

RAZPRAVE FF

Bojan Baskar

Nacionalna identiteta kot imperialna zapuščina: uvod v slovensko etnomitologijo

Nacionalna identiteta kot imperialna zapuščina: uvod v slovensko etnomitologijo

Zbirka: Razprave FF ((e-ISSN 2712-3820)

Avtor: Bojan Baskar

Recenzenti: Mitja Velikonja, Jaka Repič

Lektorica: Katja Križnik Jeraj

Tehnično urejanje in prelom: Jure Preglau

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete

Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete

Oblikovna zasnova zbirke: Lavoslava Benčič

Ljubljana, 2021

Prva e-izdaja

Publikacija je brezplačna.

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. (izjeme so fotografije) / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>
DOI: 10.4312/9789610605140

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 71806723
ISBN 978-961-06-0514-0 (PDF)

Kazalo vsebine

Predgovor	7
1 Imperij in nacija	9
1.1 Definicije imperija	9
1.2 Terminološko vprašanje: imperij ali cesarstvo?	15
1.3 Imperij proti naravi	16
1.4 Nacija in imperij sta reverzibilni obliki	18
1.5 Imperij – stvar percepcije	20
1.6 Je imperiologija apologija imperija?	22
2 Slovenci in islam	27
2.1 Orientalizacija islama	28
2.2 Teologija namesto sociologije	29
2.3 Teologocentrizem ni le zabloda zahodnjaških orientalistov	34
2.4 Obmejni orientalizem	40
2.5 Slovenci – nacija, narejena iz besedičenja o hudih Turkih?	42
2.6 Slovenija kot »predzidje krščanstva«?	49
3 Potovanja v imperialnem stilu	55
3.1 Turisti in turizem ob koncu stoletja	58
3.2 Literariziranje v provinci	61
3.3 Potovati »po avstrijsko«	65
3.4 Po stopinjah Lermontova	69
3.5 Kateri imperij je boljši?	71
3.6 Sklepne pripombe	73
4 Ko habsburški mit postane sodobni slovenski mit	77
4.1 Slovenci in habsburški mit	78
4.2 Od habsburškega mita do sodobne krpanomanije	80
4.3 Krpan med zgodovino, izročilom in fikcijo	81
4.4 Dve glavni liniji učenega branja Krpana	82
4.5 Martin Krpan kot miselno pomagalo	84
4.6 Brdavs: zunaj Slovenije, torej zunaj zgodovine	86
4.7 Krpan, ki je prinesel kavo na Dunaj	87
4.8 Tuje identitete nočemo, svoje ne damo	91

4.9	Sklepne pripombe93
5	Imperialna zapuščina, Slovenci in antropologija95
5.1	Zapuščina ali dediščina?96
5.2	Zapuščina kot persistenca in družbene rabe zapuščine97
5.3	Ali preteklost vztraja?99
5.4	Kroeber in stil, s Schapirovo pomočjo	104
5.5	James Ferguson ali Stil ni frizura	107
5.6	Vera Stein Erlich, imperialna zapuščina in imperialni stil	109
	Povzetek	115
	Summary	119
	Viri in literatura	123
	Imensko kazalo	135

Nilu, Maji in Baltazarju

Predgovor

Pravzaprav nisem nameraval napisati te knjige. Nastanek dolguje zunanjim pobudam, zaradi katerih sem sredi dela odložil projekt pisanja knjige o balkanskih hribovcih in se za nekaj časa ponovno osredotočil na teoretska vprašanja imperijev, s katerimi sem se intenzivneje ukvarjal v prvem desetletju novega stoletja. Moje zanimanje za imperije se je začelo natanko leta 2000, v bistvu po naključju, ko me je kolegica Jocelyne Dakhlija, zgodovinarica in antropologinja na EHESS v Parizu, povabila na raziskovalno delavnico na temo *Spomini na imperije*. Dve leti pozneje smo nadaljevali refleksijo o isti temi na delavnici na CSIC v Madridu, ki sta jo organizirala zgodovinarja Mercedes García-Arenal in Fernando Rodríguez Mediano. »Imperiološki« pristop, s katerim sem se tedaj prvič srečal, me je s svojim svežim pogledom na imperije ter na razmerja med imperiji in nacijami močno pritegnil, všech pa mi je bila tudi (pretežno implicitna) kritika zastarelega umevanja imperijev v postkolonialni teoriji. V historičnem pogledu so me v lastnih raziskavah najbolj zaposlovali tradicionalni kontinentalni imperiji na območju Mediterana in Evrope, še posebej habsburški in osmanski, ki sta več stoletij mejila druga na drugega na Balkanskem polotoku. Z diskurzi o Balkanu in z »balkanizmi« se značilno povezuje tudi pojem imperialne zapuščine, in sicer tako močno, da je Maria Todorova slednjič ubesedila tisto, o čemer so z drugimi besedami govorili že dolgo prej: Balkan kot osmanska (in bizantinska) zapuščina. Medtem ko je Todorova dala prednost izrazu historična zapuščina in se s tem izognila imperiološki problematiki, danes daleč najpogosteje pišejo o Balkanu kot osmanski zapuščini turški, neo-osmanistično navdahnjeni zgodovinarji in politologi. Precejšen del te produkcije se zvede na komaj kaj več kot evidentiranje osmanskih odtisov, brezbrizen pa je tudi do drugih imperialnih zapuščin Balkanskega polotoka, za katere sem poskušal pokazati, da edino vse skupaj, in le v medsebojnem učinkovanju, sooblikujejo sodobne balkanske realnosti. Leta 2006 sem v sodelovanju s kolegi Univerze v Oxfordu, od katerih moram posebej omeniti Dimitra Becheva, na Univerzi v Ljubljani organiziral znanstveno srečanje na temo Imperialne zapuščine in konstrukcija meja v Mediteranu. Ta konferenca je z analizo različnih primerov tematsko povezala oba pola koncepta imperialne zapuščine, ki sta navzoča tudi v izhodišču pričujoče knjige: zapuščino kot »prežitek« in zapuščino kot simbolni resurs, ki omogoča konstrukcijo naracij o kulturnih in etničnih mejah, stopnjah civiliziranosti in implicitnih hierarhijah.

Material za knjigo je bil zbran zvečine v prejšnjem desetletju in deloma celo pred letom 2000, v manjši meri pa v novejšem času. Zlasti poglavje o odnosu Slovencev do islama lahko zato deloma daje vtis, da je bilo napisano pred enajstim

septembrom. V resnici je v celoti na novo napisano, vendar v materialu, na katerem temelji, porazni učinki enajstega septembra, ki so skoraj do neprepoznavnosti spremenili naš svet, v glavnem še niso artikulirani.

Časi, ko se je o nacionalizmih govorilo v ednini, so daleč za nami. Med sabo se dovolj razlikujejo, da jih moramo obravnavati v njihovi specifičnosti, z njihovimi idiosinkrazijami in lokalnimi koloriti. A danes tudi vemo, da so si med sabo v določenih potezah karseda podobni; svet nacionalizmov je kot dvorana ogledal, ki multiplicirajo (in rahlo deformirajo) zrcalne podobe. Tudi če so nekateri med njimi skrajno avtistični, zmeraj komunicirajo z drugimi, kajti nacionalistične ideologije in prakse so v pomembni meri pojavi imitacije in difuzije. Prav zato je možno, da so etnični miti, ki jih nacionalna skupina obravnava kot najbolj intimno in dragoceno posest, eksogeni oziroma da so variante drugih etničnih mitov. S to knjigo sem hotel pokazati, da so imperiji lahko zunanji horizont etnogeneze. Kar se zdi najbolj notranje, je v resnici zunanje; kar se zdi najbolj enkratno, je v resnici banalno.

Med tistimi, ki jim dolgujem zahvalo, da so spodbudili mojo refleksijo o imperijih ali pa so bili posebej inspirativni sogovorniki na to temo, so zlasti Cathie Carmichael z University of East Anglia, Maria Couroucli z Univerze Nanterre v Parizu, Jocelyne Dakhlia z EHESS v Parizu, Andre Gingrich z Univerze na Dunaju in Živa Vesel, do nedavna raziskovalka na CNRS v Parizu. Tudi na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo FF Univerze v Ljubljani, kjer sem zaposlen, sem našel nekaj kolegov – Alenko Bartulović, Božidarja Jezernika, Miha Kozoroga in mojega doktorskega študenta Klemna Senico – ki jim imperiološki pristop ni tuj. Ne nazadnje se zahvaljujem tudi Kseniji Vidmar Horvat z Oddelka za sociologijo naše fakultete, ki je leta 2009 v sodelovanju z Dunajsko univerzo na Univerzi v Ljubljani organizirala zanimivo mednarodno konferenco o habsburški zapuščini. Nacionalna raziskovalna agencija (ARRS) je financirala več raziskovalnih projektov pod mojim vodstvom, ki so posegali tudi na področje problematike imperialnih zapuščin. Zlasti velja to za projekta Invencije nacionalnih krajin v multietnični obmejni regiji: Istra od sredine 19. stoletja do danes (J6-3473) in Državne in kulturne meje v Jugovzhodni Evropi (Integracija ekspertnega znanja in revizija politik odpravljanja konfliktov (J6-9660)). In ne nazadnje, veliko zahvalo dolgujem ženi Ireni Weber, ki sem ji marsikdaj sebično prepuščal skrb za vsakdanje stvari, in odraščajoči hčeri Medini, ki bi ji lahko posvetil več časa. Knjigo pa posvečam Nilu Baskarju, njegovi partnerki Maji Rebov in vnuku Baltazarju, ki je pravkar privekal na svet.

1 Imperij in nacija

Večino dvajsetega stoletja se je zdelo, da so imperiji postali stvar preteklosti, ker so jih dokončno nadomestile nacionalne države, in da zato ne bo več treba niti govoriti niti razmišljati o njih. To še posebno velja za čas po obeh svetovnih vojnah, ki sta bili, potem ko sta se končali, obe videti kot usodni za poslednje imperije. Prva se je končala z zmagoslavjem načela nacionalnosti in je bila pogubna za tri poslednje stare kontinentalne imperije v središču in na vzhodu Evrope, drugi pa je sledil val dekolonizacije oziroma razpadanja in razpuščanja čezmorskih kolonialnih imperijev. Potem ko se nekaj desetletij o imperijih sploh ni govorilo oziroma ko je bil govor o imperijih govor o preseženem stadiju zgodovinskega razvoja (npr. Eisenstadt 1967; Hobsbawm 1987), so se v zadnjem desetletju stoletja imperiji nenadoma vrnili. Kar naenkrat so bili spet aktualni. Kar so v prejšnjih desetletjih dojemali kot dve mogočni naciji, dve velesili, vsako s svojim vojaško-političnim blokom, je zdaj postalo imperij: eden, ki je pravkar razpadel (Sovjetska zveza), in drugi, ki so ga v njegovem zmagoslavju šele začeli dojemati kot imperij (ZDA).

Veliko zanimanje za ponovno odkriti imperij je hitro spodbudilo množico raziskav in študij o najrazličnejših preteklih in sodobnih imperijih. Že konec devetdesetih let so imela preučevanja, ki so se deloma tudi organizirala v posebno transdisciplinarno polje, poimenovano z različnimi imeni (*imperial studies*, imperiologija, *imperial turn* itn.), kaj pokazati. Radikalna revizija pogleda na imperij in na razmerje med imperijem in nacijo se je namreč zgodila že na začetku; ali natančneje: ta revizija, to vznemirljivo »prevrednotenje« imperija in nacije je pravzaprav bilo tisto, kar je spodbudilo tolikšno raziskovalno zanimanje za imperije. Preden si ogledamo, o kašni reviziji je govor, potrebujemo operativno definicijo imperija. Ta definicija, oziroma redefinicija, je že tudi sama rezultat revizije pojma.

1.1 Definicije imperija

V svoji dvatisočletni zgodovini je termin *imperium* dobil vrsto pomenov, zaradi katerih je izrazito polisemičen pojem. Anthony Pagden (1995) je izločil njegove tri glavne pomenske plasti, ki si približno sledijo v kronološkem zapovrstju: 1. imperij kot oblast (avtoriteta) nad nekom ali nečim, 2. imperij kot univerzalni prostor (potencialno brezmejni prostor, univerzalistična težnja, imperator kot *dominus totius orbis*), 3. imperij kot politični sistem (danes najbolj razširjen pomen). Zgodovinarica Fanny Madeline (2007, 219), ki poudarja prostorski vidik imperija, je dodala še četrto plast, in sicer imperij kot red (»umetnost, postaviti ljudi na njihovo mesto«, ureditev, ki zajema vse ravni družbenega, bio-oblast, *New World Order*).

Ko poskušamo priti do definicije koncepta, ki bo uporaben tako za današnje razmere kakor za historične oblike imperijev po vsem svetu in s tem za primerjalno preučevanje, se moramo zavedati, da rabimo široko pojmovanje. Primerjalno preučevanje imperijev so najprej uveljavili historični sociologi, medtem ko so zgodovinarji glede tega bili, in so še, precej razcepljeni: po eni strani so se zelo aktivno in produktivno pridružili transdisciplinarnim prizadevanjem po preučevanju imperijev, po drugi pa je prav med njimi najti največ historicističnega odpora do rabe koncepta imperija kot primerjalne kategorije. Da je Pagdenov pregled semantičnih plasti pojma imperija nekoliko prekratek oziroma preozek (čeprav je njegovo umevanje imperija v temelju primerjalno), je očitno menila tudi Madeline, ki je njegovim trem točkam dodala še četrto; slednja se precej nedvoumno nanaša na današnje razvojne težnje, čeprav jo najde formulirano že pri Talleyrandu.

Zanimivo je, da pri teh štirih točkah, ki naj bi bolj ali manj evidentirale vse ključne pomenske razsežnosti pojma imperija, manjka en vidik, ki ga sicer današnja preučevanja imperijev (v nadaljevanju bomo zaradi praktičnosti uporabljali termin imperiologija) vidijo kot dovolj ključnega. Tudi v definiciji imperija, ki jo Madeline predlaga po omenjenem pregledu pomenskih plasti, je ta vidik prisoten. Imperij je »prostran in dinamičen prostor formalne ali neformalne dominacije, je multiteritorialen ali ekstrateritorialen prostor, v katerem je korolarna posledica odsotnosti družbenoprostorske enotnosti kreacija hibridnega političnega sistema« (Madeline, 2007, 223). Multiteritorialen, ekstrateritorialen, družbenoprostorsko neenoten, hibriden: v tej definiciji kar štiri oznake kažejo na vidik, ki ga današnja imperiologija tako poudarja, da se včasih prikazuje kar kot bistvena lastnost imperija, medtem ko je v »štirih točkah« odsoten. Polimorfnost, kompozitnost, multiteritorialnost, hibridnost, multikulturalnost itn. se, kot kaže, včasih niso zdele dovolj pomembne, da bi jih v starejših koncepcijah imperija omenjali. Ali pa jih preprosto niso opazili, ker so bile pred prihodom homogenizirajočih nacionalnih držav samoumevne?

Kar zadeva ozke, izključujoče, evropocentrične, »kratkovidne« (Stoler, 2009, 37) koncepcije imperija, obstajajo različne oblike. Nekateri, denimo, verjamejo, da se »bistvo« imperija skriva če že ne v etimologiji besede *imperium*, pa vsaj v poznejši zgodovinski elaboraciji tega z rimskim imperijem neločljivo povezanega pojma. Ključ naj bi bil torej rimski imperij in morda tudi to, kar sta evropski srednji in novi vek naredila iz njega. To je seveda lep zgled esencialističnega mišljenja. Precej bolj razširjena, zlasti med zgodovinarji, pa so tista ozka umevanja, ki zavračajo primerjalni koncept imperija s sklicevanjem na legalistične argumente. Veliko centralnoevropskih zgodovinarjev, na primer, nasprotuje umevanju Avstrije oziroma Avstro-Ogrske kot *imperija*. Da se v prevladujoči rabi ta imperij dosledno imenuje

monarhija, utegne biti predvsem posledica izogibanja videnju Avstrije kot imperija. Čemu bi se sicer tako oklepali »monarhije«, ko pa ta sploh ni družboslovni koncept? Del odgovora se seveda skriva v samooznačevanju. Zaradi tega je pri nas prevladujoča raba tudi to, da se ne govori o beneškem imperiju, temveč o beneški republiki. Ugovarjanje »beneškemu imperiju« bi bilo tu popolnoma prazno, saj republika, ki ima čezmorski ali celo zgolj »kontigvitetni« imperij, res ni nič nezaslišanega. Moderne evropske države, ki so kolonizirale druge celine, so bile formalno ali republike (Francija) ali kraljevine (Velika Britanija, Nizozemska, Danska itn.), a to ni razlog, da ne bi smeli govoriti o britanskem imperiju, ki da bi ga morali »pravilno« imenovati britanska monarhija. In če bi se tako slepo oklepali samopoimenovanj, kako bi sploh lahko govorili o francoskem, britanskem, holandskem *imperializmu*? Sodoben družboslovni koncept imperija je neločljivo povezan z imperializmom v tem smislu, da je država, ki gradi svoj imperij (*empire-building*), imperialistična.

Z ozkostjo definicije imperija se srečujemo tudi ob vprašanju, ali so ZDA imperij. Še ne tako dolgo nazaj bi bili izobraženi Američani osupli nad misljo, da je njihovo zgledno federativno republiko, »deželo svobodnih«, mogoče pomešati z imperijem. A danes je videnje ZDA kot imperija ne le deležno prevladujočega konsenza v družboslovju, temveč postaja vse bolj tudi avtopercepcija Američanov samih. K temu je, med drugim, nezanemarljivo prispevala vladavina predsednika Busha ml. Neokonservativni ideologi, ki so ga »ugrabili« in povedli v napad na Afganistan in Irak, so si »ameriško stoletje« precej eksplicitno zamišljali po naukih in v dekorju rimskega imperija (z obveznimi antičnimi kolonadami), Washington pa kot novi Rim na Potomacu. Nekateri so fantazirali tudi o novem Jeruzalemu in novih Atenah (Norton, 2004; Adler, 2008). Medtem ko so se nekateri na desnici jezili nad tezo, da ZDA izvajajo imperialno hegemonijo, so drugi rekli, da je Amerika dejansko imperialna sila in da je to dobro. Charles Krauthammer, ki je odigral pomembno vlogo že pri formuliranju in promoviranju »Reaganove doktrine« in ki ga je Financial Times leta 2006 razglasil za najvplivnejšega ameriškega političnega komentatorja, je istega leta izjavil, da se Američani morajo nehati bati besede imperij in da bi v State Departmentu pravzaprav potrebovali kolonialno pisarno (Wheatcroft, 2006). In čeprav morda večina družboslovcev povezuje rojstvo ameriškega imperija z razpadom sovjetskega in z nastopom unipolarnosti, imamo na razpolago vse več raziskav, ki prepričljivo dokazujejo, da so bile ZDA imperij že ob rojstvu (npr. Smith, 2003; McCoy in Scarano, 2009). Da bi to lahko uvideli, pa potrebujemo širšo in prožnejšo koncepcijo imperija.

Razlikovanje med formalno in neformalno imperialno dominacijo, ki ga je Madeleine zapisala v definicijo imperija, pomeni pomembno razširitev koncepta. George

Steinmetz (2005) rajši govori o razločku med teritorialnim in neteritorialnim tipom imperija. Primer teritorialnega imperija so moderne kolonije, poleg njih pa sodijo v to kategorijo še klasični celinski imperiji (na primer habsburški), nacionalne države v svoji ozemeljski ekspanziji (na primer srednjeveška Francija, ki se širi navzven iz Île-de-France) in zgodnjemoderni kolonializmi (na primer portugalska Šri Lanka v 17. stoletju) (Steinmetz, 2005, 342). Neteritorialni imperiji pa si ozemlja ne prisvojijo oziroma ga ne anektirajo in mu ne odvzamejo politične suverenosti, temveč nadzorujejo njegov prostor in izvajajo nad njim različne oblike vpliva, s čimer poskrbijo za obrambo svojih interesov (Steinmetz, prav tam). Tipičen primer neteritorialnega imperija so trgovski imperiji (na primer Hanzeatska zveza) pa tudi moderna »vplivna področja«. Prakse neteritorialnih imperijev Steinmetz imenuje tudi imperialistične, prakse teritorialnih imperijev pa kolonialistične. To poimenovanje je nekoliko nelogično, saj gre v obeh primerih za imperialne prakse, kolonializem pa je praksa kolonialnih imperijev, ki tudi po Steinmetzovi taksonomiji niso edini primer teritorialnega imperija. Označiti prakse starih ozemeljskih imperijev – habsburškega, ruskega, osmanskega – ki se širijo s postopnim priključevanjem sosednjih ozemelj, za kolon(ialistič)ne, gotovo ni najbolj logično in prej prispeva k terminološki zmedi. To pa ne pomeni, da razlikovanje med imperializmom in kolonializmom, kot ga opredeli Steinmetz, ni koristno. Če vzamemo za primer Balkan, bomo, izhajajoč iz tega razlikovanja, rekli, da so zahodnoevropske sile, ki so med sabo teknovala za vpliv na Balkanu (Velika Britanija, Francija, Nemčija, tudi Italija), ravnale imperialistično. Maria Todorova je imela prav, ko je trdila, da Balkan ni bil kolonija, temveč kvečjemu polkolonija (s čimer je kajpada imela v mislih ekonomsko, politično in kulturno odvisnost od omenjenih držav). Daniel Chirot (1976) je romunski kneževini Moldavijo in Vlaško obravnaval kot balkansko kolonijo. Izhajal je iz svetovnosistemske teorije in je bil docela osrediščen na politično ekonomijo; z »balkansko kolonijo« je imel v mislih balkansko ekonomsko kolonijo. Raba besede je tu seveda metaforična, saj so bile te dežele ali politično avtonomne ali pa so bile sestavni del imperijev, ki so si razdelili med sabo večino polotoka. Po drugi strani pa je Bosna in Hercegovina, ko jo je Avstrija dobila v upravljanje in si jo čez čas še priključila, postala prava kolonija: bila je edina kolonija na Balkanu in hkrati edina kolonija habsburškega imperija. Ker je šlo za aneksijo sosedne dežele, na katero je imperij že prej mejil, se na prvi pogled lahko zdi, da je šlo za navadno ozemeljsko ekspanzijo starega celinskega imperija. Toda celoten kontekst te precej pozne prisvojitve je bil radikalno drugačen. Imperialne prakse so bile v tem primeru kolonialne prakse v polnem pomenu besede.

Ko govorimo o razlikah med imperializmom in kolonializmom, se neizogibno srečamo še s pojmom *notranjega kolonializma*. Ta pojem prav tako nima enotne

definicije in je od šestdesetih let prejšnjega stoletja, ko se je začel uveljavljati, pridobil različne pomene. Čeprav je bila njegova priljubljenost na vrhuncu v sedemdesetih letih, ko se je predvsem povezoval s teorijo odvisnosti (*dependence theory*) in z latinskoameriški revolucionarnimi gibanji, ga še danes pogosto uporabljajo za označevanje razmerij ekonomske in kulturne dominacije znotraj nacionalne države. Nas tu zanima pristop sociologa Michaela Hechterja (1975), ker v svoji obravnavi angleškega notranjega kolonializma (notranja kolonija je v tem primeru t.i. keltski rob) načinja tudi problematiko imperija. Za sedemdeseta leta je bila njegova tematizacija imperija gotovo neobičajna in, kot bomo videli, je Hechter že takrat imel nekatere uvide, ki so bili prepoznani šele dve desetletji pozneje v imperiologiji.

Velika Britanija je gotovo hvaležen primer za obravnavo, ki medsebojno artikulira teme imperija, nacionalne države in notranje kolonije (notranjih kolonij). Po prevladujočem laičnem umevanju je bila Velika Britanija imperij, ki pa je v obdobju dekolonizacije izgubil kolonije in postal običajna nacionalna država, čeprav je britanski Commonwealth preživel vse do današnjega dne kot nekakšen prežitek imperija. Takšno umevanje prezre zgodnejšo zgodovino angleškega kolonializma, ki se je začela na britanskem otočju, in sicer kot vzpostavljanje kolonialnega gospodstva nad keltsko govorečimi populacijami na Irskem, na Škotskem višavju, v Walesu, Cornwallu, na Isle of Manu in na drugih manjših otokih. Predvsem Irska, ki so si jo Angleži, ne brez resnega odpora, podvrgli v 16. stoletju, je bila prvi laboratorij, v katerem so Angleži eksperimentalno pridobivali znanja in večšine kolonialne dominacije, ki so jih lahko koristno uporabili v poznejši ekspanziji. Angleži takrat še niso bili suvereni imperialni gospodarji, ki imperialnim ljudstvom neženirano pustijo, da govorijo svoj jezik, gojijo svojo kulturo, ohranjajo svoje običaje in se pravdajo po svojem običajnem pravu. Nasprotno, Irce so si prizadevali na silo poangležiti, in sicer tako, da so jim prepovedali govoriti gelsko, da so jim odvzeli gelska in jim vsilili angleška imena in priimke, da so brisali gelsko toponimiko in jo nadomeščali z angleško (pri čemer sicer še zdaleč niso bili tako zagrizeni kot moderni Grki, Turki ali Izraelci. Gl. Baskar, 2005a). Videnje, da je angleški imperij stvar preteklosti, prezre najzgodnejšo fazo angleškega kolonializma, ki bi jo lahko označili za primer zgodnjemodernega kolonializma. Prav tako pa jo lahko obravnavamo kot primer nacionalne države v ozemeljski ekspanziji (angleška država, ki se širi čez meje izvirne Anglije). Pri Steinmetzu sta to dva primera teritorialnega imperija (poleg modernega kolonializma kot osrednje oblike) in vprašanje je, v katero od teh dveh oblik bi Steinmetz postavil angleški primer (verjetneje v prvo). Ob tem primeru vsekakor lepo vidimo, da med zgodnjemodernim kolonializmom (če ga le ne razumemo izključno kot ustanavljanje kolonij onstran morja, kar je verjetno tudi Steinmetzovo umevanje) in nacionalno državo v ozemeljski ekspanziji

ni velike razlike. Da je nacionalna država, ki se širi čez svoje etnične meje, približno isto kot (teritorialni) imperij, je Hechter vedel že v sedemdesetih letih. Tega širjenja seveda še ne moremo obravnavati kot notranji kolonializem, saj so sosedna ozemlja šele v fazi prehajanja iz zunanosti v notranjost imperialno-nacionalne države. Šele ko so etnično in kulturno drugačne regije in njihove manjšine priključene ekspanzivni državi in so zaradi svoje drugačnosti in ponižanosti dojete kot inferiorne, so hkrati podvržene tudi ekonomskemu in političnemu zapostavljanju, marginalizaciji, izkoriščanju – torej postanejo notranje kolonije.

Vendar pa Hechter z osrednjo tezo svoje knjige ni meril le na zgodnjemoderne procese izgradnje nacije in imperija na Britanskem otočju, temveč je imel pred očmi predvsem britansko realnost sedemdesetih let, v kateri se je stanje izključnosti in podvrženosti kulturno drugačnih regij in skupin, ki jih je Anglija svojčas anektirala, perpetuiralo. Keltski rob, je trdil, je bil v britanski državi prikrajšan za poln industrijski razvoj in to stanje je rezultat sistema stratifikacije, ki vpeljuje kulturno delitev dela znotraj kraljevine (Hechter, 1975, 9), se pravi delitev, ki poteka vzdolž etno-kulturnih ločnic. Hechter je pri tem do neke mere uporabljal govorico teorije odvisnosti, ki se je v Latinski Ameriki porajala kot reakcija na takrat prevladujočo teorijo modernizacije, čeprav se ni zares lotil razredne analize ekonomije in o kapitalizmu, kot so mu pogosto očitali, sploh ni govoril. V središču teorije je bila opozicija med izkoriščevalskim dominantnim jedrom in izkoriščano periferijo; v nasprotju s sporočilom modernizacijske teorije je trdila, da se periferija oziroma notranja kolonija ne razvija v smeri vse večje razvitosti, temveč se razvija – oziroma bolje: jo dominantno jedro – razvija vse bolj v smeri nerazvitosti. (To tezo je nekoliko pozneje prevzela in naprej razvila svetovnosistemska teorija.) Aplicirana na Britanijo je teorija učila, da se Wales, Škotska in Irska razvijajo v vse večjo ekonomsko nerazvitost. V sedemdesetih letih je, predvsem v Evropi, govorica te teorije postala hkrati govorica levega regionalizma. Regionalizmi (predvsem levi, a tudi desni) so bili od konca šestdesetih v velikem razmahu in v tistih regijah, ki so v prvi polovici sedemdesetih občutile ekonomsko krizo bolj kot druge, se je porajalo občutje zapostavljenosti, ki je bilo še izrazitejše, če so se tudi etnično, jezikovno in kulturno razlikovale od jedra, kot »Oksitanija«, Bretanja, Wales, Katalonija ... Ideologom regionalizma, ki so vzniknili v disidentskih regijah, je pojem notranjega kolonializma razumljivo zelo ustrezal in z njegovo pomočjo so se lotili dekonstrukcije nacionalne enotnosti, za katero se je prej zdelo, da je že zdavnaj dosežena in da je ni mogoče več postavljati pod vprašaj. Začeli so znova govoriti natanko o tistih za enotnost nacije simbolno odločilnih zgodovinskih dogodkih, za katere se je zdelo, da so srečno pozabljeni in o katerih je Ernest Renan v znamenitem predavanju o naciji dejal, da jih je treba znati pozabiti. Ko je navedel

nekaj primerov, je bil med njimi tudi masaker nad Albižani v zaledju Toulousea, ki ga je zagrešila pariška država (Renan, 1997[1882]: 13-14).¹ Oksitanski ideologi pa so prav ta masaker ponovno privlekli na dan in opozorili, da v resnici ni šlo za srednjeveški verski obračun s heretiki, kot učijo šolski učbeniki, pa tudi ne za združitev severne in južne Francije, temveč za krvavo ozemeljsko osvojitvev Oksitanije, ki je bila potem anektirana tuji (in primitivnejši) državi s severa in tako postala njen »jug«, ki ga je pariška metropola vselej zgolj izkoriščala in zavirala v njegovem razvoju. Kar je bilo »zedinjeno« z ognjem in mečem, si zasluži, da gre narazen? V teh regionalističnih revizijah zgodovine, ki so postavljale pod vprašaj nacionalno enotnost, izkoriščevalskemu jedru in njegovi državi praviloma še niso rekli imperij, čeprav je podoba izkoriščevalske metropole vsebovala vse njegova ključne elemente. V tovrstnih kontekstih se obravnava imperializma, kolonializma in notranjega kolonializma neizogibno razširi še na obravnavo (etno)regionalizma in nazadnje še njegove logične posledice, (etno)nacionalizma. Pojmi, ki so v shematski politološki obravnavi videni kot medsebojno strogo ločeni in nezdružljivi, tu prehajajo drug v drugega, v svojih metamorfozah pa generirajo nove razlike.

1.2 Terminološko vprašanje: imperij ali cesarstvo?

Sodobna slovenska raba izrazito favorizira termin cesarstvo. Konceptualno gledano cesarstvo nikakor ni čisti ekvivalent imperija, pa tudi prevod »tujke« v slovenščino ne more biti, saj je beseda cesar po izvoru latinska.

Drugi termin ima v slovenščini ožji in naivnejši pomen kot prvi. Razlika se jasno vidi v tem, da cesarstvo ne more brez cesarja, imperij brez imperatorja ali cesarja pa brez težav. Zato beneški imperij gre, beneško cesarstvo pa ne. Še manj gre ameriško cesarstvo. Prav tako si je težko predstavljati, da bi Hardtova in Negrijeva knjiga *Empire* izšla v slovenščini z naslovom *Cesarstvo*. Prav tako je kar nekaj izrazov, pri katerih pridevnik cesarski ne gre. Imperialna zapuščina gre; cesarska zapuščina ne gre. Včasih pa velja tudi obratno: cesarski praženec (*Kaiserschmarren*) pristaja zadevni hrani, ki jo je imel domnevno rad cesar Slovencev Franc Jožef, veliko bolje kakor imperialni praženec.

A presenečenje je prvovrstno, ko v spletnem *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* razberemo, da uredniki gesel »cesarski« in »imperij« med cesarstvom in imperijem sploh ne vzpostavijo razmerja: »impêrij -a m (é) zlasti v 19. stoletju velika, mozarhično urejena država, navadno s kolonialno posestjo: gospodarsko propadanje

1 Renan je ob tem celo opozoril, da je napredek zgodovinske znanosti za obstoj nacije nevaren, in namignil, da je treba zgodovino v interesu nacije tudi prikrajati (Renan, 1997[1882]: 13). Zakaj ne, če sta pozaba in zgodovinska napaka »bistveni faktor kreacije nacije« (*prav tam*)?

imperija / britanski imperij. // v starem veku velika država sploh: perzijski, rimski imperij«. Zakaj SSKJ tega razmerja ne pozna oziroma ne opredeli, lahko samo ugibamo. SSKJ torej ne predlaga, naj namesto tujerodne besede imperij rajši uporabljamo domače zvenečo sopomenko, temveč se obnaša, kot da med njima ni prav nobene zveze, ki bi jo bilo treba opisati.

»Kakšen je bil rimski imperij v času cesarstva?« Na to vprašanje sem naletel na spletu, ko sem po slovenskih spletnih straneh brskal za imperijem in cesarstvom. Vprašanje razodeva podmeno, da je imperij nekaj širšega od cesarstva. Če govorimo o imperiju v času cesarstva, govorimo tudi o imperiju v času republike. In zakaj ne, če je rimski imperij svoje temeljne ozemeljske pridobitve dosegel že v času republike? V tem vprašanju se torej razodeva sodobno družboslovno umevanje imperija, ki je v slovenski rabi izjemno redko. V resnici ne gre toliko za spor med »tujim« imperijem in »domačim« cesarstvom, kolikor za prevlado ozkega in kratkovidnega umevanja imperija. S tem ko ta praksa podrazumeva tudi ostro ločevanje med historičnimi in sodobnimi oblikami imperija, »cesarstvo« deluje kot epistemološka ovira.

1.3 Imperij proti naravi

Ko neki politični tvorbi, ki je doslej veljala za nacionalno državo, za republiko, za večnacionalno federacijo ali kaj podobnega, rečemo imperij, s tem lahko: 1. objektivno sodimo, da politična tvorba ustreza definiciji imperija; 2. izrazimo verovanje, da je politična tvorba obsojena na razpad; 3. želimo s samo to izjavo prispevati k njenemu čimprejšnjemu razpadu. Lahko pa seveda storimo tudi vse troje hkrati, s čimer dodamo svojim besedam performativno razsežnost. Takšno hkratno igranje v treh registrih v akademskih in javnih diskurzih ni tako redko. Kot zgled lahko navedemo Toma Nairna, velikega sodobnega kritika britanskega imperija. Nairn, avtor knjige o razpadu Britanije (1977), je bil med prvimi, ki so Veliko Britanijo že v sedemdesetih letih označili za imperij: ker je Britanija umetna imperialna tvorba, je obsojena na propad. Prvi stavek v knjigi je obljubljal novo dobo: »Pred samo nekaj leti se je zdel razpad Britanije skoraj nezamisljiv« (1977, 1). Ko je Nairn razvijal tezo, da je Britanija imperij, ni imel prvenstveno v mislih bivšega britanskega imperija, temveč sodobno angleško jedro, ki izkorišča in zavira Škote ter druge keltsko govoreče narode. Kot marksist iz kroga *New Left Review* se seveda ni zadovoljil s cenenimi nacionalističnimi argumenti, temveč si je sloves preroka razpada angleškega britanskega imperija (in pozneje navdihovalca škotske neodvisnosti) zgradil na podlagi kombinacije političnoekonomskih, zgodovinskih, politoloških in filozofskih analiz. Eric Hobsbawm, ki se je takoj oglasil s kritično recenzijo, je

zapisal, da je taka anticipacija razpada tvegana, saj lahko razpad pospeši, in jo razglasil za zavestno izdajo razsvetljenskih načel (Hobsbawm, 1977). Nairnov kontroverzni poseg v diskusijo britanskih marksistov s pozicije zagovornika malih narodov in nepravovernega teoretika nacionalizma, ki je napovedoval, da bodo relativno monokulturne, homogene, enojezične entitete na koncu nadomestile vse druge oblike političnih in kulturnih skupnosti (Nairn, 1977, 317), je razumljivo sprožil kup pomislekov in dvomov tako o naravi njegovega marksizma kakor o njegovem morebitnem nacionalizmu. Čeprav ga s Hechterjem povezujeta zgodnja percepcija sodobne Britanije kot imperija in podobna teorija nacionalistične mobilizacije, pri Nairnu ni najti dialektične subtilnosti, ki odlikuje Hechterjevo umevanje razmerij med imperijem in nacijo, temveč sta nacija in imperij rigidno pojmovana kot čisto nasprotje in negacija drug drugega. Glede njune nezdržljivosti je Nairn veliko bližji Ernestu Gellnerju (to je tudi sam priznal), ki je na začetku osemdesetih let, ko je izdal svoje klasično delo o nacionalizmu (Gellner, 1983a), pojmoval razmerje med nacijo in imperijem podobno togo, v nekem smislu – kar je ob njegovi averziji do slehernega nacionalizma gotovo ironično – celo nacionalistično.

Od kod besedi »imperij« ta moč, ki povzroči, da ima že oznaka neke politične tvorbe s tem izrazom performativno moč, ki to tvorbo spodjeda in potencialno ogroža? Umevanje, da je imperij tiranija, odtujena oblika vladavine, zanihanje demokracije, je bilo znano že Rimljanom v času, ko se je republika prelevila v imperij. Srečamo ga na primer pri Tacitu. Seveda je bila »izguba demokracije« pomembna predvsem za politični razred v metropoli, neprimerno manj pa za podložnike na periferiji, ki ni postala imperialna šele z državnim udarom v Rimu. A veliko usodnejša je ideja, da je imperij nekaj nenaravnega, umetnega, in da je zato že od samega začetka obsojen na propad, na dekompozicijo na manjše naravne enote. Ta ideja je veliko mlajša. Njeno prvo jasno in popolnoma eksplicitno formulacijo najdemo pri nikomer drugem kot Herderju. Herder, ki ga konvencionalno štejemo za očeta etničnega nacionalizma in za utemeljitelja nacionalnega romantizma, v naši vedi pa tudi za utemeljitelja etnološke tradicije antropologije, je bil hkrati prvi moderni nacionalist, ki je imperij razglasil za spačka, ki ga je narava obsodila na smrt. Previdnost, je zapisal, je »čudovito ločila ljudstva druga od drugih ne le z gozdovi in gorami, z morji in s puščavami, z rekami in s podnebji, temveč še prav posebno z jeziki, nagnjenji in značaji, da bi otežila delo despotizmu, ki bi si hotel podvreči človeštvo; tako da ne bi bilo mogoče vseh štirih strani planeta stlačiti v trebuh lesenega konja« (Herder, 1800[1784]: 224). Ta *trojanski konj*, ali pa stroj, sestavljen iz levje glave, zmajevega repa, orlovih kril in medvedjih šap (1800[1784]: 250), je seveda imperij. Tu ne moremo opisovati vseh teh dramatičnih in patetičnih podob popačenosti, pošastnosti, brezživljenjskosti, divje mešanice, nenormalne nabuhlosti

sintetičnega velikana na glinenih nogah, ki jih nakopiči Herder, da bi bralce čim bolj prepričal, da so imperiji zarota proti naravi in zato obsojeni, da prej ali slej razpadejo na sestavne dele.

Zato lahko rečemo, da ima moč sodobne ideje imperija-ki-je-obsojen-na-propad, isti vir kot moč nacionalizma. Nujna zveza med nacija in naravo, ki jo je tako uspešno vzpostavil nacionalizem, pri čemer se je lahko oprl na etimologiziranje (**natura** in **natio**, **priroda** in **narod**), izključi imperij kot njuno protinaravno in protinacionalno negacijo. Celo modernistične teorije nacije, zlasti Gellnerjeva, so v veliki meri ostale ujete v ta ideologem. Francoska tradicija državljanskega pojmovanja nacije, ki jo je Ernest Renan vzpostavil tako, da je v vseh točkah zavrnil nemško etnično pojmovanje naroda, je bila v mišljenju imperija enako nebogljena kot nemška. V francoski tradiciji ni nacija nič manj naturalizirana in zato nič manj »naravna enota« kakor v nemški. Zelo jasno se to pokaže pri Marcelu Maussu, ki je v razpravi *Fragmenti načrta za opisno splošno sociologijo* skromno in pošteno priznal, da nima prave ideje, kako bi se lotil preučevanja »sestavljenih« družb. S sestavljenimi družbami je imel v mislih družbe, sestavljene iz heterogenih potomskih, jezikovnih in etničnih skupin (na primer enega vladarskega in več vazalskih plemen, kot v primeru ugandskega kraljestva, ki je bilo razdeljeno na Bahima in Bahera itn.). Omejil se je na to, da je opozoril na njihov obstoj, in dodal, da je »ta predmet pretežaven, da bi se z njim ukvarjali, kot bi želeli«, zato »bomo preučevali družbeno kohezijo zgolj v okviru homogene družbe« (Mauss, 1934, 14). Tu vidimo Maussov refleks, ko je soočen s »kompozitno družbo«: najprej bi jo analitično razstavil na njene elemente, na množstvo nesestavljenih homogenih družb. Kljub temu da sestavljenim, heterogenim družbam, »hierarhijam družb«, priznava status družbe in razume potrebo po njihovem preučevanju, se opraviči, ker sam ne ve, kako bi se jih lotil. Ob tem moramo imeti pred očmi, da je Mauss podobno kot njegov učitelj Durkheim družbo implicitno enačil z nacija po zgledu francoske nacionalne države, zato vzporednica med homogeno družbo in nacionalno državo ter sestavljeno družbo in imperijem ni privlečena za lase. Če bi se Mauss moral lotiti avstro-ogrškega imperija, bi ga najprej razstavil na njegove nacionalnosti.

1.4 Nacija in imperij sta reverzibilni obliki

Če bi bila nacija nasprotje imperija, bi moral biti tudi *nation-building* nasprotje *empire-building*, nacionalizem pa bi moral biti nasprotje imperializma. Ker se mora vsak imperij najprej nekje začeti oziroma se mora od nekje začeti širiti, bi v primeru, da bi to bili dve popolnoma različni obliki države in dva popolnoma različna procesa njenega nastajanja, potrebovali kriterij njunega razločevanja, za katerega pa

ni jasno, kako bi ga lahko določili. Če pa nacionalno in imperialno državo pojmuje-
mo kot obliki, ki prehajata ali se levita druga v drugo, ne da bi obstajal kakšen tran-
scendenten red, ki bi določal, da je transformativni proces intranzitiven in enkraten
(imperiji po naravni nuji razpadejo na naravne nacionalne enote, ki so domnevno
večne), njune interakcije osvobodimo teleološke zgodovinske usmerjenosti v pri-
hodnost nacij brez imperija. Doba imperijev ni končana. Imperiji so vsenaokrog in
morda je nastopil čas njihove ponovne konjunktura.

Za imeni, kot so Anglija, Japonska, Nemčija, Rusija, Francija, Kitajska, ZDA itn.,
se skrivajo državne oblike, ki niso obsojene na to, da so ali imperij ali nacionalna
država in da lahko le enkrat v svojem življenju razpadejo na manjše enote. Naci-
onalizem je lahko nasprotje imperializma, ko se ljudstvo v imperiju želi politično
emancipirati (a tudi v tem primeru si lahko nacionalisti po napornem delovnem te-
dnu nacionalističnega agitiranja v nedeljo zaigrajo vlogo lojalnih podložnikov im-
perija ... Baskar, 2002). Ko pa nacija v nacionalističnem zanosu agresivno širi meje
svoje države in »osvobaja« svoje etnične ali kulturne »brate in sestre« v soseščini
ter si priključuje njihova »odrešena« etnična ozemlja, postane njen nacionalizem
imperializem, nacija pa v nekem trenutku izkaže za imperij. Tudi prednacionalna,
na primer srednjeveška, država se lahko širi na podoben način in postane imperij,
le ideološka legitimacija je drugačna. Ta imperij se pozneje, v času nacionalizma,
lahko začne razumeti kot nacionalna država, ki pa je zaradi posesti čezmorskih kol-
onij ponovno postala imperij (na primer Francija, Španija). A v procesu ekspanzije
ni mogoče zmeraj presoditi, ali smo priča nastajanju nacionalne države ali imperija.

Hechter je ponudil zanimiv kriterij razlikovanja med dvema idealnima tipoma
ozemeljske ekspanzije. Ko si država priključi sosedno ozemlje, bo večina domačega
prebivalstva na tem ozemlju čez čas gledala na ekspanzijo kot na legitimno ali
nelegitimno. Če si osvajalska država v teku nekaj generacij uspe v očeh domačinov
pridobiti legitimnost, Hechter predlaga ime *ekspanzija*. Če ji to ne uspe, predlaga
ime *imperialna ekspanzija* (Hechter, 1975, 60). Najprej moramo upoštevati, da pri-
dobitev legitimnosti ni takojšnja. Ekspanzivna država si jo lahko pridobi šele čez
nekaj generacij, lahko pa si je ne pridobi nikoli. V prvem primeru bomo ozemeljsko
razširjeni državi rekli nacionalna država, v drugem primeru imperij (ali nacional-
na država z notranjimi kolonijami). Iz tega Hechterjevega razločka izhaja, da za
državo v času poteka njene ozemeljske ekspanzije ni mogoče vedeti, ali gre za *na-
tion-building* ali za *empire-building*. To lahko ugotovimo samo *post factum*, in sicer
šele nekaj generacij pozneje. Njuna identifikacija je stvar retrospektivnega pogleda.
Na drugem mestu pa Hechter celo meni, da je *nation-building* v najzgodnejšem
stadiju ozemeljske ekspanzije najbolje imeti za *empire-building* (1975, 65). Vsaka

obstoječa nacionalna država je namreč – tu ima Hechter seveda v mislih evropske primere – prežitek starejše strukture, ki je morala biti imperialna. Zgodnji imperiji, ki so rezultirali iz ozemeljske ekspanzije, so bili namreč kratkotrajni in kronično nestabilni poskusi politične organizacije.

Kot smo že rekli, je Hechter že sredi sedemdesetih let razpolagal z nekaterimi uvidi, ki so za današnjo imperiologijo odločilni. Vendar pa, natančnosti na ljubo, ne smemo pripisati Hechterju več, kot mu gre. Hechter se je namreč na straneh, kjer to razvija, močno oprl na članek nemško-ameriškega sociologa Guentherja Rotha, ki je v ZDA vodilni specialist za Maxa Webra in glavni urednik ter prevajalec njegovih del. V tem članku (Roth, 1968), ki obravnava problem osebnega vladarstva in gradnje imperija v novih nacionalnih državah tretjega sveta, se Roth jasno zaveda, da sta nacionalna država in imperij lahko do neke mere različni stvari, sicer pa zgolj dva aspekta istega pojava. Zapisal je tudi ta zelo zgovoren stavek: »Strukturalno gledano bi morda lahko veliko tega, kar danes imenujemo *nation-building*, z večjo natančnostjo imenovali *empire-building*, če le ne bi politične konotacije tega termina preveč oteževale njegove rabe v strogo sociološkem, vrednostno nevtralnem pomenu« (1968, 203–204). Leta 1968, v času velike oseke zanimanja za imperije in še večje politizacije vsega, je bilo treba izrecno opozoriti, da imperij za nas ni politična floskula, temveč ga uporabljamo kot sociološki, vrednostno nevtralni termin.

Roth je v opombi pod črto tudi komentiral, da sta bila Max Weber in Shmuel Eisenstadt praktično edina sociologa, ki sta pojavu imperija namenila sistematično pozornost (Roth, 1968, 204, op. 23). Medtem ko Eisenstadtovo delo, čeprav nedvomno zelo pomembno za študije imperijev, za uvide v dialektiko imperija in nacije nima večjega pomena, je Webrov prispevek odločilen. Onstran Hechterja in Rotha torej naletimo na Webra, ki je tisti pravi utemeljitelj in klasik sodobne imperiologije. Prav Weber je namreč v številnih svojih delih vpeljal v teoretsko razpravo o naciji vprašanje legitimacije in pokazal, da nacije ne moremo definirati z empirično kakovostjo njenih članov, ker nacija sodi v sfero »vrednot«. Država, ki si v očeh državljanov na vsem svojem ozemlju uspe pridobiti spoštovanje in legitimnost, postane nacija oziroma nacionalna država; če ji to ne uspe, ostane imperij (1968, 204).

1.5 Imperij – stvar percepcije

Za državno tvorbo, ki še nima legitimnosti v očeh državljanov oziroma podložnikov, torej ni mogoče reči, ali je nacija ali imperij, ker se ti dve obliki v fazi ekspanzije ne razlikujeta po empiričnih, objektivno določljivih lastnostih, temveč je izbira

med njima v prvi vrsti, vendar pa ne v celoti, stvar percepcije, stvar pogleda. Če se z državo, v kateri smo se – ali so se naši starši ali prastarši – neprostoovoljno znašli, nekega dne sprijaznimo, lahko za nas preneha biti imperij in postane nacionalna država. Možno pa je tudi, da nacionalna država legitimnosti *nima več*. Če svojo nacionalno državo prenehamo doživljati kot svojo, jo razglasimo za imperij, za vladavino tujcev, ki so si nas nasilno podvrgli. Ko je Renan v svojem predavanju o naciji govoril o nuji pozabe dogodkov iz nacionalne preteklosti, ki bi lahko razdvajali, ga je pri tem vodil prav strah, da se ne bi nekega dne Francozi z nacionalne periferije – Oksitanci, Bretonci, Baski ... – ponovno odvrnili od francoske nacionalne identitete in jo zanikali, državi pa odrekli legitimnost. Torej je dobro razumel, da nacionalna integracija ni ireverzibilno dejstvo.

