

MAGDALENA LUBAŃSKA

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa

POGRANICZE JAKO PRZESTRZEŃ STRATEGICZNEJ KOEGZYSTENCJI
GRUP MIESZANYCH RELIGIJNIE. O A(NTA)GONISTYCZNEJ TOLERANCJI
I KOMŚULUKU¹ W MUZUŁMAŃSKO-CHRZEŚCIJAŃSKICH
SPOŁECZNOŚCIACH BAŁKAŃSKICH

A co możesz zrobić, jak dopadł cię jakiś gjaurski dżin?
(muzułmanka, Ribnowo, Bułgaria, 2005)

Pogranicze jako złożony fenomen kulturowy od lat zajmuje uwagę badaczy społecznych, skłaniając ich do poszukiwania możliwie najbardziej adekwatnych definicji i narzędzi do jego opisu. Zarazem zakres związanych z nim fenomenów społecznych jest tak rozległy, że nie sposób opisać ich w jednym artykule. Dlatego też celem tego tekstu nie jest refleksja i przedstawienie stanu badań nad samą kategorią pogranicza w polskiej i światowej literaturze przedmiotu. Proponuję w nim wybiórcze ujęcie tego zagadnienia, podporządkowane próbie zrozumienia dwóch wskazanych w tytule aspektów pogranicza muzułmańsko-chrześcijańskich – dobrosąsiedztwa i a(nta)gonistycznej tolerancji postrzeganych jako strategie radzenia sobie z różnicą kulturową w realiach bałkańskich. Aspekty te dotyczą wymiaru pogranicza, które Andrzej Sadowski definiuje jako „pogranicze społeczne” rozumiane jako „ogół pozostających ze sobą w trwałych kontaktach przedstawicieli dwóch lub więcej zbiorowości etniczno-kulturowych, realizowanych w kontekście ich szczególnego związku z terytorium (terytorium zamieszkania lub wyobrażonym), działania których zmierzają do jego utrzymania (lub zawłaszczania), a także rezultaty tych działań” (Sadowski 2008, s. 24).

Sama, na potrzeby niniejszego artykułu, będę definiować pogranicze jako przestrzeń dzieloną, najczęściej przez długi czas, przez różne grupy religijne/etniczne i tym samym wymuszającą na jej mieszkańcach wynajdywanie rozmaitych strategii radzenia sobie z bliską odmiennością kulturową. W tym kontekście pogranicze odsłania swój ambiwalentny charakter. Z jednej strony bowiem stanowi przestrzeń przenikania się różnych wpływów kulturowych (Babiński 1994; Wojakowski 2005, s. 41; Zowczak 2015, s. 21), z drugiej zaś problematycznego współistnienia alternatywnych wizji rzeczywistości oraz systemów „religijnych, ideologicznych (tj. narodowych) i potocznych” (Wojakowski 2005, s. 41). Sytuacja dzielenia jednej przestrzeni prowadzi zamieszkujące ją grupy do pewnych wspólnych doświadczeń,

¹ Tur., dobrosąsiedztwo.

ale wzmaga też potrzebę tworzenia granic² pozwalających na odróżnienie własnej grupy od grup reprezentujących konkurencyjne tożsamości religijne czy etniczne. Jak słusznie zauważa Rebecca Bryant, „koegzystencja wymaga rozpoznania granic, ale jednocześnie uznaje, że granice te są negocjowalne i w pewnym sensie pozwalają zamieszkałym je społecznościom wspólnie ze sobą żyć” (Bryant 2016, s. 8). Tę właśnie cechę pogranicza nazywa ona „konstruktywną niejednoznacznością” – *constructive ambiguity* (tamże, s. 23).

Szczególnie istotny w tym kontekście jest wymiar symboliczny i dyskursywny (Cohen 2007, s. 13–19), zaspokajający potrzebę dyferencjacji w mieszanym otoczeniu kulturowym i wynikający ze świadomości, że wyznawana przez daną grupę religia i przyjęte religijne *doxa* są w gruncie rzeczy opcjonalne. Zamieszkujące wspólne terytorium grupy konfesyjne są dla siebie wzajemnie „znaczącymi innymi” (Schutz 1962, s. xxxiii) i niejako wzajemnie się stymulują do tego, by mocniej i wyraźniej tworzyć granicę własnej tożsamości religijnej, ale (co istotne) w ciągłym kontakcie z odmiennością.

Bliska w związku z tym wydaje mi się definicja pogranicza zaproponowana przez Agnieszkę Pasiekę, która widzi je jako:

obszar kulturowych dylematów, ciągłego „performowania” kulturowych tożsamości, ciągłego stykania się z różnicą; [...] obszar, w którym przypisywane ludziom tożsamości definiują rzekomo ich codzienność (Pasięka 2016, s. 136)³.

Jeśli tak rozumiane pogranicze jest jednocześnie przestrzenią zamieszkałą przez dwie lub więcej grup religijnych, ich członkowie często dla wzmocnienia własnej tożsamości posługują się narracjami religijnymi wyjaśniającymi genezę konkretnych praktyk religijnych i generalnie narracjami różnicującymi obie grupy. Praktyki te bowiem w sąsiedztwie odmiennej religii nie wydają się same z siebie oczywiste i ich wykonawcy sami mają potrzebę uzasadnienia ich wyższości nad praktykami innowierców. Te ostatnie przedstawiają w związku z tym często jako błędne i fałszywe czy też niższe rangą i wykluczające lub co najmniej zmniejszające szanse na przyszłe zbawienie (Lubańska 2005, 2012, s. 170–208).

² Marcin Lubaś zauważył w muzułmańsko-prawosławnej macedońskiej Dolnej Rjece, że granice obu religii są szczególnie wyraźne w sferze obrzędowej i zasadach zawierania małżeństw (2011, s. 236). Podobnie wygląda to w Rodopach, i generalnie we wszystkich bałkańskich muzułmańsko-chrześcijańskich społecznościach.

³ Zgadzam się z nią, że warto dziś powrócić do „tradycyjnego” (nie postmodernistycznego) rozumienia tego terminu, wiążącego je z określonym miejscem i czasem oraz odnoszącego je do sytuacji, gdy mamy do czynienia z trwałymi granicami geopolitycznymi (Pasięka 2016, s. 140–141), jako miejsca „osadzonego w konkretnym czasie i przestrzeni” (tamże, s. 141). Jak zauważają Alvarez, Collier i Pasięka, odnosząc je zaś do każdego „miejsca, które można znaleźć wszędzie tam, gdzie wchodzi w interakcje odrębne kultury, nie tracąc podczas tych interakcji cech dystynktywnych” i w obrębie których jednostki „mogą konstruktywnie zaznaczyć, kim są, w jaki sposób różnią się od innych i jakiego miejsca domagają się dla siebie samych” (Alvarez, Collier 1994, cyt. za Pasięka 2016, s. 129), pozbawiamy je potencjału eksplanacyjnego (Pasięka 2016, s. 129).

Na przykład w bułgarskich Rodopach⁴, pograniczu kulturowym zamieszkałym głównie przez bułgarskojęzycznych muzułmanów i prawosławnych⁵, niejednokrotnie słyszałam od tych pierwszych, że chrześcijańskie rytuały wywodzą się z wywrotowej, antychrześcijańskiej działalności apostoła Pawła, który miał do końca być wrogiem chrześcijaństwa, nawet wówczas, gdy oficjalnie podawał się za jego wyznawcę (Lubańska 2012, s. 181). Niektórzy opowiadali mi też, że chrześcijaństwo to religia oparta na nieporozumieniach, wynikających z błędnej interpretacji niektórych gestów Jezusa, dokonanej przez jego trochę nierozgarniętych uczniów. Wyższość swoich rytuałów muzułmanie wyjaśniali zaś ich rajskim rodowodem (wszystkie dusze miały jeszcze w raju obiecać, że będą wyznawać islam, i to stamtąd wywodzi się m.in. rytuał ablucji) oraz wyższą rangą proroka Mahometa niż Isy (Jezusa)⁶.

Inaczej radzili sobie z odmiennością swoich muzułmańskich sąsiadów chrześcijanie. Nie tyle prezentowali islam jako religię gorszą, co w ogóle nie traktowali na serio życia religijnego muzułmanów. Twierdzili oni, że bułgarskojęzyczni muzułmanie są kryptochrześcijanami, którzy tylko pozornie wyznają islam⁷. W głębi serca pozostają wierni chrześcijaństwu, ukrywając na strychach własnych domów Biblię, krzyże i tradycyjny ubiór noszony przez chrześcijanki (Lubańska 2012, s. 209–238). Zatem negowali niejako pełną odrębność religijną swoich sąsiadów innowierców. Podobne narracje o konwertytach na islam były i są odnotowywane w innych krajach bałkańskich (Krstić 2011, s. 17). W najlepszym wypadku uznawano ich za wyznawców synkretycznego, powierzchownego, heterodoksyjnego islamu (tamże).

Tego typu treści wywodzą się z prac pierwszych etnografów tego regionu, przede wszystkim Stoïła Sziszkowa (1931), ale też z asymilacyjnej wobec bułgarskojęzycznych muzułmanów polityki bułgarskiego państwa, reprodukowanej w różnych odsłonach ideologicznych, począwszy od 1912 roku (wyzwolenia Rodopów z imperium osmańskiego). Bułgarskojęzyczni muzułmanie stali się bowiem dla nowo powstałego państwa bułgarskiego (1878) i Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej ludnością problematyczną – z jednej strony wyznawali islam, zbliżający ich do imperium osmańskiego, a później Turcji, z drugiej zaś posługiwali się na co dzień językiem bułgarskim wiążącym ich z Bułgarami. Wzajemną nieufność pogłębiała też pamięć wydarzeń

⁴ Materiały, na które się powołuję, zostały zgromadzone podczas badań terenowych prowadzonych podczas kilku ekspedycji terenowych w latach 2002–2009. Ich rezultaty opisuję w książce *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach* (2012) oraz *Muslims and Christians in Bulgarian Rhodopes. Studies on religious (anti)syncretism* (2015), będącej angielskojęzycznym i uzupełnionym wydaniem.

