

# NAČINI POTOVANJA IN ORIENTALISTIČNO POTOPISJE V AVSTRO-OGRSKI PROVINCI. PRIMER ANTONA AŠKERCA

Izvirni znanstveni članek | 1.01

**Izveček:** Anton Aškerc je začel potovati po »Orientu« (Istanbul, Egipt, Rusija, Bolgarija, Grčija ...) v zadnjih dveh desetletjih devetnajstega stoletja, v času, ki so ga zgodovinarji označili kot zoro množičnega turizma. Njegova orientalska potovanja so se tesno povezovala z njegovimi siceršnjimi orientalističnimi interesi, predvsem pa so mu dobavljala snov, motive in inspiracijo za pesništvo. Članek obravnava Aškerčeve potovalne prakse in njegovo orientalistično potopisje z zornega kota koncepta *imperialnega stila*. S kombinacijo etnografskega branja in literarnoteoretske metode natančnega branja pokaže, da pri njem prevladujeta habsburški in ruski potovalni stil. Prvi se razodeva zlasti na habitualni, predzavestni ravni, v registru najglobljih identifikacij, drugi pa na ravni zavestnih, ideoloških prepričanj (namreč panslavističnih).

**Ključne besede:** etnologija turizma, orientalizem, potopisje, načini potovanja, Anton Aškerc

**Abstract:** Abstract: The Slovene poet Anton Aškerc started to travel to »the Orient« (Istanbul, Egypt, Russia, Bulgaria, Greece etc.) in the 1880s, in the period considered by historians as the dawning age of mass tourism. His oriental traveling experience, closely linked with his orientalist interests, provided him with inspiration and the material for his poetry. The article looks at Aškerc's traveling practices and his orientalist travel writing from the perspective of the concept of the *imperial* (as distinct from the ethnic) *style*. Combining ethnographic reading with the literary method of close reading, it shows the prevalence of two imperial styles in Aškerc's travel practices: the Habsburg, which can be discerned in particular at the habitual, pre-conscious level, the level of deepest identifications; and the Russian, which is basically dependent on his conscious and ideological pan-Slavist convictions.

**Key Words:** anthropology of tourism, orientalism, travel writing, ways of travelling, Anton Aškerc

*Opaja že me naržilé,  
Opaja sladka črna kava ...  
Na mujezina zrem tja gor...  
A v sanjah moja glava plava.*  
(Aškerc 1946: 204)

## Uvod: Etnologija in orientalizem

V zadnjih desetletjih 19. stoletja se je v avstro-ogrskem imperiju, tako kot skoraj povsod po Srednji in Zahodni Evropi, 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.<sup>1</sup> Potovanja na »Orient« so bila nezanemarljiva sestavina te orientomanije, ki pa se še zdaleč ni zvedla le na popotništvo oziroma turistična potovanja po deželah, ki so veljale za »orientalske«.<sup>2</sup> 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 *turške* 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«<sup>3</sup> oziroma prakse, ki so bolj ali manj neposredno povezane z »Orientom«, bomo v pričujočem članku obravnavali v okvirih problematik, ki jih zahtuje koncept orientalizma (oziroma orientalizmov). Ta koncept dosledno uporabljamo na način, kakor je opredeljen v epistemološko prelomnem in nadvse vplivnem delu Edwarda Saida o orientalizmu (1978):<sup>4</sup> torej kot zahodnjaški *diskurz* o orientalskem Drugem, ki z navidezno nezainteresiranim ter objektivnim opisovanjem Orienta in Orientalcev te pravzaprav šele konstruira kot druge oziroma drugačne. 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 v raz-

1 Raziskava, na kateri temelji pričujoči članek, poteka v okviru raziskovalnega projekta *Orientalisme en Europe centrale et orientale: histoire, géographie et héritages*, ki ga koordinira programska skupina *Monde iranien* pri CNRS v Parizu. Zahvaljujem se nositeljici projekta Živi Vesel za vse pobude in spodbude.

2 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.

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

4 Slovenski prevod: Said 1996. Za nadaljno elaboracijo koncepta gl. tudi Said 1993 in Said 2005. Solidno ovrednotenje Saidovega dela z antropološke perspektive predstavlja Abu El-Haj 2005.

