

Justyna Pilarska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5646-597X>

Instytut Pedagogiki

Uniwersytet Wrocławski

## Przestrzeń miejska w praktykach kulturowo- -społecznych: ulica Ferhadija w Sarajewie

### Urban space in social and cultural practices: the Ferhadija street in Sarajevo

#### Abstract

The article tackles the issue of urban space in the context of cultural and social practices, exemplified by one of the main streets in Sarajevo. Making the Ferhadija street in the capital city of Bosnia-Herzegovina her case study, the author analyses one of the city's main thoroughfares, thus reconstructing the multidimensional pattern of utilising space in a cultural borderland. The meanings attributed to the Ferhadija street constitute the frame which provides a point of reference for the reflections on cultural and public practices associated with the status of individual persons, the expression of their confessional or ethnic identity, or the attempt to establish the discourse with the (recent) history of the siege and the civil war.

**Key words:** Sarajevo, public space, *elements of urban composition*, social practices

\* \* \*

Artykuł dotyczy przestrzeni miejskiej w kontekście praktyk kulturowych i społecznych na przykładzie jednej z głównych ulic Sarajewa. Czyniąc z ulicy Ferhadija w stolicy Bośni i Hercegowiny studium przypadku, autorka poddaje analizie jeden z głównych traktów miasta, rekonstruując tym samym złożony charakter użytkowania przestrzeni na pograniczu kulturowym. Znaczenia nadawane ulicy Ferhadija stanowią zarazem ramę, która służy refleksjom na temat kulturowych i społecznych praktyk związanych ze statusem jednostek, ekspresją ich tożsamości wyznaniowej czy etnicznej, bądź próbą nawiązania dyskursu z (nieodległą) historią oblężenia miasta i wojny domowej.

**Słowa kluczowe:** Sarajevo, przestrzeń publiczna, elementy kompozycji urbanistycznej, praktyki społeczne

Odebrano / Received: 12.12.2017

Zaakceptowano / Accepted: 20.09.2018

## Wstęp<sup>1</sup>

Sarajewo to miejsce wyjątkowe nie tylko ze względu na architektoniczną złożoność. Założone przez Isę beg Ishakovicia w 1440 roku<sup>2</sup>, jest największym miastem Bośni i Hercegowiny (oraz jej stolicą). Odizolowane i odgródzone od zewnętrznego świata poprzez swoje położenie w głębokiej dolinie rzeki Miljacki otoczonej górami, „jest ono zamknięte przed wszystkim, co zewnętrzne, i całkowicie zwrócone ku swoim sprawom”<sup>3</sup>. Owe „własne sprawy” w kontekście historycznym sprawiły, że Sarajewo stało się areną procesów społecznych i wydarzeń politycznych symptomatycznych dla Europy oraz w Hungtinowskim rozumieniu: zderzenia cywilizacji. Oto bowiem,

gdy minęło około stu lat od chwili założenia Miasta, w jego granicach zamieszkali wyznawcy wszystkich monoteistycznych religii i przedstawiciele wywodzących się z nich kultur, ludzie mówiący rozlicznymi językami i żyjący w sposób określony przez te kultury. Stało się mikrokosmosem, środkiem świata, który [...] mieści w sobie cały świat<sup>4</sup>.

Być może właśnie dlatego Sarajewo nadal jest miastem „nieograniczonym mimo geograficznych ograniczeń [...]”<sup>5</sup>. Niemniej jednak, owe „geograficzne ograniczenia” otwierają się na lokalną specyfikę. Tu bowiem geografia miasta odtwarza w znacznym stopniu logikę tureckiego układu przestrzennego z *mahalami* i *baščaršiją*<sup>6</sup>, łącząc w sobie elementy pozornie sprzeczne: regionalne (bałkańskie), chrześcijańskie, islamskie, jugosłowiańskie („socjalistyczne”), kapitalistyczne i globalne<sup>7</sup>. Co ciekawe, linearna struktura tego miasta sprawia, że historyczne dzielnice tworzą specyficzne arealy odpowiadające poszczególnym epokom<sup>8</sup>. Tak heterogeniczna przestrzeń kryje w konsekwencji wyjątkową semantykę miejsca, a przykładem tego mogą być poszczególne elementy przestrzennej kompozycji miasta<sup>9</sup>, w tym także ulice. Jedna z nich, ulica Ferhadija, jest przedmiotem

<sup>1</sup> Praca powstała przy okazji kwerendy bibliotecznej, jaką autorka odbyła w Instytucie Boszniackim w Sarajewie w dniach 14–28.02.2017.

<sup>2</sup> Turcy Osmańscy założyli nowożytny Sarajewo jako materialny wyraz islamskiej cywilizacji, stąd też pierwsze struktury miejskie miały na celu wypromować filozofię osmańskich rządów. To z kolei miało umożliwić realizację strategicznych interesów ekonomicznych Osmanów. Jednakże, choć ich wizja miasta uwzględniała ideologię islamską, plany miejskie dostosowały i zasymilowały dzielnice oraz miejsca kultu innych wyznań. Donia 2006, s. 80.

<sup>3</sup> Karahasan 1995, s. 15.

<sup>4</sup> Karahasan 1995, s. 15.

<sup>5</sup> Gačnanović 1999, s. 100.

<sup>6</sup> Sarajewo było podzielone na dzielnice mieszkaniowe *mahale*. Każda stanowiła zazwyczaj teren zamieszkały przez członków danej społeczności wyznaniowej. *Čaršija* z kolei była centrum handlu i inspirowana tureckimi bazarami skupiała rzemieślników jako gospodarcze serce miasta. Begović 2005, s. 17–18.

<sup>7</sup> Pilarska, 2010, s. 113–125.

<sup>8</sup> Dee & Gül 2015, s. 152.

<sup>9</sup> Wejchert 1974.

analizy (ograniczonej na potrzeby formatu niniejszego opracowania) z perspektywy społecznych i kulturowych praktyk jej użytkownika.

