



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Symbole miejsca w kulturze i literaturze macedońskiej

Author: Lech Miodyński

Citation style: Miodyński Lech. (2011). Symbole miejsca w kulturze i literaturze macedońskiej. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Lech Miodyński

SYMBOLE MIEJSCA

W KULTURZE
I LITERATURZE MACEDOŃSKIEJ

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2011



**Symbole miejsca
w kulturze
i literaturze macedońskiej**



NR 2887

Lech Miodyński

**Symbole miejsca
w kulturze
i literaturze macedońskiej**

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2011

Redaktor serii: Historia Literatury Słowiańskiej
Bożena Tokarz

Recenzent
Celina Juda

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Redaktor **Barbara Todos-Burny**
Projektant okładki i stron działowych **Paulina Tomaszewska-Cieply**
Redaktor techniczny **Barbara Arenhövel**

Copyright © 2011 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2039-7

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 23,5. Ark. wyd. 30,0. Papier offset. kl. III,
90 g Cena 36 zł (+ VAT)

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c. M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

Spis treści

Wstęp	7
-----------------	---

Lokalizacja abstrakcyjna

Miejsce w przestrzeni	13
Wyobrażenia symboliczne w kulturze	35
Symbole miejsca w tekstach kultury	54
Reprezentacje symboli miejsca w literaturze	72

Lokalizacja konkretna

Współrzędne macedońskiej symboliki geokulturowej	97
Geosfera	97
Antroposfera	116
Trzy widnokregi symboliczne	201
Saloniki	202
Ochryd	219
Skopje	236
Topografie słowa — atrybuty, komunikaty, mediacje	258
Symbole pierwotne	259
Symbole przetworzone	282
Zakończenie	315
Bibliografia	319
Indeks osobowy	347
Indeks nazw geograficznych	363
Резиме	373
Summary	375

Wstęp

Problem ontologicznej i aksjologicznej kategoryzacji miejsca w układzie zbiorowych wyobrażeń rysuje się wielorako w zależności od obranej perspektywy analizy, której metody oraz cele mogą być tak różnorodne, jak odrębności uznających je za własne dyscyplin szczegółowych. Zakładając niemożność stworzenia stałego i systematycznego katalogu kulturowych odniesień do tytułowego przedmiotu w ramach często rewaloryzowanej tradycji etnicznej, wspólnoty użytkowników danego terytorium czy jednojęzycznego korpusu tekstów (z powodu nadmiaru przykładów i chwiejności wartościowania), można jednak próbować określić zakres adaptacji tych odniesień w szeroko pojętych przekazach tekstowych oraz w systemie kolektywnej symboliki. Tym relacjom i związkom znaczeń o charakterze symbolicznym właściwa byłaby przynależność zarówno do sfery samych postrzeżeń geo- i topograficznych, jak i do konstrukcji semantycznych umiejscowionych w lokalnych modelach konotacji przestrzennych, formach wypowiedzi artystycznych (z literacką i architektoniczną włącznie), *tematycznych* wymiarach narodowej kultury i jej (auto)stereotypach, materialnej tkance cywilizacji, folklorze i różnych postaciach wiedzy potocznej.

Obszar owej refleksji autor ogranicza do środowiska macedońskiego w jego granicach terytorialnych, etnograficznych i administracyjnych (choć dziś niezupełnie się one pokrywają), nie stroniąc od ważnego w tym przypadku dziejowego kontekstu geokulturowego oraz współrzędnych południowosłowiańskich i bałkańskich — w ich raczej topoanalitycznym i środowiskowym właśnie niż politycznym czy ideologicznym rozumieniu. Świadom niebezpieczeństw rozmycia opisu interdyscyplinarnego, w opowie metodologicznej pracy stara się przy tym selekcjonować i funkcjonalizować dane dostępne w zasobach geograficznych, filologicznych, historycznych czy kulturoznawczych, lecz z uwzględnieniem uszczegółowionych już aspektów spojrzenia na *miejsca znaczące* przez pryzmat ontologii obszaru fizycznego, wybranych teorii symbolu i obrazu, etnologii diachronicznej, materialnej historii cywilizacji, geografii humanistycznej oraz historycznej, mitografii, ide-

ogramów folkloru czy fenomenologii, topiki i genologii literaturoznawczej. Bez ich wykorzystania balast faktografii okazałyby się nie do udźwignięcia przez opracowanie o charakterze czysto — na przykład — filologicznym, które w niejednej zresztą postaci w obrębie slawistycznej macedonistyki już funkcjonuje jako wycinkowe ujęcie kwestii *lokalności* czy *rodzimości*. Z kolei analogiczne monografie kulturoznawcze mają z reguły nachylenie wąsko materiałowe albo kierują się ku etnokonfesyjnym czy regionalnym wspólnotom bałkańskich terytoriów, historyczne zaś koncentrują na chronologizacji faktów, interpretacji materiałów archiwalnych czy opisach jednorodnych sektorów narodowych kultur. Rzut oka na załączoną bibliografię pozwala przekonać się o dominacji badań monotematycznych, z których duchem z rzadka polemizują niektóre studia teoretyczne.

Złożoność kluczowej kwestii może się więc okazać komparatystycznym spoiwem, pomagającym w sposób wielostronny i otwarty na uzupełnienia zaprojektować ramę oglądu procesów homogenizacji tożsamości zbiorowej na płaszczyźnie jej „statycznego zakotwiczenia” w miejscach. Jednocześnie możliwe jest też dostrzeżenie przewyższania owego uzależnienia. Obie postawy pozwolą w założeniu na określenie społecznych, kulturowych i artystycznych funkcji wyobrażeń historycznie głęboko utrwalonych na danym terytorium, w którego geosferze wybrane *loci* rozwijają się z czasem w centra oddziaływania symbolicznego. Kolejno przedstawiane zespoły zagadnień miałyby właśnie owo narastanie znaczeń w wybranych miejscach unaocznic. Formułowanie tez technicznie przebiega w dwóch fazach — począwszy od budowy teoretycznego zaplecza rozdziałów analitycznych (*lokalizacji abstrakcyjnej* — część ta jest względnie obszerna i świadomie autonomiczna w stosunku do drugiej, by posłużyć przy innych naukowych okazjach za uniwersalny wzorzec), a skończywszy na analizach i interpretacjach świadectw *lokalizacji konkretnej* — próbujących wysunąć propozycje ogólne zastosować. Pierwszy segment obejmuje przedstawienie kontekstów pojęcia miejsca w ujęciach przyrodoznawczych i — szczególnie — humanistycznych, porządków występowania wyobrażeń symbolicznych w kulturze (zgodnie z ich różnymi koncepcjami i funkcjami), rozpowszechnienia symboli miejsca w wytworach kultury oraz reprezentacji tych fenomenów w tekstach literackich. W drugim natomiast uwaga zostaje skupiona na naturalnych oraz antropogenicznych uwarunkowaniach powstawania symboliki geokulturowej w dawnej i dzisiejszej Macedonii, z akcentem na bodźce płynące z geosfery i — w najważniejszej części studium — na przekształcenia świadomości symbolicznej etnotopografii w rzeczywistości antroposfery (podrozdział, o którym mowa, zawiera również trzy jednostki kompozycyjne poświęcone „symbolicznym horyzontom” zakreślanych w narodowej pamięci z głównych miejsc / miast etnosemantycznego wytwarzania wartości). Całości dopełnia — mający naturę rozbudowanego konspektu problemów — fragment doty-

czący ideowych i formalnych zastosowań atrybutów oraz ról *lokatywnego* uniwersum znaków w macedońskiej literaturze (i w ograniczonym stopniu — w folklorze). Naszkicowana pod takim kątem mapa „mikrokosmosu wyobrażonego”, odkrywanego na peryferiach południowej Słowiańszczyzny, okazać się może wielokrotnie pomniejszonym modelem geograficzno-historycznych stref o szerszym zasięgu, co w istocie zaświadczyć powinno o względności wielu rodzajów granic, ustanawianych na mocy prawa chwili bądź arbitralnych interpretacji dowodów kulturowej dawności. Wielorodność jest tu bowiem dana aksjomatycznie jako *signum loci*, a znaczenie ruchu i zmienności obszarów wpływu występuje jako spotęgowany wyróżnik całego geokulturowego wizerunku subkontynentu bałkańskiego. Na owym dzisiejszym niestabilizowanym politycznym przedpolu Europy, korzystającej umiejętnie z jego symbolicznego potencjału znaków upadłych cywilizacji i ich wielowiekowego płodnego współzystowania, istnieją wszak miejsca obdarzone znaczeniem uniwersalnym również daleko poza Macedonią — tam już tylko zmitologizowane, tu natomiast wciąż żywe.

LOKALIZACJA



ABSTRAKCYJNA

Miejsce w przestrzeni

Niechętnie i raczej pragmatycznie pod względem teoretycznym rozpatrywana kategoria miejsca — z racji swej bezdyskusyjnej zwykle lokalizacji w obrębie empirycznego doświadczenia przestrzeni i refleksji nad jej całościową konstrukcją — nie należy do centralnych w filozofii przyrody, w naukach matematyczno-fizycznych zaś zastępowana jest bardziej precyzyjnymi określeniami (punkt, środek, pole, strefa, wnętrze itp.). W geometrii euklidesowej sprowadza się do lokalizacji ustalonej w konfiguracji współrzędnych. W perspektywie relacji między świadomym podmiotem a heterogenicznym środowiskiem jego bytowania zajmuje już jednak pozycję istotniejszą, oznaczając zwykle pewien byt *subiektywnie scentralizowany*, ograniczony i rozpoznawany¹, punkt charakterystyczny czy też segment pokonywanej drogi². W obrębie nauk o człowieku jego możliwe definiowanie musiałyby zatem po pierwsze ustalić konwencjonalny charakter badanego pojęcia w przyjętej koncepcji przestrzeni ludzkiej (egzystencjalnej, społecznej, kulturowej i innych — zależnie od zaakceptowanych założeń), po drugie zaś oddzielić jego denominacje fizyczno-biologiczne od psychiczno-symbolicznych. Kierując się przejrzystością i przydatnością tego schematu w danych rozważaniach, należałoby wyjść od dwóch tylko podstawowych ujęć, traktowanych na potrzeby niniejszego studium komplementarnie — teorii ontologicznych, związanych ze zmiennością idei przyrody w określaniu spójności świata wytworzonego i natury³, oraz percepcyjnych i hermeneutycznych koncepcji geografii huma-

¹ Por. Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń, architektura*. Tłum. B. Gadomska. Warszawa 2000, s. 18—20.

² Por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. Tłum. A. Morawińska. Warszawa 1987, s. 96—99.

³ Por. na przykład W. Wilczyński: *Idea przyrody w historii myśli geograficznej*. Kielce 1996; *Filozofia przestrzeni*. Red. A. Nowicki. Lublin 1985; w perspektywie poststrukturalistycznej — E. Rewers: *Miejsce podmiotu — podmiot jako miejsce. Kto wyprowadza podmiot z metafizyki?* „Ergo” 2000, nr 1, s. 21—34.

nistycznej⁴. Wielość nasuwających się w obu szerokich nurtach propozycji metodologicznych wynikać może z uznania za pierwszoplanowe różnych składników procesu strukturyzacji przestrzeni, semantyzacji położenia i jego włączenia w intencjonalne struktury świadomości, fizycznego oraz psychologicznego wymiarów bytu, rejonizacji i kierunków postrzegania świata, cyrkulacji somatycznych lub kulturowych znaczeń związanych z ruchem między punktami przestrzeni, relatywności układów współrzędnych oraz skali obecności różnych osi orientacji i systemów topologii, wizualnych doświadczeń intersubiektywnych, dualizmu „wewnątrz — na zewnątrz”, koncentryczności czy strefowości w identyfikowaniu kontekstu miejsca itp. W świetle wiedzy antropologicznej stawiają problem prace wyróżniające kategorie egzystencji, doświadczenia czy odczucia⁵, interakcyjności człowieka i środowiska⁶, fenomenologii krajobrazu⁷ czy reprezentujące nurt socjologii egzystencjalnej⁸. Korelowanie zjawisk przestrzennych przez organizację miejsc uznają wszystkie podejmujące ten wątek szkoły badawcze — od neokantowskiego konstrukttywizmu, przez myśl heideggerowską (w geokulturowych interpretacjach *Dasein*) i dawny pozytywizm geozoficzny (P. Vidala de la Blache), do psychologii odbioru, kognitywizmu i kontekstualizmu⁹. Tendencja współoddziaływania rytmiki środowiska i miejsc wyobrażonych dostrzegana jest w badaniach antropogeografów¹⁰, miejsce zaś jako czynnik integrujący jakości

⁴ Por. H. Libura: *Percepcja przestrzeni miejskiej*. Warszawa 1990, s. 55—79 (rozdział *Pojęcie miejsca w geografii humanistycznej — syntetyczne zestawienie*) oraz D. Jędrzejczyk: *Wprowadzenie do geografii humanistycznej*. Warszawa 2001, s. 85—90 i R.J. Johnston: *The Dictionary of Human Geography*. Oxford 1981.

⁵ Por. na przykład *The human experience of space and place*. Eds. A. Buttimer, D. Seamon. London 1980; K. Lynch: *What Time is This Place?* Cambridge 1972; J. Eyles: *Senses of Place*. Warrington 1985; E.C. Relph: *Place and placelessness*. London 1976. W podobnym tonie utrzymana jest najnowsza dostępna praca: *The Anthropology of Space and Place. Locating culture*. Eds. S.M. Low, D. Lawrence-Zúñiga. Oxford 2003. Później pojawiały się węższe przeglądy teoretyczne typu *Taking Place: Non-Representational Theories and Geography*. Eds. B. Anderson, P. Harrison. Farnham 2010. Por. także ekspertyzy stosunków między bio-, socjo- i noosferą w szkole tzw. geografii percepcyjnej.

⁶ Por. S.J. Smith: *Uprawiając geografję humanistyczną*. Tłum. I. Sagan. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 4: *Geografia humanistyczna*. Red. H. Libura. Warszawa 1990, s. 29—68.

⁷ Od badań *Landschaftsgeographie* O. Schlütera i S. Passargego, przez amerykańskie prace C. Sauera, do bardziej systematycznych studiów E.C. Relpha, D. Daviego, J. Wrighta, P.M. Dansereau czy D.W. Meiniga.

⁸ Por. np. S. Nurek: *Terytorium i miejsce w socjologii egzystencjalnej*. W: *Przestrzeń znacząca*. Red. J. Wódz. Katowice 1989, s. 238—248.

⁹ Por. A. Buttimer: *Geography and the Human Spirit*. Baltimore—London 1993. Tam między innymi wizja pierwotnych analogii, które jako *root metaphors* kształtują style poznania różnorodności zjawisk natury.

¹⁰ Por. P. Claval: *Modele człowieka w geografii*. Tłum. H. Libura. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 4..., s. 69—84.

natury i kultury w przestrzennych, historycznie uwarunkowanych koncentracjach¹¹ redefiniowane jest w refleksji hermeneutyki środowiskowej¹². Panuje również zgodność co do pierwotności samego pojęcia miejsca, wzbogacanego odrębnymi — lecz przenikającymi się — kontekstami badań fizycznych, geograficznych i kulturoznawczych.

Na tym ogólnie zarysowanym tle dla humanisty najprzydatniejszy byłby jednak rzut oka na adaptację i reinterpretację wyjściowych rozróżnień filozofii i fizyki przestrzeni przez geografów z różnych szkół, to ich bowiem pośrednictwo umożliwiło wypreparowanie kategorii miejsca jako pierwiastka użytecznego następnie w diagnozach socjologicznych i kulturoznawczych, do których nawiązywać będą w konsekwencji także orzeczenia etnologiczne, etnograficzne, folklorystyczne czy literaturoznawcze. Dopóki więc tradycyjna wiedza geograficzna ignorowała w szerszej skali czynniki antropogeniczne i posługiwała się metodami fizyczno-statystycznymi, wystarczały jej w technicznym tylko zakresie udoskonalone fundamenty antycznego przyrodoznawstwa — epikurejskie wydzielenie przestrzeni, próżni i miejsca czy realistyczna teoria arystotelesowska. Gdy wszelako poznawczy horyzont uległ poszerzeniu o einsteinowskie radykalne utożsamienie miejsca z przestrzenią (jako jednego z jej znaczeń w zrelatywizowanej wizji wszechświata), a na naukę o ziemskich terytoriach zaczęły intensywniej wpływać antypozytywistyczne prądy filozoficzne, kwestią czasu stało się stwierdzenie dysfunkcyjności tradycyjnego rozumienia układu współrzędnych, w którym status człowieka w przestrzeni sytuowały tylko elementy ilościowo-środowiskowe (deterministyczne) oraz kompleks połączonych struktur fizycznych i społecznych¹³. Do takich przesunięć metodologicznych należało uzupełnienie materialistycznej teorii miejsca o egzystencjalną (*de facto* egzystencjalistyczną w sensie filozoficznym) w koncepcji *genius loci*, jak też ukonstytuowanie się fenomenologicznego wariantu antropotopologii — począwszy od wczesnych prac Yi-Fu Tuana. Z kolei w studiach powstałych w kręgu prymarnych pojęć tzw. geografii percepcji (N. Gale, E. Relph, R. Lloyd, R. Mugerauer — jeden z kierunków, które oprócz geografii behawioralnej i geografii kultury budują konfigurację tendencji *humanistycznych*) nacisk kładziono już na formy

¹¹ Tak konkretyzuje się to pojęcie w klasycznych analizach F. Lukermanna z lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku.

¹² W pracach R. Mugerauera. Por. także „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 2: *Geografia percepcji*. Red. M. Bartnicka. Warszawa 1989.

¹³ Por. K. Dramowicz: *Przestrzeń w geografii — wciąż nowy stary problem*. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 3—4: *Geografia a filozofia — wybrane zagadnienia metodologiczne*. Red. K. Dramowicz. Warszawa 1984, s. 23, 26 oraz Idem: *Geografia z ludzką twarzą — rozważania o geografii humanistycznej*. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 3—4..., s. 138—139. Por. także E. Casey: *The Fate of Place: a Philosophical History*. Berkeley 1998.

wyobrażeń środowiska w świadomości. Możliwości takiego jego oglądu — za pomocą filtru doznań, ich powtórzeń i schematyzacji — dawała jeszcze „konstruktywistyczna” myśl neokantyzmu, ale znacznie głębsze inspiracje dla subiektywnego dzielenia przestrzeni na zhierarchizowaną strukturę miejsc oferowała wyobraźnia Heideggera (dzięki terminom *obecności-na-miejscu* oraz *gotowości-do-[jego] użycia z Sein und Zeit*), przeformułowana na przykład następująco: „Doznania miejsc są z konieczności pogłębiane przez czas i uwarunkowane pamięcią [...]. Doznanie geograficzne rozpoczyna się w *miejscach* i sięga poprzez *przestrzenie* do krajobrazów i *rejonów* egzystencji”¹⁴. W sytuacji emocjonalnej obojętności zachodziłaby wszak inna relacja, w której wyłącznie „naukowo-geograficzny stosunek do miejsca ma charakter *obecności-na-miejscu*, gdzie geograf dystansuje się od znaczeń tkwiących w [jego] doznawaniu”¹⁵. Dualizm ten potrafił twórczo wykorzystać Yi-Fu Tuan, formułując w duchu innej już metody podobną — a jakże psychologicznie sprawdzalną — aksjologiczną opozycję topofilii¹⁶ i topofobii.

Dla wyrosłej z heterogenicznych korzeni szeroko rozumianej szkoły geografii humanistycznej (drugiej połowy XX wieku) owe rozstrzygnięcia stanowiły oczywisty i jednoznaczny impuls do ostatecznego usankcjonowania obecności w naukach o Ziemi również relacjonowania intersubiektywnych doświadczeń całych populacji, z reguły funkcjonujących przecież w sumarycznym układzie trwale i permanentnie postrzeganych miejsc. W spojrzeniu z perspektywy czasu na dzieje tej formacji naukowej, związanej genetycznie ze sferą kultury zachodniej, uwidacznia się cała niespójność, idealizm, rozwarstwienie i „demokratyzacja” badań połączonych jedynie silną wewnętrzną presją w kierunku odejścia od tradycjonalizmu, mechanicyzmu oraz redukcjonizmu w opisie krajobrazów, regionów i miejsc. Taki sposób humanizacji refleksji geograficznej wynikałby — jak to określił fiński badacz O. Granö — z potrzeby reidentyfikacji przedmiotu analizy w procesie powtórnego ustanowienia jego tożsamości¹⁷. Powstałe w rezultacie nieusystematyzowane metodologicznie, niekompletne, często bardzo

¹⁴ E. Relph: *Doznania geograficzne a Bycie-w-Świecie. Fenomenologiczne pochodzenie geografii*. Tłum. M. Bartnicka. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 2..., s. 70; por. także N. Gale, R. Gollidge: *O subiektywnym dzieleniu przestrzeni*. Tłum. M. Bartnicka. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 2..., s. 29—50.

¹⁵ E. Relph: *Doznania geograficzne...*, s. 71.

¹⁶ Idea *genius loci* została w tym pojęciu zreinterpretowana jako emocjonalne i intencjonalne przywiązanie, przeciwne terytorializmowi zwierzęcemu, a miejsce (na przykład *dom człowieka*) traktujące hermeneutycznie — por. Yi-Fu Tuan: *Topophilia: a Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*. Englewood Cliffs 1974. Konkretyzacja w: Idem: *Literature and Geography: Implications for Geographical Research*. In: *Humanistic Geography: Prospects and Problems*. Eds. D. Ley, M. Samuels. Chicago 1978, s. 194—206.

