskiego będzie uzasadnione); Króla Piotra Pierwszego Wyzwolicielea – króla Serbii od 1903 roku i później Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców w latach 1918–1921, zwycięskiego dowódcy armii serbskiej w trakcie wojen bałkańskich oraz w kampanii 1918 roku, wywodzącego się z dynastii Karadziorziewićów; przez Kamienny Most arteria przechodzi w ulicę Serbską. W tej części miasta sięgnięto również po postaci z historii Serbii, czcąc pamięć Stefana Nemanji, księcia Lazara i jego żony Milicy – oboje są głównymi aktorami mitu kosowskiego, z którym był też związany patron innej ulicy, Miloš Obilić, według legendy zabójca sułtana Murada II; za Kamiennym Mostem znajdziemy ponadto ulicę Kosowską. Wśród postaci historycznych są także feldmarszałek Stepa Stepanović (1856–1929) – zasłużony dowódca wojskowy z czasów wojen bałkańskich i pierwszej wojny światowej; Petar Petrović Njegoš (1813–1851), władca Czarnogóry, autor poematu *Górski wieniec* (1847), który odegrał istotną rolę w romantycznym definiowaniu serbskiego nacjonalizmu; herceg Stjepan Kosača (ok. 1404–1466), władca Hercegowiny, który w 1448 roku w monasterze Mileševa ogłosił się hercegiem świętego Sawy (od tego tytułu powstała nazwa jego państewka i potem całego regionu). Po drugiej stronie rzeki ciągnie się jeszcze ulica Dušanova od imienia cesarza Stefana Dušana (ok. 1308–1355), władcy, za którego rządów Serbia osiągnęła największy rozwój terytorialny

i najwyższy prestiż w regionie; z kolei ulica Svetosavska odwołuje się do pamięci o świętym Sawie (ok. 1175–1236), synu Stefana Nemanji, założyciela serbskiego Kościoła autokefalicznego i czołowej postaci serbskiego prawosławia, od jego imienia nazywanego świętosawiem²⁷. Ponadto zwracają uwagę nazwiska pisarzy serbskich i działaczy kulturalnych: Vuka Karadžicia (1787–1864), najważniejszego kodyfikatora standardu języka serbskiego, etnografa i pisarza; Dositeja Obradovicia (ok. 1739–1811), oświeceniowego pisarza i publicysty, kluczowego dla początków serbskiego ruchu narodowego w XIX wieku; Desanki Maksimović (1898–1993), dwudziestowiecznej poetki serbskiej; wspomnianego już Jovana Dučića (1874–1943). Drugi most nosi imię Iva Andrić (1892–1975), jugosłowiańskiego noblisty, który wywodził się z Bośni, lecz w historii literatury i publicystyce często bywa przedstawiany jako autor serbski²⁸. Nawiązania toponimiczne dotyczą takich miejsc jak Žiča (monastyr ufundowany przez pierwszego króla z dynastii Nemanjiciów, Stefana Pierwokoronowanego), Republika Serbska (ulica po drugiej stronie rzeki), Belgrad (stolica Serbii). Do lokalnej historii odnoszą się postaci: Jovana Dučića; Luki Vukalovicia (1823–1873), wywodzącego się z okolic Trebinja uczestnika działań partyzanckich przeciwko Turkom (muzułmanom) w latach 50. i 60. XIX wieku; Luki Ćelovicia (1854–1929), urodzonego w okolicy miasta uczestnika wojen z Turcją w latach 1875–1878, później kupca i działacza narodowego, który współfinansował między innymi aktywność serbskich oddziałów paramilitarnych (*čete*) na terytorium ówczesnie należącego do państwa osmańskiego Macedonii i Kosowa. W ścisłym centrum znajdziemy niewiele nazw niemotywowanych serbską historią: ulice w obrębie čaršii mają adresy Stari Grad (Stare Miasto), na południe ciągnie się ulica Preobrazeńska (od wezwania mieszczącej się tu katedry prawosławnej), główny rynek miejski nosi nazwę Placu Wolności (Trg Slobode), zaś od ulicy Duszana odchodzi ulica Garibaldięgo.

W XX wieku trwał proces przechodzenia w urbanonimie od motywacji realnoznaczeniowej i informacyjnej, odnoszącej się na przykład do funkcji obiektów usytuowanych przy danej ulicy bądź ukształtowania terenu, do motywacji symbolicznej²⁹. Artur Trapszyc, zastanawiając się nad zakresem prawnej ochrony

²⁷ Ogólnie na temat świętosawia zob. Dorota Gil, *Prawosławie, historia, naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności* (Kraków 2005).

²⁸ Spór o Iva Andrić – „czym” był pisarzem, serbskim, chorwackim czy bośniackim – ciągnął się od lat 90. i przybierał różne natężenie. Andrić, jako jedyny pisarz noblista z regionu, rzecz jasna był cennym elementem kreowania prestiżowego wizerunku kultury własnej, choć równocześnie na przykład w chorwackich kręgach pravicowych bywał odrzucany jako zdrajca sprawy narodowej. Zob. Zdzisław Darasz, *Pisarz i jego język. Przypadek Iva Andrić*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica”, 12 (2017), 51–60, DOI: 10.24917/20831765.12.4.

²⁹ Zob. Kwiryna Handke, *Ochrona zabytków niematerialnych na przykładzie nazewnictwa miejskiego*, w: T. Rudkowski (red.), *O zabytkach. Opieka, ochrona, konserwacja* (Warszawa 2005), 179–192.

miejskiego dziedzictwa materialnego, stawia pytanie o wartość nazewnictwa miejskiego. Czy urbanonimy stanowią swoisty niematerialny zabytek łącznie z przestrzenią, którą nazywają?³⁰ Autor ten skłania się do objęcia nazewnictwa zasadami podobnymi jak w przypadku ograniczeń interwencji w bryłę budynku zabytkowego, sądząc, że nazwy ulic czy placów świadczą o przeszłości miejsca, na równi z innymi obiektami tworząc poczucie autentyzmu, które przecież działania konserwatorskie starają się zachować. Monika H. Denda, badająca zapis pamięci kulturowej w urbanonimie Lwowa, zauważa z kolei, że urbanonimy charakteryzują się „wysokim stopniem instytucjonalizacji”³¹. Jak podkreśla, poszczególne elementy zbioru nazw miejskich niosą informację nie tyle nawet o przestrzeni, ile o społeczności, która ją użytkuje i nazywa. Objęcie nazewnictwa ochroną położyłoby kres czasem zbyt częstym zmianom nazw, jednakże kontrola przestrzeni społecznej, naznaczanie jej, tworzenie symbolicznej dominującej wizji świata, należy do prerogatyw władz (lokalnych i centralnych, zależnie od kompetencji). Wedle słów wybitnej chorwackiej antropolożki Dunji Rihtman-Auguštin: „w pejzażu miejskim nazwy ulic, razem z zabytkami i tablicami pamiątkowymi, przyczyniają się do semiotycznej obecności rządzącej ideologii, ponieważ architekturze miasta nadają szczególną symboliczną treść”³². Trudno zatem przypuszczać, by władze tak mocno inwestujące w politykę symboliczną jak w Republice Serbskiej nie starały się przeznakować przestrzeni miejskiej.

Jak pokazała charakterystyka ulic centrum Trebinja, całkowicie dominują w nim odniesienia do serbskiej historii i serbskiego mitu narodowego³³. Pojawiły się tam najważniejsze miejsca znaczące tego dyskursu, związane z postaciami założycielskimi dla państwowości serbskiej i serbskiej Cerkwi prawosławnej (Stefan Nemanja, święty Sawa), bohaterami walk o niepodległość Serbii (Karađorđe, król Petar) czy też działaczami decydująco wpływającymi na kształt nowożytnej kultury serbskiej (Karadžić, Njegoš). W ogóle nie pojawiają się nazwy związane z tradycją bośniacką ani z topografią kraju, właściwie żadna z wymienionych nie łączy się semantycznie z bośniackością. Tak ukształtowana sieć urbanonimiczna, potraktowana całościowo jako *signifiant*, odsyła jednoznacznie do *signifié* „miasto serbskie”. Poruszając się po mieście i patrząc na nazwy ulic, przechodzień nie domyśli się, że trafił do miejscowości w Bośni i Hercegowinie,

³⁰ Zob. Artur Trapszyc, *Nazwy miejscowe – przekaz i świadectwo rzeczywistości kulturowo-historycznej. Ochrona, eksploracja, upowszechnianie*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, 55 (2016), 193–217, DOI: 10.12775/LSE.2016.55.10.

³¹ Monika H. Denda, *Pamięć miasta. Elementy polskie w urbanonimii współczesnego Lwowa*, „Acta Polono-Ruthenica”, 13 (2008), 541.

³² Dunja Rihtman-Auguštin, *Ulice moga grada. Antropologija domaćeg terena* (Beograd 2000), 51.

³³ Używam tu pojęcia mitu narodowego w ślad za Ivanem Čoloviciem.

a raczej mógłby sądzić, że to typowe serbskie miasteczko. Nazewnictwo ulic w sferze codziennego bytowania odtwarza przekaz wygenerowany w trakcie uroczystości z 2000 roku, uobecniany też przez nową świątynię: Trebinje to część serbskiej przestrzeni „kulturowej”, dla której granice polityczne są nieistotne i niejako wtórne, temporalne, podczas gdy przestrzeń duchowa jest postrzegana jako ponadczasowa. W wymiarze sakralno-odświętnym (Hercegowińska Gračanica) i codziennym (ulice) dochodzi do antropologicznej realizacji wyobrażenia miejscowości „czystej etnicznie”, której pierwszym aktem było fizyczne pozbycie się nieserbkiej populacji miasta i gminy.

Odnowienie dwóch meczetów w obrębie Starego Miasta – Osmana Paszy Re-sulbegovicia (Osman-pašina džamija, 2005) i Cesarskiego (Careva džamija, 2014) – nie jest w stanie odwrócić semiotycznej serbizacji przestrzeni miejskiej. Ich odbudowa oraz oddanie do użytku wynikały z obowiązków nałożonych na władze RS przez porozumienie w Dayton i decyzje Komisji, lecz porównanie relacji z procesem odbudowy jednego i drugiego obiektu pokazuje zmianę nastrojów społeczności lokalnej: rozpoczęta w 2001 roku rekonstrukcja meczetu Osmana Paszy spotkała się z protestami Serbów, a robotnicy zostali zmuszeni do przerwania prac i tylko dzięki interwencji Wysokiego Przedstawiciela kontynuowano je, podczas gdy uroczystość z 2014 roku odbyła się w atmosferze zgody, porozumienia, przy wsparciu burmistrza. W rozmowie z maja 2019 roku trebiński imam, Sadik-efendi Fazlagić, potwierdził dobre relacje z lokalną władzą. Przyznał jednak, że lokalna populacja Boszniaków liczy niespełna tysiąc osób, z których niewiele ponad sto zamieszkuje w mieście na stałe i są to, jak twierdził, osoby starsze, podczas gdy młodzi opuszczają Trebinje i wracają jedynie do pracy w sezonie turystycznym³⁴.

Dwa meczety

Przykład Trebinja ujawnia proces nakładania serbskiej matrycy znaczeniowej na przestrzeń miasta, w którym nie-Serbowie są prawie nieobecni, a obiekty kojarzące się z kulturą islamu zmarginalizowano. W komentarzach do rezultatów ostatniego spisu powszechnego z 2013 roku Zdravko Grebo³⁵ zauważył z żalem, że BiH przestała być państwem wieloetnicznym, a poza kilkoma wyjątkami dominują na jej obszarze terytoria etnicznie jednorodne. Za najbardziej negatywne

³⁴ Fahrudin Smailović, *Sadik-ef Fazlagić. Bajram ponovo je okupio Bošnjake Trebinja*, Al Jazeera, 11.08.2019, <https://balkans.aljazeera.net/teme/2019/8/11/sadik-ef-fazlagic-bajram-ponovo-okupio-bosnjake-trebinja> (dostęp: 1.05.2021).

³⁵ Zdravko Grebo był intelektualistą, prawnikiem, działaczem na rzecz stworzenia społeczeństwa obywatelskiego w BiH, założycielem Fundacije za otvoreno društvo. Działał w sprawie porozumienia boszniacko-chorwacko-serbskiego w BiH.

zjawisko uznał homogenizację dużych miast: Sarajewo stało się niemal całkowicie boszniackie, Banja Luka – serbska, zaś w Mostarze utrzymał się podział na strefy etnonarodowe³⁶. Po ogłoszeniu wyników spisu pojawił się w mediach ponury żart, że wszyscy Chorwaci i Serbowie z Sarajewa mogliby się zmieścić na stadionie Koševo, a Chorwaci i Boszniacy z Banja Luki na stadionie lokalnego klubu Borac, a z pewnością można to samo stwierdzić o trebińskich Boszniakach. Jak głosił tytuł jednego z tekstów dotyczących spisu, „czego nie zrobiła wojna, to dokończyła polityka”³⁷.

Pytanie o to, czy Trebinje jest miastem mono- czy wielokulturowym, nie ogranicza się jedynie do problemu opisu, jeśli przyjmiemy rozumienie kultury jako normy. Ted C. Lewellen podkreślał, że „w myśl antropologicznej teorii krytycznej kultura zawsze była bardziej heurystycznym wytworem wyobraźni antropologicznej niż cechą obiektywnie przysługującą jakiejś zbiorowości”³⁸. Zresztą zdefiniowanie tego pojęcia od początków refleksji etnologicznej sprawia metodologiczny kłopot. Ponieważ w tej książce przyjmuję stanowisko, że kulturę można rozumieć jako normę i projekt do zrealizowania dla wspólnoty, która została objęta tym pojęciem, sądzę, że dotychczasowy materiał pokazuje, iż kultura narodowa (chorwacka, serbska, boszniacka) czy też kultura integratywna (kultura Bośni) staje się narzędziem tworzenia wspólnoty politycznej w znacznie większym stopniu niż dyskursem deskryptywnym. Nie oznacza to ujęcia skrajnie konstruktywistycznego, ponieważ jest oczywiste, że projekt kulturowy musi się opierać na pewnych zasobach, czerpać ze zbioru wzorów zachowań, symboli i mechanizmów interpretowania rzeczywistości społecznej. Lewellen przytacza jako przykład badania prowadzone przez Abnera Cohena wśród ludu Hausa w Ibadanie, opisujące proces retribalizacji, a więc politycznej konsolidacji wspólnoty przez odwołanie się do rekonstruowanej przeszłości i obyczajowości, czego rezultatem stała się transformacja luźnej do tej pory grupy w podmiot polityczny³⁹. W definiowaniu wspólnot politycznych w BiH na początku lat 90. również wielką rolę odegrała kultura, a raczej jej wykorzystanie w procesie ugruntowania wspólnot interesów, organizowanych wokół kategorii tożsamości narodowej. Kultura, która – przypomnijmy – nie jest wartością daną i wynika-

³⁶ *Zbogom, multietnička BiH!*, ze Zdravkiem Grebo i Miodragiem Živanoviciem rozmawia Omer Karabeg, 26.07.2016, <https://www.slobodnaevropa.org/a/zbogom-multietnicka-bih/27877272.html> (dostęp: 30.07.2016).

³⁷ Dženana Halimović, *Popis u BiH. Što nije uspio rat, ostvarila je politika*, 1.07.2016, <https://www.slobodnaevropa.org/a/popis-u-bih-ono-sto-nije-uspio-rat-uspjela-je-politika/27833113.html> (dostęp: 30.07.2016).

³⁸ Ted C. Lewellen, *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, przeł. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski (Kraków 2010), 193.

³⁹ Tamże, 191–192.

jąca z oczywistego opisu, lecz musi być aktualizowana i poddana działaniu normy. Bierze się to z konieczności dokonania wyboru i zaklasyfikowania do rangi normy nazywanej tradycją, obyczajem, wzorem danej kultury, elementów płynnej rzeczywistości ludzkiego doświadczenia. U podstaw takiej interpretacji kultury jako normy stoi refleksja Claude'a Lévi-Straussa z fundamentalną dialektyką ciągłości i nieciągłości, konieczności wprowadzania granic (takich jak: kategorie społeczne, rytuały przejścia, zakazy alimentacyjne itd.) w świat pierwotnie ich pozbawiony. Różnice, którym przydaje się znaczenie społeczne – a więc takie, na których nadbudowują się interpretacje generujące znaczenia – w ciągłości doświadczenia opierają się zrazu na najłatwiej obserwowalnych odmiennościach, takich jak: płeć (żeński/męski), kolor skóry (kategoria rasy jako różnicy kulturowej) czy regionalne odrębności w wymowie. Choć proces ten ma głębsze podłoże, w sytuacji Bośni i Hercegowiny od początku lat 90. XX wieku charakterystyczne stało się wykorzystywanie kultury do uzasadniania różnic interesów politycznych trzech wspólnot: boszniackiej, serbskiej i chorwackiej. Dlatego nadrzędne staje się pytanie, czy istnienie różnych wspólnot etnicznych jest równoznaczne ze stwierdzeniem o istnieniu różnych kultur, tutaj: boszniackiej, serbskiej i chorwackiej, czy też uzasadniona jest kategoria kultury Bośni jako inkluzywna dla członków i członkiń wymienionych wspólnot etnonarodowych. Badane przypadki dostarczają materiału pozwalającego odpowiedzieć na te pytania, ale do ostatecznego podsumowania prowadzi jeszcze kilka kroków.

Szczególnie wymowny wydaje mi się przypadek rekonstrukcji meczetu Cesarzkiego (meczeta Sułtana Ahmeda). Wzniesiono go wraz z minaretem w 1719 roku z polecenia Osmana Paszy Resulbegovicia, ówczesnego kapitana Trebinja i przedstawiciela jednego z możniejszych begowskich rodów we wschodniej Hercegowinie. Był on prawdopodobnie w tym czasie jedyną świątynią muzułmańską w osadzie. Pełnił swoją funkcję do 1918 roku. W okresie Jugosławii titowskiej obiekt przekształcono na magazyn, następnie odnowiono w 1988 roku, a cztery lata później meczet został całkowicie zniszczony przez siły serbskie⁴⁰. Jest to niewielka budowla jednosalowa z czterospadowym dachem, wystarczająca na potrzeby niedużej gminy i dlatego typowa dla mniejszych miejscowości w Bośni i Hercegowinie. Przygotowania do odbudowy zaczęły się w 2010 roku staraniem lokalnego imama, a prace sfinansowano w największej części ze składek wiernych. Uroczyste otwarcie odnowionej świątyni nastąpiło 3 sierpnia 2014 roku.

⁴⁰ Informacje za: *Sultan Ahmedova (Careva) džamija*, <https://www.medzlis-trebinje.ba/v1/index.php/dzamije/item/526-sultan-ahmedova-careva-dzamija> (dostęp: 2.05.2021); <https://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/20034-proklanjana-careva-dzamija-u-trebinju> (dostęp: 2.05.2021).



16. Meczet Cesarski w Trebinju

Uroczystość stała się okazją do zmanifestowania jedności mieszkańców miasta, a co ważniejsze – obyło się bez incydentów ze strony serbskich nacjonalistów. Obecni byli przedstawiciele duchowieństwa prawosławnego oraz burmistrz Trebinja, Slavko Vučurević. Przytoczę sporą część jego wypowiedzi, jako że wydaje mi się znacząca dla kwestii (nie)ciągłości kulturowej oraz definiowania wspólnoty:

życzę wam, żebyście przekroczywszy próg swojej świątyni, poczuli jedną nową siłę i nadzieję, i żebyście je obie od razu podzielili ze swoimi sąsiadami innych religii i narodowości. Jest wiele rzeczy, które wszyscy robimy tak samo i które tak samo cenimy. Pragnę, żebyśmy się wszyscy zwrócili ku temu, co jest nam wspólne, temu, w czym jesteśmy podobni, co sprawia, że jesteśmy dobrymi sąsiadami i mieszkańcami naszego Trebinja⁴¹.

Zwraca uwagę przede wszystkim charakterystyczna w tej przemowie otwartość na Innego. W krótkiej wypowiedzi burmistrz wykorzystuje zaimek „wszyscy” (*svi*) konotujący ogół, wspólność, powraca w niej także zaimek „my” (w formach: *nam*, *nas*) wyraźnie ustanawiający podmiot zbiorowy oparty na jednoczeniu

⁴¹ Przemowa zarejestrowana przez stację telewizyjną Kanal 6: *Zivot u Bosni/Obnovljena deseta dzamija u Trebinju*, 19.08.2014, <https://www.youtube.com/watch?v=qbATUrnO2hY> (dostęp: 2.05.2021).

obecnych na zgromadzeniu – Vučurević włącza więc do jednego zbioru siebie (Serba, prawosławnego) i słuchaczy (Boszniaków, muzułmanów). Ponieważ występuje w oficjalnej roli zwierzchnika lokalnej władzy, używane przez niego „my” może też oznaczać wszystkich trebinjan.

Słowo kluczowe, użyte dwukrotnie, to wyraz „sąsiedzi” (*komšije*)⁴². Literatura etnologiczna i antropologiczna dotycząca Bałkanów obejmuje rozbudowaną listę pozycji na temat pojęcia sąsiedztwa (*komšiluk*), ale przecież i w innych kontekstach kulturowo-społecznych sąsiedztwo jako kategoria ma znaczną wagę opisową i symboliczną, wystarczy przypomnieć choćby o głośnej pracy Jana T. Grossa (*Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, 2000). Ponieważ zjawisko komšiluku było wielokrotnie omawiane, przypomnę najważniejsze punkty sporu o jego ocenę. Ogólnie rzecz biorąc, określa ono formy wzajemnego poszanowania i codziennego współbywania, wypracowane przez stulecia sąsiedowania w obrębie państwa osmańskiego na Bałkanach przez mieszkańców należących do różnych grup konfesyjnych. Celem tej niesformalizowanej konwencji było uregulowanie relacji między grupami, które z zasady opierały się na ekskluzywności, a niewierzących (czy raczej – wierzących w coś innego) określały jako innych *par excellence*, jako niewiernych, pogan, schizmatyków. W sytuacji życia codziennego w miastach i miasteczkach Bałkanów trudno byłoby przestrzegać nakazów pełnej segregacji i wzajemnego wykluczenia, skoro mieszkańcy byli od siebie zależni w procesie podziału pracy i wymiany dóbr. Równocześnie koncepcja państwa laickiego była całkowicie obca w świecie społecznym, w którym miejsce jednostki wyznaczała przynależność do wspólnoty wyznaniowej. Formy utrwalone na poziomie lokalnym prowadziły zatem do wzajemnego poszanowania konfesji, wyrzeczenia się prozelityzmu, respektowania wierzeń i praktyk związanych z religią sąsiada, dzięki czemu zyskiwano możliwość pomocy i współpracy. Z różnych stron obszaru bałkańskiego pochodzą świadectwa potwierdzające skuteczność takiego wzoru relacji. Prawosławni zapraszali muzułmańskich sąsiadów na świętowanie *slavy* czy chrzcin dzieci, ci drudzy gościli chrześcijan z sąsiedztwa na ucztach ramazanowych czy obchodach bajram; gospodynie pomagały sobie nawzajem w ramach komšiluku, sąsiedzi często wspólnie wykonywali prace polowe. Istniały jednak zazwyczaj nieprzekraczalne granice, do których należało po pierwsze, niedyskutowanie o sprawach wiary, a po drugie, przestrzeganie zasad endogamii w obrębie grup wyznaniowych⁴³.

⁴² *Komšija* to ktoś inny niż *sus(j)ed*: sąsiad, ale szczególnie bliski, wpisany w relacje wzajemności i szacunku. Zob. na ten temat Denis Ermolin, *Multiple Voices of the Past. (Hi)Stories and Memories from the Ethnically Mixed Neighbourhoods in Pristina*, „Colloquia Humanistica”, 10 (2021), article 2538, DOI: 10.11649/ch.2538.

⁴³ Zob. Xavier Bougarel, *Bosna. Anatomija rata*, przeł. J. Stakić (Beograd 2004), rozdział *Dobro susedstvo i intimni zločin*, 118–141; Cornelia Sorabji, *Bosnian Neighbourhoods Revisited. Tolerance,*

Część badaczy idealizowała komšilik, widząc w opisanych tu formach wyraz tolerancji i wielokulturowości. Inni postrzegali go jako mechanizm w gruncie rzeczy petryfikujący podziały, ponieważ zasklepiął jednostki w przynależności do grup wyznaniowych, wzmacniając znaczenie społeczne konfesji i postrzeganie innych jako obcych. Na pewno nie można przeceniać jego wartości integracyjnej, gdyż rzeczywiście ów system w pełni respektował granice wyznaniowe. Trzeba wziąć pod uwagę, że komšilik jako zasada współżycia wykształcił się w imperium osmańskim, gdzie właśnie kwestie wyznaniowe miały decydującą wagę, ale też gdzie – inaczej niż w większości państw Europy chrześcijańskiej przed przemianami epoki nowożytnej – członkowie różnych wyznań mieli prawo zamieszkiwania państwa mimo istnienia religii dominującej. I to ramy imperialne zadecydowały o skuteczności tej instytucji⁴⁴. Jej geneza sięga świata sprzed dominacji tożsamości etnicznych, poprzedzającego wyłonienie się projektów narodowych. Imperium jako forma organizacji polityczno-społecznej otwierało przestrzeń dla lokalnych wzorów relacji. Należy przy tym pamiętać, że nie były one stabilne. Ich skuteczność zależała od sytuacji i często ulegała naruszeniu, na przykład podczas osłabienia władzy centralnej i braku kontroli nad aspiracjami ambitnych możnowładców, tak jak to było w przypadku nadużyć ze strony miejscowych begów w Bośni. Ale to właśnie w Bośni zasady sąsiedzkiego poszanowania przetrwały do niedawnych czasów i nierzadko były wspomniane przez tych, którzy przeżyli ostatnią wojnę, jako czas tolerancji i otwartości. Niewątpliwie idealizowanie okresu poprzedzającego wojenne okrucieństwa jest zrozumiałe, wskazuje mimo wszystko na dość powszechne w tym kraju poczucie obniżenia granic tożsamościowych w wymiarze lokalnym – czy po prostu dosłownie rozumianego sąsiedztwa⁴⁵.

Dlatego nawiązanie do sąsiedztwa przez burmistrza Trebinja uruchamia głębszy ciąg interpretacyjny. Na pierwszym poziomie odwołuje się do tego doświadczenia współżycia, które opisałem wyżej. W terminach współczesnych można by je wyrazić jako poszanowanie różnicy wyznania i tolerancję, które pozwalają na uregulowanie relacji między członkami różnych wspólnot etnokonfesyjnych. Na drugim poziomie trzeba zadać pytanie o możliwość przetrwania

Commitment and Komšilik in Sarajevo 97, w: J. de Pina-Cabral, F. Pine (red.), *On the Margins of Religion* (New York 2008), 97–112.

⁴⁴ Zob. Raphaela Lewis, *Życie codzienne w Turcji osmańskiej*, przeł. W. Radwański (Warszawa 1984), 16–19.

⁴⁵ W zrozumieniu mechanizmów bliskości mimo różnic, na podstawie doświadczenia lokalności, pomagają badania Michaela Herzfelda i wypracowana przezeń kategoria zażyłości kulturowej, a więc kompetencji kulturowych i komunikacyjnych wynikających bardziej z praktyki, z bycia w społeczności, aniżeli z wiedzy wyuczonej. Zob. tegoż, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski (Kraków 2007), 16–51.

takiej grupy lokalnej w sytuacji nakładania się na siebie dwóch mocnych ekskluzywistycznych kręgów tożsamości: konfesyjnego i narodowego.

Raport dotyczący zniszczenia obiektów zaliczanych do dziedzictwa kulturowego, opublikowany w 2002 roku przez Andrása J. Riedlmayera, został oparty na danych z 17 gmin w Republice Serbskiej i 2 gmin wchodzących w skład Sarajewa. Na tym terenie ponad 90% przeanalizowanych meczetów (255 obiektów) zostało zakwalifikowanych do kategorii „zniszczone lub ciężko uszkodzone” (*demolished or heavily damaged*), podobnie jak 75% kościołów rzymskokatolickich⁴⁶. Dokument opisuje też rozmaite sposoby niszczenia i różny stopień zachowania istniejącej przed wojną infrastruktury konfesyjnej, jak również praktyki zmierzające do całkowitego usunięcia śladów miejsc kultu nieserbskich mieszkańców badanych gmin, na przykład wywożenie gruzów z ruin na inne lokacje, tak by nie pozostawić żadnych śladów danej budowli. Zamysłem badania było udokumentowanie przypadków „celowego niszczenia dziedzictwa kulturowego i religijnego bośniackich Muzułmanów i bośniackich Chorwatów”⁴⁷. Zastanawia jednak to, że uwzględnione obiekty są związane głównie z kultem religijnym: meczety, kościoły, siedziby (użytkowane bądź zabytkowe) bractw religijnych (tekke, klasztory), szkoły konfesyjne. Wśród wymienionych typów obiektów można znaleźć tylko dwa o funkcji niezwiązanej z praktykowaniem kultu: Biblioteka Narodowa i Uniwersytecka oraz Instytut Orientalistyczny, oba usytuowane w Sarajewie⁴⁸.

Według danych ze stycznia 2021 roku na liście dziedzictwa narodowego BiH znajduje się 40 obiektów z terenu miasta i gminy Trebinje, w tym zdecydowana większość, bo aż 27, wiąże się z kultem religijnym, a są to: cerkwie, meczety oraz cmentarze⁴⁹. Najważniejsze budowle, wokół których odbudowy toczyły się spory, to właśnie obiekty wyznaniowe, tak jak pokazują to wspomniane przypadki z Trebinja i Stolaca, choć do podobnych wydarzeń doszło również w innych miastach BiH. Meczety i cerkwie są odnawiane także w tych miejscowościach, gdzie nie pozostała populacja boszniacka bądź serbska i dokąd uchodźcy nie wracają, tak jak na przykład w miasteczku Gacko na północ od Trebinja. Istotnym wydarzeniem, które odbiło się szerokim echem w bośniackich mediach, była odbudowa meczetu Kolorowego (Aladża džamija) w Fočy i oddanie go do użytku w kwietniu 2019 roku. Ten szesnastowieczny obiekt był uważany za jeden z najpiękniejszych na Bałkanach ze względu na to, że zachowały się w nim wyjątkowe

⁴⁶ András J. Riedlmayer (red.), *Destruction of Cultural Heritage in Bosnia-Herzegovina, 1992–1996. A Post-War Survey of Selected Municipalities* (Cambridge, MA 2002), 10, 14.

⁴⁷ Tamże, 5.

⁴⁸ Tamże, 7.

⁴⁹ Zob. *Nacionalni spomenici Bosne i Hercegovine*, <http://kons.gov.ba/Publication/Read/nacionalni-spomenici-lista> (dostęp: 8.05.2021).

dekoracje o motywach roślinnych i geometrycznych, wypełniające całe wnętrze obiektu. Meczet ów odgrywał też ważną rolę w lokalnej tradycji, stając się źródłem legend i opowieści na poły fantastycznych, na poły opartych na strzępach wiedzy o jego powstaniu i historii. Miejscowe przekazy świadczą o znaczeniu budowli dla tamtejszej populacji, a od końca XIX wieku rosło również zainteresowanie badaczy, architektów i historyków tym meczetem uznanym za cenny zabytek osmańskiej architektury sakralnej⁵⁰.

Meczet Kolorowy został całkowicie zniszczony w 1992 roku przez siły serbskie: obiekt zaminowano i wysadzono w powietrze, zaś rumowisko zostało rozwiezione na różne lokalizacje i przysypane ziemią, jego część wrzucono do przepływającej przez miasto rzeki Čehotiny, a materiał budowlany z tej świątyni przypadkiem odkryto nawet przy badaniu masowego grobu w okolicy miasta. Ze względu na wartość historyczną meczetu ów akt destrukcji uznano za wyjątkowy. Obiekt nie miał bowiem żadnej wartości militarnej, zaś w mieście nie były wówczas prowadzone żadne działania zbrojne, a szczególne potraktowanie ruin w pełni zdradzało intencje sprawców: celem tej akcji było usunięcie śladów kultury islamu i symbolicznej obecności Boszniaków na tym obszarze. Kiedy w 2010 roku opublikowano raport Komisji, stan obiektu został określony jako „zniszczony”. W latach 2006–2007 prowadzono prace porządkowe, oczyszczono teren meczetu oraz zinwentaryzowano zachowane fragmenty budowli⁵¹. Odbudowa wymagała przeprowadzenia analizy pozostałości i odnalezienia odpowiednich materiałów, które korespondowałyby ze strukturą i specyfiką budynku, pozwalając na jak najstaranniejsze odtworzenie bryły. W działaniach podjętych przez restauratorów uwidacznia się dążność do zbudowania jak najwierniejszej kopii zniszczonego meczetu⁵². Jest to zresztą charakterystyczne dla niemal wszystkich przypadków odbudowy, mianowicie staranie o odtworzenie budowli i jej bezpośredniego otoczenia przy jak największym poszanowaniu dla wystroju wnętrza i programu dekoracyjnego. Rekonstruktorzy najczęściej dążą do korzystania z materiałów podobnych do oryginalnych. Można zakładać, że w intencji zlecniodawców odtworzenie ma być, po pierwsze, aktem sprawiedliwości, zadośćuczynieniem cierpieniom ofiary poszkodowanej przez działania wojenne, „klarownym przesłaniem, że sprawiedliwość i prawa człowieka zwyciężają nad destrukcją i zbrodnią”. Po drugie, odbudowanie obiektu materialnego, a dzięki temu odrestaurow-

⁵⁰ Zob. Maximilian Hartmuth, *Oral Tradition and Architectural History. A Sixteen-Century Ottoman Mosque in the Balkans in Local Memory, Textual Sources, and Material Evidence*, w: D. Talmon-Heller, K. Cytryn-Silverman (red.), *Material Evidence and Narrative Sources. Interdisciplinary Studies of the History of the Muslim Middle East* (Leiden–Boston 2015), 341–359.

⁵¹ *Aladža Mosque Foča (BH_10)*, http://old.kons.gov.ba/main.php?mod=vijesti&extra=projekti&id_vijesti=244&lang=1&&&action=getExternal&id=408 (dostęp: 10.08.2018).

⁵² Zob. Neđo Đurić, Dijana Đurić, *Characteristic of Construction Stone for Rehabilitation of Aladža Mosque in Foca, Bosnia and Herzegovina*, „Archives for Technical Sciences”, 19, 1 (2018), 1–10.

wanie przestrzeni symbolicznej, będzie próbą odnowienia przestrzeni społecznej i stworzenia warunków dla restytucji społeczności lokalnej w myśl zasad porozumienia w Dayton, „zachętą do procesu powrotu i rekoncylacji”⁵³.

Odbudowa okazała się skomplikowanym procesem, który wymagał nie tylko dotarcia do jak największej części oryginalnego materiału budowlanego, ale także odtworzenia planów świątyni oraz założeń związanych z jej architekturą i wystrojem wewnątrz. Posłużono się archiwaliami, opisem obiektów zabytkowych dokonanych w czasie inwentaryzacji zabytków w BiH w latach 80. XX wieku oraz pieczołowitą analizą ocalonych pozostałości, jednakże skala zniszczenia wymagała zbudowania całości od podstaw. Z perspektywy projektowania znaczeń społecznych trzeba zadać pytanie, **co** właściwie jest odbudowywane w Fočy, **czym** będzie wzniesiony na nowo meczet Kolorowy? W odpowiedzi na wątpliwości wokół pytania o autentyczność takiego zabytku Aida Idrizbegović Zgonić, architektka współpracująca przy wykonaniu projektu odbudowy, odpowiadała: „zrekonstruowany budynek nie jest tym samym obiektem, który istniał przez stulecia, nie może nim być. Największą wartość ma lekcja, jakiej nas uczy, to mianowicie, że destrukcja nie ma ostatniego słowa, uczy nas o odporności [*resilience*] i trwałości pamięci [*persistence of memory*] miejsca i ludzi”⁵⁴. Ważne pojęcia to odporność i trwałość. W kontekście polityki destrukcji z lat 1992–1995 oba konotują ideę ciągłości, a więc zachowania/przywrócenia więzi i typu przestrzeni społecznej, niszczonej w trakcie wojny. Pojęcie odporności zakłada również element elastyczności. Weszło ono w użycie w urbanistyce głównie w odniesieniu do możliwości lokalnych mechanizmów oraz sposobów adaptowania się i odradzania miast w przypadku katastrof czy długotrwałych zmian ekologicznych. Jego zaadaptowanie do refleksji nad życiem społecznym oznacza z kolei zdolność do elastycznego trwania mimo gwałtownych zmian, naruszających porządek lokalny z zewnątrz⁵⁵. Szczególnie istotne dla badań odporności w perspektywie urbanistyki i antropologii miasta wydaje się akcentowanie roli mniejszych ośrodków miejskich, które inaczej niż duże miasta czy stolice tworzą specyficzne, relatywnie trwałe środowisko urbanistyczne i społeczne. Lokalność bowiem ma własną strukturę, co oznacza, że nie staje się prostym odbiciem procesów toczących się w zgeneralizowanym społeczeństwie ani biernym odbiorcą trendów czy polityk płynących z centrum⁵⁶.