### Kontekst historyczny

Ferhadija stanowi właściwie najważniejszą ulicę o charakterze handlowo-usługowym w mieście. Znajdując się w ścisłym centrum, jest całkowicie zamknięta dla ruchu kołowego. Komunikacyjnie łączy ona ulicę Maršala Tita na zachodzie z placem (Trg) fra Grge Martića na wschodzie. Jej naturalnym przedłużeniem na wschód jest ulica Sarači, z którą obie tworzą jeden ciąg pieszy w kierunku Bašćaršiji, najważniejszego sarajewskiego bazaru. Ulica ta naznaczona jest elementami na stałe wpisanymi w krajobraz architektoniczny miasta, stając się nośnikiem pamięci o dramatycznym doświadczeniu sprzed prawie trzech dekad, tj. oblężeniu (najdłużej trwające oblężenie miasta w nowożytnej historii)<sup>10</sup>. Tzw. sarajewskie róże, czyli ślady po strzałach snajperów, przypominają o nieco innym (niż w przypadku pozostałych głównych ulic stolic europejskich) *genius loci* tego miejsca<sup>11</sup>. Rzadko kiedy bowiem europejskie aleje czy główne ulice noszą ślady pamięci historycznej, częściej będąc wyrazem kapitalistycznych czy globalnych trendów gospodarczych i społecznych.

Stosując metaforę sarajewskiego dramaturga, Dževada Karahasana<sup>12</sup>, przyrównując ulicę do rzeki, można przyjąć, iż ma ona swoją populację i „dopływy”, które tworzą jej bieg. Ulice bowiem, podobnie jak rzeki, łączą się z innymi traktami, ale te, które od nich odbiegają, żyją swoim życiem i mają swoje historie, a nawet właściwe sobie legendy miejskie<sup>13</sup>. Ferhadija jest „rzeką szczególną”. Ciągnie się równoległe do właściwej rzeki Sarajewa, żyjąc swoim życiem i nadając jej „użytkownikom” swoisty status. Ferhadija, podobnie jak rzeka, posiada swój teren zasilany przez dorzecze. W przypadku sarajewskich ulic podobną funkcję pełni mahala<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Oblężenie Sarajewa przez siły Republiki Serbskiej oraz Jugosłowiańską Armię Ludową trwało od 5.04.1992 do 29.02.1996. W jego wyniku zginęło około 10 tysięcy cywilów, zaś całkowitemu zniszczeniu uległo 60% budynków w mieście. Wśród ofiar cywilnych ponad półtora tysiąca stanowiły dzieci. Por. Goulding 2002, s. 229.

<sup>11</sup> „Sarajewskie róże” wykonane są z masy żywicznej połączonej z plastikiem i czerwonym barwnikiem. Tą substancją wypełniane były na przestrzeni lat ślady po pociskach na ulicach, fasadach budynków itp., symbolizując miejsce śmierci cywilów (w zamysle twórców oznaczano tak miejsca, w których zginęło co najmniej trzech cywilów). W całym mieście jest ich ok. 150, choć powoli ulegają zacieraniu. Pomyślnym tego projektu był zmarły w 2011 roku sarajewski architekt Nedžad Kurto, we współpracy z Abdullahem Sidranem. W ramach rekonstrukcji róż bośniacki Minister do Spraw Weteranów zdecydował w 2013 roku o odnowieniu tych miejsc oraz upamiętnieniu ich dodatkową tablicą.

<sup>12</sup> Karahasan, 1996.

<sup>13</sup> Karahasan, 1996, s. 12–13.

<sup>14</sup> *Mahala* jako obszar mieszkalny jest zgromadzeniem ulic i obiektów, głównie mieszkań. Ulica Ferhadija rozciąga się przez cztery *mahale*. „Składają się” na nie: miejsce kultu religijnego, szkoła, fontanna publiczna, sklep spożywczy i warzywniak. Centrum takiego obszaru jest świątynia, szkoła, i fontanna jako miejsce rekreacji i spotkań towarzyskich. Begović 2005, s. 41.

Ulica posiada tę nazwę od niepamiętnych czasów<sup>15</sup> i pochodzi od imienia bośniackiego Sanjak-Beya Ferhat-Beya z rodziny Vuković-Desalić, który w latach 1561/62 wybudował na tym terenie meczet (Ferhad-begova džamija)<sup>16</sup>, rozbudowany w kompleks Ferhadija. W jego ramach Ferhat-Bey założył podstawową szkołę islamską, wybudował fontannę i *immaret* (kuchnię publiczną). Wszystkie te obiekty uległy zniszczeniu w wyniku pożaru w 1697 roku, po czym islamska szkoła podstawowa została odrestaurowana przez Mehmeda-Bey Dženeticia<sup>17</sup>. Z wymienionych obiektów do dziś istnieje meczet i przyległy doń cmentarz<sup>18</sup>. Podążając za kluczem numeracji austrowęgierskiej obiektów mieszkalnych i użytkowych, ulica Ferhadija zaczyna się u styku z ulicą Maršala Tita, na wysokości budynku Banku Narodowego (uprzednio Grand Hotel<sup>19</sup>). Sąsiaduje z nim „drapacz chmur” Vakuf<sup>20</sup>. Z przodu budynku znajduje się wieczny płomień – komunistyczny symbol oporu przeciw faszyzmowi. Mijając katolicką katedrę Serca Jezusowego, a także nieopodal położony wspomniany meczet (Ferhad-begova džamija), dochodzi się do skrzyżowania z ulicą Gazi-husref Begova, w pobliżu tak zwanego słodkiego zakątka (*slatko ćošé*). Na placu, gdzie w latach 1884–1889 znajdowały się koszary janczarów, w oparciu o projekt Józefa Vancaša powstała wspomniana neogotycka katedra katolicka<sup>21</sup>. W jej pobliżu wybudowano z funduszu społecznego kamienicę, która mieściła m.in. pocztę i biura telekomunikacyjne, a także nowopowstałe muzeum narodowe. Od 1928 do 1941 roku ulica nosiła nazwę Prijestolonasljednika Petra, następnie w latach 1941–1945 znów Ferhadija. Od 1945 do 1993 roku jej patronem był bohater narodowy Vaso

<sup>15</sup> Boczne uliczki nie miały oficjalnych nazw do 1853 roku, kiedy to wprowadzono numerację domów jako ułatwienie dla poborców podatkowych w „zakorzeniającej” się w tej przestrzeni materialnej i duchowej monarchii Austrowęgierskiej. Krešvljaković 1937, s. 3.

<sup>16</sup> Ferhad-beg był potomkiem szanowanej szlacheckiej rodziny Vuković-Desisalić. On sam wybudował tu wspomniany meczet, podczas gdy jego brat Ivan stworzył prawosławną ikonę „Matka Boska z Dzieciątkiem”.

<sup>17</sup> W 1979 roku budynek po raz kolejny uległ zniszczeniu podczas pożaru. Jednym z nauczycieli tej szkoły był znany kronikarz Sarajewa, Mula Mustafa Bašeskija.

<sup>18</sup> Na tej niewielkiej nekropolii chowano w przeszłości głównie członków oddziałów janczarów z nieopodal położonych koszar (okolice dzisiejszej katedry). Od 1992 roku cmentarz stanowi miejsce spoczynku bośniackich intelektualistów, w tym np. Muhsina Rožvicia, czy Aliji Isakovicia.

<sup>19</sup> 1 maja 1895 roku Daniel A. Salom zorganizował inauguracyjną ceremonię w nowopowstałym Grand Hotelu, który już w tamtym czasie był w pełni zelektryzowany. Obiekt funkcjonował jako hotel tylko kilka miesięcy, scedowany następnie na Bank Narodowy. U zbiegu ulic Ferhadija i Cemaluša (na tej drugiej ulicy pierwszy elektryczny tramwaj pojawił się 1 czerwca 1895 roku), w miejscu dzisiejszego „wieżowca” Vakufa znajdował się meczet Havadže Kemaluddina, stąd też okoliczne budynki należą do *mahali* Cemaluša.

<sup>20</sup> „Drapacz chmur” to potoczne określenie lokalnych mieszkańców (był to *de facto* pierwszy tak wysoki budynek w modernistycznym Sarajewie). Z arabskiego *waqf* (*wakf*) to fundacja religijna finansująca utrzymanie meczetów i instytucji religijnych.

<sup>21</sup> W środku katedry znajduje się grobowiec i portret arcybiskupa Vrhbosny Józefa Štadlera, którego zabiegi organizacyjne przyczyniły się do konstrukcji katedry, pałacu, seminarium, a także budowy kościoła św. Cyryla i Metodego oraz budynków świeckich w chrześcijańskiej *mahali* miasta (*Latinluk*).



Jedna z wielu „sarajewskich róż”, Sarajewo 2017, fot. J. Pilarska



Gra w szachy miejskie na placu Wyzwolenia (Trg Oslobođenja), Sarajewo 2017, fot. J. Pilarska

Miskin Czarny, który pracował dla kolei państwowych w Sarajewie<sup>22</sup>. Do swej pierwotnej nazwy powróciła w 1993 roku.

Ulica była i jest centrum komercyjnym miasta. W przeszłości znajdowały się tu zajazdy (han), kawiarnie, sklepy i urzędy<sup>23</sup>. Mieściły się też tu: agencja podróży, agencja celna, duży sklep z towarami kolonialnymi, piwnice z likierami, apteka, kiosk z prasą i tytoniem, oraz magazyn z porcelaną i szkłem. Tu znajduje się również Stara Synagoga, najstarsza bożnica w Bośni i Hercegowinie z 1581 roku, pełniąca obecnie również funkcję muzeum żydowskiego<sup>24</sup>. Na różnych odcinkach ulicy mieszczą się rozmaite, ważne dla miasta instytucje, np. Gradska trznica Markale (hala targowa) przy Gajev Trgu, Uniwersytet Ekonomiczny, duża poczta, czy bośniacka federacja piłkarska. W połowie Ferhadiji ulokowany jest też Trg Oslobođenja; rozległy, zadrzewiony plac, stanowiący popularne miejsce spotkań i odpoczynku mieszkańców, a także gry w szachy parkowe. Dalszy trakt prowadzi ku ulicy Sarači, która w tym miejscu zamienia się w wąski, brukowany trotuar prowadzący do „muzułmańskiej” starówki i serca miasta, a więc Baščaršiji.

## Metoda

Mając na uwadze cel badań, których była analiza oraz próba odtworzenia (rekonstrukcji) lokalnych znaczeń przypisywanych tej ulicy w kontekście praktyk społeczno-kulturowych nań zachodzących, do ich realizacji zastosowano podejście jakościowe, z adekwatnymi narzędziami gromadzenia danych, tj. obserwacją, rozmową naturalną oraz fotografią. Metodologicznie podejście jakościowe zakorzenione jest w „subiektywistycznej wizji natury społecznej i teorii poznania”<sup>25</sup>, podczas gdy konstruktywizm w warstwie ontologicznej „podziela subiektywistyczne nastawienie do rzeczywistości, akceptując relatywizm, czyli istnienie wielu lokalnie konstruowanych i rekonstruowanych rzeczywistości”<sup>26</sup>. Stąd też realizowany projekt dotyczył tzw. wewnętrznego studium przypadku<sup>27</sup>, w którym nie podejmuje się żadnej próby uogólnienia wykraczającej poza pojedynczy przypadek, ani też nie próbuje się stworzyć teorii. Subiektywność interpretacji wyraża etyczna (*etic* – zewnętrzna) pozycja badaczki z wykorzystaniem elementów emicznych (*emic* – perspektywa wewnętrzna)<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Stacja kolejowa rozciągała się na terenie współczesnej ulicy Ferhadija na wysokości od placu rozpoczynającego się krytym targowiskiem (*Trznica*) do istniejącego dziś budynku szkoły ekonomicznej i seminarium (prawosławnego). Budynek stacji rozebrano w latach 1938–1939.

<sup>23</sup> W czasie panowania monarchii austro-węgierskiej znajdowało się na niej 50 zajazdów (gospód) dysponujących 2 640 miejscami dla gości i 1 280 dla koni. Bibanović 2011, s. 37.