\* Dr. Bojan Baskar, redni profesor socialne antropologije in mediteranistike na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. 1000 Ljubljana, Zavetiška 5, E-naslov: bojan.baskar@ff.uni-lj.si

vitih akademskih okoljih starejši pojem orientalizma še sam prepoznan kot element orientalističnega diskurza.<sup>5</sup>

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 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 delujoč tudi na ravni popularne kulture, je dobršen 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, govornjenje 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 različnih krajih je diskurz o orientalskem Drugem privzel dokaj različne oblike, opravljal je različne funkcije in stregel 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.<sup>6</sup> Pojem orientalizma se je nato diverzificiral glede na področja njegove artikulacije, 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 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

5 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 »moteček« 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, kar je 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 izginil 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 Istambula« itn. (Aškerč 1993: 1047). Petnajst let pozneje si take »tujke« v svetišču slovenske knjižne besede le še težko zamišljamo.

6 Za koncept mejnega orientalizma gl. Gingrich 1996.

tudi sam proizvedel svojo varianto orientalizma.<sup>7</sup>

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 zunanjjo, 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?<sup>8</sup>

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 ter 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 včasih 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.

Z vključitvijo etnografske obravnave materialne kulture, praks in »nizke« kulture etnologija torej razširja pretežno tekstualistični pristop postkolonialnih študijev. Po drugi strani pa je doslejnjše ukvarjanje etnologov z orientalizmi pogosto zanemarjalo, če ne kar ignoriralo, tesno povezanost orientalističnega diskurza, ki generira orientalistične predstave, podoobe in prakse, z imperial(istič)no močjo – povezanost, pri kateri je Said nenehno vztrajal. Z ignoriranjem konkretnih imperializmov, ki so prvi pogoj porajanja orientalističnega diskurza, se je orientalizem v etnoloških (pa tudi drugih)

7 Za osmanski orientalizem gl. Makdasi 2002.

8 O tem vprašanju gl. Šmitek 1988: 379.

pristopih ne tako poredko zvedel na abstrakten »diskurz o Drugem«, na 'diskurz drugačenja' (*othering*) ali na esencialistični diskurz o kulturni različnosti, 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 posebne krivde (v literarni vedi je tovrstna izolacije orientalizmov od njihovih imperialnih kontekstov najbrž še precej več – pomislimo samo na razcvet imagologije!), je za etnologue koristno vedeti, da je bil Said od 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 v tistih letih ravno 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).

### Turisti in turizem ob koncu stoletja

Na zadnji desetletji devetnajstega stoletja – čas, ko je Anton Aškerc začel potovati prek meja 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 omogočila izkoriščanje fosilnih goriv in uporaba pare, najprej v ladijskem in nato še v železniškem prometu. Izgradnja železniškega omrežja, ki je povežalo Evropo, pa je trajala precej dlje kot sama vpeljava železnice kot novega transportnega sredstva. To omrežje je bilo za silo 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 vagona. Kot je zapisal v *Izletu v Carigrad* (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 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 skoraj 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 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 imela Rusija v tedanjem času 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 mimo krimske obale v Batumi na današnji gruzinski obali. Parnik je pripadal zasebni ladijski družbi ROPT (Ruska ladjarsko-trgovska družba) s sedežem v Odesi, ki je, enako kot avstrijski Lloyd, s pomočjo državnih subvencij in državnega protekcionizma kombinirala tovorno in potniško ladijsko prevoznitvo z razvijanjem turistične infrastrukture in ponudbe (zlasti gradnje hotelov ter programa ladijskih križarjenj ob krimski obali). Leta 1897 je ROPT posedoval 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 kot turista zamišljal kot popotnika. Opozicija med turisti in popotniki zanj ni videti pomembna in je niti izrecno ne omenja, kaj šele, da bi jo potiskal v ospredje. Zmrdovanje zahodnoevropskih družbenih elit nad turizmom<sup>9</sup> mu je bilo morda celo nepoznano, čeprav je v prvem potovanju v Rusijo zapisal: »Ali pa ni morebiti ravno zato, ker še ni preplavljena s turisti, zanimiva in to v prvi vrsti za nas Slovane?« (Aškerc 1993: 144). V pesmi V kupéju (Sankt Peterburg–Moskva) je iz pogovora z ruskim sopotnikom nastal tale distih:

»Trgovec?« – »Ne, gospod! Turist!«  
 »Ah, morebiti žurnalist?«  
 (1951: 249)

9 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.