⁵³ Oba cytaty pochodzą z raportu Komisji z 2010 roku.

⁵⁴ Aida Idrizbegović Zgonić, *Total Reconstruction. A Case Study of Aladza Mosque*, „Technics, Technology, Education, Management”, 2, 6 (2011), 8.

⁵⁵ Zob. Luďa Klusáková, *Adaptační procesy a jejich aktéři v modernizující se Evropě*, „Historická sociologie”, 1 (2019), 99–100, DOI: 10.14712/23363525.2019.6.

⁵⁶ Tejze, *Identifications of Small Peripheral Towns at the Turn of the 21st Century. Cultural Heritage, Use of Historical Examples, and Revitalization Strategies in Comparative Perspective*, „Новое прошлое/The New Past”, 3 (2017), 65–80.

W zamyśle ekspertów zajmujących się projektami ochrony dziedzictwa kulturowego odbudowany meczet stanie się znakiem zrekonstruowanej, odpornej (*resilient*) wspólnoty, która odradza się mimo zniszczeń wojennych, katastrofalnych w wymiarze materialnym i społecznym. Cytaty z tekstów eksperckich potwierdzają postrzeganie obiektów jako *signifiant* określonego typu wspólnoty społecznej – lokalnej, zdolnej do odradzania się grupy, której udaje się ponownie zorganizować wokół zasad międzykonfesyjnego współżycia. Trebiński meczet, jak pamiętamy, również miał denotować podobny rodzaj wspólnoty, komšiluk.

Helen Walasek, prowadząca wieloletnie badania poświęcone kwestii dziedzictwa w BiH, w swojej pracy cytuje zeznanie jednego z serbskich przywódców wojennych z trybunału haskiego: „Serbowie wierzą, że tam gdzie nie ma meczetów, nie ma Muzułmanów, zburzenie meczetu spowoduje, że Muzułmanie stracą powód do powrotu do swoich wiosek”⁵⁷. Polityka czystek, o czym już była mowa, miała na celu usunięcie zarówno ludności, jak i jej symbolicznych śladów. Autorzy daytońskiej wizji BiH wierzyli, że uda się odtworzyć społeczno-kulturową specyfikę Bośni przez narzucenie mechanizmów symbolicznej odbudowy oraz stworzenie warunków powrotu uchodźców. Przypadek Trebinja i innych miasteczek we wschodniej Hercegowinie pokazuje, że rekonstrukcja świątyni ich nie przyciąga ani nie skłania do powrotu. Zresztą w tym samym artykule Walasek opisuje istnienie „meczetów pamięci” (*memorial mosques*), które odbudowano w miejscowościach, gdzie nie mieszkają już muzułmanie, zaś ich funkcją jest przywracanie pamięci o dziedzictwie islamskim oraz dawnej kulturze Bośni. Sądzę, że w omawianych przypadkach mamy znów do czynienia z kopią, tym razem z kopią wspólnoty, którą dany budynek chce reprezentować. Dokumentują one nieautentyczność projektu powrotu do przeszłości i odporności lokalnej wspólnoty. Robert Bevan zauważa bowiem, że obiekty wcześniej neutralne znaczeniowo, jak biblioteki, fontanny, zabytki, należące do doświadczenia codzienności, po odbudowie nabierają sensów niechcianych, ale przy tym wyraźnych – stają się ucieleśnieniem pamięci o wydarzeniach, które doprowadziły do ich destrukcji⁵⁸. Przejmują funkcję miejsca pamięci w znaczeniu, jakie nadał temu terminowi Nora: znaku retorycznego dyskursu o przeszłości i tożsamości oraz miejsca, w którym pamięć „pracuje”. Meczet Kolorowy czy meczet Sułtana Ahmeda odsyłają zatem nie tyle do wyobrażenia „wieloetnicznej wspólnoty lokalnej”, ile raczej „wieloetnicznej wspólnoty lokalnej, która została zniszczona przez wojnę”, a sam meczet – przypomnijmy – ma być sygnałem dla większości serbskiej, że nie zawsze panowała

⁵⁷ Helen Walasek, *Cultural Heritage and Memory after Ethnic Cleansing in Post-Conflict Bosnia-Herzegovina*, „International Review of the Red Cross”, 101, 910 (2019), 279, DOI: 10.1017/S1816-383119000237.

⁵⁸ Robert Bevan, *The Destruction of Memory. Architecture at War* (London 2006), 177.

(politycznie i symbolicznie) nad miastem, zaś dominującą pozycję uzyskała wskutek zbrodni wojennych.

Uroczystość ponownego otwarcia meczetu w Fočy odbyła się 4 maja 2019 roku, skupiając przedstawicieli władz lokalnych i szczebla państwowego, ambasadorów Turcji i USA, duchownych muzułmańskich z różnych regionów BiH oraz mieszkańców i fočan, którzy nie powrócili do miasta po wojnie. W większości wypowiedzi pojawia się przekonanie o tym, że odbudowany meczet będzie symbolem porozumienia i tolerancji, odbudowa jest zatem interpretowana jako przestrzenny znak realizacji planu odtwarzania przedwojennej wieloetnicznej Bośni. Burmistrz miasta, Radislav Mašić, mówił o „mostach zaufania” oraz „wzmocnieniu stosunków dobrosąsiedzkich” i właśnie słowo „zaufanie” wybrzmiało jako naczelné wyobrażenie aktu odnowy tego miejsca o wartości sakralnej i kulturowej⁵⁹. Amra Hadžimuhamedović, komentując wydarzenie na kanale Al Jazeera, podkreśliła, że w proces odbudowy starano się włączać studentów z uczelni wyższych w RS i FBiH, organizowano warsztaty dla dzieci z lokalnych szkół, tak aby odnowa stała się procesem odrodzenia społeczności lokalnej, „tych wszystkich wartości, które wiążą ludzi ze sobą”⁶⁰. Izet Spahić, przewodniczący rady gminy Foča, akcentował pozytywną atmosferę, jaka panowała w trakcie prac renowacyjnych, oraz wsparcie dla tego projektu ze strony wszystkich mieszkańców miasta, co powinniśmy odczytać jako informację o braku protestów ze strony serbskiej oraz działań zmierzających do zablokowania odbudowy, tak jak było w przypadku Stolaca czy Trebinja⁶¹.

W jednej z wypowiedzi w relacji z przygotowań do uroczystości pojawia się twierdzenie: „Aladża dawała je pečat Foči”⁶². Frazem ten jest interesujący ze względu na swój potencjał semiotyczny. Dosłownie da się go przełożyć jako myśl, że meczet Kolorowy naznaczał Fočę, nadawał jej ducha, dominował jako charakterystyczny obiekt w przestrzeni i stanowił o lokalnej specyfice miejsca. Zwraca uwagę słowo „pieczęć”, ponieważ można je interpretować nie tylko jako znak, znamię, lecz również jako oficjalny akt naznaczenia czy uprawomocnienia. Pieczęć – coś, co wyróżnia, a zarazem uoficjalnia, przemienia przestrzeń w miejsce o wyraźnej tożsamości. Trudniejsza jest odpowiedź na pytanie, **kto** pieczętuje. W relacjach i komentarzach z dnia uroczystego otwarcia powracają wyobrażenia

⁵⁹ Radoslav Mašić na otvaranju Aladža džamije. Dobrodošli u Foču, 4.05.2019, Al Jazeera Balkans, <https://www.youtube.com/watch?v=ZQb7xScovXQ> (dostęp: 10.10.2020).

⁶⁰ Zob. Hadžimuhamedović. Aladža je najvrjednija bosanska džamija, Al Jazeera Balkans, 4.05.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=Ugdp95B2Ijo&t=383s> (dostęp: 10.10.2010).

⁶¹ Spahić. Aladža je kopča među stanovnicima Foče, Al Jazeera Balkans, 4.05.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=KtORkWxI98o> (dostęp: 13.05.2021).

⁶² Aladža ponovo u Foči, 3.05.2019, Radio Slobodna Evropa, <https://www.youtube.com/watch?v=0qL2O1JXkNo> (dostęp: 13.05.2021).

o tym, że meczet Kolorowy to obiekt należący do kultury światowej, a więc do kultury ludzkości – obiekt kultury *par excellence*, ale jest też zabytkiem kultury islamskiej, świadczącym o wysokim rozwoju architektury osmańskiej i jej zasięgu na Półwyspie Bałkańskim. I wreszcie jak dyskursywne zakłęcie wielokrotnie powraca przekonanie o przynależeniu obiektu do kultury Bośni bez względu na wyznanie i narodowość członków społeczeństwa. Przy założeniu, że pieczętuje „kultura”, trzeba zastanowić się nad tym, czy mówiący mają na myśli kulturę Bośni czy kulturę Boszniaków. Innymi słowy, powraca wyjściowe pytanie o możliwość istnienia kultury Bośni opartej na przeświadczeniu o wspólnym dziedzictwie i wspólnych zasobach symbolicznych.

Odbudowa zabytków po zniszczeniach wojennych jest źródłem ambiwalencji, o której pisał Robert Bevan, i przypadek meczetu w Fočy znów dobrze to ilustruje. Obiekt o wysokiej wartości historycznej nie jest tym samym znakiem, co przed zniszczeniem. Oczywiście nie chodzi tylko o to, że wzniesiono go w dużej części z nowych materiałów, a w razie całkowitej destrukcji taki zabytek jest właściwie kopią oryginału. Rzecz w tym, że jest on znakiem przypominającym o destrukcji i okolicznościach, jakie do tego doprowadziły. W wypowiedzi pewnej fočanki, która po wojnie zamieszkała w Sarajewie, zwraca uwagę akcentowanie wymiaru pamięci, „pamięci o tym, co było kiedyś”: po zbrodniach z 1992 roku i agresywnej polityce czystki etnicznej nie wydaje się możliwe odtworzenie wspólnoty lokalnej⁶³. Trudno oczekiwać, że odbudowany meczet stanie się impulsem do powrotu, lecz raczej będzie on przypominał o utraconej już rzeczywistości społecznej, podobnie jak „meczety pamięci” opisywane przez Walasek⁶⁴. Odbudowa stała się swoistym aktem zadośćuczynienia dla wspólnoty boszniackiej, co uwiadacza symboliczny akt otwarcia. Wykonanie tego uroczystego gestu powierzono Azicie Salčin, matce šehida, młodego chłopca zabitego tego samego dnia, w którym zburzono meczet Kolorowy⁶⁵. Słowo *šehid* oznacza muzułmanina, który zginął w wojnie za religię lub wykonując obowiązki wiernego; w BiH określa się tak bojowników, ofiary ostatniej wojny. Ma ono zatem konotację religijną, zaś użycie go w kontekście uroczystości otwarcia przypomina o tym, że oddawany do użytku obiekt ma głównie wymiar sakralny, będąc przede wszystkim świątynią

⁶³ Karup-Druško. *Kad se Aladža vratila, kao da smo se mi svi vratili u Foču*, 4.05.2019, Al Jazeera Balkans, <https://www.youtube.com/watch?v=R5X5OqcW9Fk&t=281s> (dostęp: 15.05.2021).

⁶⁴ Trudno oczywiście tu wyrokować, jakie będzie użycie tych obiektów-znaków przez kolejne pokolenia. Być może dojdzie do prób odzyskiwania znaczeń wielości i zróżnicowania. Moja interpretacja odnosi się do niemożności odtworzenia owej wielości w wymiarze praktyk społecznych. Odbudowane meczety stają się symbolami destrukcji, a nie przywrócenia wspólnoty takiej, jaka istniała przed wojną.

⁶⁵ Foča. *Svečano otvorena obnovljena Aladža džamija*, 4.05.2019, BHRT, <https://www.youtube.com/watch?v=kxd9Gy2x7kE> (dostęp: 15.05.2021).

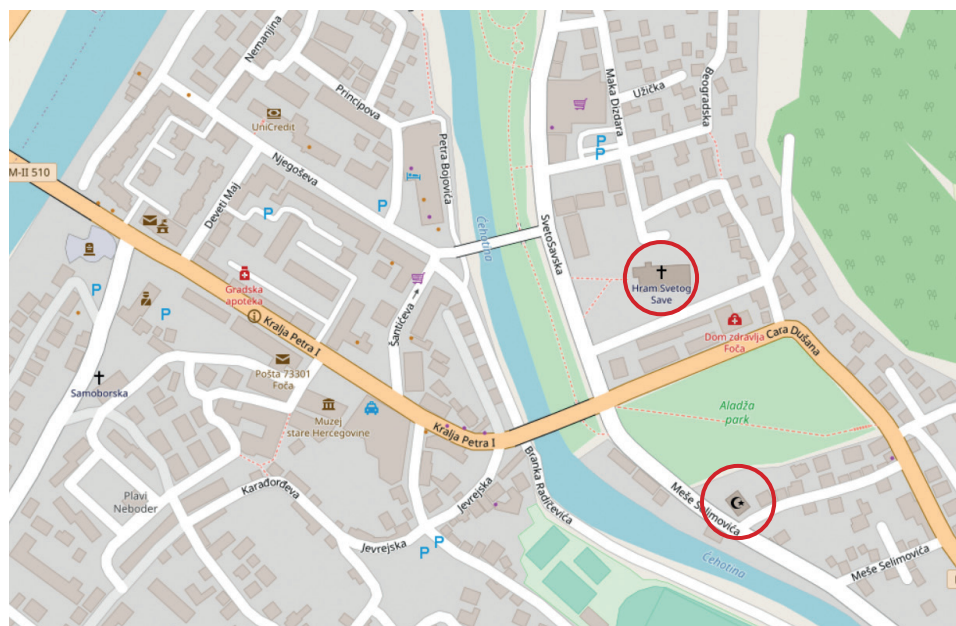
muzułmańską związaną z kultem religijnym i z tradycją boszniacką, a odbudowa może być interpretowana jako symboliczny akt sprawiedliwości. Wyraźnie uwiadacznia się więc ambiwalencja między trzema poziomami wyobrażeń sytuujących meczet Kolorowy, który jest przedstawiany jako: uniwersalne dziedzictwo ludzkości (w kontekście wpisania go na listę UNESCO), powszechne dziedzictwo bośniackie (uznanie go za *national heritage*), wreszcie dziedzictwo kultury muzulmańsko-boszniackiej. Meczet **pieczętuje**, naznaczając przestrzeń ponownie symbolem obecności boszniackiej, przypominając o muzulmańskiej przeszłości miasta i o zbrodniach z ostatniej wojny. Wydaje się pewnie, że dziedzictwo kulturowe nie będzie wielką pomocą w odbudowie poczucia wspólnoty ponadetnokonfesyjnej.

Cerkiew i meczet

W 2014 roku w centrum Fočy została konsekrowana cerkiew pod wezwaniem Świętego Sawy usytuowana w pobliżu meczetu Kolorowego. Cerkiew jest opisywana jako największa w BiH oraz trzecia pod względem kubatury i wysokości na Bałkanach. Budowę rozpoczęto w 2006 roku, ale kamień węgielny położono w czasie wojny w 1994 roku⁶⁶. Okoliczności zainicjowania budowy świątyni rzucają cień na projekt. W 1992 roku, jak pamiętamy, doszło do tragicznych wydarzeń w mieście: wszystkie meczety zburzono, a ludność boszniacka została poddana okrutnym represjom i wypędzona. Symbolicznym dopełnieniem serbizacji Fočy stała się decyzja parlamentu RS z 30 grudnia 1993 roku o zmianie nazwy miasta na Srbijne – zmieniona nazwa funkcjonowała do 2004 roku, gdy decyzja Trybunału Konstytucyjnego BiH uznała ją za niekonstytucyjną i nakazała przywrócenie nazwy Foča. *Srbijne* to toponim nowy, utworzony przez dodanie afiksu *-inje* oznaczającego miejsce (miejscowość) do podstawy jednoznacznie konotującej narodowość, toteż nazwę tę można odczytać jako „serbskie miasto” lub „Miasto Serbów”⁶⁷. Wzniesienie prawosławnego kościoła w centrum miało być pieczęcią znamionującą przestrzeń jako serbską: dominantą stawał się już nie minaret, ale dzwonnice nowej świątyni.

⁶⁶ R. Milović, *Nasred Foče crkva*, 14.10.2012, <https://www.novosti.rs/vesti/planeta.300.html:401177-Nasred-Foce-crkva> (dostęp: 13.05.2021).

⁶⁷ Badając niegdyś użycie w dyskursie publicznym nazw „Republika Srpska” oraz „Srpska” jako określeń terytorialnych w perspektywie sprawczości językowej, nazwałem ów proces „wojną toponimów”: nowe nazwy miały tworzyć nową rzeczywistość, czytelnie zrywając z przeszłością sprzed wojny. Zob. Maciej Falski, *Wojna toponimów. Formalne i nieformalne nazwy jednostek administracyjnych w Bośni i Hercegowinie*, w: I. Generowicz, E. Kaczmarska, I.M. Doliński (red.), *Świat ukryty w słowach, czyli o znaczeniu gramatycznym, leksykalnym i etymologicznym* (Warszawa 2009), 103–116.



17. Centrum Fočy

Na ilustracji 17 uwidacznia się dialektyka obu miejsc położonych blisko siebie w centrum doliny na prawym brzegu rzeki Čehotiny. Po usunięciu meczetu Kolorowego (dolne zaznaczenie) dominującą bryłą w przestrzeni „Miasta Serbów” miała być cerkiew, przyczyniając się do „radykalnej transformacji krajobrazu”, jak podsumowała politykę przestrzeni w RS Helen Walasek⁶⁸. Podobnie jak Hercegowińska Gračanica, fočańska świątynia aktualizuje dziedzictwo świętosawia i związaną z nią serbską narrację tożsamościową. Na jednym z portali informacyjnych Fočy można znaleźć popularną, lecz przez to wymowną interpretację znaku, jakim jest nowa świątynia: „wzniesieniem budowli, która nosi imię pierwszego serbskiego nauczyciela i arcybiskupa, jednego z najważniejszych przedstawicieli rodu Nemanjiciów, świętego Sawy, spełnione zostało wielowiekowe pragnienie wiernych, aby uzyskać świątynię w centrum Fočy [*nasred Foče*]”⁶⁹.

Inwestycję finansowano między innymi ze zbiórki społecznej w RS, a budowie towarzyszyła akcja informacyjna i propagandowa zapowiadająca wzniesienie największej cerkwi w BiH. W kampanii wykorzystano piosenkę, którą puszczano w radiu i telewizji. Została ona nagrana w 2011 roku, zaś produkcję teledysku wsparły telewizja RS (RTRS) oraz firma telekomunikacyjna Mtel, operująca w RS.

⁶⁸ Helen Walasek, *Cultural Heritage and Memory*, 280.

⁶⁹ Radmila Đević, *Prije trinaest godina počela gradnja Hrama Svetog Save u Foči*, 14.10.2019, <https://radiofoča.com/prije-trinaest-godina-pocela-gradnja-hrama-svetog-save-u-foci/> (dostęp: 14.05.2021).

Piosenkę wykonała etnogrupa Kimval, w której skład wchodzi młodzież szkoły średniej w Fočy⁷⁰. W utworze posłużono się tekstem piosenki ludowej powstałej prawdopodobnie w czasie drugiej wojny światowej. Powraca w niej fraza wielokrotnie używana w publicystyce w odniesieniu do nowo zbudowanej cerkwi: „hoćemo li, čoče, čoče, nasred Foče, gradit crkvu nasred Foče; čuju se zvona, a neka se čuju zvona do Azije i Stambola”⁷¹. Wprawdzie w spocie wspierającym budowę świątyni opuszczono frazę o Stambule i Azji, mimo tego była ona powszechnie znana, a zwrot „nasred Foče” przywoływał przytoczoną piosenkę i niesione przez nią wyobrażenia. Dźwięk dzwonów ma być tu akustycznym wyzwaniem dla islamu, którego dźwiękową wizytówką jest modlitwa śpiewana przez muezina, *ezam*. Po okresie zakazu posługiwania się dzwonami w trakcie osmańskiej supremacji ich ponowne użycie oznacza zwycięstwo chrześcijan oraz wyparcie Turków – muzułmanów do Stambułu, do Azji. Konflikt dźwięków – konflikt znaków akustycznych – przywodzi na myśl słynną scenę z opowiadania Andricia *List z 1920 roku*, w której są opisywane sygnały płynące kolejno z sarajewskich świątyni, osobno katolickiej, prawosławnej, islamskiej i żydowskiej. W narracji są one doświadczane jako kakofonia, dysharmonia wyrażająca rywalizację⁷².

Nie potrzeba wiele wyobraźni, by zrozumieć, jak dużym zagrożeniem było to gęślarskie wyobrażenie dla lokalnej populacji muzułmańskiej. „Nie tylko my odnawiamy i budujemy świątynię, ale też świątynię budują nas”, powiedział jerej Nenad Tupeša, przewodniczący Komitetu Budowy Cerkwi Świętego Sawy w Fočy⁷³. To ważne stwierdzenie odzwierciedla istotę projektu architektonicznego

⁷⁰ Zob. teje, *Profinjeni etno-zvuci grade hram u Foči*, 20.04.2011, <https://www.glassrpske.com/lat/drustvo/panorama/Profinjeni-etno-zvuci-grade-hram-u-Foci/56590> (dostęp: 14.04.2021); Milovan Matić, *E, moj čoče*, 24.09.2011, <https://www.etratika.net/drustvo/654/e-moj-coce/> (dostęp: 13.05.2021).

⁷¹ Oryginalny „ludowy” tekst i wykonanie przy akompaniamencie gęśli opublikowano w internecie: *Ocemo li, čoče čoče, gradit crkvu nasred Foče*, <https://www.youtube.com/watch?v=wZ9J-7DEgujo> (dostęp: 13.05.2021). Dosłowny przekład: „Zbudujemy, panie, pośrodku Fočy zbudujemy cerkiew, żeby było słycać dzwony, niech będzie słycać dzwony aż do Azji i Stambułu”.

⁷² Zagadnienie wykorzystania piosenek ludowych z tradycji gęślarskiej wymaga chociaż krótkiego komentarza. Wpisują się one w serbską i, szerzej, południowosłowiańską tradycję traktowania pieśni jako formy komunikacji oraz komentowania bieżącej sytuacji politycznej czy społecznej. Były one też wpływowym narzędziem tworzenia oraz rozpowszechniania wyobrażeń kulturowych, a dzięki modelowi kulturowemu – zbudowanemu przez Vuka Karadžicia i kontynuowanemu w XIX wieku – wpłynęły na formowanie się serbskich praktyk kulturowych. Stały się między innymi rezerwuarem symboli i utartych schematów interpretacyjnych, reaktywizowanych później w różnych kontekstach politycznych. Znaczeniem pieśni ludowej i tradycji gęślarskiej w czasie wojny z lat 1992–1995 oraz w propagandzie nacjonalistycznej zajął się dogłębnie Ivan Čolović, *Bordel ratnika. Folklor, politika i rat* (Beograd 1993); tegoż, *Politika symboli. Eseje o antropologiji političke*, przeł. M. Petryńska (Kraków 2001).

⁷³ *Hocemo li, čoče čoče, gradit crkvu nasred Foče*, 27.04.2013, <https://www.youtube.com/watch?v=37PmnKmUDjg&t=22s> (dostęp: 13.05.2021).

i urbanistycznego o tak dużym potencjale semiotycznym jak fočańska cerkiew. Tupeša wiązał tożsamość serbską z prawosławiem, przypominając o dziedzictwie świętego Sawy, wierności wobec wiary, która pozwoliła narodowi serbskiemu przetrwać najtrudniejsze momenty jego historii, a przede wszystkim turecką okupację. W perspektywie tworzonej zarówno przez narrację nacjonalistyczną, której przykładem są wypowiedzi Tupešy, jak i obiegu popularny, z którego pochodzi piosenka wykorzystana w kampanii informacyjnej, budowa cerkwi w centrum Fočy staje się aktem sprawiedliwości dziejowej. Ludność prawosławna, w czasie panowania osmańskiego dyskryminowana prawnie i symbolicznie, zyskuje równorzędny status, wkraczając do przestrzeni znaczącej – centralnej, pieczętując przestrzeń. W tak tworzonej „baśni narodowej”, jak nazywa narracje tożsamościowe Ivan Čolović, akt konsekracji świątyni staje się końcowym gestem walki chrześcijan (Serbów) z muzułmanami (Turkami), finalnym epizodem wypierania obcych okupantów z przestrzeni, która „od wieków” była serbska i prawosławna⁷⁴. Wątek sprawiedliwej wojny wykorzystywano w propagandzie z lat 1990–1995 w uzasadnieniu działań zbrojnych i czystek etnicznych dokonywanych w BiH przez siły serbskie. Ma on zresztą ważne miejsce w serbskiej historiografii i jej popularnych prezentacjach. Ten punkt widzenia bardzo mocno wiąże tożsamość etnonarodową z wyznaniem, nie pozostawiając alternatywy dla innego rozumienia bycia Serbem czy Boszniakiem. „Świątynie budują nas” jako podwójnie wiernych – narodowi i cerkwi, tak więc budowa cerkwi w przestrzeni eksponowanej definitywnie wprowadza w nią serbskość, będąc zwieńczeniem procesu przejścia miasta i wypierania obcego.

Duże przedsięwzięcia inwestycyjne, takie jak omawiane przykłady renowacji czy odbudowy obiektów dziedzictwa, wymagają jednak nie tylko zaangażowania decyzyjnego i organizacyjnego władz szczebla centralnego i lokalnego, ale też znacznych nakładów finansowych. Źródła finansowania również pozwalają odślonić projekty ideowe wspierające daną inwestycję i generowane przez nią sensory⁷⁵. W budowę cerkwi Świętego Sawy w Fočy włączyły się władze Republiki Serbskiej. Inwestycja uzyskała osobiste wsparcie prezydenta RS, Milorada Dodika. Rząd RS przeznaczył na ten cel około miliona marek zamiennych (KM), a oprócz

⁷⁴ Zob. Ivan Čolović, *Polityka symboli*.

⁷⁵ Związek między władzą, nacjonalizmem i architekturą, jaskrawy w projekcie świątyni Świętego Sawy, przywodzi na myśl „kompleks gmachu”, o którym pisał Deyan Sudjic. Wielokrotnie podkreśla się, że ów budynek będzie największą cerkwią w BiH i trzecią na Bałkanach. Przez rozmiar naród dąży do zaakcentowania własnej wielkości, podobnie jak władza, która „w imieniu narodu” przejmuje funkcje współinwestora – *ktitora*. Złoty Order Milorada Dodika dodaje smaku tym relacjom władzy i architektury, odsłaniając też prawdopodobne osobiste pragnienia wielkości prezydenta RS. Zob. Deyan Sudjic, *Kompleks gmachu. Architektura władzy*, przeł. A. Rasmus-Zgorzelska (Warszawa 2015).

tego budowę wspierały inne instytucje kontrolowane przez władze. Dodik, uzasadniając tak wysokie wsparcie, stwierdził, że „owa świątynia budowana po pięciuset latach ma ważne znaczenie nie tylko dla ludu Fočy, ale dla całej Republiki Serbskiej”⁷⁶. O związku między świecką władzą republiki a Cerkwią prawosławną świadczy to, że za zasługi we wspomżeniu tej budowy prezydent RS otrzymał Złoty Order świętego Piotra Dabrobosanskiego z rąk metropolity dabrobośniackiego Mikołaja⁷⁷. Gmina Foča współfinansowała przedsięwzięcie kwotą w wysokości 420 000 KM, a na wystrój i uporządkowanie wnętrza przeznaczy jeszcze 350 000 KM⁷⁸. Ponadto pozyskiwano środki z budżetu biskupstwa dabrobośniackiego, od prywatnych darczyńców oraz ze zbiórki publicznej w RS. Świątynia w Fočy wyrosła zatem jako projekt państwowo-kościelny, a raczej można by rzec, że projekt nadania miastu serbskiej pieczęci oraz erygowanie kościoła, który realizuje program świętosawia i aktualizuje ideologię serbskiej Cerkwi prawosławnej, uzyskał wsparcie władz państwowych RS⁷⁹. Podobnie jak w Trebinju, również w Fočy dochodzi do delokalizacji w rozumieniu narzucania jednolitego modelu serbskiej narracji tożsamościowej i jej eksponowania w wymiarze przestrzennym, albowiem zupełnie jak w południowohercegowińskim miasteczku, tak i tutaj dialektyka obiektów w przestrzeni wskazuje jednoznacznie na kontynuowanie walki o terytorium przy wykorzystaniu obiektów sakralnych oraz dziedzictwa, z jednej strony lokalnego (meczety i odziedziczony z przeszłości układ urbanistyczny), z drugiej zaś narodowego kanonu (budowle-znaki serbskości, nowe nazewnictwo miejskie). Zniszczenie meczetów i wznoszenie świątyni prawosławnej wpisuje się w ponadstuletnią politykę kulturalną prowadzoną przez bałkańskie państwa chrześcijańskie po 1878 roku. Jak zauważa Tobias Strahl, osmańskie dziedzictwo kulturowe ucieleśniało pojęcie Innego i było traktowane

⁷⁶ *Predsjednik Dodik posjetio je hram Svetog Save u Foči*, 26.07.2021, http://www.spc.rs/sr/predsjednik_dodik_posjetio_hram_svetog_save_u_fochi (dostęp: 5.05.2021).

⁷⁷ *Uručen odren predsjedniku Srpske*, 14.10.2012, <https://058.ba/2012/10/urucen-orden-predsjedniku-srpske/> (dostęp: 16.05.2021).

⁷⁸ *Uz pomoć opštine do punog sjaja Hrama Svetog Save*, 16.10.2019, <https://radiofoca.com/uz-pomoc-opstine-do-punog-sjaja-hrama-svetog-save/> (dostęp: 16.05.2021).

⁷⁹ O ambiwalentnym stosunku władzy świeckiej i cerkiewnej świadczą sformułowania w konstytucji RS. Artykuł dwudziesty ósmy gwarantuje, że „wszystkie wyznania są równe w obliczu prawa” oraz „zagwarantowana jest wolność wyznania”, w trzecim akapicie odnosząc się jednak konkretnie: „Serbska Cerkiew Prawosławna jest cerkwią narodu serbskiego i innych narodów wyznania prawosławnego”. *Ustav Republike Srpske*, pročišćeni tekst (2005), https://www.narodnaskupstinars.net/sites/default/files/upload/dokumenti/ustav/lat/ustav_republike_srpske.pdf (dostęp: 16.05.2021). Artykuł ów jest zastanawiający: z jednej strony nie formułuje żadnego stwierdzenia o wyższości Kościoła serbskiego ani jego uprzywilejowaniu, z drugiej zaś już fakt wymienienia go w konstytucji stwarza wrażenie wyjątkowego statusu. Za sprawą donacji budżetowych oraz innych sposobów wsparcia symbolicznego SPC utrzymuje ten wyjątkowy status w entitecie.

jako obce, co wiodło do celowej i systematycznej destrukcji oraz zastępowania wcześniej dominujących znaków przez nowe, dla których *signifié* stanowią zwycięskie kultury narodów chrześcijańskich⁸⁰.



18. Uroczystość ponownego otwarcia meczetu Aladža w Fočy

Ilustracja 18 odnosi się do uroczystości ponownego otwarcia meczetu Kolorowego w Fočy w 2019 roku. Uwagę odbiorcy powinni zwrócić układ flag wywieszonych na trybunie. Od lewej są to flagi: Wspólnoty Islamskiej (Islamska zajednica BiH), Republiki Bośni i Hercegowiny (flaga państwa), Republiki Turcji oraz USA. Pierwsze dwie nie budzą wątpliwości – Wspólnota Islamska jest właścicielem obiektu i instytucją skupiającą oraz reprezentującą wiernych islamskich w BiH, natomiast flaga państwa podkreśla znaczenie wydarzenia oraz wagę obiektu i procesu odnowy dla realizacji celów ogólnopństwowych. Dlaczego flaga turecka? Otóż jednym z głównych donatorów środków na rozpoczęcie i prowadzenie budowy był Generalny Zarząd Fundacji Republiki Turcji (Turkish Republic Directorate General of Foundations), który w 2014 roku podpisał porozumienie z Zarządem Fundacji (Vakufska direkcija) Wspólnoty Islamskiej w BiH⁸¹. Część prac budowlanych, nadzoru oraz konsultacji przeprowadziły

⁸⁰ Zob. Tobias Strahl, *Unwanted Heritage. On the Disappearance of the Oriental City on the Balkan Peninsula*, w: R. Kusek, J. Purchla (red.), *Heritage and the City* (Kraków 2017), 269–290, zwłaszcza 275 i n.

⁸¹ *Hronologija ponovne izgradnje Aladža džamije u Foči*, 23.03.2019, <https://vakuf.ba/bs/aktuelnosti/hronologija-ponovne-izgradnje-aladza-dzamije-u-foci/1366> (dostęp: 16.05.2021). W nazwach obu instytucji pojawia się termin *vakuf/waqf*, który pierwotnie oznacza darowiznę na cele publiczne, przeznaczenie na przykład części dochodów z gruntu czy firmy dla dobra powszechnego. W państwie osmańskim *vakuf* był podstawą funkcjonowania takich instytucji jak hamamy, hany, karawanseraje, pozwalał także pokryć koszty obsługi dróg czy mostów, a wreszcie umożliwiał utrzymanie meczetów. Współcześnie tego terminu używa się też w znaczeniu fundacji.

firmy tureckie, największy okazał się też udział finansowy strony tureckiej. Drugim ważnym donatorem była ambasada USA. Ambasador Eric Nelson, obecny na uroczystości w Fočy, podkreślił: „Pomagając w ochronie zabytków, USA pokazują, jak szanują inne kultury, chroniąc ich tradycje [...]. Aladża powinna być pomnikiem odporności [*resilience*] i porozumienia”⁸². Fundusz Ambasadorów ds. Ochrony Kultury ma na celu wspieranie odnowy zagrożonego dziedzictwa, kreując przy tym wizerunek USA jako mocarstwa dbającego o lokalne interesy i kultury⁸³. USA są zaangażowane na Bałkanach i w Bośni, a jak pamiętamy, administracja Billa Clintona stała za projektem porozumienia w Dayton i to interwencja NATO wsparła działania wojsk chorwacko-bośniackich, doprowadzając do zawieszenia broni w 1995 roku. Wizja powojennej BiH, wypracowana w amerykańskiej bazie i waszyngtońskich gabinetach, zakładała przecież zachowanie Bośni w przedwojennych granicach jako państwa wieloetnicznego i wielokulturowego, w czym szczególną rolę miała odgrywać ochrona dziedzictwa kulturowego. Należy wreszcie przypomnieć, że naloty NATO na Serbię w 1999 roku doprowadziły do zakończenia serbskiej ofensywy w Kosowie i stały się przyczyną upadku reżimu Slobodana Miloševicia. Łatwiej zrozumieć więc zaangażowanie w odbudowę meczetu Kolorowego, obiektu symbolizującego zarazem przywracanie wspólnoty i dziedzictwo islamu w „Mieście Serbów”. Odbudowa zabytków wyraźnie wpisuje się tu zatem w politykę kulturalną, świadcząc o wykorzystywaniu dziedzictwa dla potrzeb propagandowych. Wsparcie finansowe i organizacyjne ze strony Republiki Turcji przywraca jej obecność w BiH oraz buduje pozytywny wizerunek głównie wśród ludności boszniackiej. Turcja dotowała między innymi odbudowę Starego Mostu w Mostarze, czyli koncentruje swoją aktywność na obiektach przywracających pamięć o osiągnięciach architektonicznych okresu osmańskiego, gdy tymczasem dla USA celem jest również ocieplanie wizerunku oraz aktywna obecność na różnych polach praktyk społecznych i politycznych.