<sup>24</sup> Żydzi pojawili się w Sarajewie na początku XVI wieku, po tym jak na mocy Edyktu z Alhambry z 31 marca 1492 roku Monarchia Katolickiej Hiszpanii, czyli Izabela I Kastylijska i Ferdynand II Aragoński, wypędzili ich z Półwyspu Iberyjskiego. Sefardyjczycy wnieśli w kulturę Sarajewa m.in. kulturę hebrajską a także język ladino.

<sup>25</sup> Sławecki 2012, s. 78.

<sup>26</sup> Sławecki 2012 s. 80.

<sup>27</sup> Silverman 2008, s. 437–438.

<sup>28</sup> Por. Pike 1967.

Badanie zostało przeprowadzone podczas dwutygodniowego pobytu autorki w Sarajewie<sup>29</sup>. Znajomość lokalnego języka i kulturowego kontekstu<sup>30</sup> umożliwiły nakreślenie związku między przestrzenią a praktyką społeczno-kulturową w tym konkretnym przypadku jednej z najważniejszych ulic miasta. Bezpośrednia obserwacja terenowa<sup>31</sup> pozwoliła zarazem na jednoczesną obserwację i dokumentowanie, a więc „wtopienie się w teren, ale nie w kulturę, możliwość zadawania pytań i proszenia o komentarze”<sup>32</sup>. Obserwacji towarzyszyła tzw. rozmowa naturalna z pięcioma mieszkańcami Sarajewa, która stanowi jedno z narzędzi podejścia jakościowego w badaniach społecznych – „mimo, że możemy brać rozmowę za trywialne („to tylko rozmowa”) zdarzenie, warto zastanowić się nad tym, że rozmowa jest pierwotnym medium, dzięki któremu zachodzi wymiana społeczna”<sup>33</sup>. Analiza źródeł zastanych dotyczących historii Sarajewa, obserwacja terenowa, metoda fotograficzna oraz wywiad swobodny umożliwiły konstruktywistyczne odtworzenie najważniejszych elementów związanych z praktyką społeczną i znaczeniem tej ulicy dla mieszkańców.

## Analiza

Perspektywa antropologiczna pozwala na spojrzenie na obiekt architektoniczny (w tym wypadku na ulicę jako element przestrzennej kompozycji miasta) przez pryzmat „oswajania” jej elementów przez użytkowników (mieszkańców) w ramach codziennych praktyk. Owo lokalne „oswajanie” w przypadku ulicy Ferhadija jest niezwykle dynamiczne – w zależności od fragmentu traktu praktyki społeczne nawiązują do innych kodów kulturowych. Począwszy od fragmentu ulicy przez zbiegu z ul. M. Tita wyraźnie zarysowuje się tam aspekt komercyjno-konsumpcyjny, związany z udziałem w społecznych rytuałach towarzyskich, np. picia kawy w *kafanie* (bośniackie kawiarnie). Ponieważ na tej wysokości na ulicy znajdują się sklepy wielu z najdroższych marek odzieżowych w tej części Półwyspu Bałkańskiego (np. Benneton), „bywanie” w nich staje się symbolem przynależności do danej grupy społecznej. Stąd też na ulicy Ferhadija (tej części) warto się pokazywać, manifestując w ten sposób swój (nawet pozorny) status materialny<sup>34</sup>. Thomas Hulland Eriksen pisze, iż „status to społecznie zdefiniowany aspekt osoby, któ-

<sup>29</sup> Studium przypadku zostało poprzedzone kwerendą biblioteczną w Instytucie Boszniackim posiadającym bogate zbiory dotyczące historii miasta, umożliwiając nakreślenie historycznego kontekstu i ważkości traktu dla samego miasta i jego mieszkańców.

<sup>30</sup> Poprzez liczne badawcze i prywatne wizyty autorki w Sarajewie na przestrzeni prawie dwóch ostatnich dekad.

<sup>31</sup> Neuman 2007, s. 289.

<sup>32</sup> Jemieliński 2012, s. 51.

<sup>33</sup> Silverman 2012, s. 184–185.

<sup>34</sup> Ten swoisty rytuał kulturowy jest jednakże często krytykowany przez samych mieszkańców Sarajewa. Jak twierdziły rozmówczynie, w *kafanie* na początku ul. Ferhadija „siedzi się, by się pokazać”, ale jeśli przyrzuć się temu z bliska, to czasem osoby tam przesiadujące stać na kupno jednej kawy, którą w ten ceremonialny sposób „sączą” czasem nawet kilka godzin.

ry definiuje relację społeczną<sup>35</sup>. Ten norweski antropolog społeczny jednocześnie podkreśla związek między statusem przypisanym a osiąganym, co dokonuje się właśnie m.in. za pomocą praktyk społecznych, zachodzących w określonej przestrzeni<sup>36</sup>. W konsekwencji miejsce to nabiera szczególnego znaczenia w indywidualnych biografiach poprzez „rangę”, jaką nadaje się tego typu rytuałom behawioralno-kulturowym. Ze względu na fakt, iż obiekty architektoniczne można postrzegać jako podsystem (jeden z elementów), który zapewnia masową komunikację, wyraźnie zarysowuje się sposób, w jaki różne grupy społeczne wyrażają tu swój stosunek wobec systemu społecznego i ekonomicznego. Robienie zakupów, spotkania towarzyskie, co ciekawe – nawet załatwianie spraw urzędowych na poczcie czy w banku, nabierają na tej ulicy innego, tj. prestiżowego znaczenia, niż gdyby odbywało się to w lokalnych urzędach, czy agencjach pocztowych<sup>37</sup>. Być może wynika to też dodatkowo z faktu pewnej estetyki architektonicznej budynków mieszczących te instytucje, jako że są one odremontowane (jak na bośniackie realia) i zadbane.

Ponieważ rola obiektów nabiera znaczenia, gdy wykorzystywane są do interpretacji przekazów symbolicznych w okresach napięć politycznych, warto też zwrócić uwagę na istniejące w tej przestrzeni osobliwe pozostałości po oblężeniu Sarajewa z lat 90. XX wieku: wspomniane już „sarajewskie róże” oraz tablice upamiętniające śmierć cywilów, którzy zginęli pod ostrzałem snajperskim Serbów bośniackich. Symbole te, szczególnie w tym miejscu ze względu na jego „atrakcyjność” turystyczną, stają się narzędziem dialogu z historią oraz formą jej przekazu (*storytelling*) przejeżdżnym i turystom. W tym też kontekście tuż za katedrą Serca Jezusowego przy placu fra Grge Martića powstała kilka lat temu galeria zdjęć, przeobrażona w permanentną wystawę-muzeum „Gallery 11/07/95”, miejsce warsztatów i wykładów dotyczących historycznych i społecznych reperkusji masakry w Srebrenicy.