¹⁷ Por. W. Wilczyński: *Idea przyrody...*, s. 215. Zagadnienia prezentowane do przyp. 22 włącznie referuję głównie za tym syntetycznym opracowaniem.

subiektywne i poruszające odosobnione zagadnienia prace wnoszą jednak do trudnych dociekań interdyscyplinarnych wiele spostrzeżeń nowych, a nawet odkrywczych dla zrozumienia kolektywnej więzi ze środowiskiem i jego semantyki kulturowej — zaliczyć do nich można choćby całą fenomenologiczną koncepcję krajobrazu, w której zaakcentowano szczególnie walor wspólnotowego *togetherness*. Nim wszak w sposób uświadomiony wypracowano w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku terminologię wypływającą z podstaw fenomenologii transcendentalnej (za pośrednictwem socjologizującego kontynuatora idei husserlowskich A. Schütza, który pojęcie subiektywnego obrazu świata rozwinął w wizjach introspekcji rozumiejącej i ukrytych założeń wiedzy potocznej), korzystano z nieuporządkowanych, a czasem przednaukowych podstaw wiedzy o antropologicznych kontekstach przestrzennych mikrokosmosów. Lat czterdziestych XX stulecia sięgają przywoływane początkowo z braku innych możliwości geozoficzne studia Amerykanina J. Wrighta (terminu *geozofia* użył pierwszy raz w 1947 roku), które, reprezentując nieprzyrodoznawczy punkt widzenia, koncentrowały się na różnorodnych reprodukcjach świata zewnętrznego w świadomości — na przykład obrazach ludzkiej alienacji na danym terytorium, przeciwstawianych pozytywnie sankcjonowanej kategorii *geopiety*. Praktyczną kontynuację tych założeń stanowiły prowadzone również w USA dwadzieścia lat później terenowe „badania uczestniczące” D. Lowenthala, rejestrujące występujące w różnych społecznościach mentalne *geografie osobiste*. W pewnym stopniu wyniki owych rekonesansów zaprzeczały utrwalonej od początku opinii o niskim stopniu stosowalności nowej teorii. Ugruntowały ją też zresztą jako koncepcję mimo wszystko pragmatyczną badania prądu symbolicznego interakcjonizmu R. Parka i innych przedstawicieli szkoły chicagowskiej — zwolenników obserwacji uczestniczących. Z czystych inspiracji fenomenologicznych — choć niezbyt ściśle urzeczywistnianych, a nawet w historii nauki przywoływanych jako zjawisko kuriozalne — zrodziły się wreszcie interpretacje C. Sauera, które ujmowały krajobrazy jako intencjonalne i zindywidualizowane całości syntezowane w świadomości, a subiektywnym ich odpowiednikiem miałyby być *inscape* — „pejzaż wewnętrzny”, w całościowej *fenomenologii krajobrazu* rozumiany jako pierwotna i przedrefleksyjna świadomość otaczającej rzeczywistości¹⁸. Jednym z najwybitniejszych uczniów Sauera z Berkeley lat pięćdziesiątych minionego wieku był kształcony wcześniej w Oksfordzie Yi-Fu Tuan.

¹⁸ Praca C. Sauera *Morphology of Landscape* (1925) doprowadziła do konieczności samookreślenia się wielu badaczy w kwestii szerokości definicji krajobrazu — por. rozmaite ujęcia: P.M. Dansereau: *Inscape and Landscape*. New York 1975; A. Ziemiński: *Człowiek w krajobrazie*. Warszawa 1976; К. Мисев, М. Данчева: *Анализ на някои основни понятия и термини в ландшафтознанието*. „Проблеми на географията” 1978, бр. 3, s. 37—55; В. Владимиров, Е. Микулина, З. Яргина: *Город и ландшафт*. Москва 1986.

Znacznie trwalsze i bardziej przydatne dla uporządkowania części dyskursu geografii humanistycznej okazały się w latach sześćdziesiątych prace o kategorii miejsca autorstwa F. Lukermanna¹⁹. Tę, jak się wydawało, pozornie banalną kategorię skutecznie dotychczas eliminowano z języka geograficznego, wprowadzając w jej miejsce różne substytuty, ponieważ reprezentanci sformalizowanej dyscypliny wykazywali uzasadnioną „szczególną niechęć w stosunku do pojęć pierwotnych, wieloznacznych, zbyt ogólnych, skażonych potocznością lub na odwrót, trącących metafizyką”²⁰. Ów brak entuzjazmu wynikał między innymi z nierozliczenia się ówczesnej geografii z obciążeniami pozytywizmu. Korzystając z triadycznego wsparcia teorii form symbolicznych E. Cassirera, husserlowskich procedur wglądu w istotę rzeczy oraz heideggerowskiej metafizyki przestrzeni, Lukermann zaproponował natomiast sześciopozomowy układ uwarunkowań istnienia miejsca, na który składać by się miały: 1) położenie; 2) indywidualna konfiguracja i sposób integracji elementów natury i kultury (*ensemble*); 3) unikatowość; 4) „umiejscowiona moc koncentrująca” (*localized focusing power*) — oznaczająca heideggerowski aspekt metafizycznego „skupiania przestrzeni” między biegunami ziemskim a niebieskim, śmiertelnością a boskością itp.; 5) indywidualny składnik historyczny (*emergence*), reprezentujący społeczną przeszłość kolektywną; 6) zespół [nieostrych] znaczeń przypisywanych przez społeczność (*meaning*)²¹. Jawi się tu zatem miejsce w spójnej całości integrującej kulturowy i naturalny aspekt bytu, w tożsamości, w której „świat przyrody zyskuje wartości i znaczenia nadawane w twórczych aktach percepcji i myślenia, i która skupia w sobie całą złożoność stosunków między światem wytworzonym przez człowieka a przyrodą”²². Tak ukonstytuowane miejsce stanowiłoby wyrafinowany „owoc wzajemności człowieka i środowiska”²³.

Wspólna dla humanizujących i antropologizujących odgałęzień dwudziestowiecznej geografii postawa predeskryptywnego doświadczenia rzeczywistości miała wszak o wiele ważniejszego prekursora „totalizująco-harmonizującego” podejścia do środowiska jeszcze w latach dwudziestych we Francji. Wyrosły na gruncie funkcjonalistycznej wizji natury i związków z durkheimizmem talent interpretacyjny P. Vidala de la Blache wyposażył obserwatora tego środowiska we wrażliwość na spójność i uniwersalność fenomenu życia oraz w świadomość jego nieopisywalności wyłącznie w duchu

¹⁹ Na przykład F. Lukermann: *Geography as a formal intellectual discipline and the way in which it contributes to human knowledge*. „Canadian Geographer” 1964, No. 8, s. 167—172.

²⁰ W. Wilczyński: *Idea przyrody...*, s. 180.

²¹ Por. *ibidem*, s. 178—184.

²² *Ibidem*, s. 181.

²³ H. Libura: *Wstęp*. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 4..., s. 9.

analizy separującego przestrzeń ziemską od jej wymiaru antropogenicznego²⁴. Omawiając i twórczo rozwijając w latach siedemdziesiątych poglądy francuskiego antropogeografa w kategoriach charyzmatu środowiska i kontekstualizmu cywilizacyjnego, późniejsza wybitna komentatorka i zwolenniczka jego teorii A. Buttimer za najważniejsze jej punkty uznaje kategorie posybilizmu, jedności ziemi, holistycznych studiów regionalnych, *milieu*, *civilisation*, *circulation* — *connectivité* — *contingence* oraz *genres de vie*. Ostatnie pojęcie stylów życia, ilustrujące splot socjokulturowo-historycznych oraz fizycznych interakcji środowiska i człowieka w określonych miejscach (a ukształtowany w procesie poszerzania ekumeny jako odzwierciedlenia stanu cywilizacji), wyrażać by miało charakter dialogu poszczególnych społeczności z ich dziedzicznym lub wybieranym otoczeniem. Zadaniem ich opisu byłoby natomiast „uchwycenie stałej dialektyki *milieu* i *civilisation*, niezaniżających napięć między *milieu externe* (fizycznie możliwe do zaobserwowania układy i procesy) a *milieu interne* (wartości, zwyczaje, wierzenia i idee) cywilizacji. Środowisko zewnętrzne stwarzało zakres możliwości, środowisko wewnętrzne dyktowało parametry wyboru w ramach tego zakresu”²⁵. Vidalińskie studia antropogeograficzne wykrywające współzależności na różnych poziomach geosfery i kultury najpełniej wyraziły swą tożsamość w formie wyczerpujących ekspertyz monograficznych poszczególnych rejonów Francji, ilustrując szanse analizy regionalnej w stosunku do miejsc konkretnych, jednocześnie zaś zmierzały do analizy systematycznej. Ta z kolei, śledząc powtarzalną dynamikę zachowań środowiskowych, uogólniała w kilku modelach społeczne implikacje zróżnicowania fizycznych warunków życia człowieka. Istota tego rodzaju spojrzenia — w odróżnieniu od pozytywistycznej morfologii społeczeństwa, warunkowanej deterministycznie okolicznościami naturalnymi i niepozostawiającymi mu wyboru — sprowadzałaby się do *posybilizmu* życia w żywym krajobrazie (*paysage humanisé*), na styku *milieu* i *civilisation*. Według definicji środowiska jako organicznie zintegrowanej fizycznej i biotycznej infrastruktury ludzkiego życia na Ziemi, a cywilizacji jako źródła kreatywnych i konserwatywnych idei interpretujących środowisko zgodnie z własną wrażliwością, tradycją i ambicjami²⁶, napięcia między obu sferami oscylowałyby między destrukcyjną dominacją jednej z nich a ekologiczną równowagą generowaną na przykład przez przepływ idei i wartości towarzyszący migracjom czy przez zrównoważony postęp techniczny. W tak pojętej resemantyzacji znaczeń przestrzeni i zasobów zależność „człowiek —

²⁴ Por. najważniejsza praca: P. Vidal de la Blache: *Principes de géographie humaine*. Paris 1922.

²⁵ A. Buttimer: *Charyzmat i kontekst: wyzwanie „La Géographie Humaine”*. Tłum. I. Sagan. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 4..., s. 14. Prezentowane dalej poglądy Vidala de la Blache i ich kontekstualizacje przedstawiam za tą pracą.

²⁶ Por. D. Jędrzejczyk: *Wprowadzenie do geografii...*, s. 50—51.

środowisko” ma w efekcie charakter partnerski, stanowiąc „dialog, a nie pojedynkę”²⁷.

Nader znamionną cechą studiów regionalnych Vidala — po odrzuceniu pewnej nadideologizacji i manieri stylistycznej jego prac — pozostaje jednak ich antyurbanizm, reaktualizowany obecnie w wielu studiach z zakresu fenomenologii miejsca (częściowo też krytycznie — miasta), zorientowanych na obszary niepoddane presji nadgorliwej modernizacji lub konfrontowane z jej wyzwaniem później niż okoliczne strefy geokulturowe. Warto przy tym przyjrzeć się, jak owe *reguły vidaliańskie* adaptuje wspomniana A. Buttimer²⁸, próbująca uchwycić w nich pierwiastek racjonalny i wyrażająca przekonanie, że w badawczym odniesieniu na przykład do współczesnego krajobrazu miejskiego jako patologii ekosystemu dałoby się je połączyć z mniej już „humanistycznymi” (choć jednak socjo- i antropogeograficznymi) opisami „rezydencjalnej mobilności”, „orbit przemieszczeń” czy rozproszenia „społecznych światów”. Pozostawiając raczej na uboczu problem miasta jako jaskrawego przykładu braku możliwości współistnienia *milieu* i *civilisation*, proponuje ona dla odmiany całkiem nowy — zamknięty i cyrkulacyjny — model struktury przestrzeni, oparty na trójdzielnym systemie zasilających się wzajemnie *biosfery* (domeny fizycznego doświadczenia życia), funkcjonalnie zorganizowanego *środowiska działania* oraz *noosfery* (domeny wiedzy, idei, wartości, symboli i wyobrażeń — odpowiednik *civilisation* wpływającej na style życia). W środowisku działania (umiejscowionym w krajobrazie) mieszczą się *socjo-* i *technosfera*, skupiające jakości instytucjonalne oraz technologiczne. Wymienione porządki funkcjonują w ludzkim doświadczeniu według odrębnych praw w trybie polifonicznym (nie zaś na zasadzie dialektycznej opozycji *milieu* i *civilisation*) — natura biosfery jest organiczna / terytorialna, socjo- i technosfery — interakcyjna / międzyprzedmiotowa, noosfery — percepcyjna / afektywna. Integracja badań, a nawet ich rezultatów, wyprowadzonych z obserwacji tak zróżnicowanych jakościowo segmentów rzeczywistości, okazuje się już przy obecnej specjalizacji naukowego warsztatu niemożliwa, toteż do myśli vidaliańskiej — przy całym jej idealistycznym podejściu do możliwości wydobycia harmonijnej istoty stosunków w świecie — powraca się dziś z nostalgią jako do klasycznego wzorca prostoty. Z tego między innymi powodu Buttimer uznaje koncepcję *genres de vie* w kontekście charakteru miejsca i zalet środowiska za prymarną w większości odłamów geografii humanistycznej, samą zaś ideę korelacji zjawisk we wszystkich sferach przestrzeni — za wypływającą właśnie z akcentowanej przez Vidala celowości oraz zmiennej tymczasowości zmierzającej nieuchronnie ku harmonii. Jego „medytacja nad życiem” w ogólnym oglądzie miejsca człowieka na Ziemi

²⁷ Ibidem, s. 51.

²⁸ A. Buttimer: *Charyzmat i kontekst...*, s. 22—26.

ustąpiła więc miejsca wielogłosowi różnych witalnych form mających niejedno już własne i odrębne *milieu* — *interne* oraz *externe*.

Jakkolwiek pojawiało się niemało uwag do metodologii, logiki wywodu i wniosków francuskiego uczonego, dotyczyły one najczęściej koncepcji natury ludzkiej jako indywiduum i ujawnianej w zbiorowościach (szczególnie wpisanego w nią czynnika behawioralnego aktywizmu, obecnie w socjogeografii podważanego). Stąd właśnie pochodzą wnioski wywiedzione z idei antropocentryzmu w teorii jedności ziemskiej, a gloryfikujące imperialistyczną racjonalność zarządzania środowiskiem naturalnym i ludzkim, co otwierałoby drogę do uzasadnienia aspiracji kolonialnych charakterystycznych dla „stylu francuskiego” na terytoriach zamorskich. Jego genetycznej arogancji (powszechnej w dawnych europejskich badaniach wszelkich antypodów) patronowałyby przejęte z geografii regionalnej *Herrschaftswissen* — „wiara w ogólne prawa przyrody i społeczeństwa, które winny dyktować organizację przestrzeni dla celów politycznych, interesów społecznych”²⁹ itp. Najlepiej i najbezpieczniej w związku z tym zaprezentowany przez Vidala model *pays* sprawdzałyby się w studiach lokalnych poświęconych subterytorium o długich okresach kulturowej ciągłości i względnej stabilności politycznej (Francja czy Skandynawia). W mniejszych i statycznych jednostkach jego ortodoksyjne założenia na ogół więc się sprawdzają, podczas gdy w skali szerszej trudno zgodnie z nimi ustalić związek miejsca z organizacją socjoterytorialną na zasadzie *Gestalt*³⁰.

Przytoczony przykład unaocznia, jak trudno na styku nauk przyrodniczych i humanistycznych odnaleźć równowagę między aksjologizacją pozornie amorficznych jakości natury a hierarchizacją celów i dążeń ludzkich. Jeszcze lepiej źródła podobnych nieporozumień ukazują dzieje kompromisowego dostosowywania instrumentarium naukowego obu superdyscyplin właśnie na przykładzie postępującej od niedawna humanizacji geografii. Opisując szeroko ów proces w jednej z pierwszych na gruncie polskim monografii zagadnienia³¹, H. Libura zwraca uwagę na fakt zaistniałej nieodwracalnie metodologicznej oraz organizacyjno-instytucjonalnej odrębności geografii fizycznej i społecznej (dodatkowo w latach siedemdziesiątych minionego wieku dotkniętej wyodrębnieniem radykalnego nurtu neomarksistowskiego), rozdźwięk przypominający biologiczno-humanistyczną schizmę w obrębie nauk psychologicznych (Maslow) czy wcześniejszy przełom w socjologii (Berger). W celu pożądaney i skutecznej transgresji geografii ku wymiarowi antropo-

²⁹ Ibidem, s. 26.

³⁰ Por. ibidem.

³¹ H. Libura: *Percepcja przestrzeni...* (zwłaszcza rozdz. 1 i 2). Z tej zasobnej i pionierskiej pracy — wbrew tytułowi mającej znacznie szerszą naturę — czerpię przytaczane dalej opinie i omawiam stanowiska dotyczące metodologii geografii humanistycznej, jak i rozumienia w niej kategorii miejsca.

logicznemu autorka ta postuluje przy tym nie tyle sprowadzającą się do reorganizacji funkcjonujących zespołów badawczych interdyscyplinarność, ile metadyscyplinarność, polegającą na przyjęciu zdeklarowanej postawy badawczej przez pojedynczych specjalistów o silnych osobowościach. Niezbędności i efektywności równoczesnego śledzenia przez nich efektów dociekań w wielu dziedzinach dowodzić miałyby choćby klasyczne dla szkoły syntetycznej percepcji środowiska, a pochodzące sprzed ponad ćwierć wieku prace postrzegającego *społeczeństwo przez przestrzeń* F. Braudela (na przykład fundamentalne *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II* jako studium z zakresu geografii kultury, historycznej oraz humanistycznej) czy też równie uznane opracowania Yi-Fu Tuana z pogranicza socjologii, architektury, antropologii kulturowej i urbanistyki, w których kategoria miejsca uzyskuje czołowe znaczenie.

Ukazane wcześniej w zarysie inspiracje i korzenie metodologiczne humanistycznych odgałęzień współczesnej nauki o Ziemi także w książce Libury nie uchodzą za źródła jednoznaczne, całkiem pewne i jednolicie percypowane. Jeżeli na jednym scjentystycznym (czy postpozytywistycznym) biegunie postawimy tu *Spatial Organization* (1971) R. Ablera, J. Adamsa i P. Goulda (ze skrajną tezą, że współczesny *homo oeconomicus* może skutecznie funkcjonować tylko w modelu heksagonalnej sieci osadniczej, w rytmice prostych dróg i centralnych miejsc), to na przeciwległym istotnie znalazłyby się wszelkie parantele fenomenologiczne, egzystencjalistyczne czy ogólnie mówiąc — idealistyczne, jak też utrzymuje R. Johnston³². Choć przywoływana jako ważna prekursorka francuska *géographie humaine* spod znaku Vidala de la Blache operowała już — jak się przekonaliśmy — miarą ekwilibrum między cywilizacją a środowiskiem, to jednak innowacja ta dokonała się w ramach uznawania geografii za naukę *stricto* przyrodniczą, jakkolwiek dopuszczającą możliwość opisu zjawisk i miejsc twórczo zindywidualizowanych przez człowieka wraz z nadaniem im osobowości (*personalité*)³³. Znacznie bardziej płodny okazał się tu wszak sygnalizowany już wpływ chicagowskiej teorii interakcjonizmu symbolicznego (wskazywany wcześniej E. Park oraz G. Mead), podkreślającej występowanie w zbiorowościach procesów manipulowania symbolami (zamiast instynktownego programowania biologicznego), symbolicznego komunikowania się oraz interaktywnej interpretacji postaw innych. Przede wszystkim właśnie symboliczne dyspozycje ludzkiej natury oraz techniki obserwacyjne tejsze (wraz z wywiadem nieustrukturalizowanym) mogłyby więc zostać z owej koncepcji przejęte dla dobra opisu w podobnym zakresie usymbolizowanych form powierzchni Ziemi przez ludzką świadomo-

³² R.J. Johnston: *Philosophy and Human Geography. An Introduction to Contemporary Approaches*. London 1983.

³³ Por. H. Libura: *Percepcja przestrzeni...*, s. 11—18.

mość — w miarę jak, w myśl idei Cassirerowskiej, postępowałyby redukcja rzeczywistości fizycznej w tej świadomości³⁴.

O wiele rozleglejsze jest natomiast wielopłaszczyznowe zagadnienie fenomenologicznych podstaw zhumanizowanej geografii, w której epistemologii nie bez powodu przywiązuje się dużą wagę do jednostkowych *geografii osobistych*, wyprowadzonych z pierwotnego życiowego doświadczenia miejsc, pamięci i wiedzy dyskursywnej oraz wyobraźni. Dane te, które dopiero w następnej kolejności miałyby stać się budulcem sformalizowanej antropogeografii (na przykład społecznej), w wielu pracach jawiły się jako uprzywilejowane — czy to w dewizie D. Lowenthala o geograficznej profesji każdego, kto bada dookolny świat, czy — sięgając wstecz — w uwagach Ch. van Paassena o przednaukowej świadomości postrzegania przestrzeni, É. Dardela o natychmiastowej recepcji świata w geografii czy J. Woolridge'a o spojrzeniu na wieś oczami jej mieszkańców w badaniach z pogranicza historii³⁵. Charakterystyczne jest tu zresztą wszędzie intuicyjne nastawienie heurystyczne do przedmiotu, a nie formalne powoływanie się na pojęcia skodyfikowane przez Husserla, przede wszystkim fundamentalnego osobistego doświadczenia formującego rzeczywistość zewnętrzną³⁶. Ich bezpośrednia adaptacja nigdy w omawianym nurcie na szeroką skalę nie miała miejsca. Bardziej przydatne — chociaż zarazem poznawczo zredukowane — okazać się bowiem miały socjologiczne transpozycje myśli Husserlowskiej, dokonane przez A. Schütza w jego empirycznych badaniach nad intersubiektywnością, zakorzenioną w formule postawy naturalnej wobec *świata, w którym żyjemy*. Tym samym zwyciężyła społeczna z gruntu idea wspólnoty doznań, zarzucająca z jednej strony abstrakcjonizm teorii pozytywistycznych, lecz z drugiej traktująca fenomenologiczne postulaty wybiórczo, lansując na przykład kategorię wspólnej wiedzy potocznej jednostek. Intencjonalność świadomości otoczenia oraz semantykę sensów rzeczywistości przeżywaną skuteczniej doceniła z kolei hermeneutyka, która wszelako pozostała dla geografów humanistycznych raczej tylko wzniosłym ideałem, z którym dość trudno było im się mierzyć w realiach konkretnego, nie zawsze wyróżniającego się szczególnymi walorami *empirium*.

Z zarzutu „niezrozumienia” Husserla nowi geografowie mogliby dość łatwo wybronić się tłumaczeniem, że subiektywizm i intersubiektywizm stanowią dla nich po prostu jedną z istotniejszych podstaw empirycznych zdobywania wiedzy o spersonalizowanym przecież świecie doznań przestrzeni w korelacji z miejscami znaczącymi. Ponadto w żaden sposób nie mogliby oni przeprowadzić analizy życia codziennego w całokształcie spaczalnym, widzianego

³⁴ Ibidem, s. 19—20.

³⁵ Ibidem, s. 20.

³⁶ Najszerzej pisał o tym E.C. Relph: *Phenomenological Base of Geography*. Toronto 1976.

w systemie związków z otoczeniem, a nie analizy sumującej obiekty i zdarzenia (kody interpersonalne, budowie oraz rekwiizyty należące do antroposfery itp.). Z powszechnością, czy właśnie przestrzennym rozpowszechnieniem praktyk codzienności, w sposób wyjątkowo intensywny korespondowałaby poza tym wszechobecna na kuli ziemskiej fenomenologiczna triada człowieka, miejsca i krajobrazu w ich dynamicznych powiązaniach. „Ludzkość” tych stało-zmiennych, zewnętrzno-wewnętrznych i ogólno-jednorazowych relacji polegałaby w rzeczy samej na przedrefleksyjnym poznawaniu wymiernych elementów środowiska, składających się na pojęcie *geograficzności*. Jej życiowa wszechobecność, niemożliwa do uchwycenia racjonalistyczną miarą, może się manifestować na przykład w wyrazistej *topofobii* jednostki ludzkiej albo przeciwnie — świadomość jej istnienia może zanikać wraz z przyzwyczajeniem czy zmianą przekonań obserwatora, dla którego „przestrzenie stają się próżnią między obiektami, krajobrazy są tylko [...] tłem, a miejsca zamieniają się w lokalizacje”³⁷. W monografiach opartych na tych założeniach pierwszorzędne pośrednictwo w percepcji *milieu* zostaje przy tym przypisane krajobrazowi, określanemu bądź jako ludzka intruzja w świat (lub odwrotnie), bądź narzędzie przemiany rzeczywistości, przedmiot estetyczny czy zindywidualizowane *inscape* — prowadzące wprost ku intencjonalnie traktowanemu miejscu, skupiającemu doświadczenie geograficzne od zarania rozwoju osobniczego.

