

Romantyczny i nacjonalistyczny duch w debacie o „albańskiej tożsamości”

Artan Puto

fot. Waldemar Kuligowski



Albańczycy
są jednym
z najstarszych
narodów
na kontynencie
europejskim,
narodem
założycielskim.

Europejska tożsamość Albańczyków

W ostatnim czasie w prasie albańskiej rozgorzała dyskusja¹ o albańskiej tożsamości. Czy jest ona europejska, czy też jest czymś bardziej skomplikowanym? Dyskusja wybuchła po ukazaniu się kilku artykułów Ismaila Kadare i Rexhepa Qosji na ten temat. Obaj autorzy opublikowali je w dwóch oddzielnych książkach: Europejska tożsamość Albańczyków Kadarego i Lekceważona rzeczywistość Qosji¹. Zdaniem Ismaila Kadare, mamy w istocie do czynienia z romantycznym, mitycznym i homogenicznym określeniem albańskiej tożsamości narodowej. Qosja z kolei sugeruje, że jest ona bardziej kompleksowa, zróżnicowana i podlegająca wpływom. Koncepcja Kadarego europejskiej tożsamości narodowej Albańczyków zawiera w istocie twierdzenie życzeniowe. Kadare pisze: „Karty Albanii są czytelne. Naród albański nie ma tożsamości połowicznej, wymyślonej lub ukrytej za oszukańczą pięknoślową ornamentyką. Jego tożsamość również jest czytelna niezależnie od tego, że ktoś nie chce jej takiej widzieć, że kogoś nie interesuje takie jej widzenie. Albańczycy są jednym z najstarszych narodów na kontynencie europejskim, narodem założycielskim [pull themeltar], podobnie jak wszyscy wielcy

językoznawcy przyjęli, że język albański znajduje się wśród 10 albo 12 podstawowych języków kontynentu”².

Kadare postrzega tożsamość jako *fait accompli*, jako rzecz daną, z którą nie trzeba już nic robić. Tymczasem w wypadku tożsamości narodowych ocenianie ich jako czegoś, co jest dane raz na zawsze, pewne, jasne i niezmienne, stanowi konceptualne ograniczenie. Nie są one jednakowymi stanami kulturowymi albo nieruchomymi tożsamościami zbiorowymi, ale przede wszystkim są przygotowanymi przez elity intelektualne populacji tworami ideologicznymi, które wcielone zostaną w życie przez państwo narodowe po jego utworzeniu. Państwo narodowe działa jak swego rodzaju walec „wyrównujący i modernizujący”, który niweluje inne, wcześniejsze tożsamości zbiorowe, takie jak identyfikacja rodzinna, klanowa, religijna, regionalna i tym podobne, narzucając odgórnie, siłą instytucji państwowych, „tożsamość narodową”. Te „narodowe” polityki legitymizują jednocześnie autorytet państwowy. W taki sposób działała faktycznie zarówno monarchia Zogu, jak i totalitarne państwo komunistyczne.

W nawiązaniu do tego Bernd Fischer napisał, że jednym z najważniejszych osiągnięć Zogu było stworzenie albańskiej świadomości narodowej. W swojej książce Fischer słusznie podkreśla, że przed dojściem do władzy króla lokalna дума była w kraju jedyną istniejącą formą nacjonalizmu, a kiedy Zogu oddał władzę i udał się na emigrację w 1939 roku, rozpoczął się proces tworzenia rudymenarnej formy współczesnego nacjonalizmu państwowego. W ten sposób „Zogu wniósł istotny wkład i ci, którzy nastąpili po nim jako władcy i zakończyli

¹ Kadare I., *Identiteti evropian i shqiptarëve*, Tirana 2006; Qosja R., *Realiteti i shpërfillur*, Tirana 2006.

² Kadare I., op. cit., s. 20.

budowanie współczesnego państwa narodowego, mieli zadanie trochę łatwiejsze wskutek powstania nacjonalizmu, za który odpowiedzialny był Zogu³.

Tożsamości zbiorowe są także systemami wartości podlegającymi ciągłym zmianom, są dynamiczne i w związku z tym stale wymagają przeformułowania. Mówiąc o nacjonalistycznych projektach i o używaniu mitów, które umożliwiają konceptualizację „narodowości”, Shöpflin w swojej książce pisze: „To proces, który trwa, jest to ciągle odtwarzanie wystąpień naszych czasów, praca, która posuwa się do przodu, ale nie osiąga jakiegś ostatecznej formy, choć jego uczestnicy postrzegają ją [narodowość – uwaga A.P.] jako trwałą i możliwie statyczną⁴.”

Tej statycznej i jednowarstwowej koncepcji „tożsamości europejskiej” Kadarego Qosja przeciwstawia tożsamość bardziej dynamiczną, na którą składa się szereg elementów, w tym, i słusznie, także komponent muzułmański⁵. Rexhep Qosja pisze: „Mamy Albańczyków z tożsamością katolicką, Albańczyków z tożsamością prawosławną, Albańczyków z tożsamością muzułmańską, Albańczyków z tożsamością protestancką i Albańczyków z tożsamością ateistyczną, ale wszystkie te poszczególne tożsamości, węższe i mniejsze, wskutek wspólnych cech zawartych w każdej z nich, łączą się w tę wspólnotę, w tę ogólność, w tę całość, o której mówimy „«ALBAŃSKA TOŻSAMOŚĆ NARODOWA»”⁶.

Qosja krytykuje Kadarego, ponieważ jego koncepcja „albańskiej tożsamości” nie uwzględnia różnorodności identyfikacji: osobistej, zbiorowej, konwencjonalnej, nowej, historyczno-kulturowej, religijnej i państwowej⁷. Koncepcji Qosji brakuje z kolei uznania narodowej tożsamości za ideologiczny konstrukt albań-

skich intelektualistów z Ruchu Odrodzenia Narodowego. Autor widzi ją jedynie jako odkrycie przez nich wspólnych cech łączących Albańczyków⁸. Qosja lekceważy także decydującą rolę państwa w tym względzie. Geneza albańskiej „tożsamości narodowej” słuszniej kontekstualizuje się w czasie, jeśli doceni się decydującą rolę państwa narodowego.

W swoim artykule opieram się na tezie Erica Hobsbawma, że to nie tożsamość narodowa kształtuje państwo narodowe, ale jest dokładnie odwrotnie – to państwo narodowe tworzy i konsoliduje tożsamość kulturową wspólnoty, którą administruje. „Jak większość poważnych badaczy, nie uważam «narodu» za pierwotny czy niezmienny byt społeczny. Należy on wy-

³ Fischer B.J., *King Zog and the struggle for stability in Albania*, New York 1984, s. 306. Książka została opublikowana także w języku albańskim w 1996 r. przez wydawnictwo Çabej.

⁴ Schöpflin G., *The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*, [w:] Schöpflin G., Hasting G. (ed.), *Myths and Nationhood*, London 1997, s. 21.

⁵ Qosja R., op. cit., s. 12.

⁶ Ibidem, s. 29.

⁷ Ibidem.

⁸ O kwestii języka narodowego lub albańskiego standardowego jako jednej z podpór tożsamości narodowej Qosja pisze, że powstał on wtedy, kiedy doszło do najsilniejszych powiązań między członkami ludu [popull] i „z potrzeby ludu do nawiązywania łatwiejszych i szybszych kontaktów społecznych, politycznych, gospodarczych i kulturalnych”. (*Realiteti i shpërfillur*, op. cit., s. 12). Eric Hobsbawm wyjaśnia słuszniej naturę języka „narodowego”, kiedy pisze: „Języki narodowe są niemal zawsze tworem prawie sztucznym, a niekiedy, jak w przypadku nowohebrajskiego, można je uznać praktycznie za nowy wynalazek. Są przeciwieństwem tego, co widzi w nich mitologia nacjonalistyczna: pierwotnych podstaw kultury narodowej i matrycy narodowego ducha” (Hobsbawm E., *Narody i nacjonalizmy po 1780 roku. Program, mit, rzeczywistość*, Warszawa 2010, s. 62). W nawiązaniu do faktu, że język „narodowy” jest tworem, a nie, jak przedstawiają to badania albańskie, elementem wyróżniającym i ucieleśniającym ducha „narodu” albańskiego, zob. także: Thiesse A.-M., *La création des Identités Nationales, Europe XVIII^{ème}–XX^{ème} siècle*, rozd. *Une nation, une langue*, Paris 1999, s. 67–73.