Jako że analiza socjologiczna obiektów materialnych pozwala na m.in. ustalenie akceptowanych i nieakceptowanych społecznie wartości, przyglądając się dynamice praktyk codziennych mieszkańców Sarajewa na ulicy Ferhadija wyraźnie zarysowuje się kilka kwestii. Oto bowiem przestrzeń materialna służy artykułowaniu niezadośćuczynionej krzywdy historycznej (centrum informacji o Srebrenicy; eksponowanie „sarajewskich róż”), przez co wyodrębnia się wewnętrzny podział na swoich i obcych (my – ocaleni, a więc ci, którzy przeżyli oblężenie, oni – Serbowie bośniaccy, którzy dokonywali systematycznego urbanocidu z okolicznych wzgórz). W ten sposób ulica symbolizuje wartości ważne dla danej grupy (kwestia pociągnięcia do odpowiedzialności karnej za zbrodnie wojenne na cywilach), oraz „opowiada” o istotnych wydarzeniach. Nieartykułowanymi, lecz symbolicznie praktykowanymi wartościami są te, związane z „bałkańskim” stylem

<sup>35</sup> Eriksen 2009, s. 60.

<sup>36</sup> Eriksen 2009, s. 60.

<sup>37</sup> Opinię taką wyrazili interlokutorzy autorki, dwaj mieszkańcy Sarajewa (Muzułmanin oraz Serb bośniacki).





Widok na Katedrę Serca Jezusowego, Sarajewo 2017, fot. J. Pilarska



Jedna z kavan przed Katedrą Serca Jezusowego, Sarajewo 2017, fot. J. Pilarska

życia – nieśpieszne rozmowy w *kafanach*, picie kawy „godzinami”, towarzyskie rytuały związane z pogawędką na ulicy ze spotkanymi znajomymi, wszechobecny gwar, obecność dzieci, itp. Nieakceptowalne wartości, jakie zarysowują się w tej przestrzeni, to te, które zwracają członków społeczności wobec patrykularnych interesów swoich grup etniczno-wyznaniowych. Szczególnie immanentne wydaje się to właśnie w tej części miasta, gdzie podkreślanie swojej odrębności etnicznej czy też tożsamości religijnej nie jest „kompatybilne” z charakterem miejsca, jakie nadają mu mieszkańcy w codziennych praktykach. Odbywa się to poprzez marginalizację tych wymiarów tożsamości, przy jednoczesnym odnajdywaniu wspólnego mianownika w postaci kultury konsumpcji, życia towarzyskiego w „stylu metropolitarnym”, itp. Nieznajomość tego kodu kulturowego sprawia, że wszelkie przejawy podkreślenia etniczności (partykularyzmów) jawią się jako „zaściankowość” i prowincjonalność<sup>38</sup>.

Jak podkreśla Bohdan Jałowiecki, przestrzeń architektoniczna podlega procesom społecznego wytwarzania: „ludzie wytwarzają swoją przestrzeń [...] przestrzeń ma jednakże nie tylko wymiar materialny, lecz także symboliczny, naznaczona jest bowiem przez emocje, uczucia i wartości”<sup>39</sup>. Stąd też, w ramach komunikacyjnej funkcji architektury (*architecture parlante*) sarajewianie w tejże przestrzeni materialnej współtworzą pamięć zbiorową, wytwarzając społecznie podzielane wyobrażenia o przeszłości (bohaterstwo cywilów pod snajperskim ostrzałem podczas oblężenia), korupcji i indolencji lokalnych przywódców politycznych, którzy doprowadzili do rozpadu Jugosławii, jednoznacznego obwiniania Serbów bośniackich i uruchomionej przez nich propagandy etnonacjonalistycznej, w opozycji do Muzułmanów bośniackich, czy też części Chorwatów bośniackich<sup>40</sup>. Te dwie ostatnie grupy jawią się zarazem jako depozytariusze jugosłowiańskiego ducha braterstwa i jedności („titowskie” *bratvstvo i jednistvo*)<sup>41</sup>. Można zatem skonstatować, iż w ten oto sposób przestrzeń generuje określone praktyki produkowania pamięci i ich odbioru. Z drugiej strony, obiekty architektoniczne niosą za sobą przekaz, który ma ograniczony charakter. Tak też dzieje się w przypadku środkowej części traktu Ferhadija, gdzie znajduje się katolicka katedra.

Tu bowiem odtwarzane są codzienne pewne praktyki podkreślające status społeczny mieszkańców Sarajewa, którzy udzielanie się w życiu towarzyskim w tym miejscu traktują jako wyraz przynależności do „śmietanki towarzyskiej” stolicy (Eriksonowski status osiągnany). Co więcej, w okalających katedrę kawiarniach nawet praca kelnera (skąd inąd poważana na Półwyspie Bałkańskim i wykonywana głównie przez mężczyzn) stawia taką osobę wyżej na szczeblu drabiny stratyfikacyjnej<sup>42</sup>. Wydaje się to korespondować

<sup>38</sup> Bezpośredni cytat.

<sup>39</sup> Jałowiecki 2010, s. 24–25.

<sup>40</sup> Opinie interlokutorów.

<sup>41</sup> Wypowiedzi interlokutorów autorki.

<sup>42</sup> W porównaniu z pracą kelnera w innej części miasta czy dzielnicy (wypowiedź rozmówczyni).

z oglądem Henri Lefebvre, iż praktyki przestrzenne regulują życie. Jak bowiem stwierdza ten francuski filozof „przeźreń nie ma mocy sama w sobie, ani przeźreń sama w sobie nie determinuje sprzeczności przestrzennych”<sup>43</sup>, ale to właśnie formy społecznych praktyk nadają danej przeźreń charakter i lokalną, idiograficzną specyfikę (w tym prestiż).

„Autentyczność” miejsca rozumiana jest jako umiejętność skutecznej komunikacji określonych i pożądaných treści. W kontekście tej ulicy warto przyjrzeć się jej końcowemu fragmentowi, który prowadzi do „historycznego przejścia” – od części „austrowęgierskiej” i „jugosłowiańskiej” do „muzułmańskiej” (osmańskiej) („Sarajewo meeting of cultures”).

Owe symboliczne przejście nie spotkało się z akceptacją samych mieszkańców Sarajewa i przyciąga uwagę jedynie turystów, którzy zachęteni chwytliwą frazeologią „spotkania wschodu z zachodem” fotografują się na tej poziomej inskrypcji. Dla samych mieszkańców Sarajewa wydaje się to jednak chybionym pomysłem – nie traktują oni bowiem miasta jako przeźreń materialnej wydzielonej, czy fragmentarycznej<sup>44</sup>. Jeśli więc obiekty architektoniczne tworzą narrację na temat miejsca, to ta wydaje się projektem, z którym mieszkańcy i rodzimi użytkownicy nie wchodzą w dialog. Owa linia demarkacyjna stanowi bowiem zaprzeczenie pewnego mitu, symbolicznego wyrażania wspólnoty sarajewskiej jako społeczności zróżnicowanej. Krajobraz kulturowy, jako wynik przekształcania przeźreń geograficznej przez różne grupy kulturowe w Sarajewie, pozwala kształtować symboliczne wyobrażenia o jego mieszkańcach. I choć jego znaczenie nigdy nie jest interpretowane w ten sam sposób przez wszystkich jego „użytkowników”, w niezgodzie na wydzielanie przeźreń wyłania się pewna solidarność wszystkich grup kulturowych zamieszkujących Sarajewo i „użytkujących” ten trakt. Najważniejsze staje się zatem pytanie nie to, „jak miejsca funkcjonują, ale co znaczą”<sup>45</sup>. Innymi słowy, sedno charakteru danego miejsca (przeźreń) wyraża się nie poprzez jego wymiar funkcjonalny (formalny lub oficjalny), lecz poprzez interpretację jego znaczenia czy symboliki.

Opisywana ulica wydaje się w humanistycznym rozumieniu architektury spełniać kilka zadań wynikających z realizacji (bądź zaspokajania) potrzeb psychospołecznych społeczności sarajewskiej, dając poczucie więzi, realizując potrzebę przynależności (afiliacji) do danej grupy (według kryteriów ekonomicznych i stratyfikacyjnych), czy też zaspokajając potrzeby wyższe, tj. obcowania z absolutem i rozwoju duchowego przez fakt lokalizacji przy niej świątyń należących do czterech różnych porządków teologicznych

<sup>43</sup> Lefebvre 1991, s. 358–359.

<sup>44</sup> W opinii mieszkank Sarajewa największym zastrzeżeniem wobec tego symbolu jest sposób, w jaki jednoznacznie „odcina” poszczególne części miasta od siebie, które są według nich „od zawsze przemieszane”. Potwierdziły one, iż ma to sztuczny, zupełnie odrealniony wymiar dla wielokulturowego charakteru Sarajewa (beźpośrednia wypowiedź rozmówczyń).

<sup>45</sup> Sagan 1995, s. 147.

(judaizm, prawosławie, katolicyzm i islam). Poprzez swoją specyfikę architektoniczno-geograficzną, a więc otoczenie wysokimi budynkami w wąskim trakcie, nieopodal stoków okalających Sarajewo, daje też poczucie fizycznego i symbolicznego bezpieczeństwa. Tym samym ulica ta pełni społeczne funkcje, jakie architekturze przypisuje Aleksander Wallis<sup>46</sup>, a więc funkcję:

- ochronną: przed niekorzystnymi warunkami atmosferycznymi oraz symbolicznie przed politycznymi podziałami obecnymi w post-Daytonowskiej Bośni i Hercegowinie<sup>47</sup>;
- światopoglądową: poprzez utożsamianie się sarajewian z jego „rangą” i znaczeniem stratyfikacyjnym, jakie niesie;
- prestiżową: podkreślając status społeczny<sup>48</sup>,
- katalityczną: poprzez swoje liczne *kafany*, ogródki, restauracje, bary czy szachy
- parkowe, sprzyjając interakcjom międzyludzkim<sup>49</sup>;
- ideologiczną: będąc nośnikiem pewnej ideologii – prawdy historycznej poprzez
- aktywność performatywną bądź bezpośrednie sąsiedztwo galerii 11/07/95, „sarajewskie róże” itp.;
- kumulatywno-strukturalizującą: jako stała forma przestrzenna strukturalizująca układ urbanistyczny miasta na przestrzeni wieków;
- dystrybucyjno-organizacyjną: poprzez „rozmieszczanie” w tej przestrzeni opisywanych powyżej ludzkich zachowań i działań.

W ten też sposób ulica ta spełnia kryterium przestrzeni społecznej, która dla danej (w tym wypadku zróżnicowanej kulturowo) zbiorowości, tj. mieszkańców Sarajewa, stanowi „użytkowany i kształtowany przez nią obszar, z którymi wiąże ona system wiedzy, wyobrażeń, wartości i reguł zachowania, dzięki którym identyfikuje się najpełniej z tym obszarem”<sup>50</sup>. Uwzględniając zatem wskaźniki psychogeografii<sup>51</sup>, a więc emocjonalne, behawioralne, wyobrażeniowo-poznawcze i ontologiczne wymiary miasta, ta sarajewska ulica daje poczucie więzi, przynależności do danego kręgu kulturowego i grup społecznych, tworzy przestrzeń do ekspresji zachowań umożliwiających dialog z historią czy z dominującą narracją polityczną, wyraża status – jaki nadaje jej użytkownikom – a także umożliwia ekspresję tożsamości sarajewian, dla których wszystkie zachodzące tam

<sup>46</sup> Wallis 1990, s. 45.

<sup>47</sup> Opinia jednego z rozmówców autorki.

<sup>48</sup> Nie jest to jednak funkcja ekskluzywna, jako że (jak podkreślali rozmówcy) można „bywać” na tej ulicy popijając cały dzień jedną kawę, nie narażając się na wysokie koszty takiego ceremoniału.

<sup>49</sup> Tym samym ulica ta stanowi dospołeczny typ przestrzeni, którą według Humphry’ego Osmonda charakteryzuje pozytywny wpływ na ilość interakcji interpersonalnych. Por. Hall 2009, s. 145.

<sup>50</sup> Wallis 1990, s. 19.

<sup>51</sup> Pile 2005.

praktyki społeczne i kulturowe wydają się definiować to, co Heideggerowsko wyraża „bycie-w-świecie”<sup>52</sup>.

Według Davida Harvey’a „miejsce jest raczej konstruktem materialno-społecznym, tj. produktem społecznych relacji w danym czasie i przestrzeni”<sup>53</sup>. Takie rozumienie miejsca implikuje specyficzną perspektywę jego przeżywania. Oto bowiem o ile „obszar swojskości, której fizyczne granice konsolidują znaki kulturowe wyznaczające symboliczną przynależność do określonej wspólnoty”<sup>54</sup>, to okazuje się, że ulica ta pozwala właściwie wszystkim członkom społeczności sarajewskiej doświadczyć „swojskości” w ramach:

- dialogu z historią;
- praktyk religijnych;
- rytuałów towarzyskich;
- zachowań konsumpcyjnych (potwierdzających status materialny).

Mimo pewnych obszarów partykularnych w powyższych praktykach (dialog z historią), ulica ta wydaje się wpływać pozytywnie na budowanie wspólnoty terytorialnej (lokalnej) osób utożsamiających się z tą przestrzenią. Pozwala również na ujawnienie się kategorii habitusu<sup>55</sup>, tj. dyspozycji do określonego sposobu działania, tworzenia i poznania, szczególnie, że „miejska przestrzeń publiczna w istocie wykształca się w wielowymiarowych procesach interakcji pomiędzy „przestrzenią obiektywną” a „przestrzenią subiektywną”<sup>56</sup>. W tej interakcji, a więc w nadawaniu subiektywnych znaczeń przestrzeni, ujawnia się najwyraźniej antropologiczny wpływ na charakter miejsca.

## Podsumowanie

Według Edwarda Relpha tożsamość miejsca składa się z trzech elementów, tj. z fizycznych właściwości, czynności (aktywności) oraz znaczeń i symboli<sup>57</sup>. Biorąc to pod uwagę, oprócz nakreślonego powyżej opisu ulicy Ferhadija uwagę zwraca symbolika użytkowania, jaka ujawniła się w toku obserwacji i fotograficznej dokumentacji, uzupełnionych o rozmowy naturalne.

Przyglądając się Sarajewu jako miastu stworzonemu przez kulturę różnicę wyraźnie wyodrębia się dialektyka miasto – wielokulturowość, dynamizująca związki między przestrzenią a ekspresją kulturowego zróżnicowania. Według Mariana Golki to właśnie na takich obszarach miejskich dochodzi do „kondensacji wielokulturowych

<sup>52</sup> Heidegger 1977.

<sup>53</sup> Harvey 1999, s. 37.

<sup>54</sup> Copik 2013, s. 180.

<sup>55</sup> Por. Bourdieu 2007.

<sup>56</sup> Miciukiewicz 2006, s. 210.

<sup>57</sup> Relph 1976.

składników<sup>58</sup>, co sprawia, że nie tylko konflikty etniczne, ale i kulturowe identyfikacje nabierają szczególnie wyrazistego charakteru. Metaforycznie fakt ten potwierdzają lokalni badacze, pisząc, iż Sarajewo bardzo szybko od chwili swego założenia „stało się metaforą świata, miastem, w którym różne oblicza świata skupiły się w jednym punkcie”<sup>59</sup>. Parafrazując tę myśl, można stwierdzić, iż podobnie ulica Ferhadija jest metaforą kulturowego ducha miasta oraz sposobu, w jaki jego mieszkańcy użytkują tę niejednoznaczną, często pełną antagonizmów przestrzeń. W konsekwencji, podobnie jako duch tego miasta, Ferhadija mieści w sobie pewnego rodzaju „przeciwstawne napięcie, co znaczy że elementy te znajdują się opozycji do siebie i że łączy je ta przeciwstawność, w której definiują się nawzajem”<sup>60</sup>.

Ze względu na typowe dla miasta zróżnicowanie, użytkownicy przestrzeni i członkowie kulturowo heterogenicznej społeczności akceptują „niestabilność i niepewność jako coś normalnego [...]”<sup>61</sup>. Paradoksalnie stałym więc elementem krajobrazu (wielu) kulturowego jest jego zmienność i dynamika, stąd też nadawane mu sensory różnią się w zależności od realiów politycznych i społecznych. To na przykład na tej ulicy w 20. rocznicę wybuchu wojny z lat 1992–95 ustawiono szpaler 11 541 pustych plastikowych, czerwonych krzeseł. Miejski *performance* nawiązywał do traumatycznej historii miasta symbolizując pamięć o osobach, które zginęły podczas jego oblężenia<sup>62</sup>. Przyjmując zatem rozumienie przestrzeni jako „obszaru stanowiącego twór społeczny oraz nadającego życiu społecznemu pewne ramy”<sup>63</sup>, jawi się ona również jako pewna rzeczywistość symboliczna, której to symbolikę można odczytać i zinterpretować. Stąd też sposób, w jaki dany obiekt jest użytkowany i jakie znaczenie nadaje mu społeczność lokalna, jest wypadkową atmosfery kulturowej danego miejsca, dynamiki międzykulturowego dialogu oraz symbolicznie przypisywanych takiemu obiektowi (miejscu) kodów kulturowych. Architektura miasta służy nie tylko wyrażaniu idei wielokulturowości, ale generuje zarazem ramy przestrzenne dla jej manifestowania poprzez praktyki kulturowe członków lokalnej społeczności, jak pokazują to praktyki społeczne na ulicy Ferhadija.