Antropocentrycznym, egzystencjalnym i personalnym odniesieniem — uznawanym w przytoczonym kontekście za pierwotne i poprzedzające badania ilościowo-geofizyczno-statystyczne — zarzucano oczywiście jednostronność, brak precyzji w diagnozach, nietrwałość, nieuzasadnione wartościowanie i emocjonalizm. Zindywidualizowane — w tak rozumianej i dyskredytowanej idei fenomenologii — podejście byłoby również nie do przyjęcia dla zwolenników społecznych względnie materialistycznych przesłanek opisu zasiedlonej powierzchni Ziemi. Z tej przyczyny doraźnie interpretacyjnej „metodologii” geografii humanistycznej — a uzasadnia to także praca Libury — brakuje argumentów, by mogła uważać się za pełnoprawną konkurentkę przyrodznawstwa strukturalnego, ale też nie dysponuje ona wszystkimi atutami humanistyki, by zrewolucjonizować się wewnętrznie jako dyscyplina, korzystając na przykład ze wskazówek takich autorytetów, jak Dilthey czy Weber. Jest rzeczą znamioną, że z ogromu prac dotyczących powołania humanistyki do opisu wspólnoty świadomości przedstawicielka radykalnej antropogeografii wybiera niestarzejące się studium M. Janion *Humanistyka: poznanie i terapia*, w którym odnajduje siłę motywacyjną do

³⁷ H. Libura: *Percepcja przestrzeni...*, s. 26—27. Pojęcie geograficzności upowszechnił É. Dardel: *L'homme et la Terre: nature de la réalité géographique*. Paris 1952. Por. także B. Ward: *Dom człowieka*. Tłum. T. Zalewski. Warszawa 1983.

rozwoju własnej dyscypliny: w jej nakierowaniu na znaczenia świata życia codziennego dostrzegając funkcję poznawczą, misję terapeutyczną zaś prze-czuwając w odkrywaniu psychokreatywnych ról środowiska przesłoniętych przez konwencję społeczną i zredukowaną do ujęć modelowych naukę. Postulat utrwalenia owego spektaklu przestrzeni wymaga zatem porzucenia ambicji wyjaśniania za wszelką cenę i sprowadza się do Diltheyowskiej sentencji „przyrodę wyjaśniać, historię rozumieć”, co w praktyce miałooby oznaczać ograniczenie się do faz opisu oraz (intuicyjnego) rozumienia. Już na poziomie opisu daje jednak o sobie znać heterogeniczność refleksji nad ziemskim *domem człowieka*, który w jego *Dasein* przejawia się w nieuporządkowanym i trudno mierzalnym strumieniu wyobrażeń oraz postaw percepcyjnych, nieopisywalnych przez jedną tylko naukę i metodę (dość wspomnieć o niewyzy-skanych tu dotąd w pełni możliwościach psychologii, na przykład ekologicznej czy środowiskowej). Kiedy więc w obronie płynności doznań na styku środowiska ludzkiego i ziemskiego przywołuje się tezę E. Halla o *kulturowej nieoznaczoności* (chwilowej jedynie precyzji na jednym zaledwie z poziomów analizy danych kulturowych), relatywizacja czynności obserwacji i jej doniosłość stają się oczywiste, wpisując się tu w ogólne nastawienie na świat przeżyć, a nie struktury materialnej czy globalnych procesów kolektywnych. Stąd wynikałaby popularność badań ankietowych, otwierających drogę do zrozumienia wspólnoty doświadczeń osobistych, niekoniecznie werbalnie artykułowanych, a już na pewno nienarzucających odgórnego widzenia usytuowania podmiotu. Jego relacja ze sferą rzeczową stanowiłaby, nawiasem mówiąc, trzon rozważań nad granicami podmiotowej wolności w czasoprzestrzennym miejscu, tak przecież bliskiej egzystencjalistom³⁸.

Nacisk na subiektywną (indywidualną i grupową), życiową *doświadczalność* miejsca, nie zaś jego kategoryzowanie w niemożliwych poza pozycjonowaniem (określanie położenia, i to niedokładnym wobec możliwej rozciągłości) definicjach stanowi sedno wszystkich prób systematyzacji konotowanych w tej sferze pojęć. Wyłączywszy przedstawione wcześniej spostrzeżenia Lukermanna, za najkonsekwentniej dotąd zrealizowaną wizję dystrybucji stosownych terminów wypada uznać przypadające na „klasyczny” okres rozwoju geografii humanistycznej odkrycia typologizujące E. Relpha³⁹. Ich sens sprowadza się do usytuowania kategorii miejsca w ramach odrębnych poziomów klasyfikacji przestrzeni na pierwotną, percepcyjną, egzystencjalną (w tym świętą i geograficzną), architektoniczną i planistyczną oraz abstrakcyj-

³⁸ Por. na przykład Ch. van Paassen: *Geografia człowieka w świetle antropologii egzystencjalnej*. Tłum. W. Świtalski. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 3: *Wybrane podstawy filozoficzne geografii współczesnej*. Red. K. Dramowicz. Warszawa 1979, s. 143—176.

³⁹ E.C. Relph: *Place and Placelessness...*, rozwinięcie w: J. Eyles: *Senses of Place*. Warrington 1985.

ną. Wzbogaciwszy narzędzia ich opisu o rozstrzygnięcia socjologiczne oraz psychologiczne, „typowo anglosaski” badacz powiązał przestrzeń pierwotną ze sferą behawioralno-instynktową przyrodzoną wszelkim organizmom realizującym w sensie etologicznym swe funkcje życiowe (miejsce jest tu trudno rozróżnialne względem przestrzeni); percepcyjną — z doświadczeniem cielesnej wymierności własnej i innych osobników (gdzie schemat współrzędnych „mnogości ja” przekłada się na zróżnicowanie charakteru związanych z tymi podmiotami miejsc — ważnych bądź nieistotnych z punktu widzenia różnych dróg życiowych i gry osobistych przestrzeni); egzystencjalną — z intersubiektywną codziennością, w której następuje przypisywanie miejscom projektowanych przez rozum funkcji oraz ich realizacja (brak przy tym skorelowania perspektyw indywidualnych, naznaczonych organiczną niestałością lokalizacji *tu i teraz*, także w stosunku do różnych — choćby pierwotnych w opozycji do zurbanizowanych — grup kulturowych); świętą — z symboliką centrum świata zhierarchizowanego według stałego punktu odniesienia generującego postawy religijne i kryptoreligijne); geograficzną — z *profanum* jednorodnego continuum przestrzennego, poddanego jedynie fragmentaryzacji przez segmentację kulturową, a zwłaszcza humanizujące nadawanie nazw typu toponimicznego; architektoniczną/planistyczną — z efektywnym wykorzystaniem gruntów przez planistę (czyli czystym lokalizowaniem w celu wywołania interakcji społecznych); abstrakcyjną — wyłącznie z miejscami jako topologiczno-geometrycznymi punktami w teorii czystej przestrzeni.

Semantyczna kompleksowość, zróżnicowanie skali i relacje wzajemnego zawierania się miejsc nakazują Relphowi i w pokrewny sposób myślącym autorom zniuansować ich ogląd stosownie do warunkujących je pierwiastków składowych. Sama lokalizacja bez czynników kulturowych jest, jak się okazuje, niewystarczająca do tego, by zaistniały, ponieważ na przykład „statek ciągle zmieniający swe położenie jest sam w sobie miejscem, tak jak obozowisko cygańskie, indiańskie czy wóz cyrkowy, mimo że ciągle zmieniają się ich współrzędne geodezyjne”⁴⁰. W znacznie większym stopniu niż tego typu wyznacznik określa odrębność miejsca fizyczny wygląd obszaru, definiowany dziś jako krajobraz nieco wężiej niż w czasach Sauera, stanowiąc jedną z najważniejszych — wizualną formę miejsca. „Organicystyczna” — poddająca się upływowi czasu szczególnie w planie zaburzonego krajobrazu antropogenicznego, natura miejsca sprawia, że uкорzenie w nim bywa ulotne zarówno w perspektywie życia osobniczego, jak i powierzchni planety najeżonej resztkami materialnych dowodów dawnej świetności. Osobowy aspekt przekształcającej bądź konserwującej obecności człowieka przesądza ostatecznie o skojarzeniowym charakterze owej wizualności i decyduje

⁴⁰ S. Langer: *Feeling and Form*. New York 1953, s. 95, cyt. za: H. Libura: *Percepcja przestrzeni...*, s. 66.

o społeczno-ideologicznej oraz ekologicznej tożsamości danej lokalizacji. Człowiek jako funkcja miejsca, jego obraz jako części składowej kolorytu lokalnego (fenomen „utraconych miast” z przesiedloną ludnością itp.) wpływają zaś na budowanie wyobrażeń i symboli kolektywnych, opierających się między innymi na normatywach wyniesionych z „domu dzieciństwa” czy pokonanej na przykład w doświadczeniu generacyjnym drogi. Formowanie i planowanie na podstawie tych wyobrażeń nowych zachowań w środowisku nie ma jednak znamion abstrakcyjnych zamiarów działań jako takich, lecz zawsze uwzględnia ich odbycie w danej przestrzeni, wśród konkretnych obiektów i w zróżnicowanych położeniach względem punktu identyfikowanego jako własny. Z tej też przyczyny za sedno tożsamości miejsca uznaje się intencjonalność jego struktury, wyposażonej w nieskończoną liczbę indywidualnych sposobów kształtowania. Jedną z głównych właściwości ludzkich intencji zawartych w tej strukturze jest zespół znaczeń, wywoływanych jako elementy semiotyczne w fizycznych właściwościach pejzażu (w układzie widocznych cech wertykalnych i horyzontalnych) bądź możliwe do zrealizowania w danym otoczeniu formy aktywności.

Ostatnim wreszcie problemem rozpatrywanym przez Relpha i podlegającym ścisłej kodyfikacji jest wielorakość przejawów zewnętrznosci i wewnętrznosci w stosunku do miejsca. Ta pozornie błaha kwestia, zreferowana też wszak jako jedna z kluczowych w prekursorskim opracowaniu Libury, ma duży ciężar gatunkowy z tego względu, że jej sformułowanie nastąpiło w okresie szczególnego nasilenia (w latach siedemdziesiątych) uniformizacji miejsc i tworzenia standardowych krajobrazów, co wzbudziło niepokój także innych dyscyplin naukowych. Punktem wyjścia jest tu stwierdzenie z gruntu egocentrycznego ustrukturywania przestrzeni, rozwijającej się w oczach podmiotu w schemat koncentrycznych stref, w miarę odległości pozbawianych jego zainteresowania. Zmienność zakresu naszych identyfikacyjnych intencji (od domu, miasta, kraju, do planety) powodowałaby ciągle brak stabilności granicy świata / miejsca wewnętrznego, a to nakładałoby się na zmienny tryb i częstotliwość obcowania z geosferą bliską oraz daleką. Wyróżnione zostają trzy rodzaje zewnętrznosci: egzystencjalna (czyli realna bezdomność, świadoma alienacja od stałych miejsc i osób), obiektywna (jako postawa intelektualna właściwa na przykład planistom — doceniająca tylko „naukową” efektywność i logikę danej [na przykład centralnej] lokalizacji, a nie czynniki emocjonalne związane z miejscem) i okazjonalna (nieświadoma percepcja rzadko odwiedzanych miejsc nieobdarzanych szczególnymi intencjami, charakterystyczna dla jednostek zawodowo związanych z permanentnym podróżowaniem). Wewnętrzność jest natomiast przedstawiona w poczwórnej typologii: zastępcza (na przykład doświadczana za pośrednictwem kulturowych mediów — jak choćby „udomawiająca” Litwę w świadomości lektura *Pana Tadeusza*); behawioralna (najbardziej potoczna i ogra-

niczona do powierzchniowego kontaktu z wizualnością miejsca codzienna interakcja z otoczeniem najbliższym); empatyczna (związana z emocjonalną waloryzacją pewnych fragmentów przestrzeni uważanej za własną) oraz egzystencjalna (utożsamienie się z miejscem na zasadzie bezrefleksyjnego „oddania się” *loco* obdarzanemu poczuciem głębokiej przynależności)⁴¹. Wypada dodać, że w ten sposób naświetlone relacje transgraniczne przyległe do miejsca z największym powodzeniem mogą być obserwowane w tekstach kultury (szczególnie zwerbalizowanych świadectwach literackich) na terytoriach typu wewnętrzności egzystencjalnej i zastępczej czy egzystencjalnej zewnętrzności.

W przeciwieństwie do obserwacji miejsca opartej na fenomenologicznej względności chwili, prace z kręgu geografii społecznej o wiele większą wagę przywiązują do kategorii czasu, która pozwala znacznie ścisłej określić na przykład stosunek skończonego czasu indywidualnego do — z założenia — nieskończonego społecznego. Rzuca to zupełnie inne światło na tożsamość miejsc, których utrzymywanie w posiadaniu uwzględniać by musiało ciągle indywidualny — i opisywany też w końcu metodami statystycznymi — wysiłek: „Equivalent »durations in space« would mean the ability to spread activities on chunks of space”⁴². Dowartościowanie układów diachronicznych przez geografów społecznych wiąże się po części z ogólną tendencją do odchodzenia w warunkach powojennych od absolutyzacji przestrzeni jako wyłącznego synonimu i stereotypu geograficzności (w tradycji chorologicznej — zróżnicowania, rozkładu oraz relacji przestrzennych). Antygeometryczne stanowisko w tej kwestii reprezentował już H. Poincaré w swej wizji przestrzeni wyobrazeniowej. Jednym z rezultatów owego przesunięcia akcentów była rewaloryzacja pojęcia odległości fizycznej, traktowanej odtąd na zasadzie parametru funkcjonalnego, nie zaś matematycznego. To natomiast pomogło wyeksponować w opisie naturę liczących sytuacji egzystencjalnych, na przykład „decyzje związane z przemieszczaniem się oraz wyborem miejsca egzystencji, podyktowane w pierwszym rzędzie postawą aksjologiczną człowieka i jego przynależnością do określonej grupy etnicznej czy społecznej”⁴³. O przestrzeniach etno- i egocentrycznych pisał też zresztą we wczesnych pracach Yi-Fu Tuan. Za punkt zbieżny tej „socjalizującej” tendencji oraz czystego nurtu *humanistycznego* należy uznać docenienie *sytuacyjności*, w której element współkształtowania miejsca przez ludzkie wysiłki nakłada się na transakcyjny i interaktywny typ więzi społecznych. Tak widzianemu funkcjonowaniu jednostek oraz kolektywów w przestrzeni patronowałyby pojęcie korporealności (za terminem Ch. van Paassena „corporeality of man and

⁴¹ Por. H. Libura: *Percepcja przestrzeni...*, s. 72—73.

⁴² A. Kellerman: *Time, Space and Society: Geographical Societal Perspectives*. Dordrecht 1989, s. 14.

⁴³ D. Jędrzejczyk: *Wprowadzenie do geografii...*, s. 121.

society” — doraźnie przetłumaczone w polskiej pracy D. Jędrzejczyka jako „ucieleśniona rzeczywistość”), która stanowiłaby jeden ze składników trój-, a nie dwudzielnego podziału świata proponowanego przez geografę humanistyczną. Jego budowa miałaby się wiązać z percepcją wynikającą z pionowego rzutowania szerszej koncepcji wszechświata: „1) świat niematerialny — kultura; 2) świat fizyczny wyobrażalny jako system fizyczny — przyroda; 3) świat psychofizyczny korporealności, dający się przedstawić jako system o postaci: człowiek — człowiek — środowisko [inaczej mówiąc: *refleksyjny system egzystencjalny*]”⁴⁴. Obecna w ostatniej wyróżnionej jednostce wielość fenomenologicznych światów stanowiłaby przy tym o mnogości indywidualnych geografii, organizujących wieloprzestrzenne i „wielomiejskowe” mikrokosmosy poszczególnych ludzkich podmiotów. Zwolnieni więc z obowiązku budowania w pierwszej kolejności układów ilościowo-statystycznych, geografowie „odkrywają doświadczenia młodości, analizują dokumenty dotyczące świata ludzi starych, obserwują ludzi przy pracy, konsumpcji, podróży i zabawie. Są zainteresowani cudzym życiem w równym stopniu, jak wyjątkowymi formami przystosowań społecznych”⁴⁵. Umożliwia im to tolerancyjne podejście do metodologii innych nauk, w tym także — od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku — do sposobów obserwacji i słownika pojęć stosowanych w prokemice E. Halla. Pochodną tego zainteresowania może być skupienie uwagi na zmaterializowanych i trwałych przejawach mikro kultur (na przykład w architekturze) oraz ich wzorcach w tradycji i konwencjach społecznych⁴⁶. Badanie ich trwałości, ale również okazjonalnej „półtrwałości” (jak w przypadku przestrzeni i miejsc „odspołecznionych” w przeciwieństwie do „uspołecznionych”⁴⁷) pozwala w końcu wykryć prawidłowości dotyczące stopnia zakorzenienia oraz ulotności znaków symbolicznych związanych z miejscami w kulturach różnego typu.

Dynamiczne „wirowanie” tych znaków wokół rozmaitych hermeneutyk czy ideologii potwierdza założenie kulturowej interpretacji kategorii miejsca, że w nim w pierwszej kolejności jednostka doświadcza własnego oblicza — z naciskiem właśnie na procesualne doświadczenie, a nie finalne doświadczenie⁴⁸. Znakom tym dane jest ułatwiająca orientację i wiarygodne przenoszenie zawartych w przestrzeni idei tylko jednak wówczas, gdy zdołały się tam sku-

⁴⁴ Ibidem, 74. Por. ibidem, s. 66 oraz Ch. van Paassen: *Geografia człowieka w świetle antropologii...*

⁴⁵ D. Jędrzejczyk: *Wprowadzenie do geografii...*, s. 65.

⁴⁶ Por. E. Hall: *Ukryty wymiar*. Tłum. T. Hołówka. Warszawa 1978.

⁴⁷ Chodzi o antynomię *sociofugal* — *sociopetal* H. Osmonda, odnoszącą się na przykład do anonimowości dworców, urzędów i szpitali w opozycji do integracyjności śródziemnomorskich kawiarni czy placów — por. D. Jędrzejczyk: *Wprowadzenie do geografii...*, s. 83.

⁴⁸ Por. A. Kunce: *Miejsce i rytm. O doświadczeniu miejsc w kulturze*. W: „*Genius loci*”. *Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice 2007, s. 94.

tecznie utrwalić i otoczenie jest już percepcyjnie opanowane⁴⁹. Odkrywaniu — czyli obejmowaniu w posiadanie — kolejnych lokalizacji i ich egzystencjalnemu „umiejscawianiu” towarzyszy zarazem traktowanie ich jako kolejnego punktu wyjścia, często kosztem uniezależniania się od przywiązania do nich. Rozpoznając i strukturalizując coraz bardziej skomplikowane kompleksy miejsc, człowiek zaspokaja w nich w sposób optymalny rozległy wachlarz potrzeb natury fizycznej oraz symbolicznej, zgodnie z formułą, w której „tożsamość / bezpieczeństwo prowadzi do aktywności. Miejsce powstaje tam, gdzie ta formuła znajduje swój fizyczny odpowiednik. [...] oznacza to miejsce chronione w naturalny sposób, które jednak może łatwo wchodzić w interakcje ze swoim otoczeniem”⁵⁰ — czyli na przykład na skraju naturalnych dróg wodnych lub w koincydencji innych cech wyjątkowo charakterystycznej podmiotowości krajobrazu.

Na poziomie bardziej elementarnym — zyskiwania stopniowej wiedzy o świecie *spatium* — pojęciowe rozumienie miejsca oddaje wszak pierwszeństwo motoryczno-zmysłowym cechom inteligencji. Gdyby bez jakiegokolwiek uprzedniej wiedzy próbować określić kształt geometryczny trójkąta i zmaterializować jego rozpiętość, trzeba by w pierwszym rzędzie rozpoznać jego trzy narożniki jako *sui generis* miejsca, identyfikując tym samym — jak pisze Yi-Fu Tuan — ich realność i wartość⁵¹. W perspektywie psychologii J. Piageta doskonalenie czynności rozpoznawania podobnych do siebie stanów rzeczy w przestrzeni wiąże się właśnie z wyodrębnieniem przedmiotów stałych w sferze zmienności postrzeganych obrazów, a sama ta procedura — znana jako konserwacja — od dzieciństwa utrwalałaby powiązanie owych rzeczy z miejscami, mimo ich czasowego zniknięcia z pola widzenia. Niezależnie więc od tego, czy posłużyć się bardziej „behawiorystyczną” definicją miejsca jako zaksjologizowanej pauzy w ruchu (także rozumianym jako biologiczna droga organizmów żywych), czy może nadać mu po prostu znamiona punktu charakterystycznego przyciągającego uwagę⁵², zachowa aktualność sąd o ontologicznej szczególności wyodrębnianych sektorów lub punktów przestrzeni. Do ich opisu, choćby w podstawowej dla tej problematyki kwestii wewnętrzności i zewnętrznosci, proponuje się nawet oddzielny termin metodologiczny „topognozja”⁵³. W ramach jej dociekań można by na przykład rozważyć, „dlaczego w otwartej przestrzeni można intensywnie odczuć walory miejsca, a w samotności zacisznego miejsca ogrom rozciągającej się poza nim prze-

⁴⁹ Por. M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*. Tłum. M. Kowalska, J. Mi-gański. Warszawa 2001, zwłaszcza rozdział poświęcony przestrzeni.

⁵⁰ Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń...*, s. 28.

⁵¹ Por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce...*, s. 30.

⁵² Por. ibidem, s. 175, 204.

⁵³ Por. S. Symotiuk: *Miejsce i czas*. W: „*Genius loci*”..., s. 125.

strzeni staje się dojmujący”⁵⁴, albo udowodnić, z jakiej przyczyny geometrycznym kształtem znanych miejsc o ograniczonej wielkości jest scentralizowana forma kolista. Ch. Norberg-Schulz drugi z tych problemów tłumaczy, nawiasem mówiąc zrećnie, powołując się na opinię K. Jaspersa o „okrągłych” stereotypizacjach każdego bytu i łącząc je z konotacjami zamknięcia oraz bliskości, a także z domniemaniem koncentracji znaczeń we wszelkich formach scentralizowanych⁵⁵.