Meczet i cerkiew reprezentują zatem dwie konkurujące wizje kulturowe, dwa projekty normy kulturowej i odmienne polityki pamięci, a ich dialektyczna relacja odsłania symboliczny konflikt w sferze tożsamości projektowanej właśnie jako norma. Jednakże przed przeprowadzeniem badań terenowych trudno orzec, jak owa relacja wpłynie na postrzeganie przestrzeni przez lokalną ludność. Na uroczystości w Fočy zabrakło przy tym jednej jeszcze flagi: mianowicie flagi

Zob. oficjalną stronę T.R. Directorate General of Foundations, <https://www.vgm.gov.tr/about-us/about-us/foundations-in-history> (dostęp: 16.05.2021).

⁸² *Remarks at the Aladża Mosque Opening Ceremony*, 4.05.2019, <https://ba.usembassy.gov/remarks-at-the-aladza-mosque-opening-ceremony/> (dostęp: 16.05.2021).

⁸³ Oficjalne informacje na stronie Bureau of Educational and Cultural Affairs, <https://eca.state.gov/cultural-heritage-center/ambassadors-fund-cultural-preservation> (dostęp: 13.05.2021).

Republiki Serbskiej, autonomicznego podmiotu, na którego terytorium znajduje się miasto i zrekonstruowany obiekt. Władze RS nie wsparły odbudowy meczetu, przeznaczając natomiast znaczne kwoty na nową świątynię, będącą „spełnieniem wielowiekowych pragnień wiernych”⁸⁴.

⁸⁴ Radmila Đević, *Prije trinaest godina počela gradnja Hrama Svetog Save u Foči*.

Tworzenie i rozbijanie wspólnoty: dwa Sarajewa

Biblioteka

W cytowanym już raporcie na temat zniszczeń obiektów kulturowych w BiH Andrés J. Riedlmayer wymienia tylko dwa zabytki niezwiązane z kultem religijnym, oba usytuowane w Sarajewie, mianowicie Instytut Orientalistyczny oraz Bibliotekę Narodową i Uniwersytecką, która mieściła się w dawnym ratuszu (Vijećnica). Na podstawie wywiadów i dokumentów źródłowych autor pisał, że 25 sierpnia 1992 roku budynek został ciężko ostrzelany bombami zapalającymi z pozycji zajmowanych przez siły serbskie, które uniemożliwiły też dotarcie straży pożarnej na miejsce w celu ugaszenia pożaru. Zbiory paliły się przez trzy dni. W świetle rekonstrukcji widać wyraźnie umyślne działanie Serbów, których zamiarem było spalenie biblioteki i jej zbiorów¹. W innych miastach archiwa również stały się celem ataku, jednakże utrata kolekcji sarajewskiej biblioteki jest uważana za największą tragedię. Bezpowrotnie utracono bowiem dokumenty świadczące o bogatej przeszłości kraju, teksty literackie oraz zasoby archiwalne. Riedlmayer określił ten akt destrukcji jako zbrodnię przeciwko ludzkości, widząc w nim dążenie strony serbskiej do wymazania pamięci o nieserbkiej przeszłości². Podobnie sądził Kemal Bakaršić, były kustosz biblioteki Muzeum Krajowego (Zemaljski muzej) w Sarajewie: niszcząc książki, zapisy, siły serbskie wymazywały pamięć o przeszłości, pismo, które było właśnie zapisem różnorodności. „Jesteśmy zmieszani w bardzo szczególny sposób. Jak książki u mnie na półce”, notował Bakaršić, podkreślając wyobrażenie piśmiennictwa nie tylko jako dziedzictwa kulturowego, ale także wyjątkowego pola, świadczącego o swoistej „jedności w wielości”

¹ Andrés J. Riedlmayer (red.), *Destruction of Cultural Heritage in Bosnia-Herzegovina, 1992–1996. A Post-War Survey of Selected Municipalities* (Cambridge, MA 2002), 19.

² Tegoż, *Erasing the Past. The Destruction of Libraries and Archives in Bosnia-Herzegovina*, „Middle East Studies Association Bulletin”, 29, 1 (1995), 7–11.

kultury Bośni³. „Spalona biblioteka symbolizuje wieloetniczne Sarajewo”, głosił tytuł rocznicowej publikacji na portalu Deutsche Welle⁴, i w podobnym duchu jest utrzymana większość komentarzy dotyczących tego wydarzenia. Akcentuje się często, że Vijećnica nie miała znaczenia strategicznego, nie stanowiła celu militarnego, lecz właśnie kulturowy. Sarajewski ratusz został wpisany na listę dziedzictwa narodowego w 2006 roku⁵.

Jako jedyna z omawianych przeze mnie budowli znaczących Vijećnica została wzniesiona na użytek świecki. Miała być siedzibą lokalnej administracji ustanowionej przez władze austro-węgierskie. W mieście, które stało się stolicą habsburskiej prowincji, nie istniał gmach wystarczająco pojemny i okazały, by mógł pełnić funkcję zarówno pragmatyczną, jak i reprezentacyjną. Austro-Węgry przedstawiały swoje panowanie po 1878 roku jako misję cywilizacyjną, której celem miała być transformacja zacofanej prowincji osmańskiej, pozbawionej transportu, oświaty, szpitali, przemysłu, w nowoczesny kraj zintegrowany z resztą monarchii. Dla Bośni oznaczało to rewolucyjną zamianę centrum politycznego i kulturowego, którym przez wieki był Stambuł – stały się nim Wiedeń i Budapeszt po kongresie berlińskim⁶. Polityce habsburskiej towarzyszył program propagandowy wyrażający się przez architekturę. Stolica Bośni została rozbudowana i powiększona o śródmieście utrzymane w europejskiej tradycji urbanistycznej, wzniesiono takie obiekty jak pierwszy w kraju szpital, koszary, teatr, muzeum krajowe, ratusz zaś okazał się symbolicznym dopełnieniem projektu rozbudowy. Usytuowano go w bezpośrednim sąsiedztwie starej čaršii na wschodnim krańcu doliny rzeki Miljacki, toteż znakomicie zamykał perspektywę od strony miasta, wyrastając ponad parterową zabudowę osmańskiego centrum i stając się chyba najbardziej charakterystycznym obiektem w mieście.

Vijećnicę budowano w latach 1892–1896. Pierwszy projekt przygotował Karel Pařík, ale wskutek sporu o założenia obiektu z namiestnikiem Bośni Benjaminem

³ Kemal Bakaršić, *The Libraries of Sarajevo and the Book that Saved Our Lives*, „The New Combat”, <http://heritage.sensecentar.org/assets/sarajevo-national-library/sg-3-08-libraries-sarajevo.pdf> (dostęp: 17.12.2021).

⁴ Samir Huseinovic, Zoran Arbutina, *Burned Library Symbolizes Multiethnic Sarajevo*, 25.08.2012, <https://www.dw.com/en/burned-library-symbolizes-multiethnic-sarajevo/a-16192965> (dostęp: 10.10.2018). Stereotypowe ujęcie ratusza jako symbolu wieloetnicznej i tolerancyjnej Bośni przedstawia artykuł Markowitz *Tales of Two Buildings*, którego przedmiotem są Vijećnica oraz Inat kuća („Dom Na Przekór”) położona po drugiej stronie Miljacki. Zob. Fran Markowitz, *Tales of Two Buildings. National Entanglements in Sarajevo's Pasts, Presents and Futures*, „Ethnologie Française”, 42, 4 (2012), 797–809.

⁵ Decyzja opublikowana na stronie Komisji: *Historijska građevina. Gradska vijećnica u Sarajevu*, http://aplikacija.kons.gov.ba/kons/public/uploads/odluke_bos/Sarajevo_Vijećnica%20BOSANSKI,%20lkt.pdf (dostęp: 1.06.2021).

⁶ Społeczny wymiar panowania habsburskiego omawia James Lyon, *Habsburg Sarajevo 1914. A Social Picture*, „Prilozi/Contributions”, 43 (2014), 23–40.

Kállayem zrezygnował z dalszego udziału w pracach, które kontynuował inny architekt zaangażowany w habsburską misję w Bośni, Ćiril Iveković, wykorzystujący także szkice Alexandra Wittka⁷. Wystrój ratusza, ornamentykę, układ fasady oraz rozkład wewnątrz uznaje się za przykład tak zwanego stylu neomauretańskiego, czytelne są też inspiracje architekturą mauretańskiej Andaluzji oraz muzułmańskiego Egiptu. Czerpanie ze wzorów dawnej kultury islamskiego Śródziemnomorza nie było jedynie odpryskiem mody na Orient, zauważalnej wśród europejskich elit w XIX wieku i odbijającej się również w realizacjach architektonicznych. Zaangażowanie Kállaya w projekt ratusza uzmysławia, że obiekt zajmował ważne miejsce w polityce symbolicznej państwa, które starało się wypracować dla nowo przyłączonej prowincji lokalny styl reprezentacyjny⁸. Poszukiwanie stylu lokalnego, który stałby się wyrazem odrębności kulturowej i klarownym znakiem tożsamości, cechowało wielu twórców w regionie. Kwestia stylu lokalnego była komentowana w publicystyce oraz opracowaniach teoretycznych i polemikach w środowisku architektów, a także działaczy kulturowych monarchii habsburskiej, o czym świadczą teksty i prace Stanisława Witkiewicza, Dušana Jurkoviča, refleksje Isidora Kršnjaviego o stylu chorwackim, dyskusja o stylu wiślano-bałtyckim w środowisku polskich architektów, a to niejedyne przykłady z epoki, w której powstawał projekt Vijećnicy⁹.

Poszukiwanie stylu bośniackiego wiązało się z działaniami władz habsburskich i ich czytelnym planem przekształcenia Bośni w prowincję monarchii, przy jednoczesnym podkreślaniu poszanowania praw ludności muzułmańskiej, do czego zobowiązywały postanowienia kongresu berlińskiego. Trzeba przypomnieć, że Austro-Węgry uzyskały w 1878 roku formalne prawo do okupacji, a nie aneksji kraju, która nastąpiła dopiero w 1908 roku. Z tego względu w kilku obiektach odwoływano się w architekturze reprezentacyjnej do islamskiej przeszłości kulturowej, choć w przypadku ratusza można mówić raczej o europejskiej fantazji na temat dziedzictwa islamskiego Orientu¹⁰. Nie sięgano przy tym do wzorców kultury chorwackiej czy serbskiej, a więc do kodyfikowanej wówczas tradycji narodowej, jako że celem polityki austro-węgierskiej stało się przeciwdziałanie wzmocnieniu się pozycji chorwackiej i serbskiej idei narodowej w regionie, przy

⁷ Historia powstania obiektu zob. *Gradska vijećnica, historijska građevina*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=2860 (dostęp: 1.06.2021); Nedžad Kurto, *Vijećnica*, „Bosniaca”, 8 (2003), 25–31.

⁸ O projekcie modernizacji Sarajewa w okresie habsburskim zob. Maciej Falski, *Co przestrzeń mówi o modernizacji*, w: D. Sosnowska (red.), *Fabryka Słowian. Modernizacje* (Warszawa 2017), 211–239.

⁹ Zob. teksty zebrane w tomie *Architects and Their Societies. Cultural Study on the Habsburg-Slavic Area (1861–1938)*, red. A. Kobylińska, M. Falski (Warszawa 2021).

¹⁰ Zob. Saba Risaluddin, *Architecture and Imperialism in the Austro-Hungarian Empire and the British Raj*, „Baština/Heritage”, 5 (2009), 317–361.

czym obawa przed wpływami Serbii była oczywiście dużo silniejsza. Styl krajowy miałby zatem wyrażać specyfikę Bośni jako kraju odrębnego od sąsiednich regionów: Chorwacji, Serbii i Dalmacji. Pojawiły się też odmienne propozycje, które trafniej nawiązywały do historii architektonicznej regionu, na przykład pawilon bośniacki na wystawie światowej w Paryżu w 1900 roku, którego projektant, architekt Carl Panek, nawiązał do bryły budowli zwanej *kula*, typowego dla obszaru Bośni i Hercegowiny budynku mieszkalno-obronnego z charakterystyczną czworokątną wieżą¹¹.

W momencie swojego powstania i aż do 1918 roku Vijećnica może być interpretowana jako *signifiant*, którego *signifié* to odrębność kulturowa Bośni ufundowana na lokalnej specyfice islamu. Wiedeń i Budapeszt starały się utrzymywać wyobrażenie Bośni jako prowincji odrębnej od reszty monarchii i od otoczenia: żaden obszar nie został włączony do sąsiednich prowincji mimo żądań i oczekiwań strony chorwackiej. Rządy były sprawowane wspólnie przez administrację obu części monarchii. I wreszcie za odpowiednik owego stylu krajowego na poziomie komunikacji można uznać koncepcję kodyfikacji języka bośniackiego jako osobnego od chorwackiego i serbskiego (czy też serbsko-chorwackiego). Przez pierwsze dwadzieścia lat rządów habsburskich w BiH, za czasów Benjamina Kállaya, forsowano ideę narodu bośniackiego jako odrębnego narodu słowiańskiego – nacji krajowej, której komunikacyjnym idiomem miał być właśnie język bośniacki. W 1890 roku ukazała się *Gramatyka języka bośniackiego* (*Gramatika bosanskog jezika*) autorstwa Frana Vuleticia – praca ta została oparta na systematyzacji i standaryzacji dialektów używanych w Bośni, jednakże trudno byłoby je wyodrębnić z kontinuum chorwacko-serbskiego. W dawnym piśmiennictwie pojawiał się wprawdzie termin „bosanski jezik” na określenie ikawskiego wariantu dialektu sztokawskiego żywotnego głównie w Bośni i na dalmatyńskim zapleczu, ale regionalne nazwy nie były wówczas niczym wyjątkowym (znane są chociażby: język dalmatyński, dubrownicki czy slawoński). W końcu XIX wieku, kiedy chorwacki i serbski przeszły już proces standaryzacji, gdy coraz częściej posługiwano się też pojęciem języka „serbsko-chorwackiego” z uwagi na bliskość obu tradycji językowych i trudność ze skodyfikowaniem różnicy między nimi na podstawie jedynie systemu językowego, tworzenie nowego standardu na tej samej bazie językowej trzeba było uznać za akt polityczny. Administracja habsburska potrzebowała podręczników koniecznych w realizowaniu polityki oświatowej, nie chcąc posługiwać się tekstami chorwackimi, co wyjaśnia koncepcję odrębnego języka, aby stawić czoła wpływom serbskim i chorwackim; z kolei elity obu

¹¹ O architekturze lokalnej typu orientalnego zob. Ahmet Hadrović, *Definiranje arhitektonskog prostora na primjeru gradske kuće orijentalnog tipa u Bosni i Hercegovini, Srbiji, Crnoj Gori, Kosovu i Makedoniji* (Sarajevo 2004).

tych narodów krytykowały politykę językową rządu. Wreszcie zrezygnowano z nowej nazwy, a pikanterii relacjom języka i polityki dodaje to, że wspomnianą gramatykę Vuleticia wydawano od początku XX wieku pod zmienionym tytułem *Gramatyka języka serbsko-chorwackiego*¹².

Tymczasem z innej perspektywy ów znak, jakim jest Vijećnica, da się odczytać odmiennie, jawi się on bowiem jako symbol odgórnego interwencji władzy w przestrzeń miasta, a w szerszym kontekście jako symbol wprowadzenia nowych porządków i uregulowań oraz celów w społeczeństwie, które początkowo stawiało opór okupacji, ponieważ do rządów nad nim władza habsburska nie miała żadnej legitymacji poza postanowieniami kongresu mocarstw. Podobnie jak władza była arbitralna, tak i symbol jej rządów, siedziba władz miasta, spotykał się z krytyką jako obiekt nietrafiony stylistycznie i przez to nieautentyczny, a przy tym niepasujący do otoczenia. Idea integrująca słowiańskich mieszkańców BiH wokół wspólnej koncepcji narodu i języka okazała się zatem projektem nietrafionym w realiach państwa habsburskiego. Wspólnoty etnokulturowe, które uzyskały równorzędny (przynajmniej formalnie) status w BiH w końcu panowania osmańskiego, zdobyły też prawo obecności symbolicznej w przestrzeni miasta stołecznego Sarajewa, czego rządy osmańskie przez długi czas im odmawiały. W nowym centrum serbska wspólnota prawosławna miała możliwość wzniesienia nowej świątyni, jako że stary kościół był zbyt mały i niewystarczająco reprezentacyjny. Cerkiew katedralną pod wezwaniem Przenajświętszej Bogurodzicy budowano w latach 1863–1868, a zgodę na jej wzniesienie wydał sułtan Abdülaziz. Dzwonnicę ukończono w 1872 i w tym samym roku cerkiew konsekrowano w dzień świętego Eliasza (Ilindan). Projekt był dziełem znanego na Bałkanach architekta Andrei Damjanova i został utrzymany w interesującym stylu, który łączy neoklasyczną bryłę, fasadę i układ okien, z neobarokową dzwonnica oraz pięcioma kopułami odwołującymi się do architektury bizantyjskiej¹³. Uwyraźnia się

¹² Historię standaryzacji języka pod nazwą „język bośniacki” (*bosanski jezik*) zwięźle opisuje Maria Cichońska, *Gramatyka wyrazem narodowej tożsamości (na przykładzie „Gramatyki języka bośniackiego” Dževada Jahicia, Senadina Halilovicia, Ismaila Palicia)*, w: A. Buras-Marciniak (red.), *Islam i muzułmanie w kulturze, literaturze i językach Słowian Południowych* (Łódź 2016), 273–282. Tymczasem – w odróżnieniu od gramatyk i innych tekstów standaryzujących język bośniacki od lat 90. XX wieku – gramatyka z okresu habsburskiego nie była wyrazem narodowych dążeń boszniackich (muzułmańskich), ale projektem wspieranym ze względów pragmatycznych (potrzeba adekwatnego narzędzia nauki języka w szkołach organizowanych w BiH) i politycznych przez władze państwowe. Zob. Anida Sokol, *The Austro-Hungarian Language Policy in Bosnia and Herzegovina*, w: A. Biagini, G. Motta, *Empires and Nations from the Eighteen to the Twentieth Century. Volume 1* (Newcastle upon Tyne 2014), 122–130.

¹³ O historii obiektu zob. *Odluka o izmjenama i dopunama Odluke o proglašenju historijske građevine – Saborna crkva (Crkva Presvete Bogorodice) sa pokretnim naslijedom u Sarajevu nacionalnim spomenikom Bosne i Hercegovine*, <http://kons.gov.ba/?lang=bs> (dostęp: 2.06.2021); Robert J. Donia, *Sarajevo. Biografija grada*, przeł. D. Valenta (Sarajevo 2006), 56–57.

zatem staranie twórcy o połączenie aktualnych trendów w środkowoeuropejskim budownictwie sakralnym z nawiązaniem do tradycji budownictwa prawosławnego, czyli do autentycznego dziedzictwa grupy, do której obiekt był adresowany. Warto przy tym dodać, że budowa została sfinansowana z prywatnych donacji serbskich kupców z Sarajewa, a swój wkład wnieśli także książę Serbii Mihailo Obrenović oraz sułtan Abdülaziz. Katedra rzymskokatolicka została z kolei wzniesiona już za rządów austro-węgierskich. Projekt wykonał zasłużony w Sarajewie i Bośni architekt Josip Vancaš, budowa trwała w latach 1884–1887, zaś uroczysta konsekracja odbyła się w 1889 roku¹⁴. Została utrzymana w stylu neogotyckim z elementami neoromańskimi, a jej twórca wzorował się na bryle katedry Notre-Dame w Dijon oraz kościoła Tyńskiego w Pradze. Wykorzystanie stylu neogotyckiego nie dziwi: Vancaš był uczniem Friedricha Schmidta, najśłynniejszego wówczas architekta wiedeńskiego, którego koncepcje architektury sakralnej wpłynęły na stylistykę inwestycji tego typu, zwłaszcza kościołów rzymskokatolickich, na terenie całej monarchii habsburskiej¹⁵. Z perspektywy semiotycznej obiekt ten wpisuje się w wyobrażenie „katedralności”, odpowiada więc prototypowi katedry. Dzięki usytuowaniu go w centrum przy głównej ulicy handlowo-usługowej sarajewska przestrzeń w większym stopniu upodobniła się do typowego miasta europejskiego. Katedra została cofnięta w stosunku do linii ulicy, co umożliwiło zaprojektowanie placu, dzięki czemu jej bryła zyskała na wyrazistości, dominując nad placem oraz otwierając się perspektywą ulicy Strossmayera, która prowadzi ku rzece. Po konsekrowaniu stała się główną siedzibą ustanowionej w 1881 roku archidiecezji sarajewskiej. Warto zauważyć, że nazwa archidiecezji: Vrhbosanska nadbiskupija, odwołuje się do mikroregionu oraz osady Vrhbosna, która była wzmiankowana kilkakrotnie w źródłach średniowiecznych i w której prawdopodobnie istniała parafia rzymskokatolicka; całość znajdowała się gdzieś na Płaskowyzu Sarajewskim (Sarajevsko polje), ale jej pewna lokalizacja nie została potwierdzona. Nazwa ta wyszła z użycia w końcu XV wieku po założeniu Sarajewa¹⁶.

Justyna Pilarska, opisując przestrzeń Sarajewa w ujęciu semiotycznym i antropologicznym, zaznacza, że miasto niejako zmusza jego mieszkańców do relacji. Przez koncentrację w ograniczonej przestrzeni zarówno praktyk, jak i symboli

¹⁴ Historia obiektu i opis zob. *Katedrala (Katerda[l]na crkva Srca Isusova), historijska građevina*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=2518 (dostęp: 21.08.2017).

¹⁵ Zob. Dragan Damjanović, *Neogotička arhitektura u opusu Josipa Vancaša*, „Prostor. Znanstveni časopis za arhitekturu i urbanizam”, 2 (48), 22 (2014), 253–270.

¹⁶ Warto zwrócić uwagę na ten wątek onomastyczny, który wprawdzie z jednej strony wpisuje się w zwyczajową praktykę Kościoła rzymskokatolickiego (nawiązywanie do tradycji wczesnochrześcijańskich, nawet gdy ciągłość instytucji została przerwana), lecz z drugiej – zastanawia brak odwołania do Bośni jako pewnej jednostki administracyjnej o odrębną podmiotowość.

wystawia uczestników życia codziennego na komunikaty płynące od różnych nadawców¹⁷. Wpisują się one w wyobrażenie miasta, nakładając dodatkowe sensory na układ ulic i obiektów. Ich interpretacja zależy oczywiście od wielu czynników, a kontekst jest, jak wiadomo, znaczącym elementem procesu komunikacyjnego. Dialektyka przywołanych przez mnie obiektów – dwóch katedr, rzymskokatolickiej i prawosławnej, oraz ratusza – odsłania interesujący i charakterystyczny dla BiH spłot poziomów politycznego, wyznaniowego i tożsamościowego. Zauważmy bowiem, że chorwackie i serbskie elity, w momencie gdy zyskują sposobność reprezentacji w przestrzeni publicznej, decydują się na obiekty sakralne. Z jednej strony wydaje się to zrozumiałe: w osmańskim mieście prawo wznoszenia świątyń przez niemuzułmanów było bardzo ograniczone i dopiero reformy tanzimatu stopniowo i z wielkim trudem otwierały możliwość budowania kościołów i cerkwi w przestrzeni widocznej o większym potencjale znaczeniowym¹⁸. Wierni prawosławni mieli do dyspozycji niedużą świątynię, dziś znaną jako Stara Cerkiew (Stara pravoslavna crkva). Z kolei katolicki kościół, wzniesiony na potrzeby kupców dubrownickich, spłonął w 1693 roku, a pierwszą świątynią tego wyznania był dopiero ufundowany przez franciszkanów w 1881 roku kościół w dzielnicy Bistrik¹⁹. Istniała zatem realna potrzeba nowych kościołów i cerkwi dla rosnącej populacji chrześcijańskiej. Z drugiej strony owe obiekty wyrażały symboliczną obecność nie tylko wyznania, ale też narodu. W tym czasie bowiem obie grupy etnonarodowe, Chorwaci i Serbowie, konstituowały swoją tożsamość na podstawie przynależności wyznaniowej. Ponadto w osmańskiej Bośni to właśnie instytucje wyznaniowe jako jedyne stanowiły czynnik konsolidacji i wsparcia wiernych w społeczeństwie, które nie wytworzyło innych kanałów reprezentacji oraz udziału w życiu politycznym. Sytuacja po 1878 roku była w zasadzie przedłużeniem procesu wykorzystywania konfesji jako prymarnego składnika identyfikacji. Co więcej, od początku rządów austro-węgierskich Kościół katolicki w BiH prowadził prochorwacką politykę, a jego przywódca, arcybiskup Josip Stadler, stał się wpływowym politykiem i jednym z czołowych aktorów w sferze publicznej, działającym na rzecz wzmocnienia pozycji chorwackiej²⁰. A zatem

¹⁷ Justyna Pilarska, *Locus educandi. Miasto jako przestrzeń nieformalnej edukacji międzykulturowej*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, 30 (2017), 154–166, DOI: 10.15290/pss.2017.30.11.

¹⁸ Przypominam omówioną wcześniej dialektykę miejsc w Foćy, gdzie wzniesienie cerkwi „w środku miasta” oznaczało pełnoprawne objęcie przestrzeni, ponieważ dotychczasowa świątynia została zbudowana w oddaleniu od śródmieścia, co trzeba tłumaczyć wielowiekową dominacją ładu osmańskiego w planowaniu przestrzennym.

¹⁹ Boris Trapara, *Sakralno naslijeđe katoličanstva u Sarajevu*, Asocijacija arhitekata u Bosni i Hercegovini, <https://aabh.ba/bih-bastina-sarajevske-katolicke-crkve/> (dostęp: 2.06.2021).

²⁰ Josip Stadler był postacią, która wywierała znaczący wpływ na relacje polityczne w BiH, a jego działalność i poglądy miały znaczenie dla formowania się celów politycznych chorwackich elit. Jednakże kluczowe dla niego związanie sprawy chorwackiej z katolicyzmem spotykało się

pojawienie się obu katedr w centrum miasta manifestowało obecność obu wcześniej zdominowanych politycznie wspólnot etnokonfesyjnych.

Elity muzułmańskie w owym czasie nie tworzyły jeszcze wyraźnej narracji narodowej, wyrastając z tradycyjnej więzi z imperium i światem islamu, z kolei elity chorwackie i serbskie czerpały z narracji kreowanych w centrach ruchów narodowych, odpowiednio w Zagrzebiu i Belgradzie. Tymczasem Vijećnica oznaczała obecność nowego aktora, jakim było państwo austro-węgierskie wraz z jego programem politycznym, a mianowicie utrzymania odrębności bośniackiej. Kultura, jak pokazują próby stworzenia stylu krajowego i osobnego języka bośniackiego, była traktowana jako narzędzie realizacji projektu politycznego. Innymi słowy, kodyfikowanie zawsze jest tworzeniem normy, wprowadzaniem nieciągłości i delimitacji na podstawie pewnego wyboru i w określonym celu. Styl jest zawsze wyborem: krótkie spojrzenie na przykłady stylu orientalnego czy neogotyku dla katedry rzymskokatolickiej ukazują wyraźnie, że nie chodzi w tych wyborach o względy czysto estetyczne – estetyka architektury jest komunikatem czytelnym w kontekście bośniackim czy środkowoeuropejskim²¹. Do tradycji lokalnej starał się nawiązać projekt państwowy, narzucony z góry, w nim jednak odwoływano się do zasobów kulturowych tylko jednej z grup zamieszkujących BiH. W myśl mojej interpretacji Vijećnica jako znak odsyła także do aporii związanych z wyobrażeniem kultury Bośni i do pytania o jej możliwość. Wydaje się też uprawnione dostrzeżenie analogii między znaczeniami architektonicznymi z okresu habsburskiego oraz z czasów odbudowy bośniacko-hercegowińskich zabytków po zniszczeniach ostatniej wojny. Robert J. Donia zauważył, że układ obiektów reprezentacyjnych w Sarajewie za rządów Benjamina Kállaya czytelnie realizuje program dominacji nowej władzy (oś między budynkami ratusza i rządu krajowego) przy zachowaniu równowagi między obiektami symbolicznie reprezentującymi grupy etnokonfesyjne. Taki układ można interpretować jako próbę zachowania bośniackiej jedności w wielości pod protektoratem Austro-Węgier²². Pojęcie kultury krajowej czy dziedzictwa narodowego, rozumianego jako państwowe (ogólnobośniackie), było wspierane przez władze w okresie habsburskim, a obecnie wspiera je traktat stworzony przez mocarstwa, które w sferze polityki dziedzictwa prze-

też z krytyką, choć popierała je większość działaczy najważniejszej organizacji chorwackiej, czyli Chorwackiej Wspólnoty Narodowej (Hrvatska narodna zajednica). Zob. Jure Krišto, Ivo Pilar, *nadbiskup Josip Stadler i Hrvatska narodna zajednica*, „Pilar”, 6, 2 (2008), 47–50.

²¹ Styl jest znakiem, sam w sobie pozostaje komunikatem ze względu na historię użycia. W Barthesowskiej koncepcji można go uznać za mit, a więc metaznak. Teoretyczne umocowanie semiozy stylu można opisać przez analogiczne odwołania, jakich użył Maciej Czerwiński w odniesieniu do semiozy gatunku literackiego, zob. jego książkę *Semioza gatunku – semioza stylu. Studium nad chorwacką i serbską syntezą dziejów narodu* (Kraków 2011), 11–23.

²² Zob. Robert J. Donia, *Sarajevo*, 101–103.

kazały pełnię uprawnień Komisji, jednej z niewielu sprawnie działających instytucji na szczeblu centralnym.

Do pożaru w 1992 roku budynek mieścił zbiory Biblioteki Narodowej i Uniwersyteckiej (Narodna i univerzitetska biblioteka), instytucji ustanowionej w 1946 roku jako Narodowa Biblioteka Federalnej Bośni i Hercegowiny, a od 1971 przemianowanej właśnie na narodową i uniwersytecką; w 1995 roku zmieniono zaś przymiotnik na *nacionalna*²³. Zadaniem tej placówki było gromadzenie zabytków pisanych i drukowanych z obszaru BiH, a także wszystkich współczesnych publikacji wychodzących na terenie republiki, a dziś państwa²⁴. Jest to instytucja świecka o znaczeniu ogólnopaństwowym. W jej zbiorach znajdowały się – i znajdują do dzisiaj – teksty autorów i autorek rozmaitych narodów czy wyznań z terenu BiH, zapisane różnymi alfabetami używanymi na obszarze tego kraju, co wiązało się z zadaniami wpisanymi w rozporządzeniu założycielskim biblioteki. Vijećnica skupiła w sobie podwójne znaczenia: z jednej strony budynku-symbolu miasta, który stał się jednym z najbardziej charakterystycznych w Sarajewie, z drugiej zaś najważniejszej w kraju biblioteki, która symbolizowała wspólne dziedzictwo wszystkich narodów i grup tworzących społeczeństwo bośniacko-hercegowińskie. Jego odbudowa miała na celu zarówno odtworzenie pejzażu miasta, jak i odrestaurowanie znaku „jedności w wielości” – odsyłającego do wyobrażenia Bośni jako przestrzeni wspólnych praktyk kulturowych i dziedzictwa²⁵. A jednak w tle całej historii budynku-symbolu uwyrażniają się wątpliwości co do projektu jednej organizacji kulturowo-politycznej Bośni: czy nie jest on pomysłem implementowanym przez ośrodek zewnętrzny, podobnie jak stworzony w USA projekt daytoński, podczas gdy wyrazem wspólnotowości proponowanym

²³ Trzeba dodać, że przymiotnik *narodna* może znaczyć zarówno „narodowa”, jak i „ludowa”. Nazwę federacji jugosłowiańskiej w latach 1945–1963, FNRJ – Federativna Narodna Republika Jugoslavija – przekłada się jako „Federalna Ludowa Republika Jugosławia”, a będącej w jej składzie Narodnej Republiki BiH jako „Ludowa Republika BiH”. W języku współczesnym, zwłaszcza w chorwackim, wyspecjalizowało się znaczenie *narodna* jako „ludowa”, *nacionalna* jako „narodowa” (lub „krajowa” – zob. wcześniejszą dyskusję tego problemu). Znaczenie *narodni* jako „narodowy” zostało zachowane na przykład w nazwach wielu instytucji o długiej tradycji, jak choćby Hrvatsko narodno kazalište (Chorwacki Teatr Narodowy) czy Narodno pozorište (Teatr Narodowy) w Sarajewie, co świadczy o tym, że różnica semantyczna nie jest ostra.

²⁴ O historii biblioteki zob. Amra Rešidbegović, *Biblioteka koja ima prošlost i budućnost. Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine (1945.–2009.)*, „Bosniaca”, 14 (2009), 65–71.

²⁵ Prace rekonstrukcyjne trwały od 1996 do 2014 roku. Pierwsza faza polegała za zabezpieczeniu zachowanych elementów struktury budynku oraz stworzeniu ochrony przed dalszym niszczeniem wskutek oddziaływania czynników naturalnych. Prace sfinansowała Republika Austrii. Podczas drugiej fazy, trwającej od 1999 roku, odtwarzano zarówno układ i wystrój wnętrz, dostosowując je do nowo projektowanych potrzeb, jak i fasadę budynku, prace zaś pokryto ze środków Komisji Europejskiej – według danych ze strony Vijećnicy: <https://www.vjecnica.ba/bs/category/5/obnova> (dostęp: 13.08.2021). Odnowiony budynek został uroczystie oddany do użytku 8.05.2014 roku, w Dzień Zwycięstwa nad Faszyzmem i Dzień Europy.

przez elity lokalne są tożsamości etnokonfesyjne, symbolizowane przez katedry i meczet²⁶.

Jerozolima podzielona

Rozpocząłem analizę przestrzeni znaczącej w wybranych bośniackich miastach od wyobrażenia wielokulturowego Sarajewa i porównania stolicy do Jerozolimy. W intencji osób posługujących się tym miejscem dyskursu – Sarajewa jako Jerozolimy – miasto jest przedstawiane jako przestrzeń porozumienia i kontaktu dzięki syntagmatycznej bliskości budynków-znaków wspólnot konfesyjnych. Gdyby drążyć analogię z palestyńskim miastem, odkrylibyśmy treści coraz mocniej rozbijające wyściowy obraz harmonii. Jerozolima stanowi przecież przedmiot sporu między Żydami a Palestyńczykami: w latach 1948–1967 była podzielona, a do dziś jej przestrzeń podlega zasadom segregacji oraz jest źródłem kontrowersji politycznych. W moich badaniach porównanie Sarajewa i Jerozolimy dobrze określa ramy analizy, zarysowując naczelną kategorię porozumienia i konfliktu oraz politycznego wykorzystywania symboli. W ostatniej części przyjrę się bliżej przestrzeni Sarajewa. Dotychczasowe rozważania koncentrowały się na pojedynczych obiektach, które poddano renowacji bądź wzniesiono wspólnie w celu zmiany konfiguracji znaków i generowanych przez nie sensów. Teraz chcę przeanalizować miasto-symbol jako pewną całość urbanistyczną, która z jednej strony jest najbardziej rozpoznawalnym ośrodkiem o ogromnym ładunku symbolicznym dla odbiorców z zewnątrz, z drugiej zaś stanowi konstytucyjną stolicę państwa, będąc siedzibą głównych instytucji centralnych, co sprawia, że materializuje wyobrażenie BiH jako wspólnoty politycznej²⁷. Zasadniczym

²⁶ Zwraca uwagę to, że po 1996 roku najwięcej starań poświęcono odbudowie i renowacji miejsc kultu, które znalazły się pod administracją jednej ze wspólnot wyznaniowych w BiH, natomiast w krytycznym stanie pozostawiono instytucje i należące do nich obiekty wcześniej znajdujące się pod zarządem republiki, które w nowej sytuacji politycznej stały się własnością państwa jako instytucje centralne, takie jak: Muzeum Historyczne BiH (Historijski muzej BiH), Galeria Sztuki w Sarajewie (Umjetnička galerija) czy Biblioteka Narodowa i Uniwersytecka. Jeśli chodzi o tę ostatnią, trzeba wyjaśnić, że uwaga o jej opłakanym stanie dotyczyła zbiorów oraz ich udostępniania i nowej siedziby w dawnych koszarach JNA. Zob. Amra Orahović, *Zaštita kulturno-historijskog nasljeđa u BiH*, „Sveske za javno pravo”, 7 (2021), 70–79.

