

## KULTURA (Serbia)

Obraz samego pojęcia kultury i stojącej za nim wielopłaszczyznowej idei był w Serbii praktycznie od końca XVIII wieku pochodną w większym stopniu rodzimych poszukiwań spójnych samookreśleń całego dorobku etnicznej i narodowej wspólnoty (→ naród) niż przeszczepem gotowych obcych wzorców pomagających go opisać w duchu konkretnej metodologii czy systematyki. Wśród stale rosnącej liczby definicji kultury (liczących na przykład co najmniej po kilkadziesiąt w każdej z grup deterministyczno-przyrodniczych czy podmiotowo-metafizycznych) najbardziej adekwatne do serbskiej sytuacji wydają się związane z jej koncepcjami teologicznymi. Jako upatrujące w kulturze (mającej charakter ikoniczny, a nie idolatryczny) wyższej racji bytu dostrzegają jej źródła w wierze, a sens w realizacji celów eschatologicznych, które mają zresztą także dziś w tym kraju wielu zwolenników (→ religia). Poza tym zmiany świadomości kulturowej narodu serbskiego odbijały się w zasadniczy sposób w przemianach języka o nich mówiącego, były uzależnione od następstwa kilku kardynalnych etapów rozwoju kultury duchowej, których cezury wyznaczają kluczowe w jego dziejach, często pełne dramatyzmu wydarzenia historyczne, ale także śmiałe „kulturotwórcze gesty” czołowych twórców i „animatorów” kultury, nierzadko kierujące jej bieg w całkowicie odmiennym od dotychczasowego kierunku. Posługiwanie się terminem „kultura duchowa” („symboliczna”) ma tu o tyle sens, że choć zazwyczaj kojarzony z prawosławiem i Cerkwią, patronującą nierzadko skompromitowanemu w ostatnich dekadach w Serbii bliskoznacznemu pojęciu „duchowości”, w rzeczywistości wiąże się ze znacznie szerszymi pokładami sensów – wyznaczających również tożsamość rozległych

pól ideologii, filozofii lub obyczaju. Sytuuje się też zazwyczaj za sprawą relacji z samymi procesami i obiektami dziedzictwa (dziedziczenia) swych wysokich i niskich obiegów niedaleko kręgu semantyki związanej z tradycją (*tradicija / kulturno nasleđe / kulturna baština*) (→ tradycja), nieco rzadziej z cywilizacją jako późnym odrębnym teoretycznym konstruktem myśli francuskiej i niemieckiej.

Potwierdzeniem ważności takiego układu współrzędnych, który miary czerpie z wzorców pierwotnych, były nie tylko bardzo adekwatne do tutejszej sytuacji znane słowa Herdera o duchowym ukształtowaniu narodów europejskich w średniowieczu, ale i przeświadczenie o fundamentalnej różnicy ontologicznej między kulturą serbską a innymi kulturami, choćby najbliższej z nią spokrewnionymi. Nawet jeśli nieco zbagatelizujemy w niej czynnik religijny, to i tak bez wizerunku prawosławia jako „twórczego kodu sensów” tradycji kulturowej nie sposób wyobrazić sobie ani dyskusji o postrzeganiu jakichkolwiek idei płynących z zachodu Europy, ani opisu konserwatywnych poglądów wszelkich „natywistów”, którym „zagraniczne” i „kosmopolityczne” wartości programowo uymykają w różnych okresach sprzed oczu. Ambiwalencja i niekonsekwencja wpisane są tu wielokrotnie w różne sądy określające narodową kulturę – jako jawiącą się to jako przystępne i otwarte na wpływy zjawisko z obszaru „pogranicza, dialogu, symbiozy i asymilacji”, to jednocześnie jako „wyraźnie odrębna od innych, bo oparta na tradycji prawosławia oraz świętosawskiej i kosowskiej etyce” formacja niechętna wszelkiej obcości (P. Palavestra, *Književnost – kritika ideologije*, 1991; w tej samej konwencji definiuje on takie jej cechy, jak patriarchalność, wyjątkowy kult przodków i tragiczną ofiarności). Serbowie stanowią jeden z przykładów narodów, które wiele zarchaizowanych pierwiastków własnej kultury próbowały wyjaśnić w kategoriach transcendencji (podobny na Słowiańszczyźnie – model rosyjski), a żywotność idei i symboli ukonstytuowanych w ciągu trwającego tu ponad pięć wieków średniowiecza (licząc od czasów panowania dynastii Nemanjićów) w znacznej mierze także obecnie wykracza w wielu ich opiniach poza ramy zwykłych faktów historycznych czy literackich. Przyczyny takiego stanu rzeczy to przede wszystkim trwałość form kultury cerkiewnej, w tym piśmiennictwa, jedynej przez wieki postaci literatury wysokiej, która w ogromnej mierze przyczyniła się do sakralizacji dziejów państwa i narodu; po drugie – pielęgnowana za jej pośrednictwem symbioza Cerkwi i Państwa, wyrastająca z religijno-politycznej koncepcji serbskiego prawosławia (→ konfesje); i wreszcie – równie mocno zakorzeniona w świadomości zbiorowej tradycja patriarchalna i literatura ludowa, najbardziej aktywnie uczestnicząca w kreowaniu narodowych mitów i stereotypów. Z takiego przemieszania elementów sakralnej wizji dziejów i mitycznej projekcji losów narodowych w folklorze epickim (tworzonym w subkulturze gęślarzkiej) wyłaniała się przez stulecia wielka narracja kultury o dziejach narodu. W politycznym bądź konfesyjnym podłożu różnorodności definiowania takiego typu dualistycznej kultury znajduje się zwłaszcza istotna cezura schyłku XVIII wieku, gdy dzięki procesowi inkulturacji form zachodnich (dochodzących paradoksalnie okrężną drogą przez wschodnią Słowiańszczyznę – Kijów

i Moskwę) zaistniała ważna zmiana jej modelu z postbizantyjskiego (obowiązującego orientacyjnie do granicy baroku i oświecenia) na nowoczesny.

Toczące się przez pierwsze dziesięciolecia XIX wieku spory o ostateczną podstawę bytu tego modelu toczyły się w warunkach historycznego rozszczępienia rodzimych obszarów kulturowych na uwolniony już od presji osmańskiej władzy (u Serbów węgierskich od 1690 roku) oraz pozostający w orbicie jej oddziaływania lub stopniowo się wyzwalający. Dlatego pojawiające się w wypowiedziach różnych autorów kwalifikacje językowe, literackie czy etnograficzne nawet już po „kulturowej rewolucji” Vuka Karadžicia (1787–1864) (przyjęciu folklorystycznej podstawy cywilizacyjnej jako zgodnej z romantycznym utożsamieniem ludu z narodem) wiele zjawisk określały z odmiennych perspektyw. Ponadto opozycyjny model kultury związanej z kręgami cerkiewnymi charakteryzował się wysokim konserwyzmem i izolacją (→ konserwyzm), gdyż nie dotknęły go humanistyczne idee renesansowe, przez co przepaść aksjologiczna między adwersarzami obu obozów miała trudny do pokonania charakter. Słownik pojęć kulturowych zwycięskiego Vuka nie do końca przyjął się jednak wśród zdeklarowanych okcydentalistów, do których należał po kilkadziesiąt lat Jovan Skerlić (1877–1914), trafnie diagnozując negatywną rolę wszelkich zwolenników kultury rodzimej jako całkowicie wyizolowanej z zewnętrznego otoczenia. On też dopiero syntetycznie opisał przedmiot konfrontacji „konserwatystów” (tzw. *starovolje*, zwolennicy „starego porządku”) i „kulturowych rewolucjonistów” (*novotnici*, „zwolennicy nowego” – *Istorija nove srpske književnosti*, 1914), czyli postulowany kształt podstawy językowo-oświatowej i w ogóle etnokulturowej przyszłej wyzwolonej całkowicie z obcego panowania wspólnoty narodowej. Dwie koncepcje kultury, które nazwały na ponad półtora wieku serbską rzeczywistość – Dositeja Obradovicia (1742–1811) (racjonalistyczno-mieszcząńska) i Vuka (tradycjonalistyczno-chłopska) – nadały treści wszystkim późniejszym diagnozom historycznym czy artystycznym, niezależnie od tego, czy dotyczyły dziejów „ducha narodowego” czy konkretnych przejawów średniowiecznego na przykład piśmiennictwa, eliminowanego w ogóle przez Skerlicia ze sfery ideowo-poznawczych wartości kultury jako zabytkowego jedynie składnika „niekulturalnej wschodnio-prawosławnej tradycji”.

Serbska *domus divisa*, obejmująca w okresie formułowania tych pierwszych syn- i diachronicznych ocen stanu kultury ludu dwa obszary o odmiennych etosach, doświadczeniach kolektywnych i mentalnościach – wypadkowych oddziaływania polityki Austrii i Turcji – miała swoją „ucywilizowaną” część na północ od Sawy, której mieszkańcy w pewnym odsetku mieszkańcy (*prečani*) stanowili załączek elit świeckiej inteligencji (często o poglądach romantyczno-nacjonalistycznych i liberalnych) oraz wysokiego duchowieństwa. Stąd ich rozumienie kultury jeszcze od końca XVIII wieku opierało się także na nowoczesnym programie czasopiśmienniczo-wydawniczym (realizowanym na Węgrzech, w Austrii czy w Wenecji), a w Sremskich Karlovcach i Nowym Sadzie istniały już szkoła łacińska, gimnazjum i seminarium filozoficzno-teologiczne

(→ oświecenie). Emancypacja społeczno-gospodarcza tej części narodu sprawiła, że od swego środkowoeuropejskiego otoczenia przejęła te cechy, które okazały się konstytutywne dla realizacji nowoczesnej idei narodowej, w której potencjał kultury miał odegrać decydującą rolę (→ nowoczesność). *Srbijanci* z walczącej o wolność części osmańskiej takich kompetencji nie mieli i rzecznikiem ich ideałów kulturalnych na długo pozostał mitologizowany Vuk (wraz z nim nadchodzi „odrębna świadomość kulturalna w mózgu nieuczonego wieśniaka samouka” i dzięki niemu „w naszej świadomości kulturalnej (...) zaczynamy być czymś, co jest wyższe i lepsze” – I. Sekulić, *Vuk Karadžić*, 1938). W obu serbskich prowincjach historycznych manifestacje kultury cerkiewnej będą się odtąd pojawiały na drugim planie.

Serbska inteligencja niezależnie od pochodzenia i filozoficznego wykształcenia i tak jednak karmiła się aż do końca XIX wieku w znacznym stopniu duchem poezji ludowej, a zmieniając świadomość patriarchalnej ludności wiejskiej, wtórnie przejmowała jej pojmowanie świata. Ta druga zaś, mając moralnie uzasadnioną nieufność do reguł kultury miasta, pozostawała w ramach dziedzicznej aksjologii kolektywistycznej i patriarchalnej „cywilizacji honoru”. W tak skomplikowanym układzie indywidualnych i zbiorowych wyborów dodatkowo uwzględnić trzeba fakt, iż także czołowych twórców i działaczy tego okresu, pretendujących do miana „paradygmatów” rodzimej kultury (Dositeja, Vuka, Lukijana Mušickiego lub Petara II Petrovicia Njegoša), w istocie nie da się usytuować w obrębie jednego tylko jej konkretnego nurtu czy modelu. Poza najbardziej konserwatywnym – i zarazem „praktyczno-materiałowym” w metodzie – Karadżiciem pozostali bowiem wydają się twórcami i ideologami przypisanymi do wielopoziomowych „wzorów kultury”, w znacznej mierze noszących znamiona eklektycznych syntez, a dokonywane przez nich wyboru pomiędzy związanymi z nimi tradycjami (rodzimą i wywodzącymi się z myśli okcydentalnej) oraz dylematy ideowe powstające w obrębie zabiegów reinterpretacji i kodyfikacji tej własnej nie sprowadzają się do jednoznacznego i kategorycznego „albo-albo”. W końcu również i Vuk, reprezentant „cywilizacji guni i kierpców”, choć w sposób bezkompromisowy stara się narzucić ówczesnej opinii społecznej paradygmat folklorystyczny w serii publikacji etnograficznych i językoznawczych, podobnie jak Dositej rozumie istotę kulturowego usytuowania Serbii także w Europie, z której doświadczeń literackich (romantyzm) i naukowych (folklorystyka) korzysta.

Z tej przyczyny interpretacja rozwoju kultury (w tym literatury, ale i przemian języka) w okresie serbskiego odrodzenia kulturalnego/narodowego nie powinna sprowadzać się do waloryzujących, a już w najmniejszym stopniu zideologizowanych prób odczytania „prototypów kulturowych”, mierzonych suchym „stosunkiem do” tych postaci ich naśladowców, kontynuatorów i polemistów. Bardziej funkcjonalna wydaje się dziś diagnoza sprowadzająca opozycje między nimi do relacji wobec czynników religijnego i mitycznego w kulturze. Jedną z takich opinii sprowadza problem właśnie do zderzenia w XIX-wiecznej refleksji na temat kultury dwóch typów świadomości: tego, co racjonalne –

z tym, co mityczne (→ racjonalizm). Świadomości zatem właściwej „zeuropeizowanym” kręgom mieszczańskim (i po części także cerkiewnym czy raczej niektórym tylko hierarchom cerkiewnym) z jednej i świadomości „pograniczników” w Austrii, nade wszystko jednak Serbów z Turcji – z drugiej strony. Miodrag Popović mówi w tym kontekście o zwolennikach „nowej” (działacze oświeceniowi) i „starej” (romantycy) wizji zbiorowej tożsamości kulturowej: dla pierwszych („ścieżka” Dositeja) ważne byłoby wykorzenie wszelkich śladów pogaństwa w narodzie (→ oświata), drudzy (jak Vuk i Njegoš) przez popularyzację poezji ludowej afirmowali także tę jego pogańską spuściznę – zwłaszcza ustne przekazy, krąg powiązanych z nimi obyczajów i język (M. Popović, *Vidovdan i časni krst*, 1976).

Stosunek do akceptowanych źródeł kultury nie do końca też wiązał się ze stosunkiem do instytucji religijnych, czego przykładem mogą być wypowiedzi Vuka nigdy wprost niekrytykujące narodowej Cerkwi. Będzie on jednak bardziej bezkompromisowy od Dositeja w odrzucaniu składników cerkiewnej tradycji (np. języka czy wartości estetycznych) i chociaż obaj uczynią to w rozmaitym zakresie oraz z odmiennych powodów, ich osiągnięcia na płaszczyźnie budowania wizji rozwoju przyszłej kultury serbskiej będą porównywalne. Świadom znaczenia przeprowadzonej kulturowej i filozoficznej rewolucji Karadžić, utożsamiający ją z wyartykułowaniem „mądrości ludu”, będzie tym samym mógł aspirować do wyznaczonej przez siebie roli „kulturowego Arystotelesa”, do której Dositej nie próbował aspirować. Zwycięzcę tej batalii już niedługo po jej zakończeniu mógł wszak zaskoczyć żywołowo rozwijający się skrajny nacjonalistyczno-romantyczny ruch *Srbendów* spod znaku Omladiny (na czele z Vladimirem M. Jovanoviciem), głoszący trudny do społecznego zaakceptowania „totalny rustykalizm”, oparty – jak twierdzili jego zwolennicy – właśnie na Vukowskim postrzeganiu kultury narodowej. Nawet w przypadku twórczości Njegoša – w pełni solidaryzującego się z reformatorskimi ideami Karadžicia – mimo apologii „epickiej tożsamości” ludu nie widać jednoznaczności wyboru, gdyż jego „mityczno-mistyczna” synteza serbskiego losu nosi znamiona symbiozy myśli (neo)chrześcijańskiej z owym epickim uniwersum o skomplikowanych korzeniach kulturowych.

Jeśli chodzi o inne „nieoczywiste tożsamości” związane z fundamentalnymi XIX-wiecznymi dyskusjami wokół pożądanых modeli kultury, to podobnie rzecz ma się z Lukijanem Mušickim (1777–1837), jednoczesnym „zwolennikiem Obradovicia, Stratimirovicia i Vuka”, czyli ideologii oświeceniowej i klasycyzmu, tradycji cerkiewnej (w zakresie języka i myśli religijno-politycznej) oraz ludowej. Jako niedoceniana postać, z racji piastowanego urzędu biskupiego należąca do elity wysokiego kleru, rozumiał doskonale, iż sprawą niezwykle trudną jest próba pogodzenia kultury elitarniej, skierowanej ku wzniosłym przeżyciom i abstrakcyjnym ideom, niemierzalnym wartościom piękna i moralności, poznaniu metafizycznemu i poetyckiemu uwielbieniu dla słowa rozumianego jako nośnik kultury – z zaproponowanym przez Vuka paradygmatem ludowym ufundowanym na patriarchalnej i kolektywistycznej świadomości

mas, ze zdrową i trzeźwą kulturą chłopską oraz surowym etosem pograniczników i hajduków. Sformułowany przez siebie kompromis ujął we frazie „Język słowiański i język serbski – to dwie drogi! Ku jednemu celowi nas wiodą” (V. Karadžić, *Glas narodoljubca*, 1819), przez co określił wzajemny stosunek dwóch tradycji kulturowych i dwóch modeli filologiczno-literackich, z których każdy miał swoje zaplecze filozoficzne, formy i normy stylistyczne, a także własny „język kultury”, będący ideologicznym subkodem wspólnej serbszczyzny. Formuła Mušickiego okazała się nieudaną na dłuższą metę wezwaniem do współpracy i porozumienia pomiędzy nie do końca jeszcze rozdzielonymi obiegami elitarnym i ludowym – zaproszeniem do dialogu „Cerkwi i chałupy” (*Crkva i koliba*), których łączny potencjał był dla Serbów pierwszorzędną wartością. W „słowianoserbskiej” frakcji związanej z osobą metropolity Stefana Stratimirovicia (1757–1836) (skupiającej głównie urzędników, profesorów i duchownych) nawet ona – choć zawierała pierwiastki wiary religijnej i erudycji artystycznej – widziana była jako zbyt śmiała i ugodowa, skłaniając się choćby nieznacznie w stronę języka i kultury, którymi posługiwali się *podlejšije ljudi* – normy, którą ośmiewał się „nam, profesorom i serbskim Horacym”, narzucać jakiś „niedouczony wieśniak” (Đ. Gavela, *Dositej Obradović*, 1950).

„Spór o Vuka” miał wiele późniejszych odsłon, m.in. po drugiej wojnie światowej obowiązująca folklorystyczna wizja dziejów i oblicza narodowej kultury oraz mocno już utrwalony mit czy też noszący znamiona fetyszyzacji kult postaci (*krilati Vuk* i inne kuriozalne kwalifikacje) w przeważającej mierze określać będą strategię interpretacyjną wobec wszystkich dokonań w zakresie kultury XVIII i XIX wieku. Podstawowe orientacje w rozwoju kulturowym Serbów w dalszym ciągu widziano w perspektywie rudymenarnego konfliktu wokół całkowicie odmiennych sfer wartości („dositejowskiej” i „vukovskiej”), lecz również modyfikowano je i umieszczano w świetle czasoprzestrzeni zachodniej Europy i jej antypodów: „Pierwsza – wąskoserbska, tradycjonalistyczna, bardziej bizantyjska niż europejska, podunawska, oparta na Cerkwi (...). Druga – bardziej zachodnia, ogólnoeuropejska, nawet jugosłowiańska, patriarchalna w tej samej mierze co nowoczesna, mieszczańska, nasza, a jednak europejska, wytwór narodu, którego powstańczy i demokratyczny duch egzystował w folklorze” (M. Popović, *Vuk Stefanović Karadžić 1787–1864*, 1964). Sprzecznosc „europejskiego patriarchalizmu” takiej syntetycznej w ostatecznym kształcie kultury wynikała z elementarnej dwutorowości jej rozwoju, zatem „unarodowienie” ideologii Dositeja z jednej strony i opór Vuka wobec etyki mieszczańskiej z drugiej oraz jego „europeizacja patriarchalizmu” z trzeciej były całkiem możliwe do pogodzenia (A. Stojković, *Razvitak filozofije u Srba*, 1972). Mimo wszystko ludowy paradygmat jako pierwszoplanowy zdołał utrzymać dominującą pozycję aż do lat 60. XX wieku, kiedy ukazała się *Antologija srpskog pesništva* Miodraga Pavlovicia i nastąpiło ponowne – kolejne już w ciągu stu lat – odkrycie wartości kultury średniowiecznej.

Dwudziestowieczne zmiany społeczno-polityczne relatywizowały nieco znaczenie tego paradygmatu, jednak nadal funkcjonował on jako podstawowy lub

alternatywny – tym razem obok znów nobilitowanego na pewien czas w pierwszej połowie stulecia (już po autorytatywnej, wyżej cytowanej wypowiedzi Skerlicia) uniwersum kultury cerkiewnej. Sfera religii i sfera folkloru stanowiły przez cały wiek XX niewyczerpany zasób wątków kulturowych, przy których nie miał większych szans na utrzymanie się oświeceniowo-racjonalistyczny wzorzec Dositeja. Tymczasem w latach 20. i 30. wychowani na europejskich teoriach awangardowych serbscy intelektualiści wprowadzili do kultury narodowej niemal wszystkie nowoczesne poglądy filozoficzne i ideologie artystyczne, tworząc na rodzimym gruncie amalgamat wyobrażeń tradycyjnych i rewolucyjnych. Należał do niego koncept bałkańskiego barbarogeniusza (anty-kulturowego herosa „krwi i ziemi”), stworzony w 1926 roku przez Ljubomira Micicia (1895–1971) na bazie witalistyczno-ekspresjonistycznych wizerunków nadczłowieka oraz apoteozy cywilizacyjnej pierwotności i moralnego prymitywizmu pozbawionego europejskiej ogłady „prostego człowieka”. Tego typu kreacje uzupełniały badania etnopsychologiczne z lat 30. (*Karakterologija Jugoslovena* Vladimira Dvornikovicia i podobne), dające Serbom argumenty „anty-europeizmu” w dziedzinie filozofii kultury. Obraz spontanicznego w swych praktykach „nieeuropejskiego chrześcijanina” powraca także w wielu ówczesnych rozważaniach eseistycznych: „Droga serbskiego człowieka przebiegała przed wiekiem XIX poza ramami europejskimi (...). W wymiarze duchowym na Serba nie oddziałali Juliusz Cezar, Wergiliusz, Arystoteles, Platon czy św. Tomasz. Wystarczyli mu jego święci i własne prawosławie, a jednak ludowym obliczem swej Cerkwi nie zakwestionował on ekumenicznego i uniwersalnego charakteru samego chrześcijaństwa” (V. Velmar-Janković, *Pogled sa Kalemegdana*, 1938). Jeszcze przed wybuchem pierwszej wojny światowej próbowano też, podążając ku pewnej narodocentrycznej syntezie, w sposób filozoficzny rozpracowywać kulturowo-moralne wątki mitu kosowskiego (M. Đurić, *Vidovdanska etika*, 1914) (→ idea kosowska).

Sfolkloryzowane i zetniżowane prawosławie zyskało natomiast znaczenie jednego z głównych wzorów kultury w wersji proponowanej najpierw przez intelektualistów z Serbskiego Klubu Kulturalnego (Srpski kulturni klub) (Dimitrije Najdanović i inni), później rozwiniętej przez biskupa Nikolaja Velimirovicia (1881–1956) do postaci konstruktu ideologicznego kultury świętosawskiej (powiązanej semantycznie ze świętosawską duchowością, świętosawskim fundamentem kultury i in.) (→ *svetosavlje*). Jego połączenie ze źródłami średniowiecznymi i postacią św. Sawy („zbiorowym imieniem narodu”, „Aleksandrem Macedońskim serbskiej kultury” itp.) nie wykluczało przy tym elementów kulturowego prowincjonalizmu obecnych jeszcze w Vukowskim widzeniu ludowej tradycji – tak też bowiem oceniał kontekst myśli biskupa na przykład Vladeta Jerotić (ur. 1924), a jeszcze dobitniej wyrażały słowa Radomira Konstantinovicia (1928–2011) o zamkniętym świecie „kultury organicznej”, któremu „obca jest każda nowość i pogłębiona refleksja” – *Filosofija palanke* (1969) (→ *filosofija palanke*).

Rozpoczęte w latach międzywojennych, a kontynuowane częściowo na emigracji jako „utracony [w realiach titowskiej socjalistycznej federacji] kod kulturowy” prace biskupa Nikolaja Velimirovicia i o. Justina Popovicia (1894–1979) nad kodyfikacją norm „kultury świętosawskiej” w ramach „świętosawskiej filozofii życia” nosiły w sobie mocne ambicje krytyki kultury (zachodnio) europejskiej; m.in. dzięki kontaktom z teologami rosyjskimi Velimirović utwierdził się w przekonaniu, iż dzięki Darwinowi, Nietzschemu i Marksowi utraciła ona zdolność do realizacji jakiegokolwiek duchowego powołania: „Nie słuchajcie tych, którzy krzyczą: w imię kultury lub w imię nauki, lub w imię postępu. To są szatańscy mordercy!” (N. Velimirović, *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*, 1944). Niezwykle ostrą krytykę skieruje też w tymże tekście pod adresem francuskich encyklopedystów, socjologów i prawników, niemieckich metafizyków, „romantycznych burzycieli” i tzw. „realistycznych” twórców oraz uczonych. Oskarża przy tym cały zbiór „idoli”, takich jak „kultura, oświata, postęp, cywilizacja, równość, braterstwo, wolność, rasa, klasa”, które Europa wyniosła na miejsce Boga. Podobnie po latach nauczać będzie jego uczeń, ojciec Justin Popović: „Europejczyk uznał siebie za Boga, stąd nihilizm i ateizm jako logiczny koniec kultury europejskiej” (J. Popović, *Pravoslavna Crkva i ekumenizam*, 1974). Kultura jako taka w szczególności jest dla tego nurtu „myśli świętosawskiej” przedmiotem ostrego ataku: „Bo jeśli jest modlitwa przeciwko dumie i przeciwko nienawiści, i bezbożnictwu, i przemocy, i kradzieży, i krzywoprzysięstwu, i bluźnierstwu, i nieludzkiemu traktowaniu, to dlaczego nie miałyby mieć [Cerkiew] modlitwy przeciw kulturze, która jest zbiorem wszystkich tych złych rzeczy (...). Należałoby wyznaczyć państwowy dzień modlitw, w którym naród cały modlić się będzie do Boga, by go wybawił od kultury” (N. Velimirović, tamże; projekt „Dnia walki z kulturą” istotnie został zaproponowany w 2002 roku). Święty biskup pojmował ją jednak w szczytnym (ikonicznym) sensie jako emanację wyższej racji bytu, dostrzegając jej źródła w wierze, a sens w realizacji celów eschatologicznych. Według niego powinna być środkiem, a nie celem, odkrywać światu (przez różne swe formy) tajemnice, które kryją się za jego zasłoną. Świadczą o tym choćby rozważania zawarte w studium *Rat i Biblija* (1931): „Odrzucając Boga, który jest jedynym natchnieniem i źródłem szlachetnej kultury i dusz, i ciał, niewierzący zaczęli uwielbiać swe własne dzieła, które nazywają jednym słowem – kultura (...). Odkąd kultura popadła w zależność od pozostałych idoli, zwłaszcza od materii, i ona służy np. całej kulturze maszyny wojennej” (stąd jego znana opinia, iż „kultura europejska jest zerem”) (→ Europa).

W okresie implementowania w całej Jugosławii idei marksistowskich oficjalnej doktrynie państwowej ponownie przysłużył się paradygmat folklorystyczny, stając się użyteczną matrycą poglądów i zachowań ujednociającą ponadnarodowe przekonania o demokratyzmie socjalistycznych stosunków społecznych (→ socjalizm). Kategoria kultury zyskała wymiar materialno-instytucjonalno-organizacyjny, łącząc się z tezą o przyznaniu „dóbr kultury” masom za pośrednictwem „partyjnej bazy” (z akcentowaniem w dokumentach partyjnych

Związku Komunistów Jugosławii w różnych dekadach okresu 1944–1991 „związku z życiem” i „kultury pracy”; nadal lansowano też znany z międzywojnia syntetyczny model „kultury jugosłowiańskiej”).

Lata 90. XX wieku przyniosły aktualizację i reinterpretację obu „klasycznych” modeli – ludowego i cerkiewnego, szczególnie oryginalnie zespalających się – także na fali wydarzeń związanych z wojnami domowymi po rozpadzie Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii – w konglomerat form kultury masowej. Samo zaś świętosawie przekształciło się w jeden ze składników enigmatycznie pojętej „kultury duchowej” (także „duchowości” czy „przestrzeni duchowej”), która w charakterze całkowicie zideologizowanego bytu w znacznej mierze współtworzyła serbski mit etnonacjonalistyczny. Jedną z jego podstaw stał się właśnie ukazany wyżej topos „zgniłej Europy” (jako „Białego Demona” Velimirovicia) i misjonistyczna wizja narodu, którego kulturze przypadła rola obronna przed zdobyciami ideowo-filozoficznymi i technicznymi wynalazkami „cywilizacji” europejskiej. Niesłabnący spór między „natywiistami” i „okcydentalistami” wprowadza XIX-wieczne paradygmaty na nowe tory, dotyczące wszak nadal m.in. rekonstrukcji serbskiej tradycji kulturowej – w kolejnych fazach wojenno-propagandowego „nacjonalistycznego Kulturkampf” (I. Čolović, *Balkany – terror kultury*, 2005) i przeniesienia dyskusji na *kulturni front* oraz płaszczyznę *duhovnosti* (czyli de facto istoty kolektywnej tożsamości, etnonacjonalistycznego toposu historycznego czy zmitologizowanych idei). Ze spuścizny średniowiecza wyodrębniono zatem, zrekonstruowano czy też poddano reinterpretacji konstytutywne elementy kanonu tradycji kulturowej z tego okresu, dotyczące m.in. Serbskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z jego twórcą – św. Sawą, charyzmatycznych dynastii wraz z najważniejszym władcą – prarodzicem i ojcem narodu – Stefanem Nemanją, idei diarchicznej więzi Państwa i Cerkwi, kosowskiej zwycięskiej klęski, mitu początku i mitu wielkości państwa pod panowaniem cara Dušana (→ historia). Te podstawowe znaki posłużyć miały także jako „koronne argumenty” akcentowanej mocno – w poczuciu zagrożenia ze strony kultury Zachodu – „odrębności kultury rodzimej”. W toczącej się od dwóch stuleci dyskusji symbolicznie określonych „zwolenników Sawy” i „zwolenników Dositeja” średniowieczna spuścizna kulturowa odgrywać będzie funkcję podstawową. Znani historycy mediewiści Radovan Samardžić (1922–1994) i Milorad Ekmečić (1928–2015) do niedawna jeszcze nawoływali do „powrotu do Serbii średniowiecznej”, której to rzeczywistość polityczna, kulturowa i duchowa stanowić miała wzór zachowań dla współczesnych pokoleń Serbów (Ekmečić mówił zresztą w 1994 roku o „zjednoczeniu kulturalnym”, mającym przygotować zjednoczenie na drodze militarnej utraconych przez Serbię ziem) (→ ojczyzna).

Za jedną z najbardziej spektakularnych manipulacji ideologicznych dotyczących „pomników kultury” z tamtego czasu można uznać spreparowany w 1998 roku przez publicystę Mile Medicia (ur. 1933) rzekomy *Testament Stefana Nemanji o języku serbskim (Zavještanje jezika)*. Tekst opatrzony został przez współczesnego autora dokładną datą powstania: 13 lutego 1200 roku i wydrukowany antyczną czcionką. Dokument ten miał potwierdzić wieczną

aktualność problemu, jakim jest tocząca się od wieków walka o język – jeden z podstawowych znaków tożsamości kulturowej – i przestrzec tych, którzy lekceważą powagę jej zagrożenia. Słowa władcy rzekomo zapisane na łożu śmierci ukierunkowywały na ponadczasowość „języka i narodu” w konwencji defensywnego manifestu skierowanego w nieokreśloną przyszłość. Z czasem przyszła pora i na inne „bezcenne zabytki piśmiennictwa”, dotyczące m.in. ziemi, krwi, grobów i kości, ksiąg i alfabetu, pieśni i muzyki oraz serbskich imion (M. Medić, *Zavještanja Stefana Nemanje*, 1998).

W perspektywie niekończącego się serbskiego „wchodzenia do Europy” w dialogu z jej cywilizacyjnymi wartościami demokratyzmu i racjonalizmu argumenty kultury są wreszcie używane na zasadzie nie oczekiwanego awansu pokrzywdzonego etnosu, a wniesienia do wspólnoty narodów oryginalnego wkładu kulturowego (metaforycznych „serbskich gęśli” uważanych za znak „bałkańskiej kolebki europejskiej cywilizacji” i „prawdziwej kultury”; Ivan Čolović wspomina o jej wartościach jednocześnie „najbardziej europejskich” i „nieeuropejskich”). Głoszący zaś od ponad ćwierć wieku bardziej separatystyczne poglądy poeta Matija Bećković (ur. 1939) ujmuje z kolei rzecz w kategoriach antynomii dwóch kultur – serbskiej, obdarzonej genetycznie „świętą historią”, i zeświecczonej europejskiej. Ów misjonizm o megalomańskich często cechach tym jaskrawiej rzuca się w oczy w warunkach ekspansji ponowoczesnych form kultury masowej w Serbii (w tym w „neo-” i „post-” wariantach znanych już artefaktów kultury), odbierających często sens i powagę programowym wypowiedziom wielu „przewodników narodu”. W licznych naukowych ekspertyzach powtarza się tymczasem przekonanie o niezmiennie obciążającej naturze powszechnego myślenia mitycznego, cofającego kraj do sytuacji z końca XIX wieku (Olivera Milosavljević i in.).

Sytuację w końcu tysiąclecia wiąże zatem obciążenie nienaturalnie na gruncie europejskim długą (niemal do XIX wieku) obecnością modelu kultury średniowiecznej, zrodzonej w innym niż zachodnie środowisku, i jej nieobecnością od tegoż stulecia aż do lat 80. XX wieku (z wcześniejszymi próbami przywrócenia równowagi zachwianej przez żywotny – bo często bezalternatywny – paradygmat folklorystyczny, wykorzystany przez ideologię okresu socjalizmu). Po częściowo udanej XVIII-wiecznej modernizacji i radykalnej „kulturowej rewolucji” Vuka dziedzictwo bizantyjskie ponownie ujawniło swoją moc, lecz jednocześnie pojawiły się tendencje do jego instrumentalizacji w ramach „zbioru znaków i wartości” poddającego się ideologicznemu formowaniu. Sama idea kultury pozostała dyspozycyjnym narzędziem w rękach nie tylko współczesnych „oświeceniowców” (*dositejevci*, → *dositejevština*) (od stosunkowo niedawna związanych z ruchami proeuropejskimi) i „vukowców” neofolklorystów, lecz również teoretyków i praktyków skrajnych tendencji wykorzystujących koncepcje etnomitologiczne i religijno-nacjonalistyczne.

Beljanski S., *Druga obala: ogledi o zlu kulture i kulturi iskupljenja*, Beograd 2011; Čolović I., *Kultura, nacija, teritorija*, „Republika” 2002, br. 288–289, s. 25–40; Dimić Lj., *Kulturna*

*politika Kraljevine Srbije*, t. 1–3, Beograd 1997; *Istorija srpske kulture*, ur. P. Ivić, Beograd 1994; Pijanović P., *Srpska kultura 1900–1950*, Beograd 2014.

*Dorota Gil*