Gdyby nawet postarać się zsumować interpretacyjne zabiegi wobec rzeczywistości empirycznej w kategoriach topognostycznych czy szeroko rozumianych fenomenologiczno-percepcyjnych, nie udałooby się jakościowo zsemantyzować pojęcia *genius loci*, przez samych geografów humanistycznych traktowanego zwykle aksjomatycznie, a w najlepszym razie z odesłaniem do niesprecyzowanych uczuć topofilnych (topofobicznych) odsłanianych najczęściej w świadectwach artystycznych. Wydaje się wszelako, że na użytek opisu różnorodnych symbolizacji owych *loci* w świadomości intersubiektywnej (który to cel przyświeca dalszym fragmentom niniejszego studium) bardziej przydatna od diagnostyki emocjonalno-psychologicznej byłaby wolna od nadintuicyjności epistemologiczna wykładnia pojęcia. Formułując ją trafnie z użyciem gniazd semantycznych nazywania, wyrażania i transcendowania — na podstawie tekstu W.C. Williamsa, T. Sławek konstatuje, że istota „ducha miejsca” jako *formy myślenia* wypływałaby właśnie z konieczności nowego nazywania świata w rezultacie redefinicji własnej w nim obecności oraz doskonalenia sposobów jego rejestracji (Blake’owskie *oczyszczenie wrót postrzegania*). Ponownej figuracji świata towarzyszyć ma przy tym refleksja krytyczna na temat stosowanych przez podmiot procedur poznawczych. Poszukiwanie głębokiego i istotowo podstawowego charakteru danego centrum topicznego jest ponadto procesem w teleologicznym sensie daremnym, gdyż „*Genius* nie ma swojego stałego, domowego *locatio*, a jedynie jest czasowym podnajemcą miejsc, *locator*, a myślenie w jego kategoriach oznacza przesuwanie się przez kolejne miejsca, przez szeregi miejsc (*primo loco, secundo loco...*) w pełni świadomości, że nie znajdziemy takiego wyrażenia, takich *loci communes*, które raz na zawsze uchwyciłyby jego istotę”⁵⁶. Innym aspektem ukazanej mocy owego ducha byłaby zdolność do przydawania człowiekowi potencji transcendowania *dekoncentrowanych / decentralizowanych* miejsc naznaczonych szczególnością, unosząc go z poziomu „właścicielskiego” na poziom „świadczania / świadkowania” im i pozwalając w nowym świetle spojrzeć również na podmioty zlokalizowane na zewnątrz. *Genius* ten byłby zatem w równej mierze „doświadczeniem sur-przestrzeni — dochodzeniem

⁵⁴ Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce...*, s. 75.

⁵⁵ Por. Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń...*, s. 20.

⁵⁶ T. Sławek: „*Genius loci*” jako doświadczenie. *Prolegomena*. W: „*Genius loci*”..., s. 10, por. również s. 8—9.

do głębokiej relacji z miejscem za pośrednictwem tego, co przestrzeń tę przenika, oświetla, lecz do niej nie należy”⁵⁷. Jego nieuchwytnością przepojone byłyby nie tylko figury wyobraźni artystycznej, choć sam jako metaforyczny raczej instrument uzasadniający sens istnienia czystej *physis* nie mógłby już mieć zastosowania egzegetycznego.

Zasygnalizowane zagadnienia gęstości, koncentracji czy rozproszenia miejsc(a) mają, jak się przekonaliśmy, inspirujące odbicie w gnoseologicznej refleksji nad waloryzowanym *loco*, lecz przede wszystkim wiążą się z wyznaczaniem materialnym pewnych sieci i obszarów o wspólnej tożsamości. Współtwórca teorii przestrzeni egzystencjalnej Ch. Norberg-Schulz ustalił w związku z tym funkcjonalne znaczenie kategorii *znanej* i *nacechowanej* strefy (zastępując nią na przykład geotopikę celów i dróg), w której mieściłyby się przymioty ograniczenia, bliskości i podobieństwa części składowych („Strefę można [...] zdefiniować jako stosunkowo pozbawiony struktury *grunt*, na którym występują miejsca i drogi jako wyraźniejsze *figury*”⁵⁸). Ostatnie dwa czynniki wspomagają proces podziału i obejmowania w posiadanie otoczenia — jak na przykład w przypadku osiowo-kwartalnej zasady wyznaczania planu rzymskiej osady, ale też nakreślania uschematyzowanej mozaiki bardziej złożonych całości: pustyni, gór, jezior, państw, skupisk przemysłu. Wielopostaciowość stref widzianych w perspektywie wyrazistości składników naturalnych i sztucznych (choćby granic między typami terenu czy strukturami jego użytkowania i osadnictwa) ma źródło w pewnej ich „fakturowości”, będącej skutkiem wyborów określonych sposobów zagospodarowania przestrzeni w przeszłości. Wskazują na to między innymi rezultaty współczesnych badań topoklimatologicznych, wyróżniające niemal obecnie niedostrzegalne różnice klimatyczne na niewielkich terytoriach, dawniej jednak przez człowieka rozpoznawane i decydujące o jego skłonności do bytowania w wybranych punktach. W czasach najnowszych owa zdolność oraz umiejętność intuicyjnego wykrywania wartości miejsc została zatracona, a domagając się konkretnej i użytkowej o nich wiedzy, dzisiejszy ich potencjalny mieszkaniec i gość nie potrafi już zrekompensować braku głębszego sensu lokalizacji żadnym kosmologicznym obrazem nadającym strefom i mikrostrefom odrębność, ale też koherentność⁵⁹.

Z interaktywną podstawą łączności wewnątrz- i międzystrefowej łączy się w historii ludzkiej autodydaktyki topicznej wyraźne poczucie zewnętrżności. Dla Norberga-Schulza jego przykład stanowi rozkład przestrzeni egzystencjalnych plemion nomadycznych, które — w przeciwieństwie do kolistości dróg opasujących własną siedzibę w przypadku społeczności osiadłych —

⁵⁷ Ibidem, s. 26, por. również s. 15.

⁵⁸ Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń...*, s. 23.

⁵⁹ Por. ibidem, s. 24.

wyznaczają swobodny przebieg traktów między strefami, gdyż to odpowiada dalekosieźności ich życiowych celów. Prócz tego, podobnie jak kierunek wyjścia na zewnątrz w skali domu mieszkalnego wyznaczany jest nieuniknioną koniecznością opuszczenia formy zamkniętej, poczucie wnętrza i jasnego celu „na zewnątrz” nadaje niektórym drogom międzystrefowym status ważności ze względu na (tylko) indywidualne zamiary ruchu, pozostałe zaś ignoruje. *Centralność* miejsca i *podłużność* drogi współkonstruuje wobec takiego stanu rzeczy postawy wartościujące, a „poczwórne” otwarcie starożytnych miast ku otoczeniu dawało najpełniejszą tego manifestację w metaforze dostępnej otwartości stron świata. Wyznaczanie kierunku przemieszczenia oraz graniczności przylegających miejsc/stref stało się w efekcie czynnością zarówno geometryczną, jak i symboliczną: „[...] geometrycznie prosta linia jest potężniejsza niż topologiczna krzywa. Także i samo miejsce ulega wpływowi kierunku; jest *rozciągane* na zewnątrz, a równocześnie to, co jest na zewnątrz, przekracza granicę do środka. Tak powstaje obszar przejściowy, związany z otworem, któremu można nadać różne formy, by wyrazić stopień ciągłości w przestrzeni egzystencjalnej. [...] otwór wyraża to, czym miejsce *chce być* w odniesieniu do swego otoczenia”⁶⁰. Nie inaczej wygląda praktyka mapowania terenów opianowanych siecią dróg, co wprost prowadzi do ich stopniowego rozpoznania i „umiejscowienia”, a następnie zagęszczania „tkanką ludzką” i na końcu centralizacji wobec *milieu*. W późniejszych fazach będzie się miała jeszcze dokonać ostateczna identyfikacja jego „naszości” i ukonstruowanie dominujących struktur urbanistycznych wraz z identyfikacją ich głównych znaczeń jako symbolicznych ośrodków. Figuralność osady / miasta w stosunku do krajobrazu, ograniczenie i bezpośrednia dostępność (zasady *Gestalt*) sąsiadujących z sobą czynników owej substancji, jak wreszcie skupienie wyróżniających się brył architektonicznych wykreują w ten sposób zespół wyższego rzędu powstały już w ramach *przestrzeni ekspresyjnej* (przede wszystkim architektonicznej), podporządkowanej zasadom dysponowania *przestrzenią estetyczną*⁶¹. Przy określeniu takiego geokulturowego punktu dojścia jako najwyżej w hierarchii usytuowanej emanacji banalnego *punktu w przestrzeni* będzie już można odczytać w pełni antropogeniczną, a nawet zantropomorfizowaną tożsamość nowo powstałego *loci*.

Mnogość zagadnień interdyscyplinarnych, dylematy metodologiczne, zawieszenie między wciąż nieuniknionym podejściem deterministycznym a pożądanymi modelami celowościowymi, wybitne nacechowanie aksjologiczne (i przy tym często subiektywistyczne) oraz nieuregulowany w wielu środowiskach status akademicki świadczą — jak widać — o znacznym stopniu ryzyka wkładanego w badania relacji człowieka z geograficznym otoczeniem,

⁶⁰ Ibidem, s. 25, por. również s. 26.

⁶¹ Por. ibidem, s. 11, 27, 29, 39.

w których człon pierwszy pełniłby funkcję prymarną i nadawał temu związkowi ton. Jednocześnie jednak wydobyć przez taką postawę umysłową na światło dzienne spraw znacznie istotniejszych niż tylko szczegółowa kategoria miejsca i wyzyskanie ich jako też sprzeciwiających się postulatów tzw. efektywnego wykorzystania przestrzeni oraz odkrywających zaniedbaną dotąd sferę związków nauk o Ziemi z kulturą symboliczną — stworzyło dużą szansę przełomu poznawczego. W dość zatem odpornej materii otoczenia ukształtowała się jako przedstawicielka trzeciej już subdyscypliny „geografia humanistyczna, dla której kategorie znaków, symboli oraz wartości stanowią główny przedmiot analizy. W takim ujęciu tradycyjna geografia ekonomiczna zajmuje się kulturą bytu, zaś geografia społeczna — kulturą społeczną”⁶². Skoro ma ona za zadanie reagować „w sposób bezpośredni na rzeczywistość, na ukryty porządek świata i na zasady porządku”⁶³, wypada wyrazić ufność, że również po stronie zainteresowanych znakami *spatium* specjalności humanistycznych jej mająca już pewną tradycję oferta problemowa zostanie zaakceptowana i doceniona.

⁶² D. Jędrzejczyk: *Wprowadzenie do geografii...*, s. 120.

⁶³ *Ibidem*, s. 98.

Wyobrażenia symboliczne w kulturze

W kwestii percepcji oraz użytkowania trudno wymiernej jakości, jaką jest symbol — i *eo ipso* całokształtu teoretycznego nad nim namysłu — postawy badawcze charakteryzuje rozpiętość skrajna, nawet jak na wielogłosową rzeczywistość podatnej na partykularyzmy humanistyki. Z jednej strony zawodny okazuje się tu argument utopijnego obiektywizmu, że rzekomo „zdrowy rozsądek jest przebogatym źródłem, które dostarcza świadectw mających popierać bardzo zróżnicowane, niekiedy nawet wzajemnie sprzeczne punkty widzenia”, z drugiej zaś — nie w każdej ukonkretnionej sytuacji „subiektywizm ma być sztucznym wymysłem przemądrzałej refleksji”¹. Z pewnością miejsce na prezentację panoramy postaw definicyjnych i metodologicznych wobec pól semantycznych oraz pragmatycznych symboli, symboliczności, symbolizacji czy symbolizowania znajduje się poza niniejszym tekstem, który zresztą w formacie standardowego rozdziału książki ledwie fizycznie pomieściłby same tylko podstawowe wskazówki bibliograficzne na ów temat. W ramach instrumentalnego wykorzystania wiedzy w naszym klasycznym *case study* chodziłoby raczej tylko o pewne sugestie przebiegu głównych prądów teorii, o ich teoriopoznawczy właśnie i światopoglądowy relatywizm oraz przede wszystkim o wyznaczenie horyzontu dopuszczalnego ich zastosowania w praktyce opisu tegoż przypadku szczegółowego.

Już pierwszy rzut oka na występujące w tym zakresie możliwości unacznia najbardziej fundamentalny z możliwych dylematów: wybór koncepcji / teorii — czy wręcz filozofii — kultury, na której opierałyby się wyższe konstrukcje opisowe. W celu uniknięcia pułapek nad- i *quasi*-interpretacji intuicja podpowiadałaby albo przyjęcie możliwie najszerszej, albo wąsko wyspecjalizowanej w stosunku do danego w obserwacji materiału. W pierwszym przypadku mogłoby chodzić na przykład o takie uogólnienie „ostatecznej rzeczywistości” kultury i opisującej ją filozofii, w której mieściłaby się

¹ T. Pawłowski: *Wartości estetyczne*. Warszawa 1987, s. 11.

zarówno wizja naturalistyczna, jak i esencjalistyczna oraz egzystencjalno-personalistyczna. Jako pole relacji przedmiotowo-podmiotowych w poznaniu, życiu społecznym i twórczości kultura tak zakreślona dałaby się opisać fenomenologicznie, a zinterpretować semiotycznie — „poznanie, czyn, dzieło prezentują lub reprezentują (coś oznaczają: wskazują, przywołują, odsyłają do wskazywalnego lub przywoływalnego)”². W trójaspektowym pojmowaniu kultury kształtowane przez jej aktywność zjawiska cywilizacyjne (poznawcze, społeczne, twórcze — z obszarów sztuki, religii, obyczajowości, polityki itd.) mogłyby zostać usystematyzowane w różnych porządkach relacyjnych metodą fenomenologiczno-semiotyczną, stanowiącą „metodę ontologii kultury, czyli opisu dynamicznego *poła* bytów intencjonalnych”³. Jako jeszcze bardziej uniwersalne rysuje się założenie w charakterze pierwotnej podstawy systemu „sytuacji kulturowej” człowieka w jego podmiotowych możliwościach i wraz z tym czysto ontologicznego pojęcia kultury jako projekcji sensów tego „czystego” i absolutnie wyjściowego stanu. Tu z kolei należałoby wyznaczyć konfigurację potencjalnie ludziom dostępnych zasad i warunków („jak”, czyli umownie *arche*) oraz celów i powinności („ku czemu”, czyli *telos*), by w wymiarze arche- i teleologicznym określić status podwójnego nawiązania do tych czynników każdej ludzkiej jednostki — dźwigającej ową dwukrotną różnicę. Definicja kultury wiązałaby się z przytoczonym dynamicznym odniesieniem do dualności *arche* i *telos*, a nie z użytkowymi pojęciami „kulturowej antropologii”⁴. Pełnię potencji tak tworzącego siebie i środowisko bytu odsłaniałyby w stopniu najwyższym dwa fenomeny — mowy oraz moralności („każdy zna jakiś język i wie co dobre”), w aktach mowy i wartościowania bowiem obecna jest energia wyjaśniania i przekształcania świata w jego zjawiskowo-czasowej zmienności („człowiek mówi i ocenia; więcej: jest tym, który mówi, i tym, który ocenia”⁵).

Dyskredytowana nieco przez ten punkt widzenia klasyczna antropologia kultury (czy też antropologiczna filozofia kultury) owe wzniosłe epistemologiczne „co” i „jak” przekłada na praktyczne zagadnienia komunikacyjne i psychospołeczne: pamięć, refleksję, rozumienie, interpretację, prawdę czy sens⁶. Pojawienie się znaczącego odgałęzienia scjentystycznej antropologii kogni-

² J. Gułkowski: *O istocie i naturze kultury*. W: *Co to jest filozofia kultury?* Red. Z. Rościńska, J. Michalik. Warszawa 2006, s. 46.

³ Ibidem, s. 34.

⁴ Por. K. Okopień: *Tezy o ontologii kultury*. W: *Co to jest filozofia...*, s. 97, 98, 100. Por. także B. Olszewska-Dyoniziak: *Człowiek — kultura — osobowość: wstęp do klasycznej antropologii kultury*. Kraków 1991.

⁵ K. Okopień: *Tezy...*, s. 101.

⁶ Por. Z. Rościńska: *Filozofia kultury jako „filozofia spraw ludzkich”*. W: *Co to jest filozofia...*, s. 108, 123.

tywnej uzbroiło z kolei zwolenników szablonów i map mentalnych w liczne formalne procedury, pozwalające ucieleśnić inny nieco ideał badań niż refleksja ontologiczno-etyczna. W wizji kultury W. Goodenougha i jego szkoły dominuje bowiem apoteoza porządku ideacyjnego — organizującego w modele postrzegania i kojarzenia poszczególne składniki ilościowe i fenomenalne rzeczywistości (ludzi, rzeczy, zachowania, uczucia) i — co za tym idzie — zaniechanie samych zjawisk na rzecz ich upostaciowień umysłowych: „Kultury nie są [...] zjawiskami materialnymi; są natomiast kognitywnym zorganizowaniem zjawisk materialnych”⁷. W sensie recepcyjno-psychicznym byłyby one dzięki temu finalnymi produktami „uczenia się, a tym samym poznawczego porządkowania przestrzeni przyrodniczej i kulturowo-społecznej”, w przypadku grup społecznych widzianymi „subiektywnie jako system lub systemy standardów, które jednostka przypisuje zbiorom innych osób”⁸. Dotarcie do sposobów uspołecznienia owych standardowych wyobrażeń wobec odrębnej ich organizacji w różnych zbiorowościach i cywilizacjach możliwe jest za sprawą wglądu w semantyczne kategorie języków — za pomocą analizy składnikowej określającej zasady tzw. gramatyki kultury, budującej jej poznawczy świat. Owe wąsko rozumiane mentalizm, lingwizm i kategoriaalny formalizm stały się zresztą negatywnym obciążeniem kognitywizmu w badaniach kulturowych i w większości porzucono je w formie radykalnej na rzecz holistycznego ujęcia, uwzględniającego na przykład rolę kontekstów czy zmiany kulturowej.

Wskazane na wybranych tylko przykładach różnice w podejściu do zagadnienia sposobu budowania ludzkich wyobrażeń o świecie mają decydujący wpływ na formowanie się opinii o prawach rządzących całym symbolicznym poziomem w taki czy inny sposób pojmowanej kultury. Patrząc na ewolucję tych poglądów w perspektywie historycznej, nie sposób nie zauważyć, że powielają zasadnicze dominanty teoriopoznawcze systemu nauk w poszczególnych okresach po pozytywizmie, począwszy od „fizjognomicznej” teorii symboliki⁹ — a właściwie jej źródeł. Nadawała ona sens dosłowności narzucającego się — jak w przypadku wyobraźni dziecięcej — obrazu rzeczy bezpośrednio „mówiących i patrzących”, w którym zaciera się granica między

⁷ S.A. Tyler: *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*. Tłum. O. Kubińska. W: *A amerykańska antropologia kognitywna*. Red. M. Buchowski. Warszawa 1993, s. 27. Por. także obszerne wprowadzenie do zagadnienia: M. Buchowski, W. Burszta: *Antropologia kognitywna: charakterystyka orientacji*. W: *A amerykańska antropologia...*, s. 11—22. W odniesieniu do wyobrażeń przestrzennych por. *Image and Environment. Cognitive Mapping and Spatial Behavior*. Eds. R. Downs, D. Stea. Chicago 1973, a w kontekście systemów znakowych: K. Piątkowski: *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii*. Toruń 1993.

⁸ E. Krawczak: *Antropologia kulturowa — klasyczne kierunki, szkoły i orientacje*. Lublin 2006, s. 167.

⁹ Por. H. Werner, B. Kaplan: *Symbol Formation*. New York 1963.

zjawiskiem a jego symbolizacją. Nie ze wszystkimi spostrzeżeniami w ramach takiej wizji zgadzają się trzy koncepcje tradycyjne — chronologicznie najwcześniejsze: mistycznej mocy symbolu, kryptograficzna oraz ornamentacyjna¹⁰. W pierwszej z nich pojęcie symbolu wynika wprost z jego (oraz przedmiotu symbolicznego) szczególnej mocy ewokacyjnej powiązanej z absolutną siłą wyższą — w nowszych nieco odmianach tego podejścia zastępowanej na przykład kategorią „energii psychicznej ludzkości”, którą mógłby on wypromieniowywać, uprzednio czerpiąc ją z ożywionego ciała planety (motyw animistyczno-magiczny). W drugiej teorii dawczynią siły symbolicznej również byłaby rzeczywistość naddana, jakkolwiek chodzi tu o sam zapis boskiej/kosmicznej zasady w niej ulokowanej — nie o inkarnację potęgi jako takiej. Odzwierciedlenie czy nawet kopiowanie świata niedostępnego zmysłom w kształtach zjawisk postrzegalnych jest jedną z fundamentalnych zasad symbolicznej więzi między makro- i mikrokosmosem, stanowiąc kluczowy wątek epistemologii (neo)platoników, pitagorejczyków czy gnostyków oraz zasilając następnie choćby idee „boskiego szyfru” K. Jaspersa i archetypicznego pansymbolizmu C.G. Junga. Symbol jako poza wolą i świadomością zaprogramowany kryptogram powinien być w myśl takich założeń deszyfrowany niczym znak pisma ideograficznego. Jądrem trzeciej wreszcie z wymienionych koncepcji jest wywodząca się jeszcze z myśli Arystotelesa opinia, że arsenał symboliki stanowi nade wszystko domenę sfery *artis* i jako stylistyczne *decorum* modeluje sposoby wypowiedzi sztuk plastycznych oraz literatury.

Spośród teorii współczesnych do najstarszych należy substytucyjna wraz z porównawczą, wychodzące z założenia, że zachodzi ścisła analogia między składnikami symbolu, decydująca o odpowiedności całych systemów symbolicznych i procedurze nadawania „zastępczych” nazw pojedynczym pojęciom na zasadzie metaforycznej (to również geneza arystotelesowska). Substytucytywizm zaistniał pierwotnie w wariacie behawiorystycznym, dostosowując współlistnienie kategorii pojęcia, znaku i symbolu do warunków badającej odruchy człowieka refleksologii, przypisującej podstawowe znaczenie dla semantyzacji owej trójcy procesom pojęciowania i budowania wyobrażeń reprezentatywnych w trakcie zdobywania wiedzy. Początkowe nazbyt szerokie rozumienie znaku względem symbolu zostało z czasem zawężone, a sposób odkrywania pojęć *signifié* w obu tych bytach zaczęto wiązać z „wewnętrzną dyspozycją” oraz „procesem medytacyjnym” podmiotu. Jakkolwiek z jednej strony sposób określania symbolu wiązano ze specyficznym ludzkim wymiarem funkcjonowania znaków (czynili to z reguły niepsychologowie), z drugiej

¹⁰ Krótką charakterystykę poszczególnych teorii przedstawiam za uporządkowaną i godną polecenia pracą słoweńskiego filozofa: J. Musek: *Simboli, kultura, ljudje*. Ljubljana 1990, s. 71—104.