Italija je lep primer nacionalne države, ki sicer ni ravno na robu dezintegracije, se pa že več kot tri desetletja srečuje z nezanemarljivimi sredobežnimi etnoregionalističnimi težnjami, ki italijanski državi odrekajo legitimnost in opozarjajo na krhkost nacionalne integracije. V perspektivi južnih etnoregionalistov, ki obujajo spomin na nekdanje burbonsko Kraljestvo dveh Sicilij, je bila ta država bogata, tehnološko razvita, družbeno napredna in kulturno cvetoča, dokler je ni destruirala in kolonizirala tuja piemontska država, ki je iz italijanskega juga naredila notranjo kolonijo. Južni independentisti vidijo t. i. zedinjenje Italije kot brutalno zavojevanje in represijo in nočejo slediti Renanovemu priporočilu, da je treba znati take stvari pozabiti. Južni separatizmi so sicer veliko prešibki, da bi lahko predstavljali resno grožnjo nacionalni enotnosti, a če upoštevamo še severnoitalijanske separatizme, ki so se družili v padanskega, pridobijo narativi o nuji cepitve in postavljanja novih meja veliko večjo težo in odmevnost, zaradi katere je Italija tako od znotraj kakor od zunaj videna kot država, katere nacionalna integracija ni najbolj uspela.

Percipirana uspešnost ali neuspešnost države in njene nacionalne integracije pomembno vpliva na njeno umestitev na daljici, katere pola sta nacionalna država in imperij. Lahko pa je njen vpliv tudi usodnejši in zadeva njeno preživetje. Marsikatera nacija oziroma nacionalna država je nastala kot imperiji, ki se mu je pozneje posrečilo uveljaviti jezikovno enotnost in skupno identiteto ter s tem razviti občutek pripadnosti. Če imperiju uspe kulturna in jezikovna homogenizacija, pa čeprav z uporabo sile, postane nacionalna država. Nacionalna država je uspešen oziroma uspeli imperij. In obrnjen: imperij, ki mu v času konjunktura nacionalizma to ne uspe, je spodletela nacionalna država; je abortirana nacija.

Razpad sovjetskega imperija je, kot smo že rekli, dal razvoju imperiologije močan impulz. Specialisti za sovjetski in ruski imperij so v tem polju nadpovprečno močno zastopani in njihov prispevek k razvoju novih spoznanj je zelo otipljiv. Poudarek

na subjektivnem vidiku imperija, torej na percepciji oziroma na (retrospektivnem) pogledu, je zanje še posebej značilen, zlasti v zgodnejši fazi v devetdesetih letih. Medtem ko so še v osemdesetih letih razglašali Sovjetsko zvezo za imperij le redki, gotovo pa tisti, ki so bili za njeno destrukcijo najbolj goreče zainteresirani (pomislimo na Reaganov »zli imperij«), je bila takoj po letu 1991 Sovjetska zveza povsod videna le še kot propadli imperij. Zgodovinar Mark Beissinger je bil med prvimi, ki so ta nenaden zasuk v percepciji teoretsko formulirali kot subjektivni element definicije imperija. Imperiji in države, je trdil, so inherentno subjektivni konstrukti in ne le preproste objektivne danosti, ključna razlika med enimi in drugimi pa se skriva v opazovalčevem pogledu (Beissinger, 1995, 5). Izkoriščevalsko in nasilno razsežnost imperijev je odrinil daleč v ozadje, ker po njegovem izkušnja nasilja in izkoriščanja ne vpliva odločilno na percepcijo skupine, ali je nekaj imperij ali država. »Najpomembnejša razsežnost vsake imperialne situacije je percepcija, torej vprašanje, ali so politika in državne politike sprejete kot ‚naše‘ ali zavrnjene kot ‚njihove‘« (prav tam).

Če bi težko dvomili, da je bila spremenjena percepcija tista, ki je na začetku devetdesetih let povzročila redefinicijo Sovjetske zveze kot imperija, pa iz tega ne gre potegniti sklepa, da je Sovjetska zveza razpadla zato, ker je bila prepoznana kot imperij. Spričo današnje ponovne konsolidacije ruskega imperija je to precej razvidnejše, kot je bilo v devetdesetih letih. Beissinger je bil že tedaj previden: »Kar so prej rutinsko naslavljali kot državo, je bilo zdaj univerzalno obsojeno kot imperij. Kot se zdi, je zdaj splošni konsenz, da je bila Sovjetska zveza imperij in da je zato razpadla. Vendar pa se jo zdaj rutinsko naslavlja kot imperij prav zato, ker je razpadla.« (1995, 6) Percepciji imperija torej ne gre pripisovati magične moči, ki je nima. Pričakovanja številnih, da bo imperij ZDA, ki ga zdaj vsi prepoznavamo kot (zli) imperij, v kratkem propadel, so danes najizrazitejši primer, v katerem se mešajo milenaristična pričakovanja, vera, da so imperiji po naravi stvari obsojeni na propad, in zavedanje, da ima percepcija neke države kot imperija vendarle določeno moč. Zgodovinarja Suny in Martin sta to moč označila za »pogosto usodno«, ker se predpostavlja, da so imperiji zastareli in umetni konstrukti, ki bodo prej ali slej razpadli na svoje naravne sestavine. »Indije se zdaj ne označuje za imperij, toda če se bo zgodilo, da bomo pogosto slišali o njej kot o imperiju, bomo lahko domnevali, da je njena dezintegracija nenadoma postala veliko verjetnejša« (2001, 15).

1.6 Je imperiologija apologija imperija?

Zaradi razmaha nostalgije za različnimi imperiji, ki je hitro postala tudi predmet imperioloških preučevanj, imajo nekateri vtis, da se za novimi preučevanji imperijev

skriva namera njihove rehabilitacije in apologije. Razumljivo je, da so zanj najbolj dovzetni v bolj nacionalističnih sektorjih, kjer trdno velja, da je imperij sovražnik nacije in da je pravzaprav že preteklost, ki je ne bi smeli poskušati ponovno oživitlji, pa čeprav le z govorjenjem o njem. Tudi postkolonialni študiji, s katerimi je imperiologija zaradi skupnega ukvarjanja s kolonialnimi imperiji v tekmovalnem razmerju, se nagibljejo k takemu dojetanju imperiologije. Ti študiji so se izgradili okoli centralne dihotomije kolonizatorja in koloniziranca, tej pa ustreza tudi dihotomija (kolonialnega) imperija in (nastajajoče) nacije. Kakršno koli zabrisovanje in mehčanje meja med nacio in imperijem, kaj šele ideja o imperiju in naciji kot dveh reverzibilnih in medsebojno tranzitivnih fazah istega procesa, je za postkolonialno ortodoksijo nesprejemljivo. Imperiologija se ne omejuje na moderne kolonialne imperije zahodnih sil in se več ukvarja z zgodnjemodernimi in sodobnimi kopenskimi oziroma »kontigvitetnimi« imperiji, o katerih postkolonialni študiji nimajo kaj dosti povedati. Če pa se že namenijo govoriti o njih, bodo v takih imperijih – osmanskem, ruskem, habsburškem – oziroma na njihovih bivših ozemljih praviloma iskali (post)kolonialno situacijo.

S pa tem seveda ne trdimo, da apoletgeti imperijev v današnjem času ne obstajajo. Omenili smo že vizijo Rima na Potomacu nekaterih ameriških neokonservativcev. Bolj akademski izraz novega imperializma je britanska nova imperialna zgodovina (*new imperial history*), katere vodilni predstavnik je Niall Ferguson (2004), čigar pisanje o britanskem imperiju odkrito reafirmira njegovo civilizacijsko poslanstvo in zgodovinsko upravičenost. Zanimivejši primer imperialne apologije je filozof in antropolog Ernest Gellner. Ta je, kot smo zapisali malo prej, v osemdesetih letih, ko je objavil svoje klasično delo o nacionalizmu, postavljaj imperij in nacio v medsebojno izključujoče se razmerje, ki ni brez vsake podobnosti s Herderjem. Pozneje pa je, verjetno pod vplivom plime etničnih konfliktov iz devetdesetih let, revidiral svoj pogled na imperij in postal hvalivec habsburškega imperija (Gellner, 1998), posredno pa tudi britanskega. Gellner je v tem obdobju še naprej malone bolesto zaničeval vzhodnoevropske »ruritanške« nacionalizme, ki pa jih po novem lahko drži pod nadzorom edinole habsburški imperij (Gellner je bil Jud, katerega starši so pred drugo svetovno vojno iz Prage bežali v Britanijo...) ali pa imperij Njenega Veličanstva, katerega podanik je tudi sam ponosno postal.² V tem zasuku, ki ga močno zaznamuje tudi Gellnerjeva identifikacija z Bronislawom Malinowskim, je Gellner implicitno rehabilitiral kulturni nacionalizem proti političnemu. Dajte Ruritancem, naj se izživljajo

2 Gellnerjeva hči Sarah Gellner je v pismu uredniku bloga zaupala, da sta bila v osemdesetih letih, ko je intelektualno odraščala, z očetom na nasprotnih bregovih; oče je bil takrat »zaljubljen v Margaret Thatcher«; na globoko toryjevskem podeželju, v osrčju angleškega toryjevstva, kjer so živeli v šestdesetih in sedemdesetih, pa je preživel najsrečnejše dni svojega življenja (S. Gellner, 2011).

v spektaklkih kulturnega nacionalizma, da bodo dali mir in ne bodo zahtevali politične neodvisnosti! »Politična neodvisnost je omejena, kulturna eksaltacija in idiosinkrazija sta okrepljeni in zagotovljeni. Več slonov in kamel, manj terorja. To je resnično osrčje posredne vladavine.« (1998, 143) Imperij, ki ga pozni Gellner občuduje, vešče nevtralizira razdiralni potencial nacionalističnih strasti, s tem ko jih sublimira v neškodljivo strast do spektaklov domorodske kulture.

Britanski imperij v resnici še zdaleč ni bil tako več mehkega manipuliranja s strastmi koloniziranih nezadovoljnežev, čeprav se lahko strinjamo, da so bili eni imperiji v tem bolj večji, drugi manj, eni bolj nasilni kakor drugi. Imperiologiji ne gre za to, da bi poskušala imperije prikazati kot bolj benigne, kakor so v resnici bili. Kot protiutež Fergusonovemu nekritičnemu povečevanju britanskega (in pozneje tudi ameriškega) imperija je zgodovinar John Newsinger napisal zgodovino britanskega imperija, ki ji je dal naslov *Imperij, v katerem se kri ni nikoli posušila* (Newsinger, 2006). Imperiji so bili kruti in krvavi. Ali so bili bolj ali manj krvavi od nacionalnih držav, je vprašanje, na katero je nemogoče odgovoriti. Vprašanje je tudi napačno zastavljeno. Kam na primer šteti zločine, ki jih nacionalna država zagreši, ko se levi v imperij? Ali ki jih zagreši imperij, ko razpada na nacionalne države? Ali so bili večji zločini storjeni v imenu imperija ali v imenu nacije – na to vprašanje ni mogoče odgovoriti. Tudi zato ne, ker je razlika med imperijem in nacijo kot referenco tega sklicevanja vse prej kot jasna. Nekateri veliki zločini so ostali ne le nekaznovani, ampak tudi bolj ali manj neprepoznani kot taki. Ali je britanski premier Winston Churchill, ki je zavestno ignoriral lakoto v Bengaliji v letih 1943–44, se skliceval na delovanje svobodnega trga ter z neukrepanjem hladnokrvno obsodil na smrt od lakote več kot tri in pol milijonov bengalskih podložnikov (Newsinger, 2006, 157–158), ta liberalni »holodomor« zagrešil v imenu nacije ali v imenu imperija?³

V imperiologiji se torej ne izraža nostalgija za imperiji in v njej ne gre za apolo-gijo imperijev, temveč gre za pristop, ki izhaja iz teorema, da nacija ni nič bolj naravna tvorba kakor imperij oziroma da je nacija potencialni imperij in da se lahko tudi imperij predstavlja in obnaša kot nacija. S tem si imperiologija prizadeva preseči perspektivo metodološkega nacionalizma, v kateri je nacija prvotna in naravna, imperij pa drugotna in sintetična danost. Prav tako si prizadeva preseči nacionalistično teleologijo, po kateri ves družbenozgodovinski razvoj stremi k pojavu nacije kot poslednjemu smotru. Poskuša se osvoboditi »naciocentričnega

3 Churchill se je morda trudil reševati Jude pred Nemci, toda njegov odnos do Hindujcev je bil odkrito rasističen in sovražen. Ko so mu opisali humanitarno krizo v Bengaliji, je izjavil, da se Indijci plodijo kot zajci. Ameryju, ki je o njem nekoč izjavil, da ni videl prave razlike med njim in Hitlerjem, je dejal: »Sovražim Indijce. So bestialno ljudstvo, z bestialno religijo.« Svojemu tajniku je dejal, da so Hindujci pokvarjena rasa in da si želi, da bi Bert Harris lahko poslal nekaj odvečnih bombnikov, da bi jih uničil (Newsinger, 2006, 158).

pogleda na zgodovino« in njegove podmene, »da se zgodovina neizogibno giblje v smeri ujemanja enega ‚ljudstva‘ z eno državo« (Morrison, 2012, 925). Ali kot zapišeta zgodovinarja Jane Burbank in Frederick Cooper o svojem pomembnem sintetičnem delu o imperijih: »Ta študija o imperiju pretrga s tradicijo, po kateri imajo nacija, moderna in Evropa specialno vlogo pri razlagi poteka zgodovine« (Burbank in Cooper, 2010, 8). Imperije je treba obravnavati take, kot so, ne pa kot spačene projekcije evropske naciocentrične perspektive (ječa narodov, falirana nacionalna država itn.).

2 Slovenci in islam

Naj mi bo dovoljeno začeti z anekdoto. Sredi devetdesetih let sem bil na tiskovni konferenci edicije *Studia Humanitatis*, kjer je bilo predstavljenih nekaj novih publikacij. Ena izmed njih je bila *Orientalizem* Edwarda Saida. To knjigo smo dobili v slovenskem prevodu s skorajda dvajsetletno zamudo, desetletje za tem, ko je v akademsko razvitejših okoljih že radikalno pretresla orientalistične oddelke in hkrati učinkovala tudi veliko širše – tako široko, da je postala neizogibna referenca kulturne zgodovine. Knjigo je predstavljal eden mojih nekdanjih profesorjev filozofije s Filozofske fakultete v Ljubljani. V nekem trenutku je uporabil izraz »mohamedansko sveto pismo«. Tega izraza, pravzaprav fraze, tedaj ali še nisem poznal ali pa sem že pozabil nanj; izraz me je zmedel in potreboval sem nekaj trenutkov, preden sem dojel, kaj je moj pokojni profesor sploh imel v mislih.

Šele po tistem sem začel opazovati, da v slovenski javni govorici poteka retrogradni proces jezikovnega arhaiziranja islama in Vzhoda. Niso le muslimani ponovno postali mohamedanci (na srečo so slednji ostali v manjšini), temveč je tudi Orient ali Vzhod spet postal Jutrovo, Istanbul pa Carigrad. Na prvi pogled se morda komu zazdi, da gre tu le za nedolžno jezikovno dekoracijo, le za naklonjenost do »stalnih rekel«, ki je najbolj očitna na nacionalni televiziji, kjer Mariboru rutinsko pravijo »mesto ob Dravi«, nafti pa »črno zlato«. Zakaj ne bi tedaj še koranu rekli »mohamedansko sveto pismo«, saj se tako menda ja sliši bolj nevsakdanje, bolj zanimivo, manj tuje – in nemara bolj razumljivo? Čemu bi vztrajali pri dolgočasni denotaciji, namesto da izkoristimo poetično bogastvo metaforičnih potencialov?

Težava, ki se je jezikovni dekoraterji in ljubitelji »klenih« arhaizmov po vsem sodeč ne zavedajo, je ta, da se s takšnim početjem neposredno udeležujejo praks, ki jih družboslovje od Saida naprej označuje za orientaliziranje (orientalizacijo) oziroma za orientalistični diskurz. Orientalizem oziroma orientalistični diskurz ima ožjo in širšo definicijo. Po ožji – Saidovi – definiciji je to diskurz o Orientu kot radikalno drugačnem in inferiornem svetu (Said, 1977). Po širši definiciji, ki se je uveljavila kot posledica velikanskega uspeha Saidove teze, lahko pojem orientalizma označuje tudi druge pojave, ne le orientalske. Po najširši in najohlapnejši definiciji je orientalizem vsak »diskurz o drugem kot drugačnem in podvrženem«. Podobno kot to velja za analogne pojme, na primer za rasizem ali fašizem, takšno nerazumno širjenje definicije vodi v razvodenitev koncepta, v izgubo njegovega kritično-analitičnega potenciala.

Zakaj lahko utemeljeno trdimo, da »mohamedanci«, »Jutrovo« in »Carigrad« pripadajo orientalistični govorici in so kazalci orientalizma – orientalizma, ki ni le

stvar besed (diskurza v ozkem pomenu), temveč tudi nabora vprašljivih praks, ne-
ločljivo in logično povezanih s tem diskurzom?

2.1 Orientalizacija islama

Sodobna težnja k jezikovnemu arhaiziranju Orienta in islama verjetno ni absolu-
tna slovenska posebnost. Pojavljanje analognih postopkov bi morda kazalo prever-
jati predvsem v primerljivih srednje in vzhodnoevropskih okoljih, kjer so slovanske
inteligence v preteklosti privzele nemški *Morgenland* in ga mehanično prevedle v
svoje različice Jutrovega. Načeloma bi tovrstno arhaiziranje šli iskat povsod tam,
kjer domnevamo ali sumimo, da nacionalne inteligence nagibljejo k verovanjem, da
je bila arhaična preteklost boljša od prozaične in odtujene sedanjosti ali da je bilo o
islamizmu in orientu vse relevantno ugotovljeno in povedano že v preteklosti, medtem
ko je sedanjost na te nauke pozabila. Vendar pa etnografsko kartiranje teženj k
arhaiziranju islama oziroma reliktove episteme, v kateri so bili ključna spoznanja in
nauki zunaj časa, ni naš tukajšnji namen, čeprav bi moral biti tak projekt za sleher-
nega etnografa načelno privlačen.

Tudi »Carigrad« kot indikator orientalističnega diskurza seveda ne more seči čez
območje slovanskih jezikov. Vprašati bi se veljalo, ali oživetje tega arhaizma vse-
buje implicitno ozemeljsko prilasčanje, češ: »Carigrad je naš, čeprav so mu Turki
nadeli tuje ime«. Če bi uspeli to hipotezo kako podpreti – navsezadnje roman *Pod
svobodnim soncem* ni ostal čisto brez učinkov – bi se morali vprašati, kako Sloven-
cem uspeva, da ironizirajo srbsko obsedenost s kosovskim porazom izpred šestih
stoletij, medtem ko sami še niso pozabili padca bizantinskega (= grško govorečega)
imperija pol stoletja pozneje in vzdržujejo neko sicer docela megleno predstavo o
tem, da je Istanbul »pravzaprav naš«. Kar je bilo v časih relativnega socialističnega
svetovljanstva pozabljeno, je znova oživelo in spregovorilo v arhaični govorici, ki
nenehno namiguje na svojo avtentičnost, »samobitnost«. V socialističnih povojnih
desetletjih se je Istanbulu reklo Istanbul (ali Istambul), ne Carigrad, in tega so se
držali tudi slavisti.

Reči islamu mohamedanstvo in muslimanom mohamedanci najprej pomeni izra-
žati podmeno, da je islam religiozni nauk ali religiozna ideologija, ki jo je formuli-
ral ideolog Mohamed. Že na tej osnovni ravni torej arhaično poimenovanje zgreši
naravo pojava, na katerega projicira določene lastnosti krščanstva. Izraz »moha-
medansko sveto pismo« nedvoumno potrjuje, da imamo opraviti z etnocentrič-
no projekcijo. Raba tega arhaizma poleg tega pomeni izkoriščanje potujitvenih
konotacij in »čudnih vonjev«, ki jih vsebuje beseda, potegnena iz naftalina. Če

rečemo mohamedanstvo namesto islam, to vero že v njenem imenu zaznamujemo kot grozečo in primitivno, pa tudi kot eksotično, iracionalno, malone pravljico. Islam postane vera, ki jo je iznašel fanatični prerok, in ne vera, ki – kar pomeni ime *islam* – uči pokoravanje enemu in edinemu bogu. Hkrati pa jo ožigosamo s starinskimi imenom, ki so ga uporabljali tudi naši krščanski, do islama izrazito nestrpni predniki. S tem dokazujemo lastno verovanje, da je ta oznaka pravilna in da nam še zmeraj dobro služi. Čemu bi se zatekali k novejšemu poimenovanju, če pa je starejše pravilnejše in nam v sodobnih razmerah še zmeraj dobro služi?

2.2 Teologija namesto sociologije

Čeprav je slovensko nagnjenje k jezikovnemu arhaiziranju islama videti kot lokalna posebnost, se skozenj hkrati izraža umevanje islama, ki je veliko bolj razširjeno in tudi centralno. To umevanje, ki ga bomo zdaj na kratko opisali, sodobno družboslovje v osnovi zavrača, kljub temu pa uspešno vztraja tudi v okoljih z razvitejšimi in bogatejšimi družboslovnimi tradicijami. Po tem umevanju je islam brezčasen in nespremenljiv sistem. Islam ima bistvo, in to bistvo je skozi tisočletje in pol njegovega obstoja ostalo nespremenjeno. Pomembna značilnost tega umevanja je tudi, da islam zvaja na teologijo, da torej išče bistvo islama v teologiji in posredno v Koranu. Orientalist Maxime Rodinson je to zvajanje poimenoval z besedo *teologocentrizem*, ki si jo je sposodil od filozofa Jacquesa Derridaja, čeprav nima z njegovo rabo nič skupnega. Teologocentrična težnja se izraža v mišljenju, da lahko »praktično vse pojave, ki jih je mogoče opazovati v družbah, ki večinsko in uradno pripadajo muslimanski veri, pojasnimo s to versko pripadnostjo« (Rodinson, 1980, 120). Kot vidimo, Rodinson v sami definiciji opozori, da se teologocentrizem ne omejuje na vprašanja islamske teologije, temveč ima ambicijo razlagati *celoto družbenih pojavov* v družbah, kjer je islam vladajoča oziroma uradna religija. Teologocentrizem izrinja družboslovje in ga nadomešča s teologijo. Ključ za razlago islamske družbe, in ne le islamske religije, je po tem umevanju skrit v svetih spisih religije in je s tem v rokah teologov, ki upravljajo z njimi.

Temelj tega je v podmeni, da islam zaradi svoje posebne narave, ki ga razlikuje od vseh drugih religij, v celoti prežema in obvladuje družbo. Ena možna izpeljava iz te predpostavke je teza o totalitarizmu: islam je totalitarna religija in kot tak generira totalitarno družbo. Druga možna izpeljava, prav tako aktualizirana, je teza, da islamska družba ne pozna ločitve med religijo in politiko, med religijo in pravom, med cerkvijo in državo. Obe tezi sta bili v sodobnih raziskavah velikokrat postavljeni na laž, a imata še zmeraj precej – fanatičnih? – pristašev, ki se ne zmenijo za empirijo in vztrajajo pri svojih konstruktih. Ugledni filozof in antropolog Ernest

Gellner, denimo, je v nekem pogovoru na BBC 2 leta 1990 trdil, da je islam med vsemi religijami izjema, saj ne kaže nobenih znakov »mehčanja« in je za sekularizacijo popolnoma nedovzeten (Haenni, 1999, 121).⁴

Locus classicus teologocentričnega pristopa k preučevanju vprašanj, ki sicer sodijo v domeno humanističnih in družboslovnih študijev, je orientalistični konstrukt islamskega (oziroma orientalskega) mesta, ki izvira z začetka 20. stoletja. Na izvirih tega konstrukta, ki izpostavi predvsem domnevno nespremenljiv morfološki dispozitiv mesta, najdemo francoske orientaliste, ki so raziskovali v Magrebu, na čelu z Williamom Marçaisom. Opisi tega dispozitiva so v naslednjih desetletjih z malimi variacijami postali železni repertoar orientalističnih študijev. Ti opisi skoraj zmeraj poudarjajo osrednjost velike mošeje in uradnih zgradb (lahko tudi vladarskih palač) in koncentričnost dispozitiva. Trgi so postavljeni ob poteh, ki vodijo od mestnih vrat k središču; obrtni izdelki, ki se na njih prodajajo, pa so razvrščeni po hierarhiji svetega in profanega. Ugledni francoski geograf Xavier de Planhol (1968, 49) ga je opisal takole:

Iz primata religioznih funkcij mesta izhaja centralna pozicija velike mošeje. V njeni neposredni soseščini je trgovska četrt, bazar; blizu centralnega jedra je tudi uradniška četrt, tu so palače. [...] K tej regularni koncentrični razmestitvi je treba dodati še togo organizacijo elementov trgovske in obrtne dejavnosti ter stanovanjskih četrti. Različne dejavnosti (*commerces*) so strogo hierarhizirane, topografsko ločene in najpogosteje koncentrirane po korporacijah, v skladu z redom, ki zahteva, da se v soseščini velike mošeje nahajajo najbolj plemenite med njimi, to so prodajalci sveč, kadil ter dišav, nato knjigarji in knjigovezi, nato jim sledijo trgovci s tekstilom [...], nato krojači, prodajalci preprog in pregrinjal, zlatarji, usnarji, medtem ko so živilski trgovci, obrtniki, ki obdelujejo les in kovine, kovači in lončarji odrinjeni najdlje od središča, vse do mestnih vrat, kjer se najdejo tudi košarji in sedlarji [...]

Tudi opisi mestnega tkiva so si podobni kot jajce jajcu, saj zmeraj poudarjajo ozke in ovinkaste ulice brez načrta, za katere se pogosto izkaže, da so slepe, ker so v resnici le dostopi do posameznih hiš. Ulice so labirinti, v katerih se tujec izgubi. Močan poudarek je tudi na atrijih, notranjih dvoriščih hiš, ki kažejo na ulico slepe hrbtnne fasade, saj so zazrte v notranjost. Atrij je središče družinskega življenja, okoli njega se organizirajo bivalni prostori; sredi atrija je obvezen vodnjak. Na konstrukt islamskega mesta naletimo še v današnjem času, na primer v nedavnem

⁴ Gellner je tudi pisec knjige *The Muslim Society* (1983b). V tej knjigi je razvil za antropologa dokaj neobičajno esencialistično vizijo islamske družbe kot monolitnega bloka, ki je zamrznjen v posebnem časovnem pasu.

opisu bosanskih islamskih mest izpod peresa ameriškega zgodovinarja: »Oblika Sarajeva je bila prepoznavno oblika osmanskega mesta, odsevajočega kulturo islama. Ulice so bile sorazmerno ozke in zavite. Načrt hiš je bil obrnjen navznoter, z vrtovi in zunanji bivalnimi prostori, obkroženimi z zidovi in nevidnimi z ulice. Naslednji dve največji mesti, Mostar in Banja Luka, sta imeli vsako po skoraj 15 000 prebivalcev. Mostar je bil tako kot Sarajevo zgrajen po planu, ki so ga tedanji Evropejci imenovali «orientalski plan». Ulice so bile ozke in zavite. Hiše so bile obdane z ogradami.« (McCarthy, 1996, 61)

Pojem teologocentrizma je načeloma seveda uporaben tudi za druge religije, vendar se danes v glavnem uporablja le v zvezi z islamom, to pa preprosto zato, ker je islam razumljen kot izjema med religijami. Če bi, denimo, do krščanstva gojili analogen odnos, kot ga imamo do islama, bi za vse, kar se je zgodilo in kar se dogaja v Evropi, iskali odgovore v Bibliji in v krščanski teologiji. Za evropska mesta bi trdili, da so narejena po nespremenljivem dispozitivu krščanskega mesta, ki odseva krščansko kulturo. Vendar pa Evropejci niso razvili takih teorij niti za krščanstvo niti za druge religije sakralnih tekstov, kot so judaizem, hinduizem, budizem ...

Če namreč verjamemo, da je islam poseben zato, ker se v tisočletju in pol ni nič spremenil, je teologocentrični pristop docela logična in razumna pot. Pri družbi, ki je zmeraj enaka, lahko razbiramo današnje dogodke s pomočjo dogodkov na samem začetku. Za spoznanje pojava nam poznavanje njegovega začetka popolnoma zadostuje. Opazovanje, empirija, konkretna zgodovina pojava ne morejo k temu spoznanju dodati nič več novega, zato so v osnovi odveč. Natanko tako poanto je nekaj mesecev po »enajstem septembru« elegantno podal akademik Janko Kos v dnevniku v Sobotni prilogi Dela, ki ga je pisal v februarju in marcu leta 2002:

Na mizi mi že nekaj časa leži zadnji del Heglove Filozofije religije [...] Tja sem ga položil takoj po 11. septembru, zanimal me je zaradi islama. Vmes sem si v Nemčiji kupil knjigo Bassama Tibija o krizi modernega islama, a je doslej nisem utegnil natančneje prebrati. Sicer pa mi Hegel zadostuje za tale premislek o zvezi med svetovnim terorizmom in muslimanstvom. [...] Ali je oboje torej povezano z bistvom islama? [...] Odgovor na to mi daje Hegel. Od nekdanj me je presenečalo, da muslimanstva ne omenja na nobeni od razvojnih stopenj različnih veroizpovedi, pritakne ga šele na koncu, v primerjavi s krščanstvom kot najvišjo, absolutno obliko vere. Tu najde razliko, ki se zdi za razlago novega terorizma zanimiva. [...] Zato imenuje Hegel islam »fanatična religija«; ta seveda lahko vodi v novo obliko terorja v tehnološkem svetu, čeprav ne nujno (*Delo, Sobotna priloga*, 9. 2. 2002, str. 18–9).

Kar je Hegel nasppekuliral pred dvema stoletjema, Kosu torej povsem zadostuje za razlago metazgodovinskega pomena enajstega septembra 2001, saj se resnica o terorizmu skriva v resnici o islamu, ta resnica pa je odkrita že na samem začetku (ne glede na to, da je prav Hegel učil, da resnice ni na začetku ...). »Največji filozof vseh časov« (in še Evropejec povrh) je prav gotovo bolj poklican kakor neki arabski politolog, da jo uzre. Enako zgovorna kot izbira eminentnega in maksimalno spekulativnega filozofa zgodovine in religije je tudi izbira njegovega »sogovornika družboslovca«, ki je že s samo to jukstapozicijo pomanjšan, vrh tega pa je eksplicitno pomanjšan še z avtorjevim priznanjem, da se vanj »še ni utegnil poglobiti« (ker mu zaenkrat zadostuje Hegel). Če si ogledamo, kaj pravi Bassam Tibi, čigar knjigo *Kriza moderne islama*, ki je izšla leta 1988, si je Kos kupil v Nemčiji takoj po enajstem septembru, postane vse skupaj še zanimivejše. V Siriji rojeni in v Nemčiji živeči Bassam Tibi je namreč tiste vrste muslimanski intelektualec, ki ga običajno označujemo z izrazom »priden« ali »dober« musliman. V polemiki z manj pohlevnimi islamskimi intelektualci in sociologi islama (Tariq Ramadan, Olivier Roy, Ian Buruma) je Tibi zastopal stališča, ki bi se jih razveselil vsak francoski predsednik, prav posebej pa Nicolas Sarkozy, saj se Tibi zavzema za »francosko« rešitev, se pravi za francosko politiko trde sekularnosti (*laïcité*), torej za državni intervencionizem, za državno odločanje o tem, kako se religija mora in sme obnašati v javnem prostoru in kaj od nje sme biti v tem prostoru vidno. Roy (2005) je prepričljivo pokazal, da *laïcité* in sekularnost nista ena in ista stvar, temveč je koncepcija *laïcité* specifičen zgodovinski rezultat srditega boja med francoskim republikanizmom in katolicizmom. Zanj je značilno, da reproducira nestrpnost do religij(e), pri čemer je v svoji srži tudi sama versko gorečna in v svojih koreninah katoliška. Medtem ko so Roy in številni drugi v francoskem republikanskem univerzalizmu, na katerega se opira ideja »laičnosti«, prepoznali izraz francoskega partikularizma, še bolj provincializma, Tibi to koncepcijo implicitno izenači z evropsko civilizacijo, zato se logično zavzema za to, da naj bi islamske duhovnike izsolala država, ki bi jim celo določila vsebino poučevanja islama. Takemu »evropeiziranemu« islamu Tibi pravi *evroislam* in ga ponuja kot most med dvema civilizacijama. »Musliman je lahko Evropejec ne da bi postal kristjan in ne da bi imel korenine v Evropi. Edini predpogoj je, da sprejme evropske državljanske (civic) vrednote, ki so rezultat renesanse, reformacije, razsvetljenstva in francoske revolucije. In če to narediš, lahko ostaneš musliman.« (Tibi, 2007) Ali so po Tibijevih merilih bošnjaški in albanski muslimani ter bolgarski Pomaki evropski muslimani ali pa le smejo pod določenimi pogoji to postati, ni čisto jasno, vsekakor pa je videti, kot da Tibi domačega evropskega islama ne pozna ali ne pripozna. Toda ali ni

musliman Tibi s svojimi »ekskluzivistični Evropi prijaznimi« stališči živa priča tega, da je islam še kako zmožen »zmehčanja« in sekularizacije? Če bi si ogledali intelektualno evolucijo in današnja stališča veliko zanimivejšega in prodornejšega ter ekskluzivistični Evropi (in Tibiju) veliko manj dragega Tariqa Ramadana, bi bili v to še bolj prepričani.

Od »fanatične religije« do »terorizma« je seveda le kratek korak in v analizi slehernega teologocentrizma se hitro razkrije podmena, da je tista večna in nespremenljiva resnica »mohamedanstva« pravzaprav fanatizem ali terorizem. Ena od misli številnih domačih komentatorjev, instant strokovnjakov za islam, ki so se po najstem septembru razrasli kot gobe po dežju, je bila tudi ta, da je že Bartol v svojem romanu *Alamut* razodel vse bistveno o islamskem terorizmu. Če enim zadostuje »že Hegel« in drugim »že Bartol«, je obojim skupno, da je resnica o islamu ter njegovi esencialni hibi stara in razodeta. Prav nobene potrebe ni po socioloških, antropoloških, zgodovinskih, geografskih in podobnih raziskavah islama.

Said je opozarjal, da orientalisti in zahodni kritiki islama vztrajno izpostavljajo neko njegovo domnevno pomanjkljivost, neki *handicap*, ki ga povezujejo z bistvom islama. Islamu zmeraj *nekaj manjka*, na primer razlikovanje med religijo in politiko. Islam je zmeraj za nekaj usodno prikrajšan in zato nepopravljivo defekten (Said, 1981). V tem domnevnem hendikepu je Said videl element protiarabskega rasizma. Obtožba ni pretirana, če upoštevamo trdi esencializem teh kritik, ki vidijo muslimanski hendikep skoraj kot organsko in prirojeno napako. Eden najbolj razvpitih kritikov, judovskoameriški zgodovinar Bernard Lewis, ki je grobo napadel Saidovo knjigo o orientalizmu, je v takem domnevnem hendikepu islama ugledal vzrok jeze in resentimenta muslimanov pa tudi »korenine muslimanskega nasilja«. Članek, v katerem je to misel razvil, ima naslov »Korenine muslimanskega besa: Zakaj toliko muslimanov goji resentment do Zahoda in zakaj njihova zagrenjenost ne bo zlepa popustila« (Lewis 1990). V tem članku je Lewis vpeljal tudi izraz »trk civilizacij«, ki ga je tri leta pozneje proslavil Samuel Huntington. Zloglasni izraz se je torej najprej pojavil v kontekstu orientalistične karikature islama; po Lewisu je trk civilizacij »morda iracionalna, a gotovo zgodovinska reakcija starega rivala, ki tekmuje z našo judovsko-krščansko dediščino, z našo sekularno sedanostjo in z ekspanzijo obeh po celem svetu« (Lewis, 1990, 60). Avtor je kajpada imel v mislih zaostanek arabske civilizacije za zahodno, ki se je zgodil na začetku novega veka. Naš namen nikakor ni zanikati realnost resentimenta. Sporna je podmena, da je bil ta zaostanek posledica deficita, ki je vpisan v samem bistvu islama kot religije.

2.3 Teologocentrizem ni le zabloda zahodnjaških orientalistov

Doslej smo obravnavali teologocentrizem kot značilnost zahodnega orientalističnega diskurza. Takšno zoženje je v resnici precej vprašljivo, saj je teologocentrizem značilen, morda še značilnejši, tudi za islamska akademska okolja in za muslimanske intelektualce. Muslimanski specialisti za islam pogosto niso prav nič zagreti za tezo njihovih zahodnih kolegov, da je koncentrični model islamskega mesta orientalistični konstrukt. Ta teza je tudi sorazmerno nova in tudi najuglednejši zahodni islamologi ter specialisti za območja, kjer prevladuje islam, so še do nedavnega sicer izražali razne kritične pomisleke do modela, niso pa v njem videli orientalističnega *konstrukta*. Že zato, ker so islamska mesta in urbanost v islamski kulturi poudarjeno slavljene kot nosilci in medij islamske civilizacije, so islamski učenjaki manj zagreti za dekonstrukcijo. Z eno besedo, teološki model islamskega mesta je islamskim učenjakom lahko nadvse dobrodošel. Humanistične in družboslovne vede so v islamskih družbah po notranji členitvi, metodološko in po problematikah podobne tem vedam na Zahodu in v marsikaterem pogledu popolnoma neločljive od njih, po nekaterih potezah pa se od njih tudi oddaljujejo. Teologocentrizem je na splošno močnejše prisoten, s tem pa je tudi teža teološke fakultete znotraj razmerja moči med fakultetami večja. Samo po sebi se razume, da so vrednostni predznaki obeh teologocentrizmov nasprotni.

V obzorju postkolonialne teorije in sorodnih pristopov h kritični dekonstrukciji orientalističnega diskurza tak teologocentrizem islamskih učenjakov pogosto označujejo za *avtoorientalizem* (self-orientalism), saj teorija v izhodišču predpostavlja, da so intelektualci v (post)koloniji posvojili kolonialne stereotipe, ki so jih o njih razvili v metropoli. S tem ko kolonija prevzame pogled metropole, orientalizira samo sebe; metropola s tem domačinom odvzame zmožnost avtonomnega videnja sebe samih in jih obsodi, da sebe vidijo in o sebi govorijo le še iz pozicije metropole. Said sam je bil glede tega zelo prepričan. Na prvi pogled se zdi stvar seveda povsem jasna. Če, denimo, opise islamskega mesta kot koncentričnega modela najdemo najprej v delih zahodnih orientalistov, začenši z Marçaisom, in za opise islamskega mesta izpod peresa islamskih učenjakov lahko dokažemo, da so jih prevzeli od zahodnih orientalistov, se zdi, da ni mogoče dvomiti o avtoorientaliziranju. Vendar pa je takšno sklepanje, ki svoje dokazovalne postopke v najboljšem primeru omeji na tekstualne tehnike obravnavanja virov, precej vprašljivo. V antropologiji poznamo veliko primerov, ko so zahodni etnografi koristne uvide in razlage, ki so jih pobrali od domačinov, prikazali kot svoje lastne. Domačinske učenjake (vključno z etnografi) namreč v praksi obravnavajo enako kot »navadne« domačine, se pravi

kot »informatorje« (pa čeprav jim danes radi rečemo »sogovorniki«), informatorji pa so v zahodnih antropoloških tradicijah anonimni. Ustno formulirani uvidi nimajo istega statusa kot zapisani in si jih je predvsem lažje prisvojiti, celo brez občutka prisvajanja ali plagiranja. Če si takšno ravnanje privoščijo antropologi, ki s svojimi domačinskimi informatorji vendar na splošno vzpostavijo tesnejši odnos kakor kolegi iz drugih ved, zakaj misliti, da si ga ne bi privoščili tudi drugi? Tudi orientalisti, čeprav v srži tekstualisti, niso čisto brez stika s terenom in z domačini. Predvsem pa so v intenzivnem tekstualnem stiku z deli domačinskih piscev iz vseh mogočih obdobj. Ali smo lahko vnaprej prepričani, da Marçais ni mogel najti v njihovih delih nobene ideje o koncentričnem dispozitivu magrebskih mest? Orientaliziranje je več kot le enosmerni proces, v katerem zahodni orientalist dejavno uveljavlja svoj diskurz o orientu, orientalec pa ga lahko le pasivno sprejema in ponotranja. Teologocentriem muslimanskih učenjakov se zato ne zvede na pasivno prevzemanje zahodnih orientalističnih podob, temveč tudi sam generira tovrstne podobe, pogosto v interakciji z zahodnimi učenjaki.

Vprašanja teologocentrizma ni mogoče uspešno zastaviti, kaj šele rešiti, če se omejimo na polje analize orientalističnega diskurza, ki ga obravnavamo kot pretežno tekstualni pojav. Takšni poenostavitvi, ki si vzame za tarčo svojih dekonstrukcij »zahodne orientaliste« in ki je v svoji polemiki nemalokrat obarvana z moraličnimi toni, dejansko botruje naivna predstava o razmerju med družboslovjem in religijo oziroma teologijo. Po tej predstavi je najsodobnejše (zahodno) družboslovje opremljeno z metodami in koncepti, s katerimi drugi ne razpolagajo. V različnih vedah lahko naletimo na različna zamišljanja, iz česa je to ultramoderno »orožje«.⁵ Ta predstava izraža zamolčane podmene ne le o superiornosti zahodnih družboslovnih ved, temveč tudi o sekularnosti in religiji. Kar zadeva slednje, je najbolj problematično to, da vprašanje sekularizacije sploh ni zastavljeno oziroma da nosilci te predstave jemljejo za samoumevno, da so zahodno družboslovje nasploh in analitiki orientalističnih diskurzov posebej sekularni, »teologocentriki« pa so (še) »očarani« z religiozno-teološkimi predstavami.

Da gresta razvoj družboslovja in sekularizacijski proces z roko v roki, je sicer zelo razširjeno prepričanje; lahko bi celo rekli, da je to ena temeljnih gotovosti

5 V socialni antropologiji je antološki primerek take samovšečnosti polpretekle britanske šole pasus iz Johna Davisa, ki je zapisal:

V nekaterih deželah je prizadevanje, da bi nacionalističnim pretenzijam priskrbeli znanstveno podlago, pridobilo tolikšno simbolično pomembnost, da je antropologija sploh nehala biti razvijajoča se akademska dejavnost. Postala je fosilna, tako da se sodobnemu etnografu iz Francije, Anglije ali Amerike, opremljenemu z najnovejšo in najlažjo intelektualno strojnico, lahko zgodi, da se nepričakovano sreča s tylorjevskim ali frazerjevskim profesorjem, ki je videti kot kakšen japonski desetar iz džungle, ki bojuje bitko, za katero samo on ve, da še zmeraj traja (Davis, 1977, 4).

zahodnega – in ne le zahodnega – družboslovja. Prepričanje v to soodvisnost navezadnje ni nujno naivno ali prehudo poenostavljeno, saj je družboslovje v osnovi razsvetljenski in novokantovski projekt. Toda družboslovna teorija in filozofija ga preizprašujeta na najrazličnejše načine, tako da imamo na voljo številne teorije, ki razmerje med družboslovjem in teologijo močno zapletejo. Družboslovna misel ni preprosto katalizator, ki razkraja religijo in širi sekularnost; več sociologije ne pomeni zmeraj manj teologije. Austin Harrington (2006, 41–43) lepo pokaže, da družboslovci in filozofi, a tudi teologi, družboslovni dialog s teologijo obravnavajo na več analitičnih ravneh. Sociologija religije, ki se ukvarja z družbenimi determinantami religioznih praks (Marx, Durkheim ...) in ki konceptualno razlikuje med ideologijami (dogmami) in praksami, med tem, kaj ljudje govorijo, in tem, kaj ljudje delajo, je v Harringtonovi shemi le prva, najnižja ali najbolj elementarna raven analize, ki ji na drugi ravni sledi »sociologija teologije« (npr. Manheim), ki se ukvarja z družbenimi determinantami miselnih sistemov religioznih praks, nato na tretji ravni »sociološka teologija«, ki je sociološko avtoreflektirana teologija (npr. teologija osvoboditve in feministična teologija), in nazadnje, na četrti ravni, teološka sociologija, ki jo Harrington ilustrira z daljšim nizom imen (med drugimi Max Weber, John Milbank, Walter Benjamin, frankfurtska šola, Slavoj Žižek, Paul Ricoeur, Charles Taylor) in jo deli na »nezavestno teološko družboslovno teorijo⁶ ter »zavestno teološko družboslovno teorijo« (2006, 42).

Zlasti če soočimo prvo in četrti raven analize, vidimo drastično razliko dveh družboslovnih pristopov k religiji in teologiji. Prva raven analize je čisto sekularistična; religijo in teologijo bolj ali manj brez preostanka zveja na družbene pogoje, na družbena razmerja, in ju tako vidi kot (fantastični) odsev družbe. Religija nima lastne vsebine, kaj šele bistva: z njo ni torej mogoče nič pojasniti. Na četrti ravni, glede katere bi sicer verjetno večina družboslovcev ugovarjala, češ da tam sploh ne gre za družboslovno analizo, temveč za filozofsko ali teološko spekulacijo, pa je teologija videna kot pretežno bolj temeljna od družboslovja oziroma ima družboslovje svoj začetek in svojo bistveno razsežnost v teologiji. Za teologa Milbanka, ki govori o bankrotu sekularnega uma, je družboslovje v bistvu sekularizirana teologija.

Ko Harrington na četrti ravni vpelje razliko med dvema tipoma teološke družboslovne teorije (ena je zavestno teološka, druga ne), pa zanimivo zanemari pomembno, morda ključno razliko med »teologi« in »ateisti«, ki jo v naboru imen, s katerimi ilustrira različne pozicije na četrti ravni, najlepše ponazarja razlika med Milbankom in njegovim sogovornikom Žižkom (Žižek in Milbank, 2009). Da

6 Z izrazom »družboslovna teorija« prevajam izraz »social theory«, ki je v anglofonem družboslovju zelo razširjen in včasih različno definiran (nekateri »social theory« razlikujejo od »sociological theory«, drugi ne).

se domnevni ateist Žižek sploh lahko pojavi na tem seznamu mislecev s Harringtonove četrte ravni, je seveda posledica njegovih preokupacij s teologijo in s heglovski filozofijo religije, njegovih izzivalnih nazorov o krščanstvu in budizmu (vključno s tezo o superiornosti krščanstva), večnih referenc na Jezusa in Svetega Pavla itn. Toda izzivalna Lacanova teza, ki jo je vzel za svojo, in sicer, da so edini pravi ateisti teologi, ne najde mesta v Harringtonovi shemi.⁷

Če družboslovci drugo raven (sociologija teologije) še dojemajo kot nedvomno družboslovno in bolj ali manj tudi še tretjo (ki je raven teoloških družboslovcev ali socioloških teologov, praviloma subalternih), ni nobenega dvoma, da se najbolj domače počutijo na elementarni ravni sociologije religije, ki najlepše resonira z njihovimi prevladujočimi gotovostmi glede nezaustavljivega procesa sekularizacije in prispevka družboslovja k temu procesu. Seveda je tudi ta gotovost, v precejšnji meri neodvisno od družboslovne teorije in filozofije, v zadnjih desetletjih zašla v krizo, ki jo datiramo zlasti v devetdeseta leta. V devetdesetih letih, po zlomu komunizma in socializma, ki so jima v državah tega reda sledili triumfalna cerkvena rekonkvista, desetletja razcveta individualizirane religioznosti in ne nazadnje razmah islamizma, se je empirična evidenca o revitalizaciji religioznega življenja tako nakopičila, da je v zadnjih letih desetletja prišlo do velikega porasta razprav in raziskav o sekularizaciji ali desekularizaciji, novi religioznosti, vrnitvi religioznega itn. Prav v zadnjih letih tega desetletja, s tem pa tudi stoletja in tisočletja, so se publikacije in dogodki v zvezi s pomenom religije tako zgostili, da se je težko izogniti asociaciji na (sekularni) milenarizem. Posebej odmevna je bila »spreobrnitev« slavnega sociologa religije Petra L. Bergerja, ki je konec šestdesetih let zaslovel s svojo verzijo sekularizacijske teze, natanko trideset pozneje pa jo je dramatično zavrgel kot zmotno in leta 1999 objavil desekularizacijsko tezo. V istem času je vpliven ameriški sociolog religije Rodney Starke ostro napadel sekularizacijsko tezo in trdil, da jo je treba pokopati (med drugim leta 1999 v članku z rahlo pompoznim naslovom »Sekularizacija, R.I.P.«) (Starke, 1999). Tudi Jürgen Habermas se je »spreobrnil« iz »druge« v »tretjo fazo« prav ob izteku tisočletja: če je v drugi fazi zagovarjal sekularizacijo, in sicer njeno trdo varianto po francoskem zgledu (*laïcité*), je na prehodu v novo tisočletje odkril koristno javno funkcijo religije.