Biorąc pod uwagę, iż architektura jako element ukształtowania tkanki miejskiej pozwala stworzyć „wspólną przestrzeń komunikacyjną”<sup>64</sup>, nabiera to specyficznego znaczenia w sarajewskiej kulturze, tworzonej przez cztery monoteistyczne religie i cztery wywodzące się z nich paradygmaty kulturowe. Z jednej strony ulica ta jest więc przestrzenią „zawłaszczoną” przez partykularną pamięć historyczną (ocalonych z oblężenia)

<sup>58</sup> Golka 2010, s. 136.

<sup>59</sup> Karahasan 1995, s. 15.

<sup>60</sup> Karahasan, 1995, s. 15.

<sup>61</sup> Hannerz 2006, s. 82.

<sup>62</sup> Por.: <http://wpolityce.pl/polityka/130079-sarajewo-11-541-pustych-czerwonych-krzesel-symbolizujacych-zabitych-podczas-oblezenia-miasta>.

<sup>63</sup> Barker 2005, s. 404.

<sup>64</sup> Kubicki 2010, s. 18.

i niezadośćuczynione krzywdy jednej grupy wyznaniowo-etnicznej (muzułmanie bośniaccy), z drugiej zaś służy manifestowaniu przynależności (lub aspirowania) do określonej stratyfikacyjnie grupy mieszkańców, których stać na przebywanie tam w celach towarzyskich. Dobrze jest więc na niej „bywać”, choć fakt ten wykorzystują oddolnie również te grupy, które w takim zainteresowaniu i popularności Ferhadiji upatrują możliwości wykorzystania tego do opowiedzenia swojej historii. Dosłownie i metaforycznie.

## Bibliografia

- Barker C. 2005, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Begović F. M. 2005, *Staro Sarajevo – ljudi i događaji*, Rabic, Sarajevo.
- Bibanović Z. 2011, *Sarajevo. Guide book*, Bemust, Sarajevo.
- Bourdieu P. 2007, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Copik I. 2013, *Pedagogika miejsca – kultura lokalna a kształtowanie się tożsamości współczesnego człowieka*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie”, t. 22.
- Dee J., Gül M., *Sarajevo – a City Profile*, „Cities”, 2015, vol. 43, s. 152.
- Donia R.J. 2006, *Sarajevo. A biography*, Hurst & Company, London.
- Eriksen T. H. 2009, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, tłum. J. Wołyńska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa.
- Gaćnanović, R. 1999, *Sarajevo. Na milenijskoj obratnici*, DID, Sarajevo.
- Golka M. 2010, *Imiona wielokulturowości*, MUZA, Warszawa.
- Goulding D.J. 2002, *Liberated Cinema: The Yugoslav Experience, 1945–2001*, Indiana University Press, Bloomington.
- Hall E. 2009, *Ukryty wymiar*, tłum. T. Hołówka, MUZA, Warszawa.
- Hannerz U. 2006, *Odkrywanie miasta*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Harvey D. 1999, *The Condition of Postmodernity: an enquiry into the Origins of Cultural Change*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Heidegger M. 1977, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa.
- Jałowiecki B. 2010, *Społeczne wytwarzanie przestrzeni*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Jemieliński D. (red.) 2012, *Badania jakościowe. Podejścia i teorie*, t.1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Jemieliński D. (red.) 2012, *Badania jakościowe. Metody i narzędzia*, t.2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Junuzović A. 2006, *Sarajevske ruže: Ka politici sjećanja*, Armis Print, Sarajevo.

- Karahasan Dž. 1995, *Sarajewska sevdalinka*, tłum. D. Crlić-Straszyńska, J. Pomorska, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny.
- Karahasan Dž. 1996, *Sarajevo, Exodus of a City*, Kodansha, Sarajevo.
- Krešvljaković H. 1937, *Sarajevo u doba okupacije Bosne 1878*, Sarajevo, Sarajevo.
- Kubicki P. 2010, *Miasto w sieci znaczeń. Kraków i jego tożsamości*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Lefebvre H. 1991, *The production of space*, Basil Blackwell, Oxford.
- Miciukiewicz K. 2006, *Miasto jako społeczna reprodukcja przestrzeni i kontr przestrzeni miejsce*, [w:] Mendel M. (red.), *Pedagogika miejsca*, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP we Wrocławiu, Wrocław, s. 209–238.
- Neuman W.L. 2007, *Basics of Social Research, Qualitative and Quantitative Approaches*, Pearson Education International, London.
- Pike K.L. 1967, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Mouton, The Hague.
- Pilarska J. 2010, *Miasto – idea konceptualizująca tożsamość wielowymiarową*, [w:] Kamińska K. (red.), *Miejskie opowieści. Edukacyjne narracje rozstrzeni*, Wydawnictwo ATUT, Wrocław.
- Pile S. 2005, *Real cities. Modernity, space and the phantasmagorias of city life*, Sage, London.
- Rolph E. 1976, *Place and placelessness*, Pion, London.
- Sagan I. 1995, *Ludzie i ich miejsca w geografii postmodernistycznej*, [w:] Szkudlarek T. (red.), *Różnica tożsamość edukacja. Szkice z pogranicza*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków, s. 143–153.
- Sławecki B. 2012, *Znaczenia paradygmatów w badaniach jakościowych*, [w:] Jemielniak D. (red.), *Badania jakościowe. Podejścia i teorie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 57–87.
- Silverman D. 2008, *Prowadzenie badań jakościowych*, tłum. J. Ostrowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Silverman D. 2012, *Interpretacja danych jakościowych*, tłum. M. Głowacka-Grajper, J. Ostrowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Wallis A. 1990, *Socjologia przestrzeni*, Niezależna Oficyna Wydawnicza NOWA, Warszawa.
- Wejchert K. 1974, *Elementy kompozycji urbanistycznej*, ARKADY, Warszawa.

### Źródła internetowe

- Sarajevo: 11 541 pustych czerwonych krzesel symbolizujących zabitych podczas oblężenia miasta: <http://wpolityce.pl/polityka/130079-sarajevo-11-541-pustych-czerwonych-krzesel-symbolizujacych-zabitych-podczas-oblezenia-miasta>, 05.12.2017.