

RELIGIA (Czarnogóra)

Wśród faktów cywilizacyjnych i świadectw kulturowych z obszaru czarnogórskiego okresu XIX i XX stulecia niewiele można odnaleźć teoretyczno-dyskursywnych rozważań na temat wyodrębnionej z praktyk politycznych kategorii religii, rozumianej bądź jako idea przewodnia programów kulturowych/narodowych, bądź jako pojęcie abstrakcyjne o konotacjach filozoficznych (→ religia). Historyczne usytuowanie Czarnogóry na południowoeuropejskim styku dwóch wielkich religii monoteistycznych i od samego początku w polu przenikania się wschodniego i zachodniego nurtu chrześcijaństwa wytworzyło tu konglomerat wyobrażeń religijnych o charakterze eklektycznym, widoczny na płaszczyźnie przestrzennej i czasowej. Dodatkowo sytuację tę skomplikowało nieciągłe i opóźnione krystalizowanie się wyraźnego lokalnego podmiotu stricte narodowego i państwowego, a także jego wielowiekowe związki z etnopolitycznym organizmem Serbii. Dziś konsekwencją tych procesów jest troistość systemu regionalnej autoidentyfikacji religijnej na obszarze współczesnej republiki: związanej z „patriarchalnym” modelem prawosławnym – dominującej w centralnej części kraju i statystycznie w jego całości, mieszanej rzymskokatolickiej z pierwiastkiem etnicznym południowoślowiańskim (opartym na dalmatyńsko-dubrownickiej tożsamości kultury części wybrzeża adriatyckiego, a związanej z korzeniami łacińsko-włoskimi / weneckimi) oraz wyrastającej z dwóch tradycji muzułmańskich: islamu słowiańskiego (na północy w Sandzaku) i albańskiego (południowe wybrzeże, również z ludnością katolicką). Każda z tych trzech całości ma niezależne zaplecze symboli swego „oblicza duchowego” i odrębne dziejowe uzasadnienia praw do dziedziczenia własnej narracji o religijnej genezie każdej z tych zbiorowości (→ tradycja). Choć proporcjonalnie dominuje składnik pierwszy, to jednak w przeciwieństwie do na przykład Serbii zinstytucjonalizowane prawosławie nie stanowi tu fundamentalnego kodu kulturowego autoidentyfikacji narodowej, będąc mimo powszechności jego zewnętrznych atrybutów tylko jednym z kilku jej składników. Formalny często charakter przywiązania Czarnogórców do religii prawosławnej potwierdzały

i potwierdzają takie czynniki, jak żywotność niezależnej od ram religijnych struktury i świadomości plemiennej/klanowej społeczeństwa (w tym systemu etycznego), dane statystyczne świadczące o dużej fluktuacji „poczucia religijnego” (na przykład w połowie XIX wieku funkcje duchowne pełniła ogromna liczba niewykształconych osób świeckich; w 1985 roku wskaźnik ateizacji wynosił blisko 80%, a w 2011 zaledwie ok. 5% – przy deklaracji wiary prawosławnej przez ponad 70% populacji) czy wreszcie dawne i obecne spory jurysdykcyjne (w aktualnie trwającym konflikcie między serbską i czarnogórską instytucją cerkiewną na terenie kraju aż 1/3 respondentów nie zajmuje żadnego stanowiska, podobnie jak często wstrzemięźliwa jest postawa wobec niego władz państwowych).

Religijna tożsamość Czarnogórców nie kształtowała się więc wyłącznie w rezultacie konfrontacji przyczółków ortodoksyjnego Wschodu z katolickim Zachodem na etnicznym pograniczu serbsko-chorwackim (czy słowiańsko-romańsko-albańskim), choć wiele wydarzeń z dalekiej przeszłości wskazuje na jej pierwszoplanowe znaczenie. Jako jedno ze źródeł tego dualizmu przytacza się choćby bliższe związki średniowiecznego księstwa Zety ze światem łacińskim do czasu jej podporządkowania w XII wieku przez serbską Raszkę (→ historia). Wpływy katolicyzmu były silne nawet w czarnogórskim interiorze do XVII wieku. Sfery interesów obu Kościołów od czasu schizmy na obszarach zachodniobałkańskich ściśle się jednak ze sobą ząbębiały, granice między nimi były względne i chwiejne, a na wypadkowy model religijności wpływały liczne poboczne czynniki społeczno-polityczne, kulturowe i geograficzne. Praktycznie zarówno wśród słowiańskiej ludności serbskiej, jak i chorwackiej na tych terenach przez długi okres strategiczno-polityczna – często koniunkturalna – motywacja identyfikacji religijnej brała górę nad bezkompromisową obroną jednoznacznie „własnej” zachodniej czy wschodniej wiary. Serbski aspekt kolektywnego samookreślenia czarnogórskiego musiał być, począwszy od wieków średnich, kompleksowy – zarazem etniczno-państwowy i religijny – choć wzmacniając się przez trzy wieki do czasu najazdu osmańskiego, nie zdołał zatrzeć miejscowej „pogranicznej” specyfiki: panujący w XIV wieku i zorientowany geokulturowo na Przymorze ród Bałšićiów mógł mieć „katolickie” korzenie romańskie (wołoskie), a XV-wieczni feudałowie Crnojeviciowie, choć zwróceniu ku prawosławiu, skoligaceni byli z wielowyznaniową arystokracją albańską. Wraz z następującym regresem organizacji i świadomości państwowej na korzyść plemiennej i przyjęciem formalnego tylko zwierzchnictwa tureckiego nastąpiło ożywienie form „religii sfolkloryzowanej”, repoganizacja i odsunięcie niedawnego zetniżowanego serbskiego prawosławia w sferę mitu. Taka jest właśnie częściowa geneza późniejszego, XIX-wiecznego wariantu „wiary (kosowskiego) Obilicia” czy animistyczno-plemiennej „religii immanencji” w dziełach Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851).

Idea „jednostajności” religii – utożsamianej najczęściej ze związaną z państwem konfesją – jako podstawowego czynnika integracji narodowej nie zdążyła się uformować w czasie podporządkowania ziem czarnogórskich Osmanom,

choć od likwidacji serbskiego patriarchatu w Peći (1525) do nielegalnego przyłączenia do Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (1918–1920) czarnogórska struktura kościelna miała de facto (choć nie do końca de iure) status autokefaliczny (niektóre źródła mówią nawet o takim statusie od 1360 czy wręcz od 1219 roku – biskupstwo w Prevlace; podczas walk antytureckich miał się już toczyć proces unarodowienia tej Cerkwi). Między innymi ten fakt, jak też nieprzerwane wpływy katolickie na wybrzeżu i islamizacja regionów północnych sprawiły, że religijność Czarnogórców, prócz nasycenia „epicko-junackimi” składnikami ludowymi, cechowała znaczna otwartość wobec katolików (żaden z ich tekstów folkloru nie sławi zwycięstwa nad „Latynami”) i postawa „konfliktu honoru” w stosunku do muzułmanów. Gdy od końca XVII wieku władzę obejmie teokratyczna dynastia władcyków-władców Petrovićów-Njegośów, ich identyfikacja z Serbską Cerkwią Prawosławną będzie miała charakter jedynie formalny, w rzeczywistości natomiast będzie zależna od lokalnych praktyk wynikających z powierzchownej chrystianizacji plemiennej etyki i mitologii, które wyrastały z wielkich symboli boju kosowskiego. Po 1389 roku element serbski wycofał się przed Turkami w „nieprzebyte skały”, gdzie bezsilny wobec natury musiał zrewidować swą postawę religijną w stronę fatalizmu, zachowując jedynie kult „świętych władców” i sankcję kary „na tamtym świecie”, a prawo obyczajowe obdarzył pochodzeniem boskim (P. Stojanović, *Neki problemi položaja i uloge crkve i crkvene organizacije u Crnoj Gori*, 1973). Znaczenie kodeksu norm typu czysto chrześcijańskiego zaczęło wzrastać dopiero wraz z formowaniem się państwa (→ polityka).

Uporządkowane przez Petara II Petrovicia Njegoša – w nietypowej artystycznej formie w synkretycznym poemacie *Gorski vijenac* (1847) – wspomniane ludowe komponenty zostały połączone z samorodnym eklektycznym mistycyzmem („heraklitejskim”, „gnostyckim”, „manichejskim”, „heglowskim” itp. – jak twierdzą jego interpretatorzy), tworząc niepowtarzalny splot myśli religijnej z moralną i narodową. Njegoś podkreśla w swym fundamentalnym tekście konieczność identyfikacji tożsamości religijnej z etniczną w obliczu historycznego konfliktu islamu i chrześcijaństwa, jednak z drugiej strony – w ślad za Dositiejem Obradovićem, Vukiem Karadžićem i Iliją Garašaninem – deklaruje też w odrębnym miejscu drugorzędność czynnika religijnego względem językowego („Tylko głupota może mierzyć człowieka łokciem wiary”). „Poetycka” niespójność wielu podobnych jego sformułowań prowadzi często do ideologizowanych później wieloznaczności, jak w przypadku wiersza *Pozdrav rodu, iz Beča 1847 godine* (widzenie wielojęzycznego narodu czarnogórskiego/serbskiego wyłącznie w kontekście zetnizowanego prawosławia, jak też możliwość uznania go za zbiorowość *Srba sva tri zakona*: prawosławnych, katolików i muzułmanów), czy z drugiej strony do „ortodoksyjnego” manifestu *Crnogorac k svemogućemu Bogu* lub całkiem hybrydycznego w teologicznym wymiarze „manichejskiego” poematu *Luča mikrokozma*. W przypadku poematu *Gorski vijenac* typ religijności jednej z głównych postaci południowosłowiańskiego romantyzmu jest najbliższy dualistycznej etyce starotestamentowej „usprawiedliwionego

zła”, której podmiotem jest poddany jej jako (politycznemu także) władcy lud – widziany w perspektywie historycznego pesymizmu i panteizmu. Przywoływane bezustannie przez kolejne pokolenia dzieło Njegoša jest próbą syntezy „mityczno-mistycznej” (pogańsko-chrześcijańskiej), ufundowanej na sfolkloryzowanym wariacie chrześcijaństwa jako jedynej możliwej do akceptacji formy prawosławia w niepiśmiennym społeczeństwie częściowo nadal wówczas „tureckiej” Czarnogóry. Owa żywotna do dziś synteza, koherentna w swojej symbolice, łączy składniki myśli chrześcijańskiej (mistycyzm w widzeniu religijnego i politycznego również absolutu Boga-władcy) z „serbską wiarą” (herosa Obilicia), budującą „epicką tożsamość” Czarnogórców/Serbów po złożeniu ofiary kosowskiej. Jest przy tym charakterystyczne, że sakralny aspekt bytu wiąże się tu głównie z pamięcią o przodkach-bohaterach mitycznych, a metafora zespolonych ze sobą „krzyża i buzdyganu” nadaje takiej projekcji religijno-etnicznej wyobraźni ramę apokaliptycznego wyrównania rachunków z historią („zemsty sprawiedliwości”). „Wiara Obilicia”, zgodnie z którą mają postępować „kosowscy dziedzice” swego wielkiego protoplasty, nie uznaje wybaczenia, a powtarzana soteriologiczna ofiara przodków pozwala w zniewolonej przez najeźdźców społeczności dostrzec jej posłanniczą misję. W takim układzie domeną świętości pozostaje historia – w kształcie misterium winy, grzechu i odkupienia. Uświęcona przez Boga zemsta jest zatem u Njegoša kolejnym filarem obrazu sakralnego poświęcenia jednostki i narodu, „życie Obilicem” nie przeczy religijnemu doświadczeniu, a pogłębia je (choć imię Chrystusa w całym opusie tego autora nie pojawia się niemal w ogóle). W ten sposób „wysoka” tradycja kultury cerkiewnej z całym jej teologicznym fundamentem została zinstrumentalizowana na potrzeby etyczno-politycznego „systemu zasad” w mesjanistyczno-martyrologicznej figurze czarnogórskiego losu. „Nieortodoksyjnie prawosławny” Njegoš sam stał się z czasem nieomal religijnym mitem (i kandydatem na świętego), wpisując się w całokształt – charakterystycznego dla prawie całego serbsko-czarnogórskiego XIX wieku – paradygmatu folklorystycznego, w którym – jak pisał w latach 70. tego stulecia znany także w Czarnogórze ateistyczny socjalista Svetozar Marković (1846–1875) – „wiara chrześcijańska sprowadziła się (...) do samych obyczajów, które miały w większości charakter ludowy (...). Moralność chrześcijańska nie została przyswojona przez naród” (S. Marković, *Odabrani spisi*, 1950).

Także Vuk Karadžić, odnosząc się w studiach etnograficznych do tamtejszych realiów połowy stulecia, stwierdzał u Czarnogórców jedynie kultywowanie ograniczonego zestawu obrzędów chrzcielnych, ślubnych czy postów (przy ok. 25% ludności nieochrzczonej), a zaniedbanie za to wielu podstawowych „cnót i wartości” chrystianizmu. Najczęściej manifestowały się one w sytuacji konfrontacyjnej z muzułmanami (jako postawa szlachetnej rycerskości; → *čojstvo i junaštvo*), a nie przez podporządkowanie się szczegółowym nakazom życia religijnego czy cerkiewnym przepisom liturgicznym. Miało to związek z długimi okresami pozostawania „poza nawiasem” dyscypliny instytucjonalnego Kościoła (np. w XVI–XVII wieku) i dopiero nawiązanie ściślejszej współpracy

z dworem i Cerkwią rosyjską w XVIII wieku – w celu uniknięcia wpływów Rzymu – przyczyniło się do intensywniejszej „prawosławizacji” życia religijnego. Pobożność ludu była wszak wciąż niska (co potwierdza też wiele późniejszych świadectw), a w związku z niedojrzałością instytucji życia zbiorowego wiele faktów religijnych miało równocześnie charakter prawny, etyczny i ludowo-tradycjonalistyczny (→ naród).

Kiedy na przełomie XIX i XX wieku formalnie istniały jeszcze dwa oddzielne serbskojęzyczne państwa, władca Czarnogóry Nikola I świadomie odciął się od tradycji monarchii Nemanjiciów (i w dużej mierze kultu św. Sawy), zwracając się ku rodzimemu fenomenowi polityczno-kulturowemu i religijnemu średniowiecznej Zety. Ten krótkotrwały zwrot nie przeszkodził ponownej serbiizacji i „sawizacji” czarnogórskiej kulturosferi po 1920 roku (po uchyleniu czarnogórskiej autokefalii przez regenta Aleksandra, co obecnie próbuje się w Podgoricy prawnie unieważnić), a w latach 30. przyswajaniu zideologizowanego świętosawia przez prawosławnych intelektualistów i duchownych Serbskiej Cerkwi Prawosławnej z tutejszego obszaru. Od początku XX wieku trwały dyskusje w kwestii genezy i dokumentacji czarnogórskiej autokefaliczności (potwierdzonej przez Nikołą I w 1904 roku), co doprowadziło do trwających do dziś polemik serbsko-czarnogórskich. Zapisy na ten temat, poza „niewystarczającymi” gwarancjami władz świeckich – istniejące w rosyjskim dyptychu z 1850 i konstantynopolitańskiej *Syntagmie* z 1855 roku – próbowano ze strony serbskiej oficjalnie unieważnić na forum międzynarodowym jako „błędne” (1992). Świadomość trwającego przez wieki unarodowienia czarnogórskiej Cerkwi sprzyjała narastaniu konfliktu religijnego jeszcze w pierwszych latach istnienia międzywojennej Jugosławii (rozłam narodu na dwa obozy – proserbscy *bjelaši* i *zelenaiši*).

Sekula Drljević (1884–1945), główny ideolog niezależnego państwa i religijnej tradycji Czarnogórców (jednocześnie postrzegany z zewnątrz jako faszystowski kolaborant), następująco widział w latach drugiej wojny światowej istotę tej odrębności: „Chociaż są w większości prawosławnymi chrześcijanami, wyznają religię *Górskiego wieńca*. Dlatego czarnogórskie prawosławie to w rzeczy samej → *crnogoroslavlje*” (*Balkanski sukobi 1905–1941*, 1944). Począwszy od Drljevicia, na łamach czasopism z lat 40. wyraźniej podkreślać się będzie mocniejszy pierwiastek racjonalistyczno-pragmatyczny w bliższym Rzymowi Kościele prawosławnym Czarnogóry i idealizację człowieka (w miejsce Boga) wynikającą z kultywowania przez wierny lud tradycyjnej moralności walki (→ *čojstvo* i *junaštvo*). Sam pomysłodawca *crnogoroslavlja* włączał przy tym religijno-kulturową tożsamość swego narodu w obręb modelu zachodniośródziemnomorskiego, a nie bizantyjsko-lewantyńskiego.

W okresie titowskiej Jugosławii wskaźnik ateizacji (wynoszący blisko 90% mieszkańców) był najwyższy ze wszystkich republik federacji, na co złożył się cały kompleks przyczyn. Znów jednak jednym z głównych powodów kulturowych okazało się płytkie ukorzenie wiary chrześcijańskiej – zwłaszcza w aspekcie religii miłości i przebaczenia – zastępowanej przez kilka wieków

kultem przodków i etyką heroizmu (→ kultura). W średniowieczu ani obecność skierowanej przeciw instytucjom kościelnym herezji bogomilskiej, ani późniejsza zetnizowana wiara w „testament kosowski” nie zbliżały bowiem do oficjalnej doktryny ewangelicznej, a pełną zabobonów i archetypiczno-dualistycznych obrazów ludową wizję świata dopełniał skrajny materialny niedostatek – także jeden z czynników sprawczych sprzyjających ostatecznie przekonaniom komunistycznym. W takich realiach nie było też do lat 90. mowy o aktualizacji tradycji związanej z wyłącznie lokalnym prawosławiem – nad jego doktrynalno-instytucjonalnym kształtem czuwała konserwatywna narodowa Cerkiew z siedzibą w Socjalistycznej Republice Serbii (z jej kultem św. Sawy i uprawnieniami do zarządzania czarnogórską „przestrzenią duchową”), a pojęcie religii *in abstracto* częściej pojawiało się w pejoratywnym kontekście w wypowiedziach o profilu marksistowskim (w głębszym nieco wymiarze na przykład w tekstach naukowych znanego w Czarnogórze filozofa belgradzkiego Zdravka Kučinara).

Po rozpadzie politycznego tworu federacyjnego (początkowo obie „serbskie” republiki pozostawały w ścisłym związku administracyjnym) odżyła koncepcja autokefalicznej Cerkwi, mogła się ona urzeczywistnić formalnie po 1993 roku (powołanie rady do spraw odnowienia, po roku 2000 istniejącej jako „organizacja pozarządowa”), a rozwinąć po uzyskaniu niepodległości państwowej w 2006 roku. Na odziedziczone po przeszłości dwie postacie wizji religijnej (ortodoksyjną i „bohatersko-Njegošową”) tym mocniej nałożył się podział na Kościół „tradycyjnie obecny” w tej przestrzeni (czyli Serbską Cerkiew Prawosławną – przez część Czarnogórców uznawaną za „okupacyjną” i „uzurpatorską”) i „odnowiony” (bez jednoznacznych podstaw historycznych, zatem wymagającą sformalizowanej „rejestracji” i szerzej nadal nieuznawaną jako wręcz „heretycka” Czarnogórską Prawosławną Cerkiew). W opinii hierarchów kanonicznej serbskiej „Cerkwi-matki” w tego rodzaju „schizmatyckiej sekcji” nie działa Duch Święty. Z drugiej strony przedstawiciele Czarnogórskiej Prawosławnej Cerkwi (na czele z pozbawionym święceń przez patriarchę ekumenicznego metropolitą Mihailem o barwnej biografii) i sprzyjający jej autorzy świeccy utrzymują, że „religia czarnogórska miała więcej elementów ludowej, patriarchalnej wiary” (A. Avdić, *Osobitosti crkve u Crnoj Gori*, 2003) czy też, ujęta w ramy narodowej instytucji, reprezentowała „sekularyzacyjną reformację klasycznego prawosławia” („partnerstwo” Boga wobec władzy ziemskiej) (M. Popović, *Reformatorski i etički racionalni duh crnogorskog pravoslavlja*, 1998). Brzmi to tym bardziej odkrywczo, że do 1920 roku spod pióra autora czarnogórskiego nie wyszedł żaden tekst o tematyce teologicznej, a duchowni mieli paralelnie liczne wysokie tytuły i funkcje świeckie (sam władca Njegoš w obronie nadmiernej liczby wyświęconych przezeń popów – uważanych później nawet z dużą dozą krytycyzmu za nosicieli „anarchii plemiennej” – twierdził, iż czynił to „wodą lub krwią”). W argumentacji obronnej Czarnogórskiej Prawosławnej Cerkwi pojawia się też motyw „elitarnego wiary”, która opiera się na pierwiastkach odległych od bizantyjskich korzeni i jest niedostępna dla wyznawców serbskiego

zideologizowanego i „antyeuropejskiego” świętosawia (→ *svetosavlje*). Przeciwstawia mu się *petrosavlje* (→ *crnogorosavlje*), ukute od imienia św. Petara Cetinjskiego („ojca czarnogórskiego państwa”) i wkomponowujące się w podobny jak w Serbii topos duchowego/politycznego „ojca-założyciela” nacji. Wypada też dodać, że religijną opcję „montenegryjską” popiera wielu wyznawców islamu i że po jej stronie zadeklarowali się także liczni byli ateści – co w wielkim politycznym uproszczeniu buduje stereotyp „prawicowo-nacjonalistyczno-konserwatywnej” Serbskiej Cerkwi Prawosławnej i „lewicowo-tolerancyjno-nowoczesnej” Czarnogórskiej Prawosławnej Cerkwi. Sympatie tej ostatniej wobec podobnych w swej genezie Cerkwi macedońskiej lub ukraińskiej (Patriarchatu Kijowskiego) podbudowane są argumentami o charakterze pokrewieństwa funkcjonalnego, jak: zbliżona opozycyjność wobec presji „imperialnych” organizmów religijnych, „demokratyczna” struktura wewnętrzna, odrębne relacje z władzą polityczną czy zasada tolerancji stosowana w środowisku multietnicznym. Idea niezależnej Cerkwi pozostaje wszak przez cały czas od upadku władzy Nikoli I w cieniu idei niepodległego państwa. Tej idei także tradycyjnie powinni być przede wszystkim wierni duchowni, o których typowym, dziedziczonym po przeszłości obliczu współczesny prozaik Andrej Nikolaidis (ur. 1974) pisze z pewnym dystansem, że zawsze musieli dla dobra swych wiernych być „poetami lub żołnierzami, lub politykami”, skoro „dla żadnego Czarnogórcza nie istnieje to, czego nie ma w *Górskim wieńcu*” (A. Nikolaidis, *Mimesis*, 2003). Inni twórcy literaccy – jak Čedo Vuković, Jevrem Brković, Novak Kilibarda czy Mladen Lompar – często reinterpretują wątki historyczne związane ze świętymi postaciami tak, by wykazać prawdziwość owych sądów.

Na potrzeby każdej ze skonfliktowanych stron doraźnie i niejednokrotnie bez głębszej refleksji instrumentalizowane są kultury świętych, przez co na dalszy plan schodzi w takich realiach krążąca po Europie od czasów oświecenia „teoretyczna” idea apolitycznej „religii naturalnej”. W istocie pierwszy w dziejach politycznych nowoczesnej Czarnogóry dokonał zabiegu takiej substytucji czci oddawanej świętym Njegoš, ograniczając dotychczasowe lokalne kultury (również Ivana Crnojevicia, ale poza Petarem Cetinjskim) na rzecz heroicznego „pseudokanonizacji” Miloša Obilicia. W oficjalnym cerkiewnym życiu religijnym dzisiejsza Czarnogórska Prawosławna Cerkiew na pierwszym miejscu stawia właśnie św. Petara Cetinjskiego – kodyfikatora systemu prawnego, homiletyka, znawcę języka i „świętego wodza” – usuwając w cień wciąż przecież obecny w kraju kult św. Savy (włącznie z obchodami rodzinnych świąt patrona rodu – *slav*). Wyraża też opór przeciw kłopotliwym dla niej dążeniom do „zawłaszczającej” kanonizacji Petara II Petrovicia Njegoša ze strony serbskiej (ostatecznie uwieńczonej sukcesem na terenie metropolii czarnogórsko-przymorskiej Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w 2013 roku), służącym rozbiciu czarnogórskiego panteonu symboli i wątpliwemu uznaniu jego swoistej „teofilozofii” za dorobek serbskiej ortodoksji. Również XVII-wieczny pustelnik Vasilije Ostroški (postać czczona też przez muzułmanów, katolików, a nawet titowskich partyzantów) staje się obiektem obustronnych manipulacji. Z dawniejszych patronów

kraju rywalizacja dotyczy na przykład księcia dukljanskiego i zarazem świętego Jovana Vladimira (z X wieku; jego kult został ustanowiony tuż przed schizmą), którego niedostatecznie udokumentowana działalność skłania do stawiania Serbom zarzutu falsyfikacji charakteru tego władcy (na podstawie ustnej tylko tradycji) jako rzekomego pierwszego króla serbskiego. Walka o narodowe oblicze chrześcijańskiej świętości przejawia się w bardzo wielu innych przypadkach: Ivana Crnojevića (ponownie wyniesionego na ołtarze w 2003 roku), pustelników Stefana Piperskiego i Joanikija Devičkigo („przywracanych” ojczystej wierze), matki Angeliny Branković („translokowanej” teraz z Serbii za sprawą jej koligacji rodzinnych). Doszło także do zaabsorbowania tzw. watykańskich kultów świętych katolickich pochodzących z obszaru Czarnogóry (głównie Boki Kotorskiej) w formule „ekumenizmu czarnogórskiego prawosławia”: Ozany Kostić, Any Marović, Leopolda Mandicia, Adama i Marina Kotoranina czy Gracije z Muo, jak również czarnogórskiej księżniczki Jeleny Savojskiej (Elena di Savoia) – żony Wiktora Emmanuela III i ostatniej królowej Włoch, dzięki czemu dynastia Petrovićów posiadałaby już dwoje (z Petarem Cetinjskim; albo i troje, wliczając Njegoša) świętych należących do różnych Kościołów (D. Gil, *Religija kao kod identiteta...*, 2013).

Zdecydowanie bardziej jednoznacznym kodem autoidentyfikacji kulturowej – ale też i narodowej – jest islam (tzw. adatowy, bektaszyzm, jak również nurty selafickie i wahabizm – ten ostatni: Bijelo Polje, Rožaje) w przypadku będących obywatelami Czarnogóry słowiańskich Boszniaków z czarnogórskiej części Sandżaku i Albańczyków z południowego regionu przygranicznego. Jeśli chodzi o ludność słowiańskojęzyczną, identyfikuje się ona ze swoją „historyczno-religijną” macierzą – Bośnią i Hercegowiną, podkreślając wszak swoją autonomię, niekiedy nawet w postaci radykalnej opowiadając się za całkowitą niepodległością czarnogórsko-serbskiego Sandżaku ze stolicą w Nowym Pazarze, gdzie znajduje się ich centrum religijno-kulturalne. Jednak w przeciwieństwie do Serbii tutejsi Boszniacy ulegli w najnowszych czasach częściowej presji, by samookreślać się jako „Czarnogórcy wyznania muzułmańskiego”. Mają oni bardzo różnorodne przekonania religijne – manifestujące się też w takich formach, jak tradycyjnie obecne zgromadzenia derwiszów czy różnorodne bractwa zorganizowane przez imigrantów – dawniej skłaniali się ku sufizmowi, obecnie podlegają znacznej sekularyzacji i na ogół nie poddają się mocniejszemu projekcjom politycznym. Siła ujawniających się w sąsiedniej serbskiej części Sandżaku tendencji antysufickich (zmierzających do zaszczerpienia finansowanego z zewnątrz wahabizmu) w Czarnogórze uzależniona jest natomiast od kontroli nad podobnymi procesami Wspólnoty Muzułmańskiej. Powstała jako byt odrębny od bośniackiego w 1994 roku, reprezentuje interesy swych wyznawców, którzy zdecydowanie lepiej niż w Serbii są zintegrowani ze współobywatelami prawosławnymi. Także zakres całego procesu reislamizacji tej części społeczeństwa (po 1991 roku) w dużej mierze zależał od realizacji jej konkretnych ambicji w stosunkach z ośrodkami religijnymi Sarajewa i Nowego Pazaru.

Kilkudziesięcioletnia grupa katolików – głównie Albańczyków, ale też słowiańskich wiernych biskupstwa w Kotorze – powołuje się dziś m.in. na dawne tradycje biskupstwa w Barze (co najmniej od X wieku), które było symbolem obecności zachodniego chrześcijaństwa na pograniczu ziem serbskich i albańskich, sięgając granicami aż do Bośni. W świadomości czarnogórskich katolików więź z papieżem zawsze prowadziła przez prowincje dalmatyńskie Kościoła powszechnego do Rzymu, jednak nawet tę zuniwersalizowaną wiarę próbowano „unarodowić”, rejestrując w 2013 roku konkurencyjny zetniżony Czarnogórski Kościół Katolicki (→ konfesje).

Islam, katolicyzm, a nade wszystko prawosławie (w ortodoksyjnej oraz nie-dogmatycznej ludowej odmianie) stawały się, jak widać, stałym narzędziem w służbie doraźnej polityki. Najpierw – za sprawą kodyfikacyjnych wysiłków Njegoša, potem strategii religijnej czarnogórskiej monarchii na przełomie XIX i XX wieku, wreszcie działań na rzecz usamodzielnienia się „odrodzonego” narodowego Kościoła i umocnienia *crnogoroslavlja* – stopniowo redefiniowano miejsce religii w hierarchii wartości zbiorowych. Dla zwolenników narodowej niezależności lokalne prawosławie stało się ponownie odzyskanym „zagubionym kodem kulturowym” (szczególnie po 2006 roku), a dla deklarujących podwójną czarnogórsko-serbską tożsamość podstawowym kodem autoidentyfikacji narodowej o bardziej „bizantyjskiej” proveniencji. A zyskujący dynamikę proces (re)konstruowania jednolitej podmiotowości oparty zostaje na opozycyjnych układach odniesień do geopolitycznego otoczenia kraju oraz kreowania wyobrażonej wspólnoty kulturowej, integrującej naród niezależny od wszelkich obcych oddziaływań. Pojęcie religii posłużyło wszystkim autorom dążącym ku temu celowi od z górą półtora wieku do udowodnienia, iż jest ona wyznacznikiem całkowicie oryginalnej partykularnej tożsamości, która posługuje się jedynie pewnymi elementami adaptowanymi z kilku bardziej uniwersalnych systemów. W szczególności jej wydanie prawosławne świadczy o niedokończonym w Czarnogórze procesie emblematyzacji znaków religijnych, funkcjonalizujących się mimo wszystko w nieco anachroniczny dla europejskiego chrześcijaństwa sposób – w kształcie sygnatur odnowy czysto narodowej.

Bakrač V., *Religija i mladi. Religioznost mladih u Crnoj Gori*, Podgorica 2013; B. Brković, *Svi crnogorski sveci*, za: http://www.montenegrina.net/pages/pages1/religija/svi_crnogorski_sveci.htm; Đurović Ž.L., Cimeša B., Adžić N., Ivezić D., *Crnogorski sveci, slave i običaji*, Zagreb 2005; Gil D., *Religija kao kod identiteta – savremene kulturne i književne naracije o verskoj identifikaciji Crnogoraca*, w: *Njegoševi Dani IV. Zbornik radova*, Nikšić 2013, s. 91–102; Nedeljković S., *Čast, krv i suze. Ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*, Beograd 2007.