

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 partycypacyjność 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 antropologowie 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 wpisaną 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 Przyjmując 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 etnologzy 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 Zwiążłą 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 progu 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, pannońską 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 dokonanym 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 stosownością 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 wpisanimi 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.