— jak na przykład G. Mead czy O. Mowrer — akcentowano pod wpływem poglądów Ch. Peirce’a jego dystynkcje czysto formalne. W procesie uczenia się znajomość owych „znaków znaków” (czyli symboli właśnie) miałyby się doskonalić i specjalizować do tego stopnia, że możliwe byłoby — jak zrobiła to S. Langer — wyodrębnienie klas symboli dyskursywnych (w nauce) oraz reprezentatywnych (w sztuce). W teorii porównawczej badanie obiektów z obu tych sfer ukierunkowano dodatkowo na drobiazgową analizę sposobu zestawiania z sobą konkretnych elementów zastępujących i zastępowanych.

Zgoła odmienne założenia przyświecają przedstawicielom teorii interakcyjnej, szczególnie podkreślającym dynamiczne aspekty połączenia obu tych czynników, tworzącego w rezultacie jakość trzecią. I. Richards, później M. Black, a zwłaszcza D. Schon zwracają zatem pilną uwagę na metaforyczną — aż do skrajności — naturę języka, będącego instrumentem i zarazem obszarem manifestowania relacji symbolicznych. Panmetaforyczność języka okazuje się w tej sytuacji gwarancją dynamizmu tworzenia symboli, wcześniej uważanych za twory zorganizowane statycznie, a proces tak widzianej metaforyzacji może objąć wszystkie obszary ludzkiego poznania — włącznie z filozoficznymi i religijnymi (tę dialektykę metaforycznej symbolizacji opisał między innymi D. Bloor).

Patrząc natomiast na genezę form dwupoziomowych znaków wyższego rzędu przez pryzmat licznych koncepcji psychoanalitycznych, należy wyeksponować fakt, że element oznaczający nie jest w nich proporcjonalnie przyrównywany do pojęcia, jako że tożsamość tego drugiego nie ma charakteru eksplicytnego i świadomego dla użytkownika. Ambiwalentna wartość kulturowanych od ponad stulecia idei tego rodzaju sprowadza się do tego, że freudyzm — a jeszcze bardziej jungizm — dostarczył niezastąpionego materiału szczegółowego filozofom-pansymbolistom typu Ph. Wegenera czy E. Cassirera, jednocześnie zaś przez innych został odrzucony jako modelowy przykład redukcjonizmu poznawczego. Możliwość koncentracji uwagi na ekspresywnej funkcji wyobrażeń wyeliminowanych ze świadomości została wszak wcześniej jeszcze doceniona przez środowisko twórców (Goethe, Thoreau, symboliści), a rozwój takich nurtów, jak frommowski symboliczny uniwersalizm „zapomnianego języka” oraz archetypicznej krytyki sztuki nadał tej teorii rangę pierwszorzędną w analizie pewnej odmiany tekstów kultury.

Wymienieni przed chwilą dwaj filozofowie, wraz z S. Langer, tworzą z kolei trzon grupy conceptualistów, których zasadnicza teza o metaforyczności systemu form symbolicznych wykazywałaby pewne pokrewieństwo z interakcjonizmem. Różnica polegałaby jednak na tym, że dla badaczy spod znaku D. Schona źródło konstrukcji symbolicznych tkwiłoby głównie w języku, tu zaś istnienie niemetaforycznego języka dyskursywnego ma być dopiero pochodną wszechobecnego zjawiska metaforycznego symbolizmu w przejawach całej historii kultury. R. Brown w latach sześćdziesiątych ubiegłego

wieku formułuje na przykład charakterystyczne uwagi o „ontogenetycznym” rozwoju kolejnych — nowych postaci symboliczności jako konceptualizowania od podstaw referencjalnych cech pojęć nadrzędnych. Bliska takiemu pojmowaniu kreowania świata obrazów przenośnych jest też rozgałęziona szkoła psychologii kognitywnej, w całościowej wewnętrznej fuzji w umyśle obserwatora pierwiastków oznaczającego oraz oznaczanego widząca — pod zauważalnym oddziaływaniem psychologii Gestalt — splot pojęcia z nośnikiem jego konkretnej reprezentacji. Samo to pojęcie byłoby w symbolach determinowane konotacyjnie, wyrażając się w odmienionej postaci dzięki pośrednictwu asocjacji, analogii, homomorfizmu oraz ekspresji.

Zestawiający z sobą porównawczo przytoczone teorie J. Musek także w ostatniej z wymienionych skłonny jest dostrzegać określony redukcjonizm, aczkolwiek kognitywistyczny punkt widzenia jako taki nie jest mu obcy z perspektywy czasu (jego praca ukazała się w 1990 roku), pomijając jedynie ideę metaforyzmu symbolicznego. W proponowanym rozwiązaniu autor ów postuluje mianowicie przyjęcie za opokę wiedzy o systemie symbolicznym matryce uporządkowane wedle logiki dwubiegunowej, właściwej operatywności aparatu poznawczego człowieka. W obrębie takiego schematu występować mogą dowolne opozycje i korelacje (włączając wtórne zróżnicowanie suprabinarne — na triady i tetrazy symboli), niemające wszak konieczne oznak metaforyzowania, a za to podkreślające spójność odmiennych pozornie konstruktów pojęciowych. Cały psychiczny proces kształtowania symboli odbywa się więc według zasady odkrywania stosunków/związków podstawowych. Początkowo mamy do czynienia z sytuacją nierównowagi, w której występują jakości jeszcze nieusymbolizowane oraz zbiór możliwych oznak — pośredników pojęciowych, z których połączenia powstać może cała gama symboli potencjalnych. W drugiej fazie dochodzi do konfrontowania tych wielorakich opcji w refleksji indywidualnej oraz interakcjach społecznych, wraz z eliminowaniem połączeń nielogicznych (kamieniowi trudno byłoby przypisać symboliczną funkcję miękkości). Za pomocą reprezentatywnej selekcji dopuszczalnych rozwiązań osiąga się zawężenie zakresu symbolizacji, aż z przetestowanych scenariuszy wyobraźni wyłoni się wizualizacja ostateczna, harmonizująca treść wewnętrzną oraz nośnik znaczenia w najwłaściwszym kształcie. Oczywiście, mające genezę w filozofii języka „metaforyczne” określenie ich funkcji nie jest usuwane całkowicie z pola widzenia, co uzmysławia chociażby obecność w świadomości powszechnej symboli „wielokrotnych”, zwłaszcza odnoszących się do referencji emocjonalnych (rozbudowana symbolika serca i podobnych oznaczeń). Ich interpretacja jest tu wszak widziana w obrębie nie tyle substytucji przedmiotów i zjawisk, ile ściśle wyznaczonego symbolu metaforycznego jako samego nośnika metafory, w sensie dostosowanego do różnych warunków środka klasyfikującego rzeczywistość. Dlatego chętniej używany jest w tym ujęciu termin S. Langer

„relacja symboliczna”, sprowadzający się do obecności funkcji podobieństwa samych stosunków między zjawiskami¹¹.

Wracając jeszcze do klasycznych orientacji antropologii kulturowej, przypomnijmy możliwe do zaadaptowania rozstrzygnięcia dokonane w łonie nurtu chicagowskiej antropologii symbolicznej przez C. Geertza i V. Turnera, a także M. Douglas. Ich istota, relatywizująca wiele pokrewnych poglądów strukturalistycznych i semiotycznych — a mająca także modyfikację francuską i rosyjską — sprowadza się do przewartościowania koncepcji rzeczywistości (podstawą byłby system symboli jako nosiciele wiadomości o niej wewnątrz jednostkowego przede wszystkim kodu kultury) oraz uwypuklenia lokalnych partykularizmów w tym względzie. Kierunek ów utrzymał kognitywistyczną współzależność treści oraz skojarzeń z nimi, lecz jednocześnie oparł się na „relacjach pomiędzy dziedzinami semantycznymi w obrębie systemu kulturowego, a nie na związkach w obrębie danej dziedziny semantycznej”¹². Dopuszcza się tu istnienie wspólnoty znaczeniowej różnych kultur, aczkolwiek najbardziej typowa byłaby sytuacja, w której ich wewnętrzne prawa powstawałyby odrębnie, wpływając na zasady oraz instrukcje ustanawiania symboli. Te w holistycznie definiowanych systemach kulturowych obejmowałyby nie tylko materiał werbalny i empiryczny, dostrzegany w szerokiej sferze życia społecznego. Odrzuciwszy formalistyczne metody kognitywistów, przedstawiciele antropologii symbolicznej dowartościowali ponadto w skomplikowanej formie metaintelektualnej idiomatyczne oraz retoryczne środki wyrazu naukowego, najlepiej oddające polisemiczną materię przedmiotu. Postępowanie takie wiąże się zazwyczaj z przełomem ponowoczesnym w antropologii, która uległa radykalnej „tekstualizacji” — czy raczej pojęcie tekstu zaczęło z niej wypierać pojęcie rzeczywistości. Wprowadzenie przez C. Geertza do obiegu interpretacyjnego oglądu w pierwszym rzędzie dyskursów i tekstów kultury odbiło się z jednej strony na zmianie niepodległego statusu badacza, a z drugiej pozwoliło zweryfikować plany i przepisy tworzenia symboli na płaszczyźnie osobistego doświadczenia. Symbol ucieleśniający całą wiedzę społeczności o życiu i utrwalający jego mądrość zbiorową za pomocą repetycji wyobrażeń przekazywałby bowiem skutecznie informacje o paralelizmie fenomenów rzeczywistości. Tak oto po rozpracowaniu kodów pamięci przez kognitywizm nastąpiła ewaluacja kodów analogii. Widać do doskonałości w teorii „rdzennych metafor” V. Turnera, które definiowane były właśnie za pomocą kategorii wyposażonych w oznaki wartości analogii, służących do wyznaczania treści światopoglądu¹³.

¹¹ Por. ibidem, s. 91—104. Por. także *Symbol w kulturze*. Red. G. Głuchowski. Lublin 1995 oraz *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*. Red. T. Kostyrko. Warszawa 1983.

¹² E. Krawczak: *Antropologia kulturowa...*, s. 171.

¹³ Por. ibidem, s. 169—178.

Im mniejsza jednak w badaniach odbioru rzeczywistości za pomocą systemów wyobrażeń wiara w istnienie międzykulturowego wzorca symboli, tym większy nacisk na autonomiczność zróżnicowanych środowisk kulturowych i odrębności struktur społecznych. Odpowiednio do tego następuje również dookreślanie „grupowego” konceptu przyrody jako odwzorowywania w stosunkach między jej zjawiskami obowiązujących relacji społecznych, czemu daje wyraz kodyfikacja wyobrażeń związanych z naturą — wynikająca, jak utrzymuje M. Douglas, z „korelacji pomiędzy cechami systemu symbolicznego a cechami systemu społecznego”¹⁴. Ufundowaną na znakach naturalnych umowność postrzeganego w ten sposób środowiskowego leksykonu symboli można wszak skutecznie deszyfrować za pomocą oglądu kilku płaszczyzn: 1) zestawienia różnych wartości (znaczeń) tego samego symbolu; 2) badania go w połączeniu z innymi w ramach bliskich kontekstów; 3) konfrontacji jego semantyki z praktykami obrzędów i rytuałów oraz treścią mitów; 4) umiejscowienia go — na przykład „symbolizmu życia” — w konkretnych sferach ludzkiego doświadczenia egzystencjalnego¹⁵. Na tej zasadzie oparte badanie „serca” kultury uwzględnić by musiało — za tezami C. Geertza — możliwie najszerszą koncepcję symbolu: „[...] odnosi się on do każdego przedmiotu, który służy jako nośnik wyobrażenia; to *wyobrażenie* jest znaczeniem symbolu”¹⁶.

Wśród obiektów i mechanizmów semiotycznie widzianego systemu kultury symbole — oprócz dyskursów, obrazów świata, strategii manipulacyjnych oraz normatywnych czy stereotypów — zajmują jedno z centralnych miejsc, a przecenianie ich doniosłości w wielu dyscyplinach naraziło takie postawy na ironiczny wręcz zarzut symbolomanii¹⁷. Jakkolwiek różne ukształtowane dotychczas, a wskazane wcześniej, teorie symboliki wprowadziły niejedną alternatywę dla oglądu stanu także dzisiejszej kultury zdesakralizowanej, nadal dość często używa się tu argumentacji związanej z tradycją platońską, a w diachronicznej interpretacji wyobraźni społeczeństw wychodzących ze stanu natury — również rozmaitych odniesień antropokosmicznych ustalonych najtrwalej przez M. Eliadego. W takim ujęciu przekształcenie całego człowieka w symbol następuje w doświadczeniu hierofanii, przez inne z kolei symbole (rzeczy i procesy) manifestującym świętość w rzeczywistości *profanum*. Przedmiotowe bądź osobowe objawianie się *sacrum* przebiega

¹⁴ M. Douglas: *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*. Tłum. E. Dzurak. Kraków 2004, s. 34.

¹⁵ Por. W. Burszta: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań 1998, s. 118—119.

¹⁶ Ibidem, s. 119. Por. także *O komunikacyjnej funkcji przedstawiń symbolicznych*. Red. T. Kostyrko. Warszawa 1985.

¹⁷ Por. J. Woźniakowski: *Kilka uwag o symbolu i alegorii*. W: *Ikonografia romantyczna*. Red. M. Poprzęcka. Warszawa 1977, s. 33.

przy tym na zasadzie symbolicznej dialektyki — paradoksalnej zbieżności elementu świętego i doczesnego, prześwitującej wieczności z rodzącym się świeckim obrazem¹⁸. Chwiejność tę umożliwia fakt, że sensy symboli odczytuje się w układzie tzw. anarchizmu interpretacyjnego, którego granice aksjologiczne i etyczne wyznacza kontekst kulturowy i społeczny określonej *wspólnoty interpretacyjnej*¹⁹, nie zaś natura samego tekstu (w myśl zasady: „nie rozumie znaku, kto nie należy do grupy jego użytkowników” — niczym w kryptografii chrześcijaństwa pierwotnego). Sprawdza się to na przykład w stosunku do warunków współczesnych — „epoki powszechnej sekularyzacji”, jak głosi jeden z komunałów nowoczesnego słownika. Natomiast w „tradycyjnie” rozumianej rzeczywistości świata jako mowy samoistnie dojrzewających i obumierających symbolik rola utrwalonych w głębokiej warstwie każdego światopoglądu bytów „prasymbolicznych” (zwykle ahistorycznych, dualistycznych *biegunów istnienia* typu „dobra — zła”) wiąże się z samookreśleniem podmiotu poznającego. Naczelnym „symbolem symbolu” stało się dlań zwierciadło, w którym byt prawdziwy i rzeczywistość pozorna rozpoznają się wzajemnie niezależnie od okresu dziejowego. W opisie natury badanego fenomenu stosowano wszak zbyt wiele terminów pokrewnych (szyfr, figura, znak hieroglificzny, nosiciel znaczenia, pojęcie obrazowe, uosobienie, paradygmat, wzorzec, archetyp itp.)²⁰, by ustrzec go przed subiektywną nadinterpretacją. Różne wspólnoty interpretacyjne rozumieją zresztą kategorię niewyraźnego (czy zaszyfrowanego) w sposób zindywidualizowany i zależnie od przyjętej metodologii jej poznawania. Religioznawstwo (w przeciwieństwie na przykład do lingwistyki) rozpoczyna zazwyczaj ogląd od dużych całości (tekstu), a nie znaku. Jako tekst traktowana jest też choćby ikona w analizach B. Uspienskiego. Nieadekwatność sensów obu znaczników symbolu oraz jego paraboliczność są przy tym w teoriach posteliadowskich — a z religioznawczymi czy teologicznymi nie do końca muszą się one pokrywać — nie tyle utrudnieniem poznawczym, ile właśnie dowodem na prawdziwość samej teorii.

Symboli w przeciwieństwie do znaków nie da się wszak zastępować ani projektować, toteż nie do uniknięcia bywają sytuacje, w których odsłanianiu przez nie rzeczywistości oznaczanej towarzyszy jednocześnie jej arbitralne

¹⁸ Por. P. Springer: *Egzystencjalna interpretacja symbolu w fenomenologii religii M. Eliadego i teologii systematycznej P. Tillicha*. W: *W gąszczu znaków*. Red. P. Orlik. Poznań 2004, s. 249—251.

¹⁹ Por. A. Szahaj: *Granice anarchizmu interpretacyjnego*. „Teksty” 1997, nr 6, s. 26. Problem ten ukazują szerzej na tle słowiańskim: L. Miodyński: *Simboli i idoli — hijerofanija u sećanju slovenskih interpretacionih zajednica*. In: *Njegoševi dani*. 1. Zbornik radova. Ur. T. Bečanović. Nikšić 2009, s. 189—206.

²⁰ Por. M. Lurker: *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*. Tłum. R. Wojnakowski. Kraków 1994, s. 27.

przesłanianie — widoczne w sferach religii, polityki, sztuki czy historii lub historiozofii. Myślenie symboliczne powinno, zgodnie z kartezyjską definicją, „obrazowo przedstawiać rzeczy abstrakcyjne i abstrakcyjnie wyrażać konkretne”²¹, co przecież rodzić musi pewną nietypowość, dysharmonię czy umowność. Zrąb wielkich symboli powstał bowiem w czasach, gdy medium w spotkaniu ze świętością stanowiła przyroda (z jej regularnością), a na przykład w religii biblijnej miejsce takich hierofanii zajęły już wydarzenia historyczne (z ich nieregularnością)²². Podstawowe opozycje w kulturze, utrwalone w symbolice diady — mocnej w słowiańskich kulturach ludowych, wzbogacone o układy triady i tetrazy (tu zwłaszcza symbole procesów), ułożyły się z czasem w grupy symboli wyznaczające kręgi wartości, jak na przykład: mocy, panowania i wolności; szczęścia, pokoju, dobrobytu i postępu; piękna, harmonii i porządku; nadziei, transcendencji i wyrzeczenia²³. W podobnej typologii P. Tillicha widoczne są z kolei inspiracje teologiczne: nadrzędny symbol stworzenia implikuje wszechmoc, wszechobecność i opatrność, strach przed winą i skończonością symbolizowany jest przez sąd (naczelna kategoria), potępienie, karę oraz piekło, pojęcie zbawienia (przecież łac. *salvus*, *saos* — cały, uzdrowiony) symbolizuje scalenie rozbitego i wyobcowanego bytu, podobnie jak symbole pojednania i nadziei ukierunkowują na życie wieczne pośród atrybutów Boga²⁴. Wyznaczniki zła ludzkiego (złócenie, bunt, zatrata, ujarzmienie itp.)²⁵ stanowią odrębny zbiór. Symbole mityczne i rytualno-kultowe (ustanawiające wspólnotę), do których należy też zawartość imaginarium narodowego, wchodzi w skład szerszej formacji symboli kolektywnych (termin J. Linka), stanowiących najważniejsze elementy tzw. interdyskursu kulturowego i obdarzonych pozytywnym bądź negatywnym interpretantem znakowym. W symbolach tych wydziela się jądro (o ustalonej semantyzacji historycznej), obszar aktualności (którego nie mają stare symbole) i wreszcie językowy obszar konotacyjny. Porządek tych czynników sprzyja zapamiętaniu skutecznych rozwiązań, zawężeniu możliwości przypadku i nowym zastosowaniom reguł w kultu-

²¹ Por. W. Wilowski: *Wokół wybranych znaków i symboli świata zachodniego i wschodniego. Od znaków i symboli uniwersalnych do symbolu jako ilustracji przemiany*. W: *W gąszczu znaków...*, s. 205.

²² Por. J.A. Kłoczowski: *Paul Tillich — teolog „troski ostatecznej”*. W: P. Tillich: *Dynamika wiary*. Tłum. A. Szostkiewicz. Poznań 1987, s. 20.

²³ J. Musek wyodrębnił dziesięć takich kręgów — prócz wymienionych, należałyby tu symbole: rudymentalnej aktywności życiowej, wierności, bliskości, stowarzyszenia i orientacji; miłości i dobra; działań i urzeczywistniania planów; wartości społecznych i moralności; prawdy, poznania i mądrości. Por. J. Musek: *Symboli, kultura, ludzie...*, s. 68.

²⁴ Por. S. Springer: *Egzystencjalna interpretacja symbolu...*, s. 266.

²⁵ Por. P. Ricoeur: *Symbolika zła*. Tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986, s. 72.

rze²⁶. Należy przy tym pamiętać, że najbardziej w przypadku słowiańskim żywotne znaczenia symboliczne skryształizowały się w czasach romantyzmu, łącząc się z rysami — o prometejskim zwłaszcza wydzwiku — „obrazu romantycznego”, piękna wyzbytego już mocy, objawiającego byty sakralne przez filtr indywidualnej wyobraźni. Zbiegło się to w czasie z ustaleniem podstaw kultu wieszczów oraz kodyfikatorów kultury, dysponujących odtąd coraz większym symbolicznym potencjałem.

Skanonizowane więc często stosunkowo niedawno i w formach kulturowo przetworzonych symbole kolektywne w pełni ujawniają dziś swe użyteczne właściwości: polaryzują punkty widzenia i manipulują nimi przez przesunięcie zakresu ważności danego symbolu; ustalają pozytywną i negatywną skalę wartości (tę ostatnią raczej w przypadku później powstałych); gwarantują skuteczność argumentacji i umożliwiają rezygnację z niej (ich aksjomatyczna kompleksowość nie pozwala na spory — mówiąc o symbolu kolektywnym, ma się na myśli element rzeczywistości, a odpowiedzialność za zrozumienie symbolu przerzucana jest na odbiorcę); realizują inne niż logiczne reguły stosowania, zakładając konsensus w odbiorze; przedstawiają stan pożądaný jako dany; są trwale zabezpieczone przed naruszeniem. W kulturach niestabilnych, znajdujących się w fazie wahań, działają według tzw. zasady zwielokrotnionej przesady w doborze metod argumentacji przez ich użytkowników — konstruuując na przykład mgliste wypowiedzi umożliwiające zawsze wycofanie się z własnej pozycji przez odwołanie, sprostowanie czy uzupełnienie²⁷. Trwa tam poza tym kruczata przeciwko głównym czy pobocznym obcym symbolom zbiorowym. W stosunku zaś do uznanych za własne w społecznościach integrujących się przeważa oparta na tzw. zabiegu insidera praktyka testowania za pomocą jałowych już symboli pozycji odbiorcy w danym dyskursie i wzbudzania jego „nieczystego sumienia”²⁸. Jest to społecznie dopuszczalne, a nawet akceptowane, ponieważ „elementy symboliczne odrywają się nie tylko od systemów, ale także [...] od zaplecza doktryn, które czasem towarzyszą ich powstaniu, od mitów, z których się często wywodzą [...], stanowiąc repertuar wyrażania sensów i wartości”²⁹. Są też one — co z powyższą konstatacją się łączy — indywidualnie interpretowane, lecz zbiorowo przeżywane, rozładowując w tej ekspresji emocjonalne napięcia przez odpowiednio skonstruowane akty, rekwizyty czy dzieła. Opis tych ostatnich — jako wytworów artystycznych czy tekstów kultury — musi zatem uwzględniać specyfikę kilku porządków ich ujawniania się: estetycznego, znakowego i społeczno-cywilizacyjnego. Sztuka, należąca do tzw. konotatywnych semio-

²⁶ Por. M. Fleischer: *Polska symbolika kolektywna*. Wrocław 2003, s. 27.

²⁷ Por. ibidem, s. 36—45.

²⁸ Ibidem, s. 40.

²⁹ *Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*. Red. A. Kłóskowska. Wrocław 1991, s. 45.

tyk wieloplanowych (w wizji L. Hjelmsleva i A. Greimasa)³⁰, kształtuje bowiem, w szczególności w literaturze, znaki symboliczne opisywane różnymi językami badawczymi: w zakresie poetyki — jako tropy, semiotyki — jako konstrukty językowe, kulturoznawstwa — jako figury metonimiczne.

Całkiem odmiennie problematykę tę ujmują nowoczesne, wyrosłe z tradycji interakcjonizmu symbolicznego oraz pragmatyzmu nurty badawcze w ramach socjologii procesów symbolicznych. Z perspektywy tak zorientowanego socjologa koncepcja symbolu w użytkowaniu społecznym winna przede wszystkim rozliczyć się z naleciałościami teorii semiotyczno-kulturowo-ligwistycznych, mityturalnych, religijnych, estetycznych czy definiowanych ogólnie jako „romantyczne”. Symbolizm społeczny nie byłby też przy takim nastawieniu epifenomenem pochodnym wobec czynników władzy, interesów, organizacji, zasobów itp. (czyli tzw. faktów obiektywnych), lecz integralną częścią ludzkiego współżycia (jak w fundamentalnym opracowaniu R. Firtha *Symbols. Private and Public* z początku lat siedemdziesiątych minionego wieku)³¹. Przeprowadzając zatem rozrachunek z całą „społeczną” wiedzą na temat symbolu, zwolennicy jej ukonkretnienia z rezerwą wypowiadają się zarówno o „irracjonalnej” Ricoeurowskiej hermeneutyce, fenomenologii religii Eliadego, refleksji nad historią Voeglina, semiotyce w wydaniu Eco akcentującej pierwiastek wielowartościowości semantycznej, jak i o fenomenologii socjologicznej Schütza, wyłączającej symbol z dziedziny praktyki powszedniej (tu jeden z członów pary znaczeniowej miałby transcendować realność). Choćby nawet jego „praca codzienna” miała ogniskować w sobie jakieś elementy kosmologiczno-egzystencjalne czy inne analogie znaczeń niepoznawalnych bądź ostatecznych, i tak najważniejszą instancją pozostaje społeczna dynamika kultury, której pozarozumowe przejawy byłyby w całości opisywalne. Nie oznacza to, że w pełni ignoruje się tu stanowiska konkurencyjne, raczej dominuje nastawienie na asymilację pewnych rozwiązań czy pojęć — jak w przypadku widzącego porządek społeczny w polu przywracania w procesie historycznym właściwego ładu symbolicznego G. Duranda, autora rozróżnienia mitycznych, ikonograficznych i rytualnych jakości oddziaływania symbolu w kulturze. Wiarę w moc kreacyjną rozmaitych kulturowych „epifanii” i „hierofanii” przyjęli jednak także socjologowie postmodernistyczni — M. Maffesoli (określający się jako „socjolog romantyczny”) założył na przykład, że afektywne oraz pojęciowe wyobrażenia pełnią w życiu zbiorowym funkcję podstawową i są istotniejsze od rozumowania czy poczucia utylitarnego interesu, wchodząc w najrozmaitsze okazjonalne związki. Inną obserwację poczynił C. Castoriadis, postrzegający społeczeństwo jako

³⁰ Por. S. Wysłouch: *Znak w teorii literatury*. W: *W gąszczu znaków...*, s. 108.

³¹ Por. E. Hałas: *Symbole w interakcji*. Warszawa 2001, s. 16. Tamże rozległa bibliografia. Książka ta stanowi w tym miejscu naszej prezentacji podstawę omówienia koncepcji socjologii procesów symbolicznych.

pseudoracjonalną instytucję wyobrażoną, będącą „symboliczną, społecznie usankcjonowaną siecią, w której [...] wzajemnie wiąże się z sobą to, co funkcjonalne, i to, co imaginatywne”³².

Zarzut przeceniania subiektywizacji i nadnaturalności komunikacji kolektywnej nie pada już w stosunku do klasyków teorii przedstawięń zbiorowych — É. Durkheima czy G. Meada, ponieważ opisali oni skutecznie zarówno mechanizmy panowania nad wyobraźnią, jak i skoordynowane działania gestów symbolicznych w środowisku. Szczególnie antyidealistyczna myśl Durkheima dostarczyła w tym zakresie ważnych inspiracji, wpisując się w model społecznego wytwarzania i funkcjonowania znaczeń jako inkluzywnego pola własności kolektywnej oraz wytworów takiegoż wysiłku. Trzem sferom działań symbolicznych opisanym w Durkheimowskim układzie — przedstawianiu, wytwarzaniu emocji i przypominaniu — odpowiadają bowiem realne sytuacje performatywne kształtowane przez działające podmioty, a pierwiastki moralne, estetyczne i „kulturowo tekstualne” funkcjonują w nich w interakcji, nie zaś w sposób nadrzędny. Nie ma zatem przeciwwskazań, by przyjąć wielorakie podziały symboli na klasy czy przejawy: rzeczywistości / fantazji (z afektywną walencją trwogi lub pragnienia — za *The Symbol Theory* N. Eliasa), poznawcze / mistyczne (czy — bliżej terminologii interakcjonistów — figuratywne wyrażenia wprowadzane przez metafory, za R. Turnerem i L. Kilianem), referencyjne / kondensacji (afektów) — za E. Cassirerem, albo też symboliczne ideacje (na przykład użycie metafor w dyskursach) / symboliczne nośniki (obiekty typu pieniądza czy pomnika) / symbolizm behawioralny — za P. Sorokinem³³. Człowiek umieszczony w rozległym interakcjonistycznym wszechświecie miałby twórczo wykorzystywać wszystkie te formy — przede wszystkim jako *homo symbolicus*, ale także *faber*, *reciprosus* oraz *aestimans*. Dwa ostatnie wymiary jego istnienia, wzajemności oraz wartościowania, byłyby tu znaczącą nowością, przy czym wizerunek czwarty doczekał się w omawianej teorii tylko ogólnego dookreślenia. Z alternatywnych koncepcji czerpie ów prąd socjologiczny czynniki najbardziej użyteczne — na przykład od E. Cassirera konstruktywistyczne podejście do środowiska kulturowego, natomiast fenomenologii, hermeneutyce, psychoanalizie oraz semiotyce po prostu przyznaje prawo do opisu odrębnych od społeczno-pragmatycznych kontekstów znaczeń rzeczywistości symbolicznej — intencjonalności, interpretacji, impulsywnych dynamizmów życia i struktur języka³⁴.

W traktujących o społecznych interpretacjach symboli opracowaniach E. Hałas odnaleźć można jeszcze kilka przydatnych spostrzeżeń. Do najważniejszych w perspektywie funkcjonalnej należą tezy dotyczące symbolicznego

³² Ibidem, s. 21, por. również s. 18—23.

³³ Por. ibidem, s. 24—30.

³⁴ Por. ibidem, s. 38—41.

podtrzymywania istnienia społeczeństw, a sprowadzające się między innymi do stwierdzenia, że symbolizm społeczny jako przejaw związku między kulturą a społeczeństwem ściśle współistnieje z koordynowaniem ludzkich działań, ustanawianiem relacji władzy, konstytuowaniem się i transformowaniem grup społecznych. Nasilenie badań nad nim charakterystyczne jest dla „zwrotu kulturowego” w socjologii, zainteresowanej odtąd w większym nasileniu użytkowym instrumentarium wyposażenia znakowego społeczeństwa i — co za tym idzie — bardziej „antropologicznymi” kwestiami zbiorowych tożsamości, konfliktów symbolicznych czy zróżnicowania społecznych pamięci. W ich obrębie, a nie tylko usankcjonowanej naukowo fenomenologii mitu, języka czy sztuki, możliwa staje się racjonalna analiza, co udowodnił już sam Cassirer w swych późnych pracach o micie państwa. Całkowicie zaakceptowane przez interakcjonistów zostało również jego rozróżnienie symbolizmu ekspresyjnego (kondensującego uczucia), konceptualnego (kategoryzującego abstrakcję) oraz reprezentacyjnego (pośredniego, typowego dla postaw i działań społecznych). Ten podział, jak też rozdzielenie symboli, symbolizowania i wytworów symbolicznych doprowadziły do skryształizowania schematu przebiegu interakcji, w której określić by należało warunki, podmiot i zamiar zastosowania obiektu symbolicznego, sposób jego zbiorowego potwierdzenia oraz skutki użycia³⁵.

Formom i funkcjom symbolizmu społecznego przynależne są wreszcie wierzenia, przekonania i praktyki budujące wizerunek czy ideę zbiorowości w oddziaływaniu komunikacyjnym (potwierdzałyby to na przykład obiektywizacja symbolicznej funkcji daru w instytucji związku czy przymierza). W kontekście znakowego charakteru podobnych sytuacji interesujący jest fakt, że na własne potrzeby liczni socjologowie (między innymi R. Firth) utożsamili terminy symboliki (symbol jako nośnik znaczenia itp.) z pojęciami semiotycznymi, co wydatnie pomogło w skategoryzowaniu przez nich pól doświadczeń społecznych i uznaniu relacji symbolicznych za część systemu działania (G. Mead czy Ch. Morris). Warto tu prócz tego wskazać na kilka twierdzeń o komunikacji grupowej i społecznej autorstwa A. Straussa: 1) grupy istnieją tylko dzięki wspólnej symbolizacji ich członków; 2) symbole mają w zarodku możliwość upodabniania się i różnicowania: kombinacji i permutacji; 3) światy społeczne są osadzone w matrycy temporalnej (historia, dziedzictwo, upamiętnianie i tworzenie tradycji); 4) rezultaty poprzednich symbolizacji są wnoszone do dalszych interakcji. Tego typu optyka pozwala sprawniej organizować badania takich obszarów mikro-socjologicznych, jak budowanie i przekształcanie tożsamości oraz społecznych

³⁵ Por. E. Hałas: *Symbol e i społeczeństwo. Szkice z socjologii interpretacyjnej*. Warszawa 2007, s. 13—26 oraz na przykład J. Habermas: *The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays*. Cambridge 2001.

biografii. Widząc natomiast w funkcjach symbolizmu wszelakie — również instytucjonalne — możliwości w zakresie konstytuowania, konserwowania oraz transformowania świadomości, można z kolei poddawać interpretacji wyobrażenia zbiorowe podporządkowane wspomnianym wcześniej metaforom naczelnym — jak chociażby przestrzenne metafory globalizacji czy europejskiej integracji. Możliwości jest wiele, gdyż „przedstawienia zbiorowe dzielono na religijne i świeckie, inkluzywne i ekskluzywne (my / oni), horyzontalne i wertykalne (podział pracy i hierarchie społeczne), centrum / peryferie i inne. Zbiorowe symboliczne efekty mogą być negatywne albo pozytywne. Symboliczne przypominanie ogólnie można podzielić na historyczne i mityczne (czasu, miejsca, procesów, obiektów, podmiotów lub też czynników działających)”³⁶.

Na widnokręgu naukowym zarysowuje się jeszcze jedna, stosunkowo słabo znana i dość radykalna koncepcja symbolizmu D. Sperbera, wywodząca się co prawda z kognitywizmu, ale zabarwiona mocno składnikami naturalistyczno-biologiczno-genetycznymi. W sytuacji przesytu nieweryfikowalnymi manifestacjami „kryptologicznego” światopoglądu w rodzaju tekstów C. Lévi-Straussa, powszechnej mody na niedokładny i zapośredniczony interpretacjonizm zjawisk oraz ułudy semiologicznych i kontekstualistycznych prawd głoszonych przez figuratywistów zapatrzonych w metafory — z Geertzem na czele, Sperber proponuje zdecydowane oczyszczenie pola badawczego. Jego widzenie naturalnej nauki o kulturze opiera się na kategoriach ewolucji biologicznej i natywizmu, a nie językowo-wyobrażeniowej klasyfikacji świata. Kluczowym dla niego pojęciem byłaby *epidemiologia przedstawień*, tłumacząca procesy upowszechniania się znaczeń czy dystrybucji wyobrażeń kulturowych. Na podobieństwo rozprzestrzeniania się wirusów w świecie biologicznym opisuje zatem przenoszenie się faktów oraz rzeczonych wyobrażeń mentalnych i publicznych, podlegających przyswajaniu, nabywaniu, przetwarzaniu i wytwarzaniu. Wypełnione nimi ludzkie środowisko zawiera zarówno formy trwałe w rodzaju budynków, jak i słowa ulotnej rozmowy — przekazywane w sposób bezpośredni (przekaz słowny informacji perswazyjnej) i pośrednio (pomniki, święte księgi), przy czym „wytwory publiczne każdej jednostki stanowią impuls wejściowy (*input*) dla procesów myślowych innych jednostek”³⁷. W oryginalnej i spójnej idei francuskiego badacza najciekawszy jest opis cykliczno-okresowej natury symbolizmu kulturowego, w którym chodzi w istocie o „powtarzaną pracę reorganizacji pamięci encyklopedycznej. Każda nowa ewokacja wydobywa inną rekonstrukcję starych reprezentacji [...]. Formy symboliczne [...] mają rozmaite wejścia postrzeżeniowe,

³⁶ Ibidem, s. 52, por. również s. 27—48.

³⁷ M. Buchowski: *Dan Sperber — od krytyki symbolizmu do ewolucyjnej i kognitywnej nauki o kulturze*. W: D. Sperber: *Symbolizm na nowo przemyślany*. Tłum. B. Baran. Kraków 2008, s. XV.

rozmaite typy niepowodzenia mechanizmu pojęciowego, wszelkiego rodzaju warunki fokalizacji, długie lub krótkie cykle ewokacji³⁸.

W charakterze niezbędnego *iunctim* między wymienionymi abstrakcyjnymi konceptami rzeczywistości symbolicznej a czekającą nas analizą skonkretyzowanych przedstawień spójrzmy na koniec, jakim uogólnieniom i symbolizacjom mogą podlegać idea przyrody oraz model człowieka i zbiorowości w myśli geograficznej i refleksji o przestrzeni. W sferze pierwszej tradycja skłonna była dawać w pojmowaniu natury przewagę postawom antropocentrycznym, ale ze znacznym udziałem ekstatyczno-mistycznych uwarunkowań psychologii jej odbioru. Geneza symbolicznych wizji przyrody w naszym kręgu kulturowym sięgałaby greckiej recepcji porządku kosmicznego, w którym także naukowa wiedza o nim miałaby postać metaforyczną i jednocześnie w głębokim sensie symboliczną. W nawiązaniu między innymi do tego źródła dokonuje rewaloryzacji czterech różnych symbolicznych — i stanowiących podstawę aktów interpretacyjnych — konceptów przyrody geograf humanistyczna A. Buttimer, nadająca swemu zestawieniu kształt krzyżujących się kryteriów onto- i epistemologicznych³⁹:

Wizje przyrody (koncepcja)	Kryterium		Pierwotne analogie
	cechy przedmiotu	cechy poznawcze	
Formizm	różnorodność	analiza	podobieństwo zjawisk
Mechanicyzm	spójność	analiza	maszyna prosta
Organicyzm	spójność	synteza	organizm
Kontekstualizm	różnorodność	synteza	unikalność zdarzeń

W ostatniej kolumnie przytoczonej tabeli pojawiają się zleksykalizowane typowe *root metaphors*, których istnienie zawdzięczamy temu, że „w zależności od uwarunkowań psychicznych, społecznych i kulturowych wykształcone zostały główne symboliczne sposoby pojmowania przyrody lub style poznawcze, będące źródłem wielu modeli i paradygmatów odnoszących się między innymi do przyrody”⁴⁰. I tak na przykład, zgodnie z tym w wizji pierwszej świat traktuje się w aspekcie ilościowym jako konstelację rozmaitych form podlegających typologizacji i łączeniu w układy; w wizji drugiej — jako obszar funkcjonalnych i logicznych więzi oraz typowych interaktywnych procesów; w trzeciej — jako biologicznie „usięciowioną” całość globalną, niejednokrotnie z tendencją do akcentowania więzi mistycznej; w czwartej — jako

³⁸ D. Sperber: *Symbolizm...*, s. 130—131.

³⁹ Por. A. Buttimer: *Geography and the Human Spirit*. Baltimore—London 1993, s. 74—85. Schemat i komentarz przytaczam za: W. Wilczyński: *Idea przyrody w historii myśli geograficznej*. Kielce 1996, s. 27—31.

⁴⁰ Ibidem, s. 29. Por. także w tym kontekście A. Kowalski: *Symbol w kulturze archaicznej*. Poznań 1999.

sferę nieprzewidywalnej różnorodności zjawisk, określanej przez czynniki kulturowe, społeczne względnie psychologiczne.

Kontekstualistyczny wymiar czwarty, obiecujący w opisie natury syntezy różnorodności, jest najbardziej uniwersalną postacią jej ujmowania we współcześnie preferowanym *stylu poznawczym*. Jednym z jego praktycznych zastosowań w deskrypcji społecznych zachowań na określonych terytoriach opanowanej przyrody jest oparty na rozstrzygnięciach chicagowskiej szkoły socjologicznej z lat dwudziestych do pięćdziesiątych ubiegłego wieku oraz *ekologii społecznej* F. Znanieckiego⁴¹ projekt aksjologii przestrzeni A. Wallisa⁴². Nie do końca urzeczywistniony, odegrał jednak ważną rolę w zaszczepianiu naukowej wrażliwości na stosunki ludzko-przestrzenne realizowane w świetle symboliki, znaczeń, informacji i przemian świadomości. Zastosowanie takich założeń w odniesieniu do warunków miejskich — choć nie wyłącznie — pozwoliło Wallisowi nie tylko rzetelnie uzasadnić i udowodnić poglądy swego poprzednika (zwłaszcza dotyczące wpływu przestrzennych wartości na ludzkie lokalizacje i stopień ruchliwości), ale też od podstaw wyjaśnić mechanizmy symbolicznej identyfikacji oraz integracji z zajmowanym miejscem. O ile więc dla Znanieckiego przedstawienie społecznego wytwarzania symboli przestrzennych wymagało sięgnięcia do materiału historycznego — świadectw życia społeczeństw koczowniczych, antycznych, średniowiecznych dworów i gromad wiejskich czy później zurbanizowanych terenów po obu stronach oceanu, o tyle jego następcą potrafił już uchwycić synchroniczno-pragmatyczne modele owej symbolicznej interakcji na przykład na poziomie stosunku struktur rodzinnych do miejsc zamieszkania czy związków grup religijnych z przestrzeniami sakralnymi.

Do drugiej połowy XX wieku praktycznie nie istniał również w badaniach antropogeograficznych człowiek jako podmiot użytkujący symbole i tym samym nie było w tej dziedzinie możliwe przewyciężenie ustalonej typologii trzech „twardych” ludzkich tożsamości — przekonująco opisanych przez P. Clavala⁴³. Nosicielem pierwszej z nich miałby być *homo rationalis*, obdarzony czystymi zdolnościami intelektualnymi służącymi pomnażaniu wiedzy i podejmowaniu optymalnych czy przynajmniej satysfakcjonujących decyzji w sferze produkcji; na skutek wrodzonego charakteru rozumu środowisko nie wywiera na niego wpływu, a uspołecznienie i wymiana informacji są nikłe —

⁴¹ F. Znaniecki: *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” [Poznań] 1938, z. 1. Por. także współczesne opracowanie: *Symbole kulturowe, komunikacja społeczna, społeczności regionalne: studia*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 1995.

⁴² A. Wallis: *Socjologia przestrzeni*. Warszawa 1990.

⁴³ P. Claval: *Modele człowieka w geografii*. Tłum. H. Libura. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 4: *Geografia humanistyczna*. Red. H. Libura. Warszawa 1990, s. 69—84.

efektem jest mała przydatność tego modelu w opisach geograficznych. *Homo historicus* uaktywnia się z kolei w dynamicznych układach socjalnych, podlegając zmienności w czasie i kierując energię na postęp, lecz jednocześnie poddając się ograniczeniom otoczenia oraz hierarchii społecznych, co również nie pozwala w pełni skorelować jego aspiracji z wymogami środowiska. Najpoważniejsze implikacje przestrzenne ma sylwetka trzecia — najbliższy upodobaniom antropologów *homo roboticus* posługuje się bowiem językiem, technologią i stopniowo poznaje swe miejsce w grupie, dzięki czemu jako ewoluujący twór środowiska jest zewnętrznie programowalny oraz potrafi się adaptować; jakość odegranych przez niego ról decyduje o statusie w zbiorowościach, one zaś różnicują się zgodnie z różnymi scenariuszami zachowań swych członków. To właśnie w modelu trzecim tkwi załączek cech, które rozwinię sprawnie posługujący się przekazami społecznymi *homo symbolicus*. Narzędzia, za pomocą których się komunikuje, geografia humanistyczna definiuje możliwie najprościej — sam symbol ujmując na przykład (to ciekawostką) jako „najlepszy możliwy kształt jakiejś rzeczy stosunkowo nieznannej, której nie umielibyśmy wskazać od razu w sposób jaśniejszy i bardziej charakterystyczny” względnie „każdy konkretny znak przywołujący, przez naturalny stosunek, coś nieobecnego albo niemożliwego do postrzeżenia”⁴⁴.

Podsumowując, wypada stwierdzić ujawnianie się różnorodnych porządków transformacji znaczeń dosłownych podczas tworzenia faktów kulturowych. Opis symbolizacji jako jakościowo odrębnej praktyki w odchodzeniu od arbitralności znaków naturalnych obejmowałaby konwencjonalizację formy pierwotnej, wprowadzenie analogii lub nieprzejrzywej semantyki czy nadawanie wielowartościowości. Podkreślenia wymagają szerokie koncepcje symbolu jako unaocznienia całego klucza do rzeczywistości przez nośnik wyobrażenia (C. Geertz)⁴⁵. Natomiast w klasycznym semiotycznym ujęciu znaków symbolicznych (Ch. Peirce)⁴⁶ można przyjąć założenie reprezentacji zastępczej przedmiotu, a w mniej sformalizowanej wersji S. Langer⁴⁷ — reprezentację samej treści pojęciowej. Niezależnie jednak od teoretycznych rozbieżności dotyczących stopnia konwencjonalności tych przyporządkowań, na potrzeby opisu semiozy miejsca (rodzenia się jego cech znakowych i symbolicznych) należałoby skupić się głównie na społecznych tradycjach interpretacji (także metaforycznych), ograniczając obszar badanych przekazów kulturowych do refleksów ugruntowanych środowiskowo i powtarzalnych.

⁴⁴ H. Libura: *Percepcja przestrzeni miejskiej*. Warszawa 1990, s. 51. Por. także *Przez znaki — do człowieka*. Red. B. Sienkiewicz. Poznań 1997.

⁴⁵ Por. na przykład C. Geertz: *Religia jako system kulturowy*. W: *Racjonalność i styl myślenia*. Red. E. Mokrzycki. Warszawa 1992, s. 498—555.

⁴⁶ Ch. Peirce: *Semiotische Schriften*. Bd. 1—3. Frankfurt 1986—1993.

⁴⁷ S. Langer: *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*. Tłum. A. Bogucka. Warszawa 1976.

Wartościująca i estetyczna rola tak skonkretyzowanych wyobrażeń symbolicznych zostaje w ten sposób poszerzona o walory heurystyczne — odkrycia i zrozumienia reprezentowanej rzeczywistości przez kolektyw stosujący instrumenty symboli. Rozpoznanie ich poszczególnych warstw pozwala ustalić integralny charakter kultury tradycyjnej i komplementarnych względem niej wizji indywidualnych. Istotne jest więc nie tyle, którą z wymienionych teorii — kryptograficzną, substytutywną, psychoanalityczną, kognitywistyczną, socjologiczno-interakcjonistyczną, naturalistyczno-natywistyczną czy może jeszcze inną — trzeba uznać za metodologiczny dogmat, ile gdzie dopatrzeć się najtrafniejszych przykładów mających świadczyć o potrzebie tworzenia obrazów przez egzystującego w natłoku pojęć człowieka.

Symbole miejsca w tekstach kultury

Jeżeli potraktować kulturę normatywnie jako system reguł wytwarzających jej wewnętrzne przekazy / teksty, to należy też przyjąć, że warunkiem koniecznym do ich sporządzenia jest kod. Dowolny kod konstytuujący tekst kultury w jakimkolwiek materiale (tworzywie) powołuje wówczas do życia złożoną całość o kilku poziomach. Wielopoziomowość ta porównywalna jest z wielowarstwowością symbolu, a jego dekodowanie polegałoby na owego tekstu interpretacyjnym rozwarstwieniu¹. We współczesnym wydaniu taki tekst kultury cechują ponadto sytuacyjność oraz środowiskowość, których wyrazem jest choćby precyzyjne przyporządkowanie do układu czasoprzestrzennego. W badaniach geograficznych obserwacja procesu semiozy obejmuje na przykład sposób nadawania znakowi symbolicznemu semantyki związanej z wyodrębnionym miejscem oraz z rolą człowieka w różnych częściach obszaru przyrodniczego i społecznego wyznaczanego przez rejonizację Ziemi. Analiza procesów myślenia symbolicznego i metaforyzacji pomaga tu przezwyciężyć typowo fizyczne wyobrażenia geograficzne funkcjonujące na przykład w popularnej literaturze podróżniczej, rozpracować skrajny przypadek uznania większości pojęć geograficznych za metafory albo wyjaśnić istotę stereotypów krajobrazów naturalnych oraz kulturowych, ponieważ „Impuls ze środowiska tworzy w umyśle człowieka różnorodne wrażenia, wyobrażenia, idee [...]. Myślenie symboliczne, predykcja metaforyczna, różnią się zarówno treścią, jak i poziomem świadomości”². Powstałe w ten sposób wyobrażenia miejsca zwykło się zgodnie z ich strukturą pionową (głębokości i intensywności) oraz poziomą (społeczną od lokalności do globalności) dzielić na indywidualne, grupowe i zbiorowe³. W pierwszym

¹ Por. U. Żegleń: *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*. Toruń 2000, s. 224, 228, 229, 231.

² D. Jędrzejczyk: *Wprowadzenie do geografii humanistycznej*. Warszawa 2001, s. 118, por. również s. 117, 119.

³ Podział ten, stosowany przez K. Bouldinga (1961), omawiam za syntezą H. Libury. H. Libura: *Percepcja przestrzeni miejskiej*. Warszawa 1990, s. 73—74.

przypadku obraz wypływa z pamięci doświadczeń, również w społecznym kontekście, co sprawia, że podlega zmianom w zależności od okoliczności, intencji podmiotu i rozwoju osobowości. Przypadek drugi dotyczy wspólnotowej sumy owych doświadczeń, często zuniformizowanej między innymi za sprawą identyczności języka symbolicznego danej grupy. Różnice między wyobrażeniami grupowymi są modelowym tematem opisów rejestrujących, wyrażając na przykład zmienność wizji miasta w zależności od zamieszkiwania obserwatorów w bardziej lub mniej prestiżowej dzielnicy. W ostatniej sytuacji chodziłoby natomiast o uspołeczniony ogląd powszechny, w którym rozróżnia się wariant publiczny (niebudzące wątpliwości wyobrażenia o środowisku naturalnym i antropogenicznym w rodzaju przeświadczenia „północ = morze, południe = góry” w sytuacji Polaków) oraz stereotypowy (ustalający wizualno-aksjologiczną tożsamość miejsc na zasadzie niebezpośredniej, arbitralnej i selektywnej, a nie symbolicznej — z reguły przez imaginariusium środków masowego przekazu).

W sposób specyficznie „zhumanizowany” widziane są miejsca ukształtowane ręką i umysłem człowieka, wywołując uczucie empatii z powodu dostrzegalnego współgospodarowania przestrzenią. Na ogół przyjmują one na siebie powtarzalny układ zasad przez niego stosowanych: precyzowanie struktury naturalnej (przebijanie dróg lub ścieżek zgodnie ze wskazaniem kierunku naturalnego ukształtowania, także jego zgodne z fizjografią zamykanie), uzupełnianie zastanej sytuacji brakującym elementem, symbolizowanie rozumienia natury i siebie samego przez uwalnianie miejsca z sytuacji bezpośredniej i transponowanie jego znaczeń w inną lokalizację (fizyczne konkretyzowanie mikrokosmosów w otoczeniu)⁴. W tych właśnie trzech aspektach osiedlania — wizualizacji, uzupełnianiu i symbolizacji — tkwi sens i początek relacji zwrotności, jaką zapoczątkowuje którekolwiek lokalizowanie: „[...] każde miejsce kształtuje w ludziach inne cechy, ujęte w formie licznych stereotypów. Te stereotypy pozwalają nam mówić o jedności ludzi i miejsc. Jedność ta wyraża się w egzystencjalnie pojmowanym *byciu w świecie* (heideggerowskie *In-der-Welt-Sein*), czyli przebywaniu na Ziemi w pełnej więzi z otoczeniem”⁵. W. Toporow w kapitalnym, niedawno opublikowanym studium *О понятии места, его внутренних связей, его контексте (значение, смысл, этимология)* zwraca w tym kontekście uwagę na endo- oraz egzocentryczność scentralizowanego, lecz wewnętrznie różnorodnego miejsca, przyciągającego z peryferii jakości pożądaną, a ekspediującego te, których po-

⁴ Por. J. Królikowski, J. Rylke: *Społeczno-kulturowe podstawy gospodarowania przestrzenią*. Warszawa 2001, s. 167—168. Z nowszych prac na ten temat por. na przykład *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Eds. S.M. Low, D. Lawrence-Zúñiga. New York 2003.

⁵ W. Wilczyński: *Idea przyrody w historii myśli geograficznej*. Kielce 1996, s. 183. Jest to celowe nawiązanie do wprowadzonego przez R. Haya pojęcia *meaningful relationships in place*.

trzebują inne *loci*: „Месту в разных частях его пространства нужно быть разным, потому что гармонизированное *разное* и даже противоречивое надежнее и сильнее однообразия, как бы уже не нуждающегося в усовершенствовании и не имеющего стимулов”⁶. Tamże podkreśla dopełnianie się w jego granicach ludzkiego geniuszu wynalazczości oraz kręgu przedmiotów i artefaktów (od narzędzi przez ubiór do domostw i pożywienia), stanowiących zespolenie ukierunkowane na dobrobyt — „рассчитано на благое”. W innej pracy czytamy znów, że „miejsce w nas wybrzmiewa, to znaczy że objawia się poprzez nasze czyny, myśli, proksemikę, przedmioty, które dopasowujemy do miejsc zamieszkiwanych”⁷, co pozwala topikę najbliższej okolicy obejmować jeszcze zmysłowo, a nieco dalszą projektować przez zapośredniczenia symboliczne.

Chociaż wizualne postrzeganie otoczenia w trybie empirycznego *okularyzmu* ma swe niewątpliwe ograniczenia, umiejscowione w nim obiekty — takie zwłaszcza, jak: miasto, mieszkanie, jaskinia, gmach, dom, ruiny, świątynia czy nagrobek — stały się jednymi z najbardziej eksploatowanych metafor przestrzennych w dyskursie filozoficznym⁸, również w języku epistemologii. Ich niepowstrzymane generowanie i stosowanie, szczególnie w erze filozofowania postsystemowego, nie jest wszak pod względem psychologicznym zaskakujące, gdyż podstawowa optyka poznania nawiązuje — dawniej i dziś — bezpośrednio do prymarnej, najprawdopodobniej całkowicie elementarnej i antynomicznej przestrzennej symboliki bliskości/sakralności/własności, przeciwstawionej oddaleniu/nieuświęceniu/obcości. W projekcie socjologii przestrzeni A. Wallisa pojawia się opis różnych rodzajów wartości pozytywnych reprezentowanych przez przestrzeń, a sprzężonych z pierwszą grupą przytoczonych symboli miejsca: wartości instrumentalnych (związanych z funkcjonalnością szczegółów geograficznych i ich orientacyjno-topograficzną zasobnością), egzystencjalnych (dostarczających przeżyć emocjonalnych, estetycznych i intelektualnych w symbolicznych obiektach krajobrazu oraz architektury) i sytuacyjnych (budujących poczucie bezpieczeństwa, jawności/anonimowości, realizację ideałów prestiżu, umożliwiających odgrywanie ról społecznych [widza, przechodnia, kupującego, pracownika, mówcy itp.]). Ostatni typ walorów miejsca, odnoszony na przykład do jego wielkości, kształtu czy oblicza kulturowego, zapewnia jako podstawowy

⁶ В.Н. Топоров: *О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология)*. In: *Язык культуры: семантика и грамматика*. Red. С.М. Толстая. Москва 2004, s. 27.

⁷ A. Kunce: *Miejsce i rytm. O doświadczaniu miejsc w kulturze*. W: „*Genius loci*”. *Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice 2007, s. 96. Por. także S. Symotiuk: *Filozofia i „genius loci”*. Warszawa 1997.

⁸ Por. E. Rewers: *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*. Poznań 1996, s. 38.

czynnik skuteczną z nim identyfikację grupy — na poziomie wspólnoty rodzinnej, religijnej, etnicznej, zawodowej oraz regionalnej i kanonizuje wiedzę skumulowaną „w obyczajach, powiedzeniach ludowych, przysłowiach, w systemach miar, dziełach sztuki, w konstrukcji mieszkań i miast, w ich planach i rycinach, w społecznych stereotypach zachowania się w przestrzeni, w szacie informacyjnej miasta, w kodach związanych z oznakowaniem wnętrza, ulic i dróg przelotowych, w symbolice przestrzeni”⁹. Mimo uznawania znaczenia tekstów kultury dla uniwersalizacji i popularyzacji wymienionych wartości, część przedstawicieli geografii humanistycznej trzyma się jednak raczej socjopragmatycznych tradycji chicagowskich, w których dookreśla porządki moralny i ekologiczny, formułując interakcyjną koncepcję miejsca. Zgodnie z nią symboliczną naturę miałyby przede wszystkim sama komunikacja międzyludzka i jej koncepcyjne rezultaty, jak na przykład widzenie kultury miejskiej jako mikrokosmosu cywilizacji¹⁰. Wszelkie natomiast impresjonistyczne rejestracje krajobrazu i cała „opisowa etnografia” wyobrażeń rekonstruowana z obserwacji terenowych byłyby wyłącznie jednostkowymi danymi empirii, które należałoby dopiero poddać trudnej triangulacji, a nie poprzestawać na ich przedstawianiu¹¹.

Rozmaitość metod odszyfrowywania omawianych symboli wynika z ich dwojakiej obecności w praktyce badawczej: zawieszenia w korespondencji między rzeczywistym a wyobrażonym poziomem oglądu¹² (w znaczeniu czysto estetycznej szczególności związków lokalizacyjnych w teorii sztuki) oraz projekcji konkretnego topograficznego w przestrzeń znaczeń kultury duchowej (właśnie w studiach geografii humanistycznej). Jeżeli w naukowym wyposażeniu pierwszego typu badań występują *protoobrazy*, *toposy wyobraźni* czy *atrybuty imaginarium*, to w przypadku geografów humanistycznych — zarówno z zabarwieniem kulturoznawczym, jak i socjologicznym — punktem wyjścia będą stygmatyzacja i waloryzacja krajobrazów oraz obiektów jako

⁹ A. Wallis: *Socjologia przestrzeni*. Warszawa 1990, s. 21, por. również s. 28—30, 180.

¹⁰ Taka akurat perspektywa obecna jest też w pracach o nieco odmiennym orientacji — por. na przykład R. Sennet: *Ciało i kamień: człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*. Tłum. M. Konikowska. Gdańsk 1996 czy *Czas, przestrzeń, praca w dawnych miastach: studia ofiarowane Henrykowi Samsonowiczowi*. Red. A. Wyrobisz, M. Tymowski. Warszawa 1991.

¹¹ Por. S. Smith: *Uprawiając geografę humanistyczną*. Tłum. I. Sagan. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 4: *Geografia humanistyczna*. Red. H. Libura. Warszawa 1990, s. 35.

¹² W tym duchu prowadzone były na przykład prace w ramach odrębnego projektu Katedry Teorii Sztuki i Historii Doktryn Artystycznych KUL — por. zawartość tomu *Miejsce rzeczywiste — miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*. Red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka. Lublin 1999. Innego rodzaju refleksja dotyczy kategorii nazw przypisywanych miejscom — od filozofii egzystencjalizmu do wyłącznie lingwistycznej toponomastyki.

tekstów (C. Sauer i jego spadkobiercy), fenomenologia pejzażu i regionów egzystencji (i ich konkretyzacja w dziełach sztuki), antropogeograficzny obieg wartości cywilizacyjnych, zapisy charakteru miejsca w kulturowych *genres de vie*¹³. W tak zarysowanej „geografii estetycznej” nieraz apeluje się wręcz o odtworzenie homogenicznego modelu *miejsca człowieka* na wzór antycznej syntezy kosmograficznej. *Topoanaliza symboliczna* jest na Zachodzie właśnie domeną antropogeografów, w Polsce to na tej płaszczyźnie raczej dziedzina badaczy motywów artystycznych. Jednych i drugich zbliża z dyskursami filozofii kultury kategoria symbolicznych form idealnych, a nawet terapeutyczna funkcja analizowanych wyobrażeń w danej cywilizacji. Otwiera się bowiem możliwość interpretacji typu etnologicznego — obecnej na przykład jako koncepcja *miejszc znaczących*¹⁴ w rozważaniach z pogranicza nauk o folklorze — oraz przeniesienie całości rozważań na ten temat na poziom ogólnofilozoficzny (na przykład *tekstualizacja przestrzeni* w filozofii kultury po strukturalizmie)¹⁵. W tej ostatniej konwencji mieszczą się więc diagnozy narastającego w epoce współczesnej uwikłania przestrzeni i miejsc w (auto)reprodukujące się teksty, samego pojęcia *locus* zaś w kolejne metafory epistemologiczne zmieniającego się świata. Jeszcze inne możliwości otwierają się przed analizą z zastosowaniem teorii stereotypów czy prototypów (J. Taylor, E. Rosch), z tym że ich związki z manifestacjami językowego obrazu świata i uzasadnieniem kognitywnym osłabiają nieco zróżnicowanie doświadczeń przestrzennych opisywane innymi metodami. Żadna z nich nie powątpiewa natomiast w to, że wartości miejsca kumulują się w kulturze, stając się trwałymi częściami składowymi jej tekstów, także w podsystemie lingwistycznym.

Już sama etymologia słowiańskich określeń rzeczownikowych na oznaczenie miejsca, wyczerpująco zrekonstruowana przez W. Toporową, wyjaśnić może wiele aksjologicznych podtekstów zawartych w późniejszych prakty-

¹³ Ta przejęta z myśli P. Vidala de la Blache problematyka stale obecna jest w anglojęzycznych czasopismach z amerykańskim „Landscape: Magazine of Human Geography” na czele. Na przykład por. Ch. Tilley: *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*. Oxford 1994 czy *The Interpretation of Ordinary Landscapes*. Ed. D.W. Meinig. New York 1979. W kontekście mowy i pamięci por. G. Hard: *Die „Landschaft” der Sprache und die „Landschaft” der Geographen*. Bonn 1970 albo Ch. Salvesen: *The Landscape of Memory*. London 1965. Z oryginalnych opracowań islandzkich: *Conversations with Landscape*. Eds. K. Benediktsson, K.A. Lund. Farnham 2010.

¹⁴ Por. na przykład „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 5: *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2001; *Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich*. Red. P. Kowalski. Opole 2001; prace J. Tokarskiej-Bakir. Por. również opracowania południowosłowiańskie w rodzaju *Градът — символи, образи, идентичности*. Red. С. Христова. София 2002.

¹⁵ Por. na przykład E. Rewers: *Język i przestrzeń...* (zwłaszcza rozdział ‘Miejsce’ i *cho-ra jako epistemologiczne metafory języka, rozmowy i mowy*).

kach onomastycznych, rytualizacjach językowych czy emocjonalnym cechowaniu szczególnych lokalizacji. Chodziłoby przede wszystkim o wywód pierwotnych form poprzedzających psł. **město* jako ie. **moist-* względnie **mēst-*. Jakkolwiek pierwsza wersja zdaje się zgodna z logiką wyobraźni prehistorycznej jako oznaczenie bazowego miejsca gromadzenia żywności (lit. *maīstas* i podobne), a druga jej alternatywą ze zniesieniem dyftongizacji, to obie uznane zostają za niedostatecznie umotywowane — na korzyść trzeciej: **mit-* : **moit-* : **mait-*. Miałyby ona za podstawę ie. **mei-* (‘utwierdzać’, ‘mocować’, ‘wzmocniać’) z późniejszym rozszerzeniem rdzenia o *-t-*, traktowanym odtąd jako całość morfologiczna. W konsekwencji psł. **mit(ь)-* / **mēt-*, odzwierciedlone w semantyce miejsca mocowania, przeciwległości kierunków, zagęszczenia i „zbitcia” patronowałyby zarówno znaczeniu drugiego członu paraleli *miejsce* / *miasto* (jako zawężenia przestrzeni i jej modyfikacji z naturalnej w cywilizacyjną), jak i idei poprzeczności — syntezie dwóch przeciwieństw: „В этой конструкции возникает понятие центра, где пересекаются две перпендикулярные линии, указывающие четыре основных направления”¹⁶. Na gruncie słowiańskim etymologia ta została jednak częściowo kulturowo zatarta z powodu powszechnej czytelności oraz komunikatywności semantyki pokrewnie brzmiących wyrazów z rdzeniem *mat-*, związanych przede wszystkim z macierzyńskością (również ziemi). Stąd miałyby się wywodzić określenia przypisujące miastu właściwość samożywności (nowej bazy życia, a zarazem jego źródła — także duchowego) i płodności („Москва-матушка” i podobne — dodajmy, że egipski hieroglif ‘miasto’ też odczytywany jest jako ‘matka’). Nim symbolika ta zdołała przeewoluować w figury mocy i męskości wraz z procesem fortyfikowania osiedli, metafory płodnej żeńskości ukorzeniły się jako *locativa* wyrażające więź krwi i pożywienia z opanowanym oraz przyjaznym terenem zbiorowej własności¹⁷.

Cielesno-organiczny klucz do opisu tej więzi stanowił od zarania kultury najważniejsze narzędzie integrowania wielu postaci przyrody w jednolite postrzeganym obliczu ludzkiej *physis*. Ciało jako symbol mikrokosmosu i Ziemia jako powiększony symbol owego ciała funkcjonowały w charakterze wyobrażeń analogicznych (nie tylko w gnozie czy średniowiecznej alchemii) na przykład w paraleli naczyń krwionośnych i planetarnych kanałów energetycznych, ale także — w pierwszym przypadku — jako rama przestrzenna umiejscawiająca człowieka w całości natury. Tradycyjne kosmologie orientujące w ten sposób przestrzeń zawsze wychodziły od antropicznego punktu centralnego według wektorów czterech stron świata, lecz w szczegółach niejednolicie — w Chinach chociażby przypisując duchom natury statyczną

¹⁶ В.Н. Топоров: *О понятии места...*, s. 101—102.

¹⁷ Por. ibidem, s. 97—103.

organizację wszechrzeczy w wielkiej harmonii (kolory, żywyoty, zwierzęta), a w Grecji starożytnej dynamicznie i metaforycznie określając nadzór bogów planetarnych nad podobnymi pierwiastkami, jak też w szczególności nad kierunkiem wschodnim i zachodnim¹⁸. Taki obraz przejęły w Europie liczne konceptualizacje, na przykład kosmos Ptolemeusza. Odżywające obecnie w teozofii czakramów archetypy żywej Ziemi czy archaiczna centralizacja punktowa bądź osiowa kosmosu ziemskiego (tematyzowana nie tylko szcążkowo w ludowych przekazach kosmologicznych w obrazach drzewa, słupa czy góry rozdzielającej ziemię oraz niebo) przejrzyście wyrażają potrzeby wyznaczenia miejsca przecięcia się wszelkich układów współrzędnych danych do dyspozycji zmysłem¹⁹. W ustalaniu nieprzenikliwych granic własności przestrzennej pierwszorzędną rolę przypada symbolowi (o)kręgu, którego integrująco-skupiające własności tak obrazowo ujął R. Schwarz: „[...] jest najbardziej szczerą i potężną ze wszystkich figur, najbardziej jednoznaczną. Ręka w rękę ludzie łączą się w kręgu, ale nie zostają wchłonięci [...]. Oczy spotykają się w centrum, bo to ono jest wspólnym celem [...]. Wszyscy są wciąż otwarci do wewnątrz, ale całkowicie otwarci tylko do punktu centralnego [...]”. Spotkanie staje się teraz spotkaniem we wspólnym centrum znaczenia. Między centrum a kręgiem tworzy się gwiazda, przez którą ludzie przekazują swoje bycie otaczającemu ich światu²⁰. W ten i podobne sposoby wyznaczana symboliczna strefowość stanowi elementarną ekspresję semantyczną porządkującą chaos świata, a uświęcaną wielokrotnie w „centralizujących” obrzędach założycielskich miast.

Nie inaczej należałoby rozumieć komplementarność układów „poziom — pion”, istniejących powszechnie — poza hipotetycznie „uwolnionym z przestrzenności” wnętrzem kuli. O ile — jak dowodzi Ch. Norberg-Schulz — pionowości właściwe jest „surrealistyczne” przewycięzanie przyciągania ziemskiego ku wolności / świętości, dostępne jedynie wzdłuż osi centralnej (w fenomenologii domu oznaczające „wielokodygnacyjne” pokonywanie natury przez budowanie — tak interpretowana jest zwłaszcza architektura kolumnowa i wieżowa czy na przykład symbolika zwycięstwa / klęski w dramacie H. Ibsena *Budowniczy Solness*), o tyle kierunki poziome niosą reprezentację konkretnych działań ziemskich, zakładając konieczność przemieszczeń w nie-

¹⁸ Por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. Tłum. A. Morawińska. Warszawa 1987, s. 118—127.

¹⁹ Jest to uniwersalna symbolizacja ciężenia ku porządkowi uniwersum — por. na przykład Z. Benedyktowicz: *Widmo środka świata. Przyczynek do antropologii współczesności*. W: *Mitologia popularna. Szkice z antropologii współczesności*. Red. D. Czaja. Kraków 1994 czy R. Vulcanescu: *Kolumna niebios*. Tłum. D. Bieńkowska, Z. Stolarek. Warszawa 1979.

²⁰ R. Schwarz: *Vom Bau der Kirche*. Heidelberg 1947, s. 24, cyt. za: Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń, architektura*. Tłum. B. Gadomska. Warszawa 2000, s. 20.

zbędnym dla tych działań pokonywaniu dróg. Spoglądając na motywacje relacji w poziomie pod kątem statyczno-architektonicznym, można z kolei pojąć głębszą genezę orientowania świątyń chrześcijańskich (od określenia Orientu jako miejsca wschodu słońca), dającej lokalizacji źródła światła przewagę nad miejscem jego zaniku / umierania²¹. Jednak nawet w tego rodzaju miejscach — nie mówiąc już o traktach-łącznikach — najbardziej nacechowanych znaczeniowo życie nie może toczyć się na zasadzie wyłączności, toteż raczej przeważają tu poglądy o ich potencjalności w przestrzeni egzystencjalnej, a pierwszoplanowym charakterze stosunkowo niewielkich ograniczonych stref, także w kosmologii symbolizujących pewne stany umiejscowione (na przykład piekło i niebo).

W interpretacji geozoficznej płynność pojęcia strefy jest wszak równie duża jak pojęcia punktu, a w dodatku wymiennie używana — jak to czynił F. Znaniecki — z kategorią wartości przestrzennych, takich jak: „miejsca zajęte lub puste, wnętrza przestrzenne lub ciasne [...], siedziby, okolice, ośrodki, granice, tereny wymierzone, przestworza niewymierne, *strony* [...], dalekości, bliskości, perspektywy, drogi, bezdroża *etc.*”²² W najbardziej zindywidualizowany, aczkolwiek nie zawsze metodologicznie ścisły sposób próbowała te przedstawienia rejestrować niemiecka *Landschaftsgeographie* z lat dwudziestych minionego wieku (O. Schlüter, S. Passarge), mająca ambicje dokonania syntezy danych nauki oraz sztuki. Percepcja określonego krajobrazu jako holistycznej idei jednoczącej ogarniane zmysłami zjawiska była również celem opisu w „humanistycznym” odgałęzieniu przedrewolucyjnej geografii rosyjskiej (P. Siemionow-Tian-Szanski), nie wolnym wszelako od pierwiastków mistycznych i nacechowania literackiego. W Polsce podobnie beletrystyczne nastawienie reprezentował współczesny modernistom W. Nałkowski ze swą koncepcją malowniczości. Z Niemiec płynęły wreszcie inspiracje w postaci dokonań tzw. ekspresjonizmu geograficznego E. Bansego (*Expressionismus und Geographie* — 1920), którego założeniem było zrozumienie pejzażu wyłącznie w aktach jego głębokiego przeżycia²³.

Najpoważniejsze konsekwencje w zakresie scalenia tych idei w badaniach *cultural landscapes* przypadły jednak w udziale w Berkeley C. Sauerowi, dla którego powinowactwo geografii z fotografią, malarstwem, rzeźbą i literaturą było na tyle istotne, że nie zawahał się wiernie przypisać naturze terenu

²¹ Por. ibidem, s. 18—22 oraz na przykład A. Подосинов: *Ex Oriente lux. Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии*. Москва 1999.

²² F. Znaniecki: *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” [Poznań] 1938, z. 1, s. 91.

²³ Por. W. Wilczyński: *Idea przyrody...*, s. 151—156. Interesująca kontynuacja metodologiczna z okresu drugiej wojny światowej: E. Pfeiffer: *Gesund und Kranke Landschaft*. Berlin 1942. Z podstawowych monografii ukierunkowanych bardziej scjentyistycznie por. na przykład D.L. Armand: *Nauka o krajobrazie*. Tłum. J. Kondracki. Warszawa 1980.

kulturowych implikacji całokształtu życia na nim. Wszelkie korespondencje byłyby tu możliwe w sytuacji rozmaitych wewnętrznych „pojemności” krajobrazów umożliwiających orientację i identyfikację, co barwnie przedstawił cytowany już R. Schwarz: „[...] mówimy o miejscu w krajobrazie i myślimy o domu; góry to ściany, pola — podłogi; rzeki — drogi; wybrzeża — to krańędzie, a najniższy punkt w łańcuchu górskim to drzwi”²⁴. Uwidaczniałaby to nagłościona symbolizacja fizjonomii miejsc o szczególnej geometrycznej regularności — na przykład samotnych szczytów w mitologiach i malarstwie czy harmonizacji ukształtowania geomorfologicznego z jeziorem za pośrednictwem „otulającej” je roślinności. Sauer dowodził, że tekst przestrzenny pozostawia czytelną recepcję społeczną, która z kolei owocuje wpływem realnej i symbolicznej pracy człowieka na otoczenie w amalgamacie równie czytelnie utrwalanych form populacji, zabudowy czy komunikacji. Dopiero krytyczne dyskusje nad tą koncepcją po obu stronach oceanu przeniosły w geografii kulturowej ciężar na czynniki czysto historyczne oraz społeczne i dzięki temu zbudowały pomost interpretacyjny ku rozumieniu zjawisk terytorialnych również w perspektywie różnicy znaczeń regionalnych, sprawowania władzy i oporu czy poetyki i polityki reprezentacji²⁵. Wierna czystej fenomenologii pozostała natomiast szkoła geografii percepcji, doszukująca się w wyobrażeniach środowiska wiedzy o spójnej bądź niespójnej całości wszystkich postrzeganych i symbolizowanych składników *milieu*. Ich ład jeszcze inaczej hierarchizuje nowoczesna geografia kultury, zajmując się głównie regionami (formalnymi, funkcjonalnymi typu małych miast czy regionów dystrybucji produktów bądź treści ideowych, wernakularnymi — subiektywnie uznawanymi za własne w kulturze ludowej lub masowej)²⁶, dyfuzją (informacji bądź ludności), ekologią, integracją kolektywną oraz sztucznym krajobrazem²⁷.

Zgodnie z zasadą interpretacji pejzażu kulturowego za pomocą informacji płynących ze znajomości podglebia fizycznego, próbowano tłumaczyć podstawowe mechanizmy utrwalania symboliczno-estetycznego stosunku do krajobrazu. Wysuwając tezę o atawistycznym podłożu oceny otoczenia

²⁴ R. Schwarz: *Von der Bebauung der Erde*. Heidelberg 1949, cyt. za: Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń...*, s. 28.

²⁵ Por. E. Baldwin i in.: *Wstęp do kulturoznawstwa*. Tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński. Poznań 2007, s. 162—165.

²⁶ W translacji na teksty kultury symbolika regionów uzyskuje pierwszoplanowe znaczenia społeczne — por. z obszaru polskiego na przykład *Symbolika regionów: studia etnologiczno-folklorystyczne*. Red. D. Simonides. Opole 1988 czy *Kresy i pogranicza: historia, kultura, obyczaje*. Red. Z. Frasz, A. Staniszewski. Olsztyn 1995. Z opracowań ogólniejszych dotyczących regionów przejściowych: *Pogranicze jako problem kultury*. Red. T. Smolińska. Opole 1994.

²⁷ Por. T.G. Jordan, L. Rowntree: *Problemy badawcze w geografii kultury*. Tłum. A. Kowalczyk. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 1—2: *Geografia kultury*. Red. S. Otok. Warszawa 1986, s. 47—61.

(J. Appleton i inni autorzy w latach siedemdziesiątych XX wieku w ramach tzw. *habitat theory*), starano się dowieść zależności tej optyki od wykrycia umożliwiających przeżycie kryjówek w terenie, co pozwalałoby widok pod tym względem użyteczny uznać za piękny. Pojęcie kryjówki — na przykład górskiej — uściślono przy tym dość dokładnie, poszerzając je o możliwość „perspektywicznego widzenia nie będąc widzianym” i otwierając możliwość porównawczej waloryzacji pejzażu na przykład w wypowiedziach z zakresu sztuki: „[...] pojęcia perspektyw i kryjówki można scharakteryzować za pomocą symboli: pierwsze przez światło, otwartą przestrzeń (np. brzeg morski), a drugie — przez ciemne, niedostępne przestrzenie (np. las). [...] wrażliwość człowieka na krajobraz, bez względu na to, czy to będzie malowidło, czy rzeczywistość, zależy od tego, czy krajobraz umożliwia mu widzenie bez bycia widzianym”²⁸. Utrzymane w tym duchu uzasadnienia nie wyjaśniałyby wszak satysfakcjonująco sytuacji wynikłych z niepierwotnych zbiorowych doświadczeń i tradycji, jak chociażby różnic w postrzeganiu bezkresnych równin przez amerykańskich osadników i rosyjskich chłopów — dla jednych będących synonimem wolności i życiowych szans, dla drugich — desperacji i pasywności²⁹.

W sformalizowanych systemach prawnych określenie „wartości krajobrazu” ma wymierną wagę sankcjonowaną znaczeniem społecznym. Z ustawowego — w Polsce, w innych krajach dość podobnie — pojęcia „dobra kultury” wyprowadzono cztery zespoły znaczeń pozytywnych. Do wartości zabytkowych kwalifikowane są więc *dzieła klasyczne*, definiowane przez potwierdzenie ich jakości w czasie przez kolejne pokolenia, przy czym współistnienie zabytku z krajobrazem staje się z czasem symbiotyczne. Ich wspólna dawność jest niejako gwarantem harmonizacji. Wartościom artystycznym nadawano rangę wybitnych autorskich dzieł klasycznych wpisanych w otoczenie, także dzięki atrybucji (przypisaniu autorstwa) oraz na przykład obowiązującej hierarchii architektów tworzących miejsce symboliczne. Wartości estetyczne znajdowałyby się zaś wyłącznie w nieskażonej naturze, a społeczne — w potencjale populacji uformowanej przez wyróżniające się miejsce³⁰. A. Wallis mówi w związku z tym na przykład o kanonie kulturowej struktury miast, w ramach którego widziałyby między innymi proporcje przestrzeni świeckich i sakralnych, otwartych i zamkniętych, dostępnych i niedostępnych, skale przestrzenne, stopień skomplikowania placów, monumenty czy urbanistyczne zespoły dziedzictwa sąsiadujące z obszarami kanonów współczesnych³¹.

²⁸ D.J. Walmsley, G.J. Lewis: *Geografia człowieka. Podejścia behawioralne*. Tłum. E. Nowosielska. Warszawa 1997, s. 253. Tamże dokładny opis pokrewnych teorii.

²⁹ Por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce...*, s. 77.

³⁰ Por. J. Królikowski, J. Rylke: *Spoleczno-kulturowe podstawy...*, s. 159.

³¹ Por. A. Wallis: *Socjologia przestrzeni...*, s. 116.

Niematerialna warstwa identyfikująca miejsce wraz z jego nazwą, którą wykreował obejmujący je w posiadanie anonimowy *homo nominans*, wyprzedza wszak na ogół sam akt osiedlenia, wprowadzając fenomenologiczną subiektywizację znaczenia: „Nazwa jest nośnikiem wszystkich odczuć, wyobrażeń i wartości, przypisywanych miejscowościom, regionom lub całym krajom. Jest ona wyrazem działalności człowieka w sferze symbolicznej”³². Odkrywające prawidłowości w tej sferze badania językoznawcze nie ograniczają się jednak do toponomastyki, lecz dysponują od niedawna również narzędziami analizy geolingwistycznej, skupionej na zagadnieniach typu związków warunków fizjograficznych z lokalizacją obszarów zajętych przez grupy etniczne, językowe i wyznaniowe, przebiegu kolonizacji, ustalania się granic czy dynamiki przestrzennej ekspansji językowej³³. W samej natomiast tkance miejsca interpretacja jego reprezentacji słownej często musi też uwzględniać epitety nadawane mu w związku z jego charakterem czy w ogóle logikę denominacji gramatycznej: „Budynek jest *chroniący*, biuro — *praktyczne*, sala balowa — *święteczna*, kościół — *uroczysty*. Krajobrazy też mają swój charakter — żyzny, jałowy, uśmiechnięty, przygnębiający. [...] Miejsca są określone przez rzeczowniki. [...] są rozumiane jako rzeczy, które istnieją. Przestrzeń natomiast jako system relacji jest określona przez przyimki [...]. Charakter jest denotowany przez przymiotniki”³⁴. W największym nasyceniu wartościami symbolicznymi uformowały swój byt wytwory tzw. przestrzeni integralnej, czyli tradycyjne miejsca zamieszkania rodzin oraz wykonywania czynności publicznych — od chat, mieszczańskich mieszkań i „miast idealnych” po zamki, świątynie, zespoły klasztorne, kremle i ławry. Wydzielone topograficznie, przestrzenie integralne stanowiły kulturą płaszczyznę odniesienia do działań biologicznych, psychicznych oraz ekonomicznych grupy społecznej wynoszącej z usytuowanych tam miejsc przesłanie przeszłości i konserwującej je. Zasady komponowania i funkcje każdej przestrzeni integralnej syntezowały i niejednokrotnie nadal syntezują wartości światopoglądowe, prestiżowe, estetyczne, zawodowe czy etniczne, których wyrazicielką zawsze była sztuka, idealizująca i tekstualizująca obrazy rzeczywistości miejsc nazwanych i wymodelowanych w zgodzie z kanonem takiej spójności³⁵.

Zarówno w intymnych, jak i oficjalnych wymiarach przestrzeni integralnych tworzą się obdarzone doniosłymi konotacjami *loci*, które Yi-Fu Tuan podzielił na symbole publiczne (budowle monumentalne, parki, pomniki czy całe centra miast) oraz pola troski (domy rodzinne, ogrody, kawiarenki, place targowe). Znaczeniami pierwszych — „niczyich” — łatwo manipulować per-

³² W. Wilczyński: *Idea przyrody...*, s. 182.

³³ Por. Z. Sobierajski: *Geolingwistyka i geoetnologia w atlasie regionalnym Wielkopolski*. W: *Gwary dziś. Metodologia badań*. Red. J. Sierociuk. Poznań 2001, s. 67—94.

³⁴ J. Królikowski, J. Rylke: *Spoleczno-kulturowe podstawy...*, s. 166—167.

³⁵ Por. A. Wallis: *Socjologia przestrzeni...*, s. 34—37.

swazyjnie w wyobraźni, podczas gdy drugie waloryzują powtarzalne związki międzyludzkie i, opuszczone przez mobilnych *homines robotici*, dostarczają emocjonalnych wspomnień³⁶. Większość symboli publicznych traci jednak wraz z upływem czasu status miejsc, spadając do rangi przypadkowych rekwizytów minionej epoki kulturalnej/politycznej, co w szczególny sposób ilustrują dzieje pomników — w tym większym stopniu śmiertelnych, im bardziej szczegółowa jest treść wyobrażanych przez nie przedmiotów. Znaczenie ulokowanych w budowlach symboli materialnych jako takich również maleje na korzyść słownych (wiedzy dyskursywnej) i tylko nieliczne z nich „trwają jako miejsca przez eony czasu i dłużej niż kultura, która je czciła”³⁷. W opinii inicjatora wydania studiów Yi-Fu Tuana w Polsce — A. Wallisa — na proces dewaluacji pierwiastków symbolicznych tego typu tylko częściowo wpływa wychodzenie z użycia kodów kulturowych, których materialne wyposażenie miejsca jest ledwie powierzchniowym przejawem. Architektoniczne symbole religijne są zazwyczaj bardzo trwałe i funkcjonalnie niezmiennie, a z kolei inne elementy wystroju zewnętrznego gmachów świeckich zyskują sensy wcześniej słabo rozpoznawalne — symbolem idei najwyższego prestiżu dziewiętnastowiecznego budownictwa stały się przecież greckie układy kolumnowe, tradycyjnie niezwiązane z sądami, bankami czy bibliotekami³⁸. Takie formy symboliczne (zwane przez Ch. Norberga-Schulza ekspresyjnymi) nadają przestrzeni architektury konkretyzacje egzystencjalne urzeczywistnione w tworzywie budowlanym na zasadzie podobieństwa strukturalnego wobec dorozumianej symboliki ważnych miejsc, stref czy dróg. W nader licznych opracowaniach kwestii miejskiej „mowy znaków” zwraca się poza tym pilną uwagę na paralele między układem kosmologiczno-egzystencjalnym a urbanistycznym — tak na przykład eliadowskim metaforom środka, sacrum, granicy, wegetacji, inicjacji, śmierci czy katharsis miałyby odpowiadać miejskie założenia placowe, świątynie, mury obronne, zgrupowania zieleni, szkoły, cmentarze i amfiteatry³⁹. W innej znów typologii symbolika koncentrowała by się w modelach charakterystycznych tylko dla danej epoki — jak rynek, katedra czy kamienica czynszowa — albo uogólniała w tzw. archetypach przestrzennych (krzyż, koło, szachownica, front, tył, most itp.). Efekty odczytań otoczenia przez pryzmat podobnych kategorii miałyby uchwycić przede

³⁶ Por. Yi-Fu Tuan: *Space and Place: Humanistic Perspective*. „Progress in Geography” 1974, No. 6, s. 211—252 oraz E. Baldwin i in.: *Wstęp do kulturoznawstwa...*, s. 170.

³⁷ Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce...*, s. 206, por. również s. 151, 207. W kwestii ideologicznych uwarunkowań przestrzeni symbolicznej por. na przykład D. Gregory: *Ideology, Science and Human Geography*. London 1978.

³⁸ Por. A. Wallis: *Socjologia przestrzeni...*, s. 210.

³⁹ Por. H. Libura: *Percepcja przestrzeni...*, s. 52. Por. również *Семіотика города и городской культуры. Труды по знаковым системам*. Т. 18. Тарту 1984 czy *Miasto. Przestrzeń, topos, człowiek*. Red. A. Gleń, J. Gutorow, I. Jokiel. Opole 2005.

wszystkim intersubiektywnie *obrazy miejskości*. W badaniach niektórych francuskich geografów humanistycznych metodą ich odkrywania był „spacer rozumiejący” z jednym tylko mieszkańcem (reprezentantem grupy wiekowej, zawodowej, płciowej), od którego uzyskiwano sformułowania waloryzujące — dzielone następnie według zawartości „signifiant-signifié” i inwentaryzowane w układzie symbolicznych opozycji oraz osi organizujących⁴⁰. W post-strukturalistycznych interpretacjach dzisiejszej hybrydycznej *polis* powraca zaś inny klasyczny motyw: dosłownego i metaforycznego narcyzmu samego miasta — wynikającego co prawda z pierwotnego jego lokowania nad źródłami/rzekami, ale tu raczej wyprowadzonego z idei estetycznego samopoznania zawartego w micie o Narcyzie⁴¹. Prawie każdy analizowany przypadek szczególnej rangi miasta/miejsca podlega przy tym efektownym nadsymbolizacjom interpretacyjnym, począwszy od konstatacji istnienia metaforycznego „przodu” i „tyłu” grodzkich przestrzeni czy odrębnej semantyki miast „okrągłych” i „czworokątnych”, a skończywszy na wyszukanych figuracjach zaślubin Nieba i Ziemi w punkcie lokacyjnym względnie mitopoetyckich opozycji „miasta-dziewicy” oraz „miasta-nierządnicy”⁴².

Przypadek miejski jest jednym z wielu możliwych do opisanie w sposób syntetyczny, a do takiego szczególnie dąży wyzwalająca się z obserwacji ilościowej i monometodologii zhumanizowana geografia. R. Mugerauer, starający się postulat ten upowszechnić w ramach nowej nauki określonej mianem hermeneutyki środowiskowej, pożądanę zespolenie oglądu kodów kultury i natury w przestrzeni chciałby osiągnąć za pomocą interpretacji typów zamieszkiwania i cech środowiska przez manifestacje językowych obrazów pejzażu oraz ekspresywnych i „ontologicznych aspektów wydarzenia językowego [...] opisywanych przez lingwistykę, socjo- i psychologię jako *zaistnienia* środowiska naturalnego i kulturowego”⁴³. Uwzględnienie wymiaru historycznego (na przykład zmiany symbolicznego paradygmatu „góry” w religii i geografii) pomogłoby tu ogarnąć refleksją zasadnicze cechy środowiska, które w różnych językach „przedstawia się samo”, a służyć miałyby temu połączenie ujęć stosowanych w filozofii, literaturoznawstwie, teorii architektury, antropologii, badaniach nad tradycją, historii sztuki oraz religii⁴⁴. Bez wiedzy interdyscyplinarnej — przy całej rezerwie wobec „klimatologii artystycznej” i Taine’owskich matryc — niemożliwe byłoby zrozumienie

⁴⁰ Por. H. Libura: *Percepcja przestrzeni...*, s. 52—54.

⁴¹ Por. E. Rewers: *Język i przestrzeń...*, s. 96—98.

⁴² Por. W. Toporow: *Miasto i mit*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk 2000, s. 33—45.

⁴³ R. Mugerauer: *Język a wylanianie się środowiska*. Tłum. B. Ściborowska. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 2: *Geografia percepcji*. Red. M. Bartnicka. Warszawa 1989, s. 108.

⁴⁴ Por. ibidem, s. 108—110 oraz na przykład P. Patoczka: „*Ściany*” i „*bramy*” w krajobrazie. Kraków 2001.

hebrajsko-starotestamentowego pojęcia przestrzeni, widzianej psychologicznie jako szansa uwolnienia się od niebezpieczeństwa w „miejscu przestronnym”, albo dawnej poezji i malarstwa pejzażowego Chin południowych, powstałych w zróżnicowanych warunkach lesisto-górskich w opozycji do geokultury jałowej Północy⁴⁵.

Odrębnym problemem jest wewnętrzny świat ludzkich wyobrażeń „półskrytych”, powiązanych zwykle z tzw. symbolami intymności (zindywidualizowanymi znakami miejsca penetrowanymi najchętniej przez literaturę, ale także pokazywanymi jako *miejsca znaczące* na przykład w etnologicznych badaniach obrazu opuszczonego obszaru pochodzenia⁴⁶) oraz religijnymi. Antyczne religie śródziemnomorskie operowały modelem bóstwa patronalnego związanego z terytoriami (na ogół miejