Iuvenilia Philologorum Cracoviensium, t. II
Źródła Humanistyki Europejskiej 2
Kraków 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
ISBN 978-83-233-2946-6, ISSN 2080-5802

AGATA JAWOSZEK*
Instytut Filologii Słowiańskiej UJ

Sarajewo – Nowe Jeruzalem czy Nowy Babilon? *Sarajewska sevdalinka* Dževada Karahasana

Doświadczenie życia w mieście oblężonym przez blisko tysiąc dni musiało naznaczyć i naznaczyło całą generację twórców, na oczach których rozpadła się Jugosławia, a wraz z nią w przeszłość odeszło Sarajewo. To niezwykłe miasto czterech wyznań – islamu, katolicyzmu, prawosławia i judaizmu, porównywane niegdyś do mostu łączącego Wschód (cywilizację islamską i żydowską) z Zachodem (Europą z jej chrześcijańsko-antycznymi korzeniami), nazywane przez jego mieszkańców Małą Jerozolimą lub Małą Jugosławią, stało się paradoksalnie symbolem upadku idei różnorodności. Jak pisze Julian Kornhauser w przedmowie do wyboru wierszy sarajewskich poetów:

> Most przestał łączyć. Zaczął dzielić. Burzenie mostów stało się burzeniem tradycji współistnienia wielu tradycji i wielu kultur. Płonące Sarajewo […] to nie tylko koniec Jugosławii, to również koniec historii łączenia (Kornhasuer 1995: 5).

Sarajewo obróciło się w ruinę niczym wieloetniczna, wielokulturowa i wielotradycyjna biblijna wieża Babel. Trudno więc dziwić się, że temat oblężenia i „zabijania" tego miasta stał się po 1992 roku motywem obsesyjnie powracającym w bośniackiej literaturze[1]. Szczególne miejsce zajmuje w niej rozliczanie

* E-mail: agata.jawoszek@gmail.com. Autorka dziękuje swojej promotorce Pani dr hab. Dorocie Gil z Katedry Filologii Chorwackiej, Serbskiej i Słoweńskiej UJ za wszelkie sugestie i uwagi, którymi wspierała ją podczas pisania tego artykułu.

[1] Szerzej o tym zagadnieniu, choć z nieco innej niż uwzględniana w tym artykule perspektywa, pisałam w tekście „Portret oblężonego miasta. Sarajewo rozdarte wojną 1992––1995" (wygłoszonym na Interdyscyplinarnej Konferencji Naukowej „Mia100 – sto refleksji o mieście" w Lanckoronie w dniach 5–6 kwietnia 2008; aktualnie w druku), zwracając uwagę na sposoby literackiego mówienia o oblężonym mieście oraz sposoby funkcjonowania miasta jako bohatera. Sarajewo przedstawiane jest w powstającej po 1992 roku prozie jako miasto-pułapka, miasto-samotna wyspa, miasto-labirynt, miasto -ruletka, miasto-cmentarz, miasto zapomniane, umierające, odchodzące w przeszłość. Podkreślają to tytuły omawianych przeze mnie utworów: *Sarajevo blues* Semezdina Mehmedinovicia (1992), *Sarajevski marlboro* Miljenko Jergovicia (1994), *Ubijanje Sarajeva* Željka Vukovicia (1993), *Sarajevska sevdalinka* Dževada Karahasana (1994) i inne.

się z ową wielowiekową koncepcją zarówno Bośni, jak i Sarajewa jako mostu między kulturami i cywilizacjami.

> Determinacja, z jaką narody Bośni unicestwiają nie tylko swoją historię, ale i moralne uzasadnienie istnienia, przekreśla ich potrzebę „przejścia" przez most" (Kornhasuer 1995: 6).

Niemal równocześnie z początkiem działań wojennych w Bośni i Hercegowinie przystąpiono do podziału literatury powstającej na tym terenie. Ofiarą krojenia literatury na miarę ideologii narodowych padł jugosłowiański noblista Ivo Andrić, autor powieści o jakże znaczącym dziś tytule – *Most na Drinie* (Andrić 2007).

Andrić „wyklęty" został z literatury boszniackiej, to jest literatury bośniackich muzułmanów, oraz chorwackiej, ochoczo natomiast zaanektowała go literatura serbska, poniekąd zgodnie z życzeniem samego pisarza, które wyraził za życia (por. Maglajlić 2000: 17).

Idea mostu wiąże się dziś w literaturze bośniackiej z poczuciem klęski i absurdalnej wolty, jakiej dokonała historia. Znamiennym przykładem może tu być opowiadanie Almy Lazarevskiej *Dafna Pehfogl prolazi most između tamo i ovđe* (*Dafna Pehfogl przechodzi przez most pomiędzy tam a tutaj*; Lazarevska 2000: 7), w którym starsza kobieta mająca kłopoty z jednoznacznym utożsamieniem się z jakąkolwiek grupą (długie nazwisko, które wymawia się, „aż dwa razy biorąc oddech", wpisuje ją do elitarnej klasy starych, muzułmańskich rodzin; brzydota, niezgrabność, staropanieństwo i prześladujący ją pech wykluczają Dafnę z „doskonałego" i „eleganckiego" środowiska bejów – arystokratów) ginie na moście podczas wymiany jeńców. Most jest tu wyobrażeniem przestrzeni zawieszonej p o m i ę d z y światami, jest miejscem, w którym dookreślenie jest zbędne. Śmierć na moście wskazuje na kres idei wielorakości, uwidacznia „histerię tożsamości", przymus opowiedzenia się po którejś ze stron. Odtąd nie można być już jak Dafna – „pomiędzy tam a tutaj". Autorka nie zgadza się na to, by – posłużmy się raz jeszcze słowami Kornhausera – „wrogami byli wszyscy; by każdy obcy był wrogiem" (Kornhauser 1995: 5), czemu dała wyraz w autobiograficznym eseju *The Origin of Silk* (Lazarevska 2008: 49), w którym, nie bez autoironii, rozprawia się z terrorem tożsamości opartej na kryterium etnicznym.

Innym symbolicznym przykładem końca idei Bośni i Sarajewa jako mostu jest wiersz Gorana Simicia *Historia miłosna* (Simić 1996: 114), w którym Boszko i Amira, „bośniaccy Romeo i Julia", para „ponadwyznaniowych" kochanków – on chrześcijanin, ona muzułmanka, zostają zastrzeleni podczas ucieczki z oblężonego Sarajewa. Kule dosięgły ich na moście.

W wywiadzie udzielonym dla internetowego czasopisma „Sarajevo-X" Alma Lazarevska wypowiedziała znamienne słowa dające wyraz ogólnemu poczuciu „zmęczenia" bośniackich intelektualistów tematyką wojny i rozpamiętywaniem kwestii sarajewskiej: „Sarajevo je ispražnjena riječ" (Sarajewo to wyczerpane słowo; Lazarevska 2009). We współczesnej bośniackiej prozie i poezji nazwę Sarajewo odmienia się przez wszystkie przypadki. Miasto nad Miljacką nie jest już tylko tłem zdarzeń, ale także bohaterem, a nawet adresatem literatury.

Klasycznym przykładem funkcjonowania tego dość „wyeksploatowanego" przez bośniackich twórców motywu jest *Sarajewska sevdalinka* (Karahasan 1995), która wyznaczyła pewien kanon myślenia i pisania o oblężonym Sarajewie. Warto w tym miejscu nadmienić, że literatura powstająca w Bośni i Hercegowinie po 1992 roku, w którym rozpoczęło się pamiętne, blisko trzyletnie obleganie Sarajewa przez serbskie paramilitarne bojówki, operuje dość ubogim repertuarem tematów. Na kartach powieści, opowiadań, dramatów i wierszy nadal toczy się wojna, a Sarajewo wciąż jest ostrzeliwane i poddawane zatrważająco przemyślanemu niszczeniu. Nielicznym twórcom udaje się opowiedzieć o rozdzieranym wojną Sarajewie w sposób nowy, świeży. Wśród nich jeszcze mniejsza jest grupa tych, którym zdołają porzucić tematykę czystek etnicznych czy dramatycznych poszukiwań własnej tożsamości. Niejednokrotnie Sarajewo funkcjonuje w tekstach bośniackich twórców (głównie muzułmańskich) jako pomnik męczeństwa i ofiary, czego przykłady znajdziemy między innymi u Nury Hubijar Bazdulj, Nerminy Kurspahić – reprezentantek literatury kobiecej, tzw. žensko pisma. Autorki te poświęcają niezwykłą uwagę drobiazgowym relacjom z cierpień zadawanych miastu i jego mieszkańcom. Na drugim biegunie literackiej mapy współczesnej Bośni i Hercegowiny plasują się twórcy tacy jak Nenad Veličković, Alma Lazarevska, Semezdin Mehmedinović czy Dževad Karahasan, dla których próba znalezienia odpowiedzi na pytanie, jak pozostać wrażliwym człowiekiem w tak okrutnych czasach, jest ważniejsza niż imperatyw zachowywania pamięci o zbrodniach.

Literackie postrzeganie Sarajewa jako żywej istoty, spersonifikowanego bytu (można je zabić, zamordować, zgwałcić) nie jest tu przypadkowe. Sarajewo pojawia się w omawianej przeze mnie literaturze nie tyle jako tło i miejsce dramatycznych zdarzeń, ile jako podmiot i bohater, ofiara i cel, w który wymierzona jest serbska (tu bośniaccy autorzy nie mają wątpliwości) agresja. Opowiadanie o ogarniętym wojną Sarajewie dokonuje się we współczesnej prozie bośniacko-hercegowińskiej, zwłaszcza tworzonej przez bośniackich muzułmanów, poprzez próby poszukiwania w zniszczonym, „zdekonstruowanym" mieście śladów jego niedawnego piękna, wyjątkowości i wielokulturowości, która je ukształtowała i naznaczyła, i która – paradoksalnie – stała się jego przekleństwem. Ten powrót do źródeł, do wyobrażenia arkadyjskiego szczęścia w przedwojennym Sarajewie, przypomina znane z chorwackiej literatury zjawisko *jugonostalgii* – sentymentu i tęsknoty do bezpowrotnie minionych czasów Jugosławii Josipa Broza-Tity. Oczywiście ta wizja sarajewskiej arkadii, jak każda urbanistyczna mitologia, zbudowana jest z upiększeń i przemilczeń, a Sarajewo – jako podmiot i bohater – poddane zostało idealizacji i sakralizacji.

Nurt literacki reprezentowany przez Antonija Žalicę, Dževada Karahasana, Miljenka Jergovicia i Semezdina Mehmedinovicia możemy zatem nazwać „pożegnaniem z Sarajewem". Wizja Miasta, jego przeszłości, symbolicznej topografii i szeroko rozumianego znaczenia dla kultury tego niezwykłego i „trudnego" regionu, zawarta w utworach dających się zakwalifikować do wyodrębnionego

przeze mnie nurtu, lokuje się w sferze wyobrażeń idealnych, nierzeczywistych, choć pięknych i porywających. W prozie wymienionych twórców odbywa się bolesna dekonstrukcja i weryfikacja mitu o szczęśliwym sąsiedztwie Serbów, Chorwatów i muzułmanów.

Równolegle do idealizacji przedwojennego miasta, dokonywanej poprzez odrealnienie i umieszczenie go w przestrzeni duchowej, niematerialnej, w swoistym muzeum pamięci, toczy się w przywoływanych przeze mnie tekstach żmudny proces różnicowania Sarajewa na miasto symboliczne i miasto faktyczne. Metaforycznie można to zjawisko przyrównać do różnicowania się ciała i duszy, sensu i formy. Bez trudu zaobserwujemy, że w *Sarajewskiej sevdalince* Karhasana czy w *Sarajevo blues* Mehmedinovicia (2004) miasto funkcjonuje na dwóch poziomach, w dwóch wymiarach: jako byt fizyczny, posiadający swoją „namacalną" topografię, strukturę urbanistyczną (opisy zniszczeń, szczegółowe relacje z oblężenia i szokujące detale codziennego życia), a równocześnie jako byt metafizyczny, wyobrażony, duchowy (przewaga wspomnień nad opisami wojennego tu i teraz, wtręty o historii i architekturze Sarajewa, analiza duchowego wymiaru miasta, próba poznania jego przestrzeni symbolicznej).