łącznie do określonego, historycznie późnego okresu. Jest on bytem społecznym tylko o tyle, o ile wiąże się z pewnym rodzajem nowoczesnego państwa terytorialnego – «państwem narodowym» – i w związku z tym nie ma sensu mówienie o narodzie i narodowości, jeżeli nie odnosi się ich do państwa narodowego. [...] Krótko mówiąc, na potrzeby analizy przyjmujemy, że nacjonalizm pojawia się przed narodami. Narody nie tworzą państw i nacjonalizmów, ale odwrotnie”⁹.

Powróćmy do koncepcji Kadarego europejskiej tożsamości Albańczyków. Zauważymy, że dla jej wzmocnienia autor wykorzystuje kilka głównych elementów. Na dowód „europejskości” Albańczyków przytacza geografę, białą karnację populacji, śródziemnomorską historię średniowiecznej Europy, albański kodeks praw oraz literaturę pielęgnowaną przez średniowieczne duchowieństwo katolickie¹⁰. Ma to świadczyć o tym, że tożsamość albańska została ukształtowana w okresie przedosmańskim. Tak więc późny okres albańskiego narodu jako społeczno-politycznego bytu, odnoszący się do XX wieku, w tym romantycznym wywodzie ukazywany jest tak, jakby istniał także w okresie feudalnym, kiedy nie można było mówić o albańskim państwie narodowym, lecz jedynie o władztwach panów feudalnych. Okres osmański tę tożsamość niszczył i degradował. W istocie wszystkie elementy wymieniane tu jako wyraz albańskiej „europejskości” są tworam i wielce względny i każde przedstawienie ich jako ścisłych kategorii jest nadużyciem.

Geografia i historia są właśnie tymi kategoriami ludzkiej wiedzy, które o wymianie i przepłataniu się różnych kultur mówią więcej niż każda inna dyscyplina i nie można ich używać jako argumentów do uzasadniania trwałych tożsamości. Prócz tego przywoływanie koloru

skóry, jako oznaki kulturowej tożsamości pewnej wspólnoty, poważnie narusza logiczną spójność traktatu, nawet jeśli jest literacki.

Koncepcja „rasy” dawno została odrzucona przez antropologów jako argument spekulacyjny i niewiarygodny dla wyjaśniania historii ludzkiej. Claude Lévi-Strauss pisze w związku z tym: „[...] grzech pierworodny antropologii polega na myleniu prostego biologicznego pojęcia rasy (współczesna genetyka potwierdziła jego obiektywizm także na tym polu) z tym, co wytwarzają ludzkie kultury w psychologicznym i socjologicznym aspekcie [...]. Również kiedy mówimy w tym studium o wkładzie, jaki rasy wniosły do ludzkości, nie chcemy powiedzieć, że wpływy kulturowe Azji lub Europy, Afryki lub Ameryki posiadają pewną oryginalność wynikającą z faktu, iż kontynenty te są zaludnione w większej części przez mieszkańców o różnym pochodzeniu rasowym. Jeśli taka oryginalność istnieje – a nie ulega wątpliwości, że tak – to ma ona związek z uwarunkowaniami geograficznymi, historycznymi i socjologicznymi, a nie ze zdolnościami uzależnionymi od budowy anatomicznej lub fizjologii czarnych, żółtych lub białych”¹¹.

Inną cechą traktatu Kadarego jest przedstawianie albańskiej tożsamości jako czegoś jednowarstwowego – istnieje „tożsamość” i przypomina ona bardziej koncepcję polityczną niż kategorię związaną ze społeczeństwem, kulturą i tym podobne¹².

⁹ Hobsbawm E., **Narody i nacjonalizmy po 1780 roku...**, op. cit., s. 18.

¹⁰ Kadare I., **Identiteti evropian i shqiptarëve**, op. cit., s. 20–23.

¹¹ Lévi-Strauss C., **Race et histoire**, Paris 2002, s. 10–11 [tłum. własne z alb. – M.A.].

¹² Qosja R., **Mashtrimi i madh me „identitetin e shqiptarëve”** [Wielkie oszustwo z „tożsamością Albańczyków”], „Shqip” 1.07.2006.

Tożsamość narodowa wspólnoty jest wytworem historycznym i jej uczestnicy nie mogą mieć wyłącznie jej jednej. Złożoność tożsamości przejawia się nie tylko na poziomach ludzkich wspólnot, które przypominają tożsamościowy kalejdoskop [dosł. rzeczywistość kalejdoskopową – M.A.], ale również sięga niżej, do jej bazy, do komórek, które ją stanowią, do samych jej uczestników. Jeden z głównych ideologów Ruchu Odrodzenia Narodowego Sami Frashëri (1850–1904) jest typowym przykładem współistnienia kilku tożsamości w tej samej osobie¹³. Był osmańskim intelektualistą, a jednocześnie intelektualistą i patriotą albańskim o szerokich zainteresowaniach obejmujących językoznawstwo, historię, geografę, pedagogikę, nauki pozytywistyczne i materializm w filozofii, w tym także wysiłki na rzecz połączenia tego prądu filozoficznego z islamem jako cywilizacją¹⁴. W dwóch swoich dziełach pisanych po arabsku i w języku turecko-osmańskim Sami jawi się jako zwolennik reformatorskiego nurtu w islamie, który jednocześnie wysoko ceni zdobycze cywilizacji zachodniej. Ta ostatnia korzysta ze zdobyczy poprzedzającej ją cywilizacji islamu, ale generalnie osiągnęła więcej na polu nauki i wiedzy¹⁵.

Taka sytuacja miała określony kontekst. Do cywilizacji osmańskiej drugiej połowy XIX wieku, kiedy tożsamość osmańska rozumiana była przez ówczesnych intelektualistów jako państwowy projekt polityczny, do opinii publicznej imperium zaczęły przenikać zachodnie idee sekularyzacyjne i rewolucyjne (wolność narodów jako prawo naturalne, miłość do ojczyzny, konstytucjonalizm itd.)¹⁶. „Osmanizm” postrzegany był jako tożsamość rozpościerająca się niczym parasol nad wielobarwną mozaiką kultur różnych narodów będących pod panowaniem imperium¹⁷. Dla Samiego Frashëriego było czymś zupełnie naturalnym, że czuje się zarówno Osmanem, jak i Albańczykiem. Nale-

ży przy tym pamiętać, że Stambuł, w którym Sami rozwijał swoją działalność intelektualną, był wówczas główną metropolią Bałkanów¹⁸. Problem jego wyłącznej tożsamości albańskiej lub tureckiej stworzyły później urzędowe historiografie obu krajów, Albanii i Turcji, aby przywłaszczyć sobie tego intelektualistę o podwójnej tożsamości¹⁹.

¹³ Zob. Bilmez B., *Myths or Origin and Autochtony in Shemseddin Sami Frashëri's (1850–1904). Texts Contributing to the Construction of both Albanian and Turkish 'We's*, referat zaprezentowany w projekcie badawczym *We, The People*, finansowanym przez Center for Advanced Studies, Sofje i Collegium Budapest, wiosna–jesień 2005, za: www.cas.bg.

¹⁴ Szerzej o osmańskich intelektualistach ostatniego ćwierćwiecza XIX w., którzy postrzegali materializm i nauki jako jeden z kulturowych fundamentów przyszłego społeczeństwa osmańskiego, zob. Hanioglu M.S., *Blueprints for a future society, Late Ottoman materialists on science, religion and art*, [w:] Ozdalga E. (ed.), *Late Ottoman Society, The Intellectual Legacy*, London–New York 2005, s. 28–115.

¹⁵ Tymi dziełami są *Qytetërimi islam* [Cywilizacja islamska], Stambuł 1879 oraz *Përpjekjet e heronjve në përhapjen e islamit* [Wysiłki bohaterów w rozprzestrzenianiu się islamu], Stambuł 1884. Zostały one przetłumaczone i opublikowane po albańsku przez wydawnictwo Logos, Skopje 2004. W końcowej części książki o cywilizacji islamskiej Sami podawał, iż jego celem jest napisanie jeszcze dwóch innych książek o tytułach *Popujt islamë, e shkuara, e tashmja dhe e ardhmja* [Ludy islamskie, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość] oraz *Qytetërimi evropian* [Cywilizacja europejska], w których, jak się wyraża, „napisze, że cywilizacja europejska zrodziła się z cywilizacji islamskiej”. Nie zdołał ich już jednak napisać. Zob. Frashëri S., *Qytetërimi islam*, Skopje 2004, s. 111.