²⁷ Robert J. Donia zwrócił uwagę, że do początku lat 90. XX wieku sarajewianie nie używali takich określeń jak „multietniczne” czy „wielokulturowe” w odniesieniu do swojego miasta. Jego zdaniem społeczność miasta postrzegano przede wszystkim jako wspólnotę opartą na doświadczeniu komšiluku i wypracowanych zasadach współżycia na poziomie codzienności. Amerykański autor unika przy tym idealizacji sarajewskiego modelu relacji grupowych, wskazując, że były one dynamiczne i zmienne w zależności od kontekstu historyczno-politycznego. Zob. Robert J. Donia, *Sarajevo*, 25–27. W tekstach powstających po 1995 roku, pisanych przez osoby wywodzące się z Sarajewa, często powraca obraz doświadczenia sarajewskości i miejskości jako prymarnego

celem jest konkretyzacja i rozbitcie symbolu przez sprawdzenie uzasadnienia jego stosowalności w obecnej sytuacji społeczno-politycznej.

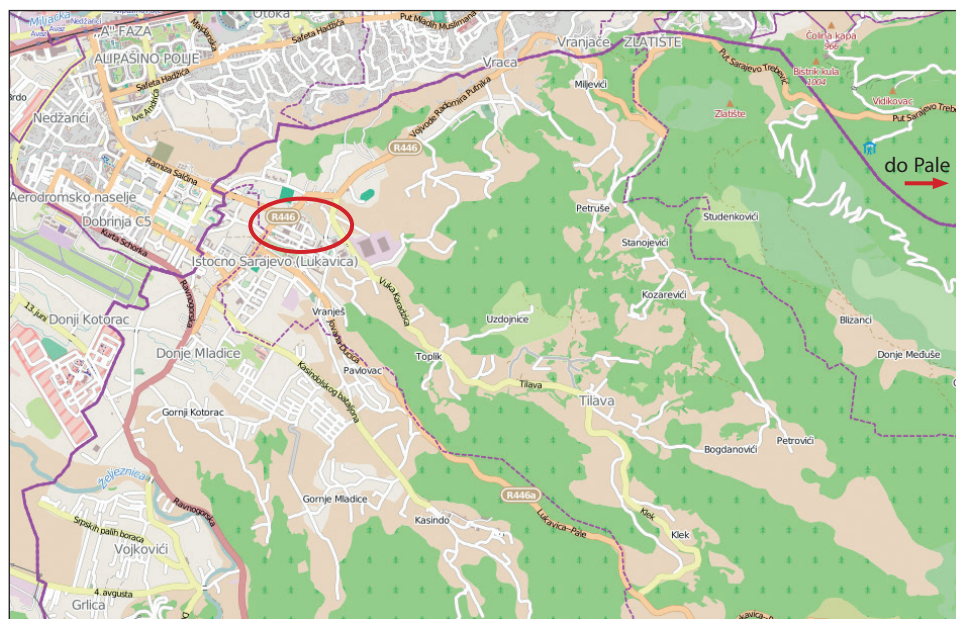
Sarajewo było stolicą Socjalistycznej Republiki Bośni i Hercegowiny, będącej częścią federacji jugosłowiańskiej od 1945 roku. W 1991 roku parlament bośniacki ogłosił niepodległość wobec nieuchronnego rozpadu Jugosławii i trwającej już wojny serbsko-chorwackiej. W referendum, zbojkotowanym przez gros zamieszkujących ten kraj Serbów, większość głosujących (głównie Boszniaków i Chorwatów oraz nieidentyfikujących się z żadnym narodem bądź przyjmujących tożsamość jugosłowiańską) opowiedziało się za niepodległością i opuszczeniem federacji. Jednak na ogłoszenie niepodległości w kwietniu 1992 roku Serbowie zareagowali agresją. Ogłosili utworzenie Republiki Serbskiej Bośni i Hercegowiny, nieuznającej rządu w Sarajewie, a 6 kwietnia 1992 roku siły serbskie wspierane przez oddziały Jugosłowiańskiej Armii Ludowej rozpoczęły oblężenie Sarajewa, trwające aż do początków 1996 roku. Przez prawie cztery lata miasto było niemal odcięte od świata, działał jedynie kontakt lotniczy ograniczany przez Serbów, czasem dopuszczano konwoje z pomocą humanitarną, zaś w 1994 roku mieszkańcy wykopali tunel zaczynający się w Sarajewie i wychodzący na terytorium kontrolowane przez siły boszniackie. Główny ośrodek Serbów znajdował się w podsarajewskim osiedlu Pale, administracyjnie będącym częścią Sarajewa. Po skutecznej ofensywie wojsk chorwackich w sojuszu z armią Bośni i Hercegowiny oraz przede wszystkim zbombardowaniu celów militarnych przez siły NATO przywódcy bośniackich Serbów zostali zmuszeni do podjęcia negocjacji prowadzących do zakończenia działań zbrojnych. W myśl porozumienia w Dayton stolicą państwa i siedzibą władz centralnych BiH miało być Sarajewo. Jednakże miasto zostało podzielone: w daytońskim dokumencie dokładnie określono strefę rozdzielającą obszar kontrolowany przez Boszniaków od obszaru kontrolowanego przez Serbów. Być może założenia projektodawców porozumienia były inne, ale w ten sposób usankcjonowano podział miasta jako przestrzeni społecznej, który od tamtej pory jedynie się pogłębia²⁸.

wymiaru relacji społecznych, dominującego nad identyfikacją narodowościową czy konfesyjną; ta ostatnia zresztą w socjalistycznej Jugosławii została delegowana do sfery prywatnej i nie była manifestowana w przestrzeni publicznej. Szczególną ilustracją tej postawy jest literacko-publicystyczny cykl Miljenka Jergovicia *Historijska čitanka*.

²⁸ Ustalenie linii rozgraniczenia przyczyniło się do usankcjonowania nie tylko prawnego, ale też symbolicznego, przestrzeni własnej i obcej. Po zawieszeniu broni do czerwca 1996 roku większość Serbów zamieszkujących pięć gmin i dzielnic, które przypadły FBiH, opuściła swoje domy i wyemigrowała na terytorium RS. Część uległa propagandzie władz serbskich i przymusowej migracji, gros jednak obawiało się o swój status i bezpieczeństwo na obszarze rządzonym przez boszniackie władze i siły wojskowe, tak więc bezpośrednio po zakończeniu wojny homogenizacja terytorialno-narodowa była kontynuowana. Zob. Ondřej Žiła, *Etnické inženýrství, či neodvratná realita? Exodus bosenských Srbů ze Sarajeva po skončení občanské války*, „Český Lid”, 102, 2 (2015),

W Republice Serbskiej znalazły się osiedle Lukavica i część osiedla Dobrinja oraz słabo zurbanizowane podmiejskie tereny dawnego Sarajewa, między innymi część gminy Ilidža, Pale i Trnovo. Te obszary dawnych gmin miejskich, które trafiły do RS, mają w nazwie dodany przymiotnik „Serbska” („serbskie”), na przykład Serbskie Nowe Sarajewo, Serbska Ilidža itd. Utworzono z nich w 1992 roku miasto Serbskie Sarajewo (Srpsko Sarajevo). Ponieważ w 2004 roku Trybunał Konstytucyjny BiH uznał nazwy etniczne miejscowości za niezgodne z prawem, zmieniono nazwę na Wschodnie Sarajewo (Istočno Sarajevo) i tak istnieje ono do dziś, podobną zmianę przeszły też nazwy gmin składających się na obszar miejski. Główna część miasta, w tym zurbanizowane centrum, stare miasto (čaršija) oraz osiedla mieszkaniowe z lat 70. i 80., znajdują się w części boszniacko-chorwackiej.

Jak widać na ilustracji 19, Wschodnie Sarajewo wciąż jest „miastem do zrobienia”, skoro obejmuje kilka osiedli rozrzuconych po dużym terenie i słabo ze sobą powiązanych, które wymagają integracji. Środek tego obszaru zajmuje górską dolina, w której pasterze wypasają owce, a osiedle Miljevići bardziej wygląda na górską wioskę aniżeli fragment miasta.



19. Miasto Wschodnie Sarajewo

129–150. Robert J. Donia wskazywał, że we wszystkich wyborach lokalnych w Sarajewie i Wschodnim Sarajewie wygrywały partie nacjonalistyczne (*Sarajevo*, 374).

Centrum administracyjne (zaznaczone elipsą) utworzono w nowej części dawnego osiedla Dobrinja, zaś drugim ośrodkiem urbanizacji stało się miasteczko Pale, w którym ulokowano uniwersytet i kilka instytucji publicznych. Pale znajduje się na wschód od przedstawionego na mapce „centrum”, prowadzi tam jedyna kręta szosa częściowo przebiegająca przez terytorium FBiH (linię rozgraniczenia, dzisiejszą granicę entitetów, zaznaczono fioletowym kolorem). Problemami miasta są jego peryferyjny układ, duże różnice wysokości, niewystarczająca powierzchnia odpowiednia do celów budowlanych, co wymaga zwiększonych nakładów finansowych dla budownictwa. Sieć drogowa, jak widać na schemacie, niemal nie istnieje i sprowadza się do lokalnych dróg osiedlowych. Do 1991 roku obszar ten był zintegrowany z centrum znajdującym się w dolinie Miljacki, w historycznym centrum Sarajewa, co wyjaśnia obecny układ komunikacyjny i osadniczy. Tymczasem władze RS postanowiły przekształcić ów teren w rzeczywiste miasto. W Serbskim Sarajewie stopniowo duplikowano instytucje funkcjonujące już w „starym”, planowano kosztowną magistralę łączącą je z pozostałymi miastami wbrew wcześniejszej logice rozwoju sieci komunikacyjnej, zaś w planie zagospodarowania przestrzennego RS znalazł się nawet pomysł zbudowania lotniska w pobliżu Wschodniego Sarajewa, konkurencyjnego wobec portu lotniczego Butmir położonego nieopodal²⁹.

W książce *Miasta wyśnione* Wade Graham opisał koncepcje oraz działalność architektów i urbanistów, którzy najsilniej wpłynęli na rozwój miast w Ameryce Północnej i Europie w XX wieku. W każdym przypadku celem planowania było nie tylko wprowadzenie w życie pewnej koncepcji urbanistycznej, ale także w ostatecznym rachunku zrealizowanie wizji wspólnoty ludzkiej opartej na wartościach uznawanych przez planistów za najważniejsze. Planowanie rozwoju miasta wiąże się z odpowiedzialnością zarówno za wykonalność techniczną, jak i przede wszystkim za społeczność, która będzie bytować w tak zaprojektowanej przestrzeni. Miasto staje się dla kolejnych pokoleń miejscem, które traktują jako swoje środowisko wpływające na ich wyobrażenia oraz tworzące ramy dla praktyk codzienności. Lokalne władze w Trebinju zaplanowały przestrzeń podporządkowaną serbskiej narracji nacjonalistycznej, podczas gdy wojskowi i polityczni przywódcy Chorwatów pragnęli Stolaca, w którym nic nie przypomina o muzulmańskiej obecności w miasteczku. Wschodnie Sarajewo jest projektem stwarzania

²⁹ Opublikowany w 2008 roku plan zagospodarowania przestrzennego RS wskazuje na najistotniejsze problemy blokujące rozwój kraju, w tym słabe powiązania komunikacyjne. Do priorytetów mezoregionu Wschodnie Sarajewo zaliczono budowę lotniska nieopodal miasteczka Sokolac, autostrady (drogi ekspresowej) ze Wschodniego Sarajewa przez Višegrad do Serbii oraz drogi ekspresowej wzdłuż wschodniej granicy RS. *Prostorni plan Republike Srpske do 2015. godine* (Banja Luka 2008), 59–60, <http://www.vladars.net/sr-SP-Cyrl/Vlada/Documents/ProstorniPlan.pdf> (dostęp: 13.08.2021).

rzeczywistości przez nazywanie, co skutkuje naturalizacją stanu rzeczy i przemodelowaniem postrzegania świata. Na ten proces zwracał uwagę Ioannis Armakolas, pisząc o relacjach między geografiami a wyobrażeniem wspólnoty w odniesieniu do Republiki Serbskiej, państwa, które przez intensywne nasycenie dyskursu publicznego i semiosfery już swoją nazwą (RS) w ciągu dwudziestu lat stało się faktem społecznym czy też geograficzno-polityczną oczywistością³⁰.

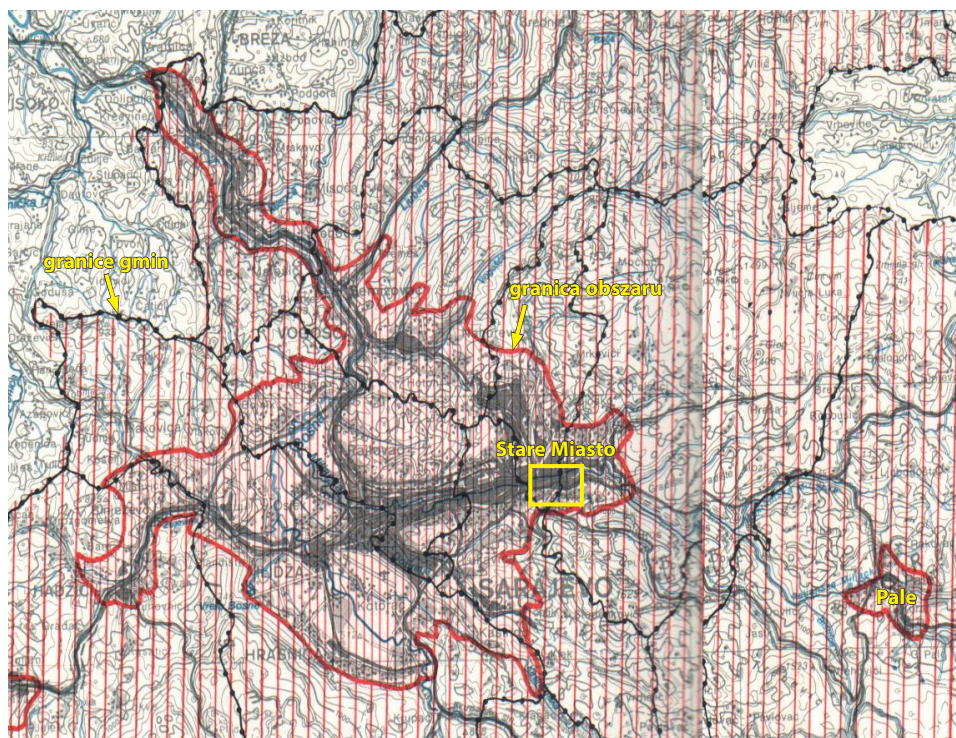
Sarajewo było stolicą i największym miastem Republiki Bośni i Hercegowiny, jednej z sześciu jednostek federalnych Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii. Ostatni plan rozwoju przestrzennego ogłoszono w 1986 roku, choć był on przygotowywany przez zespoły eksperckie przez kilka lat. Plan przedstawiał wieloaspektową analizę rozmaitych czynników wpływających na rozkwit miasta, zdiagnozowano tam najważniejsze problemy, przewidując drogi rozwoju w długofalowej perspektywie. Dziś jest to oczywiście dokument nieaktualny, ale będzie dla mnie podstawą do omówienia obiektywnych uwarunkowań zagospodarowania przestrzeni miejskiej Sarajewa oraz porównania ówczesnych i obecnych wizji rozwoju urbanistycznego bośniackiej stolicy. Następny plan przestrzennego zagospodarowania Sarajewa ogłoszono bowiem w 2011 roku po ugruntowaniu nowej sytuacji politycznej i społecznej BiH.

W okresie Jugosławii miasto jako jednostka administracji samorządowej nie zostało zdefiniowane ustawowo. Uznawano natomiast związek gmin wspólnie tworzących obszar miejski, w którym wyróżniano dwie strefy: zurbanizowaną (niejako „miasto właściwe”) i podmiejską, dlatego formalnie powierzchnia terenu i liczba mieszkańców znacznie przekraczają rzeczywiste dane dotyczące obszaru miejskiego. Plan z 1986 roku³¹, podobnie jak ten z 2011, obejmuje cały obszar gmin tworzących Sarajewo. Ma to aspekt pozytywny, ponieważ nakazuje rozpatrywać miasto wraz z otoczeniem, łącznie z grawitującymi ku niemu mniejszymi osiedlami, tak więc powstały projekt dotyczył w gruncie rzeczy mikroregionu, którego centrum stanowiło Sarajewo. Dzisiejszy plan obejmuje cały kanton sara-jewski. Na ilustracji 20 przedstawiam reprodukcję obszaru obejmowanego przez plan zagospodarowania przestrzennego z 1986 roku.

Obszar zurbanizowany, ograniczony czerwoną linią, obejmuje nie tylko gminy tworzące Sarajewo, ale także Vogošćić na północy i Hadżići na zachód od Sarajewa. Granica obszaru zurbanizowanego biegnie w poprzek gmin: na przykład w przypadku gmin Stari Grad (Stare Miasto) czy Ilidža ich część wchodzi

³⁰ Ioannis Armakolas, *Sarajevo No More? Identity and Experience of Place among Bosnian Serb Sarajevans in "Republika Srpska"*, w: X. Bougarel, E. Helms, G. Duijzings (red.), *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society* (Aldershot 2007), 81–82.

³¹ *Dugoročni društveni plan grada Sarajeva za period 1986.–2000./2015.*, koordynacja M. Aganović, Zavod za planiranje razvoja grada Sarajeva (Sarajevo 1985).

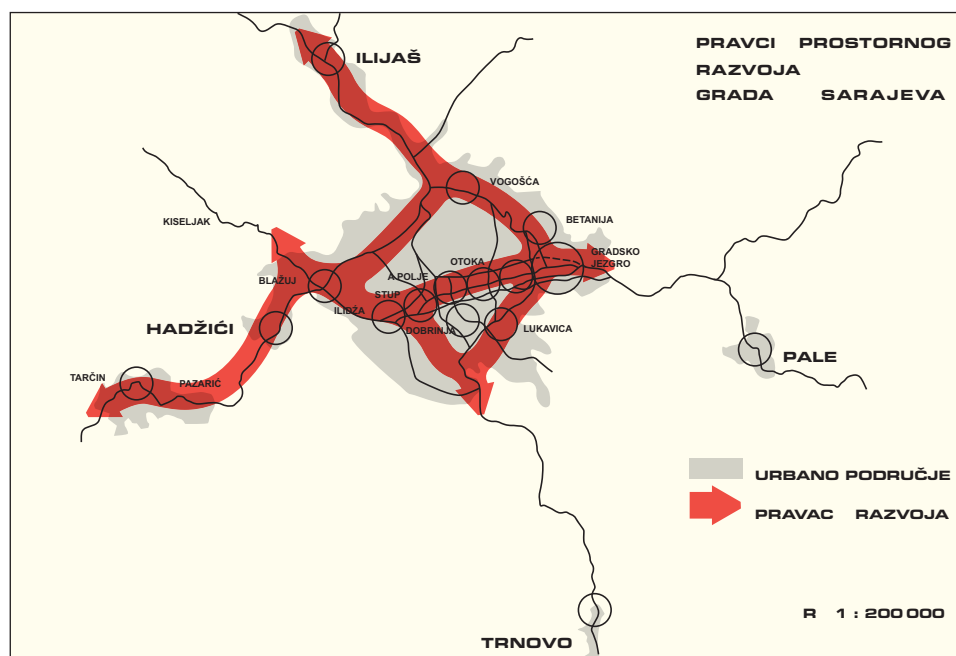


20. Sarajewo w planie zagospodarowania przestrzennego z 1986 roku

w skład terenu najgęściej zasiedlonego o największej koncentracji usług, transportu, miejsc pracy, a część obejmuje rejon wysokogórski, pozbawiony nie tylko charakteru miejskiego, lecz również w ogóle zabudowy. Taki układ wynikał z wielusetletniego skupiania się osadnictwa w dolinach rzek Miljacki i Bośni (Bosna) oraz w śródgórskich kotlinach. Bośnia i Hercegowina tworzy trudne warunki do rozwoju osadnictwa ze względu na górzysty krajobraz. Część osiedli wchodzących ówczesnie w skład miasta była odizolowana od centrum (Pale, zaznaczone na planie na prawo od centrum) przez masywy górskie i wąskie korytarze komunikacyjne, druga część, jak osiedle Lukavica i Kasindo, były z nim skomunikowane dość słabo. Widać przy tym wyraźnie, że układ osadniczy i komunikacyjny grawitował ku centralnemu obszarowi zurbanizowanemu, rozciągającemu się w dolinie Miljacki między Stupem a čaršiją (starym miastem).

Do najważniejszych problemów rozwoju Sarajewa zalicza się: równoleżnikowy, wydłużony układ zurbanizowanego centrum i wynikające stąd trudności komunikacyjne; nierównomierny rozkład inwestycji mieszkaniowych oraz dostępu do usług; niewielki obszar nadający się pod zabudowę bez znacznych nakładów inwestycyjnych – jedynie 16,8% terytorium w granicach miasta jest położone na terenie sprzyjającym budownictwu; nierozwinięta sieć dróg łączących

różne dzielnice oraz pozwalających ominąć centrum³². Z tymi kwestiami zmierzono się w planie przestrzennego zagospodarowania Sarajewa. Ogólną koncepcję rozwoju przedstawia prosty schemat reprodukowany na ilustracji 21.



21. Kierunki rozwoju Sarajewa według planu z 1986 roku

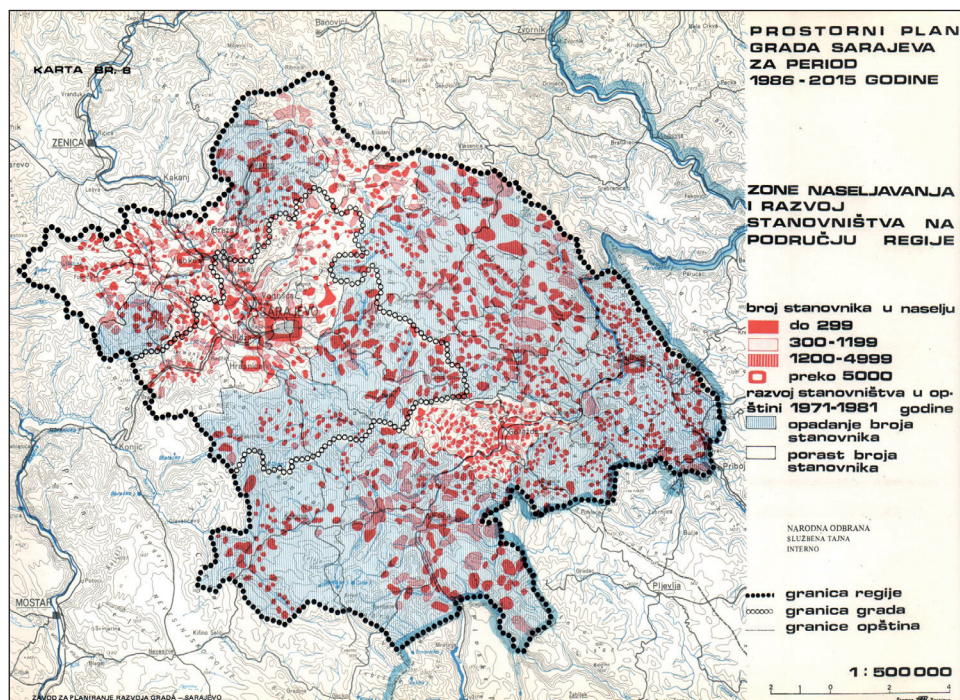
Zwraca uwagę wyraźny zarys rozwiązania najważniejszego problemu Sarajewa, mianowicie równoleżnikowego charakteru obszaru zurbanizowanego. Schemat kierunków rozwoju przewiduje dwie główne innowacje: utworzenie południowego połączenia między centrum a zachodnią częścią miasta przez przełęcz Vraca i osiedle Lukavica oraz wybudowanie obwodnicy i wzmocnienie zachodniej strefy miejskiej (nowe centrum w okolicy osiedla Stup). Plan zakłada odciążenie głównej osi komunikacyjnej (dziś to ulica Džemala Bijedicia, Bulevar Meše Selimovića i aleja Zmaja od Bosne), ciągnącej się na przestrzeni około siedmiu kilometrów od węzła Stup do Pomnika Partyzantów (Vječna vatra), nie tylko dzięki budowie wspomnianych nowych ciągów komunikacyjnych, ale również przez przeniesienie części funkcji centralnych w okolice węzła Stup. Stare Miasto,

³² Charakterystykę geomorfologicznych i urbanistycznych warunków planowania w Sarajewie omawia Vlasta-Jelena Žuljić, *Sarajevo. Regional Planning*, w: N. Čengić (red.), *Urban Discontinuity. The Sarajevo Workshop* (Sarajevo 1997); zob. też *Dugoročni društveni plan grada Sarajeva*, 127–129.

niesprzyjające nowej zabudowie i ruchowi kołowemu, miało utracić część funkcji administracyjno-usługowych na rzecz nowego centrum w okolicach dzielnicy Marindvor. Propozycje planistów z 1986 roku nie naruszały linii rozwoju miasta, które stopniowo rozszerzało się od pierwszej osady wokół meczetu Cesarskiego (Careva džamija) na prawym brzegu Miljacki przez čarsiję, dzielnicę austro-węgierską i Marindvor po nowe osiedla socjalistyczne w dzielnicy Alipašino Polje. Funkcje centralności pozostały wyraźnie przypisane dolinie Miljacki, natomiast pod zabudowę mieszkaniową i przemysłową przewidziano tereny Sarajewskiego Pola i dolinę rzeki Bośni. Ponieważ teren miasta przedstawia słabe warunki budowlane ze względu na nachylenie, aglomeracja sarajewska miała rozwijać się w kierunku sekundarnych ośrodków zaznaczonych na schemacie strzałkami, takich jak Vogošća, Ilijaš, Hadžići i Trnovo. Obwodnica miała rozładować ruch w centrum, zaś układ najważniejszych magistrali pozwalałby omijać je od północy i południa (magistrala Nowe Sarajewo – Lukavica przez przełęcz Vraca) oraz dawałaby łatwy dostęp do terenów przeznaczonych pod przemysł i usługi (Stup, Lukavica). Przełęcz nad osiedlem Vraca otwiera jedyny możliwy przejazd między centrum a dzielnicami południowymi bez konieczności przebijania tunelu, na wschód wznosi się wysoki masyw Trebevicia, a na zachód ciągną się wzgórza aż po osiedle Dobrinja. Dzisiaj przez przełęcz i wspomniane twory górskie przebiega granica między FBiH a RS. Spora część aktywności miejskiej przeniosła się też w dolinę rzeki Bośni na północ od Sarajewa, od miasteczka Vogošća po Ilijaš, oraz na zachód w kierunku miasta Hadžići. Pale, najdalej wysunięte osiedle o charakterze miejskim wchodzące w skład Sarajewa, znajdowało się natomiast za daleko od centrum, by można było planować włączenie go w obszar zurbanizowany.

Miasto nie istnieje w izolacji jako jednostka wydzielona z otoczenia. Wyodrębnia je szczególny status prawny, administracyjny, jednak w codziennym życiu toczy się nieustanna wymiana z regionem. Ulf Hannerz zwracał uwagę w swoich badaniach na to, że powinniśmy myśleć o oddziaływaniu miasta w kategoriach sieci, rozszerzających się relacji wykraczających zdecydowanie dalej poza administracyjne granice. O znaczeniu miasta wyrokujemy, przyglądając się zasięgowi jego wpływów. Obok miast globalnych, węzłów sieci oplatających cały nasz glob, istnieją miasta regionalne i lokalne, ośrodki dla kilku najbliższych gmin. Ilustracja 22 pochodzi także z planu zagospodarowania przestrzennego z 1986 roku i pokazuje miejsce Sarajewa w skali regionalnej³³.

³³ W założeniach planu z 1985 roku pisano o tym wprost: „Podstawa przyszłego rozwoju miasta musi wynikać z funkcji, jaką miasto będzie pełnić w przyszłości wspólnie z szerszym regionem, z którym tworzy komunikacyjną, przestrzenną, funkcjonalną i strukturalną całość”, *Dugoročni društveni plan grada Sarajeva*, 6.



22. Region sarajewski w planie z 1986 roku

Sarajewo było zdecydowanie największym osiedlem w regionie, notującym stały wzrost mieszkańców. Na planie uwidaczniają się inne większe ośrodki: Foča, Goražde, Višegrad na południowym wschodzie, gminy wchodzące w skład Sarajewa oraz miasta Visoko i Olovo na północny zachód od Sarajewa. Granice miasta – w rozumieniu omówionym wyżej, a więc jako związku gmin – obejmują, jak widać, także teren słabo zasiedlony, sięgający daleko od sfery centralnej. Plan przewidywał lepszą integrację regionu przez wzmocnienie sieci transportowej (drogi regionalne Sarajewo – Foča i Sarajewo – Pale – Rogatica w kierunku Czarnogóry), budowę linii kolejowej z Sarajewa przez Višegrad do Serbii (w miejsce dawniej działającej kolejki wąskotorowej) oraz otwarcie samego miasta przez wspomniany już system połączeń ułatwiający oddziaływanie między centrum a peryferiami. W Sarajewie miały znajdować się punkty węzłowe dla sieci relacji i wymiany mieszkańców regionu, czy chodzi o urzędy centralne, czy średni i wyższy szczebel oświaty, czy w końcu o produkcję energii i usługi. W myśleniu autorów zaznaczył się wątek policentryczności, ale nie obejmował on działań wyższego rzędu. Pozostałe centra regionalne – Tuzla, Zenica, Mostar – były oddalone na tyle, że ich wpływ nie zagrażał pozycji Sarajewa. Przedstawiony na ilustracji 22 region stanowił niejako naturalne zaplecze miasta, przesądzając o sile jego oddziaływania.

W Sarajewie jako stolicy Republiki Bośni i Hercegowiny miały siedzibę urzędy centralne na szczeblu republikańskim. Plan przewidywał wyraźniejsze zaznaczenie centralności miasta w skali ogólnobośniackiej, co było zadaniem niełatwym w warunkach jugosłowiańskich. Granice republikańskie nie utrudniały przepływu osób w państwie federacyjnym: obywatele jednej republiki cieszyli się takimi samymi prawami na całym obszarze Jugosławii. Studiowanie czy podejmowanie pracy w innej republice nie było zjawiskiem ani trudnym z formalnego punktu widzenia, ani znów tak rzadkim: jaskrawy przykład daje bośniacka migracja do Słowenii, po której pozostała duża grupa bezpaństwowców po rozpadzie federacji i ogłoszeniu niepodległości przez ten kraj. Główne urzędy centralne, parlament federalny oraz rzeczywiste ośrodki mocy znajdowały się w Belgradzie, stolicy Jugosławii. Najważniejsze ośrodki naukowe, przemysłowe i kulturalne to z kolei Belgrad, Zagrzeb i Lublana, zaś pozostałe stolice republikańskie miały mniejsze znaczenie w skali państwa. W takiej sytuacji Sarajewo nie posiadało wystarczającego potencjału centralizującego praktyki społeczne i wymianę gospodarczą w wymiarze republiki. Niektóre obszary BiH grawitowały ku okolicznym centrom, często bliższym i o ułatwionym dostępie komunikacyjnym: na przykład Banja Luka ku Zagrzebiowi, Bijeljina i Višegrad ku Serbii, a cała Hercegowina ku ośrodkom miejskim w chorwackiej Dalmacji. Historyczny rozwój relacji Sarajewo – peryferie nie sprzyjał wzmacnianiu centralności bośniackiej stolicy. Prestiż miasta zdecydowanie podniosła organizacja Zimowych Igrzysk Olimpijskich w 1984 roku, która miała też działanie integrujące republikę wokół stolicy. Plan tworzony wkrótce po olimpiadzie zakładał wzmocnienie centralności Sarajewa.

Tymczasem linia rozgraniczenia między FBiH i RS przecięła gminy sarajewskie, odcinając część obszarów miejskich, w tym osiedla Lukavica, Dobrinja i Kasindo. W Sarajewie nie tylko planowano odbudowę zniszczeń wojennych, lecz także przystąpiono do przygotowywania planu zagospodarowania przestrzennego dla nowej, zmienionej sytuacji, w jakiej miasto znalazło się po ogłoszeniu niepodległości przez BiH i uznaniu jej przez układ w Dayton, ale też w sytuacji rozdzielenia wewnętrznego i rozdziału kompetencji państwowych między obie jednostki składowe. Jeszcze w czasie oblężenia, w latach 1993–1994, trwały w Sarajewie debaty o przyszłej odbudowie miasta i o jego potencjalnej funkcji³⁴. Prowadzili je specjaliści, architekci, urbaniści, ale i zaangażowani w sprawy publiczne intelektualiści, którzy pozostali w Sarajewie w okresie wojny. Początkowo nie było wiadomo, jak ułoży się funkcjonowanie miasta, które – mimo że miało być stolicą państwa – zostało podzielone między dwie jednostki federalne. Duško

³⁴ Midhat Aganović (red.), *Funkcjonalna, socijalna i urbana transformacija, obnova i razvoj grada Sarajeva* (Sarajevo 1997), 4–5.

Milidragović pisał w 1997 roku, że dwie części miasta nie mogą funkcjonować „jak jakieś wrogie strony, które o coś walczą i rywalizują”. Sytuację komplikowało to, że porozumienie między FBiH i RS przewidywało utworzenie dystryktu federalnego, który jednak nie obejmowałby żadnego terytorium, tak jak to dzieje się w wielu państwach federalnych, na przykład w USA (Dystrykt Kolumbii obejmujący miasto Waszyngton) czy w Australii (Canberra). Miała to być forma odrębnego statusu prawnego obejmującego budynki mieszczące instytucje wspólne, na przykład parlament BiH, budynek rządu BiH, telewizji państwowej³⁵. Ponadto planowanie rozwoju i zarządzanie miastem utrudniał nowy podział administracyjny, wymyślony w czasie negocjacji w Dayton. Milidragović pisał na początku procesu lokalizowania polityki miejskiej w nowym układzie odniesienia, że „wskutek utworzenia kantonu Sarajewo i pomniejszonego miasta w jego obrębie Sarajewo straci na znaczeniu. Sztuczny podział miasta, który właśnie się dokonuje, nie wspiera rozwoju i pozycji Sarajewa, jaką kiedyś miało, lecz stagnację”³⁶. Autor sądził, że powołanie do życia kantonów spowoduje zamykanie się tych struktur lokalnych w swoich granicach, co zmniejszy możliwość oddziaływania Sarajewa na pozostałe regiony federacji i całej BiH. Wcześniej, w okresie jugosłowiańskim, mimo wszystko stolica spajała sieci praktyk administracyjnych w wielu dziedzinach życia. Po 1995 roku kantony zyskały sporą autonomię, a złożony system samorządowy sparaliżował wydajność administracji na poziomie federacyjnym.