Iz opisov njegovih potovanj v Istanbul in Rusijo je mogoče razbrati, da se je večinoma odločal za agencijske ponudbe, 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 skoraj v celoti odvisen od obstoječe turistične infrastrukture. Njegovi itinerariji so bili ustaljeni, turistični, vendar ne v celoti: posebno izrazit primer »zavitja 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 kulturne, temveč tudi sociološko kontekstualizacijo popotnika. Posameznika Aškercja 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, ki si ga je lahko privoščil tudi zato, ker ni imel družine. Zahodnoevropski popotniki ali turisti, ki jih je srečeval in 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, na koncu pa jim 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 poleteli letovala Tolstoj in Čehov, pozanimal za njiju in izvedel, 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 Aškercjevih potopisov in njegove zapuščine tudi nikakor ne izhaja, da bi na potovanjih pisal popotni dnevnik ali si delal kakršnekoli sistematične zapiske. Čeprav tudi zanj nedvomno drži, da je »potoval, da bi pisal«, če si sposodimo formulacijo Petra Hulma (2002), pa to njegovo 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. Aškercjevi potopisi so zato maloštevilni (v primerjavi s pesniškimi cikli in z 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 so imele le malo

skupnega s tradicijami *grand toura* in njegovimi internacionalnimi strategijami povečevanja kulturnega kapitala pri plemstvu in visokem meščanstvu (prim. Wagner 2007).

### 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 religiologa 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 Aškercjevih potovalnih in orientalističnih praks v enaki meri vplival tudi dominanten kulturno-politični habitus v provinci, definirani s prestižem literarne nacionalne kulture v njenem antagonizmu 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 razvitejša akademska okolja, 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.<sup>10</sup>

Aškerc delno lepo sodi v ta vzorec, saj je njegovo praktiranje 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 borbena razpoloženja, ki

10 Za nekoliko podrobnejši argument gl. Baskar 2002: 135–136.

naj bi zgrabilo bralce. Nekatere pesmi načenjajo vprašanja imperializma in kolonializma. Tako pri enih kot 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 vstopo sugerirane avtoritete, ki so jo ameriški postmoderni antropologi pred dvema desetletjema 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. Ob pesmi z naslovom Na hribu Bulgurlu je na primer pripisal: Nad Škutarijem v M. Aziji:

*Sèlam alejkum, ti  
Sen mojih dni, noči!  
Sedaj te gledam, Carigrad,  
Z bedèimi očmi.  
(1946: 203)*

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 praktical kot integralni del socialnih in nacionalnih bojov, kot dejavno transformacijo in izboljšavo nacionalne skupnosti. Zato se pesniška izrazna sredstva pri njem legitimo 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 veda 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 Aškercovo 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 Aškercove poezije precej eksplicitno povezal tudi z njegovim popotništvom. Ker si najbrž ni drznil zanikati vrednosti potovanj za pesništvo nasploh, je postavil pod vprašaj vrednost Aškercove potovalne izkušnje in predvsem njegove motive, ko mu je očital, da nenehno roma »ne iz narurnega kopnenja 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 Aškercovo 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 zgražanja.

Paradoks spora med mlado generacijo modernistov s prelo-

ma 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 Aškercovega 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 – v nasprotju z modernisti – mednarodno poznan in uveljavljen.

Spor med Aškercem in modernisti nas tu seveda ne zanima primarno kot literarnozgodovinsko vprašanje, temveč kot eksemplarična reakcija hegemonne 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 sotrudnikov v tem sporu nemudoma postala splošna ortodoksija literarnih kritikov, ki ji je sledila izključitev Aškercova iz šolskih kurikulumov (z izjemo njegove prve zbirke) in nacionalne zavesti. Na hegemono naravo izključitve Aškercova, nemara pa tudi na izjemen konservatizem, drastično 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 bil kandidat za zelo visok sedež.