Podobną dychotomię dostrzeżemy w „rozszczepieniu" pojęcia Jerozolima na fantazmat i konkret. Stanisław Kobielus wyodrębnia w odniesieniu do Jerozolimy dwie płaszczyny świętości – „sacrum miejsca" i „sacrum modelu" (Kobielus 2004: 79). Ta pierwsza dotyczy Jerozolimy ziemskiej, druga – Niebiańskiego Jeruzalem, Nowego *Jeruszalaim*. Badacz porusza także kwestię funkcjonowania w kulturze tak zwanych Jerozolim zastępczych (Kobielus 2004: 80), za które uznaje takie przejawy życia religijnego jak misteria Męki Pańskiej, budowę grobu Bożego itp. Można by jednak pokusić się o przeniesienie tej koncepcji na szerszy wymiar duchowy poszukiwania Jerozolimy zastępczej. Zgodnie z tym tokiem myślenia próby wpisania Sarajewa w doświadczenie jerozolimskie są niczym innym jak przejawem „praktyki zastępowania" – Sarajewo wraz ze swoim orędziem i przesłaniem zaczyna funkcjonować jako Nowe Jeruzalem, zastępuje prawdziwą Jerozolimę, jest jej symboliczną inkarnacją (Kobielus 2004: 43). Podobnego zdania jest Michał Czajkowski, który skupia się na funkcjonowaniu obok siebie obu tych terminów w Starym i Nowym Testamencie. Zauważa, że pierwszy z nich pojawia się zawsze w kontekście historyczno-społecznym, jako nazwa „stolicy religijnej i politycznej dzieci Abrahama", podczas gdy drugie określenie – Jeruzalem, z hebrajskiego *Jeruszalaim*, odnosi się do miasta eschatologicznego, obiecanego, oczekiwanego, które „zstąpi na końcu czasów", jest „niebiańskim prawzorem miasta" (Czajkowski 1997: 21), prototypem, pierwowzorem, czystą ideą, miastem utopijnym. Podczas gdy Jerozolima jest miastem namacalnym, choć zniszczonym, Jeruzalem jest „celem wszystkich tęsknot" (Czajkowski 1997: 19). W tradycji żydowskiej słowa: „Na przyszły rok – w Jerozolimie", lub w wersji Żydów izraelskich: „Na przyszły rok – w odnowionej Jerozolimie", to nic innego jak ponowne przeżywanie zburzenia miasta, a zwła-

szcza zburzenia Świątyni, a więc zagłady *sacrum*. Karahasan, parafrazując żydowskie zaklęcie, pyta:

> Czy naprawdę mieszkańcy Miasta, a między nimi ja, przez najbliższe pięć tysięcy lat, w noc poprzedzającą święto […] będziemy wypowiadać jak marzenie, zaklęcie i modlitwę słowa: Następnego roku w Sarajewie? (Karahasan 1995: 87).

Przywołane przeze mnie strategie portretowania Sarajewa służą podobnym, ale inaczej pojmowanym celom. Pierwsza zapisać chce *ad hoc* obraz zniszczenia, postmodernistycznej Apokalipsy, druga daje wyraz gorączkowemu przywoływaniu obrazów odchodzącego w niepamięć Sarajewa. Pierwszy typ obrazowania podejmuje przede wszystkim proza dokumentalna, drugi właściwszy wydaje się literaturze pięknej. Podkreślmy jednak, że oba warianty narracji o oblężonym Sarajewie nie są wobec siebie opozycyjne, przeciwnie – uzupełniają się i wzajemnie motywują, będąc zapisem *jadikovki* – lamentu nad umierającym miastem. Dwóm wcieleniom, wymiarom Sarajewa odpowiadać ma dualizm towarzyszący rozróżnianiu Jerozolimy – miasta rzeczywistego, i Jeruzalem – miasta symbolicznego, fantazmatu, wyobrażenia. To tu zapewne należałoby szukać źródeł w zaproponowanej przez Karahasana literackiej koncepcji Sarajewa jako Nowego Jeruzalem.

Charakter Sarajewa u Karahasana wytycza na poły legendarna, na poły rzeczywista tolerancja, otwartość i umiejętność współżycia w jednym mieście wszystkich Ludów Księgi – wyznawców trzech monoteistycznych religii – islamu, judaizmu i chrześcijaństwa. Karahasan jako wartość postrzega „dynamiczne napięcie" towarzyszące współistnieniu dwóch wielkich kultur, dwóch cywilizacji – wschodniej i zachodniej. W napięciu tym kluczową rolę odgrywa kategoria „innego", który potrzebny jest, by „ja" mogło się stać świadome swojego „jestestwa":

> Inny jest potrzebny jako dowód własnej tożsamości, ponieważ własna odrębność potwierdza się i wyraża w stosunku do odrębności Innego (Karahasan 1995: 18).

Rzeczoną wielokulturowość Bośni i Sarajewa przyrównuje on do roli antycznego chóru, „miary tego, co ludzkie, i świadka wielkiego grzechu tych, którzy chcieli tę miarę przekroczyć" (Karahasan 1995: 114).