¹⁶ Zob. więcej na ten temat Berkes N., rozdz. 6 *The Secularism of the Tanzimat* oraz rozdz. 7 *The Constitutional Movement*, [w:] *The Development of Secularism in Turkey*, London 1998, s. 155–201; s. 201–223.

¹⁷ *The Constitutional Movement*, [w:] *The Development of Secularism in Turkey*, London 1998, s. 155–201 i 201–223.

¹⁸ Clayer N., *Rrënjet e islamit në Ballkan* [Korzenie islamu na Bałkanach], przedruk z „Regard sur l'Est” w „Shqip” 18.05.2006.

„Albańska tożsamość europejska” Kadarego wyraża się także poprzez wywód silnie orientalistyczny, co jest przejawem manichejskiego sposobu myślenia, w którym kultura zachodnia stanowi system wartości wyższych aniżeli wschodnia, która jawi się jako peryferia tej pierwszej²⁰. Opisuując „dziką twarz” imperium osmańskiego i jego „anty europejską” duszę, Kadare dodaje, że to imperium zaatakowało fundamenty albańskiej istoty – język i kulturę: „Zakaz języka pisanego był pierwszą fazą jego całkowitego zniszczenia. Bez pisma żadna budowla językowa nie utrzyma się długo. Jednakże Osmanowie się przeliczyli, bowiem machina języków indoeuropejskich na Bałkanach była o wiele silniejsza aniżeli języka osmańskiego, który należał do innej galaktyki. Tureckie armaty rozwalają jedna po drugiej twierdze półwyspu, ale język osmański zaledwie zadrasnął uparte języki miejscowych”²¹.

Widać tu wyraźną hegemonię silniejszych i lepszych indoeuropejskich języków miejscowych nad językiem osmańskim, mniej wartościowym, ponieważ jest językiem dalekich „ich”, obcych, przybywających z „innej galaktyki”. Prócz odrzucenia zróżnicowania kulturowego dostrzega się tu również pewne uproszczenie związane z relacjami między językami. Choć autor używa środków figuratywnych, widać, że ewidentnie degraduje język osmański. W rzeczywistości stosunki między językami nie opierały się na logice „walki na armaty”. Języki nie były aż tak „uparte i dumne”, jak postrzegała je romantyczna wyobraźnia, wręcz przeciwnie, są one bardzo dynamicznymi, „wspaniałomyślnymi” kategoriami historycznymi i kulturowymi i na przestrzeni wieków zarówno otrzymują, jak i dają. Znaczącym wskaźnikiem takiego przenikania jest choćby fakt, że w języku albańskim termin *komb* [naród] pochodzi od *kavim*, wywodzącego się z arabsko-osmańskiego zasobu leksykalnego²².

Według Kadarego, walka imperium z albańską tożsamością wyraża się ponadto poprzez atakowanie albańskiej kultury. Okres dominacji osmańskiej oceniany jest w jego tekście jako walka z „udręczoną tożsamością albańską i jej odpychającym wypaczeniem”. Dostrzec tu można romantyczną wiarę w istnienie przez wieki hipotetycznego bytu tożsamościowego. Tej wierze towarzyszy orientalistyczny wywód, który przesuwając albańską tożsamość w stronę katolicyzmu.

„Walka o likwidację albańskiej tożsamości i zastąpienie jej osmańską była uporczywa i permanentna. Imperium, jak wszędzie na Bałkanach,

²⁰ Aby zapoznać się z urzędową wersją historiografii albańskiej, zob. rozdz. IX **Zhvillimi i ideologjisë dhe i kulturës së Rilindjes Kombëtare (Vitet 80 të shek. XIX–1912)** [Rozwój ideologii i kultury Odrodzenia Narodowego (lata 80. XIX w. – 1912)], podrozdz. I **Mendimi politik-shoqëror, shkrimi dhe shkolla shqipe** [Myśl polityczno-społeczna, pismo i albańskie szkoły], część o Sami Frashërim, [w:] **Historia e popullit shqiptar** [Historia narodu albańskiego], Tirana 2002, s. 339–343.

²¹ Zobacz na ten temat Said E., **Orientalizm**, Poznań 2005. Ta klasyczna już dziś książka wcieliła w życie pojęcie „orientalizm” w ujęciu, w którym nawiązuje ono do zagadnień związanych z europejską epoką kolonialną. „Okcydent” i „Orient” przyjmowane są jako dwa homogeniczne byty przecięte nożem i brutalnie zderzające się ze sobą, o wyraźnych wartościujących konotacjach: pierwszy jest pozytywny, stoi wyżej; drugi jest negatywny, nierozwinięty. Taki sposób myślenia arbitralnie neguje w pojęciach „Orient” lub „Okcydent” ich różnorodność i to, co najważniejsze: współzależność i wymianę kulturalną między nimi.

²² Kadare I., **Identiteti evropian i shqiptarëve**, op. cit., s. 26.

²³ Dizdari T.N., **Fjalori i orientalizmave në gjuhën shqipe** [Słownik orientalizmów w języku albańskim], Tirana 2005, s. 548–549. Zob. Merxhani B., **Vepra** [Dzieła], Tirana 2003, s. 179. W artykule **Nacionalizma** [Nacjonalizmy] opublikowanym w „Demokracii” 27.05.1933 Merxhani mówi, że termin **komb** wszedł do języka albańskiego poprzez wpływ szkół tureckich. Zob. też Puto A., **Evoluimi semantik dhe përfetesha ideologjike e fjalës „komb”** [Ewolucja semantyczna i ideologiczna istota słowa „komb”], „Përpjekja” 21/2005, s. 27–37.

próbowało wprowadzać nowe zwyczaje, styl, mody, architekturę, ubiór, muzykę i literaturę. Niekiedy mu się udawało, niekiedy wcale. Literatura bejtedżinów na przykład [pisana skrypcem arabskim po albańsku; nazwa pochodzi od turecko-arabskiego bejt, to znaczy kuplet, a bejtedżin to ten, co go śpiewa – przyp. M.A.], swego rodzaju mieszanka z albańsko-osmańskiej mąki, padła ostatecznie niczym odprysk gliny z potężnego i monumentalnego, choć chłodnego muru tradycji dwujęzycznej literatury albańsko-łacińskiej²³.

Literatury albańskiej w alfabecie arabskim Kadare nie ocenia jako przejawu kultury powstałej w określonych okolicznościach historycznych, ale osądza ją moralnie. Jest ona „niby-literaturą”, która wprowadza „nienormalny erotyzm”, „motywy kochanków i gejów” i głosi „pochwałę pedofilii”. Traktowana jest w gruncie rzeczy jako „podkultura przemycona pod pokrywką sztuki ludowej”²⁴. W skrócie pisze: „Jeszcze nie wiadomo, skąd się wzięła ta podkultura, z którą nie tylko Albańczycy, ale także żaden naród bałkański nie miał do czynienia. W istocie niosła ona w sobie ukryty bezprzykładny program niszczenia archetypu męskości i moralnej degradacji. Wystarczyło tylko kilka pokoleń takich «miłych chłopców», aby nie tylko wolność, ale i sama idea wolności przepadła na zawsze”²⁵.

Przekonanie, że również nasze dzisiejsze zło bierze się z „osmańskiego niewolnictwa” i prze-

szkadza w połączeniu z „matką Europą”, jest żywym środkiem wyrazu Kadarego²⁶. Jako przykład służy zjawisko mało istotne, o którym mało kto słyszał w albańskim życiu publicznym. Chodzi o szacunek, jakim można obdarzyć kilka osobistości, które w Albanii mają związek z Osmanami, z Hadzi Qamilem²⁷ i Ballabanem Paszą²⁸. Kadare widzi to jako skutek nie całkiem albańskiego pochodzenia niektórych naszych rodaków. Stosując stary nacjonalistyczny chwyt, jakim jest przynależność kulturowa części obywateli, na którą składa się splot wielu różnorodnych okoliczności, Kadare wyjaśnia ją prosto – daleką przeszłością rodziny. Ponieważ ci prawnukowie kolonistów są „innej kultury”, dlatego nadal są obcym mięsem na ciele albańskiego narodu i autor widzi w nich potencjalne zagrożenie. Mają takie przeznaczenie, ponieważ „tożsamości” nie można zmienić, przekazywana jest jak piętno z pokolenia na pokolenie w stanie równie niezmiennym, choć mogły upłynąć wieki²⁹.