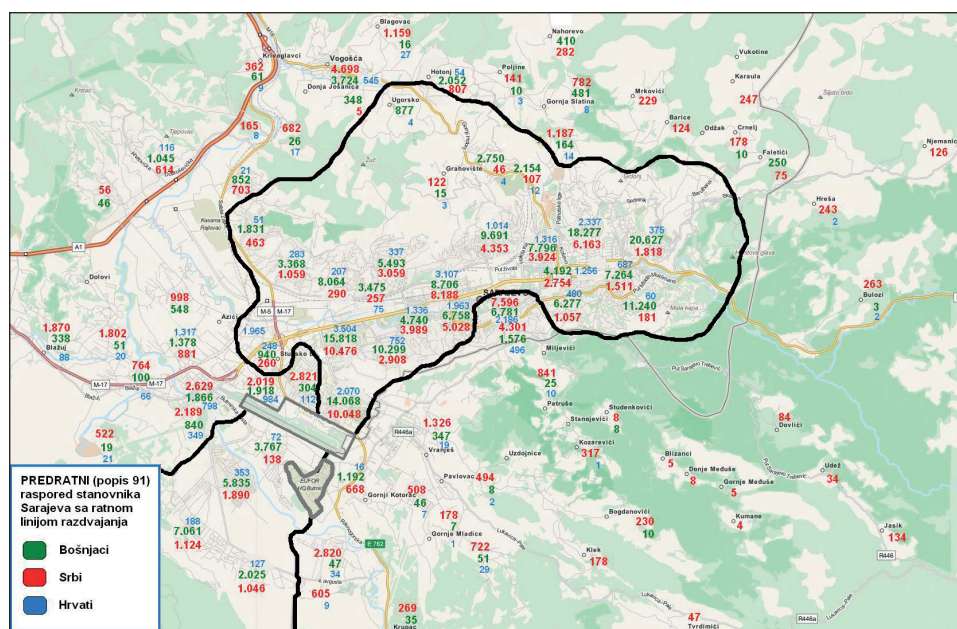
Zarysowałem wyżej dwie najważniejsze przeszkody funkcjonowania Sarajewa po wojnie, mianowicie podział na część „beprzymiotnikową” i wschodnią (serbską) oraz utworzenie autonomicznych kantonów i zmniejszenie grawitacyjnej siły stolicy. Pierwsza z nich jest bardziej oczywista i lepiej widoczna, lecz druga również ma ogromne znaczenie dla polityki miejskiej. Stolica jest w każdym niemal państwie symbolem-synekdochą, znakiem całości państwowej. Znienawidzona czy podziwiana – spaja praktyki społeczne, gospodarcze, kulturowe, tam znajdują się przecież instytucje podstawowe dla funkcjonowania organizmu państwowego. Tymczasem w przypadku bośniackim jest inaczej. Instytucje państwowe są niewydolne, nie dysponując ani autorytetem, ani wystarczającą siłą wykonawczą. Najważniejszym aktorem politycznym o największym potencjale sprawczości jest wysoki przedstawiciel wspólnoty międzynarodowej, będący *de facto* swoistym urzędnikiem-gubernatorem sprawującym protektorat nad państwem. Realny wpływ na codzienne funkcjonowanie gmin i miast, na planowanie przestrzenne, decyzje o inwestycjach, wynagrodzeniach i zatrudnieniu mają władze kantonalne. W południowej części RS na próżno szukać w sferze publicznej

³⁵ Duško Milidragović, *Teritorialna organizacija Sarajeva*, w: M. Aganović (red.), *Funkcionalna, socijalna i urbana transformacija*, 129.

³⁶ Tamże, 133.

znaków bośniackiej przynależności państwowej, przypominają o niej jedynie małe herby na tablicach z nazwami instytucji centralnych i samorządowych, poza tym dominuje serbska symbolika narodowa. W Hercegowinie w regionach zdominowanych przez Chorwatów widoczne są wyłącznie chorwackie symbole narodowe: wszechobecna flaga z szachownicą, sama szachownica, nawet w Mostarze w części chorwackiej każda nazwa ulicy, placu czy jakiejś instytucji wiąże się z chorwackim imaginariem narodowym³⁷. Święta państwowe BiH, obchodzone 25 listopada i 1 marca, w serbskiej i chorwackiej części kraju są zwyczajnie ignorowane. Stolica nie cieszy się szczególnym poważaniem jako miejsce centralne, zwornik państwa – być może dlatego, że jest wyzbyta realnej mocy, z pewnością również coraz bardziej postrzegana jest jako miasto boszniackie i z tej perspektywy niefunkcjonalne w systemie serbskich i chorwackich identyfikacji.

Przyjrzyjmy się mapie, która ilustruje status Wschodniego Sarajewa i motywację jego podziału, a przy tym może rzucić światło na kwestię oczekiwań i postaw mieszkańców obu miast. Ilustracja 23 przedstawia linię rozgraniczenia obszaru



23. Linia rozgraniczenia między terenem kontrolowanym przez Serbów a oblężonym Sarajewem

³⁷ O różnych strategiach przyjmowanych w procesie negocjowania symboli państwowych przez aktorów boszniackich, serbskich i chorwackich pisał Tomasz Rawski, *Polityka symboliczna jako instrument budowania państwa. Przypadek Bośni i Hercegowiny (1991–98)*, w: J. Raciborski (red.), *Państwo w praktyce. Style działania* (Kraków 2017), 373–397.

kontrolowanego przez Serbów i oblężonego miasta utrzymanego przez armię BiH w 1995 roku oraz dzisiejszą granicę między FBiH i RS w regionie Sarajewa. Przy nazwach miejscowości lub gmin miejskich podano także liczbę mieszkańców według narodowości (dane z 1991 roku).

Liczenie składu etnicznego mieszkańców każdej miejscowości, osiedla i dzielnicy to specyficzna obsesja w BiH, co może poświadczyć dowolny artykuł z Wikipedii dotyczący bośniacko-hercegowińskiej miejscowości. Na ilustracji 23 wewnątrz linii, w obrębie miasta, ale także w kierunku zachodnim (gminy Ilidža, Hadżići) uwidoczniono etniczny skład populacji najmniejszej nawet wioski. Ogółem na obszarze zurbanizowanym dominowali Boszniacy (Muzułmanie, kolor zielony), lecz odsetek ludności serbskiej (kolor czerwony) też był znaczny, a w niektórych dzielnicach większościowy lub dorównujący Boszniakom. Chorwaci byli mniej obecni, ale wciąż stanowili znaczącą grupę w mieście. Na terenach wiejskich wokół Sarajewa, czyli w niezurbanizowanych częściach gmin przynależących do miasta, dominowali natomiast zdecydowanie Serbowie. Dzisiaj skład etniczny Sarajewa jest dramatycznie odmienny, co obrazuje poniższa tabela³⁸:

Gmina	Boszniacy	Chorwaci	Serbowie	Inni i odmowa identyfikacji
Centar	41 702	3333	2186	7820
Novi Grad Sarajevo	99 773	4947	4367	9277
Novo Sarajevo	48 188	4639	3402	8548
Stari Grad	32 794	685	467	2981
Ilidža	58 120	3030	1600	3916
Razem	280 577	16 634	12 022	32 542

W Sarajewie zatem zdecydowanie dominują Boszniacy, stanowiąc około 82% ogółu mieszkańców, podczas gdy Serbowie to zaledwie 3,5%, zaś Chorwaci 4,8%

³⁸ Według danych spisu powszechnego z 2011 roku, opublikowanych dwa lata później, *Popis stanovništva u Bosni i Hercegovini 2013*. Rezultaty zostały zamieszczone na stronie: <http://www.statistika.ba/#> (dostęp: 18.08.2021). W tabeli przyjąłem niestandardową perspektywę obliczania mieszkańców miasta. Od 2003 roku są stosowane dwa modele do celów statystycznych i planistycznych: albo model ścisłego Sarajewa, który uwzględnia gminy Stari Grad, Novi Grad, Novo Sarajevo, Centar, albo rozszerzony, pokrywający się z obszarem kantonu (plus gminy: Ilidža, Vogošća, Trnovo, Hadżići, Ilijaš). Zdecydowałem się wybrać do obliczeń model pierwszy rozszerzony o gminę Ilidža, ponieważ stanowi ona wraz z poprzednimi jednostkami administracyjnymi jednolity układ urbanistyczny w dolinie Miljacki i Bośni oraz na Sarajewskim Polu, który można by zidentyfikować z miastem Sarajewem.

mieszkańców pięciu gmin. Zastanawia wysoki odsetek osób, które zadeklarowały narodowość inną niż trzy konstytucyjne albo odmówiły deklaracji etnicznej (ok. 10%).

Tak natomiast przedstawia się skład etniczny Wschodniego Sarajewa³⁹:

Gmina	Boszniacy	Chorwaci	Serbowie	Inni i odmowa identyfikacji
Istočna Ilidža	648	156	13 755	194
Istočni Stari Grad	43	7	1071	9
Istočno Novo Sarajevo	44	107	10 248	237
Pale	186	128	20 451	130
Razem	921	398	45 525	570

We Wschodnim Sarajewie mieszkają niemal wyłącznie Serbowie (96%) przy znikomym udziale pozostałych grup etnicznych (Boszniacy około 2%, Chorwaci poniżej 1% i inni około 1,2% ogółu). Zastanawiająca jest różnica w udziale innych narodowości niż konstytucyjne oraz osób, które nie deklarują się narodowościowo: w RS jest ona niewielka, podczas gdy w Sarajewie FBIH przewyższa łączny udział Serbów i Chorwatów. Jest w tym spora populacja sarajewskich Romów, jednakże zdarzają się w tej kategorii również ci, których oburza nacjonalistyczny dyskurs dominujący w Bośni od początku lat 90. do dziś wraz z towarzyszącym temu systemowym wykluczeniem z życia politycznego osób nienależących do trzech „konstytucyjnych” narodów. Podzielone Sarajevo odzwierciedla w przestrzeni realnej dominację ekskluzywistycznej kategorii narodu w dyskursie i sferze publicznej. Po 1996 roku uwidacznia się wyraźnie segregacja miejsca zamieszkania ze względu na narodowość: Sarajevo „bezprzymiotnikowe” staje się coraz bardziej boszniackie ze zmniejszającym się udziałem pozostałych grup ludności, zaś populacja Wschodniego Sarajewa ma skład niemal wyłącznie serbski. Mimo przedwojennego wymieszania ludności i długiej tradycji współzamieszkiwania przestrzeni miasta bośniacka podzielona stolica przekształca się w dwa odseparowane „etnicznie czyste” ośrodki z niewielkim udziałem innych grup etnicznych.

³⁹ Uwzględniłem dane dla czterech gmin: trzy pierwsze tworzą ciągły obszar zurbanizowany z Sarajewem, a powstały z resztek, które przypadły RS po wytyczeniu granicy, zaś Pale to wciąż główne osiedle Wschodniego Sarajewa. Administracyjnie miasto składa się jeszcze z gminy Trnovo (oddalonej od Sarajewskiego Pola i oddzielonej przez terytorium FBIH) oraz gminy Sokolac, niezwiązanej z obszarem zurbanizowanym Sarajewa i niewchodzącej przed wojną w skład związku gmin miejskich. Dane za *Popis stanovništva 2013*.

Pragnienie terytorializacji narodu, osadzenia go w przestrzeni zawłaszczonej i oswojonej, wyzbytej obecności Innego, charakteryzuje politykę serbskich i chorwackich elit politycznych od początku konfliktu w latach 90. Z perspektywy nacjonalistycznego kategoryzowania przestrzeni sytuacja bośniacka mogła wyglądać na „nienormalną”, niepasującą do wyobrażenia narodu usadowionego na swojej ziemi. BiH stanowiła mozaikę pod względem etnicznym i bez przemocy oraz inżynierii społecznej nie dałoby się utworzyć rejonów z absolutną większością tego czy innego narodu. Zdaniem Tarika Havericia za eskalację żądań nacjonalistycznych elit politycznych odpowiada taka wizja wspólnoty narodowej, która za uzasadnioną czy typową uważa sytuację, gdy mamy do czynienia z jasno zdefiniowanym obszarem narodowym, a więc pasującą do wyobrażenia narodu ukutego w semiosferze Europy Zachodniej. Kolejne plany pokojowe, włącznie z porozumieniem w Dayton, usankcjonowały powstanie obszarów jednorodnych etnicznie, ukształtowanych na skutek działań wojennych w wyniku przesiedleń i wypędzeń⁴⁰. Mimo że Sarajewo deklaratywnie pielęgnuje wieloetniczność, uznając ją za nadrzędną wartość również na poziomie branding, mimo podtrzymywania narracji o drugiej Jerozolimie, mieście czterech wyznań, rzeczywiście stało się ono przestrzenią wypierania Innych. Trzeba wreszcie dodać bardzo ważny element, na który zwrócił uwagę Florian Bieber: „Zdecentralizowane jednostki terytorialne, definiowane głównie w odniesieniu do czynnika etnicznego, przyspieszają homogenizację owych jednostek lub też, w przypadku Bośni i Hercegowiny, spowalniają «ponowne mieszanie się» ludności”⁴¹. Gwarantowany przez porozumienie w Dayton powrót wypędzonych nie tylko przebiegał z ogromnym trudem, ale także w zasadzie nie udał się poza sporadycznymi wyjątkami. Autor kontynuuje swój komentarz: „segregacja i minimalny kontakt między narodami, będący skutkiem takiej sytuacji, przede wszystkim zmniejsza polityczne i emocjonalne zaangażowanie narodów tworzących dane państwo i uniemożliwia odnowienie zaufania na drodze codziennych interakcji”⁴². Rozdzieleni przez wyraźnie pielęgnowaną granicę Boszniacy i Serbowie mają niewiele okazji do bezpośrednich kontaktów, wspólnych działań pozwalających na odczarowanie negatywnych stereotypów, co oczywiście wzmacnia przekonanie o „naturalnej” potrzebie rozdzielenia i zniechęca do kooperacji⁴³. Nowe miasto jest tworzone jako symulakrum, podobnie jak

⁴⁰ Zob. Tarik Haverić, *Ethnos i demokratija* (Sarajevo 2006), rozdział *Država. Granice* (261–273).

⁴¹ Florian Bieber, *Bosna i Hercegovina poslije rata. Politički sistem u podjeljenom društvu*, przeł. M. Marić-Vogel (Sarajevo 2008), 75.

⁴² Tamże.

⁴³ We Wschodnim Sarajewie kontynuowana jest polityka miastotwórcza, której towarzyszy dążenie do wyposażenia przestrzeni w elementy miejskości, takie jak: deptaki, place czy obiekty użyteczności publicznej. Ponadto oba Sarajewa stały się areną finansowych i symbolicznych inwestycji państw, których polityka pogłębia różnice wewnątrz Bośni, jak choćby Arabia Saudyjska

omówione wyżej cerkwie kopiuje wyobrażenie miasta serbskiego. Tymczasem powołane do życia decyzją polityków miasta, takie jak Czeski Cieszyn czy Zgorzelec, trwają i idą własnym torem. Można się więc spodziewać, że utwierdzone w swej miejskości Wschodnie Sarajewo pozostanie tworem trwałym.

Polityka przestrzeni miejskiej z jednej strony jest odzwierciedleniem wartości, postaw, relacji społecznych, ale z drugiej może też je wzmacniać lub osłabiać, stając się narzędziem wywierania wpływu na rzeczywistość społeczną. Praktyki związane z gospodarką przestrzenną i planowaniem, jak widzieliśmy wcześniej, odbijają niechęć do współpracy i wpisują się w trwającą już trzecią dekadę politykę segregacji na tle etnicznym. Przykładu takiej dwustronnej pozycji urbanistyki – lustra i generatora postaw społecznych – dostarcza najnowszy plan zagospodarowania przestrzennego Sarajewa na lata 2003–2023, ogłoszony w 2006 roku. Jego przygotowanie wiązało się z pracą kilku zespołów eksperckich i zostało poprzedzone wykonaniem dogłębnych studiów na temat najważniejszych aspektów działania miasta: transportu, rozwoju przemysłu i rynku pracy, centralności, zasobów naturalnych i środowiska, mobilności. Ogólne założenia planu opierają się na kilku głównych ideach, powszechnie dziś funkcjonujących w światowym dyskursie urbanistycznym, takich jak zrównoważony rozwój (*održivi razvoj, sustainability*), pierwszeństwo interesu mieszkańców, konsultacje społeczne w celu wypracowania wspólnej polityki przestrzeni, ochrona zasobów naturalnych. Sarajewo jest określane jako „metropolia”, a obszar zurbanizowany jako „metropolitalny”. Czytelnie uwidacznia się ambicja przekształcenia Sarajewa w ośrodek o znaczeniu ponadlokalnym, gdzie nie tylko funkcje stołeczne w stosunku do całej BiH byłyby respektowane, lecz również bośniacka stolica odgrywałaby rolę węzła w sieci miast światowych⁴⁴.

Trudno będzie osiągnąć tak zarysowane cele. Bezpośredni zasięg oddziaływania Sarajewa ogranicza się do części dawnego makroregionu sarajewskiego, która pozostała w składzie BiH i stanowi dzisiaj kanton Sarajewo. Cały region

i Serbia. Zob. Gruia Bădescu, *Dwelling in the Post-War City. Urban Reconstruction and Home-Making in Sarajevo*, „Rêvue d'études comparatives Est-Ouest”, 46, 4 (2015), 35–60. Mirjana Ristic pisała o „urbanistyce granicy” (*frontier urbanism*), która charakteryzuje się petryfikowaniem granicy jako linii podziału w projektach urbanistycznych, co przekłada się na wzmacnianie mentalnego obrazu rozdzielenia i nieufności – zob. jej książkę *Architecture, Urban Space, and War. The Destruction and Reconstruction of Sarajevo* (Cham 2018), 38 i n. Kwestia podziału nie jest tak jednoznaczna w Sarajewie jak w przypadku innych miast, takich jak Nikozja czy Berlin Zachodni. Nie istnieją tu mury, zasieki itp., nie ma kontroli granicznych, a przepływ osób, choć nie jest wspomagany (brakuje na przykład transportu publicznego łączącego obie części Sarajewa), pozostaje możliwy, zaś we Wschodnim Sarajewie mieszka wiele osób, które pracują w Federacji. Tym, co chcę tu podkreślić, jest oficjalna polityka przestrzeni i wyrastające z niej wyobrażenia dwóch odrębnych ośrodków, zdominowanych przez dwie rozłączne ideologie narodowe, co składa się na znak niefunkcjonalności Sarajewa jako wspólnej stolicy i koniec końców – BiH jako państwa.

⁴⁴ Zob. *Prostorni plan kantona Sarajevo za period od 2003. do 2023. godine* (Sarajevo 2006).

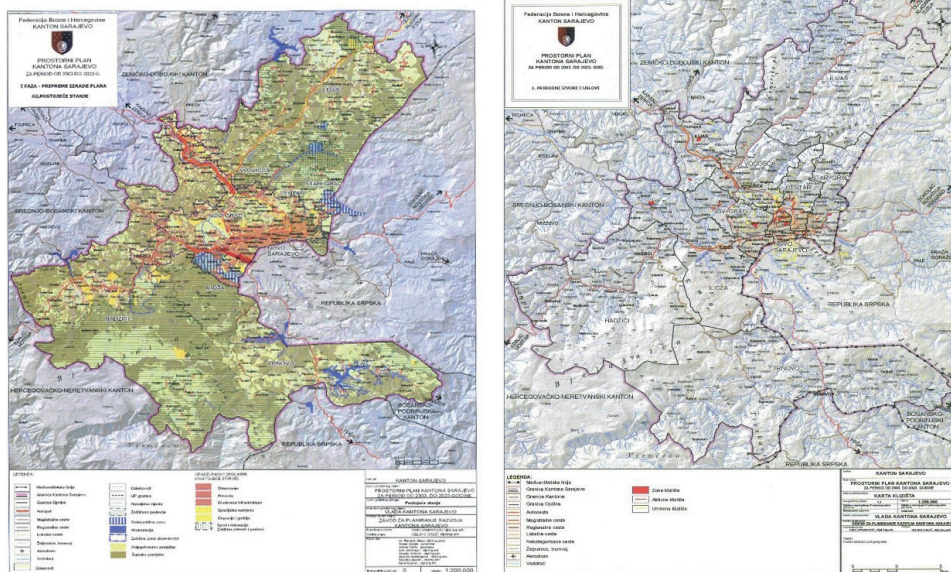
grawituje ku centrum nad Miljacką, podlega też coraz wyraźniejszej urbanizacji wzdłuż głównych szlaków komunikacyjnych – miejscowości Ilijaš, Vogošća, Hadžići i Tarčin przekształcają się w przemysłowo-sypialniane przedmieścia Sarajewa. Jednakże możliwość rozwoju w regionie została mocno uszczuplona. Sarajewo w latach 1945–1983 notowało ogromny przyrost mieszkańców, lecz było to spowodowane przede wszystkim migracją do miasta ze wsi lub mniejszych ośrodków, a nie dynamiką narodzin. Współczynnik urodzeń dla całej BiH spada, nie udało się osiągnąć liczby mieszkańców z 1991 roku, nie mówiąc już o zrealizowaniu prognoz demograficznych zakładanych przez plan z 1986 roku. Ze względu na wspomnianą federalizację, zwiększenie uprawnień kantonów oraz praktyczne odseparowanie RS zmniejszyła się możliwość absorbowania migrantów przez Sarajewo.

Ilustracja 24 pokazuje obszar objęty planem zagospodarowania, do którego odnoszą się prognozy i oczekiwania autorów i który stanowi zasoby rozwojowe Sarajewa. Widać tu doskonale, jak dramatyczny wpływ na kierunki i potencjał polityki przestrzeni miały decyzja o podziale terytorium miasta między FBiH a RS oraz kontynuacja polityki rozwoju odrębnego miasta przez tę ostatnią jednostkę. Za granicą RS, pokrywającą się częściowo z granicą Sarajewa, rozciąga się pusta przestrzeń. To szary jednolity obszar, na którym nie pojawiają się żadne symbole graficzne odnoszące się do treści mapy – ani tej reprodukowanej przeze mnie, ani żadnej innej z zamieszczonych w części graficznej planu z 2003 roku⁴⁵.

Terytorium RS jest pokazane jako obszar obcego państwa, którego nie mogą dotyczyć procedury planistyczne. Tak dzieje się nawet w przypadku zasobów naturalnych, które nie podlegają przecież woli politycznej i nie zależą od ingerencji człowieka w taki sam sposób, jak chociażby sieć transportowa, sieć szkolna czy przeznaczenie działek budowlanych. Zbiorniki wodne, wody geotermalne itp. pozostały całkowicie w gestii odpowiednich organów jednej lub drugiej jednostki. Polityka rozdzielania szczególnie jaskrawo rysuje się na przykład w Sarajewie i regionie sarajewskim, które stanowią w miarę naturalną całość⁴⁶, podzieloną bez żadnej innej motywacji niż polityczny woluntaryzm.

⁴⁵ Midhat Aganović w analizie rozwoju Sarajewa w XX wieku uznaje, że utworzenie kantonu stawia poważne wyzwania przed polityką zarządzania rozwojem miasta ze względu na utratę znacznej części potencjału oraz zasobów przyrodniczych. Zob. jego opracowanie *Graditeljstvo i stanje drugih djelatnosti u Sarajevu u XX i prethodnim stoljećima* (Sarajevo 2009), 398.

⁴⁶ To rzecz oczywista, że żadna granica nie jest naturalna, a wszelkie jednostki administracyjne czy statystyczne należą do kultury jako efekt kategoryzowania świata przez człowieka. Nieczęsto posługuję się tym określeniem, lecz tutaj chcę zaznaczyć opozycję podziału Sarajewa przez porozumienie w Dayton wobec uprzedniej koncepcji makroregionu sarajewskiego. Region wyznaczony jest zazwyczaj na podstawie pewnych zobiektywizowanych czynników, które są motywowane na przykład przez tradycję historyczno-polityczną, wyraźną koncentrację praktyk mieszkańców i istnienie silnego centrum, poczucie odrębności, ukształtowanie terenu. Tymczasem Wschodnie Sarajewo bądź też granice kantonu Sarajewo wobec RS nie są motywowane przez nic innego jak wola polityczna, reprezentująca samą siebie jako rzekomy „głos narodu”.



24. Przykładowe mapy z planu zagospodarowania przestrzennego kantonu Sarajewo

W rachunek strat można wpisać utracone wpływy podatkowe z terenów oddanych w zarząd RS, mniejszą konkurencyjność miasta z uwagi na obniżoną liczbę mieszkańców integrowanych przez Sarajewo, przeformułowanie kierunków rozwoju z obszaru, dla którego Sarajewo było jedynym dużym i atrakcyjnym ośrodkiem miejskim – mam na myśli wschodnią Bośnię i Podrinje od Fočy w stronę Bijeljiny. Warto też zauważyć trudne do oszacowania koszty tworzenia miasta niemal od podstaw we Wschodnim Sarajewie: budowę infrastruktury miejskiej w terenie o niesprzyjających warunkach geomorfologicznych, inwestowanie w instytucje paralelne, takie jak organy samorządowe czy uniwersytet. Niezaprzeczalnie oba miasta konkurujące ze sobą osłabiają wzajemnie swój potencjał, nie dorównując pozycji, jaką mogłyby osiągnąć jedno niepodzielone Sarajewo. Są to sprawy trudne do oszacowania, niemniej jednak wyraźnie wpływają one na zmniejszenie wartości centralizującej bośniackiej stolicy. W ogólnych uwagach do planu na lata 2003–2023 autorzy tak określili jeden z celów polityki przestrzeni:

Kanton Sarajewo, ośrodek obszaru metropolitalnego, w którym jest położona stolica państwa BiH Sarajewo, musi wywierać wpływ na całłościowy rozwój państwa, integrując przestrzeń bośniacko-hercegowińską w funkcjonalną całość, rozpoznawalną kulturowo i etnicznie. Integracyjne funkcje Sarajewa uzgodnić ze zdecentralizowaną polityką i polityczną organizacją BiH⁴⁷.

⁴⁷ *Prostorni plan kantona Sarajewo za period od 2003. do 2023. godine*, 8.

Zadawałem sobie pytanie, jak podzielone Sarajewo może odgrywać rolę centralnego ośrodka, „integrującego BiH w funkcjonalną całość”, koordynującego „całościowy rozwój” równie podzielonego państwa. Bośniackiej stolicy nie ogłoszono by odrębnym dystryktem federalnym, jak na przykład Brukseli, gdyby zostały spełnione warunki sprzyjające funkcjonowaniu miasta stołecznego ponad podziałami. Metropolitalność w tym przypadku wydaje się wątpliwa: świadczy o tym plan rozwoju przestrzennego, w którym oderwane części Sarajewa okazują się miastem odrębnym i niepoddanym kontroli władz, włączonym z kolei w system planistyczny RS. Planiści FBiH i RS nie odnoszą się wzajemnie do swoich projektów i nie prowadzą wspólnej polityki, przez co Sarajewo wyraźnie spada do rangi stolicy jednego z entitetów. Mieszczą się tu wprawdzie instytucje centralne państwa, lecz ich znaczenie też bywa często bojkotowane przez RS. Zastanawia także wzmianka o „kulturologicznej i etnicznej rozpoznawalności”. Symboliczne może być to, że w całym tekście, o ile się nie mylę, ani razu nie pojawiają się nazwy „Istočno Sarajevo” oraz „Republika Srpska”. Jeśli uznamy Sarajewo za znak bośniackiej jedności w wielości, analiza przestrzeni miejskiej i jej reorganizacji po 1995 roku pokazuje wyczerpanie się tego odczytania. Jedność została rozmontowana i usankcjonowana przez dwa odseparowane organizmy miejskie, paradoksalnie zbliżając sytuację bośniackiej stolicy do jerozolimskiego losu miasta podziałów i rywalizacji.

Wnioski. Dobro wspólne

Polityka jest sztuką zarządzania wspólnotą, czy chodzi o niewielkie społeczności zamieszkujące miasta, czy też o bardziej złożone organizmy społeczne delimitowane przez granice państwowe lub regionalne. Współczesne użycie nazbyt często sprowadza ten termin do pola polityki na szczeblu państwowym, związanym z dostępem do instytucji władzy. Tymczasem podstawowe znaczenie, do którego się odwołuję, odnosi się do całokształtu działań, wartości i celów wynikających z zarządzania społecznością w zależności od ustawienia obiektu badania¹. Miasto zaś to pewien typ przestrzeni społecznej, który stanowi dobro wspólne mieszkańców i wobec tego wymaga negocjowania celów rozwoju, sposobów ich realizacji, podejmowania działań i decyzji dotyczących wszystkich aktualnych oraz potencjalnych użytkowników. Tyczy się to również zarządzania dziedzictwem kulturowym oraz modelem renowacji obiektów bądź ich zapominania². Przestrzeń jest sceną ekspresji interesów rozmaitych aktorów, kooperujących albo konkurujących ze sobą. Chodzi przy tym zarówno o dosłowne pojmowanie przestrzeni jako miejsca, terenu, parceli, jak i jako sfery metaforycznej, w której następuje ujawnianie się symboli i wartości. Ten drugi aspekt wydaje się ciekawszy dla kulturologa, który do jego zbadania ma ponadto stosowne kompetencje. Działania w przestrzeni rozumiem więc na równi jako kroki pragmatyczne i symboliczne, przy czym ostatni wymiar był głównym przedmiotem mojej analizy. Wydaje się pewne, że nie sposób rozdzielić obu tych aspektów: koncepcje

¹ Człowiek to zwierzę polityczne, jak wiadomo od czasów Arystotelesowskiej *Polityki*. Przypomniała o tym podstawowym znaczeniu Hannah Arendt, pisząc o polityce jako głównym wymiarze kulturowego bycia człowieka. Uczestnictwo w życiu publicznym, a więc wymiar polityczny istnienia, autorka uznała za najważniejszy atrybut określający kondycję człowieka w jej książce *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka (Warszawa 2000). Tak też rozumiem polityczność: jako sferę zarządzania tym, co wspólne i co wymaga negocjacji między różnymi podmiotami sprawczymi.

² Negocjacyjny charakter polityk miejskich znów wydaje się oczywisty. Wiele przykładów daje praca Małgorzaty Dymnickiej *Przestrzeń publiczna a przemiany miasta* (Warszawa 2013).

badawcze oraz kompetencje osoby podejmującej badania odróżnia raczej to, na który z nich jest kładziony nacisk.

Przestrzeń miejska także powinna być postrzegana jako dobro wspólne. Oznacza to, że planiści i decydenci winni brać pod uwagę interesy różnych grup, a wszyscy mieszkańcy mieć udział nie tylko w korzystaniu z niej i uczestniczeniu w życiu społecznym, lecz również w procesach zagospodarowania. Stawiając pytanie o prawo do miasta, musimy uznać, że nie może się ograniczać ani do grup eksperckich, ani do grup o dominującym kapitale ekonomicznym lub politycznym³. Przez dobro wspólne rozumiem najogólniej to, co charakteryzuje się przez niewyłączność i niemożliwość wyłączenia z konsumpcji. Hartmut Marhold, dokonując zwięzłego przeglądu historii idei dobra wspólnego (*common good*), konkluduje: „Dobro wspólne» to w takim razie pozytywna substancja etyczna, współdzielona przez daną grupę ludzi (społeczeństwo, wspólnotę...) – pozytywny fundament etyczny, który dla grupy jest «wspólny». W złożonym pojęciu «dobra wspólnego» substancja etyczna łączy się z wymiarem społecznym⁴. A zatem użytkowanie tak pojmowanej przestrzeni wiąże się z aspektem etycznym: współkorzystanie jest bliższe arystotelesowskiej idei *polis* współzarządzanej przez mieszkańców, formy decyzyjności niemal pozwalającej osiągnąć ideał eudajmonii. Z kolei jej zawłaszczanie i monopolizowanie przez któregoś z aktorów obniża dobrobyt innych i wpisuje się w model wykluczającej tyranii⁵.

Element wspólności, współkorzystania i podzielanego uznania traktuję jako podstawowy w analizie kategorii dziedzictwa. Dziedzictwo architektoniczne, jak widzieliśmy, wpływa na interpretację przestrzeni i stanowi bardzo mocny znak, uruchamiając skomplikowane sieci semantyczne. Przypomnijmy sobie wstępne założenia, w myśl których dziedzictwo to dobro wspólne, definiowane jako wartość z perspektywy danej grupy. W przypadku obiektów wpisanych na listę UNESCO mówi się o wartości powszechnej z perspektywy ludzkości, zaś w odniesieniu do tych bardziej lokalnych – o dziedzictwie narodowym lub państwowym. Jak się wydaje, współcześnie w kręgu euroatlantyckim przyjmujemy za

³ W kwestii aktorów zaangażowanych w negocjowanie prawa do decydowania o politykach miejskich zob. David Harvey, *Bunt miast. Prawo do miasta i miejska rewolucja*, przeł. A. Kowalczyk i in. (Warszawa 2012).

⁴ Hartmut Marhold, *What Is a European Common Good? Definitions, Foundations, Best Practices*, „Vers un bien commun européen. L'Europe en formation”, 2, 376 (2015), 12, <https://www.cairn.info/revue-l-europe-en-formation-2015-2.htm> (dostęp: 1.07.2018).

⁵ Zob. tamże, 14. Laura Menatti, dyskutując kwestię krajobrazu jako dobra wspólnego, podkreśla z kolei polityczny wymiar tej perspektywy; zarządzanie przestrzenią wykracza bowiem poza partykularne interesy i sumę poszczególnych dążeń jednostek (bądź jednostkowych aktorów, takich jak instytucje społeczne), tworząc wspólny zasób, który wymaga odpowiedniej polityki konsensusu. Zob. tejeż, *Landscape. From Common Good to Human Right*, „International Journal of the Commons”, 11, 2 (2017), 641–683, DOI: 10.18352/ijc.738.

oczywistą wartość obiektów zabytkowych, a więc takich budynków, które ze względu na wiek i program architektoniczny są cenne niejako same w sobie. Jednak jak w przypadku każdej operacji wartościowania jest to pewna projekcja uwarunkowana kulturowo i koniunkturalnie. Wystarczy przypomnieć szeroko komentowane zniszczenie posągów Buddy w dolinie Bamian w Afganistanie przez siły talibów w 2001 roku. Monumenty pochodziły z VI i VII wieku naszej ery i uznawano je za największe wizerunki Buddy na świecie. Kilukrotnie próbowano je zniszczyć, między innymi za panowania cesarza Aurangzeba w XVII wieku, lecz udało się to dopiero przy użyciu współczesnej broni. Akt destrukcji spotkał się z oburzeniem na całym świecie. Wyjaśniano go fundamentalistyczną postawą talibów, ściśle zgodną z prawem koranicznym, które odrzuca wizerunki bóstw, nawet gdyby chodziło o „zabytki”, choć w myśl niektórych interpretacji to posunięcie miało na celu przede wszystkim pokaz siły politycznej, a nie (jedynie) postępowanie według ideologii religijnej⁶. Uzmysławia nam to jednak iluzję powszechności, złączoną z dyskutowaną na wstępie „obsesją dziedzictwa”. Wystarczy przypomnieć zjawiska pochodzące z różnych epok europejskiej historii, jak bizantyjski ikonoklazm, niszczenie obiektów związanych z kultem religijnym i monarchią w czasie rewolucji francuskiej czy właśnie destrukcję obiektów atrybuowanych do różnych tradycji wyznaniowych w BiH.