⁵ Zgodnie z tym, co postuluje Fredrik Barth, badałam tam subiektywne odczucia różnic wyrażane przez aktorów społecznych (Barth 2004, s. 350). Dostrzega on zarazem, że „różnice kulturowe są w stanie przetrwać, mimo nawiązywania międzyetnicznych kontaktów i istnienia wzajemnych zależności między grupami etnicznymi” (Barth 2004, s. 349).

⁶ Dokładniej kwestie te omawiam w swojej książce w rozdziale *Chrześcijaństwo w muzułmańskich narracjach religijnych* (Lubańska 2012, s. 170–208).

⁷ Podobnie jak w Bośni w odniesieniu do bułgarskojęzycznych muzułmanów znana jest również narracja mówiąca o wyznawanym przez nich bogomilstwie, mającym stanowić czynnik sprzyjający ich konwersji na islam jako religii, która miała okazać im się światopoglądowo bliższa niż oficjalne chrześcijaństwo.

związanych z powstaniem kwietniowym w 1878 roku, kiedy to muzułmanie dokonali rzezi chrześcijańskiej ludności cywilnej w Bataku. W latach 30., 40., 60. i 70. XX wieku z inicjatywy różnych władz poddawano bułgarskojęzycznych muzułmanów przymusowej asymilacji, nazywano ich Pomakami, „pomęczonymi”, „udręczonymi”, co miało wskazywać na przymusowe przyjęcie przez nich islamu⁸. Zarazem w Rodopach, pomimo długofalowej polityki państwowej prowadzonej przez komunistyczne władze, utrudniającej publiczne praktykowania religii i nakierowanej na asymilowanie bułgarskojęzycznych muzułmanów, nadal można odnaleźć wiele komponentów kulturowych wskazujących na bliskie związki z imperium osmańskim.

Sytuacja ciągłej konfrontacji własnej wiary z jej lokalną alternatywną formą sprawia bowiem, że właśnie na pograniczu życie religijne jest szczególnie zintensyfikowane, a religijne przekazy cieszą się niejednokrotnie dłuższą żywotnością niż na obszarach homogenicznych religijnie. Zarazem właśnie tam w formie rezydualnej długo zachowują się niejednokrotnie wierzenia i rytuały o bardzo archaicznym rodowodzie, trackim czy słowiańskim, stanowiące wspólny punkt odniesienia dla autochtonicznej ludności, z czasem podzielonej na muzułmanów i chrześcijan. Jako przykład mogę tu podać rodopski zwyczaj obchodzony jeszcze w latach 40. XX wieku przez muzułmanów i chrześcijan, jakim była Peperuda⁹ (Lubańska 2012, s. 126).

Dzieje się tak dlatego, że pogranicza kulturowe bywają zaniebdywane przez emigrację rodzimej oficjalnej religijności i łatwiej zachowują heterodoksyjne treści¹⁰, które pomagają lokalnej ludności podtrzymać własną odrębność kulturową od innowierców, jak i utrzymać z nimi poprawne relacje. W Rodopach do tej pory można natrafić wśród starszych muzułmanów na podania religijne, które spotykane były w niegdyś w księgach krążących wśród hodźów, lokalnych znawców islamu, wydawanych w imperium osmańskim. Mam tu na myśli zwłaszcza *kisas al-anbija*¹¹, żywoty proroków, które były tłumaczone na różne języki, w tym osmański (Lubańska 2014, s. 153). Obejmują one zapis ustnych przekazów biblijnych w początkowych wiekach

⁸ Dopiero w latach 90. została dopuszczona do głosu historiografia wskazująca na ekonomiczne przyczyny islamizacji, na którą wiele osób decydowało się dobrowolnie (Želázkova 1990), co zresztą dotyczy w ogóle Bałkanów (Norton 2001).

⁹ Dosł. motyl. Chodziło o zwyczaj sprowadzania deszczu w okresie wiosenno-letnim. Aby go przywołać, ubrana na zielono (przybrana at- gałązkami bzu) dziewczynka, najlepiej sierota, w towarzystwie innych dziewczynek (peperudarek) obchodziła całą miejscowość przy wtórze pieśni, w których zanoszone były prośby o deszcz. Jeden z rozmówców muzułmanów twierdził, że Peperudę obchodzono jeszcze na początku XX wieku, a chrześcijanie mówili o latach 40. XX wieku (Lubańska 2012, s. 126).

¹⁰ Czasem sytuacja ta bywa wykorzystywana przez misjonarzy z innych obszarów kulturowych, np. w bułgarskich Rodopach propagowali oni islam wzorowany na jego wariacie wahabickim z Arabii Saudyjskiej, jako bardziej kanonicznym wydaniu islam niż islam postosmański. Z kolei prawosławny kapłan ojciec Saryew, jednocześnie agent służb bezpieczeństwa, prowadził działania zmierzające do nawracania bułgarskojęzycznych muzułmanów na chrześcijaństwo.

¹¹ Ich najstarszym spisaniem źródłem jest napisana w X wieku przez arabskiego historyografa i teologa perskiego pochodzenia Abu Dżafara at-Tabariego (Al-Ṭabarī 1989) *Historia proroków i królów*, zwana *Historią At-Tabariego*. Autorem pierwszych wywodzonych bezpośrednio z komentarzy koranicznych żywotów proroków jest natomiast żyjący w XI wieku w Bagdadzie Abu Ishaq Ahmadi ibn Muhammad as-Salabi (Al-Tha'labī 2002).

islam rozpowszechniany na Bliskim Wschodzie przez tzw. *kisas* – opowiadaczy, narratorów (Lozanova 2008, s. 17; Nasr 1997, s. xviii). Recytując Koran wśród ludności niepiśmiennej, *kisas* rozwijali zawarte w nim treści o wątki zaczerpnięte od chrześcijańskiej i żydowskiej społeczności (Lozanova 2008, s. 15). W pierwszych latach panowania islamu w bogatej tradycji ustnej Półwyspu Arabskiego wątki te mieszały się ze sobą. W IX wieku wydano wprawdzie szereg edyktów rządowych przeciwko *kisas*, zrównujących ich z szarlatanami i wróżbitami (Nasr 1997, s. xviii), jednak w tym samym czasie pojawiła się literatura, w której spisane zostały niektóre warianty owych krążących w ustnym obiegu żywotów (Lubańska 2014, s. 152).

Co istotne, żywoty proroków są zupełnie nieznanymi młodym rodopskim hodżom¹², szczególnie tym, którzy dążą do zreformowania lokalnego islamu, tak by bardziej upodobnił się islamu wyznawanego w Arabii Saudyjskiej, przez co niejednokrotnie traci on swój lokalny postosmański koloryt (Lubańska 2012, 2015; Zhelyazkova 2015). Zasięg i zmieniająca się dynamika tego zjawiska wymagają jednak dalszych, najlepiej porównawczych badań w krajach bałkańskich.

Wzajemne przenikanie się kultur i potrzeba dyferencjacji od innej, zamieszkującej pogranicze, grupy religijnej, to dwa pozostające ze sobą w dialektycznej relacji aspekty pogranicza. Jednocześnie są one niezmiernie czułe na tendencje obecne w międzynarodowej polityce i narodotwórcze elementy polityki państw, do których przynależą¹³. Związane są z nimi konkretne praktyki kulturowe, które próbują owe aspekty godzić w taki sposób, by możliwa była pokojowa koegzystencja zamieszkujących pogranicze grup, przy jednoczesnym zachowaniu ich partykularnych tożsamości.

W przypadku Bałkanów za przykład tego typu praktyki może posłużyć *komşuluk*, czyli dobrosąsiedztwo (Baskar 2012; Bringa 1995, s. xviii; Georgijeva 1995, 2003; Bougarel 2004, za Hayden 2002, s. 206; Roth 2006), a także dzielenie wspólnych miejsc świętych i związana z nim praktyka a(nta)gonistycznej tolerancji (Hayden 2002, 2013; Hayden i in. 2016; Hayden, Walker 2013; Lubańska 2015). Oba zjawiska wynikają z zażyłości kulturowej (Herzfeld 2007, s. 55) i cechują się długim trwaniem, sięgającym jeszcze czasów osmańskich¹⁴, oraz mają związek z podziałem społeczności religijnych na tzw. millety¹⁵, gwarantującym grupom religijnym niezależność, ale i wzajemne uznanie dzielących je różnic kulturowych (Baskar 2012, s. 52–53; Corouli 2012, s. 129). Według Xaviera Bougarela *komşuluk* był charakterystyczny dla imperium osmańskiego z jego hierarchicznym pluralizmem (Baskar 2012, s. 64;

¹² Moje obserwacje dotyczą pierwszej dekady XXI wieku. Nie chcę uznawać tego procesu za jednokierunkowy i narastający.

¹³ Dziękuję anonimowemu recenzentowi za poradę, żebym mocniej zaakcentowała ten niewątpliwie istotny dla pogranicza czynnik.

¹⁴ Jak słusznie zauważa Maria Corouli, imperium to, podobnie jak Bizancjum, charakteryzowało się „długą tradycją kulturowego pluralizmu wyróżniającego się koegzystencją więcej niż jednego symbolicznego systemu w ramach relatywnie luźnie zorganizowanego społeczeństwa; porządek ten utrzymywał się przez wieki na rozległych terytoriach” (2015, s. 45).

¹⁵ Niektórzy badacze uważają, że zaważyło to potem na powiązaniu nacjonalizmu z religią w społecznościach bałkańskich w okresie postosmańskim (Bryant 2016, s. 4).

Bougarel 2004, s. 122–123). W imperium osmańskim bowiem chrześcijanie, *dhimmi*, mieli drugorzędny status względem muzułmanów i byli obarczeni podatkiem *dżizije*. Zatem to presja kulturowa i ekonomiczna skłaniała ich do podjęcia decyzji o konwersji (Drlića 1997, s. 51; Krstic 2011, s. 22; Norton 2001, s. 187; Vryonis 1971, s. 351–402; Wood 2015, s. 38–40; Želâzkova 1997).

Ta część ludności, która w czasach panowania osmańskiego przeszła na islam, znalazła się w uprzywilejowanej sytuacji wobec swoich sąsiadów chrześcijan, często członków tych samych rodów, którzy nie zdecydowali się na konwersję. Początkowo konwersje te były jednostkowe, z czasem stały się masowe, swój największy zasięg osiągnęły w XVI wieku, by prawie kompletnie wygasnąć do końca XVII wieku (Krstic 2011, s. 20–21). Oczywiście w poszczególnych regionach Bałkanów proces ten miał nieco inną dynamikę i np. w Albanii konwersje były szczególnie nasilone w drugiej połowie XVII wieku (tamże, s. 21).

