

SPÓR O DZIEDZICTWO OSMAŃSKIE JAKO ELEMENT WSPÓŁCZESNYCH DYSKUSJI TOŻSAMOŚCIOWYCH W ALBANI

TADEUSZ CZEKALSKI

ABSTRACT. *The Dispute over the Ottoman legacy as a part of contemporary identity discussions in Albania.* The dispute over the Ottoman heritage and its influence on the identity and evolution of the Albanian nation is one of the fundamental tendencies in the identity discussions in post-communist Albania. The European aspirations of the Albanians encouraged the victimization of identity discourse and promoted seeing contemporary Albanian problems in the context of the collapse of Ottoman Empire. Demands to revise history proposed by of the Democratic Party of Albania after 2009 elections fostered the reinforcement of the mythologized vision of history but also lead to the conflict of the memory of Albania and Turkey, whose policies of memory form part of the current political needs of both countries.

STRESZCZENIE. Spór o dziedzictwo osmańskie i jego wpływ na tożsamość i ewolucję narodu albańskiego stanowi jeden z podstawowych wątków w dyskusjach tożsamościowych okresu postkomunizmu. Aspiracje europejskie Albańczyków sprzyjały wiktyimizacji dyskursu tożsamościowego i poszukiwania źródeł współczesnych problemów Albanii w zapaści cywilizacyjnej czasów osmańskich. Postulat rewizji historii wysunięty przez polityków Demokratycznej Partii Albanii po wyborach 2009 r., sprzyjał ugruntowaniu zmitologizowanej wizji historii, ale zarazem prowadził do konfliktu pamięci Albanii i Turcji, których polityki pamięci wpisują się w bieżące potrzeby polityczne obu krajów.

Autor: Tadeusz Czekalski, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Wydział Historyczny, Instytut Historii, ul. Gołębia 13, 31-007 Kraków, Polska, tadeusz.czekalski@uj.edu.pl

Słowa kluczowe: Albania; Bałkany; Imperium Osmańskie; konflikt pamięci; mitologizacja; pamięć; polityka historyczna; postkomunizm

Keywords: Albania; Balkans; conflict of memory; Ottoman Empire; mithicisation; politics of memory; post-communism

Balcanica Posnaniensia. Acta et studia, XXIV, Poznań 2017, Wydawnictwo Instytutu Historii UAM, pp. 45–59, ISBN 978-83-65663-50-4, ISSN 0239-4278. Polish text with summaries in English and Polish.

doi.org/10.14746/bp.2017.24.4

Procesom transformacji politycznej, których doświadczyły w latach 90. postkomunistyczne państwa bałkańskie towarzyszyły postulaty dekomunizacji i deideologizacji, które miały stanowić podstawę rewizji paradygmatu obowiązującego w okresie dyktatury komunistycznej. Pojęcie rewizji zdaje się wpisywać w paradygmat „nowej historii”, która w okresie transformacji ustrojowej miała sprzyjać kształtowaniu tożsamości posttotalitarnej. Analizując z perspektywy kilkunastu lat transformacji dorobek

bałkańskiej historiografii niemiecki badacz Ulf Brunnbauer postrzega postulowaną „rewizję historii” jako działanie pozorne, istotne zwłaszcza dla nowych sił politycznych, które potrzebują historii legitymizującej ich władzę. W tym kontekście rewizjonizm w historiografii postkomunistycznej nie zawsze sprzyjał wprowadzaniu nowych metod badawczych, ale raczej wyrażał się w semantycznym odwróceniu wybranych aspektów historii ojczystej, tak aby *to, co komuniści malowali na czarno miało stać się białe i vice versa*¹.

W procesie albańskiej transformacji momentem przełomowym stały się pierwsze wolne wybory parlamentarne, które odbyły się w marcu i kwietniu 1991 roku. W toku kampanii wyborczej „bitwa o historię” stała się jednym z głównych obszarów konfrontacji ideowo-politycznej pomiędzy komunistyczną Albańską Partią Pracy, a zalegalizowaną w 1990 roku Demokratyczną Partią Albanii, aspirującą do roli jedynoczyciela antykomunistycznej opozycji. Spory polityczne koncentrowały się nie tylko na ocenie dziedzictwa komunizmu, ale w wielu sytuacjach nawiązywały do czasów przedkomunistycznych, w tym także do okresu dominacji osmańskiej². W retoryce komunistycznej niedojrzałość i nieodpowiedzialność opozycji skłaniała do porównywania ich z tym Albańczykami, którzy w przeszłości prezentowali postawy serwilistyczne wobec Imperium Osmańskiego. Jednocześnie opozycja demokratyczna próbowała legitymizować swoje działania na scenie politycznej poprzez odwołanie do działalności XIX-wiecznych albańskich działaczy narodowych. Postulat odrzucenia dziedzictwa komunizmu przez demokratyczną opozycję, która w 1992 roku przejęła pełnię władzy w Albanii oznaczało zarazem konieczność budowy nowej tożsamości narodowej, która wymagała weryfikacji stosunku do przeszłości osmańskiej, opisananej przez dwie kluczowe cezury albańskiej historii – ukształtowania albańskiej państwowości w XV w. (państwo Skanderbega) i ogłoszenia we Wlorze Deklaracji Niepodległości w listopadzie 1912 roku, co stało się symbolicznym zakończeniem okresu dominacji osmańskiej.

Postkomunistyczny dyskurs tożsamościowy w Albanii stanowi widoczną kontynuację działań i tekstów XIX-wiecznych działaczy odrodzeniowych (identyfikowanych z pojęciem *Rilindja Kombëtare* – Odrodzenia Narodowego). Przed albańskim ruchem narodowym stało wówczas niezwykle trudne zadanie budowania tożsamości narodowej łączącej wszystkich Albańczyków, pomimo dzielących ich różnic religijnych, a zarazem odróżniającej ich od sąsiadów: Serbów i Greków. Dla ówczesnych działaczy narodowych tożsamość albańska była budowana poprzez odwołanie do wspólnoty języka i obyczajów, ale także poprzez stereotypizację dystynkcji pomiędzy pojęciami „albańkości” i „tureckości”. Próby deosmanizacji albańskiej historii, polegającej na separowaniu dwóch podmiotów: tureckiego i albańskiego w obrębie Imperium, podejmowano mimo oczywistego faktu, że dla większości wykształco-

¹ U. Brunnbauer, *Introduction*, [w:] *(Re)Writing History. Historiography in Southeast Europe after Socialism*, red. U. Brunnbauer, Münster 2004, s. 21.