„Nasuwa się pytanie, czy świadczy to o patologicznym stanie części ludności albańskiej, czy też są to rejony, do których, wedle osmańskich kronik, imperium dokonało etnicznych wysiedleń miejscowej ludności, aby zastąpić ją kolonistami przybyłymi nie wiadomo skąd. Ci kolo-

²³ Kadare I., *Identiteti evropian i shqiptarëve*, op. cit., s. 27.

²⁴ Ibidem, s. 28–29. W wywiadzie przeprowadzonym przez dziennikarkę Duncan Fallowell dla brytyjskiej gazety online „Telegraph” z 23.04.2006 Kadare wyjaśnia, że zjawisko homoseksualizmu wśród Albańczyków, zauważone przez Byrona, kiedy przyjechał jako gość do Ali Paszy Tepeleny, spowodowane było zakażeniem osmańskimi wadami.

²⁵ Ibidem, s. 30.

²⁶ Zob. *Balkani në kërkim të Evropës* [Bałkany w poszukiwaniu Europy], artykuł opublikowany najpierw w „The New York Times”, następnie przedrukowany w „Shqip” 13.08.2006.

²⁷ Hadzi Qamili (Haxhi Qamili) – przywódca powstańców muzułmańskich przeciwko Esadowi Paszy jako sojusznikowi ententy w 1914 r. [przyp. M.A.]

²⁸ Ballaban Pasha był albańskim renegatem z czasów Skanderbega. Wstąpił do osmańskiego wojska, przeszedł na islam i walczył przeciwko Skanderbergowi. Stał się symbolem zdrady ojczyzny, kogoś, kto odrzuca własną ojczyznę [przyp. M.A.].

²⁹ Krytykę idei zmiennej tożsamościowej „istoty” zob. w: Lubonja F., „*Esenca*” *jonë identitare dhe „kanibalizmi kulturor”* [Tożsamościowa „esencja” i „kanibalizm kulturowy”], „Korrieri” 23.05.2006.

niści mają inne wspomnienia i tęsknoty. Różnią się one nie tylko od wspomnień i tęsknot narodu albańskiego, co byłoby rzeczą naturalną, ale pozostają też w pełnej sprzeczności z jego interesami. A na to żaden współczesny kraj nie pozwoli”³⁰.

Takie stanowisko Kadarego wobec kultury „orientalnej” należy, moim zdaniem, widzieć także jako oznakę powracającego siłą inercji myślenia z lat 1970–1980, kiedy to pisze swoje najbardziej znane powieści historyczne, których główną tematykę stanowi imperium osmańskie. Ukazywane jest ono zawsze jako „zło”, „mrok”, „barbarzyński Wschód” w walce z Albanią – twierdzą europejskiej cywilizacji, a co za tym idzie, przedstawicielką pozytywnego porządku wartości.

Z wyjątkiem jednego środka metaforycznego wyrazu, jakim jest ukazywanie między wierszami dusznej i szarej atmosfery systemu komunistycznego poprzez opisy imperium, „Wschód” w dziele Kadarego stanowi ideologiczny paradygmat kultury Obcego: jest **odmową i odrzuceniem różnorodności kulturowej** [podkr. A.P.]. Taki sposób wyjaśniania trafiał na podatny grunt w socjalistycznej Albanii, kiedy odizolowany kraj był w stanie zagrożenia wojennego ze wszystkimi, a misję kraju propaganda uzasadniała dążeniem społeczeństwa do zdobycia najwyższych szczytów rozwoju – komunizmu. „Dobro” i „zło”, pojęcia jakby rozcięte nożem, były bardzo często używane w owym czasie i pozostawiły ślady, głębsze niż myślimy, w naszej mentalności. Historia Albanii okresu feudalizmu przedstawiana była jako ostre starcie „Europę” (Albańczycy) ze „Wschodem” (Turcy). Historię widziano głównie poprzez walkę z wrogami, jako macochę Albańczyków, Turcy chwycili nas za rękaw i za kark i ciągnęli za sobą, przeskadzając w naszym, prawie synchronicz-

nym, biegu do Europy z braterskimi narodami Zachodu³¹.

Generalnie nie poświęcało się należytej uwagi relacjom albańskiej kultury z innymi kulturami, ich wpływom na nią. Podkreślano przede wszystkim jej wyższość, która bierze się z „bycia najstarszą”, najbardziej „szlachetną” spośród bałkańskich kultur. W rezultacie procesy kulturowe i społeczno-polityczne zachodzące na ziemiach albańskich nie były ukazywane w wystarczający sposób w powiązaniu z kontekstem regionalnym, nie mówiąc o szerszym. Historię traktowano w istocie **albanocentrycznie** [podkr. A.P.] i takie stanowisko uwidaczniało się także na innych polach działalności intelektualnej, w pierwszym rządzie w literaturze. Ten charakter ujawniał się głównie w zderzeniu Albańczyka z tym, co niealbańskie. Kulturowa albo tożsamościowa homogeniczność oceniana była jako wskaźnik zdrowego stanu społeczeństwa albańskiego. Obecność innych kultur, niealbańskich, albo obcych burżuazyjno-rewizjonistycznych wpływów była kontrolowana z czujnością, aby mikroby zgnilizny nie załęgły się w tkance albańskiego narodu.

Taki sposób myślenia, choć może się wyrażać w innych formach, jest w gruncie rzeczy nadal często spotykany wśród nas³². Edward Said pisze o takim ideologicznym podejściu do traktowania

³⁰ Zob. Kadare I., **Biseda për Evropën** [Rozmowa o Europie], „Shekulli” 3.07.2006.

³¹ Schöpflin pisze w swej książce, że jednym z najbardziej obecnie rozpowszechnionych mitów nacjonalistycznych jest również mit „niesprawiedliwego traktowania”, w którym „historia postrzegana jest w roli złośliwego aktora, który odizolował określoną wspólnotę po to, aby zarezerwować dla niej negatywne i nieprzychylnie traktowanie”. Zob. Schöpflin G., op. cit., s. 30.

³² Przedstawienie tego ideologicznego schematu, tzn. zderzenia „Okcydent”–„Orient”, zob. np. Stefani A., **Shqipëria dhe ndeshja e qytetërimeve** [Albania i zderzenie cywilizacji], „Panorama” 16.06.2006.

historii: „Chce ono zamienić «cywilizację» i «tożsamości» w to, czym one nie są: w zamknięte i odosobnione byty wyczyszczone z różnorodności prądów i kontrprądów, które dają życie historii ludzkiej i które na przestrzeni wieków sprawiły, że ta historia nie jest jedynie historią walk religijnych i władzy imperialnej, ale także wymiany, wzajemnych relacji i wzajemnego wzbogacania”³³.

Dzieło Kadarego dostarcza jeszcze innych przykładów nieprzychylnego nastawienia związanego z historią, takich jak krwawa i brutalna okupacja osmańska oraz spadek z „europejskiego poziomu rozwoju” na poziom „orientalnego zacofania”. Brutalna przemoc w okresie panowania osmańskiego nie była stanem permanentnym i rzeczywistością dominującą. Wiele badań wykazało obecnie, że dominacja osmańska była procesem historycznym rozwijającym się stopniowo w wyniku splotu wielu czynników – społecznych, kulturalnych, religijnych – i nie należy go sprowadzać jedynie do pola walki, gdzie pieczęć stawił zawsze jatagan³⁴. Imperium osmańskie nie przypadkiem przetrwało 500 lat. Jedną z cech tradycyjnych rządów w tym państwie, które miało pod sobą całą mozaikę narodów, była widoczna tolerancja wobec peryferii. Ono negocjowało z nimi, pozostawiając jednocześnie

szeroką przestrzeń czynnikowi lokalnemu, oczywiście do takiego stopnia, aby zachować suwerenność Porty nad zdominowanym terytorium³⁵.

Z drugiej strony, badania nad historią Bałkanów i Europy Wschodniej wykazują, że te regiony znajdowały się daleko w tyle za Europą Zachodnią już w średniowiecznym okresie przedosmańskim. Osmańska okupacja niekoniecznie generowała zacofanie w tej części kontynentu w takim sensie, że Turcy stanęli naprzeciwko dobrze prosperujących ziem i przecięli jak nożyczkami zachodnioeuropejski ciąg rozwoju Albańczyków³⁶.