Povečano zanimanje za religijo in boga v kontinentalni filozofiji je opazno že od osemdesetih let naprej. Edna McCaffrey v svoji knjigi o vrnitvi religije v Franciji in v francoski filozofiji (McCaffrey, 2009) postavi začetek te vrnitve, s katero se začne doba postsekularnosti, v sredino osemdesetih let, pomemben impulz pa vidi tudi

⁷ Najbrž prav zato je Harringtonova oznaka Žižkove pozicije (ter pozicije frankfurtske šole) – družboslovna teorija je ... »s teologijo v dialektični interakciji« – nekako nespecifična in nezadovoljiva. Žižkova heglowska vzvišenost nad družboslovjem je tu v celoti prezrta.

v padcu berlinskega zidu leta 1989. Po njegovem je francoska filozofija v osemdesetih letih naredila kolosalen zasuk od antiteoloških predpostavk k vzpostavljanju novih tesnejših vezi s teologijo (2009, 2). V knjigi obravnava kopico bolj ali manj konservativnih fenomenoloških in hermenevtičnih filozofov (Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Marcel Gauchet itn.), od radikalnih filozofov (domnevnih ateistov) pa samo Alaina Badiouja.

Ameriški antropolog Michael Fischer je pred kratkim ironično pripomnil, da je pogosta raba besede »bog« v novejši francoski filozofiji *culturally interesting*, torej zanimiva s kulturnega zornega kota (Fischer, 2014, 348). McCaffrey in Fischer imata tako v mislih isti pojav, vendar je njun odnos do njega nasproten: McCaffrey simpatizira z vrnitvijo (individualizirane) religije, medtem ko je Fischerjeva povsem sekularna ironija namenjena filozofom, ki jih ni mogoče šteti v tabor konservativnih fenomenologov oziroma ki »naj ne bi bili verni«; poleg Quentina Meillasouxa ima gotovo v mislih tudi antropologa, sociologa in filozofa Bruna Latourja (ob katerega se mimogrede obregne zaradi njegove religioznosti), in najverjetneje bi zraven prištel tudi Badiouja. In seveda Žižka, če bi bil Žižek Francoz, saj tudi on pogosto omenja boga in simpatizira z Meillasouxovim spekulativnim materializmom. Bilo bi zanimivo vedeti, ali je Fischer tako izpostavil Meillasouxa tudi zaradi kontrasta mladega filozofa z njegovim očetom, marksističnim antropologom Claudeom Meillasouxom, ki se je ukvarjal z artikulacijo produkcijskih načinov in z družbenimi razredi ter neenakostjo v Zahodni Afriki in ni imel časa premišljati o bogu.

Fischerjeva opazka kliče po komentarju, saj privede v zanimiv paradoks, hkrati pa vsebuje vzvišeno gesto. Dobimo namreč paradokсно situacijo, v kateri samozavestno sekularnost družboslovca predstavlja Američan, francoski teoretiki, ki so bili svojčas po definiciji radikalno sekularni (in miselni učitelji tolikerih Američanov, med njimi tudi Fischerja), pa se spogledujejo z bogom in s krščanstvom. Le kateri družboslovec ne bi v tej situaciji simpatiziral s predstavnikom sekularnosti? Vzvišena pa je v drži ameriškega intelektualca, ki je »prerasel« *French Theory*. A v tej isti vzvišeni pripombi o Francozih se hkrati razodeva tipična gesta antropologa, ki vsako teorijo, vsak nauk, vsako tezo, ki mu ni všeč in s katero se ni pripravljen spoprijeti z argumenti, naredi za domačinsko stališče in s tem za izraz neke kulture, v tem primeru francoske. Je torej v francoski kulturi nekaj, kar iz filozofov naredi teologe? Prav gotovo ne, in Fischer prav dobro ve, da bi se v antropološki skupnosti osmešil, če bi izrecno trdil kaj takega, a se vseeno zateče k tej tehniki diskvalifikacije, ki jo vsakodnevno uporablja nešteto antropologov.

Seveda bi zdaj lahko kdo ugovarjal, da ima Fischer v svojem simplističnem sekularizmu že vsako govorjenje o bogu in krščanstvu kar za izraz in dokaz religioznosti.

Da torej ne razlikuje radikalne filozofije »edinih pravih ateistov« od pietetne fenomenologije filozofov, ki se jim je posvetil Edna McCaffrey. Nezmožnost takega razlikovanja morda zares kaže na določeno miselno preprostost, toda ali ni ena najbolj značilnih potez osvobodjene sekularnosti prav brezbriznost do religije? Ali ni sekularnost, ki hoče teološke stvari postaviti na svoje mesto, na tem, da se sprevrne v (sekularno) religijo? Kako je nekdo, ki ga obsedajo in razvnamajo teološke stvari in ki ga njegova radikalna polemična konverzacija z bogom morda žene celo v obscenosti, lahko sekularen? Slavna Pascalova misel o kriteriju vere se v sekularni priredbi izkaže za koristno vodilo: če ji sledimo, ne bomo toliko pozorni na notranjo vsebino filozofove misli kolikor na to, kolikokrat se besede bog, krščanstvo, Kristus, Sveti Pavel in teologija pojavljajo na filozofih ustnicah.

Če se vrnitev teologije in teologocentrizma morda v prihodnosti obeta tudi Zahodu (Berger je Zahodno Evropo in akademska okolja izpostavil kot dve izjemi, ki še naprej ostajata sekularni), v sodobnosti, kot jo vidi prevladujoče družboslovje, še zmeraj poteka proces sekularizacije. Pokopavanje sekularnosti na prelomu tisočletja je bilo v najnovjšem času prepoznano za preuranjeno, v akademskem okolju (družboslovnem še posebej) pa sekularnost Fischerjeve vrste ostaja izhodiščni položaj. Seveda se je mogoče vprašati, ali ni taka pozicija že sama po sebi vir podcenjevanja vloge, moči in pomena religije v družbi. Jack Goody je eden redkih sodobnih antropologov, ki je po enajstem septembru svaril pred podcenjevanjem religije, ki ga razume kot odsev zahodne sekularizacije, češ, družba, ki religiji ne pripisuje nobene teže več, ni več zmožna videti učinkov religije niti tam, kjer še obstajajo (Goody, 2004, 132). Sekularna zahodna družba si ne zna predstavljati in noče verjeti, da obstajajo družbe, v katerih je religija pomemben faktor. Družboslovci ne verjamejo več, da je religija kot taka lahko vir konfliktov, zato ne priznavajo obstoja verske vojne v sodobnosti in iščejo njen vir drugje, najrajši v etničnosti. Še več, nekateri religijo vidijo celo kot izraz identitete, kar Goody označi za sociološki mysticism, medtem ko je v resnici religija tista, ki diferencira, ki določi in vzpostavi identiteto (2004, 128). Ali torej tudi teza o teologocentrizmu pomeni tovrstno podcenjevanje religije kot dejavnika?

Poleg filozofov, zlasti tistih s Harringtonove četrte ravni, nas torej tudi nekateri sicer redki družboslovci opominjajo, naj vzamemo religijo resno. Vprašamo se lahko, ali je relativno močna dovzetnost slovenske inteligence za radikalno filozofijo v kakšni zvezi s stanjem sekularizacije v slovenski družbi. V tednih po enajstem septembru so tudi na univerzi, ne le v množičnih medijih, hiteli s poskusi razlage dogodka. V ta namen so vabili tudi strokovnjake za islam z islamskih fakultet, katerih predavanja iz osnov islamske religije so bila odlično obiskana. Je to treba razumeti

kot pomanjkljivo sekularizacijo, ki jo spremljajo teologocentrična pričakovanja, ali kot posledico sekularizacije, zaradi katere študentje ne poznajo več osnov religij? Če bi namesto njih povabili sociologe, antropologe, zgodovinarje ali geografе, ki zavračajo teologocentrično podobo islama, bi ostale predavalnice slovenskih univerz zagotovo bolj ali manj prazne.

2.4 Obmejni orientalizem

Edward Said je bil po formaciji literarni teoretik in je bil ljubitelj visoke, elitne kulture; popularna kultura mu je bila po lastnem priznanju dolgočasna. Njegov elitni zadržek se je v polni meri izrazil tudi v njegovi koncepciji orientalizma, saj se je omejil na pojavne oblike visokega orientalizma, se pravi na elitna umetniška dela z vseh področij umetnosti in na akademsko orientalistiko. Orientalizem je hkrati pojmoval kot monolitno tvorbo zahodnega človeka, ki jo je mogoče zaznati že pri Ajshilu, nato pa tudi pri praktično vsakem (elitnem) Evropejcu. Podmena, da so Evropejci tako rekoč po naravi orientalisti, mu je prinesla upravičen očitek okcidentalista, se pravi ideologa, ki predpostavlja, da je Zahod monoliten in da so vsi zahodnjaki enaki orientalisti, vsi enako zlohotni do Orienta.

Raziskave orientalizma kot posebnega diskurza, ki jih je Said spodbudil s svojim zelo vplivnim delom, so logično vodile tudi v kritiko njegove monolitne koncepcije in njegovega elitističnega pojmovanja kulture. Rezultat tega je bila diverzifikacija pojma. Začeli so opazovati, da obstajajo nacionalne tradicije in nacionalni stili orientalizma, in tako se je začelo govoriti o francoskem orientalizmu, nemškem orientalizmu, ruskem orientalizmu in – zakaj ne – o osmanskem orientalizmu. Drugi – zlasti antropologi – so bolj izpostavili razliko med elitno in ljudsko kulturo ter se začeli posvečati oblikam »nizkega« orientalizma. Michael Herzfeld, na primer, ga je poimenoval »vsakdanji orientalizem«. Leta 1996 pa je avstrijski antropolog Andre Gingrich (1998) na Mednarodni etnološki poletni šoli (MESS) v Piranu prvič predstavil svoj koncept *obmejnega orientalizma* (*frontier orientalism*) v razdelani obliki.

Gingrich je imel v mislih tiste južne in vzhodne predele Evrope, kjer je Evropa prihajala v zgodovinske interakcije z islamom. Njegova hipoteza je bila, da se je v teh predelih, kjer so si islamske države (na primer kordobski kalifat ali osmanski imperij) poskušale podvreči ali so si podvrgle obmejna evropska ozemlja, ogrožale »evropsko identiteto«, kulturno in versko asimilirale lokalno prebivalstvo, in kjer so se Evropejci z islamskimi družbami ne le bojevali, temveč so z njimi tudi trgovali in sprejeli od njih številne tehnične in kulturne inovacije, razvila specifična oblika

orientalizma. Ta oblika je drugačna od visokega orientalizma, kakršnega je opisal Said, zato je pri njem ostala neopazena.

Potem ko je orisal splošni okvir, se je Gingrich omejil na obravnavo oblike obmejnega orientalizma, kakršen se je razvil v vzhodni Avstriji (na katero se je posebej osredotočil) in v nekaterih sosednih pokrajinah, ki so imele podobno zgodovinsko izkušnjo z osmanskim osvajalcem. Njegova koncepcija se je izkazala za zelo uporabno tudi pri študiju slovenske variante obmejnega orientalizma. Poglejmo najprej nekaj splošnih značilnosti obmejnega orientalizma, kot jih je izpostavil Gingrich.

Prvič, obmejni orientalizem je razširjen tako v elitni kakor v ljudski kulturi. Obe kulturi sta enako prežeti z diskurzi o »Turku« in s podobami »Turka«. V vzhodno-avstrijskih kulturnih in umetniških izročilih, v šolstvu (zlasti na nižjih stopnjah) in v množični prosveti s pomočjo tiskanih in elektronskih medijev so upodobitve »turških vojn« in reference nanje povsod prisotne. Prav tako so prisotne v kulturni krajini (tako ruralni kakor urbani) in v arhitekturni organizaciji javnega, cerkvenega in družinskega prostora, v toponimiki, v lokalnih legendah in anekdotah, šalah, v vaških kronikah, v osnovnošolskih in srednješolskih čitankah ter učbenikih. Vkodirane so v kolektivnem spominu in v spominskih krajih. Vse te reference oblikujejo skupno polje metaforičnih pomnikov, ki opominjajo na preteklost in so vsakomur dostopne kot elementi lokalne identitete. Prav tako so zmeraj pri roki kot orodja za interpretacijo sedanjosti (Gingrich, 1996, 107).

Drugič, obmejni orientalizem ne prikazuje »orientalskega Drugega« preprosto kot šibkega in podvrženega, kot je to značilnost centralnega in elitnega orientalizma. V obmejnem avstrijskem narativu je bil »Orientalec« najprej grozeča sila, ki »nas« je skoraj uničila. Pozneje, po dveh spodletelih poskusih zavzetja Dunaja, se je ta »Turek« pomanjšal v poraženega in ponižanega nasprotnika, ki se je slednjič v Bosni prelevil v lojalnega kolonialnega podložnika. Obmejni orientalizem vsebuje *antemuralne* mite narodov s tega območja, ki o sebi trdijo, da so opravljali funkcijo »branika krščanstva«, vendar pa ta viktimizem kombinirajo z glorifikacijo svoje (krščanske) vojaške in kulturne supremacije (1996, 110).

In tretjič, obmejni orientalizem je *lokalni* orientalizem, saj vsebuje repertoar folklorističnih elementov in opomnikov, vtkanih v kulturno krajino. Kot tak je zelo prikladen za nacionalistično, ksenofobno prilastitev in mobilizacijo njegovih *topoi*. Politična raba mitov obmejnega orientalizma ima v Avstriji zelo bogato zgodovino in verjetno do neke mere pojasnjuje intenzivno nasprotovanje avstrijskega javnega mnenja sprejemu Turčije v EU.

Ta varianta obmejnega orientalizma, ki se napaja iz spominov na »turške vojne«, je razširjena na območju, ki poleg vzhodne Avstrije obsega še celotno Slovenijo, jugozahodne madžarske pokrajine, »civilno« Hrvaško in v manjši meri še Furlanijo. Razlike med temi podvariantami niso zanemarljive. Zanimivo je, da Gingrich, ko je grobo skiciral geografske meje te variante obmejnega orientalizma, ni omenil, da so reference na turške vojne na vzhodnoavstrijskem podeželju izključno posledica bližine Dunaja kot imperialne prestolnice, ki je doživela dve obleganji osmanske vojske. Vzhodnoavstrijsko podeželje je izkusilo osmanska plenjenja izključno v času teh obleganj, ko so paravojaške enote plenile po okolici Dunaja oziroma ko so vojske napredovale proti Dunaju in se umikale nazaj. Zato je vzhodnoavstrijska podvarianta razumljivo bolj triumfalistična in bolj supremacistična od slovenske, kajti v primeru slovenskih dežel so bila podeželja podvržena dolgotrajnim plenilskim pohodom in s tem ekonomskemu ter demografskemu izčrpanju.

Če je v slovenski podvarianti manj supremacizma, je zanjo značilna predvsem neskončna lamentacija. Kljub temu kontrastu, ki je posledica razdalje med imperialno metropolo in njeno provinco na robu vojne krajine, slovenski obmejni orientalizem jasno izkazuje tri osnovne značilnosti, kot jih je identificiral Gingrich. Prežetost elitne in ljudske kulture s kolektivnim spominom na »turške vojne« in vsepovsodna prisotnost pomnikov v kulturni krajini – spomin na sistem opozarjanja pred Turki s kresovi, ljudski reki in druga folklorna izročila, toponimi, z obzidjem zavarovane cerkve oziroma tabori, motivi v visoki in popularni književnosti (zlasti motiv janičarstva) in v manjši meri tudi v slikarstvu – sta bogato izpričani in sta verjetno intenzivnejši kakor na vzhodu Avstrije. Miti obmejnega orientalizma kot *skupne ideološke podlage*⁸ vladajočih in vladanih razredov so v obeh kulturah pomembno vplivali na oblikovanje temeljnih podob »Drugega« in temeljnih drž do njega. Ti miti so, kot pokažemo za mit Martina Krpana (4. poglavje), uporabno in priljubljeno orodje interpretacije pomenov sedanosti. Čeprav je triumfalizma v slovenski podvarianti manj, nikakor ni odsoten (kot bomo pokazali ob primeru slavljenja bitke pri Sisku v naslednjem razdelku) in občutek napredovanja od prvotne nemoči do poznejše superiornosti je razviden tudi v slovenski podvarianti. In slednjič, tudi slovenski obmejni orientalizem je izrazito lokalni in ostaja vse do danes bogat vir nacionalističnih rab.

2.5 Slovenci – nacija, narejena iz besedičenja o hudih Turkih?

Medtem ko je Gingrich pozoren na dovezetost mitov obmejnega orientalizma za nacionalistično izkoriščanje in s tem tudi na njihov vpliv na nacionalno identiteto,

8 Za koncept ideološke podlage gl. Baskar, 2002.

pa ne posveti posebne pozornosti primerom, ko obmejni miti postanejo narodotvorni v najmočnejšem pomenu besede oziroma ko postanejo jedro nacionalne identitete in ko postane na njih temelječa mitozgodovina nacionalna zgodovina par excellence. V slovenskem primeru je taka mitozgodovina suvereno vladala od približno polovice 19. stoletja, ko se je konstituirala, pa skoraj do konca 20. stoletja, ko so zgodovinarji začeli opazneje jemati povesti obmejnega orientalizma z rezervo in ko so se resneje lotili kritike virov, tega temeljnega metodološkega imperativa vede. Vse do te metodološke in epistemološke »streznitve« so namreč nacionalni zgodovinarji venomer ponavljali eno in isto pripoved o brezmejni okrutnosti turških masakrov, napihovali so število pobitih in prodanih v suženjstvo, variirali na temo »nasilnega poturčevanja« in tragedije slovenskih janičarjev. Njihova pripoved se ni v ničemer bistvenem razlikovala od leposlovnih pripovedi.

Kolikor mi je znano, naši zgodovinarji niso nikdar raziskovali okoliščin, v katerih se je nekje sredi 19. stoletja vzpostavil ta mitozgodovinski narativ, ki je dokaj hitro pridobil sistematične poteze diskurza. Kot kaže površnejše in nesistematično opazovanje te modifikacije, se je morala zgoditi v precej kratkem času. Do nekega trenutka »turški boji« kot da niso bili deležni posebne pozornosti, bili so skoraj pozabljeni, saj so se ne nazadnje končali že pred stoletji, nato pa kot da se je nekaj zasukalo: literati in zgodovinarji so kar naenkrat postali obsedeni s »turškim nasiljem«. Ta zasuk je morda trajal manj kot desetletje. V tridesetih letih, ko je Prešeren v osmem sonetu *Sonetnega venca* označil »ropanje Turčije« za eno ključnih značilnosti slovenske zgodovine, se zasuk najverjetneje še ni zgodil. Nova obsedenost s turškim nasiljem je morda invencija porevolucijskega petega desetletja, ob koncu katerega je Fran Levstik v *Popotovanju od Litije do Čateža* (1858) predlagal tematiko turških bojev kot posebej hvaležno za zgodovinsko povest. A ko je Levstik to predlagal, je bilo pisanje »turških povesti« že v razmahu. V čitanki Josipa Jurčiča za šesti razred (ki ga je obiskoval v prvi polovici petdesetih) je bilo kar pet besedil, ki so bila tako ali drugače povezana s turškimi vpadi (Rupel, 1956, 131). Ko je Jurčič, vodilni predstavnik tega žanra, leta 1864 napisal svojo prvo turško povest, namreč *Jurija Kozjaka*, ga je k temu spodbudil nagradni natečaj za zgodovinsko povest, ki je v razpisu izrecno omenil tematiko »turških bojev« kot dobrodošlo (1956, 131). Zaradi neverjetnega uspeha, ki ga je to delo doživelo, je zaslužil veliko več, kot je znašala nagrada (Hladnik, 2009, 116).

»Naših prednikov pač ni tepla nobena šiba tako zeló, kakor turška; zato je ostal narodu prejšnje čase nikdar ugnani Turek celó do denšnjega dné v živem spominu.« (Vrhovec, 1887, 12). Intenzivna zaposlenost s »turškim nasiljem« ni, kot v javnih medijih, v šolskih čitankah in v cerkvenih okoljih še kar naprej razglašajo, posledica

grozovite izkušnje, ki naj bi bila tako travmatična, da je Slovenci ne bi mogli pozabiti vse do danes in naj bi kontinuirano skozi stoletja trpeli zaradi nje. »Žalovanje« Srbov zaradi domnevnega poraza na Kosovem polju enako ni posledica tega, da »navadno« srbsko ljudstvo v šeststo letih ne bi uspelo preboleti tega poraza. Ko Slovenci ironizirajo na račun nenavadnega srbskega občutka za čas, se ne zavedajo, da v svoji obremenjenosti s turškimi vpadi ravnajo natanko enako. Glede na to, da so se Srbi osvobodili izpod osmanske nadvlade šele v 19. stoletju in da je bil proces osvobajanja zelo krvav, je slovenska obsedenost videti pravzaprav še bolj iracionalna. V 16. stoletju so bile slovenske dežele izpostavljene ne le turškim vpadom, temveč tudi katoliškimi masakrom nad protestanti, glede katerih ni videti, da bi bili manj nasilni in krvavi. Zgodovinarji nam še niso postregli s primerjalnimi podatki ter študijami in nam morda niti ne bodo, saj je *pozaba* tega pretežno znotrajslovenskega nasilja, kot bi dejal Ernest Renan, »bistveni pogoj kreacije nacije in zato napredek zgodovinskih študijev pogosto pomeni nevarnost za nacionalnost« (Renan, 1997 [1882]: 13). Ene masakre je treba v interesu nacionalne enotnosti pozabiti; drugih masakrov se iz istega razloga ne sme pozabiti. Pozaba notranjih verskih bojev je hrbtna plat sistematičnega vzdrževanja spomina na nasilje zunanega sovražnika, obe prizadevanji skupaj pa sta odločilno pomembni za izgradnjo nacionalne identitete.

Vtis, da Slovenci (ali Srbi) ne morejo pozabiti travm izpred pol tisočletja, je torej v resnici rezultat sistematičnih in dolgotrajnih prizadevanj organiziranih družbenih korporacij, ki razpolagajo s potrebnimi institucijami, znanji in tehnikami, potrebnimi za razvijanje in širjenje etnonacionalne ideologije. V današnjem času je tak agens predvsem nacionalna država s telesi razvejene civilne družbe oziroma z ideološkimi aparati, med katerimi je v tem primeru potrebno, poleg šolstva, sistema »narodotvornih« znanosti in množičnih medijev, posebno poudariti cerkve. Katoliška cerkev je pri Slovencih odigrala nadvse pomembno vlogo pri vzdrževanju mita turških bojev že desetletja pred oblikovanjem nacionalne države, v veliki meri tudi tako, da so duhovniki in cerkveni učenjaki prispevali svoj pomemben delež na polju kulturnega nacionalizma, kjer so se srečevali z laiki (pisatelji, učitelji, zgodovinarji itn.), ki so zasledovali podobne cilje. Miran Hladnik (2009, 117) je pokazal, da je katoliška Mohorjeva družba odigrala ključno vlogo pri promociji, produkciji, diseminaciji in konsumpciji »turških povesti«. Kljub temu, da je bil Jurčič liberalnih političnih nazorov, še pravi Hladnik, se je v povesti Jurij Kozjak podredil konservativnim postulatam založbe, ki je s promoviranjem turške povesti uveljavljala formulo, da je Slovenec enako borec za krščanstvo proti Turkom (2009, 117).

Če trdimo, da se je nacionalno zgodovinopisje šele na prelomu tisočletja začelo osvobajati od mitozgodovinske naracije, spletene iz etničnih mitov, s tem ne

trdimo, da je proces osvobajanja že dokončan. Pravzaprav se še dobro začel ni. Napredek je najbolj opazen pri povečani kritičnosti do virov, ki se kaže predvsem v ugotovitvi, da so sodobni kronisti hudo pretiravali s številkami, in v poskusih razlage političnih in družbenih motivov, ki so pisce iz tistih stoletij gnali k pretiravanju. A tovrstne ugotovitve vendarle pomenijo le prvi korak h kritičnosti in kot take niti niso povsem nove, saj je že Milko Kos (1933, 226) vedel, »da so številke virov o ujetnikih, požganih mestih, cerkvah in vaseh, o množini umorjenih in zaplenjenega blaga, kakor tudi o številčni moči Turkov večkrat pretirane«.⁹

Ko pa se vprašamo, v kolikšni meri se je najnovejše zgodovinoписje uspelo iztrgati iz narativne matrice 15. in 16. stoletja (zlasti koroški kronist Jakob Unrest), razdelane v »jurčičevskem« leposlovju 19. in 20. stoletja, je odgovor precej bolj negotov. Vodilna današnja zgodovinarja turških vpadov, Ignacij Voje in Vasko Simoniti, sta gotovo kritična do virov iz zadevnih stoletij, naslovi njunih knjig, ki izpostavljajo turško *nasilje* (Voje, 1996; Simoniti, 2003) pa kažejo prej na kontinuiteto poigravanja z emocijami kakor na poskus resnega preloma z njim. Etnolog Božidar Jezernik (2012, 19–20) trdi, da je današnja stereotipna podoba »Turka« pri Slovencih »v veliki meri produkt pamfletov iz šestnajstega stoletja«. To drži, a ob tem ne smemo pozabiti na nacionalistično zgodovinsko povest 19. stoletja, ki je velika posrednica med katoliškimi pamfleti iz Trubarjevih časov in sedanjostjo pa tudi ojačevalka in razmnoževalka stare matrice. Zgodovinska povest je bolj kot kateri koli medij oblikovala slovensko percepcijo »Turkov«. Generacije Slovencev so v šoli in ob domačem branju prihajale v neposreden stik s turškimi povestmi, medtem ko so se z Jakobom Unrestom, ki je vir vrste tistih dramatičnih in travmatičnih podob (otroci, natakneni na plotove in pohojeni v luže itn.), neposredno srečevali le redki. Nacionalni zgodovinarji turških vpadov so bili tako kot vsi drugi od otroštva naprej izpostavljeni tem fantazmatskim podobam, namenjenim generiranju strahu in sovraštva. Da bi se osvobodili teh podob in pripovedi, bi bilo treba še kaj več od kritične presoje virov. Predvsem bi bilo treba tematiko turških vpadov radikalno ločiti od leposlovnega narativa, ki vzbuja močne emocije in manipulira z njimi. Le čemu naj bi zgodovinarji sodelovali pri burkanju emocij zaradi dogodkov izpred pol tisočletja?

9 Prav tako je zgodovinar Ferdo Gestrin že v zgodnjih povojnih letih vedel, da se je »turška groznja« izkazala kot izjemno priročno orodje v procesu centralizacije Habsburškega imperija (Gestrin, 1952, 26; po Jezernik, 2012, 19). Taki primeri opozarjajo, da osvobajanje od mitozgodovinskega narativa ni linearen proces. Niti se ni smiselno v opazovanju tega osvobajanja omejiti zgolj na zgodovinska dela z eksplicitno tematiko osmanskih vpadov. Gestrinovo poznejše delo o Slovencih v 16. stoletju (Gestrin, 1991), denimo, Turke komajda omeni. Čeprav gre tu za pretežno ekonomsko zgodovino, se v tej poziciji, ki odmeri plenilskim vpadom iz osmanske države mesto, ki ji gre, vendarle izraža avtorjeva pozicija, ki ni združljiva s prevladujočo obsedenostjo s Turki.

Poti, ki jih zgodovinarji lahko uberejo s tem ciljem pred sabo, je več, a kraljevska je najbrž pot sodobnega mednarodnega zgodovinopisja, ki se ukvarja z osmansko državo s izpraznjenimi perspektivami. Če bi ubrali to pot, zgodovinarji ne bi več reproducirali arhaičnih nacionalističnih podob tragičnih janičarjev, temveč bi institucijo »janičarstva« ugleдали v veliko širši perspektivi in bi jo rajši poimenovali z njenim osmanskim imenom *devşirme*. Tako bi jo osvobodili balasta domače nacionalistične ideologije, ki je obliko, funkcijo in smisel te osmanske institucije popolnoma popačila. *Devşirme* namreč ni bila sestavni del vpadov in plenjenj po obmejnih krščanskih deželah, temveč je potekala znotraj imperiju pripadajočih ozemelj, vendar izključno v *Rumu* oziroma na Balkanskem polotoku (ker so bili balkanski kristjani, vključno s spreobrnjenimi v islam, cenjeni kot sposobni vojščaki in uradniki). Rekrutiranje dečkov je bilo uradniški postopek, ki je potekal enkrat letno; ko so uradniki prišli v vas, da bi odbrali dečke, ki so bili videti najprimernejši za vojaško in uradniško službo v Istanbulu, so bili njihovi starši marsikdaj presrečni, saj so s tem svojega otroka plasirali na zavidanja vredno pozicijo v visoki istanbulski družbi in so se lahko upravičeno nadejali različnih koristi. Veliki vezir Sokollu Mehmet Pasha (za Bosance Mehmed Sokolović), ena najeminentnejših osebnosti osmanskega imperija, je bil rekrutiran v pravoslavni vasi Sokolovići na današnji bosansko-srbski meji blizu Višegrada; njegovo ime je morda bilo Bajica. Daleč od tega, da bi bil podvržen kakemu »memoricidu«, je ohranil znanje maternega jezika in se je na položaju vezirja spominjal svojega porekla ter je povsem v skladu s pričakovanji svojih rojakov protežiral Bosno. Med drugim je bil zaslužen za ustanovitev Peške patriarhije, med neštetimi zgradbami na Balkanu, zgrajenimi iz njegove fundacije, pa je tudi slavni most v Višegradu.

Na slovenskih tleh rekrutiranje v janičarje in dvorne uradnike torej ni potekalo oziroma niti ni moglo potekati, kar pa slovenskih tvorcev janičarskega mita ni oviralo, ko so želeli pristaviti svoj lonček k zaslugam južnejših slovanskih bratov. Ali je kranjski učitelj in zgodovinar Ivan Vrhovec, ki se je sicer v svojih zgodovinopisnih prispevkih znal opirati tudi na arhivske vire, v svojem opisu janičarske institucije »črpal« kar iz *Jurija Kozjaka*?

Turški cesarji so izrejali namreč iz krščanskih otrok svoje najpredrzejše vojake, takozvane janičarje, a tudi za cesarske služabnike so jemali najrajši krščanske otroke. [...] Te so potem v turških šolah najskrbnejše vzgajali ter jih vtikali ali v janičarska krdela ali jih odmenili za državne službe. Pri vzgoji so jim vedeli zatreti najprej spomin na krščanstvo, udušiti v njihovem srcu vsak boljši čut, ki blaži človeka; znali so izbrišati iz njihovih src spomin na očetovski dom, njegove šege in navade ter pretrgati vse vezi, ki tako sladko vežejo človeka z domovino in

svojim rodom. Namesto tega pa so jim vcepili slepo vdanost do svojih turških gospodov, največjo strast za mohamedansko vero in najgrozovitejše sovraštvo do vsega, kar je bilo v zvezi s krščanstvom. Ni čuda, da so postali janičarji, nekdanji krščanski otroci, največji strah kristjanom. V vojni zoper krščanstvo, v katerem so bili rojeni, so bili pozneje kakor besni. Pač je marsikateri janičar svojo grozovitost razodeval morebiti ravno v kraju, kjer se je porodil, plenil po domovini, ki je ni poznal, v sužnost vlačil svoje rojake ter prelival morda kri svojih najbližjih sorodnikov. (Vrhovec, 1913, 203)

Nasilni mohamedanci z opranimi možgani in s pretrganimi vezmi z domovino in rojaki, ki jih ženeta bes in sovraštvo do vsega krščanskega in slovenskega – koliko se ta podoba Turka, ki jo je naslikalo nacionalistično leposlovje prejšnjih dveh stoletij, ujema s podobo islamskega terorista po letu 2001? Ko so v dneh po enajstem septembru javne osebnosti tekmoval, kdo bo na televiziji povedal kaj izvirnega, je upokojeni škof Perko, ki je pred tem dolgo služboval v Beogradu, pomenljivo dejal, da mi, Slovenci, zelo dobro vemo, kaj je terorizem, saj smo ga izkusili v njegovi zgodnji obliki turškega nasilja. Škof je s tem izrekel »misel«, ki je bila že pred enajstim septembrom več ali manj *locus communis*, še bolj pa je to postala po tem epohalnem datumu. Ta retorična puhlica je poslej postala prepoznavno znamenje sodobnega slovenskega obmejnega orientalizma. V tej lokalni varianti terorizem ni več politična teorija in praksa, nastala v 19. stoletju, temveč je mohamedanska iznajdba, stara toliko kot Prerok in Koran, saj terorizem zapoveduje njegova vera in je posebej uperjen proti krščanstvu. Terorizem je samo bistvo islama. Če primerjamo to percepcijo sodobnega islamskega terorizma s prevladujočimi percepcijami v Zahodni Evropi, ponovno bije v oči radikalnejši teologocentrizem, še bolj pa močna prisotnost visokih predstavnikov katoliške cerkve in z njo povezanih javnih intelektualcev.

Prisotnost slednjih je še posebej prišla do izraza v mobilizaciji proti gradnji mošeje v Ljubljani, ki se je začela dobro leto po enajstem septembru in je izdatno uporabljala tako domači argument pobesnelega Turka kakor »uvoženi« argument islamskega terorizma. Mobilizacija proti mošeji je segla prav do vrha slovenske katoliške cerkve; tedanji najvišji funkcionar slovenske RKC, nadškof Rode, je vrgel rokavico na mizo na božični večer leta 2002 na eni večjih televizij s trditvijo, da je džamija politični, kulturni, socialni in verski center, za katerim stoji neka druga kultura in neka druga svetovna sila. Rodetu se je pridružila plejada cerkvenih funkcionarjev in katoliških intelektualcev (Drago Ocvirk, Janez Juhant, nekdanji kulturni minister Andrej Capuder itn.), ki so razširjali Rodetovo tezo in jo križali s podobo hudega Turka; Capuder, denimo, je v neki televizijski oddaji izjavil, da

mi poznamo muslimane edino v zvezi z njihovimi invazijami proti Sloveniji. Dvesto let turških vpadov, veste, je pustilo sled v slovenskem narodu. Če bi šel malce na gensko analizo, ali pa ... nazaj, bi našel tu neki upravičeni strah oziroma averzijo, ker to so bili naši najbolj nasilni sosedge. (po Kalčič, 2007, 123)¹⁰

Če slovensko mobilizacijo proti gradnji mošeje primerjamo z mobilizacijami v državah Zahodne Evrope, je udeležba vrhov katoliške cerkve v njej najbolj kričeča razlika, ki Slovenijo na tem področju ostro razlikuje od Zahodne Evrope (in zaradi česar je vprašanje o različni stopnji sekularizacije tudi na tem mestu aktualno). Med protagonisti mobilizacije proti mošejam bomo na Zahodu zelo redko srečali predstavnike dominantne cerkve (tako katoliške kakor protestantske ali katere tretje). Tipični protagonisti so ksenofobni in islamofobni skrajneži, ki pripadajo radikalni desnici, so versko bolj ali manj indiferentni ali pripadajo raznim »neopoganskim« sektam in nikakor nimajo podpore uradne cerkve. Predstavniki vodilne nacionalne cerkve oziroma vodilnih nacionalnih cerkva pa so tipično prej podporniki gradnje mošej kakor njihovi nasprotniki, pri čemer poudarjajo vrednote verske tolerance in mirnega verskega sožitja. Soočeni z valom sekularizacije, zaradi katerega so njihove cerkve prazne, pogosto sodijo, da je katera koli religija, vključno z islamsko, boljša kakor nobena religija. Zato tudi ni neobičajno, da se angažirajo proti akcijam islamofobnih nestrpnih in da izražajo solidarnost z muslimani. Ta prizadevanja so sicer značilnejša za nižjo duhovščino kakor za visoko in tudi v Zahodni Evropi je razlika med »visokim« krščanstvom in običajnim krščanstvom, med teologijo in pragmatičnim verskim življenjem, med puristično pobožnostjo teologov in sinkretično pobožnostjo navadnih ljudi lepo vidna. Ob tem da so vrhovi današnje slovenske katoliške cerkve splošno znani po svoji nestrpnosti, odtujenosti od navadnih vernikov in retrogradni zagledanosti v nekdanji blišč militantne cerkve, je stopnja bližine vernikom in odprtosti za sožitje in toleranco do drugih religij med nižjim klerom morda predvsem stvar ugibanja. Glede tega se ni mogoče opreti na raziskave, ker jih več ali manj ni, zato se ponujajo predvsem individualni zgledi človeške bližine, odprtosti za potrebe vernikov in odprtosti za verski pluralizem. Leta 1993 je v neki vasi v Šavrinskih gričih umrl Bošnjak, ki je imel službo v Kopru, bivališče pa v vasi. Ker ga zaradi vojne v BiH ni bilo mogoče prepeljati v rodni kraj, kjer bi bil pokopan po islamskem obredu, je bilo dogovorjeno, da bo po istem obredu, ki ga je vodil hodža iz Kopra, pokopan na vaškem pokopališču. To je bilo možno zaradi tolerantnega in odprtega lokalnega župnika, ki je to odobril in pred pogrebom pri maši seznanil

10 Za podrobnejše analize mobilizacije proti gradnji džamije gl. še Dragoš, 2003; Pašić, 2005; Zalta, 2005 in Bartulović, 2012.

vaščane z vsem potrebnim in jim nazorno opisal širši pomen tega dejanja, da se ob pogrebu ne bi neprimerno vedli.

2.6 Slovenija kot »predzidje krščanstva«?

Na vzhodu in jugovzhodu Evrope, kjer so evropske pokrajine prihajale v neposreden stik z ekspanzivnim osmanskim imperijem, se je obmejni orientalizem nekaterih ljudstev obogatil z mitom branika ali predzidja krščanstva (*antemurale christianitatis*). Mit ima zgodovinsko podlago v priznanju, ki so ga papeži podelili Poljakom in Hrvatom in pri tem uporabili ta izraz. Poljaki in Hrvati so zato v svojih nacionalnih ideologijah ta mit pričakovano prignali najdalj, medtem ko so bila sosednja ljudstva v večji ali manjši meri soudeležena pri pretenzijah na ta naslov.

Hrvatom je priznanje (*scudum solidissimus et antemurale christianitatis*) podelil Lev X leta 1519 v buli, v kateri jim je obljubil tudi vojaško pomoč. V hrvaških deželah se je slavljenje predzidne identitete tako lahko začelo že dolgo pred prihodom nacionalizma. Dubrovniški baročni pesnik Vladislav Menčetić je v pesmi *Trublja slovinska* (Slovanska trobenta) že leta 1665 zapisal, da bi Italija že zdavnaj utonila v suženjstvu osmanskega morja, če se to ne bi razbijalo ob hrvaških valobranih.¹¹ Hrvaški historični slikar Ferdinand Quiquerez je leta 1892 naslikal platno z naslovom *Antemurale Christianitatis*, na katerem je Hrvaška alegorično upodobljena kot ženska, ki ima glavo ovito z lovoriko. V desni roki drži ognjeni meč, v levi pa hrvaški grb, v katerega so se zapičile turške puščice; pred njenimi nogami in pod njimi na stopnicah ležijo trupla premaganih Turkov, za njenim hrbtom pa se v monumentalni klasicistični zgradbi stiskajo Rafael, Dante, Michelangelo, Galileo, Molière in Shakespeare. Še bolj v ozadju se skozi okno vidi kupola rimske bazilike sv. Petra (Žanić, 2003, 161). Antemuralni mit zmeraj vsebuje tudi motiv nehvaležnosti Evrope, ki se je, medtem ko smo jo mi branili pred orientalci, materialno in kulturno nemoteno razvijala in bogatela.

Pri Slovencih se verovanje, da so obranili Evropo pred Turki, razumljivo ni moglo tako globoko zakoreniniti kot med Hrvati. Vseeno pa ta misel slovenskim nacionalistom druge polovice 19. in prve polovice 20. stoletja sploh ni bila tuja. Čeprav je, kot pokažemo v naslednjem poglavju, v Aškerčevem pesništvu obmejni orientalizem precej obroben glede na »klasični« orientalizem, ki pri njem zavzema osrednje mesto, je bil Aškerc eden izmed tistih, ki so izrecno omenjali Slovence kot branik, ki je obvaroval nehvaležno Evropo pred Turki. Danes naltimo na tezo o Slovencih kot braniku krščanstva v glavnem le še v trivialni,

11 Od ropstva bi davno u valih / potonula Italija / o hrvatskijeh da se žalih / more otmansko ne razbija! (po Žanić, 2003, 166-167).

zlasti cerkveni književnosti ter v islamofobnih blogih na spletu, medtem ko je iz akademskih ved izginila. Pa vendar se je na začetku poletja leta 1993 za hip zazdelo, da bi rosno mlada slovenska država utegnila privleči ta mit iz naftalina in ga znova oživljati ter promovirati s pomočjo šolskega in drugih aparatov. Tudi Banka Slovenije se je tistega leta poklonila ponovno obujenemu spominu na pozabljeno bitko z izdajo treh priložnostnih kovancev, »ki simbolizirajo to zgodovinsko zmago, s katero je bila pred Turki rešena vsa tedanja Evropa«, kot še danes piše na njenih spletnih straneh.¹²

Leta 1993 je namreč preteklo 400 let od bitke pri Sisku, kjer se je habsburška vojska, sestavljena pretežno iz hrvaških in kranjskih odredov, slednjih pod vodstvom Andreja Auersperga (Turjaškega), spopadla s številčnejšo vojsko bosanskega poveljnika Hasan-paše Predojevića in jo spektakularno premagala. 22. junija 1993, na dan bitke, je antemuralni mit znova spregovoril skoz usta tedanjega obrambnega ministra Janeza Janše, ki je na Turjaškem gradu ob tej priložnosti priredil proslavo in podelil brigadirsko sabljo petim novim brigadirjem SV ter povišal množico nižjih činov. V svojem slavnostnem govoru je minister med drugim povedal: 1. da smo z zmago Andreja Turjaškega Slovenci obvarovali zahodno Evropo; 2. da sta bili Slovenija in Hrvaška predstraža Evrope, Evropa pa je enako kot danes ostajala le pri praznih besedah; 3. da smo zaradi hlapčevstva Beogradu bili prisiljeni slaviti srbski poraz na Kosovu, medtem ko domače zmage pri Sisku nismo smeli slaviti; in 4. da na Slovenskem dolgo nismo zmogli naravnost povedati, kdo so bili dejansko turški roparji, ki so hodili ropat na Slovensko: to so namreč bili Bosanci in ne (etnični) Turki. V govoru ob otvoritvi razstave *Slovenci v šestnajstem stoletju* v Narodnem muzeju je Janša tudi povedal, da je bila bitka pri Sisku po drugi svetovni vojni izrinjena iz učnih programov in zgodovinskih učbenikov (Voje, 1993, 477).¹³

Ceremonial obrambnega ministra na Turjaškem gradu je bil kulminacija dogajanja, ki se je začelo že mesece prej in se je zgostilo v juniju. Predsednik nacionalistične

12 Dostopno na naslovu: <http://www.bsi.si/bankovci-in-kovanci.asp?MapaId=470&Pisava=2> (ogled 15. 5. 2015).

13 V obdobju socialistične Jugoslavije je bitka pri Sisku dejansko izginila iz šolskih beril, tako slovenskih kakor hrvaških. O njej se ni več govorilo. Glavni razlog za njeno »pozabo« je bil strah, da ne bi razvnela hrvaških in slovenskih nacionalističnih strasti, zlasti seveda glede vprašanja, kateri vojskovodje in čigavi vojaki so odločilno pripomogli k zmagi – tu sta se obe strani odločno razhajali, in se še zmeraj razhajata, vzdolž nacionalne ločnice. Tako kot hrvaške naracije ne omenijo ali komajda omenijo Andreja Turjaškega, tudi slovenske ne poznajo hrvaških vojskovodij v tej bitki. Na spletni strani Harvardov je mogoče prebrati, da je Andrej Turjaški v času turškega obleganja trdnjave v Sisku »zbral svojo slovensko vojsko, ki se ji je pridružilo nekaj Hrvatov in Nemcev«. Dostopno na naslovu: http://www.harvardi.com/bitka_pri_sisku.php (ogled 15. 5. 2015). Po drugi strani je bila ta bitka v čitankah iz obdobja Avstro-Ogrske in prve Jugoslavije prikazovana kot sodelovanje in kot izraz »bratske ljubezni« med Slovenci in Hrvati (Jelavich, 1992, 252).

stranke Zmago Jelinčič je že leta 1992, po nekaj mesecih vojne v BiH, izjavil, da so Slovenci pri Sisku »obranili Evropo pred turško nevarnostjo«, zdaj pa popušča-jo pred istovrstnim prodorom (v mislih je imel bosanske begunce). V dneh okoli obletnice so se o bitki razpisali časopisi, ki pa so na splošno izkazali skrajno šibko poznavanje zgodovinske bitke in jasno težnjo po nekritičnem povečevanju slovenskega deleža v njej. *Delo* je v podlistku priobčilo članek pisateljice Tite Kovač Artemis, katerega podnaslov je bil »Ob 400-letnici velike slovenske zmage nad Turki«. Število Turkov je s pravcato pesniško svobodo napihnila s tradicionalnih 30.000 na skoraj 40.000, (medtem ko sodobno zgodovinopisno znanje govori o dvanajst tisočih; gl. Simoniti, 1990, 192), število kristjanov pa ustrezno pomanjšala (s 6000 na 4000), da je dobila razmerje 10 proti 1 (Kovač-Artemis 1993).¹⁴ Novoustanovljena revija *Slovenska vojska* je v eni svojih prvih števil priobčila razmišljanje podpolkovnika Marjana Grabnarja z naslovom »Zmagali smo« in pesem »Kunovci v Bosni« (ki so jo sestavili v kranjskem pehotnem polku leta 1878 ob pohodu v Bosno).¹⁵ Junija istega leta je izšla tudi zgodovinska povest popularnega pisca Ivana Sivca *Jutro ob kresu: Povest o Adamu Ravbarju, slovenskem vitezu*.

Bitka pri Sisku je v 19. stoletju zasedla zelo pomembno mesto tako v hrvaškem kakor v slovenskem nacionalizmu. Vasko Simoniti je popisal niz publikacij in uprizoritev iz 19. stoletja, ki zadevajo bitko. Med drugim je bila napisana turška povest na to temo, in sicer *Močni baron Ravbar z dolgo brado: Povest iz slovenske zgodovine* Petra Hicingerja (1858). Prevedli so tudi igro hrvaškega preporeditelja in pisatelja Ivana Kukuljevića-Sakcinskega *Juran in Sofija ali Turki pri Sisku*, ki je bila uprizorjena leta 1872 v Deželnem gledališču v Ljubljani (Simoniti, 2003, 91).

Bitka pri Sisku kot antemuralni mit obmejnega orientalizma je bila ob obletnicah, ko so jo obeleževali, zmeraj izrazito politično instrumentalizirana, in sicer v okviru temeljnega nasprotja med klerikalci in liberalci. Tristota obletnica bitke leta 1893, denimo, je bila v Ljubljani obeležena z vrsto prireditev. (Anton Foerster je za to priložnost napisal slavnostno koračnico.) Navodilo ljubljanskega škofa Jakoba Missie, objavljeno v *Slovenecu* in namenjeno duhovnikom, kako naj v cerkvah proslavijo spomin na bitko, je med liberalci sprožilo žolčen odziv: škof je namreč insinuiral, da v današnjem času potekajo prav tako hudi boji proti veri in bogu kot pred tremi stoletji, le da so danes bolj prikriti (Simoniti, 2003, 92). Mesto mohamedanskih Turkov prevzamejo neverni liberalci.

14 Če upoštevamo, da je Hasan-paša napadel krščansko vojsko, katere del se je nahajal v trdnjavi, razmerje 2 : 1 (ali največ 3 : 1) v prid napadalca sploh ni videti tako ugodno. Osnovna napaka, ki jo je Hasan-paša napravil, bi utegnila biti prej ta, da se je s tako šibko premočjo sploh lotil napada na trdnjavo.

15 *Slovenska vojska*. 2. 7. 1993. 7. 3 in 10.

Simoniti je opisal tudi domobransko videnje in spominsko obeležje bitke v vojnem času, ko so domobranci v izrednih razmerah zamudili okroglo 350. obletnico in namesto nje leta 1944 praznovali 351. obletnico. Časnik *Jutro* je v uredniških komentarjih povezal slovensko domobranstvo z izročilom bitke pri Sisku, Turke pa primerjal s partizani. Še radikalnejši je bil *Slovenec*, ki je zapisal, da so z bitko pri Sisku Slovenci s svojimi silami prvič odločujoče nastopili v obrambi Srednje Evrope in rešili vse slovenske dežele pred turško nevarnostjo. Turjak je tedaj odigral pomembno vlogo v slovenski zgodovini, saj je stopil na čelo slovenskih branilcev in zatrl vdor polmeseca in »azijatske miselnosti« v naše kraje (2003, 94). V nadaljevanju je časnik vpeljal mistično povezavo med Turjaškim gradom kot posestjo vojskovodje Andreja Turjaškega in Turjaškim gradom kot ključno domobransko utrdbo: »In isti Turjak stoji danes tu kot simbol novega sodobnega odpora proti azijski miselnosti boljševizma. [...] Domovinska ljubezen, ki je gnala naše vojake pred stoletji pred Sisek proti polmesecu, naj vodi tudi naše domobrance proti srpu in kladivu [...]« (po Simoniti, 2003, 94). Na isti strani je bila objavljena fotografija Karla Turjaškega, tedanjega lastnika Turjaškega gradu, s pripisom: »Potomec zmagovalca pri Sisku, sedaj narednik pri Slovenskem domobranstvu, nadaljevalec svetlih tradicij svojega rodu proti sovražnikom domovine in vere« (2003, 94).