² Szerzej: T. Czekalski, *Czynnik religijny w pierwszych latach albańskiej transformacji ustrojowej*, „Balcanica Posnanensia. Acta et studia” 2010, t. 17, s. 213–223.

nych i zamożnych Albańczyków to Imperium Osmańskie było jedyną ojczyzną i z nią się utożsamiali, odnosząc z tego także wymierne korzyści. Wśród ruchów narodowych na Bałkanach, Albańczycy stanowili unikalny przykład postulowanej wielowyznaniowości. Co prawda większość Albańczyków w swojej tożsamości religijnej identyfikowała się z islamem, ale nie mógł on stać się podstawą integracji narodowej, unieruchamiając etnos albański w chyłącym się ku upadkowi Imperium, a zarazem blokując możliwości zbliżenia z Zachodem, który od traktatu berlińskiego (1878) odgrywał decydującą rolę w określeniu przyszłości ziem zamieszkałych przez Albańczyków. Nierealne było także odwołanie się do chrześcijaństwa jako czynnika integrującego skoro zdecydowana większość społeczeństwa identyfikowała się z religią muzułmańską³.

W POSZUKIWANIU KORZENI

Odradzanie się wspólnoty muzułmańskiej po 24 latach przymusowej ateizacji stało się pierwszym impulsem dla społeczeństwa żyjącego w okresie transformacji, aby podjąć dyskusję na temat dziedzictwa osmańskiego w kształtowaniu się nowoczesnej tożsamości albańskiej. W Albanii, w której powszechnie wyrażano pragnienie odrzucenia polityki izolacji i „powrotu do Europy” – islam wydawał się elementem anachronicznym, hamującym procesy demokratyzacji⁴. Obawy o dominację „nieeuropejskiej” kultury islamu pogłębiła decyzja nowych demokratycznych władz o przystąpieniu Albanii do Organizacji Współpracy Islamskiej (grudzień 1992). Mimo, iż decyzja o akcesji wynikała z motywacji ekonomicznych i poszukiwań obcych inwestorów na obszarze Bliskiego Wschodu miała dla Albanii dalekosiężne skutki. Pojawienie się w Tiranie szeregu organizacji pozarządowych z krajów arabskich, a także stypendia oferowane dla młodych muzułmanów wywoływało niepokój zwłaszcza tej części społeczeństwa, która obawiała się islamizacji Albanii i jej izolacji od Europy Zachodniej.

Niepokój o przyszłość Albanii oddalającej się od chrześcijańskiej Europy stał się inspiracją do napisania historiozoficznego eseju *Linia Teodozjusza odkryta na nowo*, wydanego w roku 1992. Autor eseju – pisarz i tłumacz Aurel Plasari nawiązał do czasów cesarza Teodozjusza I Wielkiego, panującego w IV n.e., aby tam szukać przyczyn podziałów dręczących do dziś jego rodaków⁵. Ów Teodozjusz miał podzielić Albanie na dwie części, związaną z Zachodem, która potem stała się katolicką i tę,

³ F. Lubonja, *Religia i Albańczycy*, [w:] tegoż, *Albania – wolność zagrożona. Wybór publicystyki z lat 1991–2002*, tłum. D. Horodyska, Sejny 2005, s. 143.

⁴ W marcu 1991 roku historyk Viron Koka odniósł się do powstania państwa albańskiego w roku 1912. W konkluzji autor podkreśla, że islam identyfikowany z osmańską Turcją był wtedy synonimem zacofania, zaś chrześcijańskie państwo i chrześcijański władca oznaczały wybór przez Albanie drogi postępu, czyli drogi prowadzącej ku Europie; zob. V. Koka, *Fantazma e 1914-s*, „Rilindja Demokratike”, 1991, t. 13, s. 4.

⁵ A. Plasari, *Vija e Theodosit rishfaqet, Nga do t'ia mbajne shqiptaret*, Tiranë 1992.

która skłaniała się ku Bizancjum czyli związaną z religią prawosławną. W przekonaniu Plasariego opór przeciwko Turcji Osmańskiej jednoznacznie wyrażał przywiązanie większości Albańczyków do zachodnioeuropejskiego katolicyzmu. Zepchnięcie chrześcijan albańskich do roli podwładnych, a muzułmanów do roli rządzących miało w czasach osmańskich generować konflikty pomiędzy Albańczykami, a Grekami i Słowianami południowymi, utrudniając współpracę przeciwko wspólnemu wrogowi. Nawet we współczesnej Albanii Plasari przypisywał duchownym katolickim szczególne miejsce w procesie europeizacji (czy raczej re-europeizacji Albanii) bo to duchowni mogą w obliczu Europy potwierdzić katolickie korzenie Albańczyków. Niszczący dla albańskiej tożsamości wpływ dominacji osmańskiej miał przetrwać za panowania króla Zoga I, ale zyskał szczególne warunki w czasach komunistycznych. Stalinowska Albania w opinii Plasariego była w swojej istocie orientalna dzięki *zdegenerowanemu bizantyjskiemu dworowi Hodży, którego aspiracje były zachodnioeuropejskie, a rzeczywistość orientalna*⁶. Autor formułuje pogląd o fundamentalizmie islamskim, jako największym zagrożeniu dla współczesnej tożsamości europejskiej, oskarżając zarazem część Albańczyków o przygotowywanie rewolucji islamskiej podobnej do tej, jaka miała miejsce w Iranie⁷.

W roku 1997 ukazał się tekst Piro Mishy *W poszukiwaniu korzeni (Duke kerkuar rrenjet)*⁸. Misha określany przez środowiska muzułmańskie mianem aparatchyka, który nawrócił się na chrześcijaństwo, w latach 90. należał do współorganizatorów działającego w Tiranie Instytutu Dialogu Publicznego. Wg Mishy w drogę ku Europie Zachodniej Albańczycy ruszyli w średniowieczu, ale potem nastąpiło pięćset lat, kiedy zostali zmuszeni do ukrywania swojej prawdziwej tożsamości i przybrania „orientalnej maski”⁹. Misha nawiązuje do poglądów Samuela Huntingtona przekonując, że pęknięcie Wschód-Zachód istnieje obiektywnie i jest uwarunkowanie cywilizacyjne. W przeciwieństwie do Huntingtona owo pęknięcie nie definiuje wyłącznie w odniesieniu do Zimnej Wojny, ale także do Albanii czasów osmańskich. W przekonaniu Mishy droga Albanii ku Europie prowadzi poprzez radykalną deislamizację społeczeństw, zaś proces europeizacji opóźniają muzułmańskie brody i chusty na ulicach Tirany.

Trzecim zasługującym na uwagę głosem w dyskusji nad dziedzictwem osmańskim stał się wydany w 2002 roku esej publicysty i dziennikarza Mustafy Nano *Europa – kierunek X (Europa destinacioni X)*¹⁰. W przekonaniu Nano działacze Rilindja Kombëtare reprezentowali kulturę Zachodu, próbując wypłenić ze świadomości Albańczyków wszelkie elementy orientalne. Autor powtarza argumenty Plasariego i Mishy, opisując Wschód pojęciami: biedy, kultury prawosławia i komunizmu – z tej perspektywy pojęcie Zachodu definiują fenomeny demokracji, zamoż-

⁶ A. Plasari, op. cit., s. 51.

⁷ Ibidem, s. 57.

⁸ P. Misha, *Duke kerkuar rrenjet, ose, Kthimi i shqiptarëve në histori*, Tiranë 1997.