Karahasan, nawiązując do popularnych mitologemów bośniackiej narracji o wojnie (jednym z nich jest przekonanie o podobieństwie Sarajewa i Jerozolimy), czyni to w sposób niestereotypowy. Już na wstępie swojej gatunkowo niejednorodnej książki, najbliższej swobodnemu zbiorowi esejów, twórca opisuje ogarnięte wojenną pożogą Sarajewo, jak sam wyznaje, kreśli portret „podwójnie wewnętrznego miasta" (Karahasan 1995: 13). W tym określeniu odwołuje się do specyfiki *mahali* – muzułmańskiej dzielnicy, w której domostwa są budowane tak, by jak najlepiej chronić intymność mieszkańców. Karahasan uwzględnia tu teologiczną opozycję między tym, co wewnętrzne i prywatne, a tym, co zewnętrzne, a zarazem publiczne, oraz naładowany symbolicznymi znaczeniami

fenomen kobiecej zasłony, ukrycia przed niepożądanymi spojrzeniami, oddzielenia od natrętnych, nieproszonych gości. Ta idea koresponduje z postrzeganiem kobiety – domostwa – Sarajewa jako haremu, świętej przestrzeni, swoistego *sacrum*. Taka perspektywa to nie tylko domena Karahasana. Nedžad Ibrišimović w wierszu *Bośnia* pisze:

> Zdejmij buty kiedy przechodzisz
> przez Glinę, Koranę
> Drinę i Sawę
> Umyj w tych rzekach nogi
> Bośnia jest kilimem przykryta
> (Ibrišimović 2004: 55).

Warto słowa te zestawić z fragmentem ze Starego Testamentu, na który zwraca uwagę Czajkowski, mówiącym o tym, że „Jeruzalem będzie tak święte, że przez nie obcy nie będą przechodzić" (Jl 4, 17; cyt. za: Czajkowski 1997: 19).

Przywołując czytelne sygnały należące do muzułmańskiego kodu kulturowego, Karahasan zwraca także uwagę na specyficzne położenie Sarajewa w kotlinie otoczonej wzgórzami. Nazywając bośniacką stolicę „miastem wewnętrznym", „ośrodkiem świata", powołuje się na ezoteryków i mistyków:

> Wszystko, co może istnieć w świecie, istnieje, w Sarajewie, pomniejszone, sprowadzone do swej istoty, do swego jądra (Karahasan 1995: 18).

Magdalena Gruna-Sulisz w tekście, w którym analizuje Świątynię Jerozolimską jako kosmogoniczne centrum wszechświata, pisze:

> Faktem jest, że koncepcja Jerozolimy jako pępka świata jest pełniej i wyraźniej rozwinięta w literaturze rabinistycznej niż w Biblii, choć analogiczne idee są dosyć wcześnie poświadczone na Bliskim Wschodzie (Gruna-Sulisz 1997: 363).

Dalej powołuje się na Bet-ha Midrasz, a dokładniej na ustęp: „Tak jak embrion bierze swój początek od pępka i od niego rozprzestrzenia się na wszystkie strony, tak i Święty (niech będzie błogosławiony) zaczął stwarzanie świata od jego pępka i od tego miejsca rozprzestrzenił go w różnych kierunkach" (Gruna-Sulisz 1997: 364).

Ta niezwykła, wewnętrzna, embrionalna lokalizacja, znajdująca swoje uzasadnienie bardziej w przeszłości niż w teraźniejszości, sprowokowała według Karahasana dawno zapomniany sposób walki, archaiczną wojenną technikę wyniszczania miasta polegającą na jego długotrwałym, kilkuletnim oblężeniu. Zwraca na to uwagę także Bogdan Bogdanović w artykule pod znamiennym tytułem *Rytualne zabijanie miasta* (Bogdanović 1997: 27), przypominając fakt, który zdaje się umykać bośniackim twórcom: nie tylko Sarajewo padło ofiarą *urbicidu* (termin ten, ukuty przez Bogdanovicia, nawiązuje do terminu *genocid*, oznaczającego czystki etniczne i masowe egzekucje dokonywane na tle rasowym), podobny los spotkał Osijek i Vukovar, funkcjonujący w chorwa-

ckim dyskursie narodowym jako Golgota, szczytowy punkt „chorwackiej drogi krzyżowej”[2].

Na szczególną uwagę zasługuje inne spostrzeżenie Bogdanovicia:

> Jak łatwo byłoby po ich [generałów odpowiedzialnych za obleganie i burzenie wyżej wymienionych miast – A.J.] pojawieniu się w auli, po ich wypowiedziach, wyjaśnić mroczną stronę opowieści o dobrym pasterzu i złym mieście, o Sodomie i Gomorze, o magicznym zburzeniu murów Jerycha, o wojennych fortelach maga Egeusza, który zbudował konia trojańskiego, i o zburzeniu dumnego Ilionu, albo objaśnić klątwy zapisane w Koranie, że wszystkie miasta świata zostaną zburzone. […] Od początku świata burzy się miasta w imię „stałych przekonań” oraz wyższych norm moralnych o charakterze religijnym, klasowym, rasowym… (Bogdanowić 1997: 28).

Podobnym tropem podąża Vujović, chcąc wykazać zależność pomiędzy wojną w byłej Jugosławii a nienawiścią wobec wszystkiego, co miejskie:

> Bez względu na to, czy mówimy o Jerozolimie, Leningradzie, Kenninsbergu, Vukovarze czy Mostarze, cel był zawsze ten sam: zniszczyć duszę, a miastom tym zadać śmiertelny cios (Vujović 1997: 71).

Vujović przywołuje wstrząsające obrazy niszczenia renesansowego Dubrownika, miasta pozostającego pod ochroną UNESCO, i absurdalną wypowiedź Matiji Bećkovicia, przedstawiciela serbskiej nacjonalistycznej elity intelektualnej:

> Wygląda na to, że gdyby Hitler schronił się w Dubrowniku, też znalazłby się pod kuratelą UNESCO (Vujović 1997: 91).

Jeszcze dobitniej prezentuje się owa wojenna antynomia wieś – miasto w przytoczonym przez Vujovicia fragmencie wiersza *Vuksan*, autorstwa Radovana Karadžicia, serbskiego zbrodniarza wojennego rodem z Sarajewa:

> Zstąp na miasta i mieściny
> wytłuczmy gadziny
> (Vujović 1997: 92).