Dan pozneje je *Slovenec* spet govoril o azijsko-boljševistični miselnosti, zraven pa je navrgel še svetovno židovstvo. Objavljeni sta bili še dve sliki, ki sta nastali ob tokratni obeležitvi spomina na bitko: na eni je bil predsednik Leon Rupnik pri pregledu častne čete, druga pa je bila posneta v stolnici, kjer sta duhovnika v Hasanovem plašču stregla dva domobranca (2003, 362 op.). Hasan-paša je v bitki tudi sam izgubil življenje in kranjski vitezi so njegovo tuniko kot trofejo prinesli v Ljubljano, kjer so jo v stolnični cerkvi predelali v mašni plašč za škofa Hrena, ki je vpeljal tradicijo, da je škof vsako leto na dan bitke služil mašo v Hasanovem plašču. »Hasanov plašč«, trofejni relikv s telesa nekdanj grozo vzbujajočega »Turka«, ki je po slavni bitki brezlično obležalo pod nogami kranjskih krščanskih vitezov, je najlepši dokaz, da se slovenska podvarianeta obmejnega orientalizma vendarle ne zvede le na jadikovanje in da ji triumfalizem in občutek premoči nad manjvrednim orientalcem nista tuja.¹⁶ Ko se Kranjci niso počutili prepuščene samim sebi spričo

16 Precej poučna je primerjava domobranskega in ustaškega videnja bitke pri Sisku. Ustaška ideologija ima glavni izvir v Anteju Starčeviću, islamofilnemu ideologu, ki je bošnjaške muslimane razglasil za najstarejše evropsko plemstvo in za muslimanske Hrvate (Baskar, 2002, 131–132). S stališča te ideologije, poznane tudi pod imenom »pravaštvo«, je bila bitka pri Sisku torej bratomorno klanje, katerega rezultat je bil 30000 pobitih (utopljenih) bratov, bosanskih Hrvatov. »Česa naj bi se veselili,« je zapisal neki ustaški list leta 1943, ob tristoletni obletnici bitke: »medtem ko je Zahod dremal, smo ga mi branili;« »Hrvat, zaslepljen od sovraštva, je v korist nekoga tretjega obrnil meč proti rodnemu bratu« (po Goldstein, 2003, 112).

hudega Turka, pač pa so počutili kot ud habsburškega imperialnega telesa, so znali biti tudi prepotentni. Avstro-ogrskega vojaka Jerneja pl. Andrejka, ki se je udeležil pohoda v Bosno in Hercegovino leta 1878, je ob misli, da bo streljal na resnične Turke, navdal infantilni občutek vsemogočnosti in mu je »srce skakalo od veselja, misleč, kako bo kroglja 200 do 300 Turkov pobila na mah« (Andrejka, 1904, 193; po Bartulović, 2012, 156).¹⁷

17 Slovensko različico obmejnega orientalizma, še posebej tesno sprego nacionalnega zgodovinskega in leposlovja (turške povesti), oscilacijo med jadikovanjem in gloriifikacijo ter slovenski antemuralni mit analizira tudi Alenka Bartulović (2012). Špela Kalčič analizira slovenski obmejni orientalizem s posebnim ozirom na mobilizacijo proti gradnji mošeje v Ljubljani (Kalčič, 2007).

3 Potovanja v imperialnem stilu

V zadnjih desetletjih 19. stoletja se je tako kot skoraj povsod po srednji in zahodni Evropi tudi v avstro-ogrskem imperiju povečevalo zanimanje za Orient, ki je zlasti v registru visoke kulture kmalu postalo modno in se je kazalo v razmahu cele vrste praks oziroma rab »Orienta« in njegovih različnih reprezentacij ter upodobitev.¹⁸ Potovanja na »Orient« so predstavljala nezanemarljivo sestavino te orientomanije, ki pa se še zdaleč ni zvedla le na popotništvo oziroma na turistična potovanja po tistih deželah, ki so veljale za »orientalske«.¹⁹ Bila pa so v marsikaterem pogledu temelj drugih orientalizirajočih praks, saj so udeležence oskrbela z neposredno izkušnjo Orienta, na kateri so potem lahko utemeljevali svojo avtoriteto; s potovanj so obiskovalci Orienta prinašali predmete (turkerije, *chinoiseries*, *japonaiseries* ...), s katerimi so okrasili svoje *turske* ali druge *sobe*, jih prodali muzeju, razpravljali o njih na poljudni ali znanstveni ravni itn. Pesniki, pisatelji, slikarji in glasbeniki so s svojih potovanj prinašali tudi motive, sižeje, ideje, ki so jih uporabili v svoji orientalistični produkciji.

Te »družbene rabe Orienta«²⁰ oziroma prakse, ki so bolj ali manj neposredno povezane z »Orientom«, v pričujočem poglavju obravnavamo v okvirih problematik, ki jih odpira koncept orientalizma (oziroma orientalizmov). Ta koncept dosledno uporabljamo na način, kakor je opredeljen v prelomnem in nadvse vplivnem delu Edwarda Saída o orientalizmu (1978)²¹: torej kot zahodnjaški *diskurz* o orientalskem Drugem, ki z navidezno nezainteresiranim ter objektivnim opisovanjem Orienta in Orientalcev te pravzaprav šele konstruira kot druge oziroma drugačane. Takšen pomen pojma orientalizem je v družboslovni in humanistični rabi že dalj časa izrazito prevladujoč, starejši pomen izraza orientalizem (vpliv Orienta ali element prisotnosti Orienta v neorientalski kulturi) pa je preživel večinoma le na akademski periferiji (izrazito denimo v Jugovzhodni Evropi), medtem ko je

18 Pričujoče poglavje je bilo najprej objavljeno kot samostojni članek (Baskar, 2008a). Besedilo v pričujoči verziji vsebuje le majhne spremembe, ki zadevajo predvsem določene popravke in prilagoditev besedila knjižnemu okviru. Raziskava, na kateri temelji pričujoče poglavje, je potekala v okviru raziskovalnega projekta *Orientalisme en Europe centrale et orientale: historiographie et héritages*, ki ga je koordinira programska skupina *Monde iranien* pri CNRS v Parizu. Zahvaljujem se nositeljici projekta Živi Vesel za vse pobude in spodbude.

19 Orient je bil v tedanjem obdobju na splošno razumljen dokaj široko: poleg celotne Azije je pojem pogosto vključeval tudi Jugovzhodno Evropo, evropsko Rusijo in severno Afriko, včasih celo določene predele južne Evrope (npr. italijanski ali španski Jug). O spreminjajočih se geografskih pojmovanjih Orienta, gl. Lewis in Wigen, 1997.

20 Koncept družbenih rab (*usages sociaux*) je v etnologijo vpeljal Pierre Bourdieu; gl. npr. Bourdieu, 1980.

21 Slovenski prevod: Saïd, 1996. Za nadaljnjo elaboracijo koncepta gl. tudi Saïd, 1993 in Saïd, 2005. Solidno ovrednotenje Saïdovega dela iz antropološke perspektive predstavlja Abu El-Haj, 2005.

v razvitih akademskih okoljih starejši pojem orientalizma še sam prepoznan kot element orientalističnega diskurza.²²

Said je v svoji analitično-kritični teoretizaciji orientalizma privilegirano pozornost posvečal elitnemu orientalizmu; ali drugače povedano: skoraj v celoti se je omejil na obravnavo orientalizma v visoki umetnosti (predvsem književnosti) in v znanosti, torej v orientalistiki (ki se v angleščini in francoščini imenuje kar *Orientalism* oziroma *L'orientalisme*, torej »orientalizem«). Poleg številnih kritik, da je orientalizem pomembno prisoten ter dejaven tudi v popularni kulturi, je dovršen del kritične diskusije, ki jo je Saidovo delo spodbudilo, šel v smeri rafiniranja in diverzifikacije koncepta. Eden od rezultatov tridesetletnega obdelovanja tega koncepta je, da ko danes govorimo o orientalizmu, govorimo o njem v množini. (Očitna je paralela s konceptom nacionalizma, kjer danes govorimo pretežno o nacionalizmih, govorjenje o nacionalizmu v ednini oziroma o nacionalizmu nasploh pa nam zveni nekoliko naivno oziroma zastarelo.) Empirično imamo torej opraviti z orientalizmi; ali drugače povedano: orientalizem ni dovolj monoliten, da bi ga bilo smiselno obravnavati predvsem v ednini. V različnih obdobjih in v različnih krajih je diskurz o orientalskem Drugem privzel dokaj različne oblike, opravljal je različne funkcije in stregel je različnim interesom, čeprav daleč najpogosteje interesom imperializma in moči. V današnjih obravnavah obstajajo različne periodizacije orientalizma, kjer tisti, ki ga je obravnaval Said, predstavlja le en tip, imenovan na primer imperialistični ali klasični orientalizem (Abu El-Haj, 2005; Turner, 2002). Medtem ko se je Said omejil na orientalizem, kakršen se je oblikoval v velikih kolonialnih metropolah (predvsem v Britaniji, Franciji in ZDA), so drugi usmerili pozornost na periferne orientalizme, na primer na obmejni (ali mejaški) orientalizem, ki smo ga obravnavali v prejšnjem poglavju. Pojem orientalizma se je nato diverzificiral glede na področja, na katerih se artikulira, na primer v literarni, glasbeni, religiozni orientalizem. Orientalizem so začeli diverzificirano obravnavati z ozirom na njegove nacionalne variante (npr. nemški, italijanski, slovenski ...), hkrati pa so morali – glede na to, da je orientalizem praviloma povezan z imperializmom – začeti upoštevati

22 Vztrajanje pri starem pojmu orientalizma ima včasih tudi funkcijo (neo)konservativnega nasprotovanja saidovski epistemološki mutaciji oziroma se pojavlja kot konservativna reakcija nanjo. Izrazit primer konservativne reakcije na »moteče« spoznanje, da se orientalizem nahaja v pogledu na stvar in ne v stvari sami, je v slovenskem okolju tudi arhaizirajoči in eksotizirajoči povratek »Jutrovega« v javno govorico, ki smo ga izpostavili v prejšnjem poglavju. Ta povratek jer seveda le še ena orientalistična cvetka. Vrnitev *Jutrovega* gre z roko v roki z zmagoslavno (in s pomočjo slovenistične lektorske mašinerije vsiljeno) vrnitvijo *Carigrada*, drugega arhaizma, ki je v povojnih desetletjih popolnoma izgubil iz javne rabe, kjer ga je nadomestil *Istanbul*. Kot zanimivost dodajmo, da se beseda *Istanbul* pojavlja v uredniških opombah k Aškerčevemu *Izletu v Carigrad* še leta 1993 v sedmem zvezku Aškerčevih zbranih del, npr. »Galata je pristaniška četrt Istanbula« itn. (Aškerč, 1993, 1047). Dvajset let pozneje si take »tujke« v svetišču slovenske knjižne besede le še težko zamišljamo.

tudi imperialne variante (npr. britanski, avstro-ogrski, ruski, francoski, ameriški – vse to v pomenu imperija, ne nacionalne države). Ob tem, da je bil osmanski imperij tarča izdatnega orientaliziranja, pa ne bi smeli biti preveč presenečeni, da je tudi sam proizvedel svojo varianto orientalizma.²³

Začetki etnološke oziroma antropološke obravnave orientalističnih kulturnih praks in materialnih kultur sežejo sorazmerno daleč nazaj, vsekakor v obdobje precej pred Saidom. Seveda pa zgodnejše ali »predsaidovsko« etnološko zanimanje za potovanja na »Orient«, za difuzijo »orientalskih« kulturnih elementov, za prisotnost in recepcijo elementov »orientalske« materialne kulture v »evropskih« kulturah itn. ostaja predznanstveno, kolikor je orientalistični konstrukt »Orienta« pomešalo z zunanjo, od zahodnjaškega opazovalca neodvisno obstoječo realnostjo. Veda, ki v predmet svojega opazovanja ne zna vključiti svoje vpetosti v ta predmet, pač (še) ni znanstvena. Poseben vidik tega predznanstvenega pristopa etnologije k Orientu je bilo tudi metodološko vprašanje, ki si ga je veda zastavljala glede legitimnosti uporabe potopisov, torej vprašanje, kakšen status dati v etnologiji potopisom: Jih obravnavati kot vire? Kot sekundarne ali celo kot primarne vire?²⁴

Ko se etnologija loteva obravnave orientalizmov kot kulturnih praks, je njena osrednja pozornost namenjena drugim vidikom kot v obravnavi, značilni za pristop, ki izhaja neposredno iz Saida, torej za postkolonialne študije, kjer je disciplinarno ozadje v pomembni meri odvisno od pristopov literarnih ved in kulturnih študij. Na splošno bi lahko rekli, da se etnologi manj posvečajo tekstualnim razsežnostim orientalizma (ne da bi jih sicer morali nujno izključevati, kot bi izhajalo iz tradicionalne, na primer levistraussovsko definirane etnologije) in da posebno pozornost namenjajo vidikom materialne kulture in orientalističnih praks (načinov delovanja, načinov doživljanja, načinov sprejemanja itn.). Ali drugače povedano (kar je do neke mere isto): da dajejo prednost obravnavi na ravni popularne in ljudske namesto visoke kulture, a spet z dodatkom, da obravnava na ravni visoke kulture v sodobni etnologiji ne more biti več izključena. Privilegiranje predmetov, ki tradicionalno veljajo za etnološke, pa ne pomeni, da se etnologija izogiba obravnavi orientalizma *kot diskurza*, čeprav je mogoče večkrat slišati kritično pripombo, da bi se morali v tej vedi več posvečati materialni kulturi in praksam, manj pa diskurzom (besedam, tekstom, idejam ...). Ta kritika ni povsem upravičena. Saidov pristop k orientalizmu kot diskurzu namreč izhaja iz Foucaultove koncepcije diskurza. Po tej koncepciji diskurz ni zožen na govor ali »besedovanje«, saj vključuje tudi prakse.

23 Za osmanski orientalizem gl. Makdasi, 2002.

24 O tem vprašanju gl. Šmitek, 1988, 379.

Z vključitvijo etnografske obravnave materialne kulture, praks in »nizke« kulture etnologija torej razširja pretežno tekstualistični pristop postkolonialnih študijev. A po drugi strani je doslejšnje ukvarjanje etnologov z orientalizmi pogosto zanemarjalo, če ne kar ignoriralo, tesno povezanost orientalističnega diskurza, ki generira orientalistične predstave, podobe in prakse, z imperial(istič)no močjo – povezanost, pri kateri je Said nenehno vztrajal. Z ignoriranjem konkretnih imperializmov, ki generirajo orientalistični diskurz, se je orientalizem v etnoloških (pa tudi drugih) pristopih ne tako poredko zvedel na abstrakten »diskurz o Drugem«, na »diskurz drugačenja (*othering*)«, na esencialistični diskurz o kulturni različnosti itn., pri čemer je vprašanje o vzrokih ali ozadjih tega diskurza ostalo nezastavljeno, implicitno pa so vir orientalističnih diskurzov etnologi včasih prisojali celo domnevni univerzalni človeški potrebi po konstruiranju drugačnosti, po generiranju etničnih oziroma kulturnih stereotipov, po etnocentričnem presojanju sveta itn. Čeprav etnologiji glede te depolitizacije orientalizma ne gre pripisovati kakšne izključne krivde, je za etnologe koristno vedeti, da je bil Said do njihove vede še posebno kritičen. Tako se je v nagovoru na kongresu Ameriškega antropološkega združenja leta 1987 kritično obregnil ob »tekstualni obrat« v ameriški antropologiji, torej ob postmodernistično preizpraševanje možnosti etnografske reprezentacije in avtoritete etnografa, ki je prav v tistih letih doseglo vrhunec. Said je, verjetno na precejšnje presenečenje marsikaterega postmodernih antropologov, izpostavil kot najbolj problematično točko tekstualnega obrata prav odsotnost tematizacije imperija in imperialne moči v tovrstnih razglabljanjih o nemožnosti etnografske reprezentacije (Abu El-Haj, 2005, 541).

3.1 Turisti in turizem ob koncu stoletja

Na zadnji desetletji devetnajstega stoletja – čas, ko je Anton Aškerc začel potovati čez meje svoje »širše domovine« Avstro-Ogrske – gledajo zgodovinarji turizma kot na obdobje »zore množičnega turizma« (Buzard, 2002, 47). Vsaj kar zadeva Veliko Britanijo, je ta nastopil bolj zgodaj, vsaj že sredi stoletja. Pomembna predpostavka pojava množičnega turizma je bila revolucija v transportu, ki sta jo omogočili izkoriščanje fosilnih goriv in uporaba pare, najprej v ladijskem in nato še v železniškem prometu. Izgradnja železniškega omrežja, ki je povezalo Evropo, pa je trajala precej dlje kot sama vpeljava železnice kot novega transportnega sredstva. To omrežje je bilo v elementarni obliki zgrajeno šele proti koncu stoletja. Ko se je Aškerc leta 1893 odpravil z vlakom v Istanbul, je bila železniška povezava Dunaja oziroma Srednje Evrope z osmansko prestolnico dokončana šele pred petimi leti.

Novost te povezave pa ni pomenila nujno, da je bilo potovanje še nepredvidljivo in neudobno. Vlak, na katerem je Aškerc potoval, je premogel restavracijo in spalne

vagone. Kot je zapisal v *Izletu v Carigrad* (Aškerc, 1993), se je po celonočni vožnji prebudil v Rumeliji, in ker se na poti ni zgodilo nič pustolovskega, mu ni preostalo drugega, kot da je bralcu zaupal, kako je še pred par leti tu nekje na tej progi slavni hajduk Athanasios zaustavil vlak in ugrabil potnike, za katere je potem iztržil 200.000 frankov odkupnine. V času Aškerčevega potovanja je bilo za potnike, ki so potovali po avstro-ogrskih železnicah, že nekaj časa samoumevno, da je skorajda vsaka železniška postaja premogla živahno kolodvorsko restavracijo. Potniki so bili že dalj časa vajeni rabe turističnih vodnikov in prenosnih, v knjižni obliki tiskanih vozniških redov.

Seveda so znotraj Evrope obstajale tudi pomembne razlike v razvitosti transportne infrastrukture in turistične ponudbe. Na svojih dveh potovanjih v Rusijo (*Dva izleta na Rusko*, 1903) se je Aškerc pri vsem svojem panslavističnem navdušenju nad Rusijo in navzlic številnim laskavim primerjavam Rusije z Avstro-Ogrsko hkrati počutil kot zahodnjak (v sklepnih delih potopisa se večkrat pojavi formulacija »mi zapadnjaki«) in kot pripadnik veliko razvitejšega in naprednejšega naroda: za Ruse je tako ugotavljal, da »smo Slovenci ... v kulturnem razvoju in splošni omiki najmanj za tristo let pred ruskim« ljudstvom (1993, 114).

Ne glede na razlike v ekonomski razvitosti obeh imperijev pa je Rusija v tedanjem času imela sorazmerno razvito in pestro turistično ponudbo. Ko se je Aškerc odpravil na potovanje po ruskem jugu (oziroma »Orientu«), se pravi na Krim in v Zakavkazje, si je v Odesi kupil vstopnico za prvi razred turističnega parnika, ki ga je popeljal vzdolž krimske obale v Batumi na današnji gruzinski obali. Parnik je pripadal zasebni ladijski družbi ROPT (Ruska ladjarsko-trgova družba) s sedežem v Odesi, ki je, enako kot Avstrijski Lloyd, s pomočjo državnih subvencij in državnega protekcionizma kombinirala tovarno in potniško ladijsko prevoznništvo z razvijanjem turistične infrastrukture in ponudbe (zlasti gradnje hotelov ter programa ladijskih križarjenj ob krimski obali). Leta 1897 je ROPT imel 47 ladij (skoraj polovico celotne flote), ki so na krov sprejemale potnike; poleg tega pa je imel tudi dve novi luksuzni turistični križarki (McReynolds, 2006, 26; gl. tudi King, 2004). Aškerc je plul vzdolž krimske obale in občudoval njene znamenitosti enako kot tisoči drugih običajnih turistov v okviru istega programa. V Roptovi agenciji v Odesi si je kupil ruski turistični vodnik po Krimu, Kavkazu in Vzhodu, ki je izšel v Odesi leto prej (1993, 135). Nato si je v knjigarnici na palubi parnika kupil še dva ruska vodnika po Kavkazu in Krimu, ki sta bila po njegovih besedah precej uporabnejša od nemškega Baedekerja, ki ga je bil prinesel s sabo; pri enem je še posebej pohvalil, da je imel priloženo tatarsko slovnico in slovar (1993, 102).

Iz Aškerčevih potopisov ni mogoče sklepati, da bi si samega sebe rajši zamišljal kot popotnika kakor turista. Statusna distinkcija med turisti in popotniki pri njem ni videti pomembna in je niti izrecno ne omenja, kaj šele, da bi jo potiskal v ospredje. Zmrdovanje zahodnoevropskih družbenih elit nad turizmom mu je bilo morda celo nepoznano.²⁵ Iz opisov njegovih potovanj v Istanbul in Rusijo je mogoče razbrati, da je na svojih potovanjih deloma izkoriščal agencijsko ponudbo, rad pa je imel tudi lastne izbire v okvirih ustaljenih itinerarijev in lasten ritem. Pri tem pa je bil, kar zadeva transport, prenočevanje in prehrano, seveda skorajda v celoti odvisen od obstoječe turistične infrastrukture. Njegovi itinerariji so bili ustaljeni, turistični, vendar ne v celoti: posebno izrazit primer »zavijta z utečene poti«, kot temu radi pravijo popotniki, je bil njegov večdnevni obisk Plovdiva ob povratku iz Istanbula, ki je bil z zornega kota generičnega »zahodnjaškega« turista kar najbolj neobičajen.

Socialnoantropološka analiza potovalnih praks zahteva ne le kulturno, temveč tudi sociološko kontekstualizacijo popotnika. Posameznika Aškerca je tedaj treba obravnavati tudi v perspektivi družbenega razreda, ki mu je pripadal (nižji srednji, po poreklu kmečki), in regionalne delitve dela, v katero je bil umeščen (intelektualec s semeniščno izobrazbo iz province). Aškerc kljub literarni slavi, ki jo je užival doma, ni bil dovolj premožen, da bi si lahko privoščil dolgotrajnejša potovanja. Njegova potovanja so predpostavljala daljše varčevanje, varčevanje pa si je lahko privoščil tudi zato, ker ni imel družine. Zahodnoevropski popotniki ali turisti, ki jih je srečeval in ki se pojavljajo v njegovih potopisih, so bili praviloma občutno premožnejši in razredno ter statusno višje situirani. Čeprav se je imel za zahodnjaka, Aškerc ni bil tista vrsta tipičnega zahodnjaškega popotnika, ki na svoji poti samozavestno obiskuje pomembne lokalne osebnosti, se z njimi pogovarja, jim pusti izkazovati lokalno vednost z gostoljubjem vred, in jim na koncu suvereno določi mesto v svojem potopisu. V upanju, da bo na ruskem potovanju lahko obiskal kakšnega pomembnega ruskega literata, se je ob postanku parnika v Jalti, kjer naj bi poleti letovala Tolstoj in Čehov, pozanimal za njiju in zvedel, da sta že odšla; ta neuspeh je racionaliziral z naslednjim »fatalističnim« stavkom: »Ker pa je že tako usojeno, da Rusa ne najdeš nikoli doma tam, kjer ga iščeš, razume se samo po sebi, da sta bila odšla par tednov pred mojim prihodom – na sever« (1993, 101). Iz Aškerčevih potopisov in njegove zapuščine tudi nikakor ne izhajajo, da bi na potovanjih pisal popotni dnevnik ali si delal kakršne koli sistematične zapiske. Čeprav tudi zanj nedvomno drži, da je »potoval, da bi pisal«, če si sposodimo zadeto

25 Dihotomija popotništva in turizma, ki se do neke mere prekriva z dihotomijo visoke in nizke kulture, je bila zaradi svoje centralnosti v razredno motiviranih ideologijah popotništva (najizrazitejših najbrž pri Angležih) in ekskluzivističnih politikah turizma deležna precejšnje pozornosti preučevalcev turizma, na primer v: Urbain, 1991; Buzard, 1993; Richards in Wilson, 2004; Duda, 2005.

formulacijo Petera Hulmea (2002), pa tovrstno pisanje večinoma ni rezultiralo v potopisih, temveč v poeziji. Potopisi predstavljajo manjši del; logika in dinamika njihovega nastanka je drugačna kot pri »pravih« potopiscih, ki se odpravijo na potovanje z jasno namero, da ga bodo okronali s potopisom. Aškerčevi potopisi so zato maloštevilni (v primerjavi s pesniškimi cikli in zbirkami, ki jim je botrovala popotniška izkušnja), dokaj kratki (zlasti *Izlet v Carigrad*, ki obsega le okoli 40 strani) in najbrž priložnostni (avtor pri vsakem pojasni, zakaj ga je sploh napisal, kot da želi to pisanje upravičiti s kakšno zunanjo pobudo). Kratkost njegovih potopisov se povezuje z odsotnostjo sistematičnih popotnih zapiskov, v njej pa lahko vidimo tudi posledico »samotnega« načina potovanja oziroma pičlosti komunikacije z lokalnimi ljudmi, torej navsezadnje tudi učinek razredne in statusne pozicije pesnika, čigar družbene rabe potovanj niso imele prav veliko skupnega s tradicijami *Grand toura* in internacionalnimi strategijami povečevanja kulturnega kapitala pri plemstvu in visokem meščanstvu (prim. Wagner, 2007).

3.2 Literariziranje v provinci

Če bi Aškerc odrasel in se formiral v drugačnih okoliščinah, si ga ne bi bilo težko zamisliti kot evolucionista in pozitivističnega družboslovca ali celo kot primerjalnega religijologa ter orientalista. Njegovi najgloblji interesi in strasti kakor tudi številne podrobnosti iz njegove biografije namreč kažejo na to. Ključni oviri razvoju njegovih intelektualnih interesov v tej smeri sta bili njegovo skromno kmečko poreklo in ruralno okolje, v katerem se je zaznava njegove intelektualne radovednosti s precejšnjo samoumevnostjo prevedla v vizijo duhovniške kariere in šolanja v provincialnem semenišču kot prvega koraka na njeni poti. Vendar pa je na literarizacijo Aškerčevih potovalnih in orientalističnih praks v enaki meri vplival tudi dominanten kulturno-politični habitus v provinci, definirani s prestižem literarne nacionalne kulture v njenem rivalstvu z nemško kulturo. Ta habitus je narekoval izbiro literature kot dokaj samoumevnega občega medija artikulacije intelektualnih problematik, tudi tistih, ki so v zahodni Evropi veljale za predmet družboslovnih in humanističnih ved. Izbira literarnega medija je v takem okolju torej hkrati posledica njegove akademske nerazvitosti, tako v smislu infrastrukture (odsotnost ali pičlost raziskovalnih institucij, sredstev za raziskovanje itn.) kakor v smislu človeških virov. Potencialni družboslovci, ki ne migrirajo v razvitejšo akademsko okolje, lahko za silo zadovoljijo svoje interese le tako, da si za razvijanje in razširjanje svojih idej izberejo medij literature. Izbira literature pomeni v takih okoljih »lažjo pot«, po kateri se je mogoče nekako izogniti sicer nerešljivim problemom neobstoječega akademskega okolja in raziskovalne infrastrukture. Kot je pokazala etnologinja Anne-Marie Thiesse (1991, 12) za francoski literarni regionalizem (oziroma

regionalistično književnost), so bili v provinci regionalistični književniki tisti, ki so prvi opisovali ljudska izročila in lokalne navade; akademsko šolani profesionalni folkloristi so prišli pozneje.²⁶

Aškerc delno lepo sodi v ta vzorec, saj je njegovo prakticiranje pesništva obsegalo tudi »zajemanje iz ljudstva«, kot se je izrazila njegova biografinja (Boršnik, 1981, 41), oziroma »zahajanje med ljudstvo« in zbiranje ljudskih snovi za pesniško obdelavo. Na ta način je njegovo bivanje med slovenskimi ribiči s tržaške obale rezultiralo v zbirki *Jadranski biseri* (1907), njegov načrt, da bi na Pohorju zbral gradivo za *Pohorske cvetice*, pa je ostal neuresničen. Vendar pa literarna etnografija pri Aškercu ni edina modaliteta rabe literarnega medija kot »lažje poti« prakticiranja znanosti. Teme in predmete svojega pesništva je Aškerc črpal iz precej širšega nabora virov. Njegove pesmi pogosto evocirajo socialne in nacionalne boje podvrženih družbenih razredov (zlasti kmečke upore iz zgodnejših stoletij), pri čemer privzemajo epsko obliko in si prizadevajo generirati borbeno razpoloženje, ki naj bi zgrabilo bralce. Nekatere pesmi načenjajo vprašanja imperializma in kolonializma. Tako pri enih kot pri drugih je pesnikova popotniška izkušnja vir motivov in snovi, vrh tega pa tudi vir avtoritete, namreč avtoritete v smislu »bil sem tam in videl na lastne oči«. Na to vrsto sugerirane avtoritete, ki so jo ameriški postmoderni antropologi pred tremi desetletji ne brez pretiravanja razkrili kot retorično ukano mita antropološkega terena, pri Aškercu lahko naletimo v številnih njegovih pesmih, kjer je na začetku pesmi naveden kraj, na katerega se pesem nanaša, oziroma kraj, ki je pesem navdihnil. To so seveda kraji, ki jih je obiskal na svojih potovanjih. Aškerc je bil terenski, ne kabinetni pesnik.

Čez meje larpurlartistično pojmovane poezije pa ni uhajal le kot nesojeni znanstvenik (kot abortirani orientalist) in tudi ne le kot popotniški pesnik, temveč nasploh s svojim razumevanjem pesništva in njegove družbene funkcije. Pesništvo je razumel in prakticiral kot integralni del socialnih in nacionalnih bojev, kot dejavno transformacijo in izboljšavo nacionalne skupnosti. Zato se pesniška izrazna sredstva pri njem legitimno kombinirajo s popularizacijo znanstvenih tez in teorij kakor tudi z zavračanjem slehernega mračnjaštva (v prvi vrsti katoliškega) in družbene nepravilnosti. Pri modernistični generaciji literatov, ki ga je sprva občudovala in častila, je bilo vse troje seveda slabo zapisano. Ko je Aškerc začel prestopati okvire modernistično pojmovanega pesništva, ki se jih je še držal v prvi zbirki *Balade in romance* (edini, ki ji nacionalna literarna kritika prisoja avtentično pesniško vrednost), so mu začeli očitati presihanje pesniške moči. Skladno s svojimi pojmovanji, da poezija zasleduje čisto lepoto kot avtonomno in najvišjo realnost, so Aškerčevo

26 Za nekoliko podrobnejši argument gl. Baskar, 2002, 135–136.

angažirano in »poljudnoznanstveno« pesništvo dojemali kot nečisto, kontaminirano oziroma »tendenčno«, kot so rekli sami. Voditelj modernističnega toka, Ivan Cankar, je očitek nečistosti in vse večje sterilnosti Aškerčeve poezije precej eksplicitno povezal tudi z njegovim popotništvom. Ker si najbrž ni drznil zanikati vrednosti potovanj za pesništvo nasploh, je postavil pod vprašaj vrednost Aškerčeve potovalne izkušnje in predvsem njegove motive, ko mu je očital, da nenehno roma »ne iz narurnega koprnenja po daljavi, temveč kratkomalo le iz pustega nagiba, da iztisne temu ali onemu eksotičnemu ljudstvu nekaj liberalnih piskov« (navedeno po Boršnik, 1981, 202). Privoščil si je še več in pribil, da je Aškerc vse prej kot slovenski pesnik, saj hodi iskat sižeje in ljudi za svoje pesmi – v Rusijo (prav tam: 156). Tudi Aškerčevo zanimanje za svetovna dogajanja in njegov antiimperializem nista požela odobravanja v očeh modernistov: pesem *Umirajoči Bur*, s katero se je Aškerc odzval na angleško-bursko vojno v Južni Afriki, je postala predmet skorajda neverjetnega zasmehovanja.

Paradoks tega spora med mlado generacijo modernistov s preloma stoletja (novoromantikov, dekadentov, simbolistov ...) in predstavnikom »stare garde« je morda predvsem v tem, da so »romanje po svetu« (in celo anacionalno izkoreninjenost) očitali Aškercu mladi ljudje, ki so študirali na Dunaju in ki so domnevno prinašali v slovensko provinco najnovejše razvojne trende zahodnoevropske umetnosti. Prej bi namreč pričakovali, da bo očitek o izkoreninjenosti in odsotnosti narodne zavesti izrekel pomanjkljivo izobraženi provincialni duhovnik-pesnik in da bodo naslovniki očitka »blazirani Dunajčanje«. Del paradoksa pa je tudi to, da so bili modernisti podobno nerazpoloženi do Aškerčevega orientaliziranja: niso jim namreč šla na živce le njegova potovanja na Orient, temveč tudi njegove orientalske teme in osebe. Glede tega se modernisti niso v ničemer razlikovali od tipične srednje- in vzhodnoevropske inteligence, ki orientalskih motivov »visokega« orientalizma ni nikoli marala in so se v tem očitno razlikovali od sočasnih zahodnoevropskih modernistov, ki so v svojih findesieclovskih umetniških praksah veliko orientalizirali. Kar zadeva rabe Orienta, je bil zahodnoevropskim modernistom blizu Aškerc, ne Cankar. To je najbrž tudi eden od razlogov, zakaj je bil Aškerc – za razliko od modernistov – mednarodno poznan in uveljavljen.

Spor med Aškercem in modernisti nas tu seveda ne zanima primarno kot literarnozgodovinsko vprašanje, temveč kot eksemplarična reakcija hegemone kulturniške inteligence v srednjeevropski provinci na pojave, ki problematizirajo ustaljeno življenje v etnonacionalni ogradi. V tem smislu nas tu ne zanima toliko spor med Aškercem in njegovimi sodobniki modernisti kolikor dejstvo, da je pozicija Cankarja in njegovih sodelavcev v tem sporu nemudoma postala

splošna ortodoksija literarnih kritikov, ki ji je sledila izključitev Aškercerca iz šolskih kurikulumov (z izjemo njegove prve zbirke) in iz nacionalne zavesti. Na hegemono naravo izključitve Aškercerca, nemara pa tudi na izjemen konservativizem, opozarja tudi dejstvo, da je po dobrem stoletju od prevrata v nacionalnem literarnem panteonu položaj v njem še zmeraj enak (gl. tudi Grdina, 1999). Literarne zgodovinarje še čaka naloga, da ugotovijo, v kolikšni meri je obračun modernistov z Aškercem pripomogel k ustoličenju Cankarja v nacionalnem literarnem panteonu. Preden je bil Aškerc – zaradi »izgube pesniške moči«, zaradi uspeha zunaj Slovenije, zaradi orientalskih potovanj in orientalskih motivov – nagnan iz svetišča, je namreč veljal za največjega živečega nacionalnega pesnika in je bil kandidat za zelo visok sedež.

Glede odpora do orientalskih tem, ki je pomagal pokopati Aškercerca, je zaenkrat dovolj znano predvsem to, da je v srednji in vzhodni Evropi precej razširjen in zakoreninjen, o natančnejših mejah njegove »difuzije«, o njegovih modalitetah, njegovi intenzivnosti in njegovi genezi pa vemo manj. V slovenski književnosti je vsaj še en podoben primer, namreč primer pisatelja Vladimirja Bartola, čigar orientalistični roman *Alamut* je doživel svetovno slavo in bil preveden v dolgo vrsto jezikov. Domača literarna veda še danes vztraja, da gre v bistvu za drugo-razrednega pisatelja.²⁷ O istem pojavu omalovaževanja književnosti z orientalsko tematiko poroča tudi madžarska antropologinja Ildikó Bellér-Hann (1995, 227), in sicer v zvezi s primerom Mora Jókaija, madžarskega pisca zgodovinskih romanov iz devetnajstega stoletja. Jókai je bil ob svojem času izjemno uspešen pisatelj in je v svoji domovini popularen še danes. Toda to velja le za njegove romane z madžarsko nacionalno tematiko, medtem ko je romane s pretežno orientalsko tematiko doletela precej drugačna usoda. Tako sodobni kakor poznejši literarni kritiki so prve romane na splošno hvalili, druge pa bodisi kritizirali kot slabo zgrajene in pretirano romantične bodisi preprosto ignorirali. Tudi Aškercerčevu orientaliziranje je stoletje pozneje bodisi ignorirano (na primer v šolskih kurikulumih) bodisi kritizirano, celo pri njegovi biografiji Marji Boršnik, ki je povsem v skladu s skoraj stoletno ortodoksijo zapisala: »Abstraktna orientalska filozofija je razvila njegovo pridigarstvo nagnjenje v sivo shematiko, ki jo poji z življenjem le moč ideje« (1981, 85). Siva shematika, ki jo drži pri življenju zgolj ideja, je kajpada parafraza Goethejeve opozicije »sive teorije« in »zelenega življenja«. Aškercerčevi naglavni grehi so: abstraktnost, teoretiziranje (značilnosti znanstvenikov?) in orientaliziranje.

27 Bartola so v Ljubljani zavračali tudi kot tržaškega begunca. Njegovi literaturi so očitali, da je eksotična. Zamerili so mu, da ne opisuje življenja in problemov slovenskega kmeta (Verginella 2008, 68–69).

3.3 Potovati »po avstrijsko«

V pričujočem poglavju želimo pokazati, da so se Aškerčeve potovalne in potopisne prakse gibale znotraj različnih orientalizmov in s tem različnih imperialnih kontekstov. Pripadnost potopiscev multinacionalnim imperijem in njihova vpetost v različne imperialne kontekste pomembno oblikujeta njihovo subjektivnost, vplivata na njihove temeljne podmene o »drugem«, na specifiko njihove percepcije, na njihove potovalne navade itn. Takšno subjektivnost lahko poimenujemo *imperialni stil* – in jo s tem razlikujemo od *etničnega stila*.²⁸ S slednjim sta se v preteklosti etnologija in kulturna antropologija seveda veliko več ukvarjali. Če bi obravnavali Aškerčeve potovalne prakse s izperspektive etničnega stila, bi nas zanimalo, kako se v njih izraža njegova slovenskost, njegov etnični značaj. Perspektiva imperialnega stila ne zanika nujno obstoja etničnega stila, vendar gradi na podmeni, da imperialni okvir oblikuje subjektivnost in habitus veliko bolj, kot to dopušča nacionalistični pogled.

Čeprav je bil Aškerc močno protinemško nastrojen nacionalist, lahko v njegovih potovalnih praksah prepoznamo nekatere »habsburške« poteze. V tem razdelku bomo razgrnili nekaj elementov, ki kažejo na avstrijski stil potovanja. V naslednjem razdelku bomo pokazali, kako Aškerc »preklopi« iz enega orientalizma v drugega oziroma iz enega imperialnega konteksta v drugega, in sicer zlasti ob primeru njegovih ruskih potovanj, katerih stil kaže na kontekste ruskega imperializma.

»Avstrijskost« Aškerčevih potovanj je v veliki meri določena že z geografijo habsburškega imperija, z njegovo transportno in turistično infrastrukturo, s prevladujočimi destinacijskimi preferencami in z *must* potovanji, z njegovimi geopolitičnimi razlogi in njegovimi kulturnimi afinitetami. Njegovi potovanja v Egipt in Grčijo, na primer, sta predpostavljali Lloydovo potniško linijo med Trstom in Aleksandrijo ter Sueškim prekopom. Obisk Aleksandrije je Aškerca navdihnil za pesem o aleksandrijskih, torej o pojavu specializirane ženske migracije, ki ga je prav tako omogočilo odprtje linije med Trstom in Egiptom. Kot smo že videli, je bil materialni *sine qua non* njegovega potovanja v Istanbul dokončanje železniške povezave med avstrijsko in osmansko prestolnico.

28 Čeprav se površnemu opazovalcu lahko zazdi, da se je etnologija na jugovzhodu Evrope v preteklosti zanimala izključno za etnični stil, je v resnici v okvirih difuzionistične paradigme pokazala razmeroma veliko zanimanja za imperialni stil in imperialne zapuščine. Kot zanimivo ilustracijo bi lahko omenili hrvaško etnologinjo Vero Stein Erlich, ki je, izhajajoč iz Kroeberjevega koncepta kulturnega stila, analizirala prostor prve Jugoslavije v terminih različnih stilov: orientalskega, zahodnega (namreč avstrijskega in beneškega) in plemenskega dinarskega (Stein Erlich, 1968). Za vsakim od teh kulturnih stilov se kajpada skriva imperij ali interakcija imperijev. Za koncept etničnega stila gl. Leroi-Gourhan, 1990, 71–74. Pri Leroi-Gourhanu je imperij (značilno francosko, bi lahko dodali) nemišljen. Poseben *zvok* avtomobilskega motorja (s pomočjo katerega ločimo med angleškim in francoskim motorjem), ki ga Leroi-Gourhan navede kot primer etničnega stila, bi gotovo veliko bolje služil kot primer imperialnega stila.

Najizrazitejša avstrijska poteza Aškerčevih potovalnih praks se morda skriva v njegovi ljubezni do morja. Vzporejati Aškerčevo navdušenje nad morjem, posebej Jadranskim, z navdušenjem habsburškega dvora je gotovo vsaj na prvi pogled videti zelo drzno, če ne za lase privlečeno. Aškerc je začel potovati v času, ko je bila v imperiju, dve desetletji po zmagoviti pomorski bitki pri Visu, kulturna imaginacija morja, povezana z geopolitičnimi fantazijami o Avstriji kot pomorski sili, v polnem razmahu (Johler, 1999). Na prelomu stoletja je bil Jadran na Dunaju v veliki modi (Pederin, 1991; Plöckinger, 2002). Tej modi je botrovala vrsta dvornih osebnosti, vključno z najvišjimi, ki so se zanimale za Jadran, obiskovale njegova zdravišča in kopaljšča, promovirale razne obrti (zlasti »dalmatinsko« čipko), spodbujale turistični razvoj, prirejale razstave in prodajne salone na Dunaju itn. Omenili smo že pomembno vlogo avstrijskega Lloydja, ki je deloval v tesnem sozvočju s politiko dvora. Kot trdijo tržaški lokalni zgodovinarji, je cesarica Elizabeta, priljubljena Sissi, strastna popotnica in ljubiteljica morja ter ena ključnih dvornih promotork Jadrana, prvič v življenju videla morje v Trstu. Čeprav je ta trditev zgrešena, ostaja dejstvo, da je bil Trst izhodišče marsikaterih njenih morskih potovanj in da je zelo rada zahajala na obisk v Miramar, ki ga je dal zgraditi njen svak nadvojvoda Ferdinand Maks (poznejši Maksimilijan, mehiški cesar). Miramar je navdihnil tudi nekaj njenih pesmi z morsko tematiko. Ferdinand Maks je bil vrhovni poveljnik avstrijske vojne mornarice in tudi sam pesniška duša ter ljubitelj morja, posebej »avstrijske riviere« na vzhodni jadranski obali.²⁹

Zagotovo pa je Aškerc prvič videl morje prav pri Trstu. Dvodnevno potovanje v Trst je bilo sploh njegovo prvo potovanje, na katero se je podal pri svojih štiriindvajsetih. Kot je opisal v članku *Med slovenskimi jadranskimi ribiči* (Aškerc, 1993), s katerim je pospremil izid pesniške zbirke *Jadranski biseri*, se je poln pričakovanja povzpel v vagon Južne železnice in se naslednje jutro ob spustu s Krasa nestrpno oziral skozi okno. Prvo uzrtje morja je bilo razočaranje, saj je bil zaliv zamegljen. Kmalu zatem pa se je, in sicer takoj ko je vlak odpeljal z miramarske postaje, meglena koprena razblinila, in ob čudovitem pogledu je vzkliknil: »Thalassa! Thalassa!«. Po ogledu Trsta se je naslednji dan odpeljal na Miramar

in tam na verandi presanjal skoraj ves dan. Le v naglici sem si ogledal razkošni grad bivšega mehikanskega cesarja, ki je imel nenavadno fin estetični okus in bil sam velik občudovatelj morja. Zato je krstil svoj grad z najlepšim imenom, ki mu ga je mogel dati – »Miramar« (Občuduj morje!)

Pa sem posedal tam na zidani grajski verandi, pohajkoval po bajevitem parku in mislil na morje, ki se ga nisem mogel nagledati. (1993, 155).

29 Več o tem gl. Baskar, 2007 in Baskar, 2010.

Ta članek je verjetno največja apoteoza morja, kar jih je Aškerc kdaj proizvedel. Na začetku članka pripoveduje o pogovoru s francoskim slikarjem, ki ga je imel nekega večera ob sončnem zahodu na krovu Lloydovega parnika *Semiramis* ob povratku iz Aleksandrije. Strinjala sta se, da so na svetu tri stvari, ki so najveličastnejše: planine, puščava in morje, nato pa sam razpreda naprej in pride do sklepa, da je vendarle morje najveličastnejše od vsega.

Tudi Aškerčevo potovanje v Istanbul vsaj delno sodi v habsburški potovalni vzorec. Carigrad je označil za najzanimivejše mesto na svetu: najprej zaradi njegove enkratne »etnografske mnogovrstnosti« (Aškerc, 1993, 21, 30), nato pa še zaradi prečudovite geografske lege. Iz potopisa je mogoče sklepati, da je bilo njegovo bivanje v Istanbulu dokaj kratko, vsekakor krajše od enega tedna, najverjetneje štiri- ali petdnevno. Istanbul si je ogledoval kot zvečine individualni turist, ki pa v glavnem obiskuje običajne turistične znamenitosti. Dejstva, da je bilo naokoli veliko turistov in da je bil on le eden med njimi, nikakor ni poskušal prikriti: »Zato je tukaj dosti takih dragomanov, ki si v turistični sezoni prislužijo polne žepe turških lir« (1993, 28). Seveda se ni pozabil odpeljati z ladjico na azijsko stran, v Üsküdar, kjer si je s skupino turistov ogledal tudi ples tulečih dervišev v lokalni *tekke*. Njihov trans je bil pravzaprav edina stvar, ki ga je v Turčiji nekoliko iztirila in sprožila v njem negativno orientalistično, nemara tudi rasistično reakcijo. Posebno odbijajoč se mu je zdel temnopolti derviš, ki ga je percipiral kot edinega fanatika v skupini: »Najgrozoviteje vedel se je med tem lajanjem neki črni, zamorski derviš. Opravljal je svoje delo s takim fanatizmom, da je bila vsa obleka na njem do niti mokra. ... Ubogi divjak. Ta je gotovo tulil »iz prepričanja«, četudi je bilo med njegovimi tovariši nekaj komedijantov« (1993, 32).³⁰ Druga priložnost, ob kateri si je privoščil tokrat precej blažjo, ironično zašiljeno orientalistično kritiko, je bila opazovanje sultanovega *selamlıka*, t.j. njegove petkove molitve v zasebni mošeji. Aškerc zaupa bralcu, da je opazovanje sultana (Abdülhamida II.) in njegovega spremstva v mimohodu dovoljeno samo tujcem, ki morajo za to predstavo plačati vstopnico. Ob tem pove, kako ga je zraven njega stoječi Nmec iz Frankfurta vprašal, »v kakem razmerju je pač ta parada s turškimi – financami« (1993, 37). Pri vsem svojem protinemštvu pove Aškerc to z implicitnim odobravanjem, tako da ni težko videti, s katero stranjo v orientalistični dihotomiji »evropske (nemške) aktivnosti« in »azijatske letargije« se praktično identificira. Tu vidimo identifikacijo Aškerca z »Zahodom« (če ne kar nemško Evropo), ki je domala identična tisti, ko je za Ruse ugotavljal, da so Slovenci v kulturnem razvoju in splošni omiki vsaj tristo let pred njimi. Protinemška

30 Aškerčev odpor do dervišev se kaže tudi v tem, da je v satiri *Firduzi in derviš* postavil v vlogo derviša svojega najhujšega sovražnika, katoliškega integralista Antona Mahniča. Pri tem ni težko razbrati, da je Aškerčeva negativna orientalistična reakcija na derviški ples naddoločena z njegovim sporom z domačo katoliško hierarhijo, ki jo sestavljajo tako »fanatiki« kakor »komedijanti«.

in proruska (panslavistična) nastrojenost se tu zdita manj temeljni od orientalističnega občutja superiornosti nad »Turčijo«.

Osmanski Istanbul pa je avstroogrškega podložnika, preokupiranega z etničnim konfliktom med Slovenci in Nemci v habsburški provinci, hkrati globoko fasciniral s svojo etnično in kulturno raznoličnostjo. Kot avstroogrski državljani je imel izostreno oko za etnične markerje. Za njihovo opazovanje si je izbral Galatski most, kot primeren kraj za »etnografske, fiziognomične in druge študije« pa je omenil tudi Grande Rue de Pera (glavna ulica v evropski četrti Pera). V polurnem opazovanju reke »ljudi vseh narodnosti« na mostu je videl »samozavestnega Turčina v dolgem plašču in s turbanom na glavi«, »gibčnega Grka v narodni noši in s fesom«, »gravitetskega Arabljana ali kakega Beduina s temnorjavim, klasično rezanim profilom«, »burnega Arnavta«, »mladega čerkeskega kneza s krasno črno brado«, »japonskega grofa« itn. Ta opis lahko beremo tudi kot retorični topos (bolj ali manj stereotipnega) opisovanja etnokulturne raznoličnosti. Če bi lahko ugovarjali, da je bil »etnizirajoči« pogled splošneevropska značilnost tistega časa, ne pa posebnost turista iz avtroogrške monarhije, pa ima opis etničnega mravljjišča na Galatskem mostu vendarle tudi specifičen habsburški kolorit, ki ga opisu dajejo metafore, kot so »etnografski kalejdoskop« ali »prava narodopisna razstava« (1993, 22). Ta zadnja metafora se povezuje s povečanimi kolonialnimi ambicijami habsburškega imperija ob koncu stoletja. Skladno s temi ambicijami se je v tedanjem času močno povečal pomen poljedelskih in industrijskih razstav v imperiju. Pridobitev Bosne je bila velika priložnost redefiniranja podobe imperija kot »pravega«, torej kolonialnega imperija, ki obsega tudi orientalska ljudstva in kulture. Ko so v Trstu leta 1882 slavili 500. obletnico tržaške »samoizročitve« Habsburžanom, so jo obeležili predvsem z veliko razstavo. Ta je premogla tudi orientalski paviljon, ki naj bi razstavi dal še poseben imperialni pridih. Premogla je tudi bosanski paviljon, oblikovan v »turškem slogu« (Vasselli, 1996, 79). Tovrstni paviljoni so pogosto nudili »etnografske« prikaze imperialnih oziroma kolonialnih »narodnosti«, ki so lahko vključevali razstavljanje posameznikov kot živih predstavnikov njihovih kultur. Meje med ljudstvi in njegovimi »etnografskimi« reprezentacijami so tako postajale vse bolj zabrisane.³¹

31 Regina Bendix je opozorila na podoben primer takšnega brisanja meje, ko je obravnavala značilnosti »etnografskih« ilustracij v habsburški enciklopediji *Avstro-ogrška monarhija v besedi in sliki*, katere zvezki so začeli izhajati prav v desetletju Aškerčevega potovanja v Istanbul. Knjižni ilustratorji, izbrani za ta projekt, so bili veščji v, oziroma znani po, posebnem ilustratorskem žanru, za katerega je bilo značilno esteticiziranje ljudskih kultur in noš. V zvezku, posvečenem Galiciji, je eden izmed ilustratorjev našel model za upodobitev igralca lire ne v kakšni zakotni galicijski dolini, temveč kar na razstavi v Lvovu leta 1894. Narisal je možaka, ki je sedel pred razstavno repliko grške pravoslavne cerkve. »Ob tem si lahko mislimo, da je upodobljeni možak tam uprizarjal za obiskovalce razstave svoje plemenske in glasbene večšine« (Bendix, 2003, 160).

3.4 Po stopinjah Lermontova

Ko se je vračal iz Istanbula, je Aškerc izstopil iz vlaka že v Plovdivu. Večdnevni plovdivski postanek, ki je opisan v zadnjem delu potopisa, izlet v »najzanimivejše mesto na svetu« v hipu postavi v drugo luč. Tu smo na točki preklopa med dvema imperialnima stiloma oziroma med dvema orientalizmoma: avstrijskim in ruskim. Da se za »običajnim« avstrijskim potovanjem v Istanbul skriva še neki drugi agendum, je v tistem delu potopisa, ki govori o Istanbulu, težko, ne pa nemogoče razbrati. V to smer kaže na primer drobna zlobna pripomba, da se je iz množice tujcev, ki so prišli gledat sultanov *selamlık*, dalo slišati kak »eljen« ali »hoch«, nikogar pa ni bilo, ki bi vzkliknil »živio« (1993, 36). Ali pa komentar, da »kadar bo kak kulturni narod zapovedoval ob Zlatem rogu – n.pr. bratje Rusi, – takrat bodo gotovo zvezali Carigrad s Škutarijem s takšnim velikanskim mostom, kakršen stoji med New Yorkom in Brooklynom ...« (1993, 31).

V Plovdivu se je torej začel drugi del potovanja, začelo se je drugačno potovanje, ki se je nadaljevalo še s postanki v Sofiji, Nišu in Beogradu (ki pa so v potopisu zgolj omenjeni). Aškerc zdaj ni več običajen, osamljen, anonimen »avstrijski« turist. Zdaj je v svetu, ki je v nekem smislu njegov svet, svet slovanske vzajemnosti, to je neka-kšna slovanska širša domovina, hkrati pa ima tu tudi sonarodnjake, pri katerih biva in ki imajo ključne od vinske kleti, v kateri so se srečali z lokalnimi gosti, med njimi plovdivskim županom, in v kateri so odmevale »slovenske in bolgarske – napitnice in pesmi« (1993, 45).

Opisu mesta, ki je »na pol evropsko, na pol pa še čisto orientalsko« (1993, 43), daje ton hvala njegove razvijajoče se modernosti in zlasti zavidljiva raven prosvete in kulture, ki sta vsem dostopni. Vstop v knjižnico je prost: »V veliki čitalnični dvorani leže po mizah razni časopisi v bolgarskem, francoskem in, kar človeka najbolj veseli, ruskem jeziku« (1993, 45). Mestna realna gimnazija je imponantna: »Ne verjamem, da bi stala v Avstriji kje taka gimnazija« (45). Nova neodvisna Bolgarija uteleša hiter napredek mladega južnoslovanskega naroda, ki ga ne zavira več letargični bolnik na Bosporju. Tu je vse lepše, večje, modernejše in bolj demokratično kot v Avstriji.

Kot pravi zgodovinar Orlando Figes (2002, 384), sta bila v ruski osvojitvi Orienta književnost in imperij tesno povezana. Literarno odkritje Kavkaza, sočasno z ruskim osvajanjem Zakavkazja, predstavlja pomembno poglavje ruskega literarnega in siceršnjega orientalizma (gl. tudi Layton, 1994). Ključno vlogo v literarni invenciji Kavkaza sta odigrala Puškin in Lermontov, in ta dva pisatelja sta bila hkrati Aškercjeva najljubša ruska pesnika. Da se je Aškerc odpravil na potovanje (njegovo

drugo rusko potovanje), na katerem je obiskal Krim in Zakavkazje, ni torej nič presenetljivega. Krim in Kavkaz sta bila privilegirana kraja ruske orientalistične imaginacije, v kateri sta nastopala kot »naš jug«, a hkrati tudi kot novo pridobljeni »Orient«, ki vsebuje bogato mnogoterost eksotičnih ljudstev, kultur, jezikov in naravnih krajin.

Aškerčevo potovanje na ruski jug je bilo občutneje daljše od izleta v Istanbul in predstavlja vrhunec njegovih potovanj. Medtem ko njegove invokacije Moskve kot »Orienta v slovanski obleki« ali »orientalske, rusko-slovanske fantazije (1993, 77, 83) dajejo vtis nekoliko površne izkušnje, je Aškerc šele na drugem ruskem potovanju uspel zares zliti svoj panslavizem z ruskim literarnim orientalizmom.

Čprav je bila vožnja na ROPT-ovem parniku vzdolž slikovite krimske obale za Aškercu polna vznemirjenih doživetij in priložnosti za kopanje v morju, ki si ga je privoščil ob vsakem postanku (v Odesi, Jalti, Sevastopolu, Kerču, Sočiju, Suhumiju ...), se je najvznemirjivejši del potovanja tokrat za spremembo začel šele po izkrcanju v Batumiju na gruzinski obali, od koder se je najprej zapeljal z vlakom v Tbilisi, še eno mesto poleg Carigrada, o katerem je sanjaril že v študentskih letih. V Tbilisiju »si podajeta roki Evropa in Azija« (1993, 117), je zapisal in v opombi pod črto relativiziral to opažanje z mislijo, da sta Evropa in Azija pravzaprav le konvencionalna izraza, ne pa dva ločena svetova; v resnici sta »samo eden nepretrgan, geografsko celoten kontinent«, ki bi ga bilo najprimerneje imenovati »Evropazija« ali »Evrazija« (prav tam).³²

Po treh dneh Tbilisija je sedel v poštno kočijo, v katero je bilo vpreženih šest konjev, namenjeno po vojaški gruzinski cesti čez Kavkaz v Vladikavkaz. Zdaj je potoval po stopinjah Lermontova ali, natančneje, po stopinjah Pečorina, junaka Lermontovega romana *Junak našega časa*, ki v romanu večkrat prečka Kavkaz po tej vojaški cesti.³³ Aškerc tega v potopisu sicer ne omeni, pač pa navede petnajst vrstic iz Lermontove pesmi *Demon*, s katerimi želi okrepite učinek svojega opisa sublimnih gorskih prizorov, kjer dominirata gora Kazbek in vrtoglava romantična divjina Darjalske soteske. Iz Vladikavkaza v Zakavkazju je z vlakom nadaljeval pot do topliv v Pjatigorsku, osrednjem prizorišču romana *Junak našega časa*. V Pjatigorsku, »pravi ruski Švici«, si je privoščil nekaj topliških užitkov in večerjo na verandi

32 To misel je prvič razvijal že v *Izletu v Carigrad*, kajpada v kontekstu prehoda »iz Evrope v Azijo«, ko se je zapeljal v Ūsküdar na drugi strani Bosporja. Pol stoletja pozneje je slavni angleški zgodovinar Arnold Toynbee v spisu *Western Question in Greece and Turkey* podobno ugotavljal, da se nam meja med Evropo in Azijo, ko stopimo z ladje ali z vlaka v Istanbulu ali Odesi ali Batumiju, začne zdeti kratko malo smešna (navedeno po King, 2004, 246).

33 Za potopisni žanr potovanja »po stopinjah« umetniških predhodnikov in predhodnic gl. Robinson in Andersen, 2002 in Weber, 2003.

velike restavracije, kjer so »nam igrali godci, oblečeni v čerkeske kostime« (1993, 134). Naslednje jutro si je ogledal spomenik Lermontovu, ki »stoji v čeznaravni velikosti na visokem podstavku in se ozira proti jugu« (prav tam). Že pred prihodom v mesto je videl v bližini železnice tudi obeležje iz belega kamna, ki zaznamuje kraj, kjer je Lermontov umrl v dvoboju. Iz Pjatigorska je videl tudi Elbrus, ki je s svojimi 5615 metri »najvišja gora na Kavkazu in v Evropi sploh« (prav tam).

Topliško mestece Pjatigorsk je bilo zadnja destinacija njegovega potovanja. Po Pjatigorsku se začne vračanje domov, najprej po drugi poti nazaj na obalo in nato s parnikom nazaj v Odeso. Zadnja destinacija potovanja je bila izrazito določena z referencami ruskega literarnega orientalizma, ki mu je v kontekstu opisovanja poti proti Pjatigorsku posvetil dobro stran, pri čemer je poleg Puškina in Lermontova omenil tudi Tolstoja.

Ko Aškerc ob opisu poti čez Kavkaz govori o Osetijcih in drugih kavkaških narodih, odločno hvali napredek, ki so ga Rusi prinesli v te kraje:

Sredi med temi orientalci pa stopa samozavestno naš brat Rus ter vodi vso to pisano zmes energično in taktno brez nepotrebne hrupa. Rusi imajo brez dvoma veliko angleškega organizatorskega talenta, ali, da se točneje izrazim: z orientalci znajo Rusi še pametneje ravnati nego Britanci, zato pa imajo tudi uspehe ... (Aškerc, 1993, 109).

Aškerc morda ni imel natančne predstave o enormnih zločinih ruske pacifikacije regije v petdesetih in šestdesetih letih 19. stoletja, ko so vojaki in paravojaške milice izgnali ali deportirali na nasprotno obalo Črnega morja na stotisoče – morda celo milijon in pol – kavkaških gorjanskih in krimskih muslimanskih populacij (King, 2004, 209; Brooks, 1995). Vendar pa je iz nekaterih mest v potopisu jasno razvidno, da je za pacifikacijo vedel, vendar legitimnosti ruskega »civilizatoričnega poslanstva« ni bil pripravljen postaviti pod vprašaj. Kot da bi s kom polemiziral, je vzkliznil: »*Ne! Rusi so izpremenili Kavkaz v kulturno deželo in uvedli red. Za prosveto skrbi že v Tiflisu cela vrsta nižjih in srednjih šol. (...) Da, Rusi so veliko storili za občo človeško kulturo na Kavkazu, tukaj na meji tako zване Azije. To priznavajo celo Nemci in Angleži*« (1993, 114, 115). Ob apologiji ruskega imperializma ločnica med Evropo in Azijo neizogibno znova vznikne.

3.5 Kateri imperij je boljši?

V literaturi, kritični do imperializmov velikih sil, ne tako redko naletimo na predstave, da so predstavniki majhnih narodov, ki niso nikoli kolonizirali drugih narodov, bolje opremljeni za objektivnejše, nepristransko, bolj pošteno in z manj

predsodki obremenjeno opazovanje ter opisovanje tujih krajev. Tovrstne predstave, tudi kadar se ne napajajo iz samovšečnih nacionalizmov malih narodov, pozabljajo, da so bili ti majhni narodi vsaj v Evropi, če že ne povsod po svetu, sestavni del imperijev, ki so vladali nad heterogenimi populacijami in ozemlji, pri čemer so bili akterji imperializma in kolonializma dokaj pogosto rekrutirani iz večine ali skoraj vseh nacionalnih skupin v imperiju. Podvržene nacionalne skupine so se tako lahko identificirale z imperijem tudi preko svojih predstavnikov, ki so bili pripuščeni k vodilnim funkcijam. Na imperij, ki so mu bile podložne, so lahko bile hkrati ponosne: kot del imperija so nekaj pomenile tudi v širnem svetu.

Ko si je Aškerc v Istanbulu zaželel ogledati sultanov *selamlık*, ni imel nobene težave s tem, da je stopil na avstro-ogrsko ambasado in si tam kupil vstopnico za »orientalsko predstavo«, na kateri se je potem strinjal s pripombo nemškega sosedu na rovaš turškega neekonomičnega vedenja. Zanj je bilo to dovolj rutinsko opravilo, da se mu ni zdelo treba izgubljati besed o njem. Njegova imperialna država je imela v Istanbulu ambasado, ki je nekaj pomenila, on pa je bil v njej samoumevno upravičen do njenih storitev. Ponos, da pripada staremu in urejenemu imperiju, iz katerega je mogoče potovati po Evropi brez potnega lista, je še razvidnejši iz njegovih balkanističnih pripomb na rovaš mejnih uradnikov: »Ta ceremonija, ki se ponavlja na vsaki državni meji – in teh na Balkanu ni malo! – zdi se ti od kraja sila neslana, pozneje pa se vdaš s filozofsko resignacijo in smejiš se na tihem, ko vidiš, kako neznansko veselje imajo uradniki s čitanjem in pedantično vestnim vidiranjem neskončno važnega pasporta. Saj države, koder je pasport neobhodno potreben, nehote kažejo, da so še – mlade.« (1993, 40) Tu je Aškercева zunajbalkanska vzvišenost nad Balkanom v kričočem nasprotju z njegovimi panslavističnimi evokacijami Balkana. Aškerc je bil tak kot nešteto drugih imperialnih podložnikov: nacionalist, ki svojega imperija (ali pa zgolj njegovega dominantnega naroda) deklarativno ne mara, vendar se na habitualni, predzavedni ravni identificira z njim v najrazličnejših situacijah. Tudi če je pripadnik malega naroda, to ne pomeni, da krajev, po katerih potuje, ne presoja skozi imperialna očala.

Hkrati pa je Aškerc primer posameznika, ki se v precejšnji meri identificira z ideologijo drugega, tujega imperija, s katerim je njegova država celo v sovražnih odnosih in potovanje po katerem ni politično korektno. »Substanca« te identifikacije je etnična: to je »vseslovanska vzajemnost«, tip alternativne zamišljene skupnosti, ki naj bi povezovala ljudstva v širše državne celote ali zveze z etničnimi vezmi med njimi. V primerjavi s prvo identifikacijo, ki je skoraj v celoti habitualna in predzavestna, je ta pretežno zavestna, voluntaristična. Kadar Aškerc potegne v gravitacijsko polje ruskega imperializma in orientalizma, postane

njegov vnet advokat, počuti se udeleženega pri njegovih uspehih, hkrati pa je tudi poln upanja, da bo navzočnosti in impakta tega imperializma v prihodnje še več. Preklop v diskurz ruskega orientalizma potegne za sabo ponovno ločnico med moderno civilizirano Evropo, ki jo na ruskem Orientu zdaj predstavlja Rusija, in otrplo, zunajzgodovinsko Azijo. Ta kontrast dveh celin se v ruskem potopisu izdatno pokaže v eksaltirani hvali modernega videza, geometrijske pravilnosti, čistoče in dinamičnosti ruskih mest na Krimu in v Zakavkazju (pa tudi bolgarskih mest), kjer naenkrat vdrejo v tekst stereotipni orientalistični *loci communes*. Lepote Odese so deležne še posebne pohvale in primerno izstopijo šele, če jih kontrastiramo z »orientalskim« smradom in umazanijo:

Leta 1794. je stala tukaj še umazana tatarsko-turška vas Hadžibej, iz katere so Rusi po iniciativi carice Katarine II. ustvarili do danes eno najlepših evropskih mest, katerega široke, ravne in elegantne ulice se križajo vse pravokotno in so tlakovane z granitnimi kockami. Skoraj vse širše ulice imajo po dve vrsti drevoredov. Hiše so večnadstropne, zidane v najmodernejšem slogu. Prodajalne sijajne, velemestne. Moderno opremljeni hoteli, imponantna javna poslopja, kakor: dve gledališči, univerza, pošta, tržnica in borza. (1993, 87–88).

Kar je rusko, je dobro in najboljše. Ruska mesta so lepa in moderna, Rusi (in njihovi dolžniki Bolgari) imajo zavidljive standarde glede kulturnih in prosvetnih institucij, na ruskem jugu povsod naletimo na večjezične napise, ki dokazujejo, »da Rusi domačinov ne prezirajo in jih ne žalijo ...« (1993, 110). Vse te pohvale Aškerc nenehno izreka v negativni primerjavi z Avstrijo. Bralec, ki bi verjel v potopiščevo objektivnost, bi odnesel vtis, da v avstro-ogrski monarhiji ni javnih knjižnic in muzejev, da so šole veliko slabše od ruskih in bolgarskih, da je imperij enojezičen oziroma da so vsi napisi v nemščini (ali madžarščini). Tako da ni več jasno, kako so tedaj lahko »Slovenci ... v kulturnem razvoju in splošni omiki najmanj za tristo let« pred Rusi.

3.6 Sklepne pripombe

Za izčrpejšo analizo Aškercjevih preklapljanj med orientalizmi bi morali vključiti še dve vrsti orientalizma, ki sta ostali v pričujočem članku povsem zunaj obravnave, namreč religiozni in obmejni (ali mejaški) orientalizem. Z *religioznim orientalizmom* imamo v mislih nemški religiozni orientalizem s konca 19. stoletja, ki je Aškercu v njegovem miselnem spopadu s katoliško dogmo in v njegovem interesu za primerjalno obravnavo religij predstavljal osnovno oporo. Kot lahko razberemo iz korespondence z njegovim podpornikom Pavlom Turnerjem in orientalistom

Karlom Glaserjem, je Aškerc (1997) s strastnim zanimanjem prebiral dela tedanjih vodilnih predstavnikov nemškega neobudizma, kot sta bila zlasti Karl Eugen Neumann in Hermann Oldenberg.³⁴ Kar zadeva *obmejni orientalizem*, ki smo ga obravnavali v prejšnjem poglavju, je predvsem presenetljivo, da ga je pri Aškercu tako malo. Če upoštevamo, da je slovenska varianta obmejnega orientalizma, torej orkestrirano jadikovanje na temo turških vpadov v slovenske dežele, osrednja naracija nacionalne ideologije in temu ustrezno najosrednejša in najpogostejša oblika orientalizma v nacionalni književnosti, šibka navzočnost zadržan in motivike tega orientalizma pri Aškercu znova kaže na Aškerčevo netipičnost. Obmejno orientaliziranje je bilo od vseh orientalizmov edino, ki bralstva in kritikov ni odbijalo, pač pa se je, nasprotno, pisatelju ali pesniku splačalo.

Veliko sodobnih antropologov (in družboslovcev na splošno) bi preklapljanje med orientalizmi razumelo kot preklapljanje med identitetami oziroma kot menjavanje identitet. Po bolj »klasičnem« umevanju pa različne identifikacije, skozi katere gre posameznik v življenju, ne rezultirajo v enakem številu različnih identitet, temveč je identiteta celota teh identifikacij, ki se kakor plasti nalagajo druga vrh druge. To umevanje identitete lepo ponazarja tudi prisposodba čebule, ki raste tako, da se obdaja z novimi listi, ki ovijajo prejšnje, in ki v celoti sestoji iz teh listov. Torej identiteta kot čebula, narejena iz zapovrstnih identifikacij: posameznik ima eno samo identiteto; tisto, kar »barthovski« antropologi vidijo kot menjavanje identitet in s tem pluralnost posameznikovih identitet, pa so le različne identifikacijske plasti. Identiteta je tudi individualni način oziroma stil, kako so identifikacijske plasti medsebojno povezane oziroma artikulirane. Etnografske implikacije takšnega »monističnega« pojmovanja identitete so seveda precej drugačne kot pri »pluralističnem« pojmovanju. Pri »monističnem« pogledu na identiteto ne zadostuje, da različne posameznikove identifikacije etnografsko kontekstualiziramo v njihovi medsebojni ločenosti, se pravi da za vsako posebej, neodvisno od drugih, poskušamo osvetliti njene simbolne pomene, motivacije, strateške intence ... Treba je identifikacije tudi medsebojno povezati in skozi njihovo etnografsko artikulacijo dojeti posameznika v njegovi historičnosti. Pri tem se izkaže, da je posameznik v svojih identifikacijah (oziroma v *identity shifting*) znatno bolj omejen, kot si je predstavljal Fredrik Barth (1969), in še zlasti, da diakritični simboli, ki jih v teh identifikacijah uporablja, niso arbitrarni.³⁵

Če na Aškerčevo preklapljanje med orientalističnimi diskurzi gledamo ziz »monistične« perspektive, v njegovem preklopu v diskurz ruskega orientalizma, v njegovi

34 Več o Aškerčevem razmerju z nemškim religioznim orientalizmom v Baskar, 2012.

35 Za prepričljivo in etnografsko podprto kritiko Barthovega pojmovanja, da so diakritični markerji etnične identitete arbitrarni, gl. Wilson 1993.

vzhičeni apologiji ruskega imperializma na mejah Azije, torej ne bomo videli le dejanja, ki se nazadnje zvede na transakcijo, temveč bomo poskušali biti pozorni tudi na vrsto omejujočih, kanalizirajočih in posredujočih izkušenj, ki so spodbudile Aškerca k tej identifikaciji. Ta identifikacija je, kot smo pokazali, ambivalentna, je v nekem posebnem pomenu besede »ideološka«. Aškerc »ideološko« zagovarja ruski imperializem in pri tem uporablja standardne argumente o njegovem civilizatoričnem poslanstvu, hkrati pa svoje početje subvertita z dodatki, ki izdajajo, da se mora k temu verovanju vsaj malo prisiliti.

Aškerc kot panslavistični, vendar neruski občudovalec ruskega imperializma je hkrati zanimiv in izzivalen primer, ki nam omogoča pogledati na problematiko imperialnega potopisja še z nekega drugega, doslej zanemarjenega zornega kota. Si je Aškerc ogledoval kraje na Krimu in na Kavkazu *z imperialnimi očmi*, kot se glasi naslov vplivne knjige Mary Louise Pratt (1992)? In če je odgovor pritrđen, z očmi *katerega* imperija? Ruskega ali avstro-ogrskega ali kar imperija nasploh? Ob tem vprašanju neposredno vidimo, da je odgovor v veliki meri odvisen od tega, ali je naše umevanje identitete monistično ali pluralistično. Rekli smo, da Aškerc, čeprav pripadnik malega naroda, gleda na svet skozi imperialna očala. Pripadnost malemu narodu, ki ni v svoji zgodovini nikogar koloniziral, ne predstavlja privilegiranega epistemološkega gledišča, ne jamči objektivnejšega pogleda na podvržena ljudstva. Aškerca takšna pripadnost očitno ni osvobodila pred imperialističnim pogledom na »ruski Jug«, saj je navdušeno privzel rusko imperialistično optiko, hkrati pa je, tipično imperialistično, kritiziral kakšne druge imperializme, ki mu niso bili povšeči.

Kljub vsemu temu pa bi Aškerčevo »orientalsko« potopisje le s precejšnjim posiljevanjem lahko uvrstili v kategorijo imperialnega potopisja, kot jo je opredelila Mary Louise Pratt (in do neke mere že pred njo Said). Aškerčevemu potopisju se oznaka *the monarch-of-all-I-survey genre* (žanr »vladar vsega, kar popisujem«) gotovo ne prilega. Čeprav se je gotovo imel za zahodnjaka, je v njegovih opisih eksotičnih krajev bolj malo vehemence, arogance, vsevednosti in egocentrizma, značilnih za žanr, ki ga Pratt označi z različnimi slavnimi potopisci, od Munga Parka, Richarda Burtona in Henryja Stanleyja do Alberta Moravie in danes kultnega Paula Theroux. Večina potopiscev v tem žanru je bila seveda manj slavni in s tem bolj primerljivi z Aškercem, vendar je Aškerčevo potopisje tudi v primerjavi z njimi v precej drugačnem položaju, zlasti kar zadeva obseg publike, ki jo je lahko dosegel s pisanjem v za evropske pojme minornem jeziku. Aškerc ni mogel resno računati, da bi opis njegovega potovanja v Istanbul ali v Zakavkazje lahko dosegel Turčijo ali Rusijo, kaj šele, da bi imel kakšen povraten vpliv na kraje, ki jih je opisal.

4 Ko habsburški mit postane sodobni slovenski mit

Po naivnorazsvetljenskem umevanju so miti nezanesljive in degenerirane pripovedi, pravzaprav prazne marnje, proizvodi vraževernosti, ki se nujno umikajo pred napredkom človeškega razuma.³⁶ Zadnja družboslovna teorija, ki je še delila prepričanje o nujnem izginjanju mita iz moderne sodobnosti, je bila modernizacijska teorija. Ta je v družboslovju bolj ali manj mrtva že kakšna tri ali štiri desetletja, čeprav predstave o nujnem umikanju tradicionalnega modernemu živijo naprej.

Etnologija, ki je naredila mit (in ritual) za enega osrednjih predmetov svojih preučevanj, je bila prisiljena dokaj hitro odkriti, da mit še zdaleč ni kakšna posebnost »primitivnih« družb. V nasprotju z modernizacijsko dogmo moderna sodobnost kaže težnjo, da generira nove mite, pri čemer najrajši mitologizira prav tisto, kar velja za najbolj moderno, kar nastopa kot meja – *non plus ultra* – ki jo je moderna družba dosegla. Julian Pitt-Rivers (1986) je prispeval zgledno antropološko analizo tovrstnega primera, ko je obravnaval mitologizacijo in ritualizacijo letalskih poletov. Pomislimo tudi na mitološko bogastvo dveh družb, ki sta v dvajsetem stoletju nastopali kot zgled visoke tehnološke razvitosti in ultramodernosti: nacistično nemško in severnoameriško. Obe družbi sta generirali obilico notranjih mitov, ki so povezovali najmodernejše z najbolj avtentičnim (npr. prvinskostjo, divjino), in sta se hkrati navzven uspešno predstavili s pomočjo močnega mita: ameriškega mita (npr. *American dream*), arijskega mita.

Tudi nacionalne mitologije so pomembna sestavina mitologizacije modernosti, v kateri je na začetku obdobja nacionalizmov narod začel nastopati kot najmodernejša oblika človeške skupnosti (čeprav v tipični Janusovi podobi, ko se narod v svoji ideologiji hkrati ozira nazaj k prvotnemu, najstarejšemu, tradicionalnemu). Sodobna etnologija je na področju kritičnega spopada z nacionalnimi mitologijami med vodilnimi vedami v družboslovju. Težko bi danes našli nacionalno mitologijo, ki se je etnologi še niso kritično lotili. Med številnimi teoretskimi pristopi, ki so jih pri tem uporabljali, ne gre pozabiti funkcionalizma. Čeprav ta na splošno že dolgo velja za mrtvega, je Malinowski prav v njegovem okviru proizvedel ključni prelom v antropološkem preučevanju mitov, ko je mit začel obravnavati v njegovem družbeno-političnem kontekstu, in sicer kot

36 Pričujoče poglavje je bilo v prvotni verziji predstavljeno na predavanju z naslovom *Ambivalent Dealings with an Imperial Past: The Habsburg Legacy and New Nationhood in ex-Yugoslavia*, ki sem ga imel na Oddelku za socialno in kulturno antropologijo dunajske univerze 11. novembra 2003. Prvotna verzija je dostopna na medmrežju (Baskar, 2003). Znatno predelana in razširjena verzija je bila objavljena v reviji *Etnolog* (Baskar, 2008b). Besedilo v pričujočem poglavju je identično članku v Etnologu, z izjemo majhnih popravkov in sprememb, ki so predvsem rezultat umestitve besedila v knjižni okvir.

pragmatično sredstvo, s katerim skupina upravičuje, osmišlja in pojasnjuje svoja ravnanja, svoje tradicije, svojo kulturo.³⁷

Takšen pristop k mitu Martina Krpana bomo ubrali tudi v tem poglavju. Da deluje pripoved o Krpanu kot *mit*, se preučevalci in komentatorji Krpana vse pogosteje strinjajo, čeprav, kot bomo poskusili pokazati, na splošno močno podcenjujejo razsežnosti tega sodobnega nacionalnega mita. S prepoznanjem povesti o Krpanu kot mita je bil narejen šele prvi korak; za osvoboditev iz njegovega objema bo treba postoriti še marsikaj drugega.

Naš pristop v tem poglavju je pretežno deskriptivno-analitične narave, pri čemer etnografijo sodobnih rab krpanskega mita povezujemo s teoretskimi izhodišči, ki so jih v zadnjem desetletju in pol razvila preučevanja dialektike nacionalnih gibanj in multinacionalnih imperijev, zlasti v perspektivi imperialnih zapuščin. Enega osrednjih nacionalnih mitov se v skladu s tem lotevamo tako, da oblikovanje nacionalne identitete umestimo v nadnacionalni imperialni okvir habsburške monarhije. Krpanski mit se tako izkaže za varianto habsburškega mita. Produktivnost takega pristopa h krpanskemu mitu dokazujemo s tem, da nam omogoča kritično-analitično osvetliti njegove sodobne rabe in pokazati, kako je lahko postal tako pomemben za nacionalno identiteto. Omogoča nam tudi pokazati, v kakšne interpretacijske nesmisle in forsiranja Levstikove povesti vodijo nacionalistična branja, ki odmislijo nadnacionalni imperialni okvir, v katerem povest šele zares oživi.

4.1 Slovenci in habsburški mit

Pričakovati bi smeli, da bodo v skupini nekdanjih habsburških nacionalnosti Slovenci med večjimi avstronostalgiki, saj so v časih imperija in tudi pozneje uživali sloves lojalnega, *habsburgstreue* ljudstva. Toda v desetletjih, ki so sledila Veliki vojni, so komajda pokazali kaj nostalgije. Nasprotno pa so Italijani s severovzhoda države, ki so skupaj s Srbi sloveli kot največji sovražniki imperija in najnevarnejši uporniki, danes med njegovimi najizrazitejšimi častilci, takoj za Avstrijci in morda Madžari. Ti dve skrajni zadržanji do imperija, slovensko in italijansko, tvorita na obmejnem ozemlju močan kontrast: dežela Furlanija–Juljska Krajina afirmira avstronostalgično razpoloženje že skoraj pol stoletja, na slovenski strani pa je nekdanji imperij še naprej žrtev posebne amnezije. V zadnjih nekaj desetletjih je bilo v Furlaniji – Juljski Krajini vrnjenih na javne prostore veliko habsburških spomenikov, v sosednji pokrajini na drugi strani meje pa je bil znova postavljen en sam spomenik iz avstrijskih časov, in sicer leta

37 Za natančnejši opis tovrstnega pristopa k mitom, gl. Overing, 1997.

1987. In še tej restituciji je botroval bolj lokalni patriotizem kakor habsburška nostalgija. To je spomenik baronu Andreju Čehovinu, ki so ga leta 1898, ob petdeseti obletnici vladavine Franca Jožefa, dale postaviti avstrijske oblasti v njegovi domači vasi v Spodnji Branici na Krasu. Kot pove napis na spomeniku, si je Andrej Čehovin prislužil kup visokih odlikovanj, plemiški naslov in pet metrov visok spomenik za izjemna junaštva, izkazana v bitkah, ki jih je avstrijska vojska maršala Radetzkyja leta 1848 in 1849 vojevala v Lombardiji in Piemontu. Leta 1926 so vaščani spomenik razstavili in zakopali, saj je bil italijanski iredentistični triumfalizem sovražno razpoložen do simbolov habsburške vladavine na novo pridobljenih ozemljih.

Kariera pl. Andreja Čehovina, ki je izhajal iz kmečke družine in se je z uspešnim služenjem v vojski uvrstil v rang nižjega plemstva, ni bila nič tako nenavadnega. Ob tej karieri se kar ne moremo ubraniti pomisli na zgodbo protagonista romana Josepha Rotha *Radetzkyjeva koračnica* (1932), slovenskega podeželskega barona von Trotta, junaka bitke pri Solferinu (1859), ki je kot poročnik rešil življenje mlademu cesarju Francu Jožefu in si s tem prislužil plemiški naslov. Če take in podobne kariere ne bi bile razmeroma običajne, bi se morali vprašati, ali ni morda Čehovin služil Rothu za predlogo pri oblikovanju svojega junaka.

Dejansko pa si je Roth prejkone izbral slovenskega protagonista prav zaradi slovesa Slovencev kot zvestih podložnikov habsburškega prestola. Tudi Čehovin morda ne bi bil deležen tolikšne cesarske pozornosti, če ne bi bil predstavnik tega lojalnega naroda. A po drugi strani so njegova junaštva v Padski nižini seveda prispevala kamenček v habsburški mozaik, ki predstavlja podobo lojalnih ljudstev. Odlikovanje Čehovina, velika osebna naklonjenost, ki mu jo je posej izkazoval cesar, postavitve spomenika – kajpada z dvojezičnimi, nemško-slovenskimi napisi – ki ga označi za »najhrabrejšega med hrabrimi« v vojski Radetzkyja, so namreč zlahka prepoznavni elementi habsburškega mita in njegovih značilnih *topoi*, med katerimi sta tudi (včasih poplačana, včasih nepoplačana) zvestoba cesarju in motiv rešitelja cesarstva.

Odlikovanje slovenskega oficirja, tako zgodovinskega (pl. Čehovin) kakor literarnega (von Trotta), je torej povezano z zlahka prepoznavnim motivom rešitelja imperija, ki je značilen element tako imenovanega habsburškega mita. V različnih variantah tega mita avstrijska hiša izkaže nehvaležnost svojemu zvestemu etničnemu podaniku, ki je enkrat Poljak, drugič Hrvat; enkrat Madžar, drugič Slovenec. Nehvaležnost dvora je seveda predvsem mitski element, ne nujno tudi zgodovinski: v Čehovinovem primeru bi težko govorili o njej, saj je bil zvesti podanik s Krasa večkratno poplačan. Tudi njegovo slabo zdravje, posledica italijanskih vojn, je bilo

menda vir posebne cesarjeve skrbi, saj mu je v Bad Ischlu cesar rad posojal svoje osebne zdravnike.³⁸

4.2 Od habsburškega mita do sodobne krpanomanije

Da je slavna povest, ki jo je avtor Fran Levstik zasnoval kot utemeljitveno delo nacionalne proze, hkrati varianta habsburškega mita, je gotovo paradokсно. Povest vsebuje motiv zvestega etničnega podanika, ki reši Dunaj pred Turkom, v zahvalo pa požanje nehvaležnost in spletke avstrijskega dvora. Posledica te paradokсне cepitve narodotvorne literarne ambicije na steblo habsburškega mita pa je nekoliko delikatnejša, saj spravlja v zadrego celotno nacionalno literarno vedo: tej se namreč ni nikoli posrečilo, da bi v tej zadevi prepoznala habsburški mit. Celoten eden njenih vodilnih predstavnikov in dober poznavalec evropske književnosti, ki je v posebnem članku (Kos, 1991) posebej obravnaval vprašanje habsburškega mita v slovenski književnosti, nikjer v članku ne omeni Martina Krpana, čeprav naredi pregled slovenskih pesnikov, ki so sestavljali ode in druge slavnice verze habsburškim vladarjem ob priložnostih njihovih obiskov v slovenskih deželah.

Kot je dovolj dobro znano, je bila povest objavljena leta 1858 in vse do konca stoletja ni imela kakšnega odmeva. Njena popularnost je začela počasi, a vztrajno naraščati v dvajsetem stoletju. Ob koncu stoletja je doživela že veliko izdaj in nešteto interpretacij, toda do prave eksplozije njene popularnosti je prišlo šele v procesu političnega osamosvajanja na začetku devetdesetih let. Predstava, da Krpan uteleša slovenski nacionalni značaj, se je iz ožjih akademskih okolij razširila v javnost. Krpan je postal povsod prisotna nacionalna ikona, ki so jo uporabljali na vse mogoče načine, od trženja domačih izdelkov do oglašanja Slovenije zunaj nacionalnih meja, kot v primeru kataloga slovenskih izvoznikov, ki je leta 1991 Slovenijo predstavljal kot Krpanovo deželo. Krpan se je pojavil na poštnih znamkah. Navdihnil je tekmovanje za najmočnejšega Slovenca. Po njem se je poimenovala agencija za davčno svetovanje. Krpana so začeli izkoriščati za lokalno in regionalno turistično trženje v krajih, ki si ga prisvajajo ali se sklicujejo na kakšno drugo privilegirano razmerje z njim. V Pivki je dobil spomenik in je stopil v občinski grb, po vaseh so se pojavile hiše ali njihovi sledovi, ki pretendirajo, da so bile Krpanovo bivališče, mimo njih so potegnili Krpanovo pohodno pot itd. Pobuda, da bi mu postavili spomenik v Koprno, recimo pred vhodom v pristanišče, je sprožila polemike in je zaenkrat ostala neuresničena. Krpan se je pojavil tudi v

38 Za podrobnejšo etnografsko analizo socialnih spominov na avstro-ogrsko monarhijo na italijansko-slovenski meji, gl. Baskar, 2002.

imenu iredentističnega *Zavoda za obranitev in oživitvev Slovenske Istre*, katerega glavni cilj je bil meja v Istri na reki Mirni.³⁹

Ob nedavni metamorfozi v ikoničnega nacionalnega junaka je Martin Krpan postal vse bolj povezan tudi z novim simbolom slovenske obale: s soljo iz sečoveljskih solin. V povezavi teh dveh simbolov se skriva veliko ironije. V nekdanji Jugoslaviji so sečoveljske soline postajale vse bolj zanemarjene, njihov produkt, ki je bil slabše kakovosti, pa so uporabljali izključno za zimsko posipanje cest. Ko je po neodvisnosti Slovenija ostala s svojim majhnim koščkom obale, je bilo treba to obalo ponovno odkriti in ovrednotiti. Ker se ta obala, kar zadeva njeno kvaliteto s stališča kopaliskega in navtičnega turizma, ne more resno kosati s hrvaško, je to bil razlog več, da je bila sečoveljskim solinam in njihovemu ekosistemu posvečena tolikšna pozornost. Te soline in njihova sol so postale najbolj izkoriščen simbol slovenske obale.

Medtem ko so specialisti govorili o vprašljivi kulinarični kvaliteti sečoveljske soli, kar so pripisali neprimernemu proizvodnemu postopku, je bila s strani lokalnih zagovornikov ekološke hrane deležna malone mistične hvale. Nato je na začetku tega desetletja kupil solinarsko podjetje in dobil koncesijo za proizvodnjo soli Mobitel, ki je obljubil velika vlaganja in obnovo tradicionalne tehnologije proizvodnje soli pa tudi razvijanje novih blagovnih znamk. Na svojih spletnih straneh je Telekom napovedal, da bo prodajal slovensko sol Slovincem; poudarili so tudi nujnost, da se Slovenci ozavešijo glede njene vrednosti. Slovenci ne bi smeli uporabljati slovenske soli za soljenje zasneženih cest in ne bi smeli kupovati uvožene soli. Ne glede na ta prenegel poskus ovrednotenja nacionalne dediščine se je na policah supermarketov pojavila druga znamka soli z imenom Martin Krpan in z njegovo vsem znano ikono na škatli. Ta sol je bila kamena sol, uvožena iz Slovaške.

Povezava nacionalnega junaka Martina Krpana s sečoveljskimi solinami je hkrati pomagala legitimirati slovensko navzočnost v prej pretežno italijanskem okolju solin.

4.3 Krpan med zgodovino, izročilom in fikcijo

Čeprav so v preteklosti avtoritativni predstavniki literarne vede (npr. Paternu, 1978, 244–245) poudarjali, da je *Martin Krpan* umetna povest, torej avtonomno umetniško delo, ki ga je treba presojudati kot tako, ne pa ljudska pripovedka, in poskušali minimalizirati avtorjevo morebitno naslanjanje na ljudsko izročilo, se je »historično« branje povesti začelo uveljavljati že v prvi polovici dvajsetega stoletja. S historičnim branjem imamo v mislih vsako branje, ki predpostavlja, da se zgodba

39 Za izčrpnjši prikaz sodobnih rab Krpana in krpanomanije, gl. Trobič, 2005.

naslanja na ljudsko izročilo oziroma da vsebuje določeno zgodovinsko realnost, zgodovinsko resnico – vse do skrajnega branja, po katerem naj bi bil celo Martin Krpan zgodovinska oseba. Medtem ko je skrajno branje ostalo malone v celoti domena lokalnih ljubiteljev iz raznih notranjskih in dolenjskih krajev, ki si prisvajajo Krpana, je historično branje v smislu zgodovinske in socialne umestitve povesti prevladovalo pri socialnih in ekonomskih zgodovinarjih, pravnih etnologih in geografi, ki so vsi skupaj identificirali kontekst povesti kot stoletja trajajoče solno tovarništvo in tihotapstvo, značilno za slovenske dežele. Ob tem so odkrivali tudi razna lokalna ustna izročila o tvorjenju in kontrabantu soli, skupaj z imeni raznih ljudskih junakov. Ker sta bili deželi, v okviru katerih Krpan opravlja svoje dejavnosti, torej Kranjska in Primorje, področje intenzivnega tovarništva in tihotapstva, to ne preseneča. Povsod tam, kjer je bila sol vir različnih oblik zaslužka, so bili njeni tihotapci v očeh navadnega ljudstva pozitivni liki, ki so kot taki našli pot v ljudsko kulturo kot ljudski junaki (Kurlansky, 2003, 232). Dvomiti, da se povest pomembno naslanja na ustna izročila o tihotapstvu in tovarništvu soli bi bilo ob današnjem stanju vednosti zgodovinarjev, etnologov in geografov pravzaprav nespametno.

Družboslovni preučevalci konteksta povesti o Krpanu se seveda ne strinjajo v vseh potankostih, soglašajo pa, da bi Krpan lahko sol tovoril tako z beneške (denimo iz Kopra) kakor s habsburške obale (iz Trsta). Njegova dejavnost bi najverjetneje sodila v čas med 16. in začetkom 18. stoletja, čeprav je solno tovarništvo v teh krajih potekalo že od 13. stoletja naprej. Kar nekaj se jih tudi strinja, da se izraz *angleška sol* povezuje z Napoleonovo celinsko blokado Britanije in s posledičnim pomanjkanjem soli v času Ilirskih provinc, ko so angleški trgovci dovažali sol po morskih poteh zlasti s Sicilije in hkrati spodbujali tihotapstvo. Izraz *angleška sol* tedaj ne pomeni nujno, da bi se povest morala dogajati v času napoleonske blokade; lahko bi bil tudi anahronističen element, ki ga je dodala ljudska domišljija.

Preučevanje solnega tovarništva, solne trgovine in solarstva se je skozi desetletja razvilo v dokaj intenzivno interdisciplinarno prizadevanje. Pri tem ne gre dvomiti, da so bila ta preučevanja pomembno spodbujena z željo, da bi historično kontekstualizirali povest o Krpanu

4.4 Dve glavni liniji učenega branja Krpana

Poleg omenjenih prizadevanj ekonomskih zgodovinarjev, etnologov in geografov, katerih spoznanja so do neke mere sprejeli tudi v literarni vedi, obstaja še drugi glavni interpretativni tok, ki bi ga lahko poimenovali revolucionarni in/ali nacionalistični tok. Njegova zlata doba je bilo socialistično obdobje, vendar je obstajal

že pred njim in je tudi uspešno preživel njegov konec. V tem tipu je Krpan interpretiran kot simbol ali utelešenje slovenskega naroda: je narodni prebujevalec, »prvi Slovenec« in, poudarjeno, upornik, če ne kar revolucionar, čigar cilj je razrušiti avstrijsko »ječo narodov«. Pismo, ki si ga je Krpan zaželel od cesarja (in ki je po mnenju tistih, ki povest postavljajo v solni kontekst, bodisi trgovska licenca bodisi oprostitev plačevanja gabele), je tu postalo nič več in nič manj kot slovenska ustava!

Takšno forsirano branje je v spremenjenem političnem kontekstu, ko so se lahko začela uveljavljati tudi desna branja Krpana, potegnili za sabo nadaljnjo distorzijo, na primer v kritikah Krpana kot kompromisarja. Blažjo kritiko te Krpanove »značajске poteze« je podal Miran Hladnik (2002, 234–35), ki je zavzel ambivalentno stališče do nekdanje monarhije. Jože Pogačnik (1999, 265) je še ob koncu osamosvojitvenega desetletja jezno očital Krpanu »drobtinčarstvo« in neosveščenost, ker se je »na veselje dunajske gospode« zadovoljil »s potrdilom«, namesto da bi razgnal avstrijsko državo, »kar bi bilo v korist slovanskim narodom, ki so bili pod njenim jarmom«. Za Vaska Simonitija (2003, 78) je Krpan, če ga država pokliče v boj, »njen zvesti podanik, sicer pa državo nenehno goljufa in sledi zgolj elementarni preživetveni logiki brez domišljije, ustvarjalnega poleta in duhovnega presežka«, je »lik neambicioznega, nepravega junaka, ki je pripravljen ohraniti svojo pasivnost z bojem, vendar le za to, da bi spet utonil v svet anonimnosti in nezahtevnosti«.

Zmožnost krpanskega mita, da generira ekscenčno interpretacijo, je še lepše razvidna ob vprašanju Krpanovega tovara. Ukvarjanje z vprašanjem, »kaj je Krpan zares tovoril«, ko se je srečal s cesarjem, je v zadnjem desetletju sprožilo malone interpretacijski delirij. Z njim so se že zgodaj ukvarjali zgodovinarji in etnologi. V njihovem referenčnem okviru je bilo vprašanje smiselno in povsem legitimno. V okviru druge dominantne interepretacijske linije, ki je predvsem domena literarne vede, pa sta smiselnost in legitimnost tega vprašanja vse prej kot samoumevni: kako lahko kdo resno razpravlja o resničnem tovoru fikcijskega literarnega junaka? Obsesija z vprašanjem resničnega tovara je tako pri literarnih znanstvenikih spodbudila poplavo metaforičnih tolmačenj. Metodo teh tolmačenj bi lahko poimenovali metoda poljubnih asociacij. Na primer: kresilna goba in brusi vzbujajo asociacije na iskre, iskrenje, iskrivost; iskre pomenijo upor, nasilnost ... Ali pa: sol je metafora za pamet, refleksijo, duhovitost, kreativnost ... Hladnik (2002, 234) je po tej poti prišel do končnega sklepa, da je Krpan pravzaprav tovoril metaforo!

Hkrati s tem je strastno iskanje resničnega tovara zavrglo starejše pojmovanje zgodovinarjev o tem, kaj pomeni angleška sol, in ga nadomestilo z dvema novima razlagama. Po eni je angleška sol soliter, ki je bil ključna surovina v proizvodnji smodnika, po drugi pa magnezijev sulfat, ki so ga v medicini uporabljali kot odvajalo.

Spet po metodi poljubnih asociacij je zaradi tovorjenja solitra Krpan postal terorist in prvi trgovec z orožjem, kar je v času afere z odkritjem orožja na mariborskem letališču zvenelo zelo pomenljivo in globokoumno: Krpan je znova dokazal, da se da z njim interpretirati ter osmišljati zgođe in nezgođe nacionalnega vsakdanjika. A če bi Krpan že tovoril soliter, bi ga verjetneje tovoril kot konzervans. V prejšnjih stoletjih so ga namreč uporabljali za nasoljevanje mesa, pri čemer so meso natirali z za naše pojme velikanskimi, celo strupenimi količinami solitra (Shephard, 2000, 55–57). Toda kulinarična (oziroma »dobesedna«) razlaga za Krpanove interprete ni zanimiva, prav tako kot ni zanimivo preprosto sprejeti, da je Krpan tovoril navadno oziroma kuhinjsko sol: prav tisto, ki je bila strateška surovina, omejena dobrina in predmet državnega monopola, kar vse šele vzpostavi in osmisli tovarniško-tihotapsko ozadje povesti. Če verjamemo, da je Krpan tovoril magnezijev sulfat, torej odvajalo, ker v nekem slovarju iz leta 1860 piše, da je *Bittersalz* isto kot *angleška sol* (Grdina, 2003, 104), pozabimo na zgodovinsko ozadje: so mar *ibljatarsko* konjenico vpeljali zaradi nadzorovanja tovarnikov odvajala? Magnezijev sulfat so resda poznali zlasti pod imenoma grenka sol in angleška sol (pa tudi epsomska sol), a to še zdaleč ne pomeni, da sta tudi Levstik in/ali izročilo, iz katerega je izhajal, s tem izrazom merila na odvajalno *Bittersalz*. Angleška sol je lahko označevala tudi še kaj drugega, zlasti v ljudski rabi. Če še malce pobrskamo po slovarjih, zvedemo na primer, da je kot angleška sol znana še vrsta grobe kuhinjske soli z obale Essex, znana tudi kot maldenska sol. Pa tudi raba magnezijevega sulfata se ni zvedla le na medicinsko-odvajalno, saj so ga uporabljali v številnih industrijskih postopkih, med drugim v proizvodnji gnojil, za barvanje tkanin in za strojenje usnja.

Domislica z odvajalom še bolj kot tista s smodnikom kaže na skatološko strast in profanacijsko intenco. V tej fazi razvojnega cikla krpanskega mita je Krpan postal tarča močno ambivalentnih občutij: po eni strani predmet očrnjevanja, pomanjševanja in norčevanja (kar se utegne ujemati z nacionalnim samopomanjševanjem), po drugi pa predmet občudovanja (kar se utegne ujemati s samoobčudovanjem Slovencev, ponosnih na svoje slovenstvo).

4.5 Martin Krpan kot miselno pomagalo

Zgodovina nacionalnih branj povesti o Krpanu kaže, da je krpanski mit v dvajsetem stoletju, zlasti pa na prelomu v novo stoletje, postal priprava, s pomočjo katere Slovenci interpretirajo svet in same sebe v njem. Krpan sodobnega časa je, strukturalistično povedano, *bon à penser*, dober za misliti. Ljudje se v najrazličnejših situacijah zatekajo h krpanskim asociacijam in prisposodobam, navajajo anekdote iz povesti in uporabljajo Krpanove »klene« izreke, ko interpretirajo različne dogodke iz nacionalnega življenja

in ko opisujejo značaj in tipično vedenje Slovencev, zlasti v relaciji z zunanjim svetom. Raba krpanskih prisposodob je bila zlasti intenzivna pred vstopom Slovenije v EU, ko so bili odnosi z Evropo in bližajoča se integracija še posebej vabljev predmet interpretacije »s pomočjo Krpana«. Za ponazorilo nekaj primerov:

- 1) *Delo* je pred leti v sobotni prilogi objavilo članek »Kaj pa, če pride v Bruselj Brdavs?«⁴⁰ V članku so bili najprej navedeni razni primeri, kako se Krpana uporablja v političnih spopadih med levico in desnico, med liberalci (ali bivšimi komunisti) in konservativnimi katoliki, med »partizani« in »kolaboratorji«. Tako je neki pisec v *Družini* denunciral Krpana kot lažnivca (ki naplahta cesarja in mu še v oči gleda), tihotapca, utajevalca davkov, pretepača in celo človeka s pomanjkljivo okoljsko osveščenostjo. Pri tem se je skliceval tudi na tedanjega nadškofa Rodeta, ki je zapisal: »Odkar imamo lastno državo, moramo osamosvojiti še Slovence. Čas je, da na javnih proslavah in nastopih prenehamo povelečevati uporništvo, kajti to ni temeljna drža slovenskega človeka. Odslej nam niso več potrebni Martini Krpani, ki se ne znajdejo na dunajskem dvoru in se nato z gnevom v srcu umaknejo v svojo zakotno vas, kajti dvor smo zavzeli, dvor je zdaj naš.« Komentator *Delove* sobotne priloge je v očitnem nestrinjanju s tem vzkliknil: »Kaj pa, če pride v Bruselj Brdavs, si nadene krinko evropske birokracije in pokliče naše (anti)junake na neenaki dvoboj? Kaj če bomo v bruseljsko blagajno spet več dajali kot iz nje dobivali?« (Naglič, 2002).
- 2) Naslednja dva primera pokažeta, da se raba mitskega miselnega pomagala ne omejuje na javni govor in politične polemike, temveč z lahkoto vstopa tudi v akademski diskurz slovenistike. Hladnik je pred nekaj leti ponovno zatrdil, da je *Martin Krpan* »odločno uporniško besedilo« in takoj dodal, da pa je bil njegov kompromis politično modro dejanje. Namesto zahteve lastne kulturne identitete »se je zadovoljil – kako primerljivo z današnjimi političnimi dilemami ob vključevanju v Evropsko skupnost – s kompromisno in delno zmago, povezano z ekonomsko platjo življenja in iz te sledečo perspektivo nacionalnega blagostanja« (Hladnik, 2002, 234–235). Tovrstni komentarji razodevajo značilno ambivalentnost: rutinska kritika Krpanovega kompromisarstva se prevesi v implicitno priznanje, da je imel Krpan prav, ko se je odrekel revolucionarnemu nastopanju v zameno za ekonomsko blagostanje. Nato gre pisec v svoji veri, da je Krpan naša zvezda vodnica in da je krpanska povest pravi *road map* za naše sodobne dileme, še dlje in pribije, da nam je Krpanov »pragmatičen pristop k tako imenovanemu nacionalnemu interesu (...) očitno pomagal preživeti«. Nato še vzklikne: »Škoda, da *Slobodan Milošević* in *Osama*

40 Milan Trobič (2005, 139) navaja, da se je v zadnjih štirih letih Krpanovo ime pojavilo v *Delu* štiristokrat.

bin Laden nista brala Krpana!« (Hladnik, 2002, 236–237). – In drugi primer: tržaški slovenist Miran Košuta je v knjigi *Krpanova sol* (1996), ki govori o »vzporednem življenju« italijanske in slovenske književnosti, vzel razne faze Krpanovih pogajanj s cesarjem, njegovo ženo in njegovim zlovoljnim ministrom pred in po dvoboju za simbolični okvir, s pomočjo katerega je periodiziral zgodovinska razmerja med italijansko in slovensko književnostjo. Martin Krpan je seveda odigral vlogo slovenske književnosti. Implicitno sporočilo tega je bilo, da slovenska tržaška književnost v tem procesu igra vlogo posrednika in tolmača in celo tihotapca med slovensko književnostjo v Sloveniji in italijansko v Italiji.

4.6 Brdavs: zunaj Slovenije, torej zunaj zgodovine

Brezbrižnost do Krpana kot rešitelja imperija gre z roko v roki z brezbriznostjo do identitete Brdavs. Medtem ko je vsebina tovorja postala vprašanje, glede katerega se je moral opredeliti vsak strokovnjak, če že ne tudi laik, se razlagalcem Krpana ni zdelo nikoli potrebno, da bi se vprašali, kdo je bil Brdavs. (Prav tako ni nikogar niti najmanj zanimalo, kateremu zgodovinskemu cesarju bi ustrezal cesar Janez.) Knjižni ilustratorji so ga običajno upodabljali kot generičnega Orientalca, brez specifičnih atributov, po katerih bi nedvoumno prepoznali osmanskega junaka. Hladnik (2002, 235) se je še pred nekaj leti zadovoljil s preprosto opazko, da je bil Brdavs »*tuji velikan*« – kakor da bi bil Dunaj mesto iz pravljice, mesto zunaj zgodovine, in ne prestolnica imperialne države, katere podložnik je Krpan bil. Maoistično-lacanoško branje Krpana iz sedemdesetih let je bilo glede tega komajda bolj sofisticirano, ko je dognalo, da je Krpan leninist premagal Brdavs orientalskega despota. Brdavs je bil tu prepoznan kot Orientalec, vendar kot primerek brezčasne orientalistične kategorije ni bil deležen zgodovinske konkretizacije.

V zadnjih letih Krpanovi interpreti Brdavs pogosteje identificirajo kot Turka. Nekateri pri tem ravnajo, kot da je to samoumevno. Vendar nam ni treba iti daleč nazaj, da bi opazili, kako se prepoznavanje Turka v Brdavs razredči. Ko sem sam pred leti ugotovil, da osmanska identiteta Brdavs za ljudi okoli mene ni niti najmanj samoumevna, sem začel študente ob različnih priložnostih spraševati o tem. Nato sem nekaj vprašanj v zvezi s Krpanom in Brdavsom dodal vprašalnici, ki so jo uporabljali podiplomski študentje v okviru terenskih vaj. Na vprašanja so odgovarjale skupine upravnih delavcev, prebivalcev domov za ostarele in študentov etnologije na univerzi za tretje življenjsko obdobje. Slika, ki smo jo dobili, je bila podobna pri vseh kategorijah in vseh starostih: le izrazita manjšina je bila prepričana, da je Brdavs Turek (eden ga je označil celo za osmana), medtem ko je bila velika večina

negotova oziroma ni imela nobene ideje. Ob sugestiji, da bi utegnil biti Turek, so bili včasih pristno presenečeni.

Brezbrižnost do identitete Brdavsa je hkrati brezbrižnost do njegovega prihoda na Dunaj, ki ga krpanoslovci niso nikdar poskusili zgodovinsko kontekstualizirati. Kontrast je kričeč: medtem ko je skozi desetletja potekala interdisciplinarna diskusija o zgodovinskem ozadju Krpanovega tovorništva, ni nikdar prišlo nikomur na misel, da bi Brdavsa povezal s tem ali onim osmanskim obleganjem Dunaja. Neki poskus kontekstualizacije Brdavsa med etnologi in zgodovinarji pa se je vendarle zgodil. Tako je Sergij Vilfan (1962; 1963), vodilni pravni etnolog, praktično edini, ki je znal obravnavati kranjsko solno tovorništvo in trgovino iz širše primerjalne perspektive in ki je prispeval najboljšo kontekstualizacijo ozadja Krpanovega tovorništva, Brdavsa prepoznal kot Turka, toda – bizarno – ne kot Turka, ki oblega prestolnico imperija, temveč kot Turka, ki pleni po slovenskih deželah! Povezal ga je namreč z nekim incidentom iz sedemnajstega stoletja v Postojni, ko so razjarjeni kmetje, potem ko so jih dalj časa terorizirali samopašni *ibljatarji* (solni nadzorniki), skupino njih pobili, nakar se je izkazalo, da jih je bila večina med njimi »Turkov«, t.j. obrezanih najemnikov, rekrutiranih iz Dalmatinske Zagore. Po kakšni logiki naj bi ta dogodek z *Notranjskega* lahko postal izhodišče za motiv Brdavsa, ki pride *na Dunaj*, tega Vilfan niti ni poskusil pojasniti. Ta nebogljeni poskus zgodovinske kontekstualizacije Brdavsa izpod peresa široko razmišljajočega in razmeroma svetovljanskega Vilfana živo opozarja na moč krpanskega mita oziroma na razsežnosti slovenske ignorance tega, kar se dogaja v nadnacionalni prestolnici.

4.7 Krpan, ki je prinesel kavo na Dunaj

Oglejmo si zdaj zelo zanimiv *remake* zgodbe o Martinu Krpanu, ki se je pojavil v okolju italijanske tržaške literature osemdesetih let prejšnjega stoletja. To predelavo zgodbe bomo obravnavali kot novo varianto krpanskega mita. Njen avtor je tržaški pisatelj, krščen kot Carlo Luigi Cergoli, ki se je v zrelih letih predstavljal in se podpisoval kot grof Carolus Cergoly L. Serini. Cergoly Serini (1908–1987) je bil tržaški avstronostalgič z značilno mešanimi predniki, v njegovem primeru madžarskimi in hrvaškimi. Njegov literarni opus, zlasti njegova prozna dela iz osemdesetih let, predstavljajo novejšo razvojno fazo habsburškega mita v srednjeevropski književnosti.

Cergoly Serini je poleg tržaškega Primorja dokaj dobro poznal tudi Kranjsko. Leta 1944 se je kot član tajne skupine MANI (Gibanje prijateljev nove Jugoslavije) pridružil slovenskemu IX. korpusu in se s tem vpisal med partizanske osvoboditelje

Trsta. V letih zavezniške vojaške uprave in razdelitve regije na coni A in B je bil eden vodilnih pristašev tržaškega independentizma, ki se je zavzemal za Trst kot niti italijansko niti jugoslovansko, temveč neodvisno mesto. Njegova dvojna politična nekorektnost (kot »titoističnega okupatorja« mesta in kot nasprotnika italijanske pripadnosti mesta) je morda v kakšni zvezi s tem, da na družinski grobnici njegovega imena ni mogoče najti, medtem ko je tam prisotno ime njegovega brata Guida, ki je umrl leta 2000.

Cergoly Serini je bil takoj po osvoboditvi Trsta iniciator in za krajši čas tudi glavni urednik kratkoživega independentističnega časopisa *Il Corriere del Trieste*, v katerem je objavil precej člankov in literarnih del, večinoma pod psevdonimom. Njegov najbolj priljubljeni psevdonim je bil, kot kaže, *Zrinski*. S to hrvaško (*Zrinski*) oziroma madžarsko (*Zríny*) rodbino je bil povezan preko matere, ki je bila njena potomka. V italijanskem okolju je njen priimek privzel obliko Serini, kar je bila najprej latinizirana, nato pa še italijanizirana oblika imena rodbine. Fevdalna rodbina *Zrinskih* je bila na vrhuncu moči v šestnajstem in sedemnajstem stoletju, ko se je proslavila z vojaškimi uspehi proti osmanskim osvajalcem. Dodaten motiv, zakaj si je Cergoly Serini omislil psevdonim *Zrinski*, pa bi utegnila biti aluzija na Miklósa *Zrínya* (Nikolo *Zrinskega*), osrednjo osebnost rodbine iz sedemnajstega stoletja, ki je spesnil nekaj epskih pesmi v madžarščini. Najslavnejša med njimi ima naslov *Obleganje Sigeta*.⁴¹ Zgodovinar Peter Burke je omenil to pesnitev kot tipičen primerek poezije, ki črpa iz dveh tradicij: iz učene, ki sledi Torquatu Tassu, hkrati pa tudi iz oralne tradicije hrvaških ljudskih pesmi (Burke, 1978). Podobna dvojna referenca na elitno literarno (in nadnacionalno) kulturo in hkrati na slovenska in hrvaška ljudska izročila je značilna za Cergoly Serinijevo prozno delo.

Cergoly Serini je vztrajno zagovarjal ter slavil minulo avstrijsko nadnacionalno ureditev in krivil načelo nacionalnosti ne le za razpad imperija temveč tudi za vse zlo, ki ga je prineslo dvajseto stoletje. Junaki njegovih romanov so v prvi vrsti srednjeevropski aristokrati, ki se nenehno gibljejo med Dunajem, Trstom, Benetkami, Dubrovnikom, Ljubljano in drugimi mesti, drug drugega pa obiskujejo tudi na podeželju, ki je pogosto slovensko. Slovenski kmetje in Slovenci nasploh so v njegovih romanih najzvestejši habsburški podložniki in so od vseh nacionalnosti imperija

41 Tema pesnitve je obramba Sigeta (danes Szigetvar na južnem Madžarskem) pred osmansko vojsko leta 1566, ko je bila na poti proti Dunaju. Poveljnik hrvaške garnizije Siget je bil pesnikov ded, prav tako Miklós *Zríny*. V hrvaški nacionalni ideologiji so *Zrinski* čaščeni kot Hrvati. Poveljnik garnizije je tako v času romantičnega nacionalizma postal »slovanski Leonida« in na Hrvaškem še zmeraj velja za nacionalnega junaka. Čeprav je njegov vnuk Miklós *Zríny* tekoče govoril hrvaško in italijansko, je pisal pesmi v madžarščini. To dejstvo učinkovito pojasni, zakaj ga Hrvati slavijo kot hrvaškega bana in kot zaročnika proti Dunaju, medtem ko o njegovi pesniški dejavnosti molčijo oziroma ga kot pesnika sploh ne poznajo.

najbolj privrženi načelu nadnacionalnosti. V romanu *Il complesso dell'imperatore* (Cergoly, 1979) evocira položaj na vojaški fronti v oktobru leta 1918. Na soški fronti so *K. und k.* sile v polni dezintegraciji. Oblikujejo se nacionalne skupine, ki brez privoljenja nadrejenih zapuščajo fronto in se odpravljajo v svoje nacionalne domovine. Edino *fedelissimi* slovenski regimenti še vztrajajo, saj še zmeraj priznavajo svojo širšo cesarsko domovino in so še zmeraj ponosni, da so sestavni del imperija. V njegovih romanih je mogoče naleteti še na druge primerke *habsburgstreue* slovenskih protagonistov, ki se deklarirajo za nadnacionalne in avstrijske (v dinastičnem pomenu).

V romanu *Fermo là in poltrona* (1984) se neko popoldne skupinica srednjeevropskih aristokratov, zbranih v prestižnem Caffè Florian na trgu sv. Marka v Benetkah, zabava s pripovedovanjem zgodb. Ko pride vrsta za zgodbo nanj, eden od njih začne pripovedovati zgodbo o Martinu Krpanu. Njegova verzija je v primerjavi s slovenskim izvirnikom precej krajša; veliko je iz nje izpuščenega, nekatere stvari pa so tudi dodane oziroma spremenjene. Brdavs tako nastopi kot vojaški poveljnik Turkov, ki oblegajo Dunaj leta 1683. Krpan s tem postane tisti, ki je rešil Dunaj pred tem obleganjem: v tej vlogi torej prevzame vlogo poljskega kralja Jana Sobieskega, ki v večini verzij habsburškega mita nastopa kot rešitelj imperija.

V romanu *Kompleks cesarja*, ki je izšel pet let pred tem zadnjim, je šel Cergoly Serini še dlje. Iz Krpana je naredil kulturnega junaka, ki je prinesel kavo na Dunaj – od tam pa še v Trst. Potem ko je ubil Brdavs, je vstopil v njegov šotor in opazil vreče nenavadnega zrnja, ki jih je vzel s sabo. Ker je bil neveden kmet, je kavo imel za pšenico. Romaneski pripovedovalec te zgodbe je lastnik tržaške kavarne Caffè alla Stazione, ki je bila v avstrijskih časih zbirališče mestnega plemstva. Opisan je kot poznavalec kave in poezije, zlasti tiste poezije, ki hvali kavo. V tej pripovedi torej Martin Krpan prevzame mesto dunajskega glasnika Koltschitzkega, ki je leta 1683, kot pravi široko znana legenda, prinesel kavo v mesto kot vojni plen iz turškega šotora.⁴²

Pred kakšnim desetletjem mi je žena podarila zavitek eksotične kave, ki jo je kupila v specializirani ljubljanski trgovinici. Zavitku je bil priložen čeden listič, na katerem je bila zapisana legenda o tem, kako je kava prišla na Dunaj. Zamišljam si, da bi ljubljanski kavni trgovci z največjim veseljem nadomestili Koltschitzkega z Martinom Krpanom – če bi le vedeli za Cergolyjevo predelavo. Kako je torej možno, da pri vsej velikanski Krpanovi popularnosti ve za to predelavo le peščica ljudi v Sloveniji?

42 Kar zadeva vlogo glasnika, ki jo je odigral Koltschitzki kot zgodovinska oseba med obleganjem Dunaja leta 1683, in nagrado, ki jo je za to nalogo prejel od mestnih oblasti, glej Stoye, 2000. Za legendo o Koltschitzkem gl. Jezernik, 1999.

To vprašanje posredno zadeva problem recepcije tuje – in »nacionalne« – predelave intimne in visoko vrednotene nacionalne naracije. Cergoly Serinijeva predelava je načeloma zapeljiva, saj pisatelj Slovincem rad polaska in izkazuje poznavanje njihove domovine, vrh tega pa je povzdignil Martina Krpana v kulturnega heroja, ki je seznanil Srednjo Evropo s kavo. Če so Slovenci lačni komplimentov, ki jih dobivajo od tujcev, bi moral biti Cergoly Serini vsem Slovincem poznano ime.

Ker Cergoly Serini ni širše znan pisec, poprečni literarni kritik iz Ljubljane ni nikdar slišal zanj. Tisti slovenski literarni kritiki in znanstveniki, ki ga poznajo in ki nastopajo kot posredniki pa tudi kot *gatekeepers*, kot čuvaji kulturnih tokov med slovensko in italijansko književnostjo, so se po vsem sodeč odločili, da bodo zadržali Cergoly Serinija stran od slovenskih bralcev. Ne sicer absolutno, kajti pasus iz njegovega romana, ki vsebuje varianto povesti o Krpanu, je bil leta 1988 preveden in pod naslovom *Tibotapec in cesar* objavljen v kulturni reviji *Primorska srečanja* (Cergoly, 1988). Toda besedilo je bilo objavljeno brez slehernega komentarja, brez sleherne kontekstualizacije, ki bi bralcu omogočila razumeti, za kaj sploh gre. Niti vir, od koder je bilo vzeto, ni bil naveden! Besedilu je sledila zgolj dve vrstici dolga notica o avtorju, kjer pa je bilo povedano, da je besedilo *parafraza* (!?) Levstikovega *Martina Krpana*. Cergoly Serinijeva varianta krpanskega mita se je torej štiri leta po izidu pojavila tudi v slovenščini, a kot kaže, ni povzročila praktično nobenega odziva, ni vzbudila nobenega zanimanja.

Edina omemba Cergoly Serinijeve predelave, na katero sem naletel, je v Košutovi knjigi *Krpanova sol*. Ker knjiga obravnava zgodovino interakcij med italijansko in slovensko književnostjo, bi si njen avtor le težko privoščil ignorirati ta primer. A kaj je o njem imel povedati v svoji knjigi? Komajda kaj več kot to, da se je retorično vprašal, ali ni morda Cergoly Serini (ki v svojem romanu iz razumljivih razlogov ni navedel Levstikovega imena) zagrešil plagiat (Košuta, 1996). Zdi se, da Košuti, čeprav strokovnjaku za slovensko-italijanski literarni promet, ob izrekanju tega med drugim krivičnega oziroma nehvaležnega očitka ni bilo znano, da je bil Cergoly Serini prevajalec Martina Krpana v italijanščino: njegov prevod (sicer drugi prevod v italijanščino) je namreč izšel leta 1951 v časopisu *Corriere di Trieste*, kot prevajalec pa se je podenj podpisal – »Zrinski«. Vprašanje je tudi, ali je bil Košuti poznan roman *Kompleks cesarja*, ki vsebuje pripoved o Krpanu, ki prinese kavo na Dunaj in nato še v Trst, saj tega nikjer v knjigi ne omeni.

Če strnemo: Cergoly Serinijev imaginativni poseg v krpansko zgodbo in dejstvo, da je odprl vrata njene ozke etnonacionalne ograde ter s tem signaliziral širšo zanimivost krpanskega mita, ni naredil nobenega vtisa na nacionalno literarno vedo, če odštejemo določen sum, da je šlo za poskus, ukrasti Slovincem enega njihovih

največjih literarnih zakladov. Za tiste redke privilegirane v Sloveniji, ki so brali Cergoly Serinija, je bila njegova predelava enega osrednjih slovenskih mitov s konca dvajsetega stoletja po vsem sodeč vir zadrege, perpleksnosti, zmedenosti, celo sumničenj o resničnem namenu tujca.

4.8 Tuje identitete nočemo, svoje ne damo

Razlogov, zakaj so se čuvaji slovensko-italijanskih literarnih komunikacij odločili držati Cergoly Serinija stran od Slovencev, je sicer najverjetneje več. Najprej bi utegnili pomisliti, da so avtorju predvsem zamerili podobo, ki jo pokaže Slovcem: podobo zglednega, vdanega, nadsionalnega podeželskega ljudstva, ki je ostalo zvesto imperiju do zadnjega diha, torej podobo habsburškega mita. Sodobnim Slovcem ta podoba ni všeč in tudi svojega Krpana ne vidijo kot zvestega habsburškega podanika. Ta argument pa bi lahko hitro zavrnilo oziroma razširili s tezo, da je ignoriranje Cergoly Serinija le del širšega slovenskega bojkota cele vrste italijansko pišočių avtorjev (za kogar koli se ti že imajo; pogosto ne za Italijane ali vsaj ne za »prave« Italijane), ki so imeli kaj pozitivnega povedati o Slovcih, dokazali poznavanje njihovega položaja in zgodovine, izkazali razumevanje za njih ali se celo aktivno solidarizirali z njimi. Tu pridejo na misel bolj ali manj znana imena, katerih dela predvidljivo niso bila in najverjetneje nikoli ne bodo prevedena. Predvsem so to Tržačani, največkrat tržaški Judje: Angelo Vivante, Livio Isaak Sirovich, Ferruccio Fölkel ... Če bi te ljudi prevajali v slovenščino, se glasi argument, bi se v verovanje o monolitnem dednem sovražniku na zahodni meji zalezal črv dvoma. A tudi ta argument je mogoče spodnesti in še bolj razširiti: ali ni pravzaprav problem Slovcem, ali ni njihova posebnost ta, da se etnoloških, zgodovinskih, geografskih in drugih družboslovnih del, ki jih napišejo tujci o Slovcih, v slovenščino *ne prevaja*? Če pomislimo, da se v slovenščino, sorazmerno gledano, prevaja zelo veliko družboslovja in humanistike, in če vemo, da je v tem velikanskem kupu prevodov mogoče na prste ene roke prešteti knjige zadnjih nekaj desetletij, ki govorijo o Slovcih ali Sloveniji, potem se trditev, da je v ignoriranju tuje akademske produkcije o Slovcih nekaj sistematičnega, ne more zdeti pretirana. A to slovensko posebnost je spet mogoče razlagati na različne načine.

Strah, da bi »nam« tujec nekaj ukradel, kot se izraža v Košutovem namigu na plagiat, je še posebno zanimiv, če ga obravnavamo v antropološki perspektivi. Etnografsko opazovanje sodobnih identitetnih politik in procesov je postreglo z veliko raznoličnostjo oblik in položajev strahu pred krajo (ali piratstvom) simbolov identitete oziroma kulture kakor seveda tudi oblik prisvajanja oziroma kraje (simbolov) identitete drugih (ki znajo biti zelo realna in v mejnih primerih brutalna) in oblik

upiranja tem prisvajanjem. Vprašanja avtorskih pravic v povezavi z domačinskimi kulturami, ki jim sodobna antropologija posveča precejšnje pozornost, so le en vidik te problematike.⁴³ Strah, ki ga izrazi Košuta, seveda ni strah celotne njegove etnične skupine. O Slovencih nasploh bi težko trdili, da se bojijo, da jim ne bi kdo ukradel Krpana. Tudi za slovensko manjšino v Trstu, iz katere izhaja Košuta, bi težko trdili, da zaradi svoje večje identitetne ogroženosti izkazuje ta strah. Zapisi tujih antropologov, ki so raziskovali to manjšino, kažejo prav v nasprotno smer. Vsaj dva izmed njih (Poche, 1993; Kappus, 1997) poročata, da so jima zgodbo o Martinu Krpanu povedali že v prvih tednih navzočnosti na terenu. Ob tem, da se desna inteligenca sramuje Krpanovega neotesanega vedenja na Dunaju in njegove nenačelnosti v zadevah nacionalizma, za njune tržaške informatorje to očitno ni veljalo. Za njih je bil Krpan vir ponosa, ne sramu; zgodbo o njem pa so tujemu etnografu povedali že na začetku najverjetneje iz prepričanja, da je ta zgodba najboljši in najlažji način, kako opišete nacionalni značaj Slovencev.⁴⁴

V perspektivi, ki jo razpira koncept identitete kot omejenega (oziroma pičlega) vira (Harrison, 1999), pa se vendarle zastavlja vprašanje, ali se za vsem veseljem, s katerim Slovenci pripovedujejo tujcem o sebi s pomočjo krpanske zgodbe, ne skriva strah, da jim bodo tujci odtujili, ukradli, si prisvojili nekaj ključnega, kar sestavlja njihovo identiteto. Kaj ta ključni element natančno je, ni lahko odgovoriti. V nasprotju s tistimi oblikami realne ali percipirane identitetne ogroženosti, ko skupina zavaruje svojo najdragocenejšo kulturno lastnino tako, da tujcem onemogoči ali omeji dostop do nje z različnimi postopki generiranja tajnosti (tabuji, misteriji, obredne iniciacije itn.), sodobne rabe Krpana ne dajejo vtisa, da bi bil krpanski mit ekskluzivna lastnina etničnih Slovencev, saj ga tujcem tako rekoč ves čas in povsod ponujajo zastonj, zlasti na spletu. Pa vendar se zdi, da je tudi krpanski mit ranljiv, da je dovzeten za tuje prisvojitve, in da zato morajo obstajati neke skrite omejitve glede njegove rabe, ki tujcem onemogočijo, da bi ga odtujili »domorodcem« – in jim s tem po najbolj pesimistični verziji ukradli njihovo identiteto. Tu se bomo zadovoljili zgolj s hipotetično sugestijo, kje bi se ta omejitev rabe, to zavarovanje krpanskega mita kot izključne etnične kulturne lastnine, utegnila skrivati. Namreč v tistih mehanizmih reprodukcije mita, ki skrbijo, da ne bi prišlo do disociacije med mitom in slovenščino, torej jezikom, v katerem je mit umeščen in znotraj katerega lahko ohranja svojo moč nad Slovenci. Nekje v ozadju se skriva verovanje, da je krpanski mit v temelju neprevedljiv, njegovi prevodi v tuje jezike pa so le nepopolni približki, ki nimajo posebne vrednosti in

43 Za dober uvod v to problematiko, gl. Brown, 1998.

44 Da je predstava, da Krpan uteleša slovenski nacionalni značaj, rezultat poznejšega razvoja v percepciji Martina Krpana, je prepričljivo opozoril Trobič (2005), ki poda tudi nekaj elementov za razumevanje geneze te predstave.

ki jih nacionalna kultura temu ustrezno obravnava (vključno z ignorantskim odnosom do prevajalcev). To hkrati pomeni verovanje, da tujci, ki nimajo intimnega znanja slovenščine (oziroma ki jim slovenščina ni materni jezik), ne morejo zares razumeti krpanskega mita. Verovanje, da »imamo« Slovinci v Krpanu neodtujljivi zaklad, nekaj zelo posebnega, neprimerljivega z vsem drugim, kar nam tujci lahko samo zavidajo.

Zato je za krpanski mit največja nevarnost ta, da bi se ga tujci polastili tako, da bi ga začeli analitično brati v svojih jezikih, ali drugače povedano: da bi »krpanoslovje« prenehalo biti monopol domačinov, ki se v svojih znanstvenih strasteh okoli »resnice o Krpanu« vztrajno predajajo čarom siren nacionalne ideologije. S postavitvijo krpanoslovja na prepih mednarodnega prizorišča bi se nemara potrdili privlačnost in zanimivost krpanskega mita, dobili pa bi nova branja mita in nove interpretacije, ki bi predvidljivo pokazale, da v tem s strani domačinov tako čaščenem mitu ni pravzaprav nič tako posebnega ali vsaj nič izključno slovenskega. Nekaj podobnega je na literaren način pokazal Cergoly Serini, kar je še posebno dober razlog, da naj ostane Slovincem neznan.

4.9 Sklepne pripombe

Čeprav je bil avtor povesti o Krpanu kulturni nacionalist, se povest sploh ne upira branju, ki vidi v njej varianto habsburškega mita, Krpana pa kot lojalnega habsburškega podložnika. Takšno »nadnacionalno« branje v primerjavi z nacional(istič)nim ni forsirano. Res pa je, da povest do neke mere dopušča obe branji. Krpan je nedvomno kritičen do dvora, a zaupljiv do cesarja, ki ga iskreno ceni. Cesar je dober in pošten možak, obkrožen s sovražnimi dvorjani. Mar ni to habsburški mit v ljudski, naivni formulaciji? Nacionalistična branja niso nikoli vedela, kaj narediti s tistimi besedami ob slovesu, ko Krpan dá cesarju vedeti, da se lahko znova obrne nanj, če bo treba.

Slepota krpanoslovcev za Krpanovo *lojalnost* predpostavlja radikalno odsotnost primerjalnega pogleda na narode znotraj imperija kakor tudi na njihove književnosti, še bolj pa na dvoumne interakcije teh književnosti z nadnacionalno avstrijsko književnostjo (oziroma književnostjo habsburškega mita v ožjem pomenu besede). Šolski sistem še naprej vceplja podobo Krpana kot protiaavstrijskega upornika. V novejšem času je Krpan sicer vse pogosteje prikazovan kot psevdo junak, ki ni bil na višini svoje naloge: ta podoba se zdi nasprotje prejšnje, a je obema skupna nacionalistična perspektiva, po kateri je nacionalna opozicija nadnacionalnemu imperiju najbolj primordialno dejstvo.

Lojalnost kot domnevna poteza slovenskega nacionalnega značaja pa je v *drugih* kontekstih vseeno pogosto priznana, zlasti ko se jo postavlja v nasprotje s perfidnostjo »bivših južnih bratov«. V takih kontekstih je lahko prepoznana kot rezultat tisočletne akulturacije Slovencev pod nemško oblastjo Karla Velikega, Svetega rimskega cesarstva in Habsburžanov. Takšno gledanje lahko najdemo pri nekaterih zgodovinarjih. Po letu 1989 je »tisočletni nemški jarem« namreč sublimiral v »tisočletno pripadnost Evropi«.

Priznanje, da nacionalni značaj ni endogena etnična kristalizacija, temveč rezultat interakcij znotraj multietničnega imperialnega okvira, se seveda zdi paradokсно, če je izrečeno iz nacionalistične perspektive. Dejansko pa so takšna priznanja, bolj ali manj eksplicitna, pogostejša, kot se zdi. Primer tovrstnega implicitnega pripoznanja habsburške razsežnosti Krpana (in *eo ipso* slovenskega značaja) smo videli pri Hladniku, ko ta zapiše, da je imel Krpan prav in da je ravnal evropsko, ko je pragmatično postavil ekonomsko blagostanje nad junaško revščino Srbov. V takih primerih je meja med endogenim in eksogenim, med slovenskim in avstrijskim (ali nemškim), med etnonacionalnim in nadnacionalnim, začasno suspendirana. V prijaznem, neogrožajočem okolju je v nacionalnem značaju lažje prepoznati imperialno zapuščino. Še korak naprej bo narejen s spoznanjem, da je povest o Krpanu, čeprav kvintesenčno nacionalni mit, hkrati habsburški mit oziroma del habsburške zapuščine.

Sodobna krpanomanija, ki po vstopu Slovenije v EU sicer nekoliko popušča, tako morda razodeva napetost v slovenski dialektiki Sebe in Drugega, zlasti v trenutkih nerveze, kakor so bili tisti tik pred vstopom. Takrat se je v *Delu* pojavila karikatura s Krpanom v njegovi kmečki noši, pokritem s širokim klobukom in z lipovim kijem na rami, ki se vzpenja na letalo za Bruselj. Karikatura se je nanašala na nominacijo prvega slovenskega komisarja pri Evropski komisiji, ki je v domačih medijih sprožila predvsem ugibanja, katero delovno področje mu bo dodeljeno v evropski prestolnici. V tej spekulaciji o morebitnih službah in šefih je bilo precej ambivalentnosti in tesnobe, pa tudi avtoironije.

5 Imperialna zapuščina, Slovenci in antropologija

Skočil je k njej in kliknil: »Glejte čudo čudovito! Ni li to krasno, milostiva? Takšni so bosenski ženski obrtni izdelki, povzeti z iztočnih vzorcev. To je nekaj lepega. E — tudi v Bosni je neka kultura doma.«

Maselj-Podlimbarski, 1931[1913]: 2, 447

Ko smo v prejšnjih dveh poglavjih obravnavali etnični mit Martina Krpana kot imperialni (habsburški) mit in Aškerčev potovalni stil kot imperialni potovalni stil oziroma kot Aškerčevo preklapljanje med etničnim in imperialnim potovalnim stilom, smo ob teh dveh primerih poskusili pokazati, da splošne premise teorije imperijev veljajo tudi za slovensko »narodotvornost«. Še več, ti koncepti se v primerih malih, pretežno kulturnih in močno vase zazrtih nacionalizmov, kakršen je bil slovenski, morda v nekaterih ozirih še posebej dobro obnesejo. Res je, da male srednjeevropske nacije niso lep primer obojesmerne tranzitivnosti nacije in imperija, ker so bile zvečine prešibke, da bi izražale lastne imperialne ambicije in so zato, kot smo pokazali drugje (Baskar, 2002), svoj imperializem lahko izživljale edino v okviru imperialne države, ki so ji pripadale. Zato pa, po drugi strani, omogočajo izvrstno razkriti, kako so *sacra* nacionalizma bolj uvožena kakor avtohtona, bolj eksogena kakor endogena. Etnologinja Anne-Marie Thiesse (2001) je v svoji primerjalni študiji procesov ustvarjanja nacionalne identitete pri evropskih nacijah v času zgodnejšega, pretežno kulturnega nacionalizma prepričljivo pokazala, da so si bili postopki in procesi »prebujanja naroda« pri posamičnih nacijah karseda podobni. Kako tudi ne bi bili, saj so »prebujevalci naroda« eni od drugih kopirali in si eni od drugih sposojali kulturne prakse ter institucije oblikovanja nacionalne zavesti? Thiesse je s svojo raziskavo prišla do spoznanja, da ni nič bolj internacionalnega kot nacionalizem sam (2001). Nacije, narejene s pomočjo internacionalnih tehnik, ritualov, postopkov in institucij, si umišljajo, da so izraz idiosinkratičnega nacionalnega duha in da so zato enkratne, čisto posebne in neprimerljive z drugimi. Prav v tem umišljanju pa so docela primerljive in celo zelo podobne druga drugi. Najnovejše raziskave, ki imajo podobna izhodišča kot Thiesse, še natančneje in prepričljiveje razkrivajo impresivni obseg ter intenzivnost medsebojnih sposoj in posnemanj kulturnih praks romantičnih nacionalizmov. Ena boljše preučenihi je literarni festival *cvetnih iger* (Jeux Floraux, Jocs floraux, Itz-jostaldiak ...), ki se je začel v Toulousu in se od tam razširil po mestih južne Francije vse do Arlesa in po severni strani Iberskega polotoka vse do A Coruñe v Galiciji.

Vendar pa je »internationalnost«, kot jo je evocirala Thiesse, ostala v njenem delu nekonkretizirana. Zvedla se je več ali manj na transnacionalno mobilnost

nacionalističnih mobilizatorjev, ki niso vsi čepeli doma v svojih nacionalnih domovinah (kot sugerira Gellnerjeva metafora Ruritancev), temveč so se srečevali in družili z nacionalisti drugih nacij in se tako učili in kopirali drug od drugega.⁴⁵ Thiesse je tudi potihem predpostavljala, da je smiselna enota primerjalnega preučevanja narodotvornih postopkov nacija oziroma nacionalna država, in to kljub temu, da je obravnavala dolgo vrsto nacionalizmov, ki (še) niso imeli lastne države. Komparativist in kulturni zgodovinar Joep Leerssen (2015) preseže njen rezidualni metodološki nacionalizem s tezo, da so pravi subjekti (in najbolj smiseln fokus preučevanja) tedanjega mobiliziranja narodotvornih kulturnih praks *mesta*, ne nacije ali nacionalne države. Predvsem tista mesta, ki so razpolagala z zgodovino municipalnih avtonomij in z bolj ali manj razvito civično zavestjo, so lahko slavljenje svojih kulturnih tradicij osmišljala tudi v okvirih novih zamišljenih skupnosti.

Leerssenov pristop je videti dobro utemeljen in precej obetajoč. Abstrakcijo internacionalnosti pa lahko konkretiziramo tudi po drugi strani in sicer tako, da vzamemo v obravnavo imperije, ki so v delu Thiesse popolnoma odsotni. V obdobju kulturnega nacionalizma, ki ga obravnava Thiesse, so Evropo sestavljali imperiji. Vzhodno stran kontinenta so si delili trije stari kontinentalni in izrazito dinastični imperiji, zahodno pa množica večjih in manjših, močnejših ali šibkejših nacionalnih držav s pretežno kolonialnimi imperiji (a Španija je bila mešanica tradicionalnega in modernega imperija). Tudi na zahodu so nekatere nacije, ki so pozneje dosegle politično neodvisnost, bile še sestavni deli imperijev (Irci, Islandci, Italijani). Z vpeljavo perspektive imperijev dovršen del *zunanjosti*, ki jo Thiesse vidi le kot internacionalnost, zasedejo imperiji oziroma imperialni okvir, v katerem se porajajo projekti romantičnega nacionalizma. Dialektika imperija in nacije (oziroma romantično zamišljenega ljudstva) je dialektika zunanosti in notranosti, toda zunanost je v tej dialektiki precej drugačna kot v dihotomni viziji nacionalizma samega in iz njega izpeljanega »internationalizma«. V slednji viziji je zunanost tuje ozemlje, poseljeno s tujci, ki so pretežno ogrožajoči, medtem ko je v perspektivi imperija tudi zunanost lahko domovina. V avstrijskem imperiju je vsakdo poznal razliko med *ožjo* in *širšo* domovino.

5.1 Zapuščina ali dediščina?

Ko govorimo o nacionalni identiteti kot zapuščini (ali dediščini) imperija, se seveda nanašamo na postimperialni položaj. Dokler je imperij obstajal, o zapuščini še

⁴⁵ V isto abstraktno internacionalnost ostaja ujeta literarna komparativistka Pascale Casanova, ki je svoj nedavni zbornik nasloвила z *Bojevite književnosti. Internacionalna literarnih nacionalizmov* (Casanova, 2011).

ni bilo mogoče govoriti, čeprav so se nacionalne identitete razvijale že v njem. Oba izraza, s katerima označujemo položaj, v katerem je bivši imperij še zmeraj relevanten, sta izraziti pesniški metafori, zato bi bilo vprašanje, kateri izraz je pravilnejši, zapuščina (*legacy*) ali dediščina (*heritage*), docela brezpredmetno in zavajajoče. Imperiji pred smrtjo niso napisali oporoke, ničesar niso volili drugim upravičencem in nobenih zapuščinskih obravnav ni bilo. Medtem ko je v angleški terminologiji termin »imperial legacy« docela ustaljen (in na »imperial heritage« naletimo skrajno redko), je v slovenščini tudi »imperialna dediščina« povsem sprejemljiva. Obstaja pa neki drugi razlog (prav tako kot sicer tudi v angleščini), zaradi katerega je bolje, da se ji izognemo. To pa je sodobna obsesija z vsakovrstnimi dediščinami in dediščinjenjem, ki vpliva tudi na vede, ki se ukvarjajo z imperiji in imperialnimi zapuščinami. Če zaradi drugega ne, se je »imperialni dediščini« dobro izogniti že zaradi možnega nesporazuma, da govorimo o neki posebni vrsti kulturne dediščine.

Pojma imperialne zapuščine in kulturne dediščine sta torej povsem različna, čeprav se rado zgodi, da zanimanje za imperialne zapuščine naraste prav v času obsesije z dediščinjenjem. Gotovo tudi drži, da je elemente imperialne zapuščine mogoče dediščiniti, se pravi jih konstruirati kot kulturno dediščino. Gastronomija, denimo, je lep primer (Baskar 2005b). »Zapuščina kot percepcija«, torej subjektivni vidik imperialne zapuščine, ki ga je Maria Todorova (2004, 12) razločila od »zapuščine kot kontinuitete«, pri čemer je v primeru osmanske zapuščine na Balkanu – in njene teze o Balkanu kot osmanski zapuščini (Todorova, 1997) – skoraj vso osmansko zapuščino zvedla na percepcijo osmanske zapuščine, je še posebej dovzetna za dediščinjenje. Ker je ta zapuščina predmet konfliktnih in močnih ideoloških investicij, pozitivnih in negativnih, prisvajanj in zavračanj, je iz nje mogoče narediti tako zaželeno kot nezaželeno kulturno dediščino. S to dediščino in zavoljo te dediščine se je mogoče tudi prepirati, se spopadati in se na koncu medsebojno iztrebljati.

5.2 Zapuščina kot persistenca in družbene rabe zapuščine

V angleški terminologiji poleg »imperial legacy« srečujemo tudi »imperial imprint«, torej odtis. Ta izraz precej natančno pove, za kaj gre. Imperij pusti odtis. Imperialni odtis oziroma zapuščina je tisto, kar *od imperija ostane, preživi, vztraja*. Ker imajo opravka s temi ostanki ljudje v nacionalnih državah ali v novih imperijih, bi lahko dodali, da je zapuščina imperija tisto, kar *od zunanosti* (in njenih interakcij z notranjostjo) ostane, vztraja, preživi v novi notranjosti.

Ko opredelimo imperialno zapuščino kot odtis, kot nekaj persistentnega, si navadno predstavljamo, da so elementi, ki persistirajo še po razpadu imperija, morali

najprej persistirati že v njem. Seveda je veliko število elementov, ki so persistirali v imperiju, z njegovim razpadom nehali obstajati, a ti, ki obstajajo še naprej, so morali obstajati že prej. Ta na prvi pogled logično brezhiben sklep ni brez težav. Glavna je morda ta, da so ti elementi pogosto elementi le v metaforičnem pomenu, v resnici pa imamo opraviti s kompleksnejšimi pojavi, ki bi jih lahko zlahka razstavljali na bolj elementarne partikule. Ko na primer trdimo, da je krpanski mit habsburška imperialna zapuščina (zato ker je varianta habsburškega mita), si s to govoro persistentnih elementov očitno ne moremo kaj dosti pomagati. Tudi če bi vzeli mit kot element, se nam zadeva ne bi izšla. Krpanski mit, ki je persistiral že »v avstrijskih časih« in ki po razpadu Dvojne monarhije persistira naprej kot imperialna zapuščina? Zgodovina učinkovanja (receptije) tega mita, kot smo na kratko pokazali, radikalno zanika takšno linearno persistenco. Mit je najbolj zgrabil Slovence v času političnega osamosvajanja; s pridobljeno politično neodvisnostjo in z integracijo v EU pa se je začela figura Martina Krpana ponovno umikati v ozadje.

Namesto razlikovanja med zapuščino kot kontinuiteto in zapuščino kot percepcijo rajši razlikujemo med zapuščino kot persistenco in med družbenimi oziroma političnimi rabami zapuščine. Učinkovanje oziroma recepcija krpanskega mita je primer politične rabe habsburške zapuščine. Toda zapuščina *kot persistenca* je predpogoj družbenih rab zapuščine. Martina Krpana ne bi bilo mogoče uporabljati za vse mogoče, če krpanski mit ne bi vseboval nečesa, kar persistira še iz časa, ko je povest nastala: namreč habsburški mit oziroma povest, organizirana okoli motivov etničnega rešitelja cesarstva, dobrega cesarja in nevhvaležnega dvora. Odvisnost družbenih rab zapuščine od persistence še lepše ilustrira primer praznovanja Dneva osvoboditve v turškem mestecu Of na črnemorski obali, ki ga je opisal Michael Meeker (2002). Meeker je prvič opazoval praznovanje leta 1967, se pravi v svinčenem času kemalistične ortodoksije, ki je bila v svoji republikanski in sekularistični gorečnosti kajpada sovražna do vsega osmanskega. A kar je Meeker videl, je bila uprizoritev imperialne, ne nacionalne preteklosti. Mestni veljaki v sprevedu so nosili oblačila milic iz poznega obdobja imperija, osnovnošolski dečki pa so bili oblečeni kot možje iz Cesarskega kolegija, z naslikanimi brki na obrazih. Korakali so v janičarskem stilu, peli so janičarske pesmi in med korakanjem obračali glave na levo in desno. Deklice iz osnovne šole so predstavljale ženske iz cesarskega harema, nosile so svilene dimije, kaftane in mehka pajčevinasta zakrivala (Meeker, 2002, 374). Tu je nedvomno šlo za uprizorjanje imperialne zapuščine, torej za družbeno in politično rabo, vendar se je to dogajalo v času, ko je bila ta še prepovedana, desetletja preden se je v devetdesetih letih v Turčiji pojavila nostalgija po imperiju, znana tudi kot neosmanizem. Eden najbolj prepoznavnih elementov te nostalgije je bila velika popularnost ansamblov osmanske janičarske godbe (*mehter*), ki so jih

kmalu vabili tudi na nastope izven Turčije. Čeprav lahko te rabe tematiziramo kot prakse odpora, kljubovanja, »protispomina«, moramo ob tem videti tudi razsežnost persistence. Ofske elite, ki so organizirale to heretično praznovanje, so bile potomci lokalne oligarhije iz poznega obdobja imperija. Kot dediči elite, ki je bila uspešno integrirana v vojaških in verskih institucijah starega režima, so potomci uspeli na lokalni ravni ohraniti nadzor skoz celotno republikansko obdobje. Na ravni demografije in družbenega razreda vidimo persistenco. Stil, ki ga je lokalna oligarhija razvila v času imperija, vztraja skupaj z njegovimi družbenimi nosilci. (K vprašanju stila se povrnemo v zadnjih treh razdelkih.)

5.3 Ali preteklost vztraja?

V antropologiji je študij imperialnih zapuščin pomemben, morda celo prevladujoč način obravnavanja imperijev. Glede na to, da je veda tipično usmerjena v sedanjost, ni to nič nenavadnega; če se v glavnem ne ukvarja s historičnimi imperiji, se bo verjetno toliko več ukvarjala z družbenimi rabami njihovih zapuščin. Obstaja pa tudi bolj specifičen in močnejši razlog, zakaj se antropologija le malo ukvarja z vztrajanjem, z reprodukcijo imperialnih zapuščin onstran imperijev. Veliko antropologov namreč sploh ne verjame, da zapuščine persistirajo. Tovrsten dvom v persistenco zapuščin se je razširil tudi v večini sosednih vedah, ki danes izkazujejo več zanimanja za družbene rabe (socialno konstrukcijo, invencijo, memorializacijo, dediščinjenje, manipuliranje kulturnih kodov itn.) kakor za persistenco historičnih zapuščin. (Za zgodovino tega seveda ni mogoče trditi.) A med antropologi je ta dvom o obstoju persistence videti razširjen bolj kot v drugih vedah.

Dvom o persistenci ali pa kar zanikanje persistence se je pojavil v antropologiji ter sosednih vedah že z »zasukom k sinhroniji« po koncu prve svetovne vojne. Od dveh glavnih teoretskih formulacij sinhronizma – funkcionalizma in strukturalizma – je antropologijo najprej in najmočneje zaznamoval funkcionalizem z Malinowskijem na čelu. Kar še danes označujemo za začetek *moderne* socialne antropologije, je bil prav Malinowskijev prelom z vsakršno diahronijo, ki je med drugim pomenil izgon zgodovinskih, etnoloških, arheoloških in paleoantropoloških perspektiv iz antropologije. Socialni antropolog po njegovem ne rabi pomoči teh ved in mu ni treba nič vedeti o preteklosti družbe, ki jo preučuje. Za znanstveno razlago, kako družba deluje (funkcionira), pridobi vse potrebne podatke s pomočjo terenskega opazovanja, se pravi iz »sinhronega prereza« družbe (Malinowski, 2005[1922]: 10). Ob popolnem zanikanju diahronije je docela logično, da je Malinowski zanimal tudi obstoj prežitkov. V evolucionistični antropologiji je bil prežitek (*survival*) zelo pomemben pojem; prežitki so bili ostaline nižjih evolucijskih stopen na višjih

stopnjah. Za Johna Fergusona McLennana, denimo, je bil sodobni običaj šaljive ugrabitve neveste prežitek z najprimitivnejše razvojne stopnje, ko je moški prišel do žene še tako, da jo je ugrabil. Malinowskijev odgovor je bil: prežitkov ni; če običaj šaljive ugrabitve neveste obstaja, obstaja zato, ker opravlja neko funkcijo. In antropologova naloga je, da ugotovi, katero funkcijo opravlja.

Kot vidimo, je prežitek, kot so ga razumeli evolucionisti, nekaj, kar persistira. Ko govorimo o imperialni zapuščini kot persistenci, se približamo pojmu prežitka. Ker sodobni antropologi v persistenco značilno ne verjamejo, jim od zapuščine ostanejo zgolj njene rabe. Gellner je že v petdesetih letih, ko je bil funkcionalizem še na vrhuncu svojih moči, koncizno problematiziral verovanje skrajnih funkcionalistov, da obstajajo samo stvari, ki imajo neko funkcijo. Ko antropologi trdijo, da ni prežitkov, je dejal (Gellner, 1958, 194), je to enakovredno trditvi, da preteklost nima učinkov, vsaj opaznejših ne. Argument, da preteklost ne more učinkovati v sedanjosti, je za Gellnerja v določenem smislu sicer veljaven, češ, samo *sedanje* sile lahko delujejo v sedanjosti (194). Sedanjost je v tem smislu mogoče razložiti samo s sedanjostjo. (K temu pa Gellner doda drugi argument, in sicer da sedanjosti ni mogoče razumeti brez poznavanja njenega nastanka.) Gellner je sodil, da prvi argument v resnici ni nikoli formuliran tako eksplicitno in ostro, čeprav se funkcionalistična teorija implicitno ves čas opira nanj. Glede tega bi lahko rekli, da je prepričanje, da je mogoče sedanjost razlagati samo s sedanjimi sredstvi, v današnji antropologiji še zmeraj zelo močno, čeprav je funkcionalizem že pred pol stoletja prišel ob dobro ime in je preživel le v prikritih oblikah, ki so včasih tako dobro zamaskirane, da se niti njihovi nosilci ne zavedajo lastnega funkcionalizma. Današnja antropologija je precej bolj diferencirana kot v petdesetih letih in vsebuje več historično senzibilnih smeri, a verovanje, da preteklost nima učinkov v sedanjosti oziroma da lahko deluje v sedanjosti kvečjemu na način sedanjosti, ostaja močno zasidrano. Nekateri antropologi so iz njega naredili celo razločevalno znamenje, po katerem se antropologija želi ločiti od zgodovinskih ved.

K poznejši razširitvi tega verovanja je pomembno prispevala Barthova zelo popularna in vplivna teorija etničnosti (Barth, 1969). Ta teorija je razglasila kulturno vsebino etničnosti (*cultural stuff*, kot se je nekoliko kolokvialno izrazil Barth) za nepertinentno. S tem ko je oznanil, da se s »kulturno robo« ni treba (več) ukvarjati, je posredno odvezal preučevalce etničnosti od naloge ukvarjanja s preteklostjo in zgodovino etnične skupine. Etničnost je zvedel na proces medsebojnega razmejevanja etničnih skupin, ki povsem poljubno, arbitrarno, izbirajo markerje (simbole, znamenja ...) lastne etnične identitete. Enako kot Malinowski je tudi Barth menil, da je vse pomembno o tem procesu mogoče izvedeti iz neposrednega terenskega

opazovanja, ki oblikuje njegovo sinhrono sliko. Hkrati je v registru kulture ponovil gesto lingvista de Saussura, ki je znak razglasil za arbitraren. V Barthovi formalistični koncepciji etničnosti je strukturalistična inspiracija precej očitna. Znak (marker) je arbitraren, označenec (kulturalna vsebina) pa nepomemben. Vendar pa znak ni kar arbitraren in glede tega se je moral Barth pozneje popraviti.

Med ostrejšimi kritiki Barthovega sinhronizma je antropolog Richard Wilson (1993), ki je njegovo teorijo etničnosti označil za sterilni dualizem forme in vsebine. Ob primeru Q'eqchi'jev iz Gvatemale, ki govorijo enega majevskih jezikov, je dokaj prepričljivo pokazal, da izbira etničnih markerjev v njihovih identitetnih avtodefinicijah še zdaleč ni arbitrarna. Pa tudi na funkcijo sprotnega razmejevanja do sosednih etnij se ne zvede, čeprav Wilson te funkcije ni zanikal. Raziskava zgodovinskega procesa q'eqchi'jevske identitete mu je razkrila, da so voditelji raznih identitetnih gibanj v medsebojni kompeticiji promovirali različne simbole oziroma različne podobe istih simbolov, pri čemer je vir teh simbolov ves čas ostajal en in isti, in sicer religiozno izročilo, v katerem prevladujejo podobe božanstev, odgovornih za q'eqchi'jevsko kulturno krajino (predvsem gorski duhovi in z njimi povezani kulturi). Religiozno izročilo deluje kot stalno sidrišče identitet, saj priskrbi govorico, v kateri se skupnost zamišlja, in hkrati postavi zamišljanju omejitve (1993, 135). Zanimariti, da so staroselske identitete priklenjene na to tradicijo, in izpostaviti zgolj instrumentalni, transakcijski vidik samorazmejevanja do drugih, je za Wilsona nedopustna enostranost, ki v temelju popači resnični proces. Tradicija nikoli ne kar »izgine«, nenehno se prilagaja sedanjim okoliščinam, vendar ostaja znotraj monumentalne matrice, ki jo poganja iz preteklosti. »Gore še zmeraj preteče kraljujejo nad q'eqchi'jevskimi skupnostmi in mečejo svojo senco na vse njihove sedanje reformulacije« (1993, 135). V q'eqchi'jevski izkušnji mobilnih etničnih meja je »velikanska inercija«, čeprav je bila skupnost podvržena družbenim transformacijam epskih razsežnosti, kot so bile državljanska vojna in katoliška evangelizacija (135).

Wilson na istem mestu zapiše, da so družboslovci, za razliko od domačinov, vse preveč dovzetni za to, da odslovijo preteklost. Njihovo dovzetnost za zanikanje učinkovanja preteklosti hkrati vidi kot nekaj, kar ima vir v preteklosti: »V eksaltaciji forme na račun vsebine uporabljajo strukturalne paradigme preveč brez občutka. To je *zapuščina* (poudaril B. B.) pristopov k etničnosti, ki so jih oblikovali strukturalizem, strukturalni marksizem in postmodernizem.« (1993, 135) Gellner je na prej obravnavanem mestu, ko je izpostavil težnjo antropologov k zanikanju učinkovitosti preteklosti, podobno, vendar ironično opozoril, da je tudi Malinowskijev diktum, da prežitki ne obstajajo, le misel, ki prihaja iz preteklosti. Če preteklost nima učinkov, zakaj pretekli misli nekoga, ki je povrhu že mrtev, pripisujemo

učinkovitost v sedanjosti? Zakaj mislimo, da drži? (Gellner, 1958, 195). V Malinowskijevem slogu bi se morali seveda takoj vprašati, kakšno funkcijo torej ta domnevni prežitek, to zanikanje preteklosti, ta omejitev na *here-and-now*, ki jo je zapovedal guru moderne socialne antropologije, opravlja v sedanjem trenutku.

Malinowskijevemu funkcionalizmu in Barthovemu transakcionizmu je skupen metodološki individualizem, ki posameznika postavlja pred družbo ali pa (v Barthovem primeru) družbo celo vidi kot rezultat posameznikovega delovanja. Metodološki individualizem izhaja iz podmene, da je človek racionalno ekonomsko bitje, *homo oeconomicus* ali, še boljše, *homo calculator*, ki nenehno preračunava stroške in prihodke, strateško razmišlja in racionalno sprejema odločitve, s katerimi maksimira svojo korist. Kalkulatorja ne zanima, kaj je bilo in kako preteklost vpliva na njegove odločitve, saj verjame, da preteklost nima nobenega vpliva nanj. Preteklost lahko vstopi v sedanjost samo kot strošek ali kot priložnost za povečanje profita. Pierre Bourdieu je, nasprotno, pokazal, da so reprodukcijske, zlasti ženitne strategije rezultanta razmerja sil znotraj sorodstvene skupine in da teh razmerij ni mogoče razumeti, če ne vzamemo v ozir zgodovine te skupine in še posebej zgodovine predhodnih porok (Bourdieu in Lamaison, 1985).

Če domnevamo, da je ideologija človeka kot k profitu težečega kalkulatorja priskrbelo najpomembnejšo podlago sodobnega družboslovnega podcenjevanja učinkovitosti preteklosti, se moramo ob tem zavedati, da Malinowskija in Bartha ne gre obravnavati kot dveh kulturnih junakov, ki sta mogočno vplivala na kulturo družboslovcev, temveč ju moramo videti znotraj njunega kulturnega habitusa. Zanimiva podrobnost je, da noben od njiju ni prislovični »Anglosas«: Malinowski je bil avstroogrski Poljak, ki je skladno s poljsko tradicijo migriral v Anglijo in tam postal britanski državljan, Fredrik Barth pa je Norvežan. Malinowski je bil v mladih letih intelektualno zazrt proti Dunaju, ki je bil pred prvo svetovno vojno eno vodilnih središč naravoslovnih znanosti in filozofske, sociološke in ekonomske misli. Za Malinowskija najpomembnejši je bil fizik in filozof Ernst Mach, od katerega je prevzel filozofijo fenomenalizma (radikalne variante empirizma), ki je vplivala na njegovo koncepcijo terenske etnografije. (Mach je bil sicer tudi izhodišče dunajske šole logičnega pozitivizma, pomembno pa je vplival tudi na razvoj avstrijske ekonomske šole, ki se je v poznejšem razvojnem stadiju, zlasti po zaslugi Ludwiga von Misesa in Friedricha von Hayeka, proslavila s svojim individualizmom in liberalizmom.) V intelektualnih okoljih različnih smeri in šol, kjer so pogosto potekale polemične diskusije okoli marksizma in psihoanalize in kjer so se konfrontirali socialisti in liberalci, metodološki individualizem ni zmeraj in povsod prevladoval, zagotovo pa dunajskim intelektualcem ni bi tuj. Malinowski je videl vse to le od

daleč – iz krakovske periferije in iz Leipziga, kjer je študiral *Völkerpsychologie* in *Volkswirtschaft* – vendar to ni zavrlo razvoja njegove izrazito individualistične pozicije.

Barthov »transakcionalizem« in metodološki individualizem si antropologi zvečine razlagajo kot posledico njegove zgodnje izpostavljenosti ameriški kulturni ekologiji, ki je le še ena vplivnih antropoloških smeri, temelječih na ideologiji preračunljivega posameznika. Toda norveško-francoski antropolog Harald Tambs-Lyche meni, da Barthova teorija etničnosti izvira iz povsem norveškega kulturnega okolja in da je njegov metodološki individualizem »izraz globinske koncepcije persone v norveški kulturi« (1996, 172). Meje metodološkega individualizma niso meje anglosaškega sveta.

Vidimo torej, da nas problem imperialne zapuščine hitro pripelje v osrčje sodobnih antropoloških diskusij. James Ferguson (1999) je očital zanikanje persistence celo socialnim antropologom, katerih imena se povezujejo z znamenitim Rhodes-Livingstone Institute (RLI) v Lusaki. Ti antropologi (Audrey Richards, Max Gluckman, Clyde Mitchell, Arnold L. Epstein, Elizabeth Colson itn.) so v času med vojnama in po vojni (do nastopa neodvisnosti Zambije) preusmerili težišče raziskav s »primitivnih« družb na urbanizirajoča se okolja Copperbelta, kamor so se zaradi dela v rudnikih bakra zlivale množice imigrantov s podeželja. Bili so med najpomembnejšimi pionirji urbane antropologije, v zgodovino vede pa so se vpisali tudi s tem, da so zavrnilo funkcionalistično pojmovanje, po katerem je (primitivna) družba stabilna in teži k ravnovesju. Namesto tega so se osredotočili na družbene spremembe, ki jih generirata kolonializem in urbanizacija, na »detrizalizacijo«, na proletarizacijo, na spremenjena razmerja med podeželjem in mestom pa tudi na rasizem. Antropologi, ki so raziskovali v Severni Rodeziji pred njimi, so množični priliv podeželjanov v mesta Copperbelta še opisovali v terminih nezdržljivosti urbanega in plemenskega (oziroma ruralnega) sveta. Nove prebivalce mest so videli kot tribalce, ki se v mestih *ne* urbanizirajo in rajši vztrajajo pri svojih plemenskih običajih, ritualih, vrednotah in načinu življenja. Antropologi z RLI so to statično videnje zavrnilo, a Fergusonova trditev, da so se po njihovem migrantje, ki pridejo v mesto, zelo hitro skozi in skozi urbanizirali (1999, 87), ni povsem točna. Ferguson se je pri tem skliceval predvsem na znameniti Gluckmanov diktum, da »je afriški meščan meščan, afriški rudar pa rudar«, ki ga je iztrgal iz njegovega konteksta. Gluckman je hotel s tem reči (in to je dejansko bilo skupno prepričanje antropologov RLI), da je treba tribalce, ki pridejo s podeželja v rudniška mesta, preučevati v njihovi *novi situaciji*, kot sestavni del urbanega okolja, torej kot »urbani element«, ne pa kot tribalni tujek, ki ne sodi v urbano okolje. S tem pa Gluckman nikakor ni mislil, da tribalci v mestu kar odvržejo vse, kar so prinesli s podeželja, in postanejo v novi vlogi novi ljudje. Tako Ferguson

kot drugi navajajo Gluckmanov diktum v okrnjeni obliki, skrajšan za zadnji del, ki se glasi: »šele nato je tudi tribalec« (Macmillan, 1993, 702). Da se je zadnji stavek povedi spotoma izgubil, verjetno kaže na urbani predsodek tistih, ki so diktum razširjali. Gluckman je morda od vseh antropologov z RLI najizrecneje vztrajal, da sta ruralno in urbano območje danes del iste družbe: »Če pojmujeemo plemensko in urbano območje kot eno samo družbeno polje, bomo za Afričana, ki se preseli iz rezervata na urbano območje, rekli, da je <detribaliziran> v tem pomenu, da je podrejen belskim oblastem in ne več svojemu poglavarju, da dela na različne načine, se druži z različnimi tipi posameznikov itn. Vendar pa je še zmeraj tribaliziran, saj vpliv plemenske kulture nanj seveda ne preneha.« (Gluckman, 1947, 114). Če hočemo razumeti njegovo ravnanje, je nadaljeval, si moramo odgovoriti na vrsto vprašanj. Med njimi je naštel tudi tole: »In v kolikšni meri njegova plemenska kultura in njegova pripadnost plemenu še zmeraj vplivata na njegovo vedenje?« (114)

Gluckman torej nikakor ni mislil, da tribalec, ki pride v mesto, takoj in v vsakem pogledu strese s sebe vse, kar ga je definiralo v plemenskem okolju. Drugi antropologi RLI niso nujno delili Gluckmanovega pojmovanja do potankosti in čisto možno je, da je Gluckman (ki je najmočneje poudarjal nujnost historičnega pristopa) bolje kot drugi razumel moč persistence plemenskega oziroma ruralnega v urbanem. Še manj sporno je, da je v poznejšem razvoju manchestrske šole (ki je nadaljevala delo RLI po neodvisnosti Zambije) preučevanje procesov družbene transformacije zgubilo revolucionarno ost in da se je metodološki individualizem, ki ga je Gluckman ostro zavrnil, vrnil v velikem stilu. O transakcionističnem pristopu, ki ga je v tej šoli proslavil predvsem Frederick G. Bailey, bi lahko rekli, da se je z njim Malinowski vrnil skozi glavna vrata. Bailey je bil do kulturnega in zgodovinskega konteksta preučevane družbe popolnoma brezbrizen, ker je bil prepričan, da sta iskanje moči in prestiža človeška univerzalija. Posamezniki si ju prizadevajo doseči s pomočjo individualističnega strateškega delovanja. Družba je rezultat individualnih strateških delovanj. Bruce Kapferer, ki je na začetku kariere tudi sam pripadal tej šoli in prakticiral ta pristop, je pozneje kritično ugotavljal, da se je manchestrska šola s tem ponovno pridružila ekonomističnemu in psihologističnemu pragmatičnemu materializmu Malinowskija, kakršnega je bilo mogoče opaziti tudi pri Fredriku Barthu in Edmundu Leachu v njegovi predstrukturalistični fazi (Kapferer, 1987, 19).

5.4 Kroeber in stil, s Schapirovo pomočjo

Ko trdimo, da je dvom v vztrajanje zapuščin v antropologiji precej razširjen, ne pozabljamo, da ostaja veliko antropologov, ki takega zanikanja učinkovitosti

preteklosti ne sprejemajo ali pa izrecno izpostavljajo persistenco in ji morda celo prisojajo prevelik pomen. Tako bi, ko smo že pri ruralnih imigrantih, lahko našli precej antropologov, ki (še zmeraj) opisujejo mesta, v katera se stekajo podeželski migranti, v terminih ruralizacije mest in »kmečkih meščanov«. Čeprav je modernizacijska teorija velevala, da se novi prišleki (hitreje ali počasneje) urbanizirajo, marsikatera etnografska poročila niso mogla potrditi te teorije. Zahodni Balkan je zaradi nasilnih konfliktov v devetdesetih letih postal privlačna točka za etnografske terene mladih antropologov, ki so v veliki večini raziskovali v mestih. Tam (zlasti v Sarajevu in Beogradu, tudi v Zagrebu in Skopju) so naleteli na regionalne diskurze o podeželskih prišlekih v belih nogavicah, ki niso vajeni hoje po asfaltu in so mesto ruralizirali do nespoznavnosti. A podeželani v balkanskih mestih so bili deležni antropološke pozornosti že v času modernizacije socialistične Jugoslavije. Najbolj znana monografija iz tistega časa je delo srbskoameriškega antropologa Andreia Simića (1973) in ima zgovoren naslov *Kmečki prebivalci mest* (Peasant urbanites). Ta monografska študija migrantov podeželskega porekla v Beogradu je imela preveč šibkosti in napak, da bi bila širše opažena, vendar je kljub vsem pomanjkljivostim zasejala dvom, ali urbanizacija podeželskih prišlekov v Beogradu sploh poteka ali pa se, prav nasprotno, Beograd ruralizira. Antropologi z RLI bi ta proces gotovo videli precej drugače kot Simić, ki ni dvomil, da ruralne identitete vztrajajo tudi v novem okolju.

Zaradi političnega nasilja devetdesetih let, ki so ga obilno spremljali diskurzi o civilizaciji, kulturnosti in usodni opoziciji urbano-ruralno, je v balkanskem prostoru vprašanje persistence imperialnih dediščin znova postalo zelo aktualno. Da disput o pripadnosti nekdanjim imperijem, uglednim ali neuglednim, in njihovim posledicam ni bil le domena domačih nacionalistov, ki so začeli imperialne dediščine uporabljati kot orožje, temveč tudi tujih strokovnjakov, lahko ponazorimo z dvema lepima zgledoma iz prvega desetletja po razpadu Jugoslavije. Zgodovinar Philip Longworth je v svoji zgodovini Vzhodne Evrope (Longworth, 1994) sodil, da Češke Republike in Slovenije ne gre uvrščati na Zahod, ker sta bili do leta 1918 podložni represivnemu Avstro-Ogrskemu imperiju.⁴⁶ Sociolog John B. Allcock pa je, na prvi pogled nasprotno, čeprav se je strinjal, da habsburški imperij ni bil del Zahoda, v kritiki slovenskih in hrvaških nacionalističnih piscev zanikal impakt »domnevne zapuščine« raznih bivšejugoslovanskih območij (Allcock, 2000, 7). Slovenci in Hrvati (oziroma njihovi nacionalisti) naj si torej ne domišljajo, da so zaradi svoje habsburške zapuščine kaj boljši od onih drugih z osmansko zapuščino.

46 Kot sta pripomnila geografa Martin W. Lewis in Kären Wigen (1997, 233), pa Longworth pri Avstriji, ki je bila jedro imperija, iz nepojasnjene razloga ni uporabil tega istega kriterija in jo je uvrstil na Zahod.

Toda njegova provokativna formulacija »domnevna zapuščina« (supposed legacy) je bila predvsem retoričen zamah, saj je v nadaljevanju takoj preciziral, da nima nobenega namena zanikati kulturnih razlik. Kulturne razlike obstajajo, vendar pa ni nujno, da je vsaka razlika vedno relevantna za razlago napredka ali zaostajanja pri vključevanju v modernost (2000, 7).

Čeprav je Ferguson, ki je poskušal uveljaviti tezo, da je bilo celotno prizadevanje RLI ujeta v metanaracijo modernizacijske teorije, nekoliko popačeno prikazal delo teh antropologov, je njegovo nasprotovanje zanikanjem persistence preteklosti v sedanosti relevantno in aktualno. Ferguson je pri tem izbral izvirno pot. Obudil je koncept kulturnega stila, ki sta ga v antropologijo vpeljala Franz Boas in zlasti Alfred Kroeber, pri čemer pa ta koncept v vedi ni nikoli uspel zares zaživeti. Fergusonov koncept stila ima s Kroeberjevim zelo malo skupnega, a kot bomo videli, se je tudi v okrožju Kroeberjeve koncepcije pojavila pri hrvaški antropologinji Veri Stein Erlich adaptacija koncepta, ki je za antropologijo imperialnih zapuščin ne le zelo relevantna, temveč celo nudi nastavke za nadaljnjo konstrukcijo njenega polja. A poglejmo najprej težave Kroeberjevega koncepta, ki so verjetno pomembno pripomogle, da se stil v antropologiji ni uspel tako uveljaviti kakor v arheologiji ali umetnostni zgodovini.

V prvem približku lahko rečemo, da je pomemben vir težav prav ta, da se je Kroeber premočno naslonil na umetnostno zgodovino in estetiko. Ali drugače povedano, v Kroeberjevem pristopu k elaboraciji konceptov (kulturnega) stila, kulture in civilizacije je bil daleč prevelik poudarek dan estetski in intelektualni razsežnosti kultur oziroma civilizacij. Kulturni stil je izhodiščno opredelil kot »sistem koherentnih načinov, kako se delajo določene stvari« (Kroeber, 1963, 66) in ga je obravnaval kot ključ v razumevanje civilizacije oziroma kulture. Da je dejansko imel v mislih »določene« stvari in ne stvari »nasploh«, je več kot očitno iz vrste kazalcev. V knjigi o stilu in civilizacijah, v kateri je najbolj sistematično razvijal svojo koncepcijo stila, si je za ilustracijo kulturnega stila najprej izbral različne načine pripravljanja in uživanja hrane v različnih civilizacijah (Kroeber, 1957, 5–6). Nato je, prav tako dokaj na kratko, obravnaval primer mode (o kateri je sicer s sodelavko Jane Richardson napisal posebno knjigo) in se pri tem opravičil, da se je ne loteva pred visoko umetnostjo zato, ker bi bila zanimivejša, temveč zato, ker so oblačilni stili dostopnejši za natančno kvantitativno analizo kot umetnost (1957, 7). To je skladno z njegovim prepričanjem, da se totalni kulturni stil izraža na vseh ravneh kulture, da je integrativen in koherenten in da je prediren (pervaziven). Glede tega je Kroeber sprejemal Spenglerjevo pojmovanje kulturnega stila in je pohvalil njegov »močan občutek za stil« (1963, 79), čeprav je imel do drugih njegovih idej

tudi kritične pomisleke. Tudi prepričanje, da so (prave) kulture v celoti stilsko integrirane, je mogoče najti že pri Spenglerju, skupaj s pojmom stilske *pervazivnosti*: vsaka kultura izraža svoj poseben stil v vseh svojih dejavnostih in proizvodih (1963, 79–80). Občudoval je Spenglerjev opis stilske enotnosti zahodne civilizacije, katere »stremljenje k neskončnosti« naj bi se izražalo v katedralah, urah, instituciji kredita, v kontrapunktu, infinitezimalnem računu, dvostavnem knjigovodstvu in slikarski perspektivi (Schapiro, 1959, 304). Toda kljub viziji enotnega, integrativnega in vse ravni kulture prežemajočega stila je Kroeberja neprimerno bolj zanimala sfera visoke umetnosti kakor tisti bolj vsakdanji »načini delanja stvari«, ki jim sicer etnologija tradicionalno posveča privilegirano pozornost.

Tudi v Kroeberjevem poskusu, da bi se v konceptualizaciji kulturnega stila oprl na umetnostnega zgodovinarja Meyerja Schapira, se lepo pokaže, kako je njegova zamisel spodletela. Schapira, ki je prav tako poučeval na Berkelyju, je zaprosil, da mu je napisal esej o stilu za zbornik, v katerem je nameraval ponuditi sintetično predstavitev vede (Kroeber, 1953). Schapiro se je zdel kar primeren za to, saj je izkazoval nekaj antropološke senzibilnosti in veliko erudicijo, kot marksistično usmerjen zgodovinar pa je zavračal formalistične teorije stila in umetnosti nasploh. V svojem eseju (Schapiro 1953) se je poskušal nekoliko prilagoditi pričakovanjem antropologov, vendar mu ni uspelo popolnoma prikriti skepse do Kroeberjevega projekta.⁴⁷ Veliko izrecneje je svoje kritične pomisleke formuliral v recenziji Kroeberjeve knjige o stilu in civilizacijah (Schapiro 1959). Poleg že omenjene kritike, da se pretežno nanaša na estetske in intelektualne vidike na račun zanemarjanja delovanja in institucij, je ugotavljal eluzivnost Kroeberjevega koncepta stila, zavrnil njegovo predstavo, da umetniški stil zori, doseže vrhunec in se izčrpa, podvomil, da je stil pervaziven, in povrh namignil, da je Kroeberjev umetniški kanon elitističen in zastarel. Schapirovo pristop je bil znatno bolj materialističen od Kroeberjevega in Kroeberjeva idealistična zamisel kulturnih konfiguracij, ki naj bi se razvijale brez vsake zveze z družbenim življenjem, je tudi sicer pomembno zaznamovala njegovo antropologijo.

5.5 James Ferguson ali Stil ni frizura

Medtem ko Kroeberja stil, kot se izraža v vsakdanjih praksah, ni posebno zanimal, sta mu tako njegova učenka Vera Stein Erlich kakor nekaj desetletij pozneje James Ferguson posvetila precej večjo pozornost. Fergusonov poskus, da bi ponovno

⁴⁷ Zanimivo je, da je njegov esej o stilu, objavljen v umetnostnim zgodovinarjem neznanem zborniku, tudi v umetnostni zgodovini »padel v prazno« in so umetnostni zgodovinarji začeli odkrivati Schapirovo bogato misel o stilu z določenim časovnim zamikom (Wallach, 1997).

preveril potenciale koncepta stila, je za naš namen relevanten predvsem zato, ker je svoj koncept vpeljal kot orodje polemike z antropologi RLI in njihovemu (domnevnemu ali realnemu) zanikanju persistence preteklosti v sedanosti (Ferguson 1999). Ti antropologi so si, trdi Ferguson, zamišljali, da je mogoče, odvisno od situacije, manipulativno preklapljati med različnimi stili; stil si je mogoče zlahka natakiniti ali ga odvreči (1999, 95).

Ferguson je to predstavo o menjavanju vlog kot lahkotnem preoblačenju oziroma menjavanju kostumov zavrnil. Povezal jo je z britansko antropologijo sredine dvajsetega stoletja, ki je kulturo pojmovala kot oblačilo, v katero je odeta prava realnost družbene strukture (95). Ob tem je citiral antropologa Williama Watsona, ki je leta 1958 zapisal: »Ko se delovni migrant vrne domov, vse večšine in vedenje, pridobljene v mestu, odvrže kot star plašč« (95). Implicitno enačenje menjavanja vlog in menjavanja kostumov seveda ni nujno povezano s pojmovanjem kulture kot oblačila družbene strukture. Značilno se pojavlja tudi v »performativnih« pristopih, ki obravnavajo družbeno delovanje kot uprizarjanje lastne kulturnosti (ali avtoprezentacijo po Goffmanu), marsikdaj pa tudi v pristopih, ki vidijo delovanje kot prakse in strategije statusnega ali razrednega razlikovanja. V teh praksah (pre) oblačenje ni zgolj metafora za menjavanje družbenih vlog, temveč je hkrati zelo pomembna oblika uprizarjanja civiliziranosti. Tako antropologi RLI kot drugi antropologi, ki so raziskovali v Zambiji, so poročali o tem, da ima (pre)oblačenje oziroma preklapljanje med domačimi in evropskimi oblačili za Zambijce velik pomen. Clyde Mitchell je v svojem najbolj znanem delu pokazal, da so v »tradicionalnem« plesu Kalela evropski kostumi predstavljali izjavo o lastni civiliziranosti, o *ukukwata shifiliasashoni*, kot se je temu reklo v bembščini (Mitchell, 1956, 14). Diskusija o oblačenju je v antropologiji Zambije stalnica in ko se je Ferguson lotil konceptualizacije stila – ne pozabimo tudi na bogate semantične povezave stila in mode – se oblačilnim praksam skoraj ni mogel izogniti.

V Fergusonovem konceptu stila so vprašanja, ki so zanimala Kroeberja, malone docela opuščena. Oblačilne prakse kot strategija razlikovanja zavzemajo pomembno mesto in Ferguson je opozicijo domačih in evropskih oblačil vzel za pomembno merilo, ko je konstruiral svojo nekoliko idealnotipsko distinkcijo lokalnih in kozmopolitskih stilov. Kolikor se danes stil (oblačenja) enači z modo, bi lahko rekli, da Ferguson uveljavlja pomemben razloček, morda celo opozicijo med njima in se tako, najbrž nevede, približa umevanjem z začetka dvajsetega stoletja, ko so skorajda vsi ekonomisti in sociologi pisali in razmišljali o modi. Takrat sta se moda in stil izključevala; kdor sledi modi, nima stila (Schwartz 1999). Stil, kot ga pojmuje Ferguson, se od mode močno razlikuje po tem, da ni mogoče zlahka

in hitro preklapljati iz enega stila v drugega: iz ruralnega v urbanega in obrnjeno (ali iz imperialnega v etničnega, bi lahko dodali za naš namen). Ferguson koncept stila približa Bourdieuejevemu konceptu habitusa. Stil je performativna *kompetenca*; je ponotranjena zmožnost, ki se jo pridobi šele s časom. Stila ni mogoče izbrati na obešalnikih s stili in si ga nadeti, ni ga mogoče privzeti, temveč se ga je treba naučiti, treba ga je kultivirati, treba ga je pridobiti (1999, 96). Stilska kompetenca je praktičen in pičel resurs, do katerega se dokopljemo z določenimi stroški in po daljšem času – stil je materialna praksa (1999, 100). Zaradi tega, denimo, migriranje med mestom in podeželjem, med rudniki in plemenom, ni ne preprosto in ne lahkotno. Ko so se bivši rudarji prisiljeni vrniti na podeželje, ker v mestu ne najdejo več dela, mestnih manir ne odvržejo kot starega plašča, temveč se soočajo s težavami in frustracijami ponovnega osvajanja ruralnega stila oblačenja in govorice, drugačnih navad in zadržanj, celo drugačne telesne drže (1999, 83).

Vrednost Fergusonove koncepcije stila kot pridobljene kompetence se ne omeji na zmožnost kritike situacionizma določene socialne antropologije, ki si zamišlja preklapljanje med stili, vlogami, identitetami kot lahkotno igro sinhronih motivov, interesov in strategij, temveč je uporabna tudi za kritiko drugih sociologij in antropologij, ki sugerirajo, da je naša sodobnost hipermarket z velikansko izbiro identitet, oblačil in stilov. Stilov ni mogoče menjati kot pričeske ali oblačila. Celo v gledališču, kjer igralci in igralko zlahka in gladko menjajo vloge in kostume, je njihova lahkotnost rezultat trdega dela, intenzivnega privajanja na in vživljanja v različne vloge pa tudi produkt poklicne specializacije, ki rezultira v pridobitvi habitusa določene lahkotnosti menjavanja vlog.

Zakaj med stili ni mogoče zlahka preklapljati? Fergusonov odgovor se glasi: zato, ker v stilu persistira preteklost in ker je stil utelešen.

5.6 Vera Stein Erlich, imperialna zapuščina in imperialni stil

Zagrebska etnologinja Vera Stein Erlich⁴⁸ je leta 1941 zadnji hip zbežala pred ustaško policijo (bila je Judinja) in srečno pretihotapila v Ameriko tudi kovček s svojim etnološkim materialom. To ni bilo terensko gradivo, temveč izpolnjene vprašalnice, za katerih izpolnjevanje so poskrbeli številni navdušeni prostovoljci, predvsem učitelji, z vseh koncev prve Jugoslavije (z izjemo Slovenije). S temi vprašalnici, ki so spraševale po lokalnih praksah in običajih v zvezi z družino, poroko, odnosi v družini in lokalni skupnosti itn., se je pojavila na oddelku za antropologijo na Berkeleyju, kjer sta Kroeber in Robert Lowie pokazala zanimanje za

48 Podpisovala se je Vera St. Erlich, zato jo v angleški literaturi včasih srečamo tudi pod imenom Vera Saint Erlich.

njeno delo. Pod Kroeberjevimi vodstvom je začela pripravljati doktorsko disertacijo, ki je pozneje izšla v knjižni obliki (Stein Erlich, 1966). Po vrnitvi na Hrvaško je izdala še učbenik antropologije (Stein Erlich, 1968).

Disertacija je bila zanimiv hibrid srednjeevropske etnologije in Kroeberjeve kulturne antropologije. Tudi koncept stila, ki se pomembno pojavlja v obeh knjigah (v drugi mu je odmerjeno posebno poglavje), je mogoče videti kot srednjeevropsko adaptacijo Kroeberja. Kar njeno konceptualno stila najizraziteje razlikuje od Kroeberjeve, je tesna povezava stila z imperialno zapuščino, ki gre včasih tako daleč, da postaneta stil in zapuščina sopomenki.

Stil je pri Stein Erlich najpogosteje opremljen s pridevnikoma kulturni in življenjski (oziroma stili kulture, stili življenja). Kroeberjevo privilegiranje visokih estetskih in intelektualnih produktov se nanjo ni preneslo. Značilno zanjo je, da je stil obravnavala kot pojav znotraj širše tematike kulturnega stika in akulturacije. S tem je stil umestila ne le v kontekst dinamičnih procesov, temveč ga je povezala tudi s problematiko kulturnega sinkretizma oziroma hibridizacije. Najočitnejša taka primera sta pri njej »orientalski življenjski« in »dinarski junaški stil«, ki sta se oba razvila iz stika Južnih Slovanov s Turki (Stein Erlich, 1971, 432). Prav tako je »avstrijski« oziroma »zahodni« življenjski stil rezultat stika med habsburško dinastijo in ljudstvi, ki jih zajela habsburška država (1971, 434–437).

Najznačilnejša poteza Stein Erlichinega umevanja stila je zelo močan poudarek na njegovi predirnosti (penetrantnosti), ki se hkrati znatno oddalji od Kroeberjeve *pervazivnosti*. Kroeber je s tem razumel lastnost totalnega kulturnega stila, da se izrazi na vseh ravneh kulture (da prodre na vse ravni kulture). Prav opažanje te lastnosti stila je bilo tisto, kar je najbolj cenil pri Spenglerju. Pri Stein Erlich se ta pomen ne izgubi, saj je tudi sama vztrajala, da se posamična stilska izbira kaže povsod v kulturi, na vseh njenih pojavnih ravneh. Tako je na primer zapisala: »Tudi v Avstriji se je razvil zaokrožen življenjski stil, ki je obarval vsak detajl življenja« (1971, 437). Vendar pa je stilu pripisala še posebno zmožnost penetracije v prostoru in v času, ki je pri Kroeberju ne najdemo. Oglejmo si to lastnost malo pobliže, saj je prav ta tista, ki kulturni oziroma življenjski stil močno približa konceptu imperialne zapuščine. Prejšnji stavek je nadaljevala takole:

Tudi on, tako kot orientalski stil, ima predirno moč in živi dlje od države, v katere krilo je zrasel. V severni Italiji, v bivših avstrijskih pokrajinah, nešteto znakov izdaja avstrijsko šolo. Celó v velemestu Milanu se pozna avstrijski stil v vedenju in gibih, v pozdravljanju in odzivanju ljudi, čeprav se je Lombardija že pred več kot sto leti ločila od Avstrije. Ko srečate Poljaka, lahko že iz kratkega pogovora razberete, ali je

iz avstrijskega dela Poljske (iz Galicije ali Bukovine) ali iz nekdanjih ruskih gubernij, čeprav se je rodil po zedinjenju Poljske leta 1918. V Jugoslaviji ljudje z nekdanjih avstrijskih območij izdajajo svoje poreklo z neštetimi podrobnostmi v držbi, govoru in postopkih, kar ljudje z drugo kulturno dediščino jasno opažajo. (1971, 437)

Stil je torej persistenten; v življenju in vedenju ljudi se ohranja še stoletje ali stoletja po tem, ko je izginil državni okvir, znotraj katerega se je oblikoval. Hkrati pa je stil prediren tudi v smislu nalezljivosti oziroma v smislu, da se vtisne takoj, tudi če smo izpostavljeni stiku le za kratek čas ali pa celo zgolj posredno. Tako o orientalskem stilu, za katerega najprej pove, da se je razvil z islamom in z mavrsko ter osmansko vladavino in se razširil v Afriki, Aziji in južni Evropi, zapiše:

Ta stil je prodril tudi v Ameriko, čeprav tam ni bilo stika z muslimanskim svetom. Konkvistadorji so v 16. stoletju prenesli številne elemente tega stila čez Atlantik, čeprav sami niso imeli več neposrednega stika z Mavri, ki so zapustili Pirenejski polotok že v 15. stoletju. Arhitektura in pesem kakor tudi odnosi med spoloma in celo številne besede so mavrskega porekla. Nekateri običaji v južni Mehiki in na Balkanu so enaki, njihovo identičnost pa lahko pojasnimo edino s tem, da izhajajo iz istega orientalskega vira. (1968, 86)

Ko Stein Erlich navaja primere tovrstne prostorske predirnosti stila, se nasloni na difuzionistične podmene in se včasih pusti zanesti spekulaciji, na primer ko odkriva isti orientalski življenjski stil v Slavoniji, »kjer je turška vladavina trajala samo stopetdeset let«, v južni Italiji, kjer »ga razberete v obliki saracenskega stolpa, v izpadu moške ljubosumnosti ali v posebnem načinu ženske ‚čednosti‘«, in v Mehiki, kjer

nenadoma odkrijete kakšen islamski motiv na mali indijanski kapelici v gozdu. Ko slišite, kako Mehičani pojejo, prepoznate v zadržanem raskavem glasu pevca in v vznemirjenju, ki se skriva za glasom, orientalsko tradicijo. Vidite Indijanca, ki si je preko ramena namesto ogrinjala vrgel čilim in prepoznate tipičen pirotski vzorec. (...) Orientalski stil ima tolikšno prodornost, da je potoval okoli pol zemeljske krogle, in to v času, ko so Mavri že zapustili Španijo ... (1971, 432).

Kar zadeva prenašanje stila, njegovo veliko prostorsko predirnost in kratek čas, ki ga rabi, da se vtisne, lahko vidimo, da ga Stein Erlich misli predvsem v okviru difuzionistične paradigme. V difuzionizmu je potovanje kulturnih elementov (vključno s stilom) po svetu predvsem stvar sosoje. Eno ljudstvo pride v stik z drugim kot posledica migracij, osvajanj, trgovine, in si od njega sposodi določene

kulturne elemente ali paket elementov. Razdalje, ki jih po svetu prepotujejo kulturni elementi, so v difuzionizmu odvisne od mobilnosti njihovih človeških nosilcev, ne od domnevne prostorske predirnosti samih stilskih elementov. Tudi umevanje, da se stil vtisne takoj ali da je celo nalezljiv, je v osnovi difuzionistično, le da difuzionizem ni govoril o odtisih, tradicijah in dediščinah, temveč je vse to razumel kot sposoje pa tudi kot imitacijo. Sposoja seveda ne rabi dolgo časa. Da Stein Erlich glede tega zanese v difuzionizem, potrjuje v nadaljevanju, kjer se ji obravnava prostorske in časovne predirnosti stilov za en odstavek spremeni v opisovanje učinkov mode in množičnih medijev: moda in frizure s pomočjo množičnih medijev danes prodirajo z neverjetno hitrostjo v najbolj odročne predele sveta, manirizmi in tipične geste se prenesejo celo v pragozd, melodije in plesi se širijo kot nalezljiva bolezen ... (1968, 87).

A če se stil v difuzionistični paradigmi prenese oziroma odtisne v kratkem času, persistentnost stila ni mišljena v isti paradigmi. Stil se ne oblikuje v kratkem času, temveč rabi veliko časa:

Stili kulture, ki so rasli skozi stoletja, se širijo v prostoru, a sosedji pogosto prevzamejo celoten sklop in sistem, ne le posamične elemente. Življenjski stili imajo globoko časovno dimenzijo, to pomeni, da živijo dolgo, pogosto še desetletja in stoletja potem, ko se je skupnost, v kateri se je stil oblikoval, 'razformirala' oziroma država propadla. (1968, 86)

Kulturni stil se oblikuje počasi, odtisne (prenese) se hitro, vztraja pa (zelo) dolgo, bi lahko strnili Stein Erlichino videnje časovne predirnosti in persistence. Čeprav je bila Slavonija del osmanskega imperija samo stopetdeset let, je to zadostovalo, da se je v njej prijel orientalski stil, ki danes še zmeraj vztraja, čeprav je od osvoboditve izpod Turkov preteklo vsaj dvakrat toliko časa, kolikor je trajala njihova vladavina.⁴⁹

Kot smo videli, se v delih Stein Erlich kot možni sopomenki za kulturni stil včasih pojavita tradicija in kulturna dediščina, kar dodatno kaže na bližino njenega koncepta stila našemu konceptu imperialne zapuščine. Čeprav pridevnika imperialni ni uporabljala, je regionalne kulturne stile jugoslovanskega prostora ves čas precej tesno povezovala z vsemi tremi imperiji (tu in tam ima tudi primere penetrantnosti beneškega stila). Imperiji (ali stik imperijev s podložnimi ljudstvi), ne pa nacionalne države, so bili zanjo okvir, v katerem so se v teku stoletij oblikovali stili kulture in življenja. Zato lahko legitimno rečemo, da je kulturni stil v njeni koncepciji imperialni stil in da njeno ukvarjanje z imperialnimi stili implicira tudi ukvarjanje z imperialnimi zapuščinami.

49 »V Slavoniji, kjer je turška vladavina trajala samo stopetdeset let, najdemo njegove sledove v tekstilnih motivih in pesmih, v jeziku in v stališču do ljubezni.« (Stein Erlich, 1971, 432)

To pa ne pomeni, da sta imperialni stil in imperialna zapuščina ena in ista reč. Imperialni stil se namreč oblikuje v imperiju, z njegovim koncem pa se lahko samo prenaša, samo vztraja kot imperialna zapuščina. Stein Erlichova je izpostavila pomemben vidik te vztrajnosti, ko je opozorila, da kulturni stil imperija podedujejo tudi ljudje, ki so se rodili potem, ko imperij ni več obstajal. Mi temu, kar se v prostorih bivšega imperija prenese na pozneje rojene generacije, ne bi rekli (imperialni) *stil*, med drugim tudi zaradi razlogov, ki jih je formuliral Ferguson. Stila si ni mogoče izposoditi kot obleke – kar v nekem smislu podrazumeva tudi Stein Erlich s svojim implicitnim difuzionizmom – temveč ga je mogoče le pridobiti na način, ki implicira določene stroške, napore in čas. Ko v tretjem poglavju obravnavamo Aškerčev imperialni potovalni stil, govorimo o stilu, ki je obstajal in ki ga je Aškerč pridobil v času habsburškega imperija (čeprav procesa njegovega osvajanja tega stila nismo osvetlili, saj viri, ki so nam bili na razpolago, tega niti ne omogočajo). To kar Stein Erlich označuje za vztrajanje imperialnega stila *post mortem* imperija, bi ustrezneje uvrstili v kategorijo *rab* imperialne zapuščine. Čeprav se na prvi pogled lahko zdi, da imperialni stil (na primer avstrijski ali orientalski stil, kot ga je opisala Stein Erlich), vztraja oziroma se prenaša na nove generacije tudi potem, ko imperija ni več, je ta transmisija nekaj drugega, kot je bila v času imperija. Med nujnimi predpogoji aktivnega osvajanja imperialnega stila (ali habitusa) v postimperialnem času so perpetuiranje spomina na imperij in določena vrednostna zadržanja do imperija (nostalgija, žalovanje za imperijem, ponos, da smo pripadali imperiju, itn.).

Zanimivo je, da je Stein Erlich v svojem pisanju o imperialnih stilih, ne da bi se tega zavedala, hkrati prakticirala določeno *rabo* habsburške imperialne zapuščine, s tem ko je tej dediščini, ki je bila tudi njena dediščina, implicitno odmerila privilegirani položaj. Štirinajsto poglavje knjige o jugoslovanski družini v transformaciji (*Stiki kultur*), v manjši meri pa tudi poglavja, ki sledijo, se vedno znova vračajo k observacijam, tako njenim kakor tistim njenih informatorjev, ki izražajo obžalovanje, da imperija ni več. Čeprav osmanske zapuščine (orientalskega in plemenskega stila) nikakor ne opisuje v negativni luči kot breme ali kot nezaželeno oziroma inferiorno dediščino, se ni mogoče znebiti vtisa, da daje habsburška nostalgija obema knjigama poseben ton. Vendar pa Stein Erlich ni razpolagala s konceptualnim orodjem, ki bi ji omogočilo misliti razliko med »subjektivno« in »objektivno« koncepcijo stila. Tako kot za Kroeberja je bil stil zanjo samo objektivna danost, ki je poleg tega celo bolj ali manj nezavedna: za Kroeberja pretežno, zanjo pa celo v celoti nezavedna. Stil je torej preučevala kot danost, ki je popolnoma neodvisna od zavesti, ki jo imajo ljudje o njej. Kultura ali človeška skupina ima stil, toda ljudem, ki ji pripadajo, je docela neznan (tako kot ne vedo, da govorijo v skladu s slovnico). O tem, da je stil mogoče uporabljati kot prakso statusnega razlikovanja od drugih,

ni še nič vedela. Zato tudi ni mogla razlikovati med imperialnim stilom v imperiju in rabo imperialne zapuščine po koncu imperija.

Etnologija in kulturna antropologija nista nikoli uporabljali izraza imperialni stil, zato je uveljavljen pomen tega izraza en sam, in sicer ozko elitističen. Imperialni stil je v tem pomenu tisto, kar premoreta zgolj visoko plemstvo in aristokracija, pri čemer se oznaka specifično nanaša na umetnostne stile nekega imperija, še posebej morda na imperialno arhitekturo. Ko poskušamo ta pojem vpeljati v našo vedo, se samo po sebi razume, da imperialnega stila ne razumemo elitistično, temveč kot sistem oblik, ki je potencialno skupen vsem družbenim skupinam in razredom. Natančno to razumevanje izkazuje tudi Stein Erlich, ko ilustrira značilnosti kulturnih stilov imperijev s potezami navadnih ljudi in ne dvorjanov ali dvornih arhitektov.

Zakaj se koncept imperialnega stila v naši vedi ni nikoli pojavil, medtem ko se koncept etničnega stila vendarle sporadično pojavlja (med drugimi ga je plodno uporabljal antropolog André Leroi-Gourhan), je vprašanje, na katero najbrž ni posebej težko odgovoriti. Če imperij razumemo kot nenaraven artefakt, ki ga je treba razstaviti na nacije kot njegove naravne sestavine, imamo dovolj razlogov, da rajši govorimo o *nacionalnem* stilu (ki se izrazi v nacionalnih umetniških zvrsteh), tako kot rajši govorimo tudi o nacionalni identiteti in o narodotvornosti. Dialektika imperialnega in etničnega/nacionalnega stila ostaja proces, ki mu doba nacionalizma ne priznava realnosti.

Povzetek

Osrednja teza pričujoče knjige je, da gradnja imperija (*empire-building*) in gradnja nacije oziroma »narodotvorje« (*nation-building*) nista nasprotna in docela ločena procesa, temveč sta bolj dve plati enega in istega procesa. Imperij in nacionalna država nista čisto nasprotni in nezdružljivi politični obliki, ki negirata druga drugo in ki predhajata drugo obliko ali ji sledita v linearni, nemara celo evolucijski časovni sekvenci. Skladno s tem knjiga zagovarja »eksternalistično« teorijo oblikovanja nacionalne identitete, ki nacionalno identiteto vidi ne kot notranjo, malone organsko rast, temveč kot rezultat interakcij znotraj širših imperialnih okvirov. Predmet knjige je primer slovenske nacionalne identitete in knjiga se zavzema za koncept *imperialne zapuščine*, ki se pri teoretiziranju procesa izdelovanja nacionalne identitete izkaže za posebno uporabno orodje.

Teoretske premise so očitane in natančneje obdelane v prvem poglavju knjige, ki ima naslov Imperij in nacija. Izhajajoč iz uvodne diskusije različnih definicij imperija avtor daje prednost široki definiciji, ki vključuje tudi imperialno raznoličnost in kulturni sinkretizem, medtem ko so ozke (tudi »kratkovidne«, zlasti legalistične) definicije zavrnjene. Sledi terminološka obravnava relevantnih slovenskih družboslovnih terminov (imperij ali cesarstvo?), ki se nadaljuje v spopad s centralnim ideologemom imperija kot nasprotnega naravi in torej obsojenega na to, da prej ali slej razpade na sestavne dele (in da ga za zmeraj, ali vsaj za nedoločen čas, nadomesti nacionalna država). Sodobna družboslovna misel (vključno z modernističnimi teorijami nacije in nacionalizma) nacijo in imperij pogosto postavlja v nasprotje, ekvivalentno nasprotju naravnega in umetnega, enostavnega in sestavnega, homogenega in heterogenega, saj jo še zmeraj obvladuje mogočna herderjanska metafora imperija kot monstroznega artefakta. V nasprotju s to simplistično podobo nacija in imperij lahko sobivata v istem pojavu in lahko prehajata drug v drugega: imperij v nacijo, nacija v imperij. Oba sta tudi v veliki (morda odločilni) meri stvar percepcije: država, neuspešna v svoji nacionalni integraciji (»spodletela« nacionalna država) je percipirana kot imperij; imperij, ki mu uspe proizvesti kulturno homogenost, »postane« nacija. Kar je včeraj bilo videti kot nacionalna država, se danes obravnava kot imperij (npr. ZDA). Teoretsko izhodišče tega poglavja temelji v pristopu, ki so ga v multidisciplinarnem polju »študijev imperija« (ali »imperiolgije«) razvili raziskovalci različnih imperijev kot Mark Beissinger, Frederick Cooper, Ronald G. Suny, George Steinmetz, Alexander Morrison, Dominic Lieven, Michael Meeker in drugi. Poglavje v sklepnem delu argumentirano zavrača možen vtis, da so študiji imperijev apologetski do imperijev.

Naslednja tri poglavja (Slovenci in islam; Potovanja v imperialnem stilu; Ko habsburški mit postane slovenski nacionalni mit) tvorijo jedro knjige, v katerem je

analiza osredičena na tri izbrane primere, ki ilustrirajo različne prepletенosti nacionalne identitete s habsburškim okvirom. V prvem poglavju tega osrednjega dela je reakcija slovenskih javnih intelektualcev na 11. september – in njen prevladujoči »teologocentrični« etos – interpretirana kot najnovejša modifikacija osrednje narodotvorne pripovedi o grozečem turškem plenilcu (lokalna varianta »obmejnega orientalizma«). V tem primeru imperialni okvir nacionalnega obmejnoorientalističnega diskurza ni habsburški imperij per se, temveč njegove obmejne interakcije s pretečim osmanskim imperijem na področju vojne krajine. Naslednje poglavje vpelje pojem imperialnega stila, ki ga tu ponazarja habsburški potovalni stil. Poglavje temelji na potopisnih poročilih slovenskega pesnika Antona Aškercera s preloma 19. in 20. stoletja, ki je potoval prek osmanske meje (v Istanbul in Plovdiv v današnji Bolgariji) kakor tudi v carsko Rusijo. Imperiji značilno vtisnejo kulturnim praksam, kot je potovanje, prepoznavni stil, ki je lahko skupen tako dvorjanom (na primer cesarica Elizabeta) kakor skromnemu pesniku z imperialne periferije. To ne pomeni, da je imperialni stil vseprežemajoč in da ne obstaja možnost preklapljanja med etničnimi in imperialnimi potovalnimi stili (kot to vidimo pri istem pesniku).

Zadnja v nizu the treh poglavij je temeljita analiza enega osrednjih sodobnih slovenskih etničnih mitov, namreč krpanskega mita (zgrajenega okoli povesti o Martinu Krpanu iz sredine 19. stoletja). Poglavje trdi, in sicer prvič, da je mogoče to zgodbo brati kot varianto habsburškega mita, saj vsebuje motiv etničnega rešitelja cesarja in cesarstva. Zgodba pripoveduje o robatem slovenskem kmetu in tihotapcu, obdarjenem s silno telesno močjo pa tudi z lastnostmi *tricksterja*. Cesar ga povabi na Dunaj, da bi poskušal premagati nepremagljivega osmanskega velikana. Potem ko neceremonialno ubije velikana, Krpan nadaljuje svoja pogajanja in šegavosti z dvorjani, vključno s cesarjem osebno (edinim na dvoru, ki mu je hvaležen). Tako končno prejme cesarski patent, ki mu bo omogočil leglizacijo svojega solnega tovarništva, in deklarira svojo razpoložljivost, če bi na Dunaj prišel nov silak. V času slovenske neodvisnosti je ta zgodba postala izjemno priljubljena, vrhunec popularnosti pa je doživela, ko je Slovenija vstopala v EU. V tem poglavju avtor izraža osuplost nad nezmožnostjo generacij slovenskih literarnih učenjakov, da bi prepoznali Krpanovo zgodbo kot varianto habsburškega mita, in prispeva natančno analizo dveh glavnih linij interpretiranja krpanskega mita. Besedilo zgodbe se v ničemer ne upira interpretaciji junaka kot lojalnega kranjskega cesarskega podložnika, kar je docela v sozvočju s habsburškim videnjem Slovencev kot skromnega in vodljivega, *habsburgstreue* ljudstva. Kljub temu so literarni kritiki Krpana zmeraj prikazovali kot upornika. Ker so zavrnilo primerjalno perspektivo, nacionalistični učenjaki niso mogli videti, da ta etnična varianta širšega skupnega mita ni nič zares ekskluzivnega, in edino z vzdrževanjem monopola ekskluzivne interpretacije v

slovenščini (ter z ignoriranjem sleherne manifestacije zanimanja za povest pri tujih piscih in kritikih) so lahko ohranjali iluzijo, da je zgodba kvintesencialen kulturni zaklad, ki ekskluzivno pripada temu ljudstvu.

Sklepno poglavje v knjigi (Imperialna zapuščina, Slovenci in antropologija) nadaljuje s teoretsko diskusijo, načeto v prvem poglavju, tako da naprej obdeluje dozdevno ekvivalentna koncepta imperialne zapuščine in imperialnega stila. S tem namenom zastavi vprašanje pojma *persistence* v sodobnem družboslovju, posebej v antropologiji. »Sinhronistični« predsek slednje (preteklost ne *persistira* zaradi sebe same, temveč ekistira v sedanjosti edino toliko, kolikor v njej igra neko vlogo) vodi v nevarno podcenjevanje zmožnosti delovanja preteklih stvari in dogodkov. Pojem stila je vstopil v antropologijo z Alfredom Kroeberjem. Kratki obravnavi njegovega prispevka sledi analogna obravnava definicije in rabe tega pojma pri antropologih Jamesu Fergusonu (ki nasprotuje lahkotnemu umevanju stila kot oblačila, ki si ga lahko kadar koli nadenemo ali ga odložimo) in Veri Stein Erlich. Slednja je opravljala svojo raziskavo o jugoslovanskih družinah in skupnostih v tridesetih letih prejšnjega stoletja, zbran material pa je uporabila za svoj doktorsko disertacijo na Berkeleyju pod Kroeberjevim mentorstvom. Njen koncept imperialnega stila ima določene (pretežno površinske) podobnosti s Kroeberjevim, medtem ko je njo samo predvsem zanimal imperialni stil kot odtis imperija – torej kot imperialna zapuščina. Poskus vrnitve koncepta stila nazaj v antropologijo neizogibno zastavi vprašanja tako *persistence* kakor imperialnega stila in njegovih razmerij z antropologom bolj domačim pojmom etničnega stila. To bi lahko tudi delovalo kot serum proti vse močnejšemu etnicističnemu nagnjenju naše vede.

Summary

It is argued in this book that empire-building and nation-building are not two opposed and entirely separated processes but more like two faces of the same process. Empire and nation-state are not two clearly opposed and incompatible polities, each one negating its opposite and each one preceding or following it in a lineal, even evolutionary temporal sequence. Correspondingly, the book supports an 'externalist' theory of the national identity-making which propounds the view of national identity not as an inner, quasi organic growth, but as an outcome of interaction within wider imperial frameworks. Taking for its subject the case of the Slovenian national identity, it argues for the concept of *imperial legacy* which proves a particularly useful tool for theorizing the process of the making of national identity.

Theoretical premises are outlined and further elaborated in the first chapter of the book, titled *Empire and Nation*. Based on the initial discussion of different definitions of empire, a wide definition, which also includes imperial diversity and cultural syncretism, is preferred, whereas narrow (or 'myopic', largely legalist) definitions are rejected. A terminological discussion of the relevant Slovenian social-scientific terms follows before confronting the central ideological representation of empire as opposed to nature and therefore doomed, sooner or later, to fall apart (and be eternally, or at least for indefinite time, replaced by the nation-state). Still under the sway of the powerful Herderian metaphor of the empire as a monstrous artifact, the current social-scientific thinking (modernist theories of nations and nationalism included) largely continues to oppose nation and empire as natural and artificial, as simple and composite, as homogeneous and heterogeneous. Contrary to this simplistic notion, the nation and empire can coexist and can turn one into another: empire into nation, nation into empire. And they are in good (perhaps essential) part a matter of perception: a polity unsuccessful in national integration (a 'failed nation-state') is perceived as an empire; an empire which manages to impose cultural homogeneity 'becomes' nation. What yesterday looked like a nation-state, today is deemed empire (e.g., USA). The theoretical ground of this chapter is based in the scholarly approach developed within the multidisciplinary field of 'imperial studies' (or 'imperiology') by scholars of different empires such as Mark Beissinger, Frederick Cooper, Ronald G. Suny, George Steinmetz, Dominic Lieven, Alexander Morrison, Michael Meeker, etc. The chapter ends with discarding the possible impression that the imperial studies are apologetic of empires.

The next three chapters (*Slovenians and the Islam; Traveling Imperial Style; When the Habsburg Myth Becomes a Slovenian National Myth*) represent the analytical core of the book which is focused on three cases epitomizing different entanglements of

this national identity within the Habsburg framework. In the first chapter of this core, the reaction of the Slovenian public intellectuals to the *September 11* – and their predominant ‘theologocentric’ ethos – is interpreted as the latest modification of the central nation-building narrative of the threatening Turkish incursor (a local variety of the ‘frontier orientalism’). In this case, the imperial framework of the national frontier-orientalist discourse is not the Habsburg Empire per se, but its frontier interaction with the looming Ottoman Empire at its Military Border. The next chapter introduces the notion of the imperial style, epitomized as the Habsburg style of travel. The chapter is based on the travel accounts of a Slovenian poet Anton Aškerc from the turn of the century who traveled across the Ottoman border (Istanbul and Plovdiv in nowadays Bulgaria) as well as to the czarist Russia. It is argued that empires are prone to imprint cultural practices as the travel with a recognizable style that may be shared both by the Court (especially the Empress Elisabeth) and by a humble poet from the imperial periphery. This is not to claim that the imperial style is all-pervading and that there is no possibility of shifting between the ethnic and imperial travel-styles (as exemplified by the same poet).

The last in the series of these three chapters is a thorough analysis of the one of the central Slovenian contemporary ethnic myths, the *Krpan myth* (elaborated around the mid-19th century story of Martin Krpan). It is claimed, and this for the first time, that this story can be envisaged as a variant of the Habsburg myth as it contains the *motif* of the ethnic savior of the Emperor and Empire. The story is about a coarse Slovenian peasant and smuggler, endowed with tremendous physical strength as well as certain trickster qualities. He is invited by the Emperor to Vienna in order to try to fight an invincible Ottoman giant. After unceremoniously killing the giant, he continues negotiating and wisecracking with the courtiers and the Emperor in person (the only grateful one at the Court). He finally received the imperial patent which legalized his salt-transporting business and declared to be at hand if another bully came to Vienna. With the Slovenian independence, this story became hugely popular and its popularity peaked when Slovenia was on the way to enter EU. The chapter marvels at the inability of the generations of Slovenian literary scholars to recognize the Krpan story as a variant of the Habsburg myth and offers a detailed comment to different lines of interpreting the myth. The text of the story does not offer any resistance to interpreting the hero as a loyal Carniolan imperial subject, entirely in tune with the Habsburg view of the Slovenians as a humble and docile, *habsburgstreue* people. Yet Krpan has always been seen as a rebel, even revolutionary, by the generations of literary critics. Rejecting the comparative perspective, the nationalist scholars could not notice that this ethnic variant of the more widely shared myth is nothing really exclusive, and only

with perpetuating the monopoly of its exclusive interpretation in Slovene language (and turning down any manifestation of the interest in this story by foreign writers and scholars) they could perpetuate the illusion that the story is a quintessential cultural treasure belonging exclusively to this people.

The concluding chapter of the book (*Imperial Legacy, the Slovenians and Anthropology*) continues the theoretical discussion, started in the first chapter, by further elaborating the seemingly equivalent concepts of imperial legacy and imperial style. To that end, it raises the question of the place of the notion of *persistence* in the current social science, and especially anthropology. The 'synchronicist' bias of the latter (the past does not *persist* for its own sake, but *exists* in the present only insofar as it plays some role in it), has resulted in a dangerous underestimation of the agency of things past. The notion of style entered anthropology with Alfred Kroeber. His contribution to this concept is briefly discussed and followed by an analogous discussion of the definition and the usage of this concept by the anthropologists James Ferguson (who opposes the facile view of style as something that can be put on or discarded as a dress) and Vera Stein Erlich. The latter conducted her research on Yugoslav families and communities in the 1930s and used the collected material for her PhD dissertation at Berkeley under the guidance of Kroeber. Her concept of imperial style shows some (largely superficial) similarities to Kroeber's, whereas she was essentially interested in the imperial style as an imprint of the empire – as an imperial legacy. Trying to bring the concept of style back into anthropology inevitably raises the questions of persistence as well as of the imperial style and its relation to the notion (more familiar to the anthropologists) of ethnic style. This might also act as an antidote to the increasing ethnicist bias of our discipline.

Viri in literatura

- Abu El-Haj, Nadia, 2005: Edward Said and the Political Present. *American Ethnologist*. 32, 4. 538–555.
- Adler, Eric, 2008: Post-9/11 Views of Rome and the Nature of “Defensive Imperialism”. *International Journal of the Classical Tradition*. 15/4. 587–610.
- Allcock, John B., 2000. *Explaining Yugoslavia*. London: Hurst and Company.
- Aškerc, Anton, 1993: *Zbrano delo. Zv. 7. Podlistiki in potopisi. Kritični in polemični spisi*. Ljubljana: DZS.
- Aškerc, Anton, 1997: *Zbrano delo. Zv. 8. Pisma*. Ljubljana: DZS.
- Barth, Fredrik, 1969: Introduction. V: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (ur. Barth, Fredrik). Bergen in Oslo: Universitetsforlaget. 9–38.
- Bartulović, Alenka, 2012: »S Turkom star račun imamo, prav je, da ga poravnamo« - Vpadi osmanskih čet skozi diskurzivno optiko slovenskega zgodovinopisja in leposlovja ter njihova aplikativnost v enaindvajsetem stoletju. V: *Imaginarni »Turek«* (ur. Jezernik, Božidar). Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo. 145–173.
- Baskar, Bojan, 2002: *Dvoumni Mediteran: Študije o regionalnem prekrivanju*. Koper: ZRS.
- Baskar, Bojan, 2003: *Ambivalent Dealings with an Imperial Past: The Habsburg Legacy and New Nationhood in ex-Yugoslavia* (Working papers, zv. 10). Dunaj: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 21 str. Dostopno na: <<http://www.oeaw.ac.at/sozant/workpaper/band010.pdf>>
- Baskar, Bojan, 2005a: Krajevna imena med kolonializmom in etničnim nacionalizmom. *Gledališki list SNG, Drama*. 84, 5. 18–22.
- Baskar, Bojan, 2005b: Avstro-ogrska zapuščina: ali je možna dediščina multinacionalnega imperija? V: *Dediščina v obeh znanosti* (ur. Jože Hudales in Nataša Visočnik). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. 41–52.
- Baskar, Bojan, 2007: Raccontare il mare: la ridefinizione delle identità nazionali nell'Adriatico nord-orientale. V: *Immaginare l'Adriatico: contributi alla riscoperta sociale di uno spazio di frontiera* (ur. Cocco, Emilio in Everardo Minardo). Milano: F. Angeli, 97–111.

- Baskar, Bojan, 2008a: Načini potovanja in orientalistično potopisje v avstro-ogrski provinci: primer Antona Aškerc. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva*. 48, 3/4. 24–35.
- Baskar, Bojan, 2008b: Martin Krpan ali habsburški mit kot sodobni slovenski mit. *Etnolog*. 18/69. 74–92.
- Baskar, Bojan, 2010: Southbound, to the Austrian Riviera: the Habsburg Patronage of Tourism in the Eastern Adriatic. *Anthropological notebooks*. 16/1. 9–22.
- Baskar, Bojan, 2011: Oriental Travels and Writings of the *fin-de-siècle* Poet Anton Aškerc. V: *Figures pionnières de l'orientalisme: convergences européennes: monde anglophone, Europe centrale et orientale* (ur. Gadoin, Isabelle in Živa Vesel). Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient. 219–230.
- Baskar, Bojan, 2012: „Prvi slovenski pesnik v džamiji“: orientalizem v potopisih pesnika z imperialnega obrobja. V: *Imaginarni „Turek“* (ur. Jezernik, Božidar). Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo. 127–143.
- Beissinger, Mark, 1995: *The Persisting Ambiguity of Empire: State- and Empire-Building in Post-Soviet Politics*. Washington: The National Council for Soviet and East European Research, VIII Program. 1–32.
- Bellér-Hann, Ildikó, 1995: The Turks in Nineteenth-Century Hungarian Literature. *Journal of Mediterranean Studies*. 5/2. 222–238.
- Bendix, Regina, 2003: Ethnology, Cultural Reification, and the Dynamics of Difference in the *Kronprinzenwerk*. V: *Creating the Other: Ethnic Conflict and Nationalism in Habsburg Central Europe* (ur. Wingfield, Nancy M.). New York in Oxford: Berghahn Books. 149–166.
- Boršnik, Marja, 1981: *Anton Aškerc*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Bourdieu, Pierre, 1980: *Le sens pratique*. Pariz: Minuit. [Slovenski prevod: 2002: *Praktični čut*. Ljubljana: Studia humanitatis. 2 zv.]
- Bourdieu, Pierre in Pierre Lamaison, 1985: De la règle aux stratégies: entretien avec P. Bourdieu. *Terrain*. 4. 93–100.
- Brooks, Willis, 1995: Russia's Conquest and Pacification of the Caucasus: Relocation Becomes a Pogrom in the Post-Crimean War Period. *Nationalities Papers*. 23/4. 675–686.

- Burbank, Jane in Frederick Cooper, 2010: *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brown, Michael F., 2003: *Who Owns Native Culture?* Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Burke, Peter, 1978: *Popular Culture in Early Modern Europe*. London: Temple Smith.
- Buzard, James, 2002: *The Grand Tour and After (1660-1840)*. V: *The Cambridge Companion to Travel Writing* (ur. Hulme, Peter in Tim Youngs). Cambridge: Cambridge University Press. 37-52.
- Buzard, James, 1993: *The Beaten Track: European Tourism, Literature, and the Ways to Culture, 188-1918*. Oxford: Clarendon Press.
- Chirot, Daniel, 1976: *Social Change in a Peripheral Society: The Creation of a Balkan Colony*. New York: Academic Press.
- Casanova, Pascale (ur.), 2011: *Des littératures combattives. L'internationale des nationalismes littéraires*. Pariz: Raisons d'agir.
- Cergoly, Carolus L., 1979: *Il complesso dell'imperatore. Collages di fantasia e memorie di un mitteleuropeo*. Milano: Arnoldo Mondadori.
- Cergoly, Carolus L., 1984: *Fermo là in poltrona, ovvero i teatri della memoria per trastullarsi e fantasticare scritti da un mitteleuropeo*. Milano: Arnoldo Mondadori.
- Cergoly, Carolus L., 1988: Tihotapec in cesar. *Primorska srečanja. Revija za družboslovje in kulturo*. 79. 56-57.
- Davis, John, 1977: *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*. London: Routledge in Kegan Paul.
- Dragoš, Srečo, 2003: *Islam in suicidalno podalpsko pleme*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- Duda, Dean, 2005: Towards a Modernist Travel Culture. *The International Journal of Travel and Travel Writing*. 6/1&2. 68-87.
- Eisenstadt, Shmuel N., 1967: *The Decline of Empires*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Figes, Orlando, 2002: *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia*. London: Penguin.

- Ferguson, James, 1999: *Expectations of Modernity*. Berkely, LA: University of California Press.
- Ferguson, Niall, 2004: *Empire: How Britain Made the Modern World*. London: Penguin.
- Fischer, Michael M. J., 2014: The lightness of existence and the origami of »French« anthropology: Latour, Descola, Viveiros de Castro, Meillasoux, and their so called ontological turn. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. 4/1. 331–355.
- Gellner, Ernest, 1958: Time and Theory in Social Anthropology. *Mind*. 67/266. 182–202.
- Gellner, Ernest, 1983a. *Nations and Nationalism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Gellner, Ernest, 1983b: *The Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest, 1998: *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Sarah, 2011: Sarah Gellner on Ernest Gellner. *Waggish* (ur. Auerbach, David). Dostopno na naslovu: <<http://www.waggish.org/2011/sarah-gellner-on-ernest-gellner/>> (ogled 9. avgusta 2013).
- Gestrin, Ferdo, 1952: Družbeni razredi na Slovenskem in reformacija. *Drugi Trubarjev zbornik*. Ljubljana: Slovenska matica. 15–56.
- Gestrin Ferdo, 1991: *Slovenske dežele in zgodnji kapitalizem*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Gingrich, Andre, 1998: Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. V: *MESS. Mediterranean Ethnological Summer School. Vol. II*. (ur. Baskar, Bojan in Borut Brumen). Ljubljana: Inštitut za multikulturne raziskave. 99–127.
- Goldstein, Ivo, 2003: Granica na Drini – razvoj i značenje mitologema. V: *Historijski mitovi na Balkanu: Zbornik radova*. Sarajevo: Institut za istoriju u Sarajevu. 109–137.
- Goody, Jack, 2004: *Islam in Europe*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Grdina, Igor, 1999: *Od rodoljuba z dežele do meščana*. Ljubljana: Studia humanitatis.

- Grdina, Igor, 2003: *Poti v zgodovino*. Ljubljana : Založba ZRC.
- Haenni, Patrick, 1999: Ils n'en ont pas fini avec l'Orient: de quelques islamisations non islamistes. V: *Le Post-islamisme*. (Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée.) 85/86. 121–147.
- Harrington, Austin, 2006: Social Theory and Theology. V: *Handbook of Contemporary European Social Theory* (ur. Delanty, Gerard). London in New York: Routledge. 37-47.
- Harrison, Simon, 1999: Identity as a scarce resource. *Social Anthropology*. 7/3. 239–251.
- Hechter, Michael, 1975: *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Berkeley: University of California Press.
- Herder, Johann Gottfried, 1800 [1784]: *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. New York: Bergman Publishers.
- Hladnik, Miran, 2002: Pa začnimo pri Krpanu. *Sodobnost. Revija za književnost in kulturo*. LXVI, 2. 227–230.
- Hladnik, Miran, 2009: Slovenski zgodovinski roman. Ljubljana: Znanstvena založba FF UL.
- Hobsbawm, Eric, 1977: Some Reflections on the Break-up of Britain. *New Left Review*. 105. 3–23.
- Hobsbawm, Eric, 1987: *The Age of Empire, 1875–1914*. London: George Weidenfeld and Nicolson.
- Hulme, Peter, 2002: Travelling to Write (1940–2000). V: *The Cambridge Companion to Travel Writing* (ur. Hulme, Peter in Tim Youngs). Cambridge: Cambridge University Press. 87–101.
- Jelavich, Charles, 1992: *Južnoslavenski nacionalizmi: Jugoslavensko ujedinjenje i udžbenici prije 1914*. Zagreb: Globus in Školska knjiga.
- Jezernik, Božidar, 1999: *Kava*. Ljubljana: Rokus.
- Jezernik, Božidar, 2012: Imaginarni »Turek«. V: *Imaginarni »Turek«* (ur. Jezernik, Božidar). Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo. 7–26.
- Johler, Reinhard, 1999: A Local Construction, or: What Have the Alps to Do with a Global Reading of the Mediterranean? *Narodna umjetnost. Hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*. 36/1. 87–102.

- Jurčič, Josip, 1956 [1864]: Jurij Kozjak: *slovenski janičar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kalčič, Špela, 2007: »Nisem jaz Barbika«: Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Kapferer, Bruce, 1987: The Anthropology of Max Gluckman. *Social Analysis*. 22. 3–21.
- Kappus, Elke, 1997: Prihodnost za Trst ali o rekontekstualizaciji zgodovine. *Etnolog*. 7/58. 167–180.
- King, Charles, 2004: *The Black Sea: A History*. Oxford: Oxford University Press.
- Kos, Milko, 1933: *Zgodovina Slovencev od naselitve do reformacije*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Kos, Janko, 1991: Srednja Evropa kot literarnozgodovinski problem. V: *Srednja Evropa* (ur. Vodopivec, Peter). Ljubljana : Mladinska knjiga. 41–53.
- Košuta, Miran, 1996: *Krpanova sol: Književni liki in stiki na slovenskem zahodu. Študije in eseji*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kovač-Artemis, Tita, 1993: Turjačani in Sisek (ob 400-letnici velike slovenske zmage nad Turki). *Delo*. 21. 6. in 24. 6. 1993. 35.
- Kroeber, Alfred L., 1953: *Anthropology* (ur. Alfred L. Kroeber). Chicago: University of Chicago Press.
- Kroeber, Alfred L., 1957: *Style and Civilizations: An Inquiry into Civilization, Its Characteristics, Its Essential Nature, Its Features in the Past, Its Future Prospects*. Berkeley in Los Angeles: University of California Press.
- Kroeber, Alfred L., 1963: The Role of Style in Comparative Civilizations. V: *An Anthropologist Looks at History. With a Foreword by Milton Singer* (ur. Theodora Kroeber). Berkeley in Los Angeles: University of California Press. 66–89.
- Kurlansky, Mark, 2003: *Salt: A World History*. London : Vintage.
- Layton, Susan, 1994: *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leerssen, Joep, 2015: The Nation and the City: Urban Festivals and Cultural Mobilisation. *Nations and Nationalism*. 21/1. 2–20.

- Leroi-Gourhan, André, 1990: *Gib in beseda*, 2. zv. Ljubljana: Škuc in FF.
- Lewis, Bernard, 1990: The Roots of Muslim Rage: Why so Many Muslims Deeply Resent the West, and Why their Bitterness Will not Easily Be Mollified. *The Atlantic Monthly*, 266/3. 47–60.
- Lewis, Martin W. in Kären E. Wigen, 1997: *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. Berkeley in Los Angeles: University of California Press.
- Longworth, Philip, 1994: *The Making of Eastern Europe: From Prehistory to Postcommunism*. New York: St. Martin's Press.
- Macmillan, Hugh, 1993: The Historiography of Transition on the Zambian Copperbelt—Another View. *Journal of Southern African Studies*. 9/4. 681–712.
- Madeline, Fanny, 2007: L'Empire et son espace. Héritages, organisations et pratiques. *Hypothèses*. 1. 213–225.
- Makdisi, Ussama, 2002: Ottoman Orientalism. *The American Historical Review*. 107/3. 768–795.
- Malinowski, Bronislaw, 2005[1922]: *The Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Maselj-Podlimbarski, Fran, 1931[1913]: *Gospodin Franjo. Fr. Maslja-Podlimbarskega Zbranih spisov IV. zvezek. 2. del*. Ljubljana: Tiskovna zadruga.
- Mauss, Marcel, 1934: Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive – classification et méthode d'observation des phénomènes généraux de la vie sociale dans les sociétés de types archaïques (phénomènes généraux spécifiques de la vie intérieure de la société). *Annales sociologiques, série A, fasc. I*. Première partie : Phénomènes généraux de la vie intrasociale. 1–56.
- McCaffrey, Enda, 2009: *The Return of Religion in France: From Democratisation to Postmetaphysics*. Basingstoke in New York: Palgrave Macmillan.
- McCarthy, Justin, 1996: Ottoman Bosnia, 1800 to 1979. V: *The Muslims of Bosnia-Herzegovina: Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia* (ur. Pinson, Mark). Cambridge, MA: Harvard University Press. 54–83.

- McCoy, Alfred W in Francisco A. Scarano (ur.), 2009: *Colonial Crucible. Empire in the Making*. Madison: University of Wisconsin Press.
- McReynolds, Louise, 2006: The Prerevolutionary Russian Tourist : Commercialization in the Nineteenth Century. V: *Turizm : The Russian and East European Tourist under Capitalism and Socialism* (ur. Gorsuch, Anne E. in Diane P. Koenker). Ithaca in London: Cornell University Press. 17–42.
- Meeker, Michael E., 2002: *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*. Berkeley in Los Angeles: University of California Press.
- Mitchell, Clyde, 1956: *The Kalela Dance*. Lusaka: Rhodes-Livingstone Institute.
- Morrison, Alexander, 2012: The Pleasures and Pitfalls of Colonial Comparisons. *Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History*. 13/4. 919–936.
- Naglič, Miha, 2002: Kaj pa, če pride v Bruselj Brdavs? *Delo*. 9. februar 2002.
- Nairn, Tom, 1977: The Break-Up of Britain. *Crisis and Neonationalism*. London: New Left Books.
- Newsinger, John, 2006: *The Blood Never Dried: A People's History of the British Empire*. London: Bookmarks Publications.
- Norton, Anne, 2004: *Leo Strauss and the Politics of the American Empire*. New Haven: Yale University Press.
- Overing, Joanna, 1997: The Role of Myth: An Anthropological Perspective, or: 'The reality of the really made-up'. V: *Myths of Nationhood* (ur. Hosking, Geoffrey in György Schöpflin). London: Hurst and Company. 1–18.
- Pagden Anthony, 1995: *Lord of All the Worlds. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500–1850*. New Haven in London: Yale University Press.
- Pašić, Ahmed, 2005: *Islam in muslimani v Sloveniji*. Tržič: Učila International.
- Paternu, Boris, 1978: Levstikov Krpan med mitom in resničnostjo. *Slavistična revija. Časopis za jezikoslovje in literarne vede*. 3. 233–251.
- Pederin, Ivan, 1991: *Jadranska Hrvatska u austrijskim i njemačkim potopisima*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Planhol, Xavier de, 1968: *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Pariz: Flammarion.

- Pitt-Rivers, Julian, 1986: Un rite de passage de la société moderne: le voyage aérien. V: *Les rites de passage aujourd'hui* (ur. Centlivres, Pierre in Jacques Hainard). Lausanne: L'Age d'Homme. 115–130.
- Plöckinger, Veronika, 2002: Način gledanja : Razvoj turizma u prošlosti. Istra u povijesnom presjeku turističkog interesa. V: *Istra, različiti pogledi : Etnografske zbirke Istre kroz austrijsko-hrvatski dijalog*. Pazin: Etnografski muzej Istre. 15–27.
- Poche, Bernard, 1993: La slovénité à Trièste. Une réalité sociale ou un mythe culturel et historique? *Novecento. Frontières culturelles du côté de l'Istrie. Cahiers du CERCIC*. 17. 11–36.
- Pogačnik, Jože, 1999: Med Lepo Vido in Krpanom. Slovenski kulturnozgodovinski fenotip. *Sodobnost*. XLVII/3–4. 262–269.
- Pratt, Mary Louise, 1992: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London in New York: Routledge.
- Renan, Ernest, 1997 [1882]: *Qu'est-ce qu'une nation?* Pariz: Éditions Mille et une nuits.
- Richards, Greg in Julie Wilson (ur.), 2004: *The Global Nomad: Backpackers Travel in Theory and Practice* 2004. Clevedon: Channel View Publications.
- Robinson, Mike in Hans Christian Andersen, 2003: Reading Between the Lines: Literature and the Creation of Touristic Spaces. V: *Literature and Tourism* (ur. Robinson, Mike in Hans Christian Andersen). London in New York: Continuum. 1–38.
- Rose, Gillian. 1981: *Hegel Contra Sociology*. London: Athlone Press.
- Roth, Guenther, 1969: Personal Rulership, Patrimonialism, and Empire-Building in the New States. *World Politics*. 20, 2. 194–206.
- Roy, Olivier, 2005: *La laïcité face à l'islam*. Pariz: Hachette.
- Rupel, Mirko, 1956: Spremna beseda in opombe. V: Jurij Kozjak: *slovenski janičar* (Jurčič, Josip). Ljubljana: Mladinska knjiga. 131–143.
- Said, Edward W., 1978: *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage Books. [Slovenski prevod: *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij, 1996.]

- Said, Edward, 1981: *Covering Islam: How the Media and Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Random House.
- Said, Edward W., 1993: *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward W., 2005: *Oblasti povedati resnico: Zbornik*. Ljubljana: *cf.
- Schapiro, Meyer, 1953: Style. V: *Anthropology* (ur. Kroeber, Alfred L.). Chicago: University of Chicago Press. 287–312.
- Schapiro, Meyer, 1959: Style and Civilizations. A. L. Kroeber. Ithaca: Cornell University Press, 1957. *American Anthropologist*. 61/2. 303–305.
- Schwartz, Frederic J., 1999: Cathedral and Shoes: Concepts of Style in Wölfflin and Adorno. *New German Critique*. 76. 3–48.
- Shephard, Sue, 2000: *Pickled, Potted and Canned: The Story of Food Preserving*. London : Headline.
- Simić, Andrei, 1973: *The Peasant Urbanites: A Study of Rural-Urban Mobility in Serbia*. New York in London: Seminar Press.
- Simoniti, Vasko, 1990: *Turki so v deželi že*. Celje: Mohorjeva družba.
- Simoniti, Vasko, 2003: *Fanfare nasilja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Smith, Neil, 2003: *American Empire. Roosevelt's Geographer and the Prelude to Globalization*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press.
- Starke, Rodney, 1999: Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*. 60/3. 249–273.
- Stein Erlich, Vera, 1966: *Family in Transition: a study of 300 Yugoslav Villages*. Princeton: Princeton University Press.
- Stein Erlich, Vera, 1968: *U društvu s čovjekom. Tragom njegovih kulturnih i socijalnih tekovina*. Zagreb: Naprijed.
- Stein Erlich, Vera, 1971: *Jugoslavenska porodica u transformaciji. Studija u tri stotine sela*. Zagreb: Liber.
- Steinmetz, George, 2005: Return to Empire: The New U.S. Imperialism in Comparative Historical Perspective. *Sociological Theory*. 23/4. 339–367.
- Stoler, Ann Laura, 2009: Considerations on Imperial Comparisons. V: *Empire Speaks Out. Languages of Rationalization and Self-Description in*

- the Russian Empire* (ur. Gerasimov, Ilya, Jan Kusber in Alexander Semyonov). Leiden in Boston: Brill. 33–55.
- Suny, Ronald Grigor in Terry Martin, 2001: Introduction. V: *A State of Nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin* (ur. Suny, Ronald Grigor in Terry Martin). Oxford: Oxford University Press. 3–20.
- Stoye, John, 2000: *Siege of Vienna*. Edinburgh: Birlinn.
- Šmitek, Zmagor, 1988: Slovenska doživetja prostranstev. V: *Poti do obzorja: Antologija slovenskega potopisa z neevropsko tematiko*. Ljubljana: Borec. 377–422.
- Tambis-Lyche, Harald, 1996: Choisir son pays, choisir son peuple: Remarques sur la genèse norvégienne d'une théorie de l'ethnicité. V: *L'Europe entre cultures et nations. Actes du colloque de Tours, Décembre 1993* (ur. Voisenat, Claudie in Eva Julien). Pariz: Éditions de la MSH. 157–173.
- Thiesse, Anne-Marie, 1991: *Écrire la France: Le mouvement littéraire régionaliste de langue française entre la Belle Époque et la Libération*. Pariz: Presses universitaires de France.
- Thiesse, Anne-Marie, 2001: *La création des identités nationales. Europe XVII^e–XX^e siècle*. Pariz: Seuil.
- Tibi, Bassam, 2007: Europeanisation, not Islamisation. Dostopno na naslovu: <http://www.signandsight.com/features/1258.html> (ogled 24. junija. 2007).
- Todorova, Maria, 1997: *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press.
- Todorova, Maria, 2004: Introduction. V: *Balkan Identities: Nation and Memory* (ur. Todorova, Maria). London: Hurst and Company. 1–24.
- Trobič, Milan, 2005: *Po Krpanovih sledeh*. Postojna: Amata.
- Turner, Bryan S., 2002: Orientalism, or the Politics of the Text. V: *Interpreting Islam* (ur. Donnan, Hastings). London: Sage Publications. 20–31.
- Urbain, Jean-Didier, 1991: *L'idiot du voyage: Histoires de touristes*. Pariz : Plon.
- Vasselli, Laura, 1996: "Cose turche" à Trieste. V: *Trieste e la Turchia: Storie di commerci e di cultura* (ur. Pavan, Gino). Trst: Samer & Co. Shipping.
- Verginella, Marta, 2008: *Il confine degli altri: La questione giuliana e la memoria slovena*. Rim: Donzelli editore.

- Vilfan, Sergij, 1962: K zgodovini kmečkega kupčevanja s soljo. Gospodarsko-pravne podlage povesti o Martinu Krpanu. *Kronika. Časopis za slovensko krajevno zgodovino*. X/3. 129–144.
- Vilfan, Sergij, 1963: K zgodovini kmečkega kupčevanja s soljo. Gospodarsko-pravne podlage povesti o Martinu Krpanu. *Kronika. Časopis za slovensko krajevno zgodovino*, XI/1. 1–12.
- Voje, Ignacij, 1993: Bitka pri Sisku: 1593–1993. Ljubljana: Narodni muzej, 1993, 112 strani. *Zgodovinski časopis*. 47/3. 476–478.
- Voje, Ignacij, 1996: *Slovinci pod pritiskom turškega nasilja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Vrhovec, Ivan, 1887: Turški davek in vojaška granica. *Ljubljanski zvon*. 12–18, 102–106.
- Vrhovec, Ivan, 1913: Turške vojne po slovenskih deželah v XV. stoletju. *Zvonček*. 14/9. 201–207.
- Wagner, Anne-Catherine, 2007: La place du voyage dans la formation des élites. *Actes de la recherche en sciences sociales*. 170. 59–65.
- Wallach, Alan, 1997: Meyer Schapiro's Essay on Style: Falling into the Void. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 55/1. 11–15.
- Weber, Irena, 2003: *Ženski itinerariji. Med antropologijo potovanja in literaturo*. Koper : ZRS.
- Wheatcroft, Geoffrey, 2006: They should come out as imperialist and proud of it. *Guardian*. 9. maj 2006. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2006/may/10/foreignpolicy.comment>
- Wilson, Richard, 1993: Anchored Communities: Identity and History of the Maya-Q'echi'. *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 28/1. 121–138.
- Zalta, Anja, 2005: Muslims in Slovenia. *Islamic Studies*. 44/1. 93–112.
- Žanić, Ivo, 2003: Simbolični identitet Hrvatske u trokutu raskrižje – predziđe – most. V: *Historijski mitovi na Balkanu. Zbornik radova*. Sarajevo: Institut za istoriju u Sarajevu. 161–202.
- Žižek, Slavoj in John Milbank, 2009: *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (ur. Davis, Creston). Cambridge, Mass.: MIT Press.

Imensko kazalo

A

- Abdulhamid II. 67
Abu El-Haj, Nadia 56, 58
Adler, Eric 11
Ajshil 40
Alighieri, Dante 49
Allcock, John B. 105
Amery, Leopold 24
Andersen, Hans Christian 70
Andrejka, Jernej 53
Aškerc, Anton 49, 56, 58–67, 69–75,
95, 113, 116
Auersperg, Andrej 50

B

- Badiou, Alain 38
Bailey, Frederick G. 104
Barth, Fredrik 74, 100–104
Bartol, Vladimir 33, 64
Bartulović, Alenka 8, 48, 53
Baskar, Bojan 19, 42, 52, 55, 62, 66,
77, 80, 95, 97
Bechev, Dimitar 7
Beissinger, Mark 22, 115
Bellér-Hann, Ildikó 64
Bendix, Regina
Benjamin, Walter 36
Berger, Peter L. 37, 39
Boas, Franz 106
Boršnik, Marja 62–64
Buonarroti, Michelangelo 49
Bourdieu, Pierre 55, 102, 109
Brooks, Willis 71
Brown, Michael F. 92
Burbank, Jane 25

- Burke, Peter 88
Burton, Richard 75
Buruma, Ian 32
Bush, George W. ml. 11
Buzard, James 58, 60

C

- Cankar, Ivan 63–64
Capuder, Andrej 47
Carmichael, Cathie 8
Casanova, Pascale 96
Cergoly, Carolus L. 87, 89–91, 93
Chirot, Daniel 12
Churchill, Winston 24
Colson, Elizabeth 103
Cooper, Frederick 25, 115
Coroucli, Maria 8

Č

- Čehov, Anton 60
Čehovin, Andrej 79

D

- Dakhlija, Jocelyne 7–8
Davis, John 35
Derrida, Jacques 29
Dragoš, Srečo 48
Duda, Dean 60
Durkheim, Emil 36

E

- Eisenstadt, Shmuel N. 9, 20
Elizabeta, cesarica 66, 116
Epstein, Arnold L. 103

F

Ferguson, James 23, 103, 106–109,
113, 117
Ferguson, Niall 23
Figes, Orlando 69
Fischer, Michael M. J. 38–39
Foerster, Anton 51
Fölkel, Ferruccio 91
Foucault, Michel 57
Franc Jožef, cesar 15, 79

G

Galilei, Galileo 49
García-Arenal, Mercedes 7
Gauchet, Marcel 38
Gellner, Ernest 17, 23–24, 29–30,
100–102
Gellner, Sarah 18, 23, 96
Gestrin, Ferdo 45
Gingrich, Andre 8, 40–42
Glaser, Karl 74
Gluckman, Max 103–104
Goethe, Johann Wolfgang von 64
Goffman, Erving 108
Goldstein, Ivo 52
Goody, Jack 39
Grabnar, Marjan 51
Grdina, Igor 64, 84

H

Habermas, Jürgen 37
Haenni, Patrick 30
Harald, Tambs-Lyche 103
Hardt, Michael 15
Harrington, Austin 36–37, 39
Harris, Bert 24
Harrison, Simon 92
Hayek, Friedrich von 102

Hechter, Michael 13–14, 17, 19–20
Hegel, George Wilhelm Friedrich
31–33
Herder, Johann Gottfried 17–18,
23
Herzfeld, Michael 40
Hicinger, Peter 51
Hitler, Adolf 24
Hladnik, Miran 43–44, 83, 85–86, 94
Hobsbawm, Eric 9, 16–17
Hren, Tomaž 52
Hulme, Peter 61
Huntington, Samuel 33

J

Janja, Janez 50
Jelavich, Charles 50
Jelinčič, Zmago 51
Jezernik, Božidar 8, 45, 89
Johler, Reinhard 66
Jókai, Mór 64
Juhant, Janez 47
Jurčič, Josip 43–44

K

Kalčič, Špela 48, 53
Kapferer, Bruce 104
Kappus, Elke 92
Karel Veliki, cesar 94
Katarina II., carica 73
King, Charles 59, 70–71
Koltšitzki, Georg Franz 89
Kos, Janko 31–32, 80
Kos, Milko 45
Košuta, Miran 86, 90–92
Kovač-Artemis, Tita 51
Kozorog, Miha 8
Krauthammer, Charles 11

Kristus, Jezus 37–39
Kroeber, Alfred L. 65, 104, 106–110,
113, 117
Kukuljević-Sakcinski, Ivan 51
Kurlansky, Mark 82

L

Lacan, Jacques 37
Laden, Osama bin 85–86
Lamaison, Pierre 102
Latour, Bruno 38
Layton, Susan 69
Leach, Edmund 104
Leerssen, Joep 96
Lermontov, Mihail Jurjevič 69–71
Leroi-Gourhan, André 65, 114
Lev X. 49
Levinas, Emmanuel 38
Levstik, Fran 43, 78, 80, 84
Lewis, Bernard 33
Lewis, Martin W. 55, 105
Lieven, Dominic 115
Longworth, Philip 105
Lowie, Robert 109

M

Mach, Ernst 102
Macmillan, Hugh 104
Madeline, Fanny 9–11
Mahnič, Anton 67
Makdisi, Ussama 57
Maks, Ferdinand 66
Malinowski, Bronislaw 23, 77, 99,
101–102
Mannheim, Karl 36
Marçais, William 30, 34–35
Marion, Jean-Luc 38
Martin, Terry 22

Marx, Karl 36
Maselj-Podlimbarski, Fran 95
Mauss, Marcel 18
McCaffrey, Edna 37–39
McCarthy, Justin 31
McCoy, Alfred W. 11
McLennan Ferguson, John 100
McReynolds, Louise 59
Mediano, Fernando Rodríguez 7
Meeker, Michael E. 98, 115
Meillasoux, Claude 38
Meillasoux, Quentin 38
Menčetić, Vladislav 49
Milbank, John 36
Milošević, Slobodan 85
Mise, Ludwig von 102
Missia, Jakob 51
Mitchell, Clyde 103, 108
Mohamed, prerok 28
Molière, Jean-Baptiste Poquelin 49
Moravia, Alberto 75
Morrison, Alexander 25, 115

N

Naglič, Miha 85
Nairn, Tom 16
Negri, Antonio 15
Neumann, Karl Eugen 74
Newsinger, John 24
Norton, Anne 11

O

Ocvirk, Drago 47
Oldenberg, Hermann 74
Overing, Joanna 78

P

Pagden, Anthony 9–10
Park, Mung 75

Pascal, Blaise 39
Pašić, Ahmed 48
Paternu, Boris 81
Pavel, sv. 39
Pederin, Ivan 66
Perko, Franc 47
Pitt-Rivers, Julian 77
Planhol, Xavier de 30
Plöckinger, Veronika 66
Poche, Bernard 92
Pogačnik, Jože 83
Pratt, Mary Louise 75
Predojević, Hasan-paša 50–52
Prešeren, France 43
Puškin, Aleksander Sergejevič 69, 71

Q

Quiquerez, Ferdinand 49

R

Radetzky, Josef 79
Rafael (Raffaello Sanzio) 49
Ramadan, Tariq 32–33
Reagan, Ronald 22
Renan, Ernest 15, 18, 21, 44
Richards, Audrey 103
Richards, Greg 14–15, 60
Richardson, Jane 106
Ricoeur, Paul 36, 38
Robinson, Mike 70
Rode, Franc 47, 85
Rodinson, Maxime 29
Rose, Gillian
Roth, Guenther 20
Roth, Joseph 79
Roy, Olivier 32
Rupel, Mirko 43
Rupnik, Leon 52

S

Said, Edward W. 27, 33, 40–41,
55–58
Sarkozy, Nicolas 32
Scarano, Francisco A. 11
Schapiro, Meyer 104, 107
Schwartz, Frederic J. 108
Senica, Klemen 8
Shakespeare, William 49
Shephard, Sue 84
Simić, Andrei 105
Simoniti, Vasko 45, 51–52, 83
Sirovich, Livio Isaak 91
Sissi, gl. Elizabeta
Sivec, Ivan 51
Smith, Neil 11
Sobieski, Jan 89
Sokollu, Mehmet, paša 46
Sokolović, Mehmed *gl.* Sokollu, Me-
hmet, paša
Spengler, Oswald 106–107, 110
Stanley, Henry 75
Starčević, Ante 52
Starke, Rodney 37
Stein Erlich, Vera 65, 106–107,
109–114, 117
Steinmetz, George 11–13, 115
Stoler, Ann Laura 10
Stoye, John 89
Suny, Ronald Grigor 22, 115

Š

Šmitek, Zmago 57

T

Tacit, Publij Kornelij 17
Talleyrand, Charles–Maurice de 10
Tambs-Lyche, Harald

Tasso, Torquatto 88
Taylor, Charles 36
Thatcher, Margaret 23
Theroux, Paul 75
Thiesse, Anne-Marie 61, 95–96
Tibi, Bassam 31–33
Todorova, Maria 7, 12, 97
Tolstoj, Lev Nikolajevič 60, 71
Toynbee, Arnold 70
Trobič, Milan 81, 85, 92
Trubar, Primož 45
Turjaški, Andrej 50, 52
Turjaški, Karel 52
Turner, Bryan S. 56, 73

U

Unrest, Jakob 45
Urbain, Jean-Didier 60

V

Vasselli, Laura
Verginella, Marta 64
Vesel, Živa 8, 55
Vidmar Horvat, Ksenija 8
Vilfan, Sergij 87
Vivante, Angelo 91
Voje, Ignacij 45, 50
Vrhovec, Ivan 43, 46–47

W

Wagner, Anne-Catherine 61
Wallach, Alan 107
Watson, William 108
Weber, Irena 8, 20, 70
Weber, Max 36
Wheatcroft, Geoffrey 11
Wigen, Kären 55, 105
Wilson, Julie 60

Wilson, Richard 74, 101
Wingfield, Nancy M.

Z

Zalta, Anja 48
Zrinski, Nikola 88, 90
Zríny, Miklós *gl.* Zrinski, Nikola

Ž

Žanić, Ivo 49
Žižek, Slavoj 36–38