⁹ P. Misha, op. cit., s. 23.

¹⁰ M. Nano, *Europa, destinacioni "X" (integrimi si dëshirë e si sfidë)*, Tiranë 2002.

ności i katolicyzmu lub protestantyzmu. Nano uznawał wschodniość i zachodniość za pojęcia skrajnie przeciwstawne, dostrzegając, że dziedzictwo osmańskie podobnie jak przywiązanie do islamu skazuje Albańczyków na wschodniość, nawet jeśli współcześnie w procesie transformacji społeczeństwo przybiera maskę krypto-zachodniości.

SPÓR KADARE – QOSJA

Momentem przełomowym we współczesnych dyskusjach na temat albańskiej tożsamości stała się publikacja dwóch tekstów, które ukazały się w 2006 roku. Publikacja tekstu *Zignorowana rzeczywistość (Realiteti i shperfillur)* kosowskiego pisarza i historyka literatury Rexhepa Qosji spotkała się z polemiką Ismaila Kadare, który odpowiedział esejem: *Tożsamość europejska Albańczyków (Identiteti evropian i shqiptarëve)*.

Rexhep Qosja, który w 1998 roku pisał o dramacie Albańczyków, oderwanych przez Turków na okres 500 lat od europejskiej modernizacji¹¹ tym razem podjął próbę definicji tożsamości albańskiej jako fenomenu hybrydowego:

...mamy Albańczyków o tożsamości katolickiej, Albańczyków o tożsamości prawosławnej, Albańczyków o tożsamości muzułmańskiej, Albańczyków o tożsamości protestanckiej, a także Albańczyków o tożsamości ateistycznej, ale te poszczególne tożsamości, nawet niewielkie łączą się w jedną nadrzędną całość, którą nazywamy narodową tożsamością albańską¹².

W *Zignorowanej rzeczywistości* Qosja zawarł pesymistyczny pogląd, że tożsamość albańska ukształtowana w czasach osmańskich tylko częściowo może zintegrować się z tożsamością chrześcijańskiej Europy.

Koncepcja „złożonej tożsamości” spotkała się z krytyką Ismaila Kadare – najbardziej rozpoznawalnego na świecie pisarza albańskiego. Ukształtowany przez komunistyczną elitę władzy twórca, który w 1990 roku opuścił Albanię i osiedlił się w Paryżu, na emigracji stał się zwolennikiem okcydentalizacji Albanii, co w jego przekonaniu wymagało odrzucenia wszelkich hamulców rozwojowych, odziedziczonych z poprzednich epok. Tematyka osmańsko-albańska pozostawała w orbicie zainteresowań pisarza prawie od początku jego twórczości, wpisując się w ideologiczny koncept „ciemnych wieków” osmańskiej dominacji. O ile jednak w czasach komunistycznych krytyka epoki osmańskiej w utworach Kadare legitymizowała albańską izolację i formowała dogmat albańskiej wyjątkowości, o tyle w okresie transformacji odrzucenie osmańskości prowadzić miało do zbliżenia Albanii z wyidealizowanym Zachodem.

Wg Kadare „prawdziwa” tożsamość Albańczyków jest zachodnia – sprzeciwia się więc poglądom Qosji, że jest to tożsamość złożona:

¹¹ R. Qosja, *Ligjërime paravajtëse*, Tiranë 1998, s. 135.

¹² R. Qosja, *Realiteti i shpërfillur*, Tiranë 2006, s. 29.

Ci, którzy dziś wracają z nostalgią do czasów osmańskich zapominają, co wówczas się wydarzyło. Była to tragedia zniewolenia narodu, który nie mógł mieć własnych szkół, a Albania była niszczona, Niszczono nie tylko ciała, ale także umysły Albańczyków. Musimy pozbyć się ostatniego reliktu panowania osmańskiego – islamu jako religii większości¹³.

Uznając czasy osmańskie za czas zniszczenia i degradacji Kadare porównuje owych „nostalgików” do Haxhi Qamiliego (przywódcy osmańskiej rewolty z lat 1914–1915), traktowanego tutaj jako symbol obskurantyzmu. Krytyka poglądów Qosji skłania jego oponenta do zgłaszania wątpliwości, czy tożsamość kosowskich Albańczyków jest tożsamością europejską, skoro żyli w świecie stworzonym przez Josipa Broza Titę, określanego przez Kadare mianem „primadonny Trzeciego Świata”¹⁴. Punktem wyjścia do dyskusji o tożsamości albańskiej staje się dla pisarza „europejskość” jego przodków, która miała ukształtować się w okresie przedosmańskim, dzięki państwu Skanderbega, tradycji określonej prawem zwyczajowym, a także dzięki dziełom literackim, których autorami byli księża katolicycy. Kluczowa dla przyszłości Albanii w opinii pisarza staje się jedność narodu, której w największym stopniu zagrażają relikty czasów osmańskich i wielowyznaniowość.

Spór tożsamościowy Kadare-Qosja postrzegany jako konflikt odmiennych narracji o przeszłości: kosowskiej i albańskiej odwoływał się także do osobistych doświadczeń jego uczestników. Wychowany na południu Albanii Kadare, w dziedzictwie osmańskim dostrzegał największe zagrożenie dla tożsamości narodowej Albańczyków bagatelizując nieznanne mu bliżej zagrożenie ze strony Serbów. Odmienne stanowisko prezentował Qosja, który koncentrował się na przedstawianiu tożsamości albańskiej jako niesłowiańskiej, uznając zagrożenie osmańsko-tureckie jako niezbyt istotne.

Do debaty Kadare-Qosja odniósł się w 2006 roku historyk Artan Puto podkreślając sztuczność zabiegów tworzenia jednowarstwowej tożsamości Albańczyków żyjących w XIX wieku w Imperium Osmańskim. W jego przekonaniu „naturalną sytuację” przeciętnego Albańczyka żyjącego na przełomie XIX/XX w. określały podziały etniczne i religijne, zaś poczucie przynależności do wspólnoty narodowej było bardzo ograniczone. Puto powołuje się w tym miejscu na słowa pisarza i polityka Midhata Frashëriego, który pisał o chaotycznej gromadzie klanów, z której po uzyskaniu niepodległości trzeba było stworzyć naród i państwo¹⁵. Spór Kadare-Qosja doczekał się także krytyki ze strony nestora albańskich historyków – Kristo Frashëriego. Obu uczestnikom sporu Frashëri zarzucił selektywne i dyletanckie podejście do historii Albanii. Dotyczy to zarówno Kadarego, który nie dostrzega, jak istotną rolę w historii kultury albańskiej odegrali *bejtexhinjtë* – pisarze świeccy, którzy w XVIII w. two-

¹³ I. Kadare, *Identiteti evropian i shqiptarëve*, Tiranë 2006, s. 22–23.

¹⁴ I. Kadare, op. cit., s. 30.

¹⁵ A. Puto, *Romantyczny i nacjonalistyczny duch w debacie o „albańskiej tożsamości”*, „Czas kultury” 2011, nr 3, s. 37.

rzyli w alfabecie arabskim, jak również Qosji, który przecenia rolę religii w kształtowaniu tożsamości europejskiej¹⁶.

Osobliwym podsumowaniem sporu Kadare-Qosja stanowiącym przykład wprowadzenia treści dyskursu naukowego (czy raczej pseudonaukowego) w krwioobieg świadomości społecznej stała się publikacja powieści Bena Blushiego *Żyjąc na wyspie (Të jetosh në ishull)*¹⁷. Autor – deputowany do albańskiego parlamentu był znany wcześniej głównie z powodu wprowadzenia do publicznej debaty określenia *otoman komunist* (osmański komunista), którym nader chętnie posługiwał się dyskredytując przeciwników politycznych. Wydana w 2008 roku powieść, której akcja rozgrywa się w XVIII w. w jednej ze wsi południowej Albanii stanowiła epicki obraz udrczenia Albańczyków, którzy dążyli do Europy, choć ta od czasów Skanderbega im nie ufała. Na przykładzie losów bohatera powieści Ibrahima, Blushi przedstawia proces islamizacji Albanii jako powierzchowny i pozorny. Powieść stała się jednym z bestsellerów albańskiego rynku wydawniczego, potwierdzając przekonanie, że większość społeczeństwa albańskiego identyfikuje się nadal ze stereotypową wizją osmańskiej przeszłości Albanii¹⁸.

RISHIKIMI I HISTORISE

Pojęcie *rishikimi i historise* (dosł. rewizja historii) stało się jednym z kluczowych pojęć ofensywy ideologicznej, którą po wygranych w 2009 roku wyborach parlamentarnych zainicjowała rządząca Demokratyczna Partia Albanii Salego Berishy. Wyniki wyborów w 2009 roku wskazujące na wyraźny spadek poparcia dla partii Berishy, w porównaniu z poprzednimi wyborami skłoniły kierownictwo partii rządzącej do rozpoczęcie drugiej fazy dekomunizacji, przerwanej w 1997 roku, dążąc do ukształtowania i dowartościowania europejskiej tożsamości Albańczyków. Odwołanie się do historii miało także wzmocnić pozycję negocjacyjną Albanii w staraniach o status oficjalnego kandydata do akcesji do Unii Europejskiej¹⁹. Konfrontacja tożsamości historycznej Albanii z Europą i jej wartościami skłaniała do podkreślenia roli, którą w budowaniu wspólnej tożsamości europejskiej odegrali Albańczycy.

Projekt rewizji historii koncentrował się na rozliczeniu dziedzictwa komunistycznego, a zarazem ukazaniu Albańczyków jako społeczeństwa oporu i ofiary. Schemat ten skłaniał do konceptualizacji mitów odnoszących się do czasów osmańskich dla udowodnienia tezy o tożsamości europejskiej Albańczyków, która przetrwała okres dominacji osmańskiej. Strategię rewizji omówił Nebil Çika w artykule opublikowa-

¹⁶ K. Frashëri, *Identiteti Kombëtar Shqiptar dhe Çështje të Tjera (Ndërhyrje në debatin Ismail Kadare – Rexhep Qose)*, Tiranë 2006, s. 16–19.

¹⁷ B. Blushi, *Të jetosh në ishull*, Tiranë 2008.

¹⁸ *Blushi shet 30.000 kopje të romanit të tij*, “Telegrafi” 2008, 01.07., <https://telegrafi.com/blushi-shet-30-000-kopje-te-romanit-te-tij/> [dostęp: 28.10.2017].

¹⁹ Status oficjalnego kandydata do Unii Europejskiej Albania uzyskała dopiero w czerwcu 2014 roku.

nym w październiku 2011 roku²⁰. W opinii Çiki nastał czas, aby ważne daty z dziejów Albanii zyskały należne miejsce w historii Europy i aby doceniono niezwykłość dziejów Albanii i ich znaczenie dla Europy. To Albańczycy pod wodzą Skanderbega jako pierwsi stawili czoło inwazji osmańskiej, podobnie w kwietniu 1939 roku jako pierwsi stanęli do walki z faszyzmem. Pellumb Xhufi, który w jednym ze swoich tekstów przeciwstawiał się niechlubnym przejawom „turkizacji” albańskiej historii podkreślał zarazem jej wyjątkowość na przykładzie „niespotykanego w Europie” kilkusetletniego pokojowego współistnienia trzech wyznań, a także wierności postawom humanistycznym²¹.

Hasła deosmanizacji i deislamizacji Albanii spotkały się w 2010 roku z polemiką autorów wywodzących się z grupy publicystów związanych ze środowiskiem muzulmańskim. Przed rokiem 2010 najczęściej teksty występujące w obronie islamskiego dziedzictwa Albanii koncentrowały się na kwestiach kulturowych, w tym środowisku *bejtexhinjte* czyli albańskich pisarzy muzulmańskich, którzy mieli ukształtować podstawy albańskiej literatury²².

W 2010 roku „Zeri islam” opublikowało esej Olsi Jazexhiego o historycznych korzeniach islamofobii w Albanii²³. W jego przekonaniu islamofobia w Albanii, ściśle związana z turkofobią narodziła się w 1912 roku i była związana z chrześcijańskimi środowiskami nacjonalistycznymi, którzy albańskich sunnitów traktowali jako sojuszników tureckich. Negatywny obraz muzulmanów połączony z dyskredytacją czasów osmańskich rozwinął się w czasach komunistycznych. Takie pojęcie, jak *hodža*, *derwisz* czy *mufti* na równi z *agą* czy *bejem* stały się symbolami zacofania i kolaboracji, sprzecznych wobec propagowania idei postępu. W okresie rządów Envera Hodży muzulmanów i Turków osmańskich opisywano szeregiem pojęć dyskredytujących: *anadollakë* (Anatolijczycy), *prapanikë* (zacofani), *tradhëtarë* (zdraycy), *dallkawkë* (idioty), *turqeli* (mali Turcy), *dylberë* (homoseksualiści), *aziatikë* (Azjaci), *fanatikë* (fanatycy), *bixhozçinj* (hazardziści), *përdhunues* (gwałciciele) i *barbarë* (barbarzyńcy)²⁴. Za promotora albańskiej islamofobii Jazexhi uznaje Ismaila Kadare, określając go jako „żywego świętego postkomunistycznej Albanii”, który przeszedł gwałtowną przemianę od zwolennika ateizacji do propagatora konwersji Albańczyków na chrześcijaństwo, co jakoby miało ich zbliżyć do Europy. Jazexhi wymienił także trwałość postaw islamofobicznych wśród albańskiej elity politycznej. Stając na czele rządu w 1997 roku Fatos Nano zapowiadał, że przywróci porządek w kraju i zli-

²⁰ N. Çika, *Rishkrimi i historisë kombëtare si nevojë dhe obligim mbarëshqiptar: një komb një histori*, „Gazeta Metropol” 2011, 15.10., s. 18.