Glede odpora do orientalskih tem, ki je pomagal pokopati Aškercova, je zaenkrat dovolj znano predvsem to, da je v Srednji in Vzhodni Evropi precej razširjen in zakoreninjen, o natančnejših mejah njegove »difuzije«, njegovih modalitetah, njegovi intenzivnosti in njegovi genezi pa vemo manj. V slovenski književnosti je vsaj še en podoben primer, namreč primer pisatelja Vladimirja Bartola, katerega 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 drugorazrednega pisatelja.<sup>11</sup> O istem pojavu

11 Bartola so v Ljubljani zavračali tudi kot tržaškega begunca. Njegovi lite-

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 19. 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 Aškerčevo 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«. Aškerčevi naglavni grehi so: abstraktnost, teoretiziranje (značilnosti znanstvenikov?) in orientaliziranje.

#### Potovati »po avstrijsko«

V pričujočem članku želimo pokazati, da so se Aškerčeve potovalne in potopisne prakse gibale v okvirih 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 specifično njihove percepcije, na njihove potovalne navade, itn. Takšno subjektivnost lahko poimenujemo *imperialni stil* – in jo s tem razlikujemo od *etničnega stila*.<sup>12</sup> S slednjim sta se v preteklosti etnologija in kulturna antropologija seveda veliko več ukvarjali. Če bi obravnavali Aškerčeve potovalne prakse s perspektive 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 nacio-

raturi so očitali, da je eksotična. Zamerili so mu, da ne opisuje življenja in problemov slovenskega kmeta (Verginella 2008: 68–69).

12 Čeprav se na prvi pogled morda zdi, 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 dediščine. 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 (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 *zvoč* avtomobilskega motorja (s pomočjo katerega ločimo med angleškim in francoskim motorjem), ki ga Leroi-Gourhan navede kot primer etničnega stila, bi gotovo veliko bolje rabil kot primer imperialnega stila.

nalist, 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, 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 Aškerc navdihnil za pesem o Aleksandrinkah, 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.

Najizrazitejša avstrijska poteza Aškerčevih potovalnih praks se morda skriva v njegovi ljubezni do morja. Vzporejati Aškerčevo navdušenje nad morjem, posebno 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 zdravilišča in kopališča, promovirale razne obrti (zlasti »dalmatinsko« čipko), spodbujale turistični razvoj, prirejale razstave in prodajne salone na Dunaju ... Omenili smo že pomembno vlogo avstrijskega Lloyda, 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. Trditev nikakor ne zveni neverjetno, če pomislimo, da je bil Trst izhodišče 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, posebno »avstrijske riviere« na vzhodni jadranski obali.<sup>13</sup>

Aškerc je prav tako kot cesarica Sissi prvič videl morje pri Trstu. Dvodnevno potovanje v Trst je bilo sploh njegovo prvo potovanje, na katero se je podal pri svojih štiriindvajsetih. Kot je to opisal v članku Med slovenskimi jadranskimi ribiči

13 Več o tem gl. Baskar 2007.

(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).

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 standardne 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 žepke 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 'tekiji' (*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).<sup>14</sup> Druga priložnost, ob kateri si je privoščil tokrat precej blažjo,

ironično zašiljeno orientalistično kritiko, je bila opazovanje sultanovega *selamlıka*, tj. 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 ob njem 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 z nemško Evropo), ki je domala identična tisti, ko je o Rusih ugotavljal, da so Slovenci v kulturnem razvoju in splošni omiki vsaj tristo let pred njimi. Protinemška in proruska (panslavistična) nastrojenost se tu zdita manj temeljni od orientalističnega občutja superiornosti nad Turčijo.

Osmanski Istanbul pa je avstro-ogrškega podložnika, zaposlenega z etničnim konfliktom med Slovenci in Nemci v habsburški provinci, hkrati globoko fasciniral s svojo etnično in kulturno raznoličnostjo. Kot avstro-ogrski državljani je imel izostreno oko za etnična znamenja. 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 najrazličnejših narodnosti, ki se je vila čez Galatski most, je opazil naslednje:

Ni ga na svetu mesta, ki bi se, kar se tiče etnografske mnogovrstnosti, moglo meriti s pglavitnim mestom turškega cesarstva! Stoj in opazuj! Glej, tu mimo gospoda v črni obleki in s cilindrom stopa samozavestni Turčin v dolgem plašču in s turbanom na glavi. To je Staroturek. Tamle gré gibčni Grk v narodni noši in s fesom. Mimo njega prikoraka gravitetski Arabljan ali kak Beduin s temnorjavim, klasično rezanim profilom. Glavo mu pokriva nekaka pisana, čez pleča segajoča ruta, ki si jo je privezal okrog senc z nekakim pozlačenim motvozom. Tamle hití burni Arnavt. Vrh hlače ima neko ženskemu krilu zelo podobno stvar iz bele volnine, ki mu sega do kolen in pri hoji pleheče okoli njega kakor obleka – baletni plesalki ... Glej, v elegantni kočiji pelje se tod neki mlad čerkeski knez s krasno črno brado. Na sebi ima belo volneno obleko in takisto veliko belo kučmo na glavi. Tega je zdaj srečal drug fijakar, ki pa vozi – nekega japonskega grofa. Sinoči sem slišal tega Japonca v restavraciji hotela »de Pest« govoriti s svojim sosedom v gladki – nemščini. Zdaj gré mimo nas par črnih Sudancev. Tamle pa prihaja kar cel – harem turških žen s črnimi robinjami. Ogmile so se v svilene plašče različnih barv, obraze pa so si pokrile s sila finimi prozornimi koprenami, tako, da ne vidiš samo lahko njihovih velikih črnih oči, ampak tudi ves obraz ... In tako se vrta ta etnografski kalejdoskop uro za uro, poln zanimivosti, poln kontrastov – brez konca in kraja. Prava narodopisna razstava (1993: 21–22).

Pričujoči opis lahko beremo tudi kot retorični topos (bolj ali manj stereotipnega) opisovanja etnokulturne raznoličnosti. Če bi lahko ugovarjali, da je bil »etnizirajoči« pogled splošnoevropska značilnost tistega časa, ne pa posebnost turista

<sup>14</sup> 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 Mahničiča. 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«.

iz avstro-ogrške monarhije, pa ima opis etničnega mravljišča 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 pettoto 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.<sup>15</sup>

Pesem Na Galatskem mostu (Aškerc 1946: 202), ki je nastala iz te izkušnje, v štirih štirivrstičnicah podobno apostrofira vrsto etnikov, npr. »Bog živi te, Turek, Čerkés, Arabljan / pozdravljam te, brate balkanski!«, »Ti tudi tu, sinko ciganski?«, »Priatelj Zamorec, kako se imaš?«, »A, Jud! No, seveda, brez tebe ni nič ...«. Konča pa se z mislijo o univerzalnem človeškem bratstvu:

*Različnih jezikov, noš, bój smo in ver,  
Pa vendarle vsi smo si bratje!  
In vendar edini vsi smo si vsaj v tem,  
Da diven zares Carigrad je!*

### Po stopinjah Lermontova

Ko se je vračal iz Istambula, je Aškerc stopil 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 orientalizmom: 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 sulta-

nov *selamlik*, dalo slišati kak »eljen« ali »hoch«, nikogar pa ni bilo, ki bi vzkliknil »živio« (1993: 36). Ali pa komentar, da »kadar bo kak kulturen narod zapovedoval ob Zlatem rogu – npr. 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 nekakšna slovanska širša domovina, hkrati pa ima tu tudi sonarodnjake, pri katerih biva in 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 impozantna: »Ne verjamem, da bi stala v Avstriji kje taka gimnazija« (45). Nova neodvisna Bolgarija uteleša hiter napredek mladega južno-slovanskega naroda, ki ga ne zavira več letargični bolnik na Bosporju. Tu je vse lepše, večje, modernejše in bolj demokratično kakor 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, je 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 tudi Aškercova 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.

Aškercovo potovanje na ruski jug je bilo občutneje daljše od izleta v Istanbul in je 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 zlit svoj panslavizem z ruskim literarnim orientalizmom.

Čeprav je bila vožnja na ROPTovem parniku vzdolž slikovite krimske obale za Aškercu polna vzhičenih doživetij in priložnosti za kopanje v morju, ki si ga je privoščil ob vsakem postanku (v Odesi, Jalti, Sevastopolu, Kerču, Sočiju, Suhumiju ...), se je najvznemirljivejši del potovanja tokrat za spremembo začel šele po izkrcanju v Batumiju na gruzinski

<sup>15</sup> 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 Aškercovega potovanja v Istanbul. Knjižni ilustratorji, izbrani za ta projekt, so bili vešči 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. Narišal 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 veščine« (Bendix 2003: 160).