Jedna z popularnych wśród badaczy teorii głosi, że istotną rolę w ułatwianiu chrześcijanom konwersji na terytoriach bałkańskich odegrali derwisze, zwłaszcza bektaszyci¹⁶ (Hasluck 2005 [1929]; Vryonis 1971). Niektórzy badacze twierdzą wręcz, że bektaszizm był przejściową formą islamizacji, pośredniczącą między islamem a chrześcijaństwem (Melikoff, za Peacock, de Nicola, Nur Yıldız 2015, s. 10). Brakuje jednak danych, które pozwoliłyby opisać, jak ich działania wpływały na lokalną ludność odwiedzającą świątynie znajdujące się pod ich kuratelą. Z pewnością umacniali oni podwójny kult świętych miejsc, ale trudno stwierdzić, w jakim stopniu to właśnie oni mieli wpływ na specyfikę wyznawanego przez konwertytów islamu.

Wiadomo natomiast, że często pierwsze pokolenia konwertytów¹⁷ na islam praktykowały podwójną wiarę, skrycie pielęgnując chrześcijańskie rytuały. W odniesieniu do Bośni, Albanii, Krety czy Bułgarii można natknąć się na źródła historyczne wskazujące na istnienie zjawiska kryptochrześcijaństwa w przypadku pierwszych dwóch pokoleń konwertytów na islam (Malcolm 2001; Rajčevski 2004; Skendi 1967). Z czasem jednak zjawisko to zanikało, choć wraz ze zmianą relacji władzy między grupami chrześcijanie, próbując zasymilować muzułmanów¹⁸, głosili ich kryptochrześcijaństwo. I choć obecnie teza ta wydaje się anachronizmem, nieznanym poświadczenia w rzeczywistości, nadal stanowi ważną narrację tożsamościową spotykaną wśród chrześcijan, umniejszających w ten sposób znaczenie islamu jako religii,

¹⁶ Założony przez półlegendarną postać Hadzi Bektasza najprawdopodobniej w XIII wieku w Anadolii zakon suficki, bardzo popularny wśród janczarów. Jego członkowie nie przestrzegali szariatu, nie modlili się w meczetach, mieli egalitarny stosunek do kobiet, nie unikali alkoholu. Ponadto adaptowali do swego kultu elementy wierzeń pogańskich i chrześcijańskich. Byli tolerancyjni i pokojowo nastawieni do innowierców. Głosili miłość do całej ludzkości. W 1826 r. zakon ten został zlikwidowany przez sułtana, a w 1925 przez Atatürka. Niemniej wznowili działalność w Turcji w latach 50. XX wieku, a w Albanii w latach 90.

¹⁷ Konwersje zaczynały się od decyzji jednostkowych, przybierając po pewnym czasie na sile (np. w bułgarskich Rodopach były szczególnie częste w XVI wieku).

¹⁸ Np. po wyzwoleniu Bułgarii uprzywilejowani byli chrześcijanie, a bułgarskojęzycznych muzułmanów poddawano kilkakrotnym akcjom asymilacyjnym z ramienia różnych instytucji, kościelnych i państwowych (zob. Lubańska 2012, s. 31–34).

z którą mają na co dzień do czynienia, i która na obszarze mieszanym religijnie muzułmańsko-chrześcijańskim stanowi poważną alternatywę dla ich wiary.

Paradoks tej sytuacji polega na tym, że w niektórych regionach Bałkanów to muzułmanie są o wiele lepiej wykształceni¹⁹ religijnie niż chrześcijanie, co wynika w dużym stopniu z finansowania ich edukacji przez aktywnie działające tam fundacje religijne. Głoszenie przez chrześcijan tezy o kryptochrześcijaństwie muzułmanów zupełnie mija się zatem z aktualną kondycją bałkańskiego islamu, który (wręcz przeciwnie) jest coraz bardziej świadomy swojej odrębności i wyzbywa się obecnie naleciałości nie tylko chrześcijańskich, ale zdarza się, że także osmańskich.

Tak się składa, że właśnie dobrosąsiedztwo *komşuluk* i dzielenie miejsc świętych są kulturowymi rezyduami po imperium osmańskim, pozwalającymi na pokojowe zamieszkiwanie wspólnej przestrzeni. Poniżej opiszę specyfikę zarówno *komşuluku*, jak i praktykę dzielenia świętych miejsc i a(nta)gonistycznej tolerancji.

Komşuluk to termin pochodzący z języka tureckiego będący afirmatywnym określeniem sąsiedztwa. Znana bułgarska osmanistka Cvetana Georgijeva definiuje go jako:

skomplikowany i tradycyjnie reglamentowany system reguł odnoszących się do ciągłych kontaktów osobistych i społecznych ludzi należących do różnych grup religijnych i etnicznych (Georgijeva 2003, s. 9).

Ja sama uznaję zaś *komşuluk* za pokojową strategię koegzystencji w mieszanym religijnie i/lub etnicznie otoczeniu, pozwalającą na zachowanie własnej religijnej tożsamości (Lubańska 2007, 2012, 2013; por. Valtchinova 2012, s. 77).

Zarówno muzułmanie, jak i chrześcijanie w Rodopach mówią o dobrosąsiedzkich relacjach, używając afirmujących je zwrotów „żyjemy jak bracia”, „razem się trzymamy”, „jesteśmy jednacy” (Lubańska 2007). Chwalą się, że zawsze, gdy mają święta, obdarowują swoich sąsiadów innowierców rytualnie pokarmem, chodzą na swoje wesela i pogrzeby, pomagają sobie w doraźnych sprawach²⁰, odwiedzają, by wspólnie spędzić kilka chwil przy kawie. Na analogiczne zrytualizowane mechanizmy *komşuluku* zwracają uwagę w odniesieniu do Bośni m.in. Tone Bringa (1995), Miroslav Niškanović (1985, za Baskar 2012, s. 54) czy Bojan Baskar (2012), w odniesieniu do Dalmacji np. Dunja Rihtman-Auguštin²¹ (2000, s. 202–203, podaję za Baskar 2012, s. 62), Macedonii Marcin Lubaś (2011) oraz Karolina Bielenin-Lenczowska (2009), a Cypru Rebecca Bryant (2016, s. 2).

Badacze nie są zgodni co do tego, czy *komşuluk* jest trwałym, czy ulotnym i kruchym modelem koegzystencji występującym na pograniczu kulturowym. Moje własne badania skłaniają mnie do wniosku, że jest wzorcem koegzystencji, do którego obie grupy religijne aspirują, lecz którego kruchości i zależności od czynników

¹⁹ Mam tu na myśli znajomość kanonu własnej religii.

²⁰ W Bośni istnieje nawet specjalne określenie na zbiorową sąsiedzką pomoc w większych przedsięwzięciach, jak np. budowa domu, opartą na relacjach wzajemności i zakończoną ucztą – *moba* (Baskar 2012, s. 58).

²¹ Według niej *komşuluk* łączy w sobie z jednej strony przyjaźń, z drugiej brak tolerancji między sąsiadami innowiercami (Rihtman-Auguštin 2000, s. 202–203, cyt. za Baskar 2012, s. 62).

politycznych są świadome. Dlatego właśnie określam go jako strategię, która służy nie tylko podtrzymywaniu *status quo*, ale też zapobieganiu konfliktom; jest swego rodzaju stale i regularnie poświadczaną w codziennych zrytualizowanych interakcjach deklaracją pokoju między obiema społecznościami religijnymi.

Co istotne, obie grupy religijne za istotne elementy *komşuluku* uznają unikanie rozmów na tematy religijne. To właśnie ta sytuacja pozwala im na utrzymanie narracji o religii sąsiadów innowierców nabytej w większym stopniu w toku procesu socjalizacji religijnej lub szkolnej (narracja o kryptochrześcijaństwie bułgarskojęzycznych muzułmanów), oderwanej od realiów społecznych i nieobecnej w ich doświadczeniu koegzystencji, mimo że (wróć do tego w dalszej części tekstu) obie grupy religijne odwiedzają wzajemnie swoje „miejsca święte” i innowierczych uzdrowicieli. Opowiadają też, że łożą i łożyły datki na budowę sakralnych obiektów sąsiadów²².

Muzułmanie, uzasadniając znaczenie *komşuluku*, powołują się często na hadisy, w których prorok Mahomet prezentuje się jako wzór dobrosąsiedzkich relacji i np. odwiedza z troską sąsiada, który nagle przestał wyrzucać swoje śmieci na jego podwórko. Uznają też oni dobrosąsiedztwo za *sewap*, dobry uczynek, który zwiększa szanse na uzyskanie zbawienia. Zatem w tej grupie dobrosąsiedztwo wynika niejako z religijnego nakazu. Podczas gdy chrześcijanie mówią o dobrosąsiedztwie raczej w kategoriach zażyłości, miłości bliźniego, i przyjaźni (Lubańska 2012, s. 71). W obu grupach religijnych:

narracja o dobrosąsiedztwie znajduje potwierdzenie w realizowanych w codziennym życiu rozmówców relacjach wzajemności, opartych na słynnej Maussowskiej zasadzie *do ut des*, poświadczonych przez szereg codziennych i rytualnych zobowiązań wobec sąsiada; stąd ważna jest tu symetria we wzajemnych świadczeniach (tamże, s. 71).

Owa wzajemność i symetria mają jednak również swoją drugą stronę – obopólność lęków o lojalność innowierców wobec zasady *komşuluku*, gdy zmianie ulegną relacje władzy między grupami lub gdy po prostu w relacje między nimi wkroczą politycy. Lęki te wynikają w dużym stopniu z odmiennych zbiorowych postpamięci²³ historycznych, w ramach których to zawsze innowiercy są oprawcami, a własna grupa religijna występuje jako ofiara zainicjowanej wobec niej zbrodni (Duijzings 2007, s. 142). Dlatego też, aby zrozumieć specyfikę *komşuluku*, należy przyrzeć się także sytuacjom, w którym ulegał on załamaniu. Właśnie one bowiem rzucają światło na motywacje uzasadniające ważność tej praktyki społecznej dla muzułmanów i chrześcijan mieszkających na pograniczu kulturowym.