²¹ P. Xhufi: *Historia duhet të rishikohet. Peticioni nuk m'u ofrua por nuk do e kisha nënshkuar*, „Tema” 2013, 30.03., <http://www.gazetatema.net/web/2013/03/30/pellumbxhufihistoria-duhet-te-rishikohet-peticioni-nuk-mu-ofruapor-nuk-do-e-kisha-nenshkuar/> [dostęp 01.03.2015].

²² R. Elsie, *Albanian Literature in the Moslem Tradition: Eighteenth and Early Nineteenth Century Albanian Writing in Arabic Script*, „Oriens” 1992, t. 33 (1992), s. 288.

²³ O. Jazexhi, *The historical roots of Islamophobia in Albania*, 06.07.2010, <http://www.zeriislam.com/artikulli.php?id=1473> [dostęp: 24.11.2017].

²⁴ E. Sulstarova, *Orientalizmi Shqiptar*, „Perpjekja” 2005, nr 20, s. 48.

kwiduje przestępczość, odziedziczoną z czasów osmańskich. Jako pierwszy z postkomunistycznych premierów Nano wypowiedział się przeciwko noszeniu przez kobiety w Albanii strojów muzułmańskich, w tym ferejhe (nikabu), określanych jako symbol osmańskiego zniewolenia²⁵. Za najbardziej islamofobiczną, ale i turkofobiczną wypowiedź polityczną uznał Jazexhi przemówienie urzędującego prezydenta Albanii Alfreda Moisiu w listopadzie 2005 roku na Forum Oksfordzkim. Omawiając przykład tolerancji wyznaniowej w Albanii, Moisiu podkreślił że islam w Albanii nie był religią pierwotną, ale pojawił się wraz z armią osmańską i do dziś posiada charakter magiczny, synkretyczny, z widocznymi elementami chrześcijaństwa tkwiącymi w ludziach. Stwierdził także, że z punktu widzenia teologicznego wszyscy Albańczycy noszą w sobie pierwiastek chrześcijański²⁶. Wypowiedzi polityków Jazexhi uznał za próby podzielenia społeczeństwa postkomunistycznego, a także ignorowanie faktu, że albańscy muzułmanie włączyli się czynnie w proces transformacji ustrojowej.

KOLONIALIZACJA DYSKURSU

Istotnym czynnikiem, który ożywił w albańskich mediach dyskusje nad tożsamością Albańczyków stała się twórczość zachodnioeuropejskich historyków, którzy podjęli próbę realnej rewizji dogmatów albańskiej historiografii. Współcześnie w gronie zagranicznych rewizjonistów wyróżniają się dwa nazwiska – szwajcarskiego mediewisty Olivera Jensa Schmitta, prowadzącego badania nad postacią Skanderbega i francuskiej historyczki Nathalie Clayer, Szwajcarski historyk w 2009 roku wydał monografię Skanderbega, w której poddał krytyce dominującą w albańskiej historiografii zależność od dzieła Barletiusa, stanowiącego kluczowe, a często jedyne źródło do epoki Skanderbega. Zróżnicowana baza źródłowa, ale także znajomość kontekstu historycznego pozwoliła Schmittowi poddać w wątpliwość pochodzenie Skanderbega (jako syna Słowianki Wojsawy), ale także sens prowadzonej przez niego walki zbrojnej, która w przekonaniu Schmitta stanowiła przykład realizacji interesów rodowych, a nie narodowych czy etnicznych. O ile historycy albańscy odnieśli się z dystansem do tez Schmitta, o tyle publicyści albańscy w sposób emocjonalny pisali o oburzającej próbie deheroizacji albańskiego bohatera narodowego, a także niedopuszczalnej serbizacji jego matki, której albańskie pochodzenie etniczne próbował udowodniać jeden z polemistów Vedat Xhymshiti²⁷.

²⁵ Jako przykład postawy islamofobicznej Jazexhi uznaje przekonanie, że istnieje islam arabski i islam albański (wg niego ten ostatni jest tylko islamem nominalnym, który z prawdziwym nie ma nic wspólnego). Promotorem idei albańskiego islamu był Ilir Kulla, (kierujący za rządów Fatosy Nano Komitetem Wyznań przy Radzie Ministrów), zwolennik działań, które pozwoliłyby odizolować muzułmanów albańskich od krajów arabskich.

²⁶ Zob. także: F. Lubonja, „Tożsamościowa esencja” i kanibalizm kulturowy, „Czas kultury” 2011, nr 3, s. 41.

²⁷ V. Xhymshiti, *Vojsava Kastrioti nuk ishte serbe por arbnore nga fisi i Muzakajve*, „The Frontliner” 2012, 06.12, <https://vedatxhymshiti.wordpress.com/2012/12/06/vojsava-kastrioti-nuk-ishte-serbe-por-arbnore-nga-fisi-i-muzakajve/> [dostęp: 24.11.2017].

Francuska historyczka Nathalie Clayer, dokonując dekonstrukcji wizji albańskich cierpień pod jarzmem osmańskim przedstawiła tezę, że Albańczycy odkryli swoją własną tożsamość wtedy, kiedy uświadomili sobie nadchodzący kres panowania osmańskiego na Bałkanach. Dopiero wtedy Albańczycy wyznania muzułmańskiego mieli odkryć, że są *autochtonami* i że nic ich nie łączy z Turkami²⁸. Albańskiego recenzenta monografii Clayer poświęconej początkom albańskiego nacjonalizmu irytowało w sposób szczególnie używanie przez Autorkę pojęcia „albańskojęzyczny”, gdyż to właśnie język miał stanowić podstawę tożsamości albańskiej w czasach osmańskich²⁹.

Prace historyków zachodnioeuropejskich, za którymi nie stał autorytet państwa nie mogły budzić zaniepokojenia w Tiranie w takim stopniu, jak „zorganizowana akcja” grupy historyków, realizujących założenia polityki historycznej swojego państwa. Pierwszą zapowiedzią nadchodzącego konfliktu stała się wizyta tureckiego ministra spraw zagranicznych Ahmeta Davutoglu w Tiranie, w październiku 2009 roku. Turecki dyplomata w czasie jednego ze swoich przemówień nawiązał do *wspólnej historii i wspólnego losu Turków i Albańczyków*, zapewniając zarazem, że pod panowaniem osmańskim w XVI w. miasta bałkańskie były zamożniejsze niż miasta zachodniej Europy³⁰. W mediach albańskich pojawiły się doniesienia o żądaniach przedstawionych przez Davutoglu, aby zmienić albańskie podręczniki historii i przedstawić w bardziej korzystnym świetle okres osmański w dziejach Albanii.

Wizyta Davutoglu w Tiranie, a także albańskie przygotowania do obchodów 100-letniej rocznicy „wyzwolenia się spod okupacji osmańskiej” skłoniły do działania także historyków tureckich, domagających się rewizji albańskich podręczników i uwzględnienia w nich właściwej oceny czasów osmańskich. Od lat 90. XX w. ewolucja historiografii tureckiej wpisuje się w polityczny paradygmat neoosmanizmu, który oznacza w praktyce akcentowanie wspólnej tożsamości kulturowej wszystkich narodów i grup etnicznych, które w przeszłości wchodziły w skład Imperium Osmańskiego. W tym kontekście projekt neoosmański odrzuca „naiwną dychotomię” pomiędzy Zachodem i Wschodem, podkreślając zarazem, że tolerancja kulturowa dla różnorodności stanowiła jeden z fundamentów państwa osmańskiego³¹.

W odpowiedzi na naciski strony tureckiej, aby powołać komisję mieszaną albańsko-turecką i zweryfikować pokutujący w albańskiej historiografii i podręcznikach fałszywy obraz Imperium Osmańskiego powstała petycja, którą w marcu 2013 roku podpisało 130 albańskich intelektualistów, w tym także Ismail Kadare. Dokument wyrażał sprzeciw środowisk twórczych wobec działalności pseudohistoryków, którzy *próbują przedstawiać kilkaset lat dominacji osmańskiej jako pasmo sukcesów i po-*

²⁸ A. Puto, op. cit., s. 37.

²⁹ N. Clayer, *Në Fillimet e Nacionalizmit Shqiptar ...*, Tiranë 2009. Recenzja: M. Krasniqi, “Studime Historike” 2011, nr 3–4, s. 251–252.

³⁰ Gj. Erebara, *Shqiptaret rishqyrtojne periudhen osmane*, 25.01.2011, <http://www/shqiperia.com/Shqiptaret-rishqyrtojne-periudhen-osmane.9747/> [dostęp: 25.11.2017].

³¹ Y. Çolak, *Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey*, “Middle Eastern Studies” 2006, t. 42 (Jul), s. 588.

kojowego współlistnienia. Sygnatariusze petycji uznali próby rewizji historii Albanii jako działanie uwarunkowane politycznie:

Zmiana historii w tak arbitralnej formie, która zaspokaja apetyty dyplomacji tureckiej tworzy niebezpieczny precedens: za kilka lat zapewne Serbia będzie domagać się stwierdzenia, że w czasach kiedy administrowała Kosowem aktywnie wspierała naszą wolność, niepodległość, kulturę i tożsamość³².

W imieniu albańskich historyków inicjatywę powołania komisji mieszanej skomentował Ferid Duka uznając za niedopuszczalną sytuację, w której demokratyczne państwo dokonywało rewizji własnej historii na życzenie innego państwa. „Rewizję historii” Duka postrzega jako proces naturalny, logiczny, którego dynamikę powinni określać historycy, a nie presja mediów czy naciski polityków. Dostrzegając potrzebę krytycznego spojrzenia na przeszłość własnego kraju albański historyk wątpi, aby bogate, choć jednostronne zasoby osmańskich archiwów mogły spowodować zasadniczą zmianę ukształtowanych przez pokolenia ustaleń historiografii albańskiej³³.

Do otwartego konfliktu w środowisku historyków doszło w czasie obrad konferencji naukowej poświęconej setnej rocznicy wojen bałkańskich, która w czerwcu 2013 roku odbyła się w Tiranie, z udziałem licznej reprezentacji historyków tureckich. W czasie obrad historycy tureccy podkreślali szczególną rolę urzędników pochodzenia albańskiego, których służyli Imperium Osmańskiemu i budowali jego potęgę. Sztandarowym przykładem takiej właśnie postawy mieli być bracia Frashëri, a zwłaszcza Sami Frashëri, który jest zaliczany do grona budowniczych nowoczesnej albańskiej tożsamości narodowej, choć sam uważał się za „Turka” i należał do elity politycznej państwa osmańskiego³⁴. Szczególne zainteresowanie prasy albańskiej wzbudziła wypowiedź historyka i bałkanisty Mehmeta Hacısalihoğlu:

Największym błędem waszej historiografii narodowej jest sposób przedstawiania Imperium Osmańskiego jako państwa tureckiego, a ono było wspólnotą etniczną. W jego administracji służyło wielu Albańczyków, a albańscy muzułmanie mogli odgrywać w tym państwie taką rolę jak i Turcy, tak więc Albańczycy ponoszą również odpowiedzialność za politykę Imperium Osmańskiego³⁵.

Tezy przedstawione przez badaczy tureckich zostały uznane przez albańskich historyków obecnych na konferencji za przykład niedopuszczalnej ingerencji w historię Albanii. Polemizując z poglądami Hacısalihoğlu, Beqir Meta i Romeo Gurakuqi w imieniu historyków albańskich podkreślali, że Albańczycy przez 500 lat byli uci-

³² *Peticioni/Intelektualet kunder rishikimit te historie nga autoritetet turke. Nenshkruan edhe Kadare* – <http://www.gazetatema.net/2013/03/27/peticioni-intelektualet-kunder-rishikimit-te-historisenga-autorititet-turke-nenshkruan-edhe-kadare/> [dostęp: 25.11.2017].

³³ V. Dedaj, *Sundimi osman nuk mund të konsiderohet “gropë e zezë”*, „Shekulli” 2013, 31.03., <http://shekulli.com.al/19924/> [dostęp: 24.11.2017].

³⁴ K. Karpat, *The politicization of Islam, Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford 2001, s. 339.

³⁵ *Debate per Perandorine Otomane turqit kunder teksteve shqiptare*, 14.06.2013, <https://www.shqiperia.com/Debate-per-Perandorine-Otomane-turqit-kunder-teksteve-shqiptare.21375/> [dostęp: 24.11.2017].

skani i prowadzili krwawą wojnę z Imperium. Przez cały ten okres miała trwać okupacja ziem albańskich przez wrogie państwo.

W wywiadzie dla albańskiego czasopisma „Idea”, Hacisalihoğlu rozbudował swoją krytykę już nie tylko albańskiej, ale całej bałkańskiej historiografii, apelując do historyków bałkańskich, aby przestali postrzegać Osmanów wyłącznie w kategoriach „wroga” i „ciemnizyciela”, co jest zasadne wyłącznie w odniesieniu do początkowego okresu dziejów Imperium³⁶. Hacisalihoğlu nie zaprzeczał, że doszło do inwazji na Albanię, ale w późniejszych wiekach ukształtowało się państwo wieloetniczne, a nie tureckie. Za największy błąd uznaje przekonanie, że Imperium Osmańskie było państwem tureckim, bez uwzględnienia faktu, że muzułmanie albańscy, podobnie jak inne grupy etniczne odegrali istotną rolę w dziejach Imperium i wspólnie z Turkami ponoszą odpowiedzialność za jego politykę. Uświadomienie tego faktu w przekonaniu historyka tureckiego powinno prowadzić do traktowania historii Imperium jako wspólnej przez wszystkie państwa bałkańskie.

Jeśli wypowiedzi Hacisalihoğlu można uznać za stonowane i wyważone to całkiem inny odbiór zyskały wypowiedzi b. ambasadora tureckiego w Albanii Talhy Ogurluela, który komentując albańsko-turecki spór historyczny publicznie irytował się upamiętnianiem przez Albańczyków postaci Skanderbega. W jego przekonaniu Skanderbeg był zwykłym zdrajcą, który ukrywał się w górach i dokonywał bandyckich napadów na wojska osmańskie – w opinii Ogurluela przypominało to współczesne akcje terrorystyczne działaczy Partii Pracujących Kurdystanu we wschodniej Turcji³⁷. Za równie skrajną można uznać wypowiedź pisarza Koleca Traboiniego, który w sierpniu 2015 roku opublikował w „Bota Sot” tekst *Ludobójstwo turecko-osmańskie i albański opór*. W tekście wyliczył drobiazgowo ponad setkę powstań albańskich, przypomniał ludobójstwo dokonane na 500 Albańczykach w 1830 roku, a także pacyfikację osad albańskich w okresie rządów młodotureckich. Tym, którzy domagają się poddania rewizji historii panowania osmańskiego na Bałkanach zaproponował rozmowy na temat odszkodowań, które są winni Turcy Albańczykom za represje, których doświadczali od śmierci Skanderbega³⁸. W przypadku Albanii tendencje deosmanizacyjne wyraźnie kłócą się z sytuacją wielostronnej współpracy turecko-albańskiej, która zauważalna jest szczególnie w zakresie militarnym i edukacyjnym, ale w ostatnich latach także przejawia się w coraz liczniejszych tureckich inwestycjach na terytorium Albanii. Rola ofiary, którą Albańczycy konsekwentnie sobie przypisują poszukując w przeszłości osmańskiej i doświadczeniach komunizmu źródła ponowoczesnych cierpień i niedowartościowania w pierwszym przypadku prowadzi do nieuchronnego w tej sytuacji konflik-

³⁶ [M. Hacisalihoğlu], *Historiani turk: Shqipëria pushtuese, udhëhoqi Perandorinë Osmane*, „Shekulli” 2013, 10.06., <http://shekulli.com.al/24691/> [dostęp: 24.11.2017].

³⁷ D. Xhafa, *Historiografia turke e cilëson Skënderbeun si “tradhtar”*, „Shekulli” 2016, 08.07.2016, <http://shekulli.com.al/historiografia-turke-e-cileson-skenderbeun-si-tradhtar/> [dostęp: 24.11.2017].

³⁸ K. Traboini, *Gjenocidi turko-osman dhe qëndresa shqiptare*, „Bota Sot” 2015, 30.08., <http://www.botasot.info/opinione/447022/gjenocidi-turko-osman-dhe-qendresa-shqiptare/> [dostęp: 24.11.2017].

tu pamięci – konfrontacji Albanii i Turcji, których skonfliktowane polityki pamięci są uwarunkowane przede wszystkim bieżącymi potrzebami politycznymi³⁹.

Aspekt wiktymistyczny wydaje się kluczowy w refleksji nad osmańską przeszłością Albanii. Jak pisze Radosław Zenderowski:

Wytrwale pielęgnowane poczucie krzywdy zwalnia z odpowiedzialności za własny los, pozwala nie widzieć prawdziwych problemów, usprawiedliwia przed nieskutecznością działania, rozgrzesza z marazmu. Wiktyzm przede wszystkim stanowi legitymację nieufności, a nawet otwartej wrogości wobec innych narodów. Bywa bezterminowym i „zryczaltowanym” usprawiedliwieniem własnych niegodziwości⁴⁰.

Pielęgnowane poczucie krzywdy, o którym pisze R. Zenderowski stało się w przypadku Albanii panaceum na transformacyjne frustracje, których kulminacją stały się wydarzenia 1997 roku, zapoczątkowane upadkiem piramid finansowych, a następnie anarchizacją społeczeństwa i realną groźbą całkowitej destrukcji państwa. Obrazy z ogarniętej rebelią Albanii, jako żywo przypominające anarchię i podziały społeczne z czasów osmańskich wskazywały na iluzoryczność procesu demokratyzacji i budowy społeczeństwa obywatelskiego. Amerykański publicysta Fred Abrahams postrzegął albański kryzys 1997 roku przede wszystkim w kategoriach kryzysu tożsamościowego. W jego przekonaniu zewnętrznym atrybutom suwerennego państwa (hymn, flaga) nie towarzyszy pojęcie wspólnoty, tożsamości zbiorowej, za co czyni odpowiedzialnymi polityków albańskich, którzy pochłonęli walką polityczną w latach 90. zlekceważyli konieczność działań zmierzających do tworzenia wspólnoty narodowej⁴¹.

* * *

Spór o czasy osmańskie stanowi tylko część współczesnego sporu o tożsamość i ewolucję narodu albańskiego. W opinii Fatosy Lubonji nadrzędna pobudka, aby być Europejczykami zdominowała dyskurs tożsamościowy, zarazem określając w sposób arbitralny, jakie komponenty kształtują eurotożsamość⁴². Działaniom zmierzającym do redefinicji tożsamości we współczesnej Albanii towarzyszy zawłaszczanie przestrzeni publicznej dyskusji nad przeszłością przez polityków, dziennikarzy i pisarzy. Historia traktowana jako lek na frustracje głęboko podzielonego narodu staje się konstruktem poddanym daleko idącej mitologizacji i mistyfikacji. Od kilkunastu lat śro-

³⁹ P. Forecki, *Konflikt pamięci*, [w:] *Modi memoranda. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa 2014, s. 194–195; R. Nycz, *Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji*, „Teksty drugie” 2017, nr 1, s. 36.

⁴⁰ R. Zenderowski, *Wyścig wiktymistyczny w Europie Środkowo-Wschodniej. O wyższości Holo-caustu nad Golden Age*, „Studia Bobolanum” 2009, nr 3, s. 86.

⁴¹ F. C. Abrahams, *Modern Albania. From Dictatorship to Democracy in Europe*, New York 2015, s. 219.

⁴² F. Lubonja, *Tożsamościowa esencja i kanibalizm kulturowy*, „Czas kultury” 2011, nr 3, s. 41.

dowisko zawodowych historyków doświadcza procesów deinstytucjonalizacji działań badawczych, czego najlepszym przykładem stały się wielokrotne reorganizacje Instytutu Historii działającego przy Albańskiej Akademii Nauk. Paradoksalnie pytanie, które w czasie obrad Zgromadzenia Albanii, we wrześniu 2011 roku postawiła Jozefina Topalii – *Gdzie jesteście historycy?*⁴³ nie wynikało z potrzeby dowartościowania środowiska historyków i zapewnienia mu znaczącej roli w dyskusjach tożsamościowych, ale raczej zapowiadało konieczność wypełniania przez historyków zadań związanych z aktualnym zapotrzebowaniem politycznym, zgodnych z odgórnie narzuconą interpretacją dziejów Albanii.

BIBLIOGRAFIA

- Abrahams Fred C., *Modern Albania. From Dictatorship to Democracy in Europe*, New York 2015.
- Blushi Ben, *Të jetosh në ishull*, Tiranë 2008.
- Blushi shet 30.000 kopje të romanit të tij, „Telegrafi” 2008, 01.07., <https://telegrafi.com/blushi-shet-30-000-kopje-te-romanit-te-tij/> [dostęp: 28.11.2017].
- Clayer Nathalie, *Në Fillimet e Nacionalizmit Shqiptar: Lindja e Nje Kombi me Shumice Myslimane ne Evrope*, Tiranë 2009.
- Czekalski Tadeusz, *Czynnik religijny w pierwszych latach albańskiej transformacji ustrojowej*, „Balcánica Posnaniensia. Acta et studia” 2010, t. 17, s. 213–223.
- Czekalski Tadeusz, *(Nie)pamięć o komunizmie. Przypadek albański*, „Rocznik Antropologii Historii” 2012, nr 1–2, s. 163–174.
- Çika Nebil, *Rishkrimi i historisë kombëtare si nevojë dhe obligim mbarëshqiptar: një komb, një histori*, „Gazeta Metropol” 2011, 15.10., s. 18.
- Çolak Yilmaz, *Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey*, „Middle Eastern Studies” 2006, t. 42 (Jul), s. 587–602.
- Debate per Perandorine Otomane turqit kunder teksteve shqiptare*, <https://www.shqiperia.com/Debate-per-Perandorine-Otomane-turqit-kunder-teksteve-shqiptare.21375/> 14 VI 2013, [dostęp: 24.11.2017].
- Dedaj Valeria, *Sundimi osman nuk mund të konsiderohet “grupë e zezë”*, „Shekulli” 2013, 31.03., <http://shekulli.com.al/19924/> [dostęp: 24 XI 2017].
- Doja Albert, *The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities. The Albanian Situation*, „Critique of Anthropology” 2000, t. 20, nr 4, s. 421–438.
- Elsie Robert, *Albanian Literature in the Moslem Tradition: Eighteenth and Early Nineteenth Century Albanian Writing in Arabic Script*, „Oriens” 1992, t. 33, s. 287–306.
- Erebara Gjergj, *Shqiptaret rishqyrtojnë periudhen osmane*, 25.01.2011, <http://www.shqiperia.com/Shqiptaret-rishqyrtojne-periudhen-osmane.9747/> [dostęp: 25.11.2017].
- Forecki Piotr, *Konflikt pamięci*, [w:] *Modi memoranda. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa 2014, s. 193–195.
- Frashëri Kristo, *Identiteti Kombëtar Shqiptar dhe Çështje të Tjera (Ndërhyrje në debatin Ismail Kadare – Rexhep Qose)*, Tiranë 2006.
- [Hacısalihoğlu Mehmet], *Historiani turk: Shqipëria pushtuese, udhëhoqi Perandorinë Osmane*, „Shekulli” 2013, 10.06., <http://shekulli.com.al/24691/> [dostęp: 24.11.2017].
- Jazexhi Olsi, *The historical roots of Islamophobia in Albania*, 06.07.2010, <http://www.zeriislam.com/ar/tikulli.php?id=1473> [dostęp: 24.11.2017].

⁴³ T. Czekalski, *(Nie)pamięć o komunizmie. Przypadek albański*, „Rocznik Antropologii Historii” 2012, nr 1–2, s. 163.

- Karpat Kemal, *The politicization of Islam, Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford 2001, s. 339.
- Koka Viron, *Fantazma e 1914-s*, „Rilindja Demokratike” 1991, t. 13, s. 4.
- Lubonja Fatos, *Albania – wolność zagrożona. Wybór publicystyki z lat 1991–2002*, tłum. Dorota Horodyska, Sejny 2005.
- Lubonja Fatos, „*Tożsamościowa esencja*” i *kanibalizm kulturowy*, tłum. Dorota Horodyska, „Czas kultury” 2011, nr 3, s. 41–47.
- Misha Piro, *Duke kërkuar rrënjët, ose, Kthimi i shqiptarëve në histori*, Tiranë 1997.
- Nano Mustafa, *Europa, desinacioni “X” (integrimi si dëshirë e si sfidë)*, Tiranë 2002.
- Nycz Ryszard, *Nowa humanistyka w Polsce: kilka bardzo subiektywnych obserwacji, koniektur, refutacji*, „Teksty drugie” 2017, t. 1, s. 18–40.
- Peticioni/Intelektualet kunder rishikimit të historisë nga autoritetet turke. Nenshkruan edhe Kadare*, <http://www.gazetatema.net/2013/03/27/peticioni-intelektualet-kunder-rishikimit-te-historise-nga-autorite-tet-turke-nenshkruan-edhe-kadare/> [dostęp: 25.11.2017].
- Plasari Aurel, *Vija e Theodosit rishfaqet, Nga do t’ia mbajne shqiptaret*, Tiranë 1992.
- Puto Artan, *Romantyczny i nacjonalistyczny duch w debacie o „albańskiej tożsamości”*, „Czas kultury” 2011, nr 3, s. 24–39.
- Qosja Rexhep, *Ligjërime paravajtëse*, Tiranë 1998.
- Qosja Rexhep, *Realiteti i shpërfillur*, Tiranë 2006.
- (Re)Writing History. Historiography in Southeast Europe after Socialism*, red. Ulf Brunnbauer, Münster 2004, s. 21.
- Sulstarova Enis, *Orientalizmi Shqiptar*, „Perpjekja” 2005, nr 20, s. 42–60.
- Traboini Kolec, *Gjenocidi turko-osman dhe qendresa shqiptare*, „Bota Sot” 2015, 30.08., <http://www.botasot.info/opinione/447022/gjenocidi-turko-osman-dhe-qendresa-shqiptare/> [dostęp: 24.11.2017].
- Xhafa Dionis, *Historiografia turke e cilëson Skënderbeun si “tradhtar”*, ‘Shekulli’ 2016, 08.07., <http://shekulli.com.al/historiografia-turke-e-cileson-skenderbeun-si-tradhtar/> [dostęp: 24.11.2017].
- Xhufi Pëllumb, *Historia duhet të rishikohet. Peticioni nuk m’u ofrua por nuk do e kisha nënshkruar*, „Tema” 2013, 30.03., <http://www.gazetatema.net/web/2013/03/30/pellumbxhuβihistoria-duhet-te-rishikohet-peticioni-nuk-mu-ofruapor-nuk-do-e-kisha-nenshkruar/> [dostęp: 01.03.2015].
- Xhymshiti Vedat, *Vojsava Kastrioti nuk ishte serbe por arbnore nga fisi i Muzakajve*, „The Frontliner” 2012, 06.12.2012, <https://vedatxhymshiti.wordpress.com/2012/12/06/vojsava-kastrioti-nuk-ishte-serbe-por-arbnore-nga-fisi-i-muzakajve/> [dostęp: 24.11.2017].
- Zenderowski Radosław, *Wyścig wiktymistyczny w Europie Środkowo-Wschodniej. O wyższości Holocaustu nad Golden Age*, „Studia Bobolanum” 2009, nr 3, s. 65–94.