W swojej rozprawie o kategorii obywatelskości i zarządzaniu *polis* Pierre Manent wiele miejsca poświęcił zagadnieniu powszechności. Biorąc za podstawę interpretacji dzieje polityczno-teologiczne Europy, doszukiwał się stopniowego rozszerzania horyzontu przynależności aż do czasów współczesnych, gdy – jak pisał – „tym zrzeszeniem [ramą i narzędziem naszego działania, w którym przezwyciężone zostaną dawne podziały ludzkości] jest sama ludzkość”⁷. Rodzi się jednak wątpliwość co do skuteczności tego mniemania, skoro „ludzkość jako zrzeszenie powszechne jest w pewnym sensie równie niewidzialna, jak niewidzialny jest Kościół”⁸. Innymi słowy, pojawia się potrzeba konkretyzacji tak pojmowanej wspólnoty. Podobnie jak w opisywanych przez Victora Turnera mechanizmach inscenizowania grupy czy w Andersonowskich katalogach przykładów reifikacji idei narodu, ludzkości jako idei jest potrzebny wyraz konkretyzujący ją. Moja interpretacja zasadza się na przekonaniu, że obiekty dziedzictwa

⁶ Zob. Kristy Campion, *Blast through the Past. Terrorist Attacks on Art and Antiquities as a Reconquest of the Modern Jihadi Identity*, „Perspectives on Terrorism”, 11, 1 (2017), 26–39, <http://www.jstor.org/stable/26297735> (dostęp: 10.06.2021). Lynn Meskell dyskutuje zaś koncepcję „negatywnego dziedzictwa”, które stanowi punkt odniesienia jako znak wartości odrzuconych, *Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology*, „Anthropological Quarterly”, 75, 3 (2002), 557–574.

⁷ Pierre Manent, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, przeł. W. Dłuski (Gdańsk 2014), 422.

⁸ Tamże, 422–423.

kulturowego są jednymi z ważniejszych semioforów, znaków istotnych dla wspólnoty i funkcjonujących jako jej semiotyczne spoiwo. Tymczasem przykład posągów z Bamian – a jest on tylko jednym z szeregu podobnych – wskazuje jasno utopijność przekonania o ludzkości jako „zrzeszeniu powszechnym”. Nie udało się odnaleźć przekonującej podstawy legitymizującej ideę ludzkości i działania w jej imieniu, trudno też zaprzeczyć opisanej błyskotliwie przez Richarda Rorty’ego negocjacyjnej naturze wspólnot społeczno-politycznych⁹. Uzmysławia nam to kłopot w umocowaniu tak szerokiej kategorii jako dziedzictwa kulturowego ludzkości, gdy w ramach owej wspólnoty wyobrażonej konkurują zwalczające się narracje, a obiekty-znaki wciąż bywają traktowane jako cele.

W swoich analizach przemian ideologiczno-politycznych w BiH od 1990 roku Tarik Haverić ostro krytykował przyznanie prymatu wspólnotom etnonarodowym w procesie transformacji ustrojowej. Wskazywał, że to *ethnos*, a nie *demos* stał się podmiotem praktyk dyskursywnych – i to w narracjach tworzonych nie tylko przez nacjonalistycznie zorientowane lokalne elity polityczne, lecz również przez wspólnotę międzynarodową, włączając w nią instytucje i aktorów odpowiedzialnych za podejmowanie decyzji o kierunku zmian w tym państwie. Warto przytoczyć dłuższy fragment jego eseju poświęconego kategorii narodu:

Wydaje się oczywiste, że w danym projekcie transformacji ku demokracji to *demos* będzie jedynym narodem, który może być podmiotem praw „narodu”. A ponieważ *demos* to pewne wyobrażenie, a nie empirycznie dana grupa mogąca korzystać z tych praw, ową zasadę trzeba wyrazić w restrykcyjnej formie: w demokracji żaden empirycznie dany podmiot praw zbiorowych (żaden naród w rozumieniu etnicznym) nie może się ukonstytuować ani nie może być uznany za szkodę indywidualnych praw członków *demosu*¹⁰.

Haverić odrzuca perspektywę komunitarystyczną, w myśl której w przestrzeni publicznej i w polu politycznym mieszkańcy kraju byłiby reprezentowani jako członkowie etnonarodów, a nie prymarnie jako obywatele. W debacie o relacjach narodu etnicznego i obywatelskiego bośniacki politolog zajmuje stanowisko wspierające naród obywatelski jako pierwotną grupę odniesienia w konstruowaniu przestrzeni publiczno-prawnej. To właśnie naród jako wspólnota polityczna i projekt społeczno-komunikacyjny w rozumieniu Habermasowskiej wizji społeczeństwa winien być podstawą tworzenia powojennego ładu¹¹. Jednakże postdaytońska

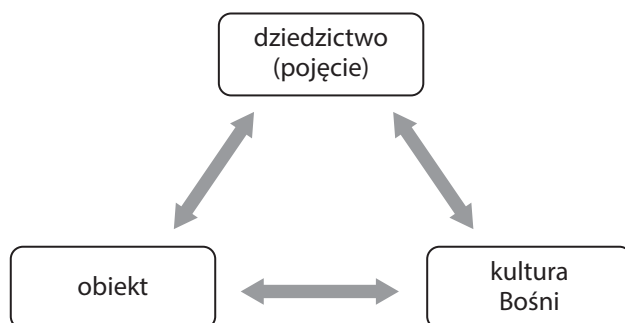
⁹ Zob. Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski (Warszawa 2009).

¹⁰ Tarik Haverić, *Ethnos i demokratija* (Sarajevo 2006), 233. Przypomnijmy, że zastąpienie socjalizmu nacjonalizmem nie było wcale oczywiste ani natychmiastowe, co podkreślał cytowany już Jović, ale analizował ów moment przejścia także Haverić w odniesieniu do dyskusji bośniackich elit muzułmańskich na początku lat 90. (tamże, 39–66).

¹¹ Zob. R. Jakubowski, „*Quo vadis?, Europa? Unia Europejska z perspektywy teorii krytycznej Jürgena Habermasa. Model normatywny i jego krytyka*”, *Wrocławskie Studia Polilogiczne*, 10 (2009), 19–20.

Bośnia została zorganizowana podług wyobrażenia sterytorializowanego etnonarodu, przez co postawa obywatelskości demotycznej **jako normy** została skrajnie osłabiona. Skutkuje to wątlm wsparciem legitymizującym ład państwowy oraz ideę bośniacko-hercegowińskiego państwa jako prawomocnej nadrzędnej struktury i politycznej, i symbolicznej¹².

Narody „konstytutywne” wytwarzają własne narracje symboliczne, którym towarzyszą działania w przestrzeni. Narracja chorwacka i serbska przyjmują treści tożsame z narracjami skodyfikowanymi w centrach narodowych, natomiast boszniacka, wyłaniająca się później, jako jedyna utożsamia swój projekt z państwowością bośniacką. Tym samym projekt dziedzictwa „narodowego” załamuje się na aporii sygnowanej przez zwrot „i narody, i obywatele”. Jeżeli bowiem mamy na myśli dziedzictwo wspólne, to należy się zastanowić, jaka wspólnota za nim stoi czy raczej – jaka je legitymizuje. Ład postdaytoński z omawianych tu względów utrudnia implementowanie projektu wspólnoty obywatelskiej, dla której ramą byłaby przestrzeń państwa bośniackiego, a jej symbolicznym wykładnikiem – kultura Bośni. Jeśli „kulturę” rozumiem jako *signifiant*, jej *signifié* to bośniacko-hercegowińska wspólnota wyobrażona (obywatelska, państwowa): dezintegracja czy niestabilność pierwszego czynnika podaje w wątpliwość drugi. Aczkolwiek w przypadku znaku nie sposób wyrokować o uprzedności jednego czy drugiego składnika, *signifiant* nie istnieje bez *signifié*, choć może wypełniać się różną treścią i budować struktury o różnym stopniu skomplikowania.



Zaprezentowany schemat wymaga usprawiedliwienia: czytelne w nim odwołanie do klasycznego modelu trójkąta semiotycznego dopomina się istotnego komentarza. Schemat znaku zazwyczaj wyjaśnia, jak symbol dźwiękowy lub

¹² Warto w tym miejscu przypomnieć uwagi Jovicia o słabnym państwie, niezdolnym bronić praw swoich obywateli i obywateli, co otwiera drzwi legitymizującym ideologiom politycznym, które mają większą skuteczność oddziaływania. Zob. Dejan Jović, *Jugoslavija. Država koja je odumrla* (Zagreb 2003), 487–497. Analogia do daytońskiej BiH wydaje się prawomocna, skoro w jej podstawy została wpisana koncepcja państwa słabego.

wizualny (na przykład wyraz akustyczny „pies”) łączy się z desygnatem (realnie istniejącym psem) przez wyobrażenie powstające w umyśle (pojęcie psa)¹³. Tymczasem „kultura Bośni” nie jest realnie istniejącym desygnatem i raczej nie należy do świata fizycznego. Podobnie jak „dziedzictwo” jest pojęciem abstrakcyjnym, chociaż w potocznym dyskursie przyjmowanym za coś, co „jest”. Zakładam, opierając się na wcześniejszych analizach pojęcia dziedzictwa oraz sporów wokół wybranych obiektów, że jest ono elementem znaku, jednym z najważniejszych mechanizmów wytwarzania znaczenia „kultura Bośni”. Dany obiekt przez pojęcie dziedzictwa ma zadanie desygnowania kultury Bośni, ucieleśnia ją w świecie fizycznym i dzięki temu wzmacnia mentalną reprezentację. Analogicznie jak „naród” jest wspólnotą wyobrażoną, która do zaistnienia potrzebuje elementów fizycznych, postrzegalnych, takich jak znaczki pocztowe, obchody świąt narodowych czy bohaterowie, tak i „kultura” – zindywidualizowana jak „kultura Bośni” – wymaga określonych obiektów. Ponieważ „dziedzictwo” jest również abstrakcją, reifikatorami stają się zabytki, konkretne ciała lub konfiguracje przestrzenne, takie jak kompleks architektoniczno-krajobrazowy.

Jednakże trójkąt znaczący ujawnia niespójności, nie generując oczekiwanych sensów. Czy jeśli podstawimy w miejsce „obektu” realnie istniejący meczet bądź monaster, uruchomimy relację znaczącą, odsyłającą do „kultury Bośni”? Analiza dyskursu i działań związanych z odbudową meczetu Czarszjijskiego w miasteczku Stolac wykazała rozbieżności w przetwarzaniu tego znaku: obiekt odwołuje się do dziedzictwa, ale w dyskursie chorwackim jest on przedstawiany jako element dziedzictwa muzułmańskiego, boszniackiego, które nie wpisuje się we wspólne zasoby symboliczne. Wraz z intensyfikacją wpływu komponentu wyznaniowego i brakiem konkurencji dla dyskursu nacjonalistycznego w postrzeganiu rzeczywistości społecznej w BiH desygnat „kultura Bośni” się rozmywa. Wartość wspólnototwórczą miały obiekty związane z socjalistyczną Jugosławią i stworzonym w tamtym czasie programem symbolicznym, lecz zostały one poddane aktywnej polityce zapominania. Spory wokół ich odbudowy wskazują na to, że stają się przedmiotem instrumentalizacji przez różnych aktorów obecnych w przestrzeni publicznej. Rzecz jasna znaki nie funkcjonują oddzielnie, nie są autonomicznymi jednostkami znaczącymi, ale ich wartość zależy od miejsca w sieci semantycznej oraz od umiejętności interpretacyjnych ich użytkowników. Jeśli się zgadzimy, że kultura to pewna norma interpretacyjna, wszystko zależy od narzędzi interpretowania świata dostarczanych w ramach owej normy. W przypadku bośniackim

¹³ Triadyczne relacje w obrębie znaku omawia Agnieszka Doda-Wyszyńska, *Podstawy semiotyki dla kulturoznawców* (Kraków 2021), 69–85; zob. też Tomasz Skowroński, *Znaczenie – interpretacje psychologiczne*, w: I. Kurcz (red.), *Psychologia a semiotyka. Pojęcia i zagadnienia* (Warszawa 1993), 160–177.

zauważyliśmy już, że projekt „kultury Bośni” nie jest konkurencyjny, nie stoją za nim mocne instytucje wspierające tę właśnie normę, a przemożny wpływ na dyskurs i przestrzeń publiczną mają normy narodowe oparte na wykluczeniu innych.

Sytuacja w bośniackich miastach, takich jak Stolac czy Trebinje, odsłania praktyki zawłaszczania przestrzeni symbolicznej wpisujące się w nadrzędną politykę nacjonalistyczną dominujących grup narodowych w tych ośrodkach¹⁴. Dziedzictwa kulturowego nie można zatem interpretować jako dobra wspólnego wszystkim obywatelom, na co klarownie wskazują kontrowersje wokół odbudowy meczetów w Stolacu i Trebinju, serbizacja czy krucyfikacja przestrzeni miast, a także rozbicie Sarajewa jako symbolu dziedzictwa tolerancji i współżycia. Wynikające z podziału stolicy tworzenie dwóch nieskomunikowanych planów rozwoju przestrzennego jest wyrazem sterytorializowanych i ekskluzywistycznych wspólnot narodowych, dla których najistotniejsze pozostaje usankcjonowanie stanu rozdziału dokonanego podczas działań wojennych, z kolei w miastach takich jak Foča uwidaczniała się chęć zdominowania symboli obecności Innego. Doświadczenie komšiluku okazało się nietrwałe, przypomnijmy zresztą, że jego konstytutywnym wymiarem było respektowanie przynależności etnokonfesyjnej jako prymarnej w wyznaczaniu społecznej tożsamości jednostki. Sfera znacząca, ujmowana przez oficjalne działania związane z odbudową dziedzictwa, wskazuje na rozłam w praktykach interpretacyjnych, w owym tworzeniu ram i zasad kulturowych, które opisywał Clifford Geertz. Można również zauważyć zanik owej zażyłości kulturowej charakterystycznej dla poziomu codzienności, skoro znaki architektoniczne grupują się wokół opozycji swoje/obce. Jak pisałem wyżej, obiekty jako znaki niosą ze sobą ślady wcześniejszego użycia, przez co trudno zapomnieć o konflikcie wpisanym w historię odbudowanego meczetu czy miasta-symulakrum, jak w przypadku Wschodniego Sarajewa.

Amra Hadžimuhamedović zauważyła, że dziedzictwo kulturowe po raz pierwszy stało się tematem porozumienia międzynarodowego właśnie w Dayton, choć oczywiście różne międzynarodowe konwencje regulowały to zagadnienie już od dziesięcioleci¹⁵. Dziedzictwo mogło być ważnym elementem budowy zaufania do odtwarzanej przestrzeni społecznej dzięki kształtowaniu wrażenia ciągłości

¹⁴ Warto dodać, że „w sferze kultury za normalny należy uznać taki wypadek, kiedy ten sam tekst jest wielokrotnie szyfrowany przy użyciu kilku kodów”, jak pisał Jurij Łotman. Kod architektoniczny czy urbanistyczny byłby tylko jednym ze sposobów wyrażania treści czy też, w ujęciu Łotmana i Uspienskiego, struktury wartości. Zob. Jurij Łotman, *Parę słów wstępu*, w: B. Żyłko (red.), *Semiotyka dziejów Rosji* (Łódź 1993), 15.

¹⁵ Amra Hadžimuhamedović, „Integriranje graditeljskog naslijeđa u tokove poslijeratne obnove s posebnim osvrtom na primjer Stoca”, rozprawa doktorska, Wydział Architektury, Uniwersytet w Sarajewie (Sarajevo 2000), 200.

i zakorzenia, przez przywracanie znaków znanej mapy mentalnej. Odnowa miała ułatwić mieszkańcom i wysiedleńcom zadanie tworzenia ram powojennego ładu¹⁶. Znaki architektury i przestrzeń miejska jako semiosfera mogły gwarantować stabilność i zakorzenie. A jednak to spory wokół dziedzictwa oraz transfer znaczenia kategorii *national/nacionalno* na etnonarody sprawiły, że osłabiono legitymację państwa jako wspólnej ramy oraz potencjał składowych dziedzictwa jako znaków wspólnoty kulturowej. Implementowane w przestrzeni kulturowej BiH projekty normatywne ujawniają procesy wykluczania, osobnego użytkowania poszczególnych elementów struktur znaczących, a także rozpad wspólnoty interpretacyjnej.

Analizowane przeze mnie przykłady wskazują wyraźnie, że największą przeszkodą w funkcjonowaniu wspólnej przestrzeni publicznej oraz w konstytuowaniu się kultury Bośni jako wspólnej ramy jest nie tylko słabość państwa niezdolnego do prowadzenia skutecznej polityki symbolicznej, lecz przede wszystkim dominacja normy etnonarodowej opartej na różnicy wyznania. W przypadku każdego z narodów konstytutywnych uwidacznia się bliskość elit politycznych i konfesyjnych: wystarczy przypomnieć bezpośrednie zaangażowanie duchowieństwa katolickiego i prawosławnego oraz muzułmańskich muftich w debaty publiczne dotyczące dziedzictwa oraz w oficjalne uroczystości. Najważniejszymi obiektami znaczącymi wciąż pozostają świątynie, wykorzystywane w swoistej wojnie symbolicznej o dominację w przestrzeni, co jaskrawo pokazują nowe fundacje w centrum Fočy i Stolaca. Wyznanie uznawano za największą barierę w tworzeniu wspólnoty jugosłowiańskiej w XIX wieku i we współczesnej Bośni nadal jest ono czynnikiem podziału. A nawet więcej – w mojej interpretacji okazuje się, że akcentowanie dziedzictwa kulturowego motywowanego konfesyjnie stanowi poważną barierę dla wyobrażenia kultury Bośni jako skutecznej kategorii operacyjnej, szczególnie że towarzyszy temu mocna więź emocjonalna z opozycją swój/obcy¹⁷.

¹⁶ Zob. Mirzah Fočo, *Rad Komisije za očuvanje nacionalnih spomenika BiH. Implemetacija aneksa VIII Okvirnog sporazuma za mir u BiH*, „Baština/Heritage”, 10 (2018), 43.

¹⁷ Kwestia konfesyjności wymaga osobnego opracowania. Z najnowszych tekstów poświęconych temu zagadnieniu warto przywołać artykuł Amry Hadžimuhamedović o nowej architekturze sakralnej w BiH. Badaczka dostrzega, wspomniane też wyżej przeze mnie, wyraźny wpływ zuniformizowanego modelu architektury narodowo-konfesyjnej na budownictwo sakralne w Bośni, co powoduje wyparcie lokalnych, zakorzenionych w tradycji wzorów budownictwa i wystroju. Skutkuje to wzmocnieniem oddziaływania jednorodnych narracji etnonarodowych i osłabieniem lokalnej specyfiki wspólnot narodowych. Przykładem tego procesu była Hercegowińska Gračanica. Zob. Amra Hadžimuhamedović, *Three Receptions of Bosnian Identity as Reflected in Religious Architecture*, w: G. Ognjenović, J. Jozelić (red.), *Politicization of Religion, the Power of Symbolism. The Case of Former Yugoslavia and its Successor States* (Basingstoke 2014), 105–158. Autorka pisała o ostatecznym unarodowieniu religii w BiH, tymczasem ja postawiłbym tezę odwrotną – o konfesjonalizacji wspólnot etnonarodowych, których elity wykorzystują wyznanie

Wydaje się zatem, że obecnie nie ma zainteresowania kulturą Bośni rozumianą jako kategoria normatywna i projekt wspólnoty. Rezygnacja z oparcia powojennego ładu na wyobrażeniu demosu sprawiła, że brakuje przyczyny, która by za taką polityką normatywną stała. A jednak w analizowanym materiale można odnaleźć symbole potencjalnie łączące, choć od początku lat 90. są one przedmiotem celowego zapomnienia. Mam na myśli dziedzictwo socjalizmu, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, tworzono je intencjonalnie jako obiekty odwołujące się do wspólnego doświadczenia „narodów i narodowości” BiH. Dziedzictwo antyfaszyzmu miało być czynnikiem spajającym, zaś symbolizujące je obiekty były przykładem dobra wspólnego potencjalnie otwartego na wszystkich, nie tylko na Serbów, Muzułmanów i Chorwatów. Po drugie, mimo motywacji o charakterze uniwersalnym w przestrzeni europejskiej (doświadczenie antyfaszyzmu stojące u podstaw projektu europejskiego) poszczególne obiekty wpisują się w doświadczenie lokalności. Zabytki takie jak mauzoleum na Vracach, cmentarz partyzancki w Mostarze czy też nieomawiane przeze mnie pomniki (na przykład w Tjentištu czy na Kozarze) aktualizowały pożądane treści w nawiązaniu do przeżyć łączących się z danym miejscem często również przez kształt obiektu bądź całego założenia symbolicznego. Stwarza to potencjał integracyjny, aczkolwiek widzieliśmy, że mogą stać się one przedmiotem manipulacji dla polityków. Przypomnę przy tym, że w dyskurs polityczny i kulturalny Jugosławii titowskiej było jednak wpisane odniesienie do kategorii etn narodowych w przypadku bośniackim, a podkreślanie ich równorzędności jednocześnie nieustannie je aktualizowało. Toteż porządek daytoński wolno rozumieć jako wyraz kontynuacji postaw władz zewnętrznych (austro-węgierskich, potem jugosłowiańskich) wobec BiH, co spotyka się z krytyką i nieufnością ze strony elit lokalnych względem państwa i kultury Bośni jako pewnej całości, która jest wykorzystywana do uzasadniania porządku politycznego.

Sanja Horvatinčić zauważyła w stosunku do pomników okresu socjalizmu, że nie tylko są one przedmiotem aktualizacji pamięci, ale także mogą stać się motorem działań społecznych¹⁸. Można to stwierdzenie rozciągnąć na ogół obiektów klasyfikowanych jako dziedzictwo kulturowe. Z jednej strony kodyfikują i ucieleśniają pamięć, z drugiej zaś przede wszystkim ich interpretacje odnoszą się

w polityce ekсклюzywizmu i legitymizowania swoich posunięć. Temat wymaga szerszego opracowania. Przykładem tej tendencji jest powracająca endogamia, skoro – jak zauważył Jansen – tak zwane małżeństwa mieszane stały się „pierwszymi i bezspornie największymi ofiarami nacjonalistycznych konfliktów na wsi”. Stef Jansen, *The Violence of Memories. Local Narratives of the Past after Ethnic Cleansing in Croatia*, „Rethinking History”, 6, 1 (2002), 77–94, cyt. 85.

¹⁸ Sanja Horvatinčić, *Memorijalna baština i strategije otpora normalizacijskom diskursu zaborava u Hrvatskoj*, „DAI SAI/Zbornik godišnjih aktivnosti Društva arhitekata Istre/Annuario della Società architetti dell'Istria” (2018), 8.

do współczesności, stając się elementami polityki kulturowej, której celem jest przyszłość: wyznaczanie wartości i planów wspólnoty politycznej, legitymizowanej przez wyobrażenie wspólnej kultury. Przykłady omówione w tej książce pokazują tworzenie dziedzictwa niewspólnego i odrębnych wspólnot symboliczno-politycznych. Nie zapominajmy jednak, że pamięć stanowi kategorię dynamiczną, a polityka dziedzictwa jako wynik negocjacji i aktywności różnych aktorów również nie jest niezmienna.

Bibliografija

Opracowania naukowe

- Aganović Midhat (red.), *Funkcionalna, socijalna i urbana transformacija, obnova i razvoj grada Sarajeva* (Sarajevo 1997).
- Aganović Midhat, *Graditeljstvo i stanje drugih djelatnosti u Sarajevu u XX i prethodnim stoljećima* (Sarajevo 2009).
- Alatalu Riin, *Assimilation of the Heritage of Occupiers*, w: R. Kusek, J. Purchla (red.), *Heritage and the City* (Kraków 2017), 191–305.
- Anderson Benedict, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski (Kraków 1997).
- Andrieu Claire, *Introduction. Le pouvoir central en France et ses usages du passé, de 1970 à nos jours, w: Politiques du passé. Usages politiques du passé dans la France contemporaine* (Aix-en-Provence 2006), <http://books.openedition.org/pup/5877>, DOI: 10.4000/books.pup.5877 (dostęp: 13.04.2022).
- Armakolas Ioannis, *Sarajevo No More? Identity and the Experience of Place among Bosnian Serb Sarajevans in "Republika Srpska"*, w: X. Bougarel, E. Helms, G. Duijzings (red.), *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society* (Aldershot 2007), 79–99.
- Bădescu Gruia, *Dwelling in the Post-War City. Urban Reconstruction and Home-Making in Sarajevo*, „Revue d'études comparatives Est-Ouest”, 46, 4 (2015), 35–60.
- Baillargeon Stéphane, *Obsession patrimoniale*, „Le Devoir”, 25.05.2019, <https://www.ledevoir.com/culture/ecrans/555283/terre-chretienne-et-france-rurale-les-mythes-fondateurs-de-l-emission-sur-le-patrimoine> (dostęp: 10.06.2020).
- Bakaršić Kemal, *The Libraries of Sarajevo and the Book that Saved Our Lives*, „The New Combat”, <http://heritage.sensecentar.org/assets/sarajevo-national-library/sg-3-08-libraries-sarajevo.pdf> (dostęp: 17.12.2021).
- Barišić Marko, Murtić Aida, Burzić Alisa (red.), *Mostarska Hurqualya. (Ne)Zaboravljeni grad/Mostar's Hurqualya. The (Un)Forgotten City* (Bihać 2017), <http://nezaboravljenigrad.com/?lang=en> (dostęp: 16.11.2020).
- Barišić Srđan, *Džamije na Balkanu*, „Peščanik”, 29.10.2008, <https://pescanik.net/dzamije-na-balkanu-2/> (dostęp: 10.09.2021).
- Barišić Srđan, *Sakralna arhitektura i identitet. Megalomanska raskoš*, „Helsinkiška povelja” (2011), 59–60.
- Barthes Roland, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek (Warszawa 2000).
- Begonja Zlatko, *Partikularni antifaziizam*, „Društvena istraživanja”, 12 (5), 67 (2003), 743–764.
- Bevan Robert, *The Destruction of Memory. Architecture at war* (London 2006).
- Bieber Florian, *Bosna i Hercegovina poslije rata. Politički sistem u podjeljenom društvu*, przeł. M. Marić-Vogel (Sarajevo 2008).
- Boban Branka, *Shvaćanja Antuna i Stjepana Radića o mjestu i ulozi seljaštva u gospodarskom, društvenom i političkom životu*, „Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta u Zagrebu”, 12 (1979), 265–302.

- Bogdanović Bogdan, *Mostarski grad mrtvih i Mostar – mrtvi grad*, 13.02.2013, <https://lupiga.com/vijesti/bogdan-bogdanovic-mostarski-grad-mrtvih-i-mostar-mrtvi-grad> (dostęp: 11.12.2020).
- Bogdanović Bogdan, *Urbanističke mitologeme* (Beograd 1966).
- Bose Sumantra, *Bosnia after Dayton. Nationalist Partition and International Intervention* (New York 2002).
- Bougarel Xavier, *Bosna. Anatomija rata*, przeł. J. Stakić (Beograd 2004).
- Bougarel Xavier, *Survivre aux empires. Islam, identité nationale et allégeances politiques en Bosnie-Herzégovine* (Paris 2015).
- Bourdieu Pierre, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*, przeł. P. Biłos (Warszawa 2005).
- Bourdieu Pierre, *Langage et pouvoir symbolique* (Paris 2002).
- Bublin Mehmed, *Rehabilitacija gradova Bosne i Hercegovine* (Sarajevo 2004).
- Buden Boris, *Cultural Heritage. Context of an Obsession*, w: M. Lind (red.), *Art and the F Word. Reflections on the Browning of Europe* (Berlin 2014), 37–76.
- Burke Peter, *Historia i teoria społeczna*, przeł. M. Łamacz (Warszawa–Kraków 2000).
- Burke Peter, *Varieties of Cultural History* (New York 1997).
- Čačić-Kumpes Jadranka, *Politike reguliranja kulturne i etničke različitosti. O pojmovima i njihovoj upotrebi*, „Migracijske i etničke teme”, 20, 2/3 (2004), 143–159.
- Campion Kristy, *Blast through the Past. Terrorist Attacks on Art and Antiquities as a Reconquest of the Modern Jihadi Identity*, „Perspectives on Terrorism”, 11, 1 (2017), 26–39.
- Čapo Žmegač Jasna, *Two Scientific Paradigms in Croatian Ethnology. Antun Radić and Milovan Gavazzi*, „Narodna umjetnost”, 31, 1 (1995), 25–38.
- Carrithers Michael, *Dlaczego ludzie mają kultury. Uzasadnienie antropologii i różnorodności społecznej*, przeł. A. Tanalska-Dulęba (Warszawa 1994).
- Castells Manuel, *The Informational City. Information Technology, Economic Restructuring, and the Urban-Regional Process* (Cambridge, MA–Oxford, UK 1989).
- Castells Manuel, *Wiek informacji. Ekonomia, społeczeństwo i kultura. Tom 2: Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański (Warszawa 2008).
- Cateux Aline, *European Union Guidelines to Reconciliation in Mostar. How to Remember? What to Forget?*, w: A. Milošević, T. Trošt (red.), *Europeanisation and Memory Politics in the Western Balkans. Memory Politics and Transitional Justice* (Cham 2021), 75–95, DOI: 10.1007/978-3-030-54700-4_4.
- Čengić Nihad, „Otvoreni javni prostor i urbana forma”, rozprawa doktorska, Wydział Architektury, Uniwersytet w Sarajewie (Sarajevo 2007).
- Certeau Michel de, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire* (Paris 1990).
- Chastel André, *La notion de patrimoine*, w: P. Nora (red.), *Les Lieux de mémoire 2. La Nation* (Paris 1986), 405–450.
- Cichońska Maria, *Gramatyka wyrazem narodowej tożsamości (na przykładzie „Gramatyki języka bośniackiego” Dževada Jahicia, Senadina Halilovicia, Ismaila Palicia)*, w: A. Buras-Marciniak (red.), *Islam i muzułmanie w kulturze, literaturze i językach Słowian Południowych* (Łódź 2016), 273–282.
- Čimić Esad, *Zašto je živopisni gradić dobio aureolu svetosti?*, „Filozofska istraživanja”, 30, 117/118 (2010), 323–333.
- Cohen Jean L., *Federation*, w: *Political Concepts. Critical Lexicon*, <http://www.politicalconcepts.org/issue1/federation/> (dostęp: 10.06.2020).
- Čolović Ivan, *Balkany. Terror kultury*, przeł. M. Petryńska (Wołowiec 2007).
- Čolović Ivan, *Bordel ratnika. Folklor, politika i rat* (Beograd 1993).
- Čolović Ivan, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, przeł. M. Petryńska (Kraków 2001).
- Čolović Ivan, *Śmierć na Kosowym Polu. Historia mitu kosowskiego*, przeł. Z. Dimitrijević i in. (Sejny 2019).
- Connerton Paul, *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. M. Napiórkowski (Warszawa 2012).
- Correia Sarah, *The Politics of Memory in Bosnia's Republika Srpska*, w: S.P. Ramet, O. Listhaug (red.), *Bosnia-Herzegovina since Dayton. Civic and Uncivic Values* (Ravenna 2009), 329–350.
- Cuisenier Jean, *L'héritage de nos pères. Un patrimoine pour demain?* (Paris 2006).
- Čurak Nerzuk, *Obnova bosanskih utopija* (Sarajevo–Zagreb 2006).
- Čusto Amra, *Kolektivna memorija grada. Vječna vatra i Spomen-park Vraca*, „Historijska traganja”, 1 (2008), 101–123.

- Čusto Amra, *Uloga spomenika u Sarajevu u izgradnji kolektivnog sjećanja na period 1941.–1945. i 1992.–1995. Komparativna analiza* (Sarajevo 2013).
- Czerwiński Maciej, *Semioza gatunku – semioza stylu. Studium nad chorwacką i serbską syntezą dziejów narodu* (Kraków 2011).
- Damjanović Dragan, *Neogotička arhitektura u opusu Hermanna Bolléa*, „Prostor. Znanstveni časopis za arhitekturu i urbanizam”, 2, 38 (2009), 243–266.
- Damjanović Dragan, *Neogotička arhitektura u opusu Josipa Vancaša*, „Prostor. Znanstveni časopis za arhitekturu i urbanizam”, 2 (48), 22 (2014), 253–270.
- Darasz Zdzisław, *Pisarz i jego język. Przypadek Iva Andrićia*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica”, 12 (2017), 51–60, DOI: 10.24917/20831765.12.4.
- Denda Monika H., *Pamięć miasta. Elementy polskie w urbanonimii współczesnego Lwowa*, „Acta Polono-Ruthenica”, 13 (2008), 541–548.
- Di Lellio Anna, *The Missing Democratic Revolution and Serbia's Anti-European Choice. 1989–2008*, „International Journal of Politics, Culture, and Society”, 22, 3 (2009), 373–384, <http://www.jstor.org/stable/25621931> (dostęp: 30.04.2021).
- Djurasovic Aleksandra, *Divided Cities as Complex Cities. Transition and Complexity in City of Mostar*, „Space and Polity”, 23, 2 (2019), 125–139, DOI: 10.1080/13562576.2019.1635446.
- Doda-Wyszyńska Agnieszka, *Podstawy semiotyki dla kulturoznawców* (Kraków 2021).
- Domańska Ewa, *Filozoficzne rozdroża historii*, w: E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii* (Poznań 1994), 31–38.
- Donia Robert J., *Islam pod Dvoglavim orlom. Muslimani Bosne i Hercegovine 1878.–1914.*, przeł. T. Praštalo (Zagreb–Sarajevo 2000).
- Donia Robert J., *Sarajevo. Biografija grada*, przeł. D. Valenta (Sarajevo 2006).
- Đurić Neđo, Đurić Dijana, *Characteristic of Construction Stone for Rehabilitation of Aladza Mosque in Foca, Bosnia and Herzegovina*, „Archives for Technical Sciences”, 19, 1 (2018), 1–10.
- Dymnicka Małgorzata, *Przestrzeń publiczna a przemiany miasta* (Warszawa 2013).
- Dyras Magdalena, *Wizja przeszłości narodu w najnowszych serbskich podręcznikach do historii*, w: M. Dąbrowska-Partyka (red.), *W poszukiwaniu nowego kanonu* (Kraków 2005), 251–266.
- Eco Umberto, *Nieobecna struktura*, przeł. A. Weinsberg, P. Bravo (Warszawa 1996).
- Eliade Mircea, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke (Warszawa 1996).
- Eriksen Thomas H., *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, przeł. J. Wołyńska (Warszawa 2009).
- Ermolin Denis, *Multiple Voices of the Past. (Hi)Stories and Memories from the Ethnically Mixed Neighbourhoods in Pristina*, „Colloquia Humanistica”, 10 (2021), article 2538, DOI: 10.11649/ch.2538.
- Fabre Daniel, *Lethnologue et les nations*, w: tegoż (red.), *L'Europe entre cultures et nations* (Paris 1996), 99–120, <https://books.openedition.org/editionsmsmh/3898>, DOI: 10.4000/books.editionsmsmh.3898 (dostęp: 13.04.2022).
- Fabre Daniel, *Lethnologue et ses sources*, w: G. Althabe, D. Fabre, G. Lenclud (red.), *Vers une ethnologie du présent* (Paris 1995), 3–12.
- Fabre Daniel, *L'Histoire a changé de lieux*, w: A. Bensa, D. Fabre (red.), *Une histoire à soi. Figurations du passé et localités* (Paris 2001), 13–41, DOI: 10.4000/books.editionsmsmh2946.
- Falski Maciej, *Co przestrzeń mówi o modernizacji*, w: D. Sosnowska (red.), *Fabryka Słowian. Modernizacje* (Warszawa 2017), 211–239.
- Falski Maciej, *Wojna toponimów. Formalne i nieformalne nazwy jednostek administracyjnych w Bośni i Hercegowinie*, w: I. Generowicz, E. Kaczmarska, I.M. Doliński (red.), *Świat ukryty w słowach, czyli o znaczeniu gramatycznym, leksykalnym i etymologicznym* (Warszawa 2009), 103–116.
- Falski Maciej, Filipowicz Marcin, Kobylińska Anna, *Peryferyjność. Habsbursko-słowiańska historia nieoczywista* (Kraków 2016).
- Fočo Mirzah, *Rad Komisije za očuvanje nacionalnih spomenika BiH. Implementacija aneksa VIII Okvirnog sporazuma za mir u BiH*, „Baština/Heritage”, 10 (2018), 43–52.
- Foucart Bruno, *Viollet-le-Duc et la restauration*, w: P. Nora (red.), *Les Lieux de mémoire 2. La Nation* (Paris 1986), 613–649.

- Friedland Roger, Hecht Richard, *The Bodies of Nations. A Comparative Study of Religious Violence in Jerusalem and Ayodhya*, „History of Religions”, 38, 2 (1998), 101–149.
- Frijhoff Willem, *La ville. Lieu de mémoire de l'Europe moderne?*, w: P. den Boer, W. Frijhoff (red.), *Lieux de mémoire et identités nationales* (Amsterdam 1993), 61–77.
- Gavazzi Milovan, *Kulturna analiza etnografije Hrvata*, „Narodna starina”, 7, 16 (1928), 115–144.
- Geertz Clifford, *Wiedza lokalna*, przeł. D. Wolska (Kraków 2005).
- Gil Dorota, *Kryzys tożsamości. Serbska Cerkiew Prawosławna wobec przemian polityczno-społecznych po 5 października 2000 roku*, w: M. Dąbrowska-Partyka (red.), *W poszukiwaniu nowego kanonu* (Kraków 2005), 267–294.
- Gil Dorota, *Prawosławie, historia, naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności* (Kraków 2005).
- Goffman Erving, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak (Warszawa 1981).
- Hadrović Ahmet, *Definiranje arhitektonskog prostora na primjeru gradske kuće orijentalnog tipa u Bosni i Hercegovini, Srbiji, Crnoj Gori, Kosovu i Makedoniji* (Sarajevo 2004).
- Hadrović Ahmet, *Studije o arhitekturi i ogled o arhitekti* (Sarajevo 2010).
- Hadžijahić Muhamed, *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana* (Sarajevo 1974).
- Hadžimuhamedović Amra, *Arhitektura etnosimulacruma i turbofolk potkultura. Supstituiranje bosanskog kulturnog naslijeđa krivotvorinama*, „Godišnjak BZK Preporod”, 13 (2013), 221–238.
- Hadžimuhamedović Amra, *The Built Heritage in the Post-War Reconstruction of Stolac*, w: H. Walasek (red.), *Bosnia and the Destruction of Cultural Heritage* (London 2015), 259–285.
- Hadžimuhamedović Amra, *Crimes in Stolac Municipality (1992–1994)* (Sarajevo 1996).
- Hadžimuhamedović Amra, „Integriranje graditeljskog naslijeđa u tokove poslijeratne obnove s posebnim osvrtom na primjer Stoca”, rozprawa doktorska, Wydział Architektury, Uniwersytet w Sarajewie (Sarajevo 2000).
- Hadžimuhamedović Amra (red.), *Ljudska prava i razaranje kulturnog pamćenja. Slučaj Stoca* (Sarajevo 2005).
- Hadžimuhamedović Amra, *Redefinition of Protection and Presentation Methods of the Architectural Heritage in the Process of Post-War Rehabilitation. The Case of Čaršija Mosque in Stolac*, „Baštinal Heritage”, 5 (2005), 71–117.
- Hadžimuhamedović Amra, *Three Receptions of Bosnian Identity as Reflected in Religious Architecture*, w: G. Ognjenović, J. Jozelić (red.), *Politicization of Religion, the Power of Symbolism. The Case of Former Yugoslavia and its Successor States* (Basingstoke 2014), 105–158.
- Halbwachs Maurice, *Społeczne ramy pamięci*, przeł. M. Król (Warszawa 1969).
- Handke Kwiryna, *Ochrona zabytków niematerialnych na przykładzie nazewnictwa miejskiego*, w: T. Rudkowski (red.), *O zabytkach. Opieka, ochrona, konserwacja* (Warszawa 2005), 179–192.
- Hannerz Ulf, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek (Kraków 2006).
- Hartmuth Maximilian, *Oral Tradition and Architectural History. A Sixteen-Century Ottoman Mosque in the Balkans in Local Memory, Textual Sources, and Material Evidence*, w: D. Talmon-Heller, K. Cytryn-Silverman (red.), *Material Evidence and Narrative Sources. Interdisciplinary Studies of the History of the Muslim Middle East* (Leiden–Boston 2015), 341–359.
- Hartog François, Jacques Revel, *Note de conjoncture historiographique*, w: tychże (red.), *Les usages politiques du passé* (Paris 2001), 13–24, DOI: 10.4000/books.editionsehes.13862.
- Harvey David, *Bunt miast. Prawo do miasta i miejska rewolucja*, przeł. A. Kowalczyk i in. (Warszawa 2012).
- Hasandedić Hivzija, *Muslimanska baština u istočnoj Hercegovini* (Sarajevo 1990).
- Haverić Tarik, *Ethnos i demokratija* (Sarajevo 2006).
- Herzfeld Michael, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. M. Buchowski (Kraków 2007).
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń (Kraków 2008).
- Holý Ladislav, *Malý český člověk a skvělý český národ. Národní identita a postkomunistická transformace společnosti*, przeł. Z. Urbanek (Praha 2001).

- Horvatinčić Sanja, *Memorijalna baština i strategije otpora normalizacijskom diskursu zaborava u Hrvatskoj*, „DAI SAI/Zbornik godišnjih aktivnosti Društva arhitekata Istre/Annuario della Società architetti dell'Istria” (2018), 59–73.
- Hroch Miroslav, *Na prahu národní existence* (Praha 1999).
- Hromadžić Azra, *On Not Dating Just Anybody. The Politics and Poetics of Flirting in a Post-War City*, „Anthropological Quarterly”, 88, 4 (2015), 881–906.
- Huseinović Samir, *Paravan za formiranje trećeg entiteta BiH?*, <https://www.dw.com/sr/paravan-za-formiranje-tre%C4%87eg-entiteta-bih/a-14999944> (dostęp: 8.12.2020).
- Idrizbegović Zgonić Aida, *Total Reconstruction. A Case Study of Aladza Mosque*, „Technics, Technology, Education, Management”, 2, 6 (2011), 1–9.
- Ilić Kristina, Škrbić Alempijević Nevena, *Cultures of Memory, Landscapes of Forgetting. The Case Study of the Partisan Memorial Cemetery in Mostar*, „Studia ethnologica Croatica”, 20, 29 (2017), 76–101.
- Jakir Aleksandar, „Spomenici su prošlost i budućnost”. *Politički i administrativni mehanizmi financiranja spomenika za vrijeme socijalističke Jugoslavije*, „Časopis za suvremenu povijest”, 51, 1 (2019), 151–179, DOI: 10.22586/csp.v51i1.8293.
- Jakobson Roman, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, przeł. K. Pomorska, „Pamiętnik Literacki”, 51, 2 (1960), 431–473.
- Jakubowski Radosław, „Quo vadis”, *Europo? Unia Europejska z perspektywy teorii krytycznej Jürgena Habermasa. Model normatywny i jego krytyka*, „Wrocławskie Studia Politologiczne”, 10 (2009), 15–30.
- Jałowiecki Bohdan, Szczepański Marek, *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej* (Warszawa 2002).
- Jansen Stef, *The Privatisation of Home and Hope. Return, Reforms and the Foreign Intervention in Bosnia-Herzegovina*, „Dialectical Anthropology”, 30, 3/4 (2006), 177–199.
- Jansen Stef, *The Violence of Memories. Local Narratives of the Past after Ethnic Cleansing in Croatia*, „Rethinking History”, 6, 1 (2002), 77–94.
- Jawoszek Agata, *Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe po 1992 roku* (Poznań 2014).
- Jawoszek Agata, *Ojczyzna*, w: G. Szwat-Gyłybowa (red.), *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, XVIII–XXI wiek. Tom 8: Kapitalizm, ojczyzna, polityka* (Warszawa 2020), 63–68, <https://ispan.waw.pl/ireteslaw/handle/20.500.12528/1519> (dostęp: 13.04.2022).
- Jawoszek Agata, *Religia*, w: G. Szwat-Gyłybowa (red.), *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, XVIII–XXI wiek. Tom 1: Oświecenie, religia, racjonalizm* (Warszawa 2018), 87–94, <https://ispan.waw.pl/ireteslaw/handle/20.500.12528/588> (dostęp: 13.04.2022).
- Jović Dejan, *Jugoslavija. Država koja je odumrla* (Zagreb 2003).
- Kaniecka Dominika, *W obronie jedności kultury bośniackiej. Ivan Lovrenović – intelektualista totalny z Sarajewa*, „Stan Rzeczy”, 1, 16 (2019), 125–144.
- Karcic Fikret, *Islamic Revival in the Balkan 1970–1992*, „Islamic Studies”, 36, 2/3 (1997), 565–581.
- Klusáková Luďa, *Adaptační procesy a jejich aktéři v modernizující se Evropě*, „Historická sociologie”, 1 (2019), 93–116, DOI: 10.14712/23363525.2019.6.
- Klusáková Luďa, *Identifications of Small Peripheral Towns at the Turn of the 21st Century. Cultural Heritage, Use of Historical Examples, and Revitalization Strategies in Comparative Perspective*, „Новое прошлое/The New Past”, 3 (2017), 65–80.
- Kobylińska Anna, *Architects from the Periphery. Ján Nepomuk Bobula and Blažej Félix Bulla*, w: A. Kobylińska, M. Falski, *Architects and Their Societies. Cultural Study on the Habsburg-Slavic Area (1861–1938)* (Warszawa 2021), 87–95.
- Kobylińska Anna, Falski Maciej, *Seismographs of Culture. Prolegomena*, w: tychże (red.), *Architects and Their Societies. Cultural Study on the Habsburg-Slavic Area (1861–1938)* (Warszawa 2021), 9–36, DOI: 10.31338/uw.9788323549918.
- Koren Snježana, *History, Identity and Curricula. Public Debates and Controversies over the Proposal for a New History Curriculum in Croatia*, w: G. Ognjenović, J. Jozelić (red.), *Nationhood and Politicization of History in School Textbooks. Identity, the Curriculum and Educational Media* (Cham 2020), 87–112.
- Koschany Rafał, *Semiotyka miasta. Od lektury „tekstu” do interpretacji jako praktyki miejskiej*, „Studia Kulturoznawcze”, 1, 3 (2013), 109–124.

- Krišto Jure, *Ivo Pilar, nadbiskup Josip Stadler i Hrvatska narodna zajednica*, „Pilar”, 6, 2 (2008), 47–50.
- Kunce Aleksandra, *Człowiek lokalny. Rozważania umiejscowione* (Katowice 2016).
- Kurto Nedžad, *Vijećnica*, „Bosniaca”, 8 (2003), 25–31.
- Laketa Sunčana, *The Politics of Landscape as Ways of Life in the “Divided” City. Reflections from Mostar, Bosnia-Herzegovina*, „Space and Polity”, 23, 2 (2019), 168–181.
- Le Goff Jacques, *Passé et présent de la mémoire*, w: P. den Boer, W. Frijhoff (red.), *Lieux de mémoire et identités nationales* (Amsterdam 1993), 33–45.
- Le Hégarat Thibault, *Chefs-d’œuvre et racines. Le patrimoine à la télévision, des origines à aujourd’hui* (Bry-sur-Marne 2019).
- Leček Suzana, *Između izvornog i novog. Seljačka sloga do 1929. godine*, „Etnološka tribina. Godišnjak Hrvatskog etnološkog društva”, 25, 18 (1995), 103–123.
- Leček Suzana, *Selo i politika. Politizacija hrvatskog seljaštva 1918.–1941.*, w: L. Antić (red.), *Hrvatska politika u XX. stoljeću* (Zagreb 2006), 119–143.
- Leszczynski Adam, *Ludowa historia Polski* (Warszawa 2020).
- Lévi-Strauss Claude, *Pole antropologii*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski (Warszawa 2001), 7–40.
- Lévi-Strauss Claude, *Rasa a historia*, w: tegoż, *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski (Warszawa 2001), 349–387.
- Lévi-Strauss Claude, *Surowe i gotowane*, przeł. M. Falski (Warszawa 2010).
- Lewellen Ted C., *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, przeł. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski (Kraków 2010).
- Lewis Raphaela, *Życie codzienne w Turcji osmańskiej*, przeł. W. Radwański (Warszawa 1984).
- Löfgren Orvar, *The Nationalization of Culture*, „Ethnologia Europaea”, 19 (1989), 5–23, DOI: 10.16995/ee.1382.
- Lovrenović Dubravko, *Povijest est magistra vitae (o vladavini prostora nad vremenom)*, wyd. 5 (Sarajevo 2009).
- Lovrenović Ivan, *Bosanski Hrvati. Esej o agoniji jedne evropsko-orijentalne mikrokulture*, wyd. 2 (Zagreb–Sarajevo 2010).
- Lučić Ivica, *Bosna i Hercegovina od prvih izbora do međunarodnog priznanja*, „Časopis za suvremenu povijest”, 40, 1 (2008), 107–140.
- Lyons James, *Habsburg Sarajevo 1914. A Social Picture*, „Prilozi/Contributions”, 43 (2014), 23–40.
- Łotman Jurij, *Parę słów wstępu*, w: B. Żyłko (red.), *Semiotyka dziejów Rosji* (Łódź 1993), 13–16.
- Łotman Jurij, Uspienski Boris, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno, w: E. Janus, M.R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury* (Warszawa 1975), 147–169.
- Mahmutćehajić Rusmir, *Stolačka čaršija u vidiku perenijalne filozofije* (Zagreb 2008).
- Malcolm Noel, *Bosnia. A Short History* (Basingstoke–Oxford 2002).
- Manent Pierre, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, przeł. W. Dłuski (Gdańsk 2014).
- Marhold Hartmut, *What Is a European Common Good? Definitions, Foundations, Best Practices*, „Vers un bien commun européen. L’Europe en formation”, 2, 376 (2015), 11–24, <https://www.cairn.info/revue-l-europe-en-formation-2015-2.htm> (dostęp: 1.07.2018).
- Markowitz Fran, *Tales of Two Buildings. National Entanglements in Sarajevo’s Pasts, Presents and Futures*, „Ethnologie Française”, 42, 4 (2012), 797–809.
- Markus Tomislav, *Društveni pogledi Ante Starčevića*, „Časopis za suvremenu povijest”, 41, 3 (2009), 827–848.
- McNeill Donald, *McGuggenisation? National Identity and Globalisation in the Basque Country*, „Political Geography”, 19 (2000), 473–494.
- Menatti Laura, *Landscape. From Common Good to Human Right*, „International Journal of the Commons”, 11, 2 (2017), 641–683, DOI: 10.18352/ijc.738.
- Meskel Lynn, *Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology*, „Anthropological Quarterly”, 75, 3 (2002), 557–574.
- Miličević Ivan A., *U Ravnom prije 330 i prije 60 godina. O šesdesetogodišnjici hercegovačkog ustanka pod don Ivanom Musićem*, „Kalendar Napredak” (Sarajevo), 1.01.1935, 192–202.

- Milidragović Duško, *Teritorijalna organizacija Sarajeva*, w: M. Aganović (red.), *Funkcionalna, socijalna i urbana transformacija* (Sarajevo 1997).
- Milišić Senija, *Etničko čišćenje bošnjačkog stanovništva 1992.–1995. (metodi, pravci, statistički pokazatelji)*, „Historijski pogledi”, 2 (2019), 375–413.
- Mrduljaš Saša, *Doprinos vladajućih bosansko-hercegovačkih stranaka izbijanju rata u Bosni i Hercegovini*, „Suvremene teme”, 4, 1 (2011), 45–60.
- Murtić Aida, Barišić Marko, *Unruly Monument*, „Paragrana”, 28, 1 (2019), 80–100, DOI: 10.1515/para-2019-0005.
- Musa Dušan (red.), *Uloga Hrvata u Hercegovačkom ustanku (1875.–1878.)* (Ljubuški 2010).
- Nakonieczna Elżbieta, *Węzłowe problemy XX-wiecznego konserwatorstwa*, „Przestrzeń, Ekonomia, Społeczeństwo”, 11/1 (2017), 33–47.
- Niedermüller Péter, *National Culture: Symbols and Reality. The Hungarian Case*, „Ethnologia Europaea”, 19, 1 (1988), 47–56.
- Nora Pierre, *Présentation*, w: tenże (red.), *Les Lieux de mémoire I. La République* (Paris 1984), VII–XIII.
- Oevermann Heike, *Urban Transformations. Reuses of Industrial Heritage Sites*, w: R. Kusek, J. Purchla (red.), *Heritage and the City* (Kraków 2017), 255–268.
- Orahović Amra, *Zaštita kulturno-historijskog nasljeđa u BiH*, „Sveske za javno pravo”, 7 (2021), 70–79.
- Pavlović Luka, *Slučaj Sultanove džamije u Stocu u Hercegovini*, <https://www.md-tm.ba/clanci/mostar-prilog-dijalogu-između-krscanstva-i-islama> (dostęp: 15.05.2020).
- Pejanović Mirko, *Bosna i Hercegovina od ZAVNOBiH-a do Daytonskog sporazuma. Kontinuitet izgradnje državnosti u XX. stoljeću*, „Historijska traganja”, 12 (2013), 27–48.
- Pendlebury John, Short Michael, While Aidan, *Urban World Heritage Sites and the Problem of Authenticity*, „Cities”, 26, 6 (2009), 349–358, DOI: 10.1016/j.cities.2009.09.003.
- Petrović Tanja, *The Territory of the Former Yugoslavia in the “Mental Maps” of Former Yugoslavs. Nostalgia for Space*, „Sprawy Narodowościowe”, 31 (2007), 263–273.
- Pilarska Justyna, *Locus educandi. Miasto jako przestrzeń nieformalnej edukacji międzykulturowej*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, 30 (2017), 154–166, DOI: 10.15290/pss.2017.30.11.
- Poche Bernard, *L’histoire de la localité, l’histoire des mythes*, „Sociologie du Sud-Est. Revue de sciences sociales”, 55 (1988), 27–44.
- Pomian Krzysztof, *Nation et patrimoine*, w: D. Fabre (red.), *L’Europe entre cultures et nations* (Paris 1996), 85–95; <https://books.openedition.org/editionsms/3898>, DOI: 10.4000/books.editionsms.3898 (dostęp: 13.04.2022).
- Pomorski Jan, *Spory wokół narracji historycznej*, w: tegoż (red.), *Metodologiczne problemy narracji historycznej* (Lublin 1990), 9–24.
- Przegon Wojciech, *Gospodarowanie krajobrazem w historycznym centrum Zamościa*, „Czasopismo Techniczne Politechniki Krakowskiej”, 7 (2008), 187–223.
- Pudzianowska Dorota, *Dyskusja parlamentarna o obywatelstwie we Francji w latach 90. XX wieku*, „Studia Europejskie”, 4 (2007), 115–138.
- Raciborski Jacek, *Wprowadzenie. Oblicza obywatelstwa*, w: tegoż (red.), *Praktyki obywatelskie Polaków* (Warszawa 2010), 7–20.
- Rački Franjo, *Jugoslovenstvo*, w: J.J. Strossmayer, F. Rački, *Politički spisi*, red. V. Koščak (Zagreb 1971), 277–290.
- Radić Antun, *Osnova za sabiranje građe o narodnom životu*, „Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena”, 2 (1897), 2–30.
- Radušić Edin, *Pitanje ustanka 1875.–1878. u bosanskohercegovačkoj historiografiji. Između historijske istine i multiperspektivnosti*, „Posebna izdanja ANUBiH”, 187, „Odsjek za humanističke nauke”, 47, 1 (2020), 99–130, DOI: 10.5644/PI2020.186.06.
- Rakovac Dragutin, *Mali katekizam za velike ljude*, w: M. Šicel (red.), *Programski spisi hrvatskog narodnog preporoda* (Zagreb 1997), 125–137.
- Ramet Sabrina P., *Balkan Babel. The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to the Fall of Milošević* (Boulder 2002).
- Ramet Sabrina P., *The Three Yugoslavias. State-Building and Legitimation, 1918–2005* (Bloomington 2006).
- Rawski Tomasz, *Boszniacki nacjonalizm. Strategie budowania narodu po 1995 roku* (Warszawa 2019).

- Rawski Tomasz, *Polityka symboliczna jako instrument budowania państwa. Przypadek Bośni i Hercegowiny (1991–98)*, w: J. Raciborski (red.), *Państwo w praktyce. Style działania* (Kraków 2017), 373–397.
- Rekć Magdalena, *Mity narodowe i ich rola w kreowaniu polityki na przykładzie państw byłej Jugosławii* (Łódź 2013).
- Rešidbegović Amra, *Biblioteka koja ima prošlost i budućnost. Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine (1945.–2009.)*, „Bosniaca”, 14 (2009), 65–71.
- Riedlmayer Andrés J., *Erasing the Past. The Destruction of Libraries and Archives in Bosnia-Herzegovina*, „Middle East Studies Association Bulletin”, 29, 1 (1995), 7–11.
- Rihtman-Auguštin Dunja, *Ulice moga grada. Antropologija domaćeg terena* (Beograd 2000).
- Risaluddin Saba, *Architecture and Imperialism in the Austro-Hungarian Empire and the British Raj*, „Baština/Heritage”, 5 (2009), 317–361.
- Ristic Mirjana, *Architecture, Urban Space, and War. The Destruction and Reconstruction of Sarajevo* (Cham 2018).
- Rizvanbegović Izet, *Vidoški-grad Stolac. Njegov značaj u neposrednom zaleđu Jadrana*, w: S. Brkljača (red.), *Urbano biće Bosne i Hercegovine* (Sarajevo 1996), 47–56.
- Rogić Ivan, *Tri hrvatske modernizacije i uloga elita*, w: D. Čengić, I. Rogić (red.), *Upravljačke elite i modernizacija* (Zagreb 2001), 37–78.
- Roland Barthes, *Imperium znaków*, przeł. A. Dziadek (Warszawa 1999).
- Rorty Richard, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski (Warszawa 2009).
- Rupnik Jacques, *Risques et limites d'un retour du nationalisme en Serbie*, „Critique Internationale”, 25 (2004), 29–42.
- Sells Michael, *Crosses of Blood. Sacred Space, Religion, and Violence in Bosnia-Herzegovina*, „Sociology of Religion”, 64, 3 (2003), 309–331.
- Seroka Mateusz, *Najszlachetniejszej krwi Chorwaci. Ante Starčević i Bośnia*, „Pamiętnik Słowiański”, 61, 1 (2011), 107–121.
- Skowroński Tomasz, *Znaczenie – interpretacje psychologiczne*, w: I. Kurcz (red.), *Psychologia a semiotyka. Pojęcia i zagadnienia* (Warszawa 1993), 160–177.
- Soeren Keil, *Building a Federation within a Federation. The Curious Case of the Federation of Bosnia and Herzegovina*, „L'Europe en formation”, 396, 3 (2013), 114–125, <https://www.cairn.info/revue-l-europe-en-formation-2013-3-page-114.htm> (dostęp: 10.04.2019).
- Sokol Anida, *The Austro-Hungarian Language Policy in Bosnia and Herzegovina*, w: A. Biagini, G. Motta, *Empires and Nations from the Eighteen to the Twentieth Century. Volume 1* (Newcastle upon Tyne 2014), 122–130.
- Sorabji Cornelia, *Bosnian Neighbourhoods Revisited. Tolerance, Commitment and Komšilik in Sarajevo 97*, w: J. de Pina-Cabral, F. Pine (red.), *On the Margins of Religion* (New York 2008), 97–112.
- Strahl Tobias, *Unwanted Heritage. On the Disappearance of the Oriental City on the Balkan Peninsula*, w: R. Kusek, J. Purchla (red.), *Heritage and the City* (Kraków 2017), 269–290.
- Stublić Helena, *Lice i naličje baštine. Prilog raspravi o pojmu teške baštine*, „Studia ethnologica Croatica”, 1, 31 (2019), 239–264, DOI: 10.17234/SEC.31.9.
- Suchoń Filip, Pachauer Volker, *Typy zieleni i elementy wodne w przestrzeni dawnego miasta-twierdzy Trebinje*, „Środowisko Mieszkaniowe/Housing Environment”, 24 (2018), 81–88, DOI: 10.4467/25438700SM.18.060.9650.
- Sudjic Deyan, *Kompleks gmachu. Architektura władzy*, przeł. A. Rasmus-Zgorzelska (Warszawa 2015).
- Szacki Jerzy, *Tradycja. Przegląd problematyki* (Warszawa 1971).
- Thiesse Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe–XIXe siècle* (Paris 1999).
- Tolomelli Alessandro, *“Two Schools under One Roof”. The Role of Education in the Reconciliation Process in Bosnia and Herzegovina*, „Ricerche di Pedagogia e Didattica. Journal of Theories and Research in Education”, 10, 1 (2015), 89–108, DOI: 10.6092/issn.1970-2221/4685.
- Trapara Boris, *Sakralno naslijeđe katoličanstva u Sarajevu*, Asocijacija arhitekata u Bosni i Hercegovini, <https://aabh.ba/bih-bastina-sarajevske-katolicke-crkve/> (dostęp: 2.06.2021).
- Trapszczy Artur, *Nazwy miejscowe – przekaz i świadectwo rzeczywistości kulturowo-historycznej. Ochrona, eksploracja, upowszechnianie*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, 55 (2016), 193–217, DOI: 10.12775/LSE.2016.55.10.

- Turner Victor, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz (Kraków 2005).
- Urry John, *Gazing on History*, w: N. Kleniewski (red.), *Cities and Society* (Oxford 2005), 195–214.
- Veličković Nenad, *Školokrečina. Nacionalizam u bošnjačkim, hrvatskim i srpskim čitankama* (Beograd 2012).
- Walasek Helen, *Cultural Heritage and Memory after Ethnic Cleansing in Post-Conflict Bosnia-Herzegovina*, „International Review of the Red Cross”, 101, 910 (2019), 273–294, DOI: 10.1017/S1816383119000-237.
- Walicki Andrzej, *Nacionalizm i społeczeństwo obywatelskie w teorii Ernesta Gellnera*, w: E. Nowicka, M. Chałubiński (red.), *Idee a urządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego* (Warszawa 1999), 253–277.
- Walicki Andrzej, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa* (Warszawa 1964).
- Wiącek Elżbieta, Wrona Tomasz M., *Semiotyka. Tradycja i współczesność*, w: E. Wiącek (red.), *Semiotyczna mapa Małopolski* (Kraków 2015), 15–56.
- Zalewski Krzysztof, *Naród, religia, rasa. Muzułmańskie ideologie i ruchy narodowe pogranicza w Południowo-Wschodniej Europie* (Warszawa 2010).
- Zdeb Aleksandra, *The Need to Have Something “Of Their Own”. Croat Parallel Institutions in Bosnia and Herzegovina*, „Swiss Political Science Review”, 22, 4 (2016), 545–564, DOI: 10.1111/spsr.12231.
- Žiła Ondřej, *Etnické inženýrství, či neodvratná realita? Exodus bosenských Srbů ze Sarajeva po skončení občanské války*, „Český Lid”, 102, 2 (2015), 129–150.
- Žiła Ondřej, *The Myth of Return. Bosnian Refugees and the Perception of “Home”*, „Geographica Panonica”, 19, 3 (2015), 130–145, DOI: 10.5937/GeoPan1503130Z.
- Zlata Andrea, *Kultura u tranzicijskom periodu u Hrvatskoj*, „Reč. Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja”, 61, 7 (2001), 59–74.
- Žuljić Vlasta-Jelena, *Sarajevo. Regional Planning*, w: N. Čengić (red.), *Urban Dis-Continuity. The Sarajevo Workshop* (Sarajevo 1997).

Dokumenty

- Aladža Mosque Foča (BH_10)*, http://old.kons.gov.ba/main.php?mod=vijesti&extra=projekti&id_vijesti=244&lang=1&&action=getExternal&id=408 (dostęp: 10.08.2018).
- Bureau of Educational and Cultural Affairs, <https://eca.state.gov/cultural-heritage-center/ambassadorsfund-cultural-preservation> (dostęp: 13.05.2021).
- Čaršijska džamija i Čaršija u Stocu. Graditeljska cjelina*, „Službeni glasnik BiH”, 2 (2005), http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=1824 (dostęp: 10.08.2017).
- Dugoročni društveni plan grada Sarajeva za period 1986.–2000./2015.*, koordynacja M. Aganović, Zavod za planiranje razvoja grada Sarajeva (Sarajevo 1985).
- General Framework Agreement for Peace in Bosnia and Herzegovina (Dayton Agreement)*, <https://peacemaker.un.org/bosniadaytonagreement95> (dostęp: 10.08.2020).
- Gradska vijećnica, historijska građevina*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=2860 (dostęp: 1.06.2021).
- Historijska građevina. Gradska vijećnica u Sarajevu*, http://aplikacija.kons.gov.ba/kons/public/uploads/odluke_bos/Sarajevo_Vijecnica%20BOSANSKI,%20lkt.pdf (dostęp: 1.06.2021).
- Katedrala (Katerda[l] na crkva Srca Isusova), historijska građevina*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=2518 (dostęp: 21.08.2017).
- Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego*, Dz.U. 1976 nr 32 poz. 190.
- Kriteriji za donošenje odluke za proglašenje nacionalnog spomenika*, 3.09.2002, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=40&lang=1 (dostęp: 11.11.2020).
- Nacionalni spomenici Bosne i Hercegovine*, <http://kons.gov.ba/Publication/Read/nacionalni-spomenici-lista> (dostęp: 8.05.2021).

- Odluka o izmjenama i dopunama Odluke o proglašenju historijske građevine – Saborna crkva (Crkva Presvete Bogorodice) sa pokretnim naslijeđem u Sarajevu nacionalnim spomenikom Bosne i Hercegovine*, <http://kons.gov.ba/?lang=bs> (dostup: 2.06.2021).
- Odluka o proglašenju historijskog gradskog područja Trebinja nacionalnim spomenikom Bosne i Hercegovine*, „Službeni glasnik BiH”, 46 (2019), <http://www.sluzbenenovine.ba/page/akt/19i8Lk1cVJ0=> (dostup: 30.04.2021).
- Partizansko spomen-groblje, graditeljska cjelina*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=2778 (dostup: 17.01.2021).
- Patrimathèque, <http://www.patrimatheque.com/parcours-chronologique/annees-1980/1980-annee-du-patrimoine-en-france/> (dostup: 10.06.2020).
- Počitelj. The Historic Urban Site*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=50&lang=4&action=view&id=780 (dostup: 9.11.2020).
- Popis stanovništva 2013.*, <http://www.statistika.ba/#link7> (dostup: 12.09.2020).
- Prostorni plan općine Stolac za razdoblje od 2013. do 2023. godine*, „Glasnik općine Stolac”, 18, 2 (2015).
- Prostorni plan Republike Srpske do 2015. godine* (Banja Luka 2008) [oryg. *Просторни план Републике Српске до 2015. године* (Бања Лука 2008)], <http://www.vladars.net/sr-SP-Сyrl/Vlada/Documents/ProstorniPlan.pdf> (dostup: 13.08.2021).
- Repair, Revitalization and Protection of Partisan Memorial*, https://www.asgmo.ba/index.php?option=com_content&task=view&id=115&Itemid=62 (dostup: 23.03.2021).
- Riedlmayer András J. (red.), *Destruction of Cultural Heritage in Bosnia-Herzegovina, 1992–1996. A Post-War Survey of Selected Municipalities* (Cambridge, MA 2002).
- Spomen-park Vraca*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=2559 (dostup: 24.05.2020).
- Stari grad Stolac, historijsko područje*, http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=1314 (dostup: 14.10.2020).
- Strategija kulturne politike u BiH*, Vijeće ministara BiH, Ministarstvo civilnih poslova (Sarajevo 2008), <http://www.msb.gov.ba/dokumenti/AB38712.pdf> (dostup: 10.06.2020).
- Trebinje 1991.–1995. Zločini koji se ne smiju zaboraviti*, Ured za izbjeglice i raseljena lica (Sarajevo 1998).
- Ustav Republike Srpske*, pročišćeni tekst (2005), https://www.narodnaskupstinars.net/sites/default/files/upload/dokumenti/ustav/lat/ustav_republike_srpske.pdf (dostup: 16.05.2021).
- Ustav Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije (1974.)*, <http://mojustav.rs/wp-content/uploads/2013/04/Ustav-SFRJ-iz-1974.pdf> (dostup: 10.09.2020).
- Ustav Socijalističke Republike Bosne i Hercegovine s Ustavnim amandmanima I–XIX i registrom pojmova*, Službeni list SRBiH (Sarajevo 1985).
- World Heritage Centre, <https://whc.unesco.org/> (dostup: 12.08.2020).
- Wytyczne operacyjne do realizacji Konwencji Światowego Dziedzictwa*, przeł. K. Piotrowska, B. Szymgin, Polski Komitet Narodowy Międzynarodowej Rady Ochrony Zabytków ICOMOS (2012).
- Zemaljsko antifasističko vijeće narodnog oslobođenja Bosne i Hercegovine. Dokumenti 1943.–1944.*, Institut za istoriju radničkog pokreta „Veselin Masleša” (Sarajevo 1968).

Publicistika

- Aladža ponovo u Foči*, 3.05.2019, Radio Slobodna Evropa, <https://www.youtube.com/watch?v=0qL2O-1JXkNo> (dostup: 13.05.2021).
- Bekčić Gordana, Bošković Sanja, *Jovan Dučić po drugi put među Srbima*, „Republika”, 322/323 (2003).
- Blagoslov duhovno-kulturnog centra u Stocu*, 19.07.2013, Katolička tiskovna agencija, <http://www.ktabkbih.net/info.asp?id=38582> (dostup: 13.04.2022).
- Dević Radmila, *Prije trinaest godina počela gradnja Hrama Svetog Save u Foči*, 14.10.2019, <https://radio-foca.com/prije-trinaest-godina-pocela-gradnja-hrama-svetog-save-u-foci/> (dostup: 14.05.2021).
- Dević Radmila, *Profinjeni etno-zvuci grade hram u Foči*, 20.04.2011, <https://www.glassrpske.com/lat/drustvo/panorama/Profinjeni-etno-zvuci-grade-hram-u-Foci/56590> (dostup: 14.04.2021).

- Dučić i sloboda su došli zajedno, „Glas javnosti”, 22.10.2000, <http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2000/10/23/srpski/K00102201.shtm> (dostup: 29.04.2021).
- Foča. Svečano otvorena obnovljena Aladža džamija, 4.05.2019, BHRT, <https://www.youtube.com/watch?v=kxd9Gy2x7kE> (dostup: 15.05.2021).
- Formiran odbor za obnovu Partizanskog groblja u Mostaru, <https://www.bljesak.info/vijesti/flash/raif-dizdarevic-predsjednik-odbora-za-obnovu-partizanskog-groblja-u-mostaru/214217> (dostup: 12.11.2019).
- Hadžimuhamedović. Aladža je najvrjednija bosanska džamija, Al Jazeera Balkans, 4.05.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=Ugd95B2ljo&t=383s> (dostup: 10.10.2010).
- Halimović Dženana, *Popis u BiH. Što nije uspio rat, ostvarila je politika*, 1.07.2016, <https://www.slobodnaevropa.org/a/popis-u-bih-ono-sto-nije-uspio-rat-uspjela-je-politika/27833113.html> (dostup: 30.07.2016).
- Hoćemo li, čče čče, gradit crkvu nasred Foče, 27.04.2013, <https://www.youtube.com/watch?v=37PmnKm-UDjg&t=22s> (dostup: 13.05.2021).
- Hronologija ponovne izgradnje Aladža džamije u Foči, 23.03.2019, <https://vakuf.ba/bs/aktuelnosti/hronologija-ponovne-izgradnje-aladza-dzamiye-u-foci/1366> (dostup: 16.05.2021).
- <http://arhiva.glas-javnosti.co.yu/arhiva/2000/10/10/srpski/K00100902.shtm> (dostup: 12.08.2020).
- <http://balkans.aljazeera.net/video/stolac-inspekcija-nalozila-uklanjanje-krizeva>, emisja 20.01.2020 (dostup: 27.10.2020).
- <https://balkans.aljazeera.net/news/2012/8/17/spasavanje-spomen-parka-vraca?gb=true> (dostup: 17.12.2020).
- <https://kamenjar.com/biskup-peric-krizni-put-u-stocu-nije-provokacija/> (dostup: 27.10.2020).
- <https://trebevic.net/istocno-sarajevo/peticija-da-se-spomen-park-vraca-fizicki-i-tehnicki-obezbijedi/> (dostup: 17.12.2020).
- <https://www.faktor.ba/vijest/izetbegovic-na-vracama-sva-moja-familija-je-bila-u-partizanima-bih-i-sarajevo-su-provokacija-za-fasiste/82677> (dostup: 12.12.2020).
- <https://www.youtube.com/watch?v=Ze0xxJCOu78> (dostup: 12.11.2019).
- Huseinovic Samir, Arbutina Zoran, *Burned Library Symbolizes Multiethnic Sarajevo*, 25.08.2012, <https://www.dw.com/en/burned-library-symbolizes-multiethnic-sarajevo/a-16192965> (dostup: 10.10.2018).
- Hvalospjevi vlade KS [Kantona Sarajevo]. *Ko zapravo čisti i uređuje Spomen-park Vraca*, 25.05.2019, <https://faktor.ba/vijest/hvalospjevi-vlade-ks-ko-zapravo-cisti-i-uredjuje-spomen-park-vraca/37455> (dostup: 7.07.2020).
- Ibrahim Durmo. Antifašisti BiH pamte „Igmanski marš” i ne zaboravljaju Prvu proletersku brigadu i njene antifašiste, <https://www.federalna.ba/ibrahim-durmo-antifasisti-bih-pamte-igmanski-mars-i-ne-zaboravljaju-prvu-proletersku-brigadu-i-njene-antifasiste-nfpki> (dostup: 13.04.2022).
- Inicijativa za Stolac. *Osudujemo izgradnju križnog puta u prvoj zoni nacionalnog spomenika Stari grad*, 29.06.2020, <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/inicijativa-za-stolac-osudujemo-izgradnju-kriznog-puta-u-prvoj-zoni-nacionalnog-spomenika-stari-grad-568873> (dostup: 30.06.2020).
- Inspekcija naredila uklanjanje križa sa Starog Grada u Stocu, 14.02.2020, <https://www.faktor.ba/vijest/inspekcija-naredila-uklanjanje-kriza-sa-starog-града-u-stocu/70384> (dostup: 24.05.2020).
- Kaminić Đenana, *Bitka u vezi obnove Partizanskog groblja u Mostaru*, 24.10.2017, <https://ba.n1info.com/vijesti/a222617-obnova-partizanskog-groblja-u-mostaru/> (dostup: 10.01.2021).
- Karup-Druško. *Kad se Aladža vratila, kao da smo se mi svi vratili u Foču*, 4.05.2019, Al Jazeera Balkans, <https://www.youtube.com/watch?v=R5X5OqcW9Fk&t=281s> (dostup: 15.05.2021).
- Matić Milovan, *E, moj čče*, 24.09.2011, <https://www.etratika.net/drustvo/654/e-moj-coce/> (dostup: 13.05.2021).
- Matić Željko, *Razgovor s povodom. Željko Obradović, gradonačelnik općine Stolac*, „Dom i svijet. Informativni tjedni prilog za iseljenike”, 395 (2002), <http://www.hic.hr/dom/395/dom03.htm> (dostup: 10.09.2017).
- Milović R., *Nasred Foče crkva*, 14.10.2012, <https://www.novosti.rs/vesti/planeta.300.html:401177-Nasred-Foce-crkva> (dostup: 13.05.2021).
- Mostar. *Biskup Perić muftiji Smajkiću*, 23.08.2001, <https://www.md-tm.ba/clanci/mostar-biskup-peric-muftiji-smajkicu> (dostup: 24.10.2018).
- Musić, Ivan, <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=42543> (dostup: 23.05.2017).

- Na ulazu u Trebinje bilbord sa natpisom „Dobro došli u najljepši srpski grad”, 27.07.2020, <https://www.slobodnaevropa.org/a/30749090.html> (dostup: 30.04.2021).*
- Obnovljeno Partizansko groblje u Mostaru, 9.05.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=ugMJPF-10fGQ&t=29s> (dostup: 10.11.2018).*
- Obradović Amer, Križevi inata, 31.01.2020, <http://balkans.aljazeera.net/blog/krizevi-inata> (dostup: 24.05.2020).*
- Ocemo li, čoče čoče, graditi crkvu nasred Foče [oryg. Оћемо ли, чоће, чоће, градит цркву на сред Фоће], <https://www.youtube.com/watch?v=wZ9J7DEgujo> (dostup: 13.05.2021).*
- Općina mora ukloniti kameni križ i postolja na Starome gradu, 16.02.2020, <https://avaz.ba/vijesti/bih/549148/opcina-mora-ukloniti-kameni-kriz-i-postolja-na-starom-gradu> (dostup: 24.05.2020).*
- Partizansko spomen-groblje u Mostaru. Nacionalni spomenik BiH, <https://www.youtube.com/watch?v=9fTMO8xUIAQ&t=33s> (dostup: 12.11.2019).*
- Predsjednik Dodik posjetio je hram Svetog Save u Foči [oryg. Предсједник Додик посјетио је храм Свемога Саве у Фоци], 26.07.2021, http://www.spc.rs/sr/predsjednik_dodik_posjetio_hram_svetog_save_u_fochi (dostup: 5.05.2021).*
- Radoslav Mašić na otvaranju Aladža džamije. Dobrodošli u Foču, 4.05.2019, Al Jazeera Balkans, <https://www.youtube.com/watch?v=ZQb7xScovXQ> (dostup: 10.10.2020).*
- Rastoder Šerbo, Religioznost s političkim predznakom. Vjerske zajednice u Crnoj Gori i ratovi 1991.–1999., http://www.yuhistorija.com/serbian/kultura_religija_txt00c1.html (dostup: 10.04.2021).*
- Remarks at the Aladža Mosque Opening Ceremony, 4.05.2019, <https://ba.usembassy.gov/remarks-at-the-aladza-mosque-opening-ceremony/> (dostup: 16.05.2021).*
- S „partizanskog” se smišljeno želi destabilizirati Mostar, 9.05.2018, <https://www.bljesak.info/vijesti/politika/s-partizanskog-se-smisljeno-zeli-destabilizirati-mostar/235313> (dostup: 10.11.2018).*
- SABNOR Kantona Sarajevo, <https://www.facebook.com/SABNORKS/> (dostup: 27.12.2020).*
- Sanacija i restauracija Spomen-parka Vraca. Tekuće održavanje, <http://www.spomenici-sa.ba> (dostup: 11.12.2020).*
- Sanacija spomen-parka Vraca. Partnerstvo općina Novo Sarajevo i Istočno Novo Sarajevo, 28.11.2019, <https://bhrt.ba/sanacija-spomen-parka-vraca-partnerstvo-opcina-novo-sarajevo-i-istocno-novo-sarajevo/> (dostup: 6.07.2020).*
- Sarajevo. The European Jerusalem, 30.03.2018, <http://visitsarajevo.ba/2018/03/sarajevo-the-european-jerusalem/?lang=en> (dostup: 10.09.2020).*
- Smailović Fahrudin, Sadik-ef Fazlagić. Bajram ponovo je okupio Bošnjake Trebinja, Al Jazeera, 11.08.2019, <https://balkans.aljazeera.net/teme/2019/8/11/sadik-ef-fazlagic-bajram-ponovo-okupio-bosnjake-trebinja> (dostup: 1.05.2021).*
- Soldo Vera, Čiji je antifašizam u Mostaru?, 10.05.2018, <https://www.dw.com/bs/%C4%8Diji-je-antifa-%C5%A1izam-u-mostaru/a-43732112> (dostup: 10.10.2019).*
- Spahić. Aladža je kopča među stanovnicima Foče, Al Jazeera Balkans, 4.05.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=KtORkWxI98o> (dostup: 13.05.2021).*
- Spomenik Database, <https://www.spomenikdatabase.org/mostar> (dostup: 17.01.2021).*
- Steele Jonathan, *Kostunica Shows His Nationalist Colour*, „The Guardian”, 23.10.2000, <https://www.theguardian.com/world/2000/oct/23/balkans> (dostup: 30.04.2021).*
- Stein gewordene Träume, 29.04.2009, <https://taz.de/Ausstellung-ueber-Titos-Architekten/!5163956/> (dostup: 11.12.2020).*
- Stolac. Blagoslov Duhovno-kulturnog centra, 17.07.2013, <http://www.md-tm.ba/clanci/stolac-blagoslov-duhovno-kulturnoga-centra> (dostup: 23.05.2017).*
- Sudetic Chuck, *Serbs Expel 4,000 from Bosnian Town*, 7.02.1993, „The New York Times”, <https://www.nytimes.com/1993/02/07/world/serbs-expel-4000-from-bosnian-town.html> (dostup: 10.04.2007).*
- Sultan Ahmedova (Careva) džamija, <https://www.medzlis-trebinje.ba/v1/index.php/dzamije/item/526-sultan-ahmedova-careva-dzamija> (dostup: 2.05.2021).*
- U Stocu, uprkos osporavanju, blagoslovljen križni put, 20.07.2020, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/u-stocu-uprkos-osporavanju-blagoslovljen-krizni-put> (dostup: 27.10.2020).*
- U Stocu, uprkos osporavanju, blagoslovljen križni put, 20.07.2020, <https://pressmedia.ba/vijesti/2020/20/07/u-stocu-uprkos-osporavanju-blagoslovljen-krizni-put/> (dostup: 27.10.2020).*

- Uručen odren predsjedniku Srpske*, 14.10.2012, <https://058.ba/2012/10/urucen-orden-predsjedniku-srpske/> (dostup: 16.05.2021).
- Uz pomoć opštine do punog sjaja Hrama Svetog Save*, 16.10.2019, <https://radiofoca.com/uz-pomoc-opstine-do-punog-sjaja-hrama-svetog-save/> (dostup: 16.05.2021).
- Visit Sarajevo. O nama*, <http://visitsarajevo.ba/o-nama/> (dostup: 10.09.2020).
- Zapušteni čuvar stradalih od zaborava*, <https://www.slobodnaevropa.org/a/zapusteno-nacionalno-blago-zapusteni-cuvar-stradalih-od-zaborava/25178345.html> (dostup: 7.07.2020).
- Zbogom, multietnička BiH!*, ze Zdravkiem Grebo i Miodragiem Živanovicem rozmawia Omer Karabeg, 26.07.2016, <https://www.slobodnaevropa.org/a/zbogom-multietnicka-bih/27877272.html> (dostup: 30.07.2016).
- Život u Bosni/Obnovljena deseta džamija u Trebinju*, 19.08.2014, <https://www.youtube.com/watch?v=qbATUrnO2hY> (dostup: 2.05.2021).
- Župa Stolac*, <http://www.zupa-stolac.com> (dostup: 21.05.2017).

Spis ilustracji

1. Definicje dziedzictwa kulturalnego według UNESCO. Źródło: <i>Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego</i> , Dz.U. 1976 nr 32 poz. 190.	34
2. Centrum Sarajewa jako metafora wielokulturowości. Źródło: <i>Sarajevo. The European Jerusalem</i> , 30.03.2018, http://visitsarajevo.ba/2018/03/sarajevo-the-european-jerusalem/?lang=en (dostęp: 10.09.2020), oprac. M.F.	40
3. Pomnik Ivana Musicia w Stolacu, fot. M.F.	48
4. Główne obiekty w centrum Stolaca. Źródło: https://bosnia4u.com/stolac/ (dostęp: 12.01.2022), oprac. M.F.	52
5. Krzyż w twierdzy Stari grad w Stolacu. Źródło: fot. MaGa, CC-BY 4.0, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stari_grad_Stolac_(28).JPG (dostęp: 12.01.2022).	64
6. Widok na Stary Most i wzgórze Hum w Mostarze, fot. M.F.	68
7. Decyzja AVNOJ z 29 listopada 1943 roku. Źródło: https://web.archive.org/web/20080307092658/http://www.arhiv.sv.gov.yu/a100008g.htm (dostęp: 29.04.2022).	86
8. Godło Socjalistycznej Republiki Bośni i Hercegowiny w ramach federacji jugosłowiańskiej. Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Socialist_Republic_of_Bosnia_and_Herzegovina (dostęp: 29.04.2022).	89
9. Mauzoleum na Vracach w 2012 roku, fot. M.F.	92
10. Mauzoleum na Vracach, słowa Tity, fot. M.F.	93
11. Zdeastastowane wejście na cmentarz partyzancki w Mostarze. Źródło: kadr z filmu dokumentalnego <i>Partizansko spomen-groblje u Mostaru. Nacionalni spomenik BiH</i> , https://www.youtube.com/watch?v=9fTMO8xUIAQ&t=115s (dostęp: 12.11.2019). ...	106
12. Aktorzy zaangażowani w tworzenie znaczenia miejsca – uroczystość ponownego otwarcia mauzoleum w Mostarze, oprac. M.F.	109
13. Widok z centrum Trebinja na wzgórze, na którym wznosi się Hercegowińska Gračanica, fot. M.F.	123
14. Hercegowińska Gračanica w Trebinju, fot. M.F.	124
15. Plan centrum Trebinja. Źródło: https://www.openstreetmap.org/#map=17/42.71050/18.34697 (dostęp: 12.01.2022).	130
16. Meczet Cesarski w Trebinju. Źródło: fot. Blue Bird 80 – Vlastito djelo, CC BY-SA 4.0, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=72123958 (dostęp: 29.04.2022). ...	136

-
17. Centrum Fočy. Źródło: <https://www.openstreetmap.org/#map=17/43.50692/18.77627> (dostęp: 12.01.2022), oprac. M.F. 146
 18. Uroczystość ponownego otwarcia meczetu Aladža w Fočy. Źródło: kadr z emisji Foča. *Svečano otvorena obnovljena Aladža džamija*, <https://youtu.be/kxd9Gy2x7kE?t=145> (dostęp: 15.05.2021). 150
 19. Miasto Wschodnie Sarajewo. Źródło: oprac. Slobodni umjetnik, CC BY-SA 2.0, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mapa_polo%C5%BEaja_Isto%C4%8Dno_Sarajevo.svg (dostęp: 29.04.2022), oprac. M.F. 164
 20. Sarajewo w planie zagospodarowania przestrzennego z 1986 roku. Źródło: *Dugoročni društveni plan grada Sarajeva za period 1986.–2000./2015.*, koordynacja M. Aganović, Zavod za planiranje razvoja grada Sarajeva (Sarajewo 1985), oprac. M.F. 167
 21. Kierunki rozwoju Sarajewa według planu z 1986 roku. Źródło: *Dugoročni društveni plan grada Sarajeva za period 1986.–2000./2015.*, koordynacja M. Aganović, Zavod za planiranje razvoja grada Sarajeva (Sarajewo 1985). 168
 22. Region sarajewski w planie z 1986 roku. Źródło: *Dugoročni društveni plan grada Sarajeva za period 1986.–2000./2015.*, koordynacja M. Aganović, Zavod za planiranje razvoja grada Sarajeva (Sarajewo 1985). 170
 23. Linia rozgraniczenia między terenem kontrolowanym przez Serbów a oblężonym Sarajewem. Źródło: oprac. Sigras35, CC BY-SA 4.0, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sarajevo_stanovni%C5%A1tvo_i_linija_razdvajanja.JPG (dostęp: 29.04.2022). ... 173
 24. Przykładowe mapy z planu zagospodarowania przestrzennego kantonu Sarajewo. Źródło: *Dugoročni društveni plan grada Sarajeva za period 1986.–2000./2015.*, koordynacja M. Aganović, Zavod za planiranje razvoja grada Sarajeva (Sarajewo 1985). ... 179

Indeks osóv

- Abdülaziz (sułtan) 157–158
Aganović Midhat 166, 171–172, 178
Alatalu Riin 75
Althabe Gérard 26
Amfilohije (partiarha) 126
Anderson Benedict 10, 183
Andrić Ivo 131, 147
Andrieu Claire 31
Appadurai Arjun 45
Arbutina Zoran 154
Arendt Hannah 181
Armakolas Ioannis 166
Aurangzeb (cesarz) 183
- Bădescu Gruia 177
Baillargeon Stéphane 30
Bakaršić Kemal 153–154
Bakoč Marija 108–109
Barišić Marko 104–105
Barišić Srđan 126
Barthes Roland 22, 47, 101, 160
Begonja Zlatko 95
Bekčić Gordana 125
Benedykt XVI (papież) 53
Bešlić Ljubo 108–110
Bevan Robert 142, 144
Biagini Antonello 157
Bieber Florian 78–79, 115, 176
Bijedić Džemal 102, 109, 168
Boban Branka 16
Boer Prim den 50, 77
Bogdanović Bogdan 100, 103–105
Bollé Hermann 62
Boračić-Mršo Selma 96
Bose Sumantra 78
Bošković Sanja 125
Bošković Stjepan 65–66
- Bougarel Xavier 40, 79, 114, 122, 137, 166
Bourdieu Pierre 15, 20, 22, 26
Brkljača Seka 44
Broz Josip zob. Tito
Bublin Mehmed 97–98
Budda 183
Budén Boris 58
Burke Peter 32, 74
Burno Filip 69, 89
Burzić Alisa 105
- Čačić-Kumpes Jadranka 70, 84
Campion Kristy 183
Čapo Žmegač Jasna 15
Carrithers Michael 19–20
Castells Manuel 20, 24–26, 70, 80
Cateux Aline 108
Čelović Luka 131
Čengić D. 11
Čengić Nihad 24, 168
Certeau Michel de 101, 104
Chalubiński Michał 13
Chastel André 37
Cichońska Maria 157
Ćimić Esad 76
Clinton Bill 151
Cohen Abner 134
Cohen Jean L. 122
Čolović Ivan 123, 127, 132, 147–148
Connerton Paul 25
Correia Sarah 129
Ćosić Ljubiša 98
Čović Dragan 111
Cuisenier Jean 29
Čurak Nerzuk 78–80
Čusto Amra 90–91

- Cytryn-Silverman Katia 140
Czerwiński Maciej 160
- Damjanov Andreja 157
Damjanović Dragan 62, 158
Darasz Zdzisław 131
Dąbrowska-Partyka Maria 17, 127
Delić Stipe 95
Denda Monika H. 132
Đević Radmila 146, 152
Di Lellio Anna 123
Djurasovic Aleksandra 102
Doda-Wyszyńska Agnieszka 26, 47, 186
Dodik Milorad 148–149
Doliński Ignacy M. 145
Domańska Ewa 33
Donia Robert J. 40, 63, 157, 160, 162, 164
Dučić Jovan 124–127, 131
Đurić Dijana 140
Đurić Nedo 140
Durmo Ibrahim 95
Dymnicka Małgorzata 181
Dyras Magdalena 17
- Eco Umberto 23–24, 40
Eliade Mircea 101
Eriksen Thomas H. 12
Ermolin Denis 137
- Fabre Daniel 20–21, 26, 35, 77
Falski Maciej 11, 24, 51, 122, 145, 155
Fazlagić Sadik-efendi 133
Fočo Mirzah 188
Foucart Bruno 62
Franciszek (papież) 53
Friedland Roger 60
Frijhoff Willem 50, 75
- Gavazzi Milovan 14–16
Geertz Clifford 18–20, 187
Gehry Frank 51
Gellner Ernest 13
Generowicz Ilona 145
Gil Dorota 127, 131
Goffman Erving 24, 26
Graham Wade 165
Grebó Zdravko 133–134
Gross Jan T. 137
- Habermas Jürgen 21, 184
Hadrović Ahmet 76, 156
Hadžijahić Muhamed 46
Hadžimuhamedović Amra 44, 52, 56–57, 121, 126–127, 143, 187–188
Hajrudin 68
Halbwachs Maurice 31, 74
Halimović Dženana 134
Hannerz Ulf 10, 14, 17, 45, 169
Hartmuth Maximilian 140
Hartog François 100
Harvey David 182
Hasandedić Hvizija 52, 61
Haverić Tarik 85, 115, 176, 184
Hecht Richard 60
Herder Johann G. 12–13
Herzfeld Michael 18, 138
Hobsbawm Eric 39
Holbrooke Richard 78
Holý Ladislav 17
Horvatinić Sanja 94, 189
Hroch Miroslav 13
Hromadžić Amra 55
Huseinovic Samir 111, 154
- Idrizbegović Zgonić Aida 141
Ilić Kristina 105
Iveković Ćiril 155
Izetbegović Alija 98–99
Izetbegović Bakir 98–99
- Jakir Aleksandar 90
Jakobson Roman 47
Jakubowski Radosław 21, 184
Jałowiecki Bohdan 51
Jansen Stef 45, 189
Janus Elżbieta 83
Jawoszek Agata 58, 63, 85
Jergović Miljenko 163
Jerzy Czarny (władca) 130, 132
Jović Dejan 113, 184–185
Jozelić Jasna 17, 188
Jurković Dušan 155
- Kaczmarska Elżbieta 145
Kállay Benjamin 63, 154–156, 160
Kaniecka Dominika 46
Karabeg Omer 134
Karađorđe zob. Jerzy Czarny
Karađzić Radovan 116
Karađzić Vuk Stefanović 71, 131–132, 147
Karađziordziewiciowie (dynastia) 72, 130
Karcic Fikret 46
Kardelj Edvard 113
Keil Soeren 43

- Kleniewski Nancy 58
Klusáková Luďa 141
Kobylińska Anna 24, 51, 122, 155
Koldžo Nedžad 96, 98
Koren Snježana 17
Koščak Vladimir 71
Koschany Rafał 47, 50
Koštunica Vojislav 125–126
Kowalski Gerard 69
Kraljević Andeo 48
Krišto Jure 160
Kršnjavi Isidor 155
Kunce Aleksandra 121–122
Kurcz Ida 105, 186
Kurto Nedžad 155
Kusek Robert 75, 150
Kymlicka Will 84
- Laketa Sunčana 102
Lazar Hrebeljanović (święty) 125, 130
Le Goff Jacques 50
Le Hégarat Thibault 29–30
Leček Suzana 16
Lenclud Gérard 26
Leszczyński Adam 32
Lévi-Strauss Claude 11, 23, 135
Lewellen Ted C. 134
Lewis Raphaela 138
Lind Maria 58
Löfgren Orvar 69
Lovrenović Dubravko 83–85
Lovrenović Ivan 46
Lučić Ivica 116
Lotman Jurij 26, 83, 187
- Madić Igor 96
Mahmutćehajić Rusmir 76, 80
Maksimović Desanka 131
Malcolm Noel 40
Manent Pierre 10, 183
Marhold Hartmut 182
Marković Rajko 65
Markowitz Fran 154
Markus Tomislav 55
Mašić Radislav 143
Matić Milovan 147
Matić Željko 57
Mayenowa Maria R. 83
McNeill Donald 51
Menatti Laura 182
Meskell Lynn 183
Mikołaj (metropolita) 149
Míllica (księżna) 130
- Milićević Ivan A. 48–49
Milidragović Duško 171–172
Milišić Senija 120
Milošević Ana 108
Milošević Slobodan 151
Milović R. 145
Milutin (król) 123
Mojżesz (postać biblijna) 53
Motta Giovanna 157
Mrduljaš Saša 115
Murad II (sułtan) 130
Murtić Aida 104–105
Musić Ivan 48–50, 52–53
- Nakonieczna Elżbieta 62
Napoleon Bonaparte (cesarz) 13
Nelson Eric 151
Nemanjiciowie (dynastia) 119, 123, 131, 146
Niedermüller Péter 18
Njegoš Petar Petrović 130, 132
Nora Pierre 29–31, 37–38, 62, 142
Novalić Fadil 108–109
Nowicka Ewa 13
- Obilić Miloš 130
Obradović Amer 65–66
Obradović Dositej 131
Obradović Željko 56
Obrenović Mihailo 158
Oevermann Heike 75
Ognjenović Gorana 17, 188
Orahović Amra 162
- Pachauer Volker 129
Panek Carl 156
Pařík Karel 154
Pavlović Luka 59
Paweł, Pawle (patriarcha) 125
Pejanović Mirko 87
Pendlebury John 34
Perić Ratko 53–54, 59, 66, 73
Petrović Tanja 90
Pilarska Justyna 158–159
Piłsudski Józef 130
Pina-Cabral João de 138
Pine Frances 138
Piotr Pierwszy Wyzwoliciel (król) 130
Poche Bernard 99–100
Pomian Krzysztof 35, 38
Pomorski Jan 33
Pudzianowska Dorota 21
Purchla Jacek 75, 150

- Raciborski Jacek 21, 173
Rački Franjo 71
Radić Antun 14–16
Radić Stjepan 15
Radušić Edin 49
Rakovac Dragutin 71
Ramet Sabrina P. 113, 129
Ranger Terence 39
Ranković Aleksandar 46
Rastoder Šerbo 126
Rawski Tomasz 73, 79, 84, 173
Rekšć Magdalena 85
Rešidbegović Amra 161
Resulbegović Osman Pasza 133, 135
Revel Jacques 100
Riedlmayer András J. 139, 153
Rihtman-Auguštin Dunja 132
Risaluddin Saba 155
Ristic Mirjana 177
Rizvanbegović Izet 44
Rogić Igor 11
Rorty Richard 184
Rupnik Jacques 125
- Salčin Azita 144
Sawa (święty) 130–132, 145–148
Schmidt Friedrich 158
Sekula Elżbieta A. 51
Sells Michael 73–74
Semprini Andrea 84
Seroka Mateusz 55
Short Michael 34
Sinan (architekt) 68
Sitte Camillo 129
Skowroński Tomasz 105, 186
Škrbić Alempijević Nevena 105, 110
Smailović Fahrudin 133
Smajkić Seid 73
Sokol Anida 157
Sorabji Cornelia 137
Sosnowska Danuta 155
Šotra Zdravko 95
Stadler Josip 159
Starčević Ante 55, 71
Steele Jonathan 125
Stefan Dušan (cesarz) 130
Stefan Nemanja (święty) 125, 130–132
Stjepanović Stepa 130
Stjepan Kosača (herceg) 61, 130
Strahl Tobias 149–150
Strossmayer Josip J. 71
- Stublić Helena 112
Suchoń Filip 129
Sudetic Chuck 120–121
Sudjic Deyan 148
Sulejman Wspaniały (sułtan) 68
Symeon (święty) zob. Stefan Nemanja
Szacki Jerzy 25, 31–32
Szwat-Gyłybowa Grażyna 58, 63
- Talmon-Heller Daniella 140
Taylor Charles 18
Thiesse Anne-Marie 13
Tito Josip Broz 88, 93, 95, 102
Tolomelli Alessandro 55
Topolski Jerzy 33
Trapara Boris 159
Trapszyc Artur 131–132
Trošt Tamara 108
Tuđman Franjo 107
Tupanjac Branko 124
Tupeša Nenad 147–148
Turner Victor 24–25, 127–128, 183
- Urry John 58
Uspienski Boris 83, 187
- Vancaš Josip 158
Veličković Nenad 55
Violet-le-Duc Eugène 62–63
Vučurević Slavko 136–137
Vukalović Luka 131
Vuletić Fran 156–157
- Walasek Helen 57, 142, 144, 146
Walicki Andrzej 13, 25
While Aidan 34
Wiącek Elżbieta 83
Wigemark Lars-Gunnar 108–109, 111
Witkiewicz Stanisław 155
Wittek Alexander 155
Wrona Tomasz M. 83
Wrzosek Wojciech 33
- Zalewski Krzysztof 11
Zdeb Aleksandra 43
Žila Ondřej 45, 163
Živanović Miodrag 134
Zlatar Andrea 17
Žuljić Vlasta-Jelena 168
Zvizdić Denis 108–110
Żyłko Bogusław 26, 187

Indeks nazw geograficznych*

- Adriatyk 43, 90, 119
Alipašino Polje (Sarajewo) 126, 169
Ameryka 11, 165
Andaluzja 155
Arabia Saudyjska 126, 176
Australia 172
Austro-Węgry 48, 87, 154–155, 160
Ayodhya 60
- Bałkany 48–50, 137, 139, 144–145, 148, 151, 157
Bamian 183–184
Banja Luka 23, 41, 134, 171
Banowina Chorwacji 16, 44, 85
Belgrad 16, 49, 95, 103, 125, 131, 160, 171
Berlin 72, 177
Bijeljina 171, 179
Bilbao 51
Bileća 43
Bistrik (Sarajewo) 159
Bosna (rzeka) 167
Bregawa 43, 61, 67, 76
Bruksela 180
Budapeszt 154, 156
- Canberra 172
Čehotina 140, 146
Chorwacja 13, 17, 38, 43, 68, 71, 85, 94, 107, 120, 156
Czarnogóra 48–49, 85, 120, 125, 130, 170
Czechy 13, 18
Czeski Cieszyn 177
- Dalmacja 61, 156, 171
Daorson 44
- Dayton 36–37, 40–41, 43–45, 77–78, 96, 111, 116, 121, 128, 133, 141, 151, 163, 171–172, 176, 178, 187
Dijon 158
Dobrinja 97, 164–165, 169, 171
Duklja 119
Dynary 119
Dystrykt Kolumbii 172
- Egipt 155
Estonia 75
Europa 13, 17, 39, 49, 58, 71, 109, 119, 138, 161, 165, 183
Europa Zachodnia 176
- FBiH zob. Federacja Bośni i Hercegowiny
Federacja Bośni i Hercegowiny 36, 40, 43, 57, 77, 79, 91, 96, 99, 108–109, 143, 163, 165, 169, 171–172, 174–175, 177–178, 180
Foča 139, 141, 143–151, 159, 170, 179, 187–188
Francja 13, 29–32, 35
- Gabela 49
Gacko 139
Goražde 170
- Hadžići 166, 169, 174, 178
Hum 68, 73, 124, 128
- Ibadan 134
Igman 94–95
Ilidža 98, 164, 166, 174–175
Ilijaš 169, 174, 178

* Indeks nie obejmuje nazw: Bośnia, Bośnia i Hercegowina (BiH), Hercegowina.

- Indie 60
 Istočno Sarajevo zob. Wschodnie Sarajevo
 Jahorina 41
 Jajce 23, 85
 Jerozolima 39, 85, 162, 176
 Jugosławia 16–17, 46, 52, 58, 72–73, 85–88, 90, 92, 94–95, 100–102, 105, 108–113, 115–116, 122, 125–126, 135, 161, 163, 166, 171, 186, 189

 Kasindo 167, 171
 Klobuk 48
 Kosowe Pole 125
 Kosowo 122–123, 131, 151
 Kozara 95, 101, 189
 Królestwo Serbów, Chorwatów i Słowenów 16, 85, 130

 Leotar (góra) 122
 Ljubuški 49
 Lublana 171
 Lukavica 97, 164, 167–169, 171
 Lwów 132

 Macedonia Północna 68, 85, 131
 Miljacka 91, 154, 165, 167, 169, 174, 178
 Miljevići 164
 Mostar 22–23, 25, 43–44, 49, 53, 55, 59, 63, 65, 67–69, 73, 100–112, 116–117, 124, 128, 134, 151, 170, 173, 189
 Mrkonjić Grad 87

 Neretwa 48, 68, 90, 101–102
 Neum 43
 Niderlandy 68, 106
 Niemcy 13
 Nikšić 119, 125
 Norwegia 106
 Nowe Sarajevo 96, 98, 100, 164, 169

 Olovo 170

 Pag 38
 Pakistan 60
 Pale 97, 163–165, 167, 169–170, 175
 Paryż 33, 36, 121, 156
 Počitelj 74
 Podgorica 125
 Podgradić 101
 Podrinje 179
 Półwysep Bałkański zob. Bałkany
 Praga 158
 Prisztina 123

 Raška 119
 Ravno 48
 Republika Serbska 36, 41, 43, 77, 79, 91, 97–99, 109, 116, 119, 125, 128–129, 131–133, 139, 143, 145–146, 148–149, 152, 163–166, 169, 171–172, 174–175, 178–180
 Rogatica 170
 Rotimlja 74
 Rožaje 120
 RS zob. Republika Serbska

 Sandżak 11
 Sarajevo 22–23, 39–41, 67–69, 85, 91–92, 94, 96–99, 101, 104, 111, 117, 125–126, 134, 139, 144, 153–155, 157–158, 160–180, 187
 Serbia 17, 85, 119–120, 125, 127, 130–132, 151, 156, 158, 165, 170–171, 177
 Serbskie Sarajevo zob. Wschodnie Sarajevo
 Skopje 68
 Socjalistyczna Republika Bośni i Hercegowiny 86, 89, 114–116, 163
 Sokolac 165, 175
 SRBiH zob. Socjalistyczna Republika Bośni i Hercegowiny
 Srbiny zob. Foča
 Stari Grad (Sarajevo) 131, 166, 174–175
 Stari grad (Stolac) 54, 56, 61–62, 64
 Stolac 23, 43–44, 47–59, 61, 63–67, 73–81, 84, 100, 119, 121, 128–129, 139, 143, 165, 186–188
 Stup 167–169
 Sutjeska 95, 101
 Śródziemnomorze 155

 Tarčin 178
 Third Lake (Illinois, USA) 127
 Tjentište 95, 101, 189
 Trawunia 119
 Trebević 91, 169
 Trebinje 23, 25, 43, 119–136, 138–139, 142–143, 149, 165, 187
 Trebišnjica 122
 Trnovo 164, 169, 174–175
 Trzecia Rzesza 88
 Turcja 49, 61, 68, 87, 119, 131, 143, 150–151
 Tuzla 170

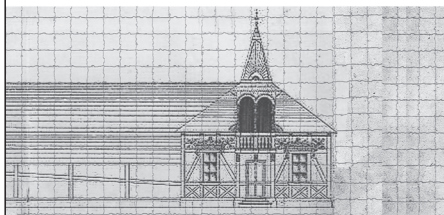
 USA 124, 143, 150–151, 161, 172

 Višegrad 38, 165, 170–171
 Visoko 170
 Vodno 68
 Vogošća 166, 169, 174, 178

-
- Vraca (Sarajewo) 91–93, 95–101, 103–104, 107,
111–112, 168–169, 189
- Vrhbosna 158
- Warszawa 51
- Waszyngton 172
- Wiedeń 129, 154, 156
- Wschodnie Nowe Sarajewo 98, 175
- Wschodnie Sarajewo 91, 96–98, 164–165, 173,
175–180, 187
- Zagrzeb 55, 62, 160, 171
- Zamość 63
- Zenica 170
- Zgorzelec 177
- Žitomislíci 73

ARCHITECTS AND THEIR SOCIETIES

Cultural Study
on the Habsburg-Slavic Area
(1861–1938)



Edited by
Anna Kobylińska
Maciej Falski



Niels Gutschow

OBSESJA PORZĄDKU

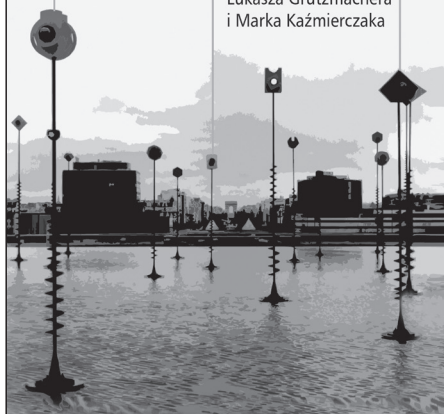
Niemieccy architekci planują
w okupowanej Polsce
1939–1945



NEUGESTALTUNG DES ALLEN RINGPLATZES IN BEROLINER QU
ANSAUSTR DER STADT
79-1900

Znakowe wartości kultury

Pod redakcją
Zbigniewa Klocha,
Łukasza Grützmachera
i Marka Kaźmierczaka



Elżbieta
Hałas

Symbole i społeczeństwo

Szkice z socjologii interpretacyjnej



Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
ul. Smyczkowa 5/7, 02-678 Warszawa
tel. 22 55 31 333
www.wuw.pl