

# 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 dysfunkcyjnych, 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 bośniackiego<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> 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 reprodukować<sup>2</sup>. 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 muzea<sup>3</sup>. 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 symbolicznym<sup>4</sup>. 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 partykularność jako skutek lub wynik ludzkiego działania o charakterze uniwersalnym”<sup>5</sup>. 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-

<sup>2</sup> Chciałbym dookreślić tu, że nie uważam kultury ani państwa za jakieś 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.

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

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

<sup>5</sup> 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 władzę<sup>6</sup>.

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 kontynentami<sup>7</sup>. 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”<sup>8</sup>. Ta ostatnia uwaga Lévi-Straussa pomoże nam w zrozumieniu emfatycznego stosunku do zjawiska wyznania w Bośni,

---

<sup>6</sup> Przyjmuję najprostsze rozumienie elit, zwięźle 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.), *Upravljajke elite i modernizacija* (Zagreb 2001), 37–78.

<sup>7</sup> 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).

<sup>8</sup> 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”<sup>9</sup>.

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 następne 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

---

<sup>9</sup> 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 narodową<sup>10</sup>. 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 sąsadowały z postulatami wolności klasowej<sup>11</sup>. 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 pracą<sup>12</sup>. 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.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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 terezańsko-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.

<sup>12</sup> 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, ucieleśnianie 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: starsłowiańską, 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”<sup>13</sup>. 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 wyraźny 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

---

<sup>13</sup> 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 autentyzm<sup>14</sup>.

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 skutecznie 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 etnonarodową<sup>15</sup>. 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)<sup>16</sup>, której zresztą

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> W badaniach zaprezentowanych w pracy *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia* (przeł. P. Biłos, Warszawa 2005, pierwodruk francuski 1979) Pierre Bourdieu opisywał strategie 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.

<sup>16</sup> 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, Stjepan<sup>17</sup>. 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 Gavazzi<sup>18</sup>. Banowina upadła wraz z Jugosławią po wkroczeniu wojsk hitlerowskich w kwietniu 1941 roku, tak więc trudno ocenić możliwą skuteczność oddziaływania ideologii HSS. Dla mojego wyводу 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 reprodukcję 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 Słoweńców.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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; teźe, *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 społecznych<sup>19</sup>. 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 czecosłowackiej, 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 dyskursu<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> 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 związaną polityki przestrzeni. Ogólne ramy polityki kulturalnej w BiH zawiera dokument zatytułowany *Strategija kulturne politike u BiH*, Vijeće ministara BiH, Ministarstvo civilnih poslova (Sarajevo 2008), <http://www.msb.gov.ba/dokumenti/AB38712.pdf> (dostęp: 10.06.2020).

<sup>20</sup> 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*)<sup>21</sup>. 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 oficjalną<sup>22</sup>. 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”<sup>23</sup>. 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.

<sup>21</sup> „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.

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

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