Vujović, podobnie jak Bogdanović, analizując powstające w tym duchu teksty literackie i wypowiedzi ludzi ze świata kultury i polityki stara się dotrzeć do korzeni nienawiści wobec miasta. Przytoczmy za Vujoviciem jeszcze jedną wypowiedź obrazującą nieunikniony upadek jugosłowiańskich miast – symboli. Momo Kapor, serbski pisarz, twierdził, że Sarajewo musiało runąć jako „nienaturalny twór”, oraz że „zburzyło się samo z siebie” (Vujović 1997: 94). Według Kapora – jak referuje Vujović – przyczyną klęski Sarajewa była „multietniczność i multikulturalna koegzystencja” (Vujović 1997: 94). Skojarzenie z wieżą Babel, zbu-

[2] Funkcjonowaniem terminu „chorwacka Droga Krzyżowa” zajmowała się Aleksandra Borowiec, prezentując wnioski ze swoich badań m.in. w artykule *Termin „Droga Krzyżowa” w najnowszej historii Chorwacji* (Borowiec 1999: 49–57).

rzoną przez rozgniewanego Jahwe, jest aż nadto widoczne. Przypomnijmy, że to kolejny topos, po który sięgają twórcy, wśród nich Karahasan, pisząc o Sarajewie.

> Sarajewo stało się nowym Babilonem i nowym Jeruzalem – miastem nowego chaosu językowego, miastem, gdzie jednym spojrzeniem można objąć świątynie wszystkich wyznawców Księgi (Karahasan 1995: 16).

Dalej, w *Sarajewskiej sevdalince*, daje o sobie znać fatalistyczny wariant podobieństwa Bośni (Sarajewa) do Babilonu i Jeruzalem:

> Czy to możliwe, że gdzieś w tajnej księdze historii zostało zapisane, jeszcze w tamtych czasach, że Bośnia musi być zniszczona, a teraz po prostu dobiega końca dzieło wówczas rozpoczęte? (Karahasan 1995: 49).

Karahasan szkicuje portret obleganego miasta, ale tak, by poprzez uchwycenie jego charakteru i specyfiki, metody jego wyniszczenia, przeprowadzić paralelę między Sarajewem a innymi zburzonymi miastami: Jeruzalem i Babilonem. To karkołomne zadanie, pisarz oscyluje bowiem na subtelnej granicy pomiędzy opisem wyjątkowości a uznaniem uniwersalności sarajewskiego doświadczenia.

Nie sposób nie skojarzyć *Sarajewskiej sevdalinki* z *Raportem z oblężonego miasta* Zbigniewa Herberta (1992). Ta niezamierzona intertekstualność otwiera nowe, interesujące znaczenia, a nawet niezbyt wnikliwa analiza porównawcza obu utworów owocuje wnioskiem, że wyrastają z tego samego źródła, z tej samej tradycji głębokiego humanizmu i etyki. Z tą tylko różnicą, że Karahasan, o ile w kontekście jego twórczości można w ogóle mówić o kultywowaniu jakiejś jednej tradycji, odwołuje się raczej do kręgu kultury semickiej (islam i judaizm), choć, jak zauważymy, nieobce są mu nawiązania do kultury antycznej. Temat oblężenia przybiera u Herberta wyraz alegoryczny. Nie chodzi przecież o faktyczne – wojenne – obleganie, ale o zniewolenie intelektualne, duchowe i polityczne. Ta aluzja do stanu wojennego i dusznej atmosfery PRL-u nawiązuje do archetypowego ujęcia oblężonego miasta, którym może być Sarajewo:

> […] pragnę donieść światu
> że wyhodowaliśmy dzięki wojnie nową odmianę dzieci
> nasze dzieci nie lubią bajek bawią się w zabijanie
> na jawie i we śnie marzą o zupie chlebie i kości
> zupełnie jak psy i koty
>
> […]
>
> cmentarze rosną maleje liczba obrońców
> ale obrona trwa i będzie trwała do końca […]
> (Herbert 1992: 101–102).

Oblężenie, o którym jest mowa u Karahasana, rzeczywiście się dokonuje, jest boleśnie namacalne i dotkliwie prawdziwe. Analogia pomiędzy Sarajewem a Jerozolimą pojawia się u bośniackiego pisarza jeszcze kilkakrotnie, za każdym

jednak razem autor dostrzega inny wymiar tej symboliki i nie poprzestaje na architektonicznym, multireligijnym podobieństwie „widzianym gołym okiem":

> I kontynuowałem wywody na temat Sarajewa – drugiej Jerozolimy, ponieważ tylko w Sarajewie i tylko w Jerozolimie na tak małej przestrzeni istnieją obok siebie świątynie wszystkich czterech monoteistycznych religii. Nie zdążyłem skończyć, ponieważ Francuza interesowało, jak znoszę mróz –15 °C w mieszkaniu bez szyb (Karahasan 1995: 58).

Karahasan skojarzył zburzenie Jerozolimy w 587 roku p.n.e., przesiedlenie Żydów do Babilonu przez Nabuchodonozora II (co było początkiem tak zwanej niewoli babilońskiej), biblijną zapowiedź zrównania z ziemią samego Babilonu z wygnaniem Sefardyjczyków z Hiszpanii i ich osiedleniem w Sarajewie, które, jak pokazała historia, również miało zostać zburzone i niemal zrównane z ziemią. „W ten sposób Sarajewo staje się nowym Babilonem i nowym Jeruzalem" (Karahasan 1995: 16).

W ideologii jehowitów i rastafarian (popkultura przejęła to wyobrażenie) Babilon jest synonimem ucisku, nieprawości i upadku zasad. W tym kontekście można się nie zgodzić z propozycją Agnieszki Szafrańskiej, by *Sarajewską sevdalinkę* czytać jako „wołanie Karahasana o nowy Babilon" (Szafrańska 2008: 11). Wojciech Ligęza, przyglądając się funkcjonowaniu Jerozolimy i Babilonu w poezji poetów emigracyjnych, zwraca uwagę na fakt, że miasto utracone (zniszczone, porzucone, odebrane przemocą) jawi się zawsze jako Jeruzalem, Babilonem jest natomiast zawsze nowe miejsce przeznaczenia – miasto narzucone, niechciane, wrogie i niegościnne (Ligęza 1998: 21).

Z tej perspektywy Nowe Sarajewo – odmienione, zniszczone, pozbawione swojego pierwotnego wymiaru wielokulturowości, niebędące już owym „mostem" – a zatem miasto, które „narzuciła" Karahasanowi wojna, może się jawić jako Babilon, tylko czy taką interpretację proponuje Szafrańska? Dla niej Sarajewo-Babilon ma być obszarem „integrującym kilka tradycji" (Szafrańska 2008: 11), wydaje się zatem jasne, że poznańska badaczka ma na myśli wieżę Babel, i to w jej aspekcie sprzed dramatycznego zburzenia. Dla Ligęzy Babel to jednak „piętrowa wszetecznica", „terytorium, na którym nie wytwarza się żadna forma wspólnoty ani żadna przestrzeń duchowa" (Ligęza 1998: 145).

Bogusław Zieliński uważa model jerozolimski – przestrzeń symboliczną, utraconą i przez to uświęconą, za jeden ze sposobów funkcjonowania Europy Środkowej w kulturze Słowian (Zieliński 2002: 40). Obok niego wymienia jeszcze Arkadię – mityczną krainę szczęśliwości, w której nic nie zakłóca koegzystencji różnych kultur i tradycji, oraz „Atlantydę zatopioną w komunistycznym potopie" (Zieliński 2002: 44). Przyjmując pewne zastrzeżenia, Bośnię, a zwłaszcza Sarajewo, można czytać przez pryzmat wszystkich trzech zaproponowanych przez Zielińskiego perspektyw, jest to bowiem obszar wyjątkowo trudny i niejednoznaczny, będący zarazem centrum i peryferią, punktem granicznym cywilizacji, tyglem różnorodności i pomostem pomiędzy religiami. Jak chcieliby wierzyć bośniaccy twórcy, i trudno odmówić im racji, Sarajewo stanowi ewe-

nement nie tylko z geograficzno-historycznego punktu widzenia, ale zwłaszcza przez wzgląd na jego wymiar symboliczny. Oto Mała Jugosławia, Mała Jerozolima, czy – jak pisze Karahasan – miejsce, które „od chwili swego założenia stało się metaforą świata, miastem, w którym różne oblicza świata skupiły się w jednym punkcie, tak jak w pryzmacie skupiają się promienie światła" (Karahasan 1995: 15).

Los, jaki dotknął bośniacką stolicę, szczególnie dotkliwie zweryfikował utopijną ideę koegzystencji i harmonijnego współtrwania, podał w wątpliwość koncepcję multikulturowości, zdekonstruował mit o szczęśliwym sąsiedztwie, w które, zwłaszcza w Sarajewie, tak święcie wierzono. Czy jednak Karahasan podziela tę powszechną opinię? Według niego siła tego miasta tkwi w jego „nieśmiertelności" i stałym, dynamicznym napięciu pomiędzy konstytuującymi je opozycjami. „Zabite", zdekonstruowane Sarajewo nie „umiera", ale niczym Jerozolima reinkarnuje się, by przenieść się w przestrzeń symboliczną, duchową. Odtąd Jerozolima, ziemskie miasto, zaczyna „żyć" jako Niebiańskie Jeruzalem, Nowe Jeruzalem, na które czekają wierni Żydzi. Analogicznie Sarajewo staje się wewnętrznym miastem, miastem metaforycznie zburzonym, ale nie utraconym. Jerozolima, jak pisze Ligęza, stała się dla poetów wygnanych symbolem miasta będącego „pozaziemskim ideałem" (Ligęza 1998: 21). Karahasan, symbolicznie „wypędzony" ze swojego Sarajewa, zaczyna postrzegać je nie tyle jako pomnik martyrologii, ile jako obiekt swojej spóźnionej miłości:

> Dlaczego swój dom dostrzegłem i pokochałem wtedy, gdy zaczął się walić? Gdy poczułem, że go tracę? (Karahasan 1995: 33).

Ligęza zwraca uwagę na pewien paradoks: Nowe Jeruzalem – miasto oczekiwane, a więc przyszłe, to przede wszystkim miasto przeszłe – „przechowywane w pamięci, przeniesione w autonomiczną sferę wyobraźni; jak gdyby bronione w ten sposób przed zagładą" (Ligęza 1998: 106). Podobnie rzecz się ma z wizją Sarajewa u Karahasana. Autor przyrównuje swoje miasto do Nowego Jeruzalem, ale jednocześnie opisuje je za pomocą obrazów przeszłości, rekonstruuje jego portret pamięciowy i czyni to na tyle wiarygodnie, że mimo oczywistej idealizacji i sakralizacji Sarajewo jawi się zarazem jako byt symboliczny i jako trwała konstrukcja urbanistyczna. Nie ma w sobie nic ze sztuczności, nie przypomina fantomu ani atrapy na usługach ideologii i kodyfikowanej na nowo kultury. Łatwo bowiem wpaść w pułapkę Nowego Jeruzalem, poprzestać na poczuciu klęski, krzywdy i biernego oczekiwania na nadejście lepszego świata. Kobielus wskazuje na pierwotnie dydaktyczne przeznaczenie jerozolimskiego mitu:

> Chodziło o wywołanie konkretnych postaw mobilizujących, które pomogłyby utrzymać w narodzie żywą wiarę w Jahwe i jego opiekę oraz pozwoliłyby nie zatracić tradycji szczególnego wybraństwa (Kobielus 2004: 38).

Przeświadczenie o jednoczesnej wyjątkowości i powszechności sarajewskiego doświadczenia pozwala Karahasanowi wpisać Sarajewo w poczet miast przeklę-

tych. Autor sytuuje je w jednym rzędzie z Jerozolimą, Jerychem, Sodomą i Gomorą. Czy wskazuje powód, dla którego Sarajewo ma być zrównane z ziemią? Jakiegoż to grzechu dopuścili się *Sarajlije*, mieszkańcy Sarajewa, że na ich miasto spadła tak dotkliwa kara? Odpowiedź na to pytanie zawiera się w słowach:

> Przybywam ze spustoszonego kraju, a winna temu jest zła literatura bądź nadużycie profesji pisarza. […] Z powodu tej literatury i w imię wartości, które stworzyła, wyartykułowała i narzuciła, płoną teraz miasta, dzieci zostają inwalidami, pustoszy się, upokarza i niszczy wszystko, co ludzkie. […] A ci, którzy palą miasta, kaleczą dzieci i siłą zapładniają kobiety, natchnieni są pośrednio lub bezpośrednio przez literaturę, o której mówię (Karahasan 1995: 76).

Może zaskakiwać oskarżenie, jakie Karahasan sformułował wobec rodzimej literatury, otwiera ono jednak przestrzeń kolejnej, filozoficzno-kulturowej inspiracji dostrzegalnej w *Sarajewskiej sevdalince*. Przestrzeń ta z całą mocą ujawnia zaznaczone już przeze mnie podobieństwo pomiędzy utworem Dževada Karahasana a wierszem Zbigniewa Herberta *Raport z oblężonego miasta*. Przypomina również inny wiersz polskiego poety *Dlaczego klasycy* (Herbert 1996: 20), w którym podmiot liryczny, poeta poszukujący swojej drogi twórczej, deklaruje wybór antycznej tradycji, postawy moralnej i klasycznego wzorca estetycznego. Konfrontuje szlachetną, bohaterską postawę Tucydydesa, bohatera wojny peloponeskiej, który spóźniwszy się z odsieczą ateńskiej kolonii, dobrowolnie przyjął banicję jako wyraz skruchy, z postawą współczesnych generałów i dowódców, którzy „skomlą na kolanach […] zachwalają swoje bohaterstwo" (Herbert 1996: 58). Podobny motyw pojawia się u Karahasana:

> Błogosławione czasy, gdy rozumiało się samo przez się, że oficer po takiej parszywej historii popełnia samobójstwo (Karahasan 1995: 89).

Autor wyjaśnia, że pisząc o „parszywej historii", ma na myśli śmierć wiceprezydenta Bośni i Hercegowiny w „bezpiecznym i opancerzonym" transporterze należącym do „chroniącego" Sarajewo generała Philippe'a Morillona. Do długiej listy przewin osławionego generała UNPROFOR-u Karahasan dopisuje również obojętność wobec masakry dokonywanej na ludności Sarajewa oraz wobec późniejszych, masowych czystek etnicznych dokonanych na muzułmańskich mieszkańcach Srebrenicy przez bośniackich Serbów. Mówiąc o oficerach pozbawiających się życia w imię honoru, Karahasan znów nawiązuje do antyku. Może mieć na myśli Ajaksa, bohatera wojny trojańskiej, lub któregokolwiek z wielkich epickich bohaterów, niemniej to nie jedyne odwołanie Karahasana do antycznego, w tym wypadku helleńskiego dziedzictwa. Przywołując rolę, jaką Chór pełnił w klasycznym, greckim dramacie („miara tego, co ludzkie, i świadek wielkiego grzechu tych, którzy chcieli tę miarę przekroczyć"; Karahasan 1995: 114), autor stwierdza, że rodzima, jugosłowiańska literatura zachowuje się „tak, jakby wszystko było jej wolno" (Karahasan 1995: 75). Wylicza przy tym nazwiska klasyków poezji i prozy serbskiej (Đura Jakšić, Slobodan

Selenić) oraz bośniackiej (Skender Kulenović), którym zarzuca popełnienie fundamentalnego grzechu – „produkowanie zła" (Karahasan 1995: 75–76). Można mieć poważne zastrzeżenia co do tego wyboru i podważać słuszność tak radykalnej oceny dokonanej przez Karahasana, szczególnie dziwi oskarżenie rzucone pod adresem serbskiego romantyka Đury Jakšicia, jednak czyż nie wahając się krytykować i ferować bezkompromisowych wyroków, Karahasan nie widziałby siebie chętnie po tej samej stronie, po której widział siebie Herbert, intelektualista zdający raport z oblężonego miasta, formułujący oskarżenia i wskazujący na wielkie cywilizacje: antyczną, oraz judeochrześcijańską, jako źródła moralności i prawości? W tekście omawiającym *Raport z oblężonego miasta* Kornhasuer zwraca uwagę, że w zbiorze tym „po raz kolejny Herbert wraca do problemu odpowiedzialności artysty, jego roli i znaczenia aktu twórczego" (Kornhauser 2001: 94).

Świat islamski, do którego przecież należy Karahasan, odzwierciedlony jest w tekście *Sarajewskiej sevdalinki* marginalnie. Autor przytacza wprawdzie hadisy: „Jeden z hadisów mówi, że kardynalnym grzechem jest powiedzenie, iż Boga nie ma" (Karahasan 1995: 75), oraz powołuje się na otomańską historię Sarajewa, poetycko opiewa orientalny klimat miasta, nie mniej jednak to antyk i judaizm zdają się składać na wymiar etyczny jego utworów. To w nich upatruje pisarz źródła humanistyki, za którą tak radykalnie opowiada się na kartach swojej „bolesnej pieśni miłosnej" poświęconej Sarajewu, tak bowiem tłumaczy się znany z bośniackiej poezji ludowej termin *sevdalinka* – przepełniona tęsknotą i bólem pieśń miłosna.

Rosyjski myśliciel Lew Szestow postrzega Ateny i Jerozolimę jako dwa miasta – modele, które ukształtowały dzisiejszą Europę. Ateny, idealna i doskonała grecka *pólis*, są dla niego odzwierciedleniem idei rozumu i potęgi myśli ludzkiej – są miastem w pełni znaczenia tego słowa, Jerozolima natomiast symbolem tego, co w człowieczeństwie duchowe, pastoralne, sakralne, związane z emocjami i pozarozumową pamięcią, te cechy zaś wymienia się jako atrybuty wsi uważanej za zmysłową i nieuporządkowaną (Szestow 2009: 7–15).

Idąc dalej za tym podziałem, wróćmy do zaproponowanej przez Bogdanovicia koncepcji „zabijania miasta" jako doktryny wojny, którą bałkańska wieś prowadzi z metropolią. Można postawić pytanie o to, gdzie należałoby wobec tego ulokować Sarajewo? Czyż nie okaże się wtedy, że bardziej niż upadającym Babilonem jest ono mostem przerzuconym gdzieś pomiędzy rozumem a duchem, Atenami uosabiającymi wszystko, co zachodnie i miejskie, a Jerozolimą, będącą, z całą swoją niejednoznacznością, kwintesencją Wschodu?

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Andrić I., 2007, *Most na Drinie*, tłum. H. Kalita, Warszawa.
Herbert Z., 1992, *Raport z oblężonego miasta*, Wrocław.
Herbert Z., 1996, *Dlaczego klasycy*, [w:] *Napis*, Wrocław, s. 20.
Ibrišimović N., 2004, *Bośnia*, [w:] *Kraj kilimem przykryty*, tłum. D. Straszyńska-Cirlić, Toruń, s. 53–54.
Karahasan D., 1995, *Sarajewska sevdalinka*, tłum. D. Straszyńska-Cirlić, M. Pertyńska, Kraków.
Lazarevska A., 2000, *Dafna Pehfogl prelazi most izmedju tamo i ovdje*, [w:] *Smrt u muzeju moderne umjetnisti*, Beograd.
Lazarevska A., 2008, *The Origin of Silk*, „Sarajevske sveske" (Sarajevo), nr 18, s. 47–57.
Mehmedinović S., 2004, *Sarajevo blues*, Sarajevo.
Simić G., 1996, *Historia miłosna*, [w:] *Lament nad Sarajewem. Siedmiu poetów z Bośni. Antologia poezji bośniackiej*, wybór, tłum. i słowo wstępne J. Kornhauser, Szczecin, s. 114.
Žalica A., 1999, *Ślad smoczej łapy*, tłum. M. Pertyńska, Sejny.

Opracowania

Bogdanović B., 1997, *Rytualne zabijanie miasta*, „Krasnogruda" (Sejny), nr 6, s. 27–32.
Borowiec A., 1999, *Termin „Droga Krzyżowa" w najnowszej historii Chorwacji*, [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, Kraków, s. 49–57.
Czajkowski M., 1997, *Chwal, Jerozolimo, Jhwh!*, [w:] *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz, T. Zadrożny, Warszawa, s. 17–27.
Gruna-Sulisz M., 1997, *Świątynia Jerozolimska jako kosmogoniczne centrum i model wszechświata*, [w:] *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz, T. Zadrożny, Warszawa, s. 357–377.
Kobielus S., 2004, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum modelu do sacrum miejsca*, Ząbki.
Kornhauser J., 1996, wybór, tłum., przedmowa, [w:] *Lament nad Sarajewem. Siedmiu poetów z Bośni. Antologia poezji bośniackiej*, Szczecin.
Kornhauser J., 2001, *Uśmiech Sfinksa. O poezji Zbigniewa Herberta*, Kraków.
Lazarevska A., 2009, *Sarajevo je ispraznjena riječ*, http://www.sarajevo-x.com/clanak/080616060 (11.01.2010).
Ligęza W., 1998, *Jerozolima i Babilon. Miasta poetów emigracyjnych*, Kraków.
Maglajlić M., 2000, *Prisutnost pisca u djelu*, [w:] *Andrić i Bošnjaci*, red. M. Maglajlić, Tuzla, s. 17–21.
Szafrańska A., 2008, *Bośnia jako metafora i postulat Europy Środkowej – o prozie Dževada Karahasana*, Balkanunited nr 2 (październik), s. 5, http://balkanunited.org/wp-content/uploads/2008/12/balkan-united-no-21.pdf (10.04.2009).
Szestow L., 2009, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków.
Vujović S., 1997, *Grad u seni rata*, Novi Sad.
Zieliński B., 2002, *Europa Środkowa, czyli Arkadia, Atlantyda, Jeruzalem*, [w:] *Narodowy i ponadnarodowy model kultury. Europa Środkowa i Półwysep Bałkański*, red. B. Zieliński, Poznań.

Sarajevo – New Jerusalaim or New Babylon. *Sarajevska sevdalinka* by Dževad Karahasan

SUMMARY

In his paper I analyse the text of *Sarajevska sevdalinka* by Dzevad Karahasan, a well known Bosnian (and Bosniak – Bosnian muslim) writer. I analyse the figure and motive of Jerusalem and New Babylon in the essay. All these figures are only a small part of the figures that can be found in the war and post-war literature of Bosnia and Herzegovina. All this makes cultural-memory literary history particularly attractive in the case of Bosniak writers and Bosniak literature with complexity of compound and polycentric Bosnian – Hercegovinian literary mosaic composed with oriental (Islamic, Jewish) and so called Europain elements. The aim of this paper is to consider whether the motive of Jerusalem and New Babylon as a thematic and formal framework of *Sarajevska sevdalinka* can result in meaningful communication and a specific dialogue with the past and with the tradition.

NOTA AUTORSKA

Agata Jawoszek jest slawistką związaną z Instytutem Filologii Słowiańskiej UJ. Pisze rozprawę doktorską na temat narracji tożsamościowych Boszniaków (bośniackich muzułmanów) w najnowszej literaturze bośniacko-hercegowińskiej, wśród jej zainteresowań naukowych znajdują się również obyczaje i kultura życia codziennego na Bałkanach w imperium osmańskim, a ostatnio także literatura i kultura bałkańskich Sefardyjczyków.