Ważną cezurą czasową jest tu także XIX wiek, w związku z budzeniem się świadomości narodowej wśród ludności zamieszkującej imperium osmańskie i walkami narodowowyzwoleńczymi. Na terenach bułgarskich niejednokrotnie dochodziło do zbiorowych mordów na członkach obydwu wspomnianych wcześniej społeczności.

²² Na podobne dowody istnienia *komşuluku* zwraca uwagę Bojan Baskar w odniesieniu do Bośni i Hercegowiny (2012, s. 52–53).

²³ Pojęcie to za Marianne Hirsch rozumiem jako pamięć potomków pokolenia, które przeżyło zbiorową traumę, a o której wie to, co usłyszało na jej temat od innych (Hirsch 2012).

Szczególnie pamiętana przez Bułgarów jest rzeź, która wydarzyła się w 1876 roku w miejscowości Batak w Rodopach. Miała ona związek z powstaniem kwietniowym, w którego trakcie muzułmanie z wioski Barutin wymordowali schronioną w cerkwi Bataku ludność chrześcijańską. Z ludźmi tymi doskonale się znali i utrzymywali wcześniej dobrosąsiedzkie relacje. W oficjalnej historiografii oprawcy przedstawiani są jednak nie jako bułgarskojęzyczni muzułmanie, lecz Turcy. Wśród lokalnej ludności wciąż żywa jest jednak postpamięć o tamtych wydarzeniach (Szwat-Gylybowa 2009).

Z kolei w 1912 roku, według muzułmanów z rodopskiej Satowczy, miała zostać wprowadzona przez chrześcijan i zamordowana muzułmańska elita religijna i w tym przypadku również oprawcami mieli być ludzie im bliscy, sąsiedzi. Narracja ta, jako wyrażająca doświadczenia grupy mniejszościowej, nie znajduje jednak reprezentacji w kanonicznej wykładni historii. Niejednokrotnie jednak muzułmanie z Satowczy opowiadali mi, jak traumatyczne było to dla nich wydarzenie, i że zabita wówczas muzułmańska elita nadal spoczywa w nieoznaczonym i w żaden sposób nieupamiętnionym miejscu.

Opowieści te uświadomiły mi, że długotrwałe okresy pokojowe koegzystencji opartej na *komşuluk* były przerywane tu pasmami nieszczęść i wzajemnych rzezi w okresach wojennych zawieruch i zmiany relacji władzy.

O wzajemności *komşuluk* i jego przeciwieństwach – rzeziach przypominały również bliższe nam historycznie wydarzenia z ostatniej wojny w byłej Jugosławii. Jednym z najdobitniejszych przykładów są losy wojenne ludności w Bośni i Hercegowinie. Antropolożka Tone Bringa opisująca w swojej książce (1995) pokojową koegzystencję katolicko-muzułmańskich społeczności w latach 80. XX w. w bośniackiej miejscowości położonej nieopodal Sarajewa, gdy wybrała się tam ponownie w 1993 roku, nie mogła uwierzyć, że muzułmanie zostali z niej wygnani, a ich domy zniszczone (Bringa 1995, s. xviii). Reporter Peter Maass w obozie uchodźców w Splicie słyszał opowieści o prześladowaniach, których Chorwaci i bośniaccy muzułmanie doznali od swoich sąsiadów, a nawet przyjaciół. Jeden z jego rozmówców, muzułmanin z Bośni, opowiadał o trzydziestu pięciu mężczyznach z jego wsi otoczonych przez swoich sąsiadów – Serbów z sąsiedniej wsi, którzy podcięli im gardła, choć wcześniej razem dorastali, pomagali sobie zbierać plony i dzielili się z nimi swoimi sekretami (Maass 1996, s. 6). Badając przyczyny rzezi w Srebrenicy, dochodzi do wniosku, że nie da się jej zrozumieć, nie odwołując się do wyobrażeń odnoszących się do wcześniejszych wydarzeń historycznych, kiedy muzułmanie i chrześcijanie opowiedzieli się po innych stronach konfliktu. Wskazuje to na ogromne znaczenie bitwy o Kosowo (1389) oraz pierwszego serbskiego powstania (1804–1813) jako miejsc pamięci przywoływanych przez serbskich oprawców, uzasadniających mord na muzułmanach rewanżem za przeszłość. Pamięć o nich miała jednak moc oddziaływania, gdyż nakładała się na bliższe temu regionowi historyczne wydarzenia takie jak rzezie Serbów inicjowane przez ustaszów w czasie II wojny światowej i muzułmańskie ataki na wioski w pobliżu Srebrenicy w 1992 i 1998 roku (Duijzings 2007²⁴, s. 143).

²⁴ Duijzings próbował zrozumieć przyczyny rzezi, analizując serbską i muzułmańską perspektywę, choć obie strony są nadal bardzo niechętne ustaleniu wspólnej wersji przeszłości.

Wpływ zmian w relacjach władzy na stosunki odmiennych religijnie lub kulturowo grup zamieszkujących wspólne terytorium nie dotyczy oczywiście jedynie Bałkanów; analogiczne scenariusze są znane w innych miejscach np. pograniczu polsko-ukraińskim (Motyka 2011, 2016; Szablowski 2016).

Historia relacji międzyreligijnych na pograniczach bałkańskich pokazuje, że gdy zmianie ulega osiągnięty między owymi grupami *status quo*, mogą one ulec zantagonizowaniu (Bougarel 2004; Hayden 2002, 2013; Hayden i in. 2016; Lubańska 2007, 2012, 2015). Grupa, której pozycja umacnia się, pragnie zaznaczyć symbolicznie i często fizycznie swoją przewagę. Ta zaś, której pozycja traci na znaczeniu, czuje się symbolicznie oraz egzystencjalnie zagrożona i przestaje ufać swoim sąsiadom innowiercom.

Post pamięć o wzajemnych krzywdach z jednej strony generuje wzajemne lęki egzystencjalne, z drugiej zaś motywuje zamieszkujące pogranicze grupy do zabiegania o pokojowe relacje. Jednocześnie jednak w opisanym przeze mnie przykładzie rodopskim wzajemne resentymenty nie są na tyle wszechobejmujące, by uniemożliwiać dobrosąsiedztwo. I choć rodopscy muzułmanie i chrześcijanie podchodzą do siebie z pewną dozą nieufności, jedni i drudzy pragną pokojowych, często przyjacielskich relacji. Zatem dobrosąsiedztwo jest wartością, do której aspirują, a jednocześnie boją się ją utracić i w tym sensie zdają sobie sprawę, że nie jest ono im dane, lecz zadane. Wymaga tym samym stałego potwierdzenia poprzez powtarzalne, regularne, oparte na zasadzie symetrii relacje wzajemności. Pozdrawianie się na ulicy, wzajemne obdarowywanie rytualnym pokarmem, odwiedzanie w ważnych momentach cyklu życiowego stanowi swego rodzaju potwierdzenie intencji podtrzymywania pokojowej relacji (Lubańska 2007, 2012, s. 73). Brak owych praktyk czyni zaś relacje mniej przewidywalnymi i przejrzystymi. Co ważne, analogicznie relacje dobrosąsiedzkie w mieszanych muzułmańsko-chrześcijańskich społecznościach bałkańskich są opisywane przez innych antropologów (Bringa 1995, s. xviii; Lubaś 2011, s. 240).

Pogranicze to zatem obszar ambiwalentny, niczym papierek lakmusowy wrażliwy na wszelkie wahania nastrojów społecznych, w szybkim tempie, w zależności od okoliczności historycznych i politycznych zmieniający się z przestrzeni harmonijnego współlistnienia w miejsce rozlewu krwi. Wzajemność w relacjach między odmiennymi kulturowo czy religijnie grupami ukazuje tu swoje podwójne oblicze, pokojowe i wrogie. Aby zrozumieć jego specyfikę, nie można go rozpatrywać jedynie w perspektywie synchronicznej, aktualnie możliwych do zaobserwowania relacji, lecz należy zapoznać się z ich historią, przyjrzeć się im także w perspektywie diachronicznej²⁵. Jedynie ta ostatnia bowiem może odsłonić często głęboko skrywane motywacje zamieszkujących je ludzi, ich lęki i nadzieje. Daje etnografowi ogląd, pozwalający lepiej zinterpretować zastaną w terenie sytuację między grupami religijnymi.

Wzajemność przemilczeń i praktyk koegzystencji, uznania pewnych miejsc za szczególnie hierofaniczne, wspólnota losu i zażyłość kulturowa – to kluczowe cechy pogranicza. Owa zażyłość sprawia często, że w planie zarówno doczesnym, jak i transcendentnym zamieszkałe ten obszar grupy uznają wzajemne przenikanie się

²⁵ Całkowicie się w tej kwestii zgadzam z Robertem Haydenem oraz Marią Coroucli (2012, s. 1).

religii. To przenikanie się może sprawiać pozornie wrażenie rozmycia granic między religiami – dlatego niejednokrotnie praktykę odwiedzania wspólnych świętych miejsc przez obie grupy religijne badacze uznawali za przejaw synkretyzmu religijnego. Jak jednak pokazują prowadzone nad tym zagadnieniem badania, synkretyzm ów jest często pozorny i można określić go za Aleksandrem Posernem-Zielińskim jako „płytki” (1987, s. 338–339). Nie prowadzi on bowiem do uznania innowierczej religii za równoprawną drogę do zbawienia i nie wprowadza istotnych zmian w sferze wierzeniowej żadnej z grup (Lubańska 2015, s. 13). Choć nie wykluczam, że wiążąc się to może z nie do końca uświadomioną fascynacją innowierczym *sacrum*, wpisuje się on w strategię koegzystencji obu grup, polegającą na wzajemnym uznaniu wpływu i mocy innowierczych istot, np. demonów, na codzienną egzystencję ludzi. Gdy badałam to zagadnienie w bułgarskich Rodopach, doszłam do wniosku, że zarówno rodopscy muzułmanie, jak i chrześcijanie w przypadku problemów zdrowotnych biorą pod uwagę możliwość spowodowania ich przez innowiercze demony lub urok rzucony przez innowiercę. Czują się na ich moce narażeni, uznając za oczywiste, że przestrzeń pogranicza dzielona jest nie tylko przez ludzi różnych religii, ale także istoty nadnaturalne im przypisane. Wierzą też, że w takiej sytuacji antidotum można znaleźć jedynie u specjalisty innowiercy (odpowiednio prawosławnego kapłana lub nauczyciela islamu hodży, czasem nawet hodży *dżindżiii*, specjalizującego się w dzi-nach). Zatem fakt szukania pomocy u przedstawiciela innowierczej religii nie wynika z chęci zaadaptowania innowierczej religii, lecz lęku przed jej możliwym negatywnym wpływem na dobrostan danego człowieka (Lubańska 2012, s. 296). Za pozornie synkretycznymi praktykami kryją się ponadto często antysynkretyczne intencje, nie tyle chęć uznania innowierczej religii za równoprawną drogę zbawienia, co potrzeba zachowania własnej odrębnej tożsamości i odseparowania swojego „ja” od wszelkich wpływów innowierczej religii.

Dlatego też wraz ze zmianą relacji władzy miejsce to trafia do grupy dominującej. Pisał o tym jeszcze Frederik W. Hasluck (2005) w odniesieniu do terytoriów osmańskich, dostrzegając, że przebywające w tym samym świętym miejscu grupy religijne niejednokrotnie dokonywały jego symbolicznego zawłaszczenia, przypisując jego moce własnej religii. Dla Haslucka tego typu praktyki wiązały się z „naturalnym pragnieniem kojarzenia go z własną religią” (Hasluck 2005, s. 54). Nawiązujący do spostrzeżeń Haslucka współczesny badacz tej problematyki Robert Hayden odkrył, że interakcje między odwiedzającymi święte miejsce wyznawcami różnych religii przebiegają pokojowo, dopóki jedna z grup religijnych jest pewna swojej dominacji lub też obie podlegają jakiejś nadrzędnej władzy (Hayden 2002, 2013, s. 324; Hayden i in. 2016). Jednak gdy tylko relacje władzy ulegną zachwianiu²⁶, wywołuje to u innej grupy religijnej przebywającej w tym miejscu uczucie zagrożenia, a nawet wrogości, samo zaś miejsce może ulec transformacji, to znaczy może zostać przez nią zawłaszczone lub zniszczone (Hayden 2002, s. 205; 2013, s. 402; Hayden, Walker 2013, s. 324). Zależność tę można zauważyć, przyglądając się specyfice dzielonego

²⁶ Korespondencja mailowa z prof. Robertem Haydenem z 22.10.2014.

świętego miejsca nie tylko synchronicznie, ale też diachronicznie. Jedynie ta ostatnia perspektywa pozwala uchwycić dynamikę owego miejsca i zrozumieć specyfikę jego aktualnej konfiguracji oraz zachodzących w nim interakcji między grupami religijnymi (Hayden i in. 2016, s. 79).

Sam Hayden pisze, że wprowadzony przez niego model badawczy Antagonistic Tolerance (AT) jest inspirowany lekturą Haslucka i:

wyjaśnia długotrwałe wzorce relacji między członkami grup, które same utożsamiają swoją społeczność i społeczność innych jako Swoją i Inną, różnicując się przede wszystkim w oparciu o religię, mieszkając w bliskiej odległości lub nawet w przemieszaniu, ale rzadko zawierając ze sobą związki małżeńskie (Hayden 2013, s. 401; zob. też Hayden i in. 2016, s. 19).

Grupy te, choć generalnie żyją ze sobą pokojowo i harmonijnie, definiują siebie jako odrębne, uznając, że mają odmienne, współzawodniczące ze sobą cele (Hayden i in. 2016, s. 19).

Przenikaniu się religii w tym miejscu towarzyszy potrzeba współzawodnictwa o dostęp do jego sakralnych mocy (niekoniecznie prowadząc do zmiany jego gospodarzy) lub też pragnienie ochrony przed „magicznym” negatywnym oddziaływaniem innowierczej religii (Lubańska 2012, 2015). Potwierdziły to badania przeprowadzone przeze mnie w Rodopach, kiedy pytałam muzułmanów i chrześcijan o motywacje związane z ich obecnością w innowierczym miejscu czy też u innowierczych uzdrowicieli. Hayden uznaje, że kulturową praktyką pozwalającą na zrozumienie specyfiki dzielonego przez obie grupy religijne miejsca jest „antagonistyczna tolerancja” i pisze, że:

To oczywiste, że gdy ludzie żyją przemieszani, „tolerują” siebie w sensie niepodejmowania prób odtrącania siebie. Jednak nie oznacza to koniecznie, że mają oni „tradycję tolerancji”, w ramach której respektują wzajemnie swoje wierzenia. Mogą natomiast być powstrzymywani od wyrażania wobec siebie wrogości (Hayden 2013, s. 323).

Termin „antagonistycznej tolerancji” Hayden i Timothy Walker wywodzą od jej, w ich odczytaniu, negatywnego Lockowskiego rozumienia jako „znoszenia obecności innego, choć bez entuzjazmu, tak długo jak jedna z grup jawnie dominuje względem innej” (Hayden, Walker 2013, s. 402). Tak pojmowana tolerancja ma być wymuszona koniecznością, a u jej podstaw leży ciągła czujność, która – gdy tylko ulegną zachwianiu ustalone relacje władzy – prowadzi do aktów przemocy. W tym kontekście on także uznaje synkretyzm dostrzegalny w tego typu miejscach za pozorny, podporządkowany potrzebie zawłaszczenia danego miejsca przez daną grupę (Hayden 2002, s. 228). Przeciwstawia ją zarazem tolerancji rozumianej pozytywnie po Millowsku jako „przyjmowanie obojętnie wzajemnych różnic” (*embracing each other difference*) czy współcześnie po Rawlowsku definiowanej jako respektowanie jego wierzeń i działań, mimo że się ich nie podziela (Hayden i in. 2016, s. 25).

Odnosząc się do tej samej lektury oraz wyników moich badań terenowych, nie do końca mogę się jednak z tą tezą zgodzić. Uważam, że lepszym terminem jest pierwotnie przez Haydena wymyślony termin „agonistyczna tolerancja” (*agonistic tolerance*). Moim zdaniem, „agonistyczna tolerancja” jest bardziej powiązana z definiującym ją

zjawiskiem „współzawodniczącego dzielenia” (*competitive sharing*²⁷) miejsca przez różne grupy religijne (Hayden 2002, 2013). Zawiera w sobie bowiem dwa aspekty koegzystencji dostrzegalne w mieszanym religijnie otoczeniu: 1) agonu – rywalizacji między grupami religijnymi o prestiż i uznanie; 2) agonii – przypominającej, że wypracowana przez obie grupy tolerancja międzyreligijna nie jest czymś oczywistym i że w niesprzyjających okolicznościach geopolitycznych może wygasnąć (Lubańska 2015, s. 140). Moi muzułmańscy i chrześcijańscy rozmówcy wydawali się świadomi tej kruchej kondycji tolerancji, a powierzchowny synkretyzm i *komşuluk* w dużej mierze służą właśnie wzmocnieniu międzyreligijnych relacji. Tolerancja nie jest bowiem, jak już pisałam, czymś danym, lecz zadaniem, a więc wymagającym ciągłego zaangażowania obu grup. Termin agonistyczna tolerancja ma też tę przewagę, że jest zdecydowanie bardziej inkluzywny niż termin antagonistyczna tolerancja. W odróżnieniu od tej ostatniej nie determinuje tak jednoznacznie emocji, wyrażających stosunek do Innego, lecz generalnie postawę aktorów społecznych w mieszanym religijnie otoczeniu, związaną z walką o własną autonomię religijną. Co więcej, agonistyczne relacje między innowiercami mogą istnieć także w sytuacji występowania między nimi tolerancji rozumianej pozytywnie, po Millowsku (Hayden, Walker 2013, s. 400). Zatem agonistyczna tolerancja może się przekształcić w antagonistyczną, ale wcale nie musi.

Obserwując zachowania muzułmanów w chrześcijańskim miejscu świętym darzonym podwójnym kultem, cerkwi św. Jerzego²⁸ w Chadżidimowo, zauważyłam, że choć ci pierwsi byli obecni w świątyni, a nawet niejednokrotnie, tak jak chrześcijanie, sypiali w niej dla zdrowia²⁹ i wykonywali szereg innych praktyk związanych z nadzieją na uzdrowienie, przez cały czas zachowywali jednak świadomość własnej religijnej odrębności (Lubańska 2012, 2015). Wyrażało się to w pomijaniu przez nich pewnych rytuałów typowych dla chrześcijan i tak np. nie czynili znaku krzyża, nie zostawali na liturgii, nie całowali ikon (niektórzy całowali jedynie ikony Jezusa, Maryi³⁰ i św. Jerzego, tłumacząc, że są to także muzułmańscy święci). Bardzo podobne spostrzeżenia w odniesieniu do palestyńskiego monasteru Mar Elyas odwiedzanego przez muzułmanów i chrześcijan poczynili Glenn Bowman (2012, s. 13–14, 19) czy de Rapper o albańskim kościele w wiosce Satrivaç (2012, s. 45). Zarazem przedstawiciele obu grup religijnych lubili podawać przykłady skutecznego wyleczenia innowierców przez ich religijnych specjalistów lub w ich świętym miejscu, dowodząc w ten

²⁷ Glenn Bowman jest w kwestii określenia specyfiki wspólnych muzułmańsko-chrześcijańskich miejsc jeszcze bardziej wstrzemięźliwy, pisząc po prostu o „dzieleniu” przez dwie grupy religijne wspólnego miejsca świętego, nie określając z góry jego specyfiki i tym samym nie zgadzając się, że owo dzielenie opiera się zawsze na współzawodnictwie, choć nie uważa także, żeby w miejscach tych dochodziło „do mechanicznego mieszania” wiar (Bowman 2012, s. 12).

²⁸ Maria Coroucli zaważa, że właśnie jego świątynie, jak również świątynie maryjne są najczęściej darzone podwójnym kultem na obszarze postosmańskim zamieszkałym przez chrześcijan i muzułmanów (2015, s. 46). Prowadziła ona podobne do moich badania nad kultem świętego Jerzego wśród muzułmanów, w monasterze św. Jerzego w Prinkipo niedaleko Stambułu (2015).

²⁹ Praktykę inkubowania muzułmanów w cerkwiach w Albanii odnotował też de Rapper (2012, s. 45).

³⁰ Z tego względu Dionigi Albera uznaje sanktuaria maryjne odwiedzone przez muzułmanów w krajach śródziemnomorskich za pełniące funkcję pomostu między obiema religiami (Albera 2015, s. 10–22).

sposób wyższości własnej religii i prezentując jej moc względem religii innowierczej, która w praktyce okazuje się zbyt słaba, by przynieść uzdrowienie. W potrzebie takiego legitymizowania własnej religii wyczuwa się wspomniany przez Haydena element współzawodnictwa. Dostrzega je także de Rapper, pisząc, że sytuacja dzielenia świętego miejsca nie znosi hierarchicznej relacji między odwiedzającymi je grupami religijnymi (2012, s. 44). Biorąc pod uwagę słuszne spostrzeżenie Marii Coroucli o tym, że dzielone miejsca święte są „tradycyjnie usytuowane na pograniczach, terytorialnych granicach, gdzie dochodzi do konwersji i konfliktów” (Coroucli 2012, s. 4), trudno nie uznać współzawodnictwa o prestiż własnej religii za „naturalny” element kulturowego pejzażu tych miejsc. Dzielenie świętych miejsc, jak zauważa badaczka, niekoniecznie prowadzi do dzielenia religijnych tożsamości (Coroucli 2015, s. 56).

W kontekście bałkańskim historia owych podwójnych miejsc kultu sięga często działalności wspomnianych już przeze mnie bektaszytów, którzy choć przejmowali porzucone chrześcijańskie monastera na podbitych przez imperium osmańskie terytoriach, ściągali doń chrześcijańskich wiernych, utrzymując, że chrześcijański i muzułmański święty kojarzony z danym monasterem to jedna i ta sama osoba w różnych inkarnacjach (Coroucli 2012, s. 129; Hasluck 2005; Lubańska 2012). Znane są też odwrotne przypadki, zawłaszczenia muzułmańskiego świętego przez chrześcijan. Za przykład może tu posłużyć cerkiew św. Atanasa w Obrociszte niedaleko Warny, która znajduje się *de facto* w mauzoleum muzułmańskiego/bektaszyckiego świętego Akjazylu Baby.

Z moich obserwacji wynika, że wspólne miejsca święte są przestrzeniami, w których manifestują się dialektyczne relacje między praktykami synkretycznymi i antysynkretycznymi (Shaw, Stewart 1994). Zarazem te pierwsze mają często jedynie powierzchowny wymiar i są motywowane potrzebami antysynkretycznymi. Każdy najmniejszy symboliczny gest w dzielonym miejscu świętym, jak np. chowanie przedmiotów związanych z daną religią przed przyjściem doń wyznawców innej religii czy wręcz przeciwnie, eksponowanie przedmiotów kojarzonych z jedną religią, ma ogromne znaczenie i wpływ na przebieg interakcji między dwiema grupami religijnymi. Ta pierwsza praktyka manifestuje drugiej stronie delikatność i dobrą wolę, by w momencie, gdy odwiedza to miejsce, czuła się w nim swobodnie i nie była przytłoczona symbolami innej religii. Ten drugi sposób z kolei pokazuje intencję zawłaszczenia miejsca na potrzeby jednej religii, pokazania, że ma ono jednych prawowitych gospodarzy. Doskonałym przykładem jest tu opisana przez Bowmana cerkiew św. Mikołaja w Makedońskim Brodzie, której wystrój opiekująca się nim kobieta zmienia w zależności od tego, czy w danym momencie ma służyć muzułmanom, czy chrześcijanom. Z założenia też cerkiew ta nie jest zwieńczona krzyżem, lecz znajduje się on w miejscu mniej widocznym. Muzułmanie zaś są przekonani, że odwiedzają tu nie świętego Mikołaja, lecz bektaszyckiego świętego Hadir Babę (Bowman 2012, s. 20–21). Byli urażeni, kiedy wyznawcy prawosławia umieścili ogromny krzyż nad bramą prowadzącą do świątyni, gdyż przestali się czuć w tej świątyni swobodnie (tamże, s. 23).

Termin „antagonistyczna tolerancja” niepotrzebnie jednak ogranicza zakres emocji i możliwych scenariuszy, według których mogą się kształtować interakcje na pograniczu kulturowym. „Agon” może bowiem być napędzany przez wielorakie sce-

nariusze społeczne i emocje, nie tylko antagonizm i wrogość. Agonistyczna tolerancja jest według mnie bliżej powiązana z dostrzeżonym przez Haslucka, Haydena i jego zespół badawczy, a także przeze mnie zjawiskiem współzawodnictwa między obiema grupami religijnymi (*competitive sharing*). Co więcej kategorii „agonu” można użyć też w odniesieniu do *komşuluk* jako strategii dobrosąsiedztwa, w której – podobnie jak w przypadku synkretyzmu płytkiego – również dostrzegalny jest element rywalizacji i dążenia do zachowania własnej odrębności i religijnej autonomii. Zjawiska te są jednak łatwiejsze do uchwycenia w przypadku grupy czującej się w danym środowisku mniej pewnie i nadal walczącej o uznanie. W Rodopach dotyczy to zatem przede wszystkim bułgarskojęzycznych muzułmanów, którzy są znacznie bardziej antysynkretycznie nastawieni do religii sąsiadów innowierców niż np. muzułmanie tureccy czy ludność prawosławna. Zatem, mimo zastrzeżeń do samej terminologii, w samym modelu Roberta Haydena dostrzegam duży potencjał eksplanacyjny.

Zgadzam się z Haydenem, że procesy te można uchwycić, postrzegając miejsca święte w mieszanym religijnie otoczeniu jako „wskaźniki politycznej dominacji albo stawianych jej wyzwań” (Hayden, Walker 2013, s. 413). Jednocześnie sądzę, że w każdej analizie warto uwzględniać również przykłady nietypowe. Jak np. można w ramach koncepcji antagonistycznej tolerancji głębiej wyjaśniać sytuację przekazywania przez muzułmanów datków na budowę chrześcijańskiej świątyni (Baskar 2012, s. 56; Bringa 1995, s. 75; de Rapper 2012; Lubańska 2012)? W imperium osmańskim praktyka ta była przecież znana poprzez instytucję wakyfów³¹. W trakcie prowadzonych przeze mnie w Bułgarii badań wielokrotnie słyszałam opowieści o tureckich darczyńcach chrześcijańskich świątyń, którzy okazywali w ten sposób wdzięczność za cudowne uzdrowienie, i o grobach Turków pochowanych na terenie prawosławnego monasteru. Muzułmanie i chrześcijanie zatem nie zawsze dążą do zawłaszczenia wspólnego miejsca na potrzeby swojej religii, lecz bywa, że zachowują jego innowierczy charakter i dbają o nie jako innowiercze miejsce święte z obawy, by bliskie przebywanie w polu jego oddziaływania nie sprowadziło na nich nieszczęścia. Dobrym przykładem jest tu przypadek odnotowany przez Gillesa de Rappera w Albanii w wiosce Menkulas. Mieszka w niej muzułmanin, który postawił dom w miejscu, gdzie niegdyś prawdopodobnie stał kościół, co upamiętnia zwyczaj zostawiania tam przez ludzi świeczek. Mężczyzna był przekonany, że jeśli nie wykona jakiegoś gestu dobrej woli, sprowadzi na siebie nieszczęście. Dlatego wybudował tam małą kapliczkę

³¹ Choć termin ten oznaczał w imperium osmańskim po prostu religijną fundację, później zaś odnosił się generalnie do ziem należących do religijnych instytucji, miewa on na Bałkanach szersze konotacje. Francuski antropolog, Gilles de Rapper, spotkał się w Albanii (w okręgu Devoll i generalnie w południowej Albanii) z użyciem terminu *wakyf* wręcz jako synonimu dzielonego przez muzułmanów i chrześcijan świętego miejsca (de Rapper 2012, s. 31), w praktyce odnoszącego się często do budynku będącego niegdyś bektaszyckim mauzoleum, obecnie zaś o mieszanym, muzułmańsko-chrześcijańskim wystroju. Termin ten ma zastosowanie także do miejsc uchodzących za święte, niezwiązanych z instytucjonalną religijnością. Jako przykład autor podaje odniesienie tego pojęcia przez muzułmanów do lasu, w którym niegdyś miał stać kościół i który jako jedyny nie został w związku z tym ścięty w wiosce Seliszte znajdującej się w regionie Dibër (tamże, s. 34). Nie używa się go natomiast w odniesieniu do meczetów czy kościołów (tamże, s. 38).

z ikoną, przy której ludzie zaczęli zostawiać palące się świeczki i pieniądze (2012, s. 41). Bardzo podobne przypadki relacjonował Hasluck (2005).

Jestem oczywiście świadoma tego, że nie należy wszystkich tego typu opowieści traktować jako wiernych świadectw historycznych, niemniej komplikują one oparty na antagonistycznej tolerancji model dynamiki takich miejsc. Dzielenie świętego miejsca przez obie grupy religijne nie zawsze sprowadza się do chęci zdominowania go przez którąś z nich, gdy tylko pozwolą na to zmieniające się i warunkowane czynnikami politycznymi relacje władzy między wyznaniem.

Warto przywołać w tym miejscu spostrzeżenie kolejnej badaczki tej problematyki – Galiny Valtchinovej – która, analizując przypadek kultu religijnego na Krystowej Gorze w Bułgarii, zwraca uwagę, że dzielenie świętego miejsca przez różne grupy religijne jest możliwe:

tak długo jak niezapśredniczony kontakt z boskością jest zachowany i doświadczany jako inkluzywna chwila [...]. Ale wprowadzenie w to miejsce regulacji – a zwłaszcza pojawienie się wielu instytucjonalnych pośredników – stanowi krok w kierunku wykluczenia innego (2012, s. 87).

Wydaje się, że podobne intuicje rozwija w swoich nowszych tekstach Bowman, gdy podkreśla w nich wpływ religijnych instytucji na poetykę świętego miejsca (Bowman 2012, s. 5).

Tak więc tym twierdzeniom trudno odmówić słuszności. Wiele zależy od tego, jakie jest nastawienie konkretnych elit religijnych wobec synkretycznych praktyk religijnych, w tym wobec kultu wspólnych świętych miejsc. Warto zatem postawić następujące pytania: czy elity te są jednorodnie światopoglądowo? Wobec jakiego znaczącego innego się określają? Do czego aspirują? Skąd czerpią inspiracje światopoglądowe? Jak na ich nastawienie wobec innowierców wpływają zmiany sytuacji geopolitycznej? Uważam zatem, że lepiej dokładnie przyglądać się elitom religijnym, niż szukać uniwersalnego modelu wyjaśniającego relacje grup religijnych uznających za święte te same miejsca.

Wygląda na to, że synkretyzm pozorny dostrzegany we wspólnych miejscach świętych na bałkańskich pograniczach muzułmańsko-chrześcijańskich wynika w dużym stopniu z pragmatyzmu żyjących obok siebie grup religijnych, a nie z wzajemnej afirmacji dla religii sąsiadów innowierców.

Nie wiadomo, w jakim stopniu i czy deosmanizacja³² islamu i prawosławia³³ będzie na Bałkanach postępować oraz czy w efekcie proces ten doprowadzi do zmian relacji

³² Mam tu na myśli przede wszystkim odchodzenie od islamu heterodoksyjnego, promowanego niegdyś m.in. przez bektaszytów. Proces ten trwa według mnie do tej pory, a więc znacznie dłużej niż upadek imperium osmańskiego. Właśnie bowiem na jego obrzeżach, pograniczach muzułmańsko-chrześcijańskich na Bałkanach najdłużej przetrwały pewne jego kulturowe i społeczne aspekty. W Turcji, w związku z polityką kemalizmu, wspólne muzułmańsko-chrześcijańskie miejsca święte stały się mniej popularne niż na Bałkanach.

³³ O ile deosmanizacja islamu jest widoczna we wszystkich krajach bałkańskich, brakuje mi źródeł pozwalających stwierdzić zasięg deosmanizacji prawosławia. Zetknęłam się z nim w Bułgarii, gdzie pojawiają się ze strony hierarchów próby zniechęcenia prawosławnych wiernych do praktyki kurbanu, czyli składania krwawej ofiary, najczęściej z jagnięcia, w ważne chrześcijańskie święta jako będącej schedą po imperium osmańskim (Lubanska 2016).

między obiema grupowymi i wypracowanej przez nie strategii koegzystencji opartej na *komşuluk*, także przecież będącym schedą po muzułmańskiej kulturze religijnej spotykanej w imperium osmańskim. Dotychczas, mimo okresów jej załamania (przede wszystkim pod koniec XIX wieku, kiedy upadało imperium osmańskie, a rozdziły się państwa narodowe na Bałkanach), pokojowa koegzystencja była na nowo reaktywowana. Przetrwiała także okres panowania reżimu komunistycznego. O ile promowanie dobrych relacji sąsiedzkich jest obecne nie tylko w postosmańskiej odsłonie islamu (sam Mahomet bowiem podkreślał jego wartość i istnieje wiele hadisów to poświadczających), o tyle korzystanie z innowierczych miejsc kultu jest, w ramach zdobywającego tu coraz większe wpływy islamu wzorowanego na jego wersji wyznawanej w Arabii Saudyjskiej, traktowane jako grzech *szirku*, czyli bałwochwalstwa. Podobnie oceniana jest praktyka chodzenia przez muzułmanów do mauzoleów sufickich świątych. Sfera negocjacji znaczeń związana z dzieleniem wspólnej świętej przestrzeni wyraźnie zatem ulega obecnie zawężeniu.

O ile jednak deosmanizację pograniczy muzułmańsko-chrześcijańskich potraktować można jako aktualne oddolne tendencje występujące z inicjatywy religijnych liderów obydwu religii (nawet jeśli są oni inspirowani przez misjonarzy z innych krajów), o tyle nie bez znaczenia są także czynniki odgórne, które mogą wpłynąć na praktyki dobrosąsiedztwa i dzielenia wspólnych miejsc świątych (Hayden 2002, 2013; Lozanova 2008).

Czynnikiem o skali globalnej, który może zmieniać postosmański komponent kulturowy muzułmańsko-chrześcijańskich bałkańskich pograniczy, jest kryzys uchodźczy, związany z wojną w Syrii, oraz narastająca islamofobia w Europie (Allen 2007; Mastnak 2010; Shryock 2010), wykorzystywana przez populistyczne ugrupowania polityczne do zwiększania własnej popularności. Wzajemnym muzułmańsko-chrześcijańskim relacjom nie pomagają także lęki wywołane przez coraz częściej występujące w Europie ataki terrorystyczne. Tego typu sytuacja może zwiększać moc uświadomionych resentymentów, odrębnych pamięci historycznych, dzielących obie religijne grupy, i sprawiać, że będą swoich innowierczych sąsiadów bardziej się lękać niż im ufać i cieszyć się z łączącej ich zażyłości kulturowej.

Kwestią trudną do przewidzenia jest to, czy muzułmanie i chrześcijanie na Bałkanach będą pielęgnować dobrosąsiedztwo i agonistyczną tolerancję, umożliwiającą im dzielenie wspólnych świątych miejsc i przestrzeni, czy też zaczną się od siebie bardziej izolować, obawiając się siebie wzajemnie. Jak sami mówią zgodnie, i to na całych Bałkanach, „wiele zależy od polityków”.

LITERATURA

- Albera Dionigi 2015, Combining practices and beliefs: Muslim pilgrims at Marian shrines, [w:] G. Bowman (red.), *Sharing the sacra. The politics and pragmatics of inter-communal relations around holy places*, Berghahn, New York, Oxford, s. 10–24.
- Allen Chris 2007, Islamophobia and its consequences, [w:] S. Amghar, A. Boubekeur, M. Emerson (red.), *European Islam. Challenges for public policy and society*, Centre for European Policy Studies, Brussels, s. 144–168.

- Babiński Grzegorz 1994, Pogranicze etniczne, pogranicze kulturowe, peryferie. Szkic wstępny problematyki, [w:] A. Sadowski (red.), *Pogranicze. Studia społeczne*, t. IV, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok, s. 5–28.
- Barth Fredrik 2004, Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnych kulturowych, tłum. M. Głowacka-Grajper, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 348–380.
- Basar Bojan 2012, Komšilik and takig care of the neighbor's shrine in Bosnia-Herzegovina, [w:] D. Albera, M. Coroucli (red.), *Sharing sacred spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at shrines and sanctuaries*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, s. 51–68.
- Bielenin-Lenczowska Karolina 2009, Bóg jest jeden, ale... Narracje na temat islamu i chrześcijaństwa w wielowyznaniowej społeczności lokalnej zachodniej Macedonii, [w:] K. Bielenin-Lenczowska (red.), *Sąsiedztwo w obliczu konfliktu. Relacje społeczne i etniczne w zachodniej Macedonii*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, DiG, Warszawa, s. 43–54.
- Bougarel Ksavije 2004, *Bosna. Anatomija rata*, Edicija Reč, Beograd.
- Bowman Glenn 2010, Orthodox-Muslim interactions at “mixed shrines” in Macedonia, [w:] Ch. Hann, H. Goltz (red.), *Eastern Christians in anthropological perspective*, University of California Press, Berkeley, s. 195–219.
- 2012, Identification and identity formations around shared shrines in West Bank Palestine and Western Macedonia, [w:] D. Albera, M. Coroucli (red.), *Sharing sacred spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at shrines and sanctuaries*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, s. 10–28.
- Bringa Tone 1995, *Being Muslim the Bosnian way. Identity and community in a Central Bosnian village*, Princeton University Press, Princeton.
- Bryant Rebecca 2016, Introduction, [w:] R. Bryant (red.), *Post-Ottoman coexistence. Sharing space in the shadow of conflict*, Berghahn, New York, Oxford, s. 1–40.
- Cohen Anthony P. 2007 [1985], *The symbolic construction of community*, Routledge, London, New York.
- Coroucli Maria 2012, Introduction: Sharing sacred places – A Mediterranean tradition, [w:] D. Albera, M. Coroucli (red.), *Sharing sacred spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at shrines and sanctuaries*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, s. 1–9.
- 2015, Christian spirits and shared shrines, [w:] G. Bowman (red.), *Sharing the sacra. The politics and pragmatics of inter-communal relations around holy places*, Berghahn, New York, Oxford, s. 44–60.
- Drliača Dušan 1997, *Między Bośnią, Bukowiną, Serbią i Polską. Studia i szkice etnologiczne*, PTL, Wrocław.
- Duijzings Ger 2007, *Commemorating Srebrenica: Histories of violence and the politics of memory in Eastern Bosnia*, Ashgate, Burlington, s. 141–166.
- Georgijeva Cvetana 1995, Sažitelstvo kato sistema vŭv vsekidneven život na hristiáni i mŭsŭlmani v Bŭlgariá, [w:] A. Želázkova (red.), *Vrŭzki na sŭvmestimost i nesŭvmestimost meždŭ hristiáni i mŭsŭlmani v Bŭlgariá*, IMIR, Sofia, s. 140–164.
- 2003, Hristiáni i mŭsŭlmani v bŭlgarskoto prostranstvo, [w:] C. Georgijeva, S. Fetbadžijeva (red.), *Balkanski identičnosti*, cz. IV, IMIR, Sofia, s. 7–29.
- Hasluck Frederick W. 2005 [1929], *Christianity and Islam under the Sultans*, 1–2, Clarendon Press, Oxford.
- Hayden Robert M. 2002, Antagonistic tolerance. Competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans, *Current Anthropology*, vol. 2, nr 43, s. 204–231.
- 2013, Intersecting religioscapes and antagonistic tolerance: Trajectories of competition and sharing sacred spaces in the Balkans, *Space & Policy*, vol. 3, nr 17, s. 320–334.
- Hayden Robert, Tanyeri-Erdemir Tuğba, Walker Timothy D., Erdemir Aykan, Rangachari Devika, Aguilar-Moreno Manuel, López-Hurtado Enrique, Bakić-Hayden Milica 2016, *Antagonistic tolerance. Competitive sharing of religious sites and spaces*, Routledge, New York.