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).<sup>16</sup>

Po treh dneh Tbilisija je sedel v poštno kočijo, v katero je bilo vpreženih šest konj, 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.<sup>17</sup> Aškerc tega v potopisu sicer ne omeni, pač pa navede petnajst vrstic iz Lermontove pesmi *Demon*, s katerimi želi okrepiti 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 toplíc v Pjatigorsku, osrednjem prizorišču romana *Junak našega časa*. V Pjatigorsku, »pravi ruski Švici«, si je privoščil nekaj topliških užitkov in večerjo na verandi 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 5.615 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, kateremu 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 orientalcu pa stopa samozavestno naš brat Rus ter vodi vso to pisano zmes energično in taktno brez nepotrebnega hrupa. Rusi imajo brez dvoma veliko angleškega organizatorskega talenta, ali, da se točneje izrazim: z orientalcu znajo Rusi še pametneje ravnati nego Britanci, zato pa imajo tudi uspehe ... (1993: 109).

16 To misel je prvič razvijal že v *Izletu v Carigrad*, kajpada v kontekstu prehoda »iz Evrope v Azijo«, ko se je zapeljal v Üsküdar 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 vlaka v Istanbul ali Odesi ali Batumiju, začne zdeti kratko malo smešna (navedeno po King 2004: 246).

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

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 zvane Azije. To priznavajo celo Nemci in Angleži« (1993: 114, 115). Ob apologiji ruskega imperializma ločnica med Evropo in Azijo neizogibno znova vznikne.

### Kateri imperij je boljši?

V literaturi, kritični do imperializmov velikih sil, ne naletimo tako redko na predstave, da so predstavniki majhnih narodov, ki niso nikoli kolonizirali drugih narodov, bolj 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 bile lahko hkrati ponosne: kot del imperija so nekaj pomenile tudi v širnem svetu.

Ko si je Aškerc v Istanbulu zaželel ogledati sultanov *sela-mlik*, ni imel nobene težave s tem, da je stopil na avstro-ogrsko ambasado in si tam kupil vstopnico za »orientalsko predstavko«, 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 o njem ni zdelo potrebno izgubljeti besed. 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 Aškercova zunajbalkanska vzvišenost nad Balkanom v kričečem nasprotju z njegovimi panslavističnimi evokacijami Balkana. Aškerc je bil tak kot nešteto drugih imperialnih pod-

ložnikov: 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 njem 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 modernege izgleda, 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, impozantna 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 zavirljive 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.

## Sklepne pripombe

Za izčrpnjšo 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 nudil temeljno 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.<sup>18</sup> Kar zadeva *mejni orientalizem* (Gingrich 1996), je predvsem presenetljivo, da ga je pri Aškercu tako malo. Če upoštevamo, da je slovenska varianta mejnega orientalizma, torej orkestrirano jadikovanje na temo turških vpadov v slovenske dežele, osrednja naričja 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 Aškercovo netipičnost. Mejno 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 njihovo menjavanje. Po bolj »klasičnem« umevanju pa različne identifikacije, skozi katere gre posameznik v teku življenja, 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 prisposoba 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« umevanja identitete so seveda precej drugačne kot pri »pluralističnem« umevanju. 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 pomenne, 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

18 Več o Aškercem razmerju z nemškim religioznim orientalizmom v Baskar v tisku.

v teh identifikacijah uporablja, niso arbitrarni.<sup>19</sup>

Če na Aškerčevo preklapljanje med orientalističnimi diskurzi gledamo z »monistične« perspektive, v njegovem preklopu v diskurz ruskega orientalizma, v njegovi 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 subvertira 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 pritrdilen, z očmi *katerega* imperija? Ruskega ali avstro-ogrškega 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 privilegirane 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 ga 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') prav 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 Therouxa. Večina potopiscev v tem žanru je bila seveda manj slavna in s tem bolj primerljiva 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 Zakavkazje lahko dosegel Turčijo ali Rusijo, kaj šele, da bi imel kakšen povraten vpliv na kraje, ki jih je opisal.

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

## Literatura

- ABU EL-HAJ, Nadia: Edward Said and the Political Present. *American Ethnologist* 32/4, 2005, 538–555.
- AŠKERC, Anton: *Balade in romance. Lirske in epske poezije*. Ljubljana: DZS, 1946 (Zbrano delo, zv. 1).
- AŠKERC, Anton: *Nove poezije. Četrti zbornik poezije*. Ljubljana: DZS, 1951 (Zbrano delo, zv. 2).
- AŠKERC, Anton: *Podlistiki in potopisi. Kritični in polemični spisi*. Ljubljana: DZS, 1993 (Zbrano delo, zv. 7).
- AŠKERC, Anton: *Pisma*. Ljubljana: DZS, 1997 (Zbrano delo, zv. 8).
- BARTH, Fredrik: Introduction. V: Fredrik Barth (ur.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen in Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
- BASKAR, Bojan: *Dvourni Mediteran. Študije o regionalnem prekrivanju*. Koper: ZRS, 2002.
- BASKAR, Bojan: Raccontare il mare: la ridefinizione delle identità nazionali nell'Adriatico nord-orientale. V: Emilio Cocco in Everardo Minardo (ur.), *Immaginare l'Adriatico: contributi alla riscoperta sociale di uno spazio di frontiera*. Milano: F. Angeli, 2007, 97–111.
- BASKAR, Bojan: Oriental Travels and Writings of the *fin-de-siècle* Poet Anton Aškerc. *Cahiers de la Société asiatique*, v tisku.
- BELLÉR-HANN, Ildikó: The Turks in Nineteenth-Century Hungarian Literature. *Journal of Mediterranean Studies* 5/2, 1995, 222–238.
- BENDIX, Regina: Ethnology, Cultural Reification, and the Dynamics of Difference in the *Kronprinzenwerk*. V: Nancy M. Wingfield (ur.), *Creating the Other: Ethnic Conflict and Nationalism in Habsburg Central Europe*. New York in Oxford: Berghahn Books, 2003, 149–166.
- BORŠNIK, Marja: *Anton Aškerc*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 1981.
- BOURDIEU, Pierre: *Le sens pratique*. Pariz: Minuit, 1980. [Slovenski prevod: *Praktični čut*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2002, 2 zv.]
- BROOKS, Willis: Russia's Conquest and Pacification of the Caucasus: Relocation Becomes a Pogrom in the Post-Crimean War Period. *Nationalities Papers* 23/4, 1995, 675–686.
- BUZARD, James: The Grand Tour and After (1660–1840). V: Peter Hulme in Tim Youngs (ur.), *The Cambridge Companion to Travel Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 37–52.
- BUZARD, James: *The Beaten Track: European Tourism, Literature, and the Ways to Culture, 1880–1918*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- DUDA, Dean: Towards a Modernist Travel Culture. *The International Journal of Travel and Travel Writing* 6/1&2, 2005, 68–87.
- ERLICH, Vera Stein: *U društvu s čovjekom: Tragom njegovih kulturnih i socijalnih tekovina*. Zagreb: Naprijed, 1968.
- FIGES, Orlando: *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia*. London: Penguin, 2002.
- GINGRICH, Andre: Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. V: Bojan Baskar in Borut Brumen (ur.), *MESS. Mediterranean Ethnological Summer School. Vol. II*. Ljubljana: Inštitut za multikulturne raziskave, 1996, 99–127.
- GRDINA, Igor: *Od rodoljuba z dežele do meščana*. Ljubljana: Studia humanitatis, 1999.
- HULME, Peter: Travelling to Write (1940–2000). V: Peter Hulme in Tim Youngs (ur.), *The Cambridge Companion to Travel Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 87–101.
- JOHLER, Reinhard: A Local Construction, or: What have the Alps to do with a Global Reading of the Mediterranean? V: *Narodna umjetnost. Hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku* 36/1, 1999, 87–102.
- KING, Charles: *The Black Sea: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- LAYTON, Susan: *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- LEROI-GOURHAN, André: *Gib in beseda*, 2. zv. Ljubljana: Škuc in FF, 1990 (Izvirnik: 1965).
- LEWIS, Martin W. in Kären E. WIGEN: *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. Berkeley in Los Angeles: University of California Press, 1997.
- MAKDISI, Ussama: Ottoman Orientalism. *The American Historical Review* 107/3, 2002, 768–795.
- MCREYNOLDS, Louise: The Prerevolutionary Russian Tourist: Commercialization in the Nineteenth Century. V: Anne E. Gorsuch in Diane P. Koenker (ur.), *Turizm: The Russian and East European Tourist under Capitalism and Socialism*. Ithaca in London: Cornell University Press, 2006, 17–42.
- PEDERIN, Ivan: *Jadranska Hrvatska u austrijskim i njemačkim potopisima*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1991.
- PLÖCKINGER, Veronika: 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, 2002, 15–27.
- PRATT, Mary Louise: *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London in New York: Routledge, 1992.
- RICHARDS, Greg in Julie WILSON (ur.): *The Global Nomad: Backpackers Travel in Theory and Practice*. Clevedon: Channel View Publications, 2004.
- ROBINSON, Mike in Hans Christian ANDERSEN: Reading Between the Lines: Literature and the Creation of Touristic Spaces. V: Mike Robinson in Hans Christian Andersen (ur.), *Literature and Tourism*. London in New York: Continuum, 2003, 1–38.
- SAID, Edward W.: *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage Books, 1978. [Slovenski prevod: *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij, 1996.]
- SAID, Edward W.: *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994. [Izvirna izdaja: New York: Knopf, 1993.]
- SAID, Edward W.: *Oblasti povedati resnico: Zbornik*. Ljubljana: \*cf., 2005.
- ŠMITEK, Zmago: Slovenska doživetja prostranstev. Spremnna beseda k: *Poti do obzorja: Antologija slovenskega potopisa z neevropsko tematiko*. Ljubljana: Borec, 1988, 377–422.
- THIESSE, Anne-Marie: *Écrire la France: Le mouvement littéraire régionaliste de langue française entre la Belle Époque et la Libération*. Pariz: Presses universitaires de France, 1991.
- TURNER, Bryan S.: Orientalism, or the Politics of the Text. V: Donnan Hastings (ur.), *Interpreting Islam*. London: Sage Publications, 2002.
- URBAIN, Jean-Didier: *L'idiote du voyage: Histoires de touristes*. Pariz: Plon, 1991.
- VASSELLI, Laura: »Cose turche« à Trieste. V: Gino Pavan (ur.), *Trieste e la Turchia: Storie di commerci e di cultura*. Trst: Samer & Co. Shipping, 1996.
- VERGINELLA, Marta: *Il confine degli altri: La questione giuliana e la memoria slovena*. Rim: Donzelli editore, 2008.
- WAGNER, Anne-Catherine: La place du voyage dans la formation des élites. *Actes de la recherche en sciences sociales* 170, 2007, 59–65.
- WEBER, Irena: *Ženski itinerariji. Med antropologijo potovanja in literaturo*. Koper: ZRS, 2003.
- WILSON, Richard: Anchored Communities: Identity and History of the Maya-Q'echi'. *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute* 28/1, 1993, 121–138.

## Ways of Travel and Orientalist Travel Writing in an Austro-Hungarian Province: The Case of Anton Aškerc

The article looks at the social usages of the Orient in the Habsburg periphery at the turn of the nineteenth century by studying the case of the Slovene poet Anton Aškerc. As a provincial priest from a humble peasant family and lacking any university training, Aškerc had no other alternative than trying to satisfy his social scientific and orientalist interests by becoming a poet. His travels to the »Orient« (Istanbul, Egypt, Greece, Russia, Bulgaria etc.) provided him with motifs, personages and arguments for his poetry. While the function of providing the poetic materials was of crucial importance (and therefore he certainly »travelled to write«), his travel writing was basically marginal compared to his poetic production.

In the article, his travel (or tourist) practices are observed from the perspective of the *imperial style* (as distinct from, and sometimes opposed to, the ethnic style). This perspective implies that imperial frameworks of Aškerc's travels as well as his position of an imperial subject are taken seriously. Variety of orientalism one can discern in his writings (German religious orientalism, Russian orientalism, Central European frontier orientalism ...) corresponds to diverse imperial travel styles, among others the Habsburg and the Russian, that seem predominant in Aškerc's travel practices. The former can be discerned in particular at the habitual, pre-conscious level, or the level of one's deepest identifications; the latter, by contrast, is basically dependent on his conscious and ideological (pan-Slavist) convictions. Attention is paid to the shifting between these two styles which may take place even within a single voyage.

By focusing on imperial contexts of Aškerc's travels, the author attempts to demonstrate that approaching the *fin-de-siècle* travel practices as if they were taking place in the world made up of nation-states prevents us from understanding the reality of travelers' stakes and the complexity of their identity strategies entangled in the dialectics of the national, the subnational and the supranational, of small and large homelands, et cetera.