Takie opisy lekceważą cały historyczny okres, który przebył nasz kraj, i przedstawiają go głównie poprzez oceny moralne. Z każdego punktu widzenia okres osmański pozostaje w nich po prostu mrokiem. Powrót albańskiego narodu do Europy widziany jest jako jego „stan naturalny”, okres zaś osmańskiej dominacji „był stanem nienaturalnym”³⁷. Taki był przewodni motyw dzieł ideologicznych albańskich intelektualistów Ruchu Odrodzenia Narodowego w ich wysiłkach utworzenia albańskiej symboliki historycznej i narodowej, która inspirowałaby Albańczyków do niezależnienia się od Wielkiej Porty. Motywem „osmańskiej nocy” zajmowała się nieustannie albańska historiografia i nasza literatura okresu socjalizmu.

³³ Said E., **Ndeshja e injorancës** [Zderzenie ignorancji], artykuł opublikowany po albańsku w „Përpkjka”, 17/2003, s. 46.

³⁴ Inalcik H., **Timarlinjë e krishterë në Shqipëri në shekullin e XV** [Timarioci i chrześcijanie w Albanii w XV wieku], „Përpkjka” 18/2003; Inalcik H., **Metodat osmane të pushtimit** [Osmańskie metody okupacji], „Përpkjka” 22/2006; Clayer N., **Disa mendime mbi fenomenin e konvertimit në islamizëm duke u nisur nga rasti i katolikëve shqiptarë, i vëzhguar nga një mision jezuit nga fundi i epokës osmane** [Kilka rozważań o zjawisku przejścia na islamizm, poczynszy od przypadku albańskich katolików, obserwowanych przez misję jezuitką pod koniec epoki osmańskiej], „Përpkjka” 22/2006.

³⁵ Mardin S., **Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics**, [w:] **Post-traditional societies**, New York, s. 169–190. Zob. także Inalcik H., **Application of the Tanzimat and its social effects**, [w:] „Archiwum Ottomanicum” 5/1973, s. 97–127.

³⁶ Chirot D., **Casuses and Consequences of backwardness**; Adanir F., **Tradition and Rural Change in Southeastern Europe**, [w:] **The Origins of Backwardness in Eastern Europe**, Berkeley 1989.

³⁷ Zob. Kadare I., **Biseda për Evropën**, „Shekulli” 03.07.2006.

Na zakończenie tej części należy powiedzieć, że dominacja osmańska, zanim stała się „okupacją”, była okresem historycznym o wielostronnym wpływie kulturowym. Kultura osmańska wzbogaciła kulturę lokalną, ale też sama z niej czerpała. Tożsamość bałkańska jest nieodwracalnie związana z kulturą osmańską i jej spuścizną. Kulturę tę cechowała różnorodność; w żadnym razie nie była ona po prostu „turecka” czy „barbarzyńska”. Badaczka bałkańskiej historii Maria Todorova tak pisała o tożsamości bałkańskiej: „Pięćsetletnie rządy Turków osmańskich [...] dały półwyspowi nazwę i przyniosły najdłuższy okres jedności politycznej. W okresie osmańskim część Europy Południowo-Wschodniej zyskała nową nazwę – Bałkany, ponadto pierwiastki osmańskie lub te, które za nie uważano, są w większości odpowiedzialne za funkcjonujące obecnie stereotypy. Chociaż istnieje potrzeba wyważonego teoretycznego i empirycznego podejścia do problemu dziedzictwa osmańskiego, wydaje się, że przypisywanie mu powstania i ukształtowania Bałkanów nie jest nadużyciem”³⁸.

Wysiłki, aby widzieć je jako samo zło albo żeby oczyścić tożsamość albańską z komponentu muzułmańskiego, osmańskiego lub „orientalnego”, sprowadziły debatę intelektualną do kilku celów politycznych. Usiłuje się narzucić pogląd, że „chrześcijańska Europa” nie może przyjąć do swojego kręgu „Albanii w muzułmańskich szatach”. Kadare, jak również pisarze, którzy wyrażają podobne poglądy, przekazują czytelnikowi tę okoliczność poprzez wypaczanie rzeczywistości lokalnej i sztuczne dramatyzowanie jej relacji z rzeczywistością kontynentalną. Powstaje wrażenie, że sprawy Albanii dopóty nie będą toczyły się pomyślnie, dopóki nie zapomni się i nie wymaże dokładnie śladów kultury islamskiej. Wiemy teraz wszyscy, jakie warunki polityczne stawia przed Albanią Unia Europejska, aby

przyjąć ją w poczet członków. Związane są one głównie ze sferą polityczno-instytucjonalną, a nie kulturalną, a tym bardziej ze sferą religijną.

Elementy kultury islamskiej wraz z tymi wytworzonymi przez wspólnoty katolickie i prawosławne wzbogacają kulturę albańską i czynią ją bardziej dynamiczną, a co za tym idzie, bardziej interesującą w oczach współczesnej Europy, która coraz silniej dąży do poszanowania i ochrony różnorodności kulturowej. Antropolog i profesor Uniwersytetu Cambridge Jack Goody, prezentując swoją książkę o relacjach islamu z Europą, mówi, że „islam był i jest częścią składową europejskiej przeszłości i teraźniejszości”³⁹.

Kultura państwowa i schematyczne myślenie ideologiczne

Generalnie atmosfera wokół postaci Kadarego w albańskich mediach oscyluje między panegiryzmem i uwielbieniem dla jego dzieł i poglądów a agresją w stosunku do jego krytyków⁴⁰. Ta ostatnia jest w istocie techniką

³⁸ Todorova M., **Wstęp. Bałkanizm a orientalizm**, [w:] **Bałkany wyobrażone**, Wołowiec 2008, s. 39.

O osmańskim wpływie na miejscową kulturę albańską zob. Çabej E., **Shqiptarët mes Lindjes dhe Perëndimit** [Albańczycy między Wschodem a Zachodem], Tirana 1994, s. 95–96.

³⁹ Goody J., **Islam and Europa**, Mediolan 2004, s. X.

⁴⁰ Kilka przykładów, zob. Zhiti V., **Jo dy, por tre emblemat e shqiptarëve, Kadaresë në vend të një urimi për ditëlindjen** [Nie dwa, a trzy albańskie godła, Kadaremu zamiast życzeń z okazji urodzin], „Korrieri” 30.01.2006; Memia Y., **Zakon shqiptar** [Albański zwyczaj], „Korrieri” 23.02.2006; Qesari V., **Në letërsi jeta njerëzore është e pamjaftueshme** [W literaturze życie ludzkie nie wystarczy], a zwłaszcza Cufja B., **Ku është Kadare?** [Gdzie jest Kadare?], „Korrieri” 18.06.2005.

gniewu [një teknikë inatçore]. Jak twierdzi Czesław Miłosz, opisując kondycję intelektualisty w demokracji socjalistycznej: „gniew wprowadza od razu porządek w skomplikowaną gmatwaninę zależności; gniew uwalnia od potrzeby analizy”⁴¹. Stan nienawiści u pisarzy i intelektualistów był jednym z preferowanych przez organy partyjne stanów duchowych⁴². Często się zdarza, że tego, kto wyraża opinie inne od opinii „autorytetu”, utożsamia się z wrogiem narodu, z Serbem lub Grekiem, w zależności od potrzeb. Agresja powoduje wycofanie i obawy przed podejmowaniem krytyki⁴³, a jednocześnie stymuluje serwilizm⁴⁴. Takie wrogie nastawienie do zdrowego i otwartego klimatu krytyki utrzymuje przy życiu sposób myślenia należący do przeszłości. Jest to atmosfera zbliżona do tej, w której żyli

intelektualiści w przeszłości, kiedy musieli podporządkowywać się autorytetowi ideologicznemu i politycznemu, aby przetrwać⁴⁵.

Dyskusja staje się jałowa i alternatywne punkty widzenia z trudem się przedostają na światło dzienne, zwłaszcza jeśli się uwzględni dążenie do przekształcenia dzieła Kadarego w oficjalną kulturę państwa⁴⁶. Premier rządu bierze otwarcie stronę jednego z uczestników tej dyskusji, kiedy deklaruje, że „narodowa myśl albańska przekuwa się w dzieło Ismaila Kadare” oraz że „Ismail Kadare jest współczesnym działaczem odrodzeniowym”⁴⁷. Instytucje państwowe z kolei organizują konferencje naukowe dla poparcia idei Kadarego o „europejskiej tożsamości Albańczyków”, sankcjonując ją niejako urzędowo⁴⁸. Przypomina to sposób,

⁴¹ Miłosz Cz., *Zniewolony umysł*, Paryż 1953, s. 131.

⁴² Ibidem, s. 127.

⁴³ Taką duszną atmosferę wokół krytyki pokazuje przypadek dziennikarza „Shekulli”, który pisze artykuł o polityce Albanii wobec Kosowa po tym, jak albański minister spraw zagranicznych Besnik Mustafaj ogłosił deklarację o „ograniczonej suwerenności Kosowa”. Deklaracja ta nie została dobrze przyjęta ani w Kosowie, ani przez lewicową opozycję w Tiranie. Autor artykułu w sposób figuratywny powiada, że zarówno Belgrad, jak i, o dziwo, Kadare, krytykując Mustafaję, nadają na tych samych falach. Pewien czujny czytelnik patriota nieoczekiwanie pisze list do redakcji „Shekulli” przeciwko artykulowi, który godzi w „Wielkiego Kadare”. Dziennikarz składa samokrytykę za „błąd” i pisze, że „albańskością jest przeniknięta cała istota i egzystencja Ismaila Kadarego. O tym nigdy nie należy zapominać. Osobiście o tym nie zapominam i go uwielbiam”. Zob. Burimi G., *Shqipëria dhe Kosova, çfarë strategjie?* [Albania i Kosowo, jaka strategia?], „Shekulli” 19.03.2007; zob. *Listy czytelników*, „Shekulli”, 20.03.2006 i 21.03.2006.

⁴⁴ Tak zachowuje się także gazeta „Tirana Observer”. W kilku kolejnych numerach przeprowadza wywiady z dziennikarzami i politykami, zadając im trzy standardowe pytania. Pytanie ostatnie jest wielce znaczące: „Czy sądzi Pan/Pani, że ta polemika [chodzi o tę między Qosją a Kadarem – A.P.] podważa wizerunek naszego wielkiego pisarza Ismaila Kadare?”. Zob. „Tirana Observer” 17–18.05.2006.

⁴⁵ Jakiś czas po opublikowaniu książki Kadare chyba zaczął się „delikatnie wycofywać”, może po to, aby przeformułować kilka swoich ostrych wypowiedzi pod adresem kultury muzułmańskiej. Mówi, że „albańska tożsamość europejska jest pojęciem bardzo relatywnym, pojęciem relatywnie dokładnym [...]”. Wypowiedź literacka rządzi się swoimi prawami. Zjawiska wokół postrzega na swój sposób i według własnych praw”. Zob. artykuł Kadarego: **Qosja provokon shqiptarët, i hedh kundër Evropës** [Qosja prowokuje Albańczyków, przeciwstawia ich Europie], „Gazeta Shqiptare” 22.06.2006. Po tym wyjaśnieniu pewna badaczka literatury w długim artykule w „Shekulli” spieszy udowodnić „naukowo” to stwierdzenie Kadarego: „W sposobie uzasadnienia eseje Kadarego poruszają się często między historią, dziennikarstwem a naukową argumentacją, ale w zestawieniu z istotą estetyki Kadare nie stosuje naukowej metody analizy. Dlatego że eseista jest twórcą, pisze dla szerokiego, niewyrobitego audytorium, wobec którego nie poczuwa się do odpowiedzialności, aby wyjaśniać swój punkt widzenia”. Dado F., **Eseistika e Kadaresë midis letersisë, kritikës letrare dhe studimit** [Eseistyka Kadarego między literaturą, krytyką i badaniem naukowym], „Shekulli” 25.07.2006.

⁴⁶ Zob. Qosja R., **Mashtrimi i madh me „identitetin e shqiptarëve”** [Wielkie oszustwo z „albańską tożsamością”], „Shqip” 1.06.2006.

⁴⁷ Zob. deklarację premiera Salego Berishy w dodatku „Ndryshe” do „Shqip” 27.05.2006.

w jaki pracowały socjalistyczne instytucje państwowe, kiedy wytyczały jedynie słuszną linię⁴⁹.

W wielu wypadkach zauważa się, że intelektualna debata przybiera formę debaty politycznej. Przestaje być procesem poznawczym, gdyż nie pomaga czytelnikowi poznać innego punktu widzenia na historię jego kraju. Przeciwnie, zamyka mu ona drogę, stwarzając pozory, że jeśli zwiąże się albańską tożsamość narodową z islamem, chrześcijańska Europa może nas źle postrzegać. W taki sposób to nie wartości poznawcze stymulują tę dyskusję, ale funkcja legitymizująca: „obowiązkowo musimy przedstawić Albanię jak najlepiej w oczach Świata, podobnie jak dawno temu działacze odrodzeniowi”⁵⁰. Ten Świat przybiera w istocie kształt „chrześcijańskiej Europy”. Albania pokazana w taki sposób jest jedynie Albanią ideologiczną, produktem kultury państwowej, a nie swobodnej intelektualnej dyskusji. Takiej debacie brakuje „poczucia rzeczywistości, zmian w czasie, a więc sensu historycznego”⁵¹.

Przyjrzyjmy się pokrótce niektórym reakcjom na pogląd Kadarego o „albańskiej tożsamości europejskiej”, publikowanym w prasie codziennej. Te reakcje są symptomatyczne, ponieważ odsłaniają pewne stare ideologiczne schematy wyjaśniania historii. Wybraliśmy kilka takich, które dotyczą relacji religia – tożsamość narodowa.

Jeśli chodzi o religię i albańską „tożsamość narodową”, większość autorów podziela pogląd, że religia nie ma związku z tożsamością narodową, i że religia muzułmańska jest bardziej szkodliwa. W najlepszym wypadku tożsamość narodową postrzegają tak, jakby współżyła z innymi tożsamościami religijnymi, lokalnymi, klanowymi, ale to działacze odrodzeniowi ponad półtora wieku temu dokonali właściwego wyboru, wybierając tożsamość narodową⁵².

Spotyka się opinie ceniące religię jako wartość jednostkową. „laickie wpływy” zaś traktowane są bardziej jako związane z kulturą wspólnoty. Jeszcze inni uważają religię i cywilizację islamską za coś szkodliwego i w tym celu używają argumentu, że religia katolicka i prawosławna mają po 2 tysiące lat, natomiast islam jest młodszy i wskutek tego mniej utrwalony w narodzie⁵³. Inna wersja zakłada, że u Albańczyków integrujące siły [forcat përbashkuese] narodowe i obywatelskie zawsze były silniejsze niż siły rozłamowe [forcat ndarëse] bazujące na różnicowaniu religijnym⁵⁴.

⁴⁸ Zob. **Jo dyshimeve për identitetin e shqiptarëve** [Nie wątpliwościom o tożsamości Albańczyków] w „Shqip” 23.06.2006. Ton młodej dziennikarki, która śledzi to wydarzenie, skłania do zastanowienia się nad przenikaniem starych szablonów myślenia do młodego pokolenia. „Tożsamość Albańczyków nie jest huśtawką, która wychyla się wpraw na Wschód, a potem na Zachód, ale jest wyrazistą tożsamością kulturową, której nie należy podważać. Dyskusje, które nie wnoszą niczego, prócz osiągnięcia celów przez nacjonalistyczne kręgi coraz bardziej zainteresowane tożsamością połowy Albańczyków [...]. Albańczycy są narodem o wyrazistej tożsamości europejskiej, i choć także Wschód ich nękał, to taka była konkluzja dyskusji przeprowadzonej przez badaczy i intelektualistów podczas wczorajszej konferencji «Albańska tożsamość Albańczyków»”.

⁴⁹ Szerzej zob. Xhufi P., **Mjerimet e një sinodi** [Nędza pewnego synodu], „Shekulli” 24.07.2006.

⁵⁰ Angielski badacz John Breuilly w swojej książce pisze, że ideologie ruchów narodowych mają do spełnienia trzy główne funkcje: a) koordynacja – ma ona na celu zgromadzenie w jednym ruchu różnych interesów politycznych i zjednoczenie ich wokół kilku wspólnych wartości i celów, b) mobilizacja – dąży się do ogarnięcia przez politykę nowych grup społecznych, zaopatrując je w argumenty i wytyczając przed nimi cele polityczne; c) legitymizacja – jest to rola, jaką odgrywa nacjonalistyczna ideologia w ukazywaniu pożądanego obrazu ruchu politycznego w oczach cudzoziemców. [W:] Breuilly J., **Nationalism and the State**, Chicago 1994, s. 93 [tłum. własne z alb. – M.A.].

⁵¹ Zob. Xhufi P., op. cit.

⁵² Zob. Xhaferri A., **Urtësia politike e rilindasve tanë nuk ka alternative** [Polityczna mądrość naszych działaczy odrodzenia nie ma alternatywy], dodatek „Ndryshe” do „Shqip” 27.05.2006.

Dostrzega się religijne i kulturalne wpływy Wschodu, ale nie zdołały one zniszczyć „mistycznych korzeni albańskiej tożsamości, która wspólnie z grecką położyła podwaliny pod współczesną tożsamość europejską”⁵⁵. Generalnie nieeuropejska kultura wschodnia jawi się jako obce ciało, które kultura albańska wyrwała i zrzuciła bez problemu ze swego grzbietu, kiedy tylko nadarzyła się ku temu sposobność, czyli wtedy, kiedy się wyswobodziła z osmańskiego „jarzma”⁵⁶. Istotne jest to, że Albańczycy nie są narodem zbyt przywiązany do religii⁵⁷.

Kwestia związku religii z albańską tożsamością narodową widziana jest także dzisiaj głównie w romantycznej optyce XIX-wiecznych działaczy odrodzeniowych. Rzecz w tym, że ich pisma nie miały charakteru naukowego, ale były elaboratami dydaktycznymi w duchu oświeceniowym, romantycznym i moralizatorskim. Były traktatami ideologicznymi i modernizującą platformą polityczną w takim sensie, że celem ich było zbudowanie „narodu albańskiego” homogenicznego kulturowo. W tym znaczeniu świadomie lub stymulowani swoim romantycznym światopoglądem wybierali takie elementy, o których sądzili, że za ich pomocą znowu powołają do życia „naród” albański. Jednym z tych elementów był język albański. Religia w tym wypadku nie mogła się pojawić w ich narodotwórczej wizji, ponieważ nie była jednakowa dla wszystkich Albańczyków. Aby wydawała się „słabsza i mniej wartościowa”, zbudowali mitologię narodową, według której zbiorowa narodowa tożsamość albańska jest

starsza i bardziej zakorzeniona wśród Albańczyków niż religia⁵⁸. W wyniku tego Albańczycy przedstawiani są jako „naród niezbyt religijny”.

Idea ta uległa wzmocnieniu w okresie monarchii, kiedy Zogu oddzielił państwo od religii w taki sposób, że wyeliminował siły odśrodkowe wspólnot religijnych i „zgeścił” [dosł. kompaktësonte] naród albański. Powyższy pogląd przekształcił się w urzędową tezę ideologiczną w okresie socjalizmu. Dla antyreligijnego reżimu totalitarnego stwierdzenie Pashko Vasy, że „religią Albańczyka jest albańskość”⁵⁹, było legitymizacją urzędowej antyreligijnej propagandy w celu uczynienia Albanii pierwszym ateistycznym państwem na świecie. W ten sposób pogląd, że religia stanowi antytezę narodu, stał się aksjomatem służącym państwu albańskiemu we wszystkich okresach i jako taki nie był wyjaśniany, tylko przyjmowany z dobrodziejstwem inwentarza. Posiadając długą tradycję ideologicznego wsparcia państwowego i jego propagowania jako cennej, unikalnej cechy narodu albańskiego, idea niereligijności Albańczyków zdobyła a priori prawo obywatelstwa w albańskich badaniach. Niereligijność postrzegana jest jako cecha właściwa wszystkim Albańczykom ukazywanym arbitralnie jako homogeniczna wspólnota kulturowa.

⁵⁸ Frashëri S., *Shqipëria c'ka qëhë e c'do të bëhetë* [Albania jaka była, jaka jest i jaka będzie], Prishtina 1978, s. 47, 53. Pasha V., *E vërteta mbi Shqipërinë dhe shqiptarët* [Prawda o Albanii i Albańczykach], *Vepra Letrare*, t. 1, Tirana 1987, s. 102.; Konica F., *Cfarë është komb?* [Czym jest naród], „Albania” 9/1898, s. 146.

⁵⁹ Jak słusznie podkreśliła Nathalie Clayer, to powiedzenie Pashko Vasy należy traktować jako wezwanie do zasypania głębokich religijnych podziałów między Albańczykami. Nie należy go widzieć jako potwierdzenia, że religią Albańczyków była w istocie „albańskość”. [W:] rękopis książki *Aux origines du nationalisme albanais*, opublikowanej następnie przez wydawnictwo Kanthal, Paryż 2007, s. 223.

⁵³ Zob. Tarifa F., wywiad w „Tirana Observer” 17.05.2006.

⁵⁴ Zob. Stefani A., *Nënë Tereza monument dashurie* [Matka Teresa – pomnik miłości], „Panorama” 22.03.2006.

⁵⁵ Zob. Stani L., wywiad w „Tirana Observer” 22.03.2006.

⁵⁶ Zob. Topçiu L., wywiad w „Tirana Observer” 22.03.2006.

⁵⁷ Zob. Plasari A., wywiad w „Gazeta Shqiptare” 24.07.2006.

Nawiązując do problemu relacji religii i albańskiej tożsamości narodowej, Nathalie Clayer mówi: „Często się zakłada, że nacjonalizm albański nie uwzględnia przynależności religijnej, to znaczy że Albańczyk jest przede wszystkim Albańczykiem, nim stanie się katolikiem, prawosławnym lub muzułmaninem. Ale jest to jedynie część nacjonalistycznego wywodu. Dla zmobilizowania jak największych warstw ludności wywód ten, kiedy zachodzi taka potrzeba, odwołuje się także do przynależności religijnej. W ten sposób równoległe w każdej ze wspólnot religijnych dokonał się proces budowy narodowej tożsamości albańskiej. Na przykład prawosławni w latach 1906–1907 przejawili wolę zbudowania autokefalicznego kościoła albańskiego. Z kolei albańscy muzułmanie usiłują na wszelkie sposoby udowodnić swoją przynależność europejską, ponieważ dominowało przekonanie, że skoro skończyło się panowanie osmańskie, muzułmanie nie mogą zostać legalnie na Bałkanach. Albańczycy wyjaśnili więc, że są autochtonami i nie mają żadnych związków z Turkami. Z takiego zjawiska bierze się też instrumentalizacja bektaszizmu, «innego islamu», niebędącego islamem sunnickim, który symbolizował despotyzm ówczesnego sułtana Abdulhamida (1876–1909)”⁶⁰.

W istocie „naturalną sytuację” przeciętnego Albańczyka końca XIX i początku XX stulecia, w odróżnieniu od tego, co propaguje się także dzisiaj w romantycznym duchu sprzed ponad wieku, wyznaczały głównie podziały religijne, regionalne i tym podobne, a wcale nie przynależność do „wyobrażonej” wspólnoty narodowej, jeśli użyć wyrażenia Benedicta Andersona. Nacjonalistyczna mitologia „Odrodzenia Narodowego” pod silnym wpływem europejskiego romantyzmu⁶¹ uwznioślała średniowieczną przeszłość narodu albańskiego i widziała ją w opozycji do nędz-

nej terażniejszości (wieku XIX). Teraźniejszość należało przekształcić i przywrócić do stanu jak ze „złotych czasów przeszłości”. „Złotymi czasami” były te, w których Albańczycy byli rzeczywiście „Albańczykami”, a w terażniejszości, w której ukazują się ich w sposób zafałszowany, nie czują się już Albańczykami, ale „muzułmanami” i „giaurami”⁶². [...]

Również w prasie z tamtego okresu widać, że poczucie „narodowe” było bardzo słabe w narodowej masie i zupełnie nie takie, jak je sobie wyobrażaliśmy wszyscy w szkolnych ławkach, kiedy uczyliśmy się upiększonej historii „Odrodzenia”. W jednej z ówczesnych ojczy- stych gazet (początek XX wieku) młody chłopiec z diaspory, który przyjechał, aby zobaczyć swoje miejsce urodzenia, dziwi się, widząc, że mieszkańcy Kruji wiedzą bardzo mało o Skanderbegu, którego intelektualiści „Odrodzenia” przekształcili w „bohatera narodowego”⁶³. O podobnej sytuacji mówi Mid’hat Frashëri w swoich wspomnieniach, w których podkreśla, że po uzyskaniu niepodległości Albania stanęła przed ważnymi i trudnymi problemami, ponieważ „z chaotycznej gromady klanów należało stworzyć naród i Państwo”⁶⁴.

⁶⁰ Zob. Clayer N., **Rrënjët e islamit në Ballkan** [Islamskie korzenie na Bałkanach], przedruk z „Regard sur l’Est” w „Shqip” 18.05.2006. Tej samej autorki zob. także **The Myth of Ali Pasha and the Bektashis: The Construction of an „Albanian Bektashi National History”**, [w:] Schwandner-Sievers S., Fisher B.J. (ed.), **Albanian Identities, Myth and History**, London 2002, s. 127–134.

⁶¹ Zob. Çabej E., **Shqiptarët midis Perëndimit dhe Lindjes** [Albańczycy między Zachodem a Wschodem], Tirana 1994, s. 73.

⁶² Zob. także Frashëri M. (alias Skëndo Frashëri), **Fe c’ëshhtë, komb c’ëshhtë** [Religia czym jest, naród czym jest], [w:] **Kthimi i Mid’hat Frashërit** [Powrót Mid’hata Frashëriego], Tirana 1997, s. 72.

Zakończenie

Staralem się w tym artykule wyjaśnić stary nacjonalistyczny i zideologizowany sposób myślenia o historii Albańczyków, który ujawnił się ponownie, tym razem w trakcie debaty o tożsamości Albańczyków, rozpoczętej przez pisarza Ismaila Kadare i akademika Rexhepa Qosję. Esej Kadarego zawiera przesłanie nacjonalistyczne, ponieważ esencjonalizuje Albańczyka i przyjmuje go z tożsamością niezmienną przez wieki. Jest także ideologiczny, ponieważ w omawianiu tak ważnego tematu, jakim jest albańska tożsamość narodowa, używa tych samych starych technik z przeszłości. Tego rodzaju artykuły z gruntu nie pomagają w opisywaniu historii, a wraz z nią również innych dziedzin działalności intelektualnej, w nowym duchu – odmitologizującym i krytycznym. Historię znowu się wymyśla na nowo, malując ją tym samym starym pędzlem, tyle że innymi farbami, jak „wymaga tego czas”.

Ten nacjonalistyczno-romantyczny i ideologiczny sposób myślenia żyje i ma się dobrze także dzisiaj, a to dlatego, że albańskie społeczeństwo jest na niego bardzo podatne. Od czasów niepodległości państwo funkcjonowało przez prawie trzy czwarte wieku w reżimach autorytarnych, despotycznych i totalitarnych, a przez ostatnich 16 lat miota się w konwulsjach transformacji „chaokryzysu kulturowego”. Reżimy te karmiły albańskie społeczeństwo mitami o wielkości narodu albańskiego, odwoływały się do unikalnych cnót Albańczyka i traktowały go w duchu romantyzmu XIX wieku. Okres ten zbiegł się w całej rozciągłości z procesem tworzenia się narodu albańskiego. Był to czas modernizacji, który wymagał określonego ideologicznego wsparcia i któremu zaoferował nacjonalistyczną mitologię w duchu romantycznym. Z takiego punktu widzenia Albania nie jest jakimś wyjątkiem, podąża taką samą ścież-

ką, jaką przebyły inne narody. Albańską cechą szczególną był sposób selekcjonowania/uprzywilejowania elementów zasobu tej mitologii (język, pochodzenie, cnoty „narodowe”, przynależność religijna itd.) przez albańskich intelektualistów patriotów w określonych momentach historycznych. Długa, prawie półwieczna izolacja po wojnie sprawiła, że albańska twórczość intelektualna nie przyswoiła współczesnych osiągnięć nauk humanistycznych badających problemy nacjonalizmu i narodowych tożsamości. A „naród nie poinformowany o innych wszędzie widzi tylko siebie”⁶⁵.

Debata wykazała, że nacjonalizm jako polityczny wywód i sposób wyjaśniania (deformowania) historii jest często wykorzystywany i przeżywa zmianę systemów politycznych. W systemie totalitarnym był on potrzebny do legitymizowania „jedynej rewolucyjnej roli Albanii”. Zwłaszcza po zerwaniu ze Związkiem Radzieckim i obozem socjalistycznym w latach 60. nacjonalistyczna retoryka wykorzystywana była do zwiększania wiary, że „Albańczycy oprą się imperialistyczno-rewizjonistycznemu okrażeniu jak granitowa skała”, podobnie jak robili to zawsze w swojej historii z Rzymianami, Andegawenami, Wenecjanami, Turkami, Włochami, Chińczykami i z tymi wszystkim, którzy na próżno starali się ich zniszczyć.

W trakcie postkomunistycznej transformacji nacjonalizm zdobywa jeszcze większą rację bytu jako narzędzie, które utrzymuje „przy życiu” zbiorową tożsamość narodu w warunkach bardziej otwartego świata, zmieniającego się znacznie szybciej niż w okresie zimnej wojny. Ten otwarty i ruchliwy w swej dynamice świat można także postrzegać jako zagrożenie dla „kultury narodowej”, która przez ostatnie 50 lat przywykła do życia w swojej skorupie. Dlatego w czasach globalizacji zbiorową tożsamość „narodową” często wyraża się

poprzez ksenofobiczne wywody i wykluczające zróżnicowanie kulturowe, z którym teraz kultura miejscowa zmuszona jest współdziałać i współżyć.

Prócz tego nacjonalizm można traktować jak maść na postkomunistyczny kryzys tożsamościowy, może on posłużyć do odkrywania na nowo „unikalnej tradycji narodowej”, wyschniętej od „internacjonalistycznej” ideologii komunizmu, ale może też być wyciągnięciem ręki do byłej inteligencji ludowej, aby przystosowała się ideologicznie do nowego i „demokratycznego” systemu politycznego.

Powyższa debata miała bez wątpienia również stronę pozytywną. Po pierwsze, dlatego że poddany został pod dyskusję ważny temat, jakim jest „tożsamość narodowa”. Po drugie, dlatego że krytyczne głosy wobec urzędowej linii kulturowej „europejskiej tożsamości Albańczyków”, choć jeszcze nieliczne, usiłowały pokazać bezużyteczność malowania historii Albańczyków jaskrawymi barwami nacjonalizmu romantycznego i ekskluzywnego. Te barwy jedynie osłepią wzrok Albańczyka i trudniej mu będzie dostrzec, że wyruszył w drogę ku Europie, która staje się coraz bardziej wielokulturowa. ○

Tłumaczenie z języka albańskiego: **M.A.**

Artykuł **Fryma romantike dhe nacionaliste në debatin për „identitetin shqiptar”** ukazał się po raz pierwszy w czasopiśmie „Përpkjka” 23/2006, s. 13–33; publikujemy jego obszerne fragmenty.

⁶³ **Përshkrim i më të shquarve qytete të Shqipërisë** [Opis najbardziej znanych miejscowości w Albanii], „Kombi” 24.08.1907. Swój symboliczny wymiar jako „narodowy bohater Albańczyków” Skanderbeg, taki jakiego znamy go dzisiaj, zyskał głównie wtedy, kiedy Albańczycy zorganizowali się w jedno państwo i kiedy to państwo zaczęło się konsolidować w latach 1920–1930. Państwo albańskie, czy to monarchia zogistowska, czy totalitarne państwo komunistyczne, przekształciło Skanderbega w laicką ikonę narodo-państwową. W ciągu całego istnienia państwa albańskiego imię Skanderbega doznało rosnącej ekspansji w używaniu go jako symbolu narodu. Zaczęło się od herbu państwowego, wielu badań historycznych mu poświęconych, sympozjów i konferencji, niezliczonych pomników i obrazów, tekstów szkolnych, a skończyło na banknotach, nazwach statków, akademii wojskowych, drużyn piłkarskich i koniaku albańskiego o międzynarodowej sławie. Z taką samą sytuacją, tzn. z wyblakłym poczuciem „narodowym”, mamy do czynienia także w innym artykule w tej samej gazecie. Zob. **Bukuritë e Korçës** [Piękno Korczy], „Kombi” 10.05.1907.

⁶⁴ Zob. Skëndo L., **Problemet e Shqipërisë indpendente (shkruarë pas kujtimeve personale)** [Problemy niepodległej Albanii (napisane na podstawie własnych wspomnień)], przedruk w „Përpkjka” 2/1995, s. 95. Zob. także Puto A., **Feja e shqiptarit është shqiptaria: mit apo konstrukt historik** [Religią Albańczyka jest „albańskość”: mit czy konstrukcja historyczna], „Përpkjka” 15–16/1997, s. 32–39.

⁶⁵ Zob. Mehmeti K., **Muret dhe hija e tyre** [Ściany i ich cień], „Shqip” 20.06.2006.