- Hayden Robert, Walker Timothy 2013, Intersecting religioscape: A comparative approach to trajectories of change, scale and competitive sharing of religious space, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 2, nr 81, s. 339–426.
- Herzfeld Michael 2007, *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, tłum. M. Buchowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Hirsch Marianne 2012, *The generation of postmemory: Writing and visual culture after the Holocaust*, Columbia University Press, New York.
- Krstic Tijana 2011, *Contested conversions to Islam. Narratives of religious change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford University Press, Stanford.
- Lozanova Galina 2008, *Sütvoreniето v usnata traditsiа na bŭlgarite mŭsŭlmani*, Akademično izdatelstvo „Prof. Marin Drinov”, Sofia.
- Lubaś Marcin 2011, *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi. Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej*, Wydawnictwo Nomos, Kraków.
- Lubańska / Lubanska Magdalena 2016, Healing chains, relationships of power and competing religious imageries in the monastery of Saints Kosmas and Damian in Kuklen (Bulgaria), *Journal of Ethnology and Folkloristics*, vol. 10, nr 1, s. 71–99.
- 2005, *Narodna sotiriologiа na mŭsŭllmanite (pomacite) i pravoslavnite ot rajona na Čepelare v Bŭlgariа*, IMIR, Sofia.
 - 2007, Narratives about dissenter neighbours and their place in the cultural strategy of coexistence in the Western Rhodope Region of Bulgaria, *Ethnologia Balkanica*, vol. 11, s. 15–30.
 - 2012, *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
 - 2013, Muslim pilgrims at the orthodox Christian monastery in Hadzidimovo. Studies on religious anti-syncretism in the Western Rhodopes, Bulgaria, *Anthropological Journal of European Cultures*, vol. 2, nr 22, s. 91–110.
 - 2014, Początek świata: żywoty proroków jako źródła religijnych dystynkcji w narracjach bułgarskojęzycznych muzułmanów, *Slavia Meridionalis*, vol. 14, s. 148–164, <https://doi.org/10.11649/sm.2014.006>, dostęp 14.12.2017.
 - 2015, *Muslims and Christians in the Bulgarian Rhodopes. Studies on religious (anti)syncretism*, De Gruyter Open, Warsaw, Berlin.
- Maass Peter 1997, *Love thy neighbor. A story of war*, A Division of Random House, New York.
- Malcolm Noel 2001, Crypto-Christianity and religious amphibianism in the Ottoman Balkans: The case of Kosovo, [w:] C. Hawkesworth, M. Heppel, H.T. Norris (red.), *Religious quest and national identity in the Balkans*, Palgrave, School of Slavonic and East European Studies, New York, London, s. 91–110.
- Mastnák Tomáš 2010, Western hostility toward Muslims. A history of the present, [w:] A. Shryock (red.), *Islamophobia, islamophilia. Beyond the politics of enemy and friend*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, s. 29–52.
- Motyka Grzegorz 2011, *Od rzezi wołyńskiej do akcji „Wisła”. Konflikt polsko-ukraiński 1943–1947*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- *Wołyń 43’ – Ludobójcza czystka – fakty, analogie, polityka historyczna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Norton John 2001, The Bektashis in the Balkans, [w:] C. Hawkesworth, M. Heppel, H.T. Norris (red.), *Religious quest and national identity in the Balkans*, Palgrave, School of Slavonic and East European Studies, New York, London, s. 168–200.
- Pasieka Agnieszka 2016, Jak uratować pogranicze? O teoretycznych modach i metodologicznych pułapkach, *Wielość*, t. 2, nr 28, s. 125–144.
- Peacock Andrew, de Nicola Bruno, Nur Yıldız Sara 2015, Introduction, [w:] A.C.S. Peacock, B. de Nicola, S. Nur Yıldız (red.), *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, University of St Andrews, Ashgate, Burlington, s. 1–22.
- Posern-Zieliński Aleksander 1987, Synkretyzm, [w:] Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny*, PWN, Warszawa, Poznań, s. 337–339.

- Rajčevski Stoan 2004, *Bългарite mohamedani*, Nacionalen muzei na bŭlgarskata kniga i poli-grafiã, Sofia.
- De Rapper Gilles 2012, The Vakëf: Sharing religious space in Albania, [w:] D. Albera, M. Coroucli (red.), *Sharing sacred spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at shrines and sanctuaries*, Indiana University Press Bloomington, Indianapolis, s. 29–50.
- Roth Klaus 2006, Living together or side by side? Interethnic coexistence in multiethnic societies, [w:] R. Byron (red.), *Negotiating culture, moving, mixing and memory in contemporary Europe*, LIT, Berlin, s. 18–32.
- Sadowski Andrzej 2008, *Pogranicza. Studia społeczne*, t. 14, numer specjalny, H. Bojar, D. Wojakowski, A. Sadowski (red.), *Polskie granice i pogranicza: nowe problemy i interpretacje*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok, s. 17–30.
- Schutz Alfred 1962, *Collected papers I. The problem of social reality*, Martinus Nijhoff, Haga, Boston, London.
- Shaw Rosalind, Stewart Charles 1994, Introduction: problematizing syncretism, [w:] R. Shaw Rosalind, Ch. Stewart (red.), *Syncretism/anti-syncretism. The politics of religious synthesis*, Routledge, New York, s. 1–24.
- Shryock Andrew 2010, Islam as an object of fear and affection, [w:] A. Shryock (red.), *Islamophobia, islamophilia. Beyond the politics of enemy and friend*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, s. 1–28.
- Skendi Stavro 1967, Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans, *Slavic Review*, vol. 2, nr 26, s. 227–246.
- Szabłowski Witold 2016, *Sprawiedliwi zdrajcy. Sąsiedzi z Wołynia. Gdy jedni mordują, drudzy rzucają się, by ratować*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Sziszkow Stoil 1931, *Rodopskite Pomaci i sledi ot hristianstvo v tehniã bit*, Sofia.
- Szwat-Gylybowa Grażyna 2009, Batak. Miejsce pamięci w bułgarskiej świadomości zbiorowej, *Borussia. Kultura. Historia. Literatura*, t. 46, s. 7–27.
- al-Ṭabari 1989, *God's testing of Adam*, [w:] *The History of al-Ṭabari*, t. 1, *General Introduction and from the Creation to the Flood*, University of New York Press, New York, s. 274–281
- al-Tha'labi 2002, *ʿArāʾis Al-Majālis fi Qiṣaṣ Al-Anbiyāʾor Lives of the prophets*, tłumaczenie i posłowie Wiliam M. Brinner, Brill, Leiden–Boston.
- Valtchinova Galina 2012, The Mount of Cross: Sharing and contesting barriers on a Balkan pilgrimage site, [w:] D. Albera, M. Coroucli (red.), *Sharing sacred spaces in the Mediterranean. Christians, Muslims, and Jews at shrines and sanctuaries*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, s. 69–93.
- Vryonis Speros 1971, *The decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley, LA.
- Wojakowski Dariusz 2005, Swojskość i obcość na pograniczu – strategie interpretacyjne grup społecznych, [w:] J. Kurczewska, H. Bojar (red.), *Granice na pograniczach*, IFiS PAN, Warszawa, s. 37–66.
- Wood Philip 2015, Christians in the Middle East, 600–1000: Conquest, competition and conversion, [w:] A.C.S. Peacock, B. de Nicola, S. Nur Yildiz (red.), *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, Aschgate, Burlington, Surrey, s. 23–50.
- Zhelyazkova Antonina 2015 – 1990 *Rozprostraneniye na islãma v zapadnobalkanskite zemi pod osmanska vlast XV–XVIII vek*, BAN, Sofia, Bulgaria, [w:] J. Cesari (red.), *The Oxford handbook of European Islam*, New York, Oxford University Press, s. 565–616.
- Zowczak Magdalena 2015, Taktyka pogranicza. Antropologia, historia a sprawa ukraińska, [w:] *taż, Religijność na pograniczach. Eseje apokryficzne*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, DiG, Warszawa, s. 13–34.
- Želázkova Antonina 1997, Formirane na mûsûlmanskite obšnostite i kompleksite na Balkanskite istoriografii, [w:] A. Želázkova (red.), *Mûsûlmanskite obšnosti na Balkanite i v Bŭlgariã*, t. 1, IMIR, Sofia, s. 11–56.

MAGDALENA LUBAŃSKA

BORDERLAND AREAS AS A SPACE FOR STRATEGIC COEXISTENCE
IN RELIGIOUSLY MIXED GROUPS. ON A(NTA)GONISTIC TOLERANCE
AND KOMŞULUK IN BALKAN MUSLIM-CHRISTIAN COMMUNITIES

Key words: komşuluk, neighborliness, coexistence, a(nta)gonistic tolerance,
Ottoman Empire

My article explores Muslim-Christian borderlands in the Balkans to discuss a geographic area where a strategy of coexistence is imposed on local inhabitants based on good neighbourly relations (komşuluk) and a(nta)gonistic tolerance. Antagonistic tolerance is a term and a research model proposed by Robert Hayden. It refers to the phenomenon of 'competitive sharing' in shared holy sites, which can be treated as 'indicators of political dominance, or challenges to it' (Hayden, Walker 2013, p. 413). Although I find Hayden's model very inspiring, in my opinion the term 'antagonistic tolerance' needlessly restricts the range of situations that may occur in shared holy sites. Therefore I replace this term with Hayden's original and discarded coinage 'agonistic tolerance'.

I discuss the local cultural practices of komşuluk and agonistic tolerance from a diachronic and a synchronic perspective. In terms of the diachronic perspective, I draw attention to the Ottoman origins of such coexistence, the *longue durée* of the phenomenon, and its prevalence throughout the Balkans. I also identify those historical periods in which peaceful relations between Muslims and Christians broke down in response to changing power relations between the two groups. The synchronic perspective offers a way to show how the two groups coexisting within the same areas manage to negotiate cultural meanings while preserving distinct religious identities. I demonstrate how the post-memory that separates the two groups pushes them to maintain good neighbourly relations, but also alerts them to the impact of politics on their mutual relations. I discuss a(nta)gonistic tolerance with regard to the practice of holy sites shared between Muslims and Christians, whose pluralist nature may be under pressure given the current tendency in the Balkans to purge the local varieties of Islam and Christianity of their Ottoman elements.

Translated by Piotr Szymczak

Adres Autorki
Dr Magdalena Lubańska
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW
ul. Żurawia 4, 00-503 Warszawa
E-mail: magdalena.lubanska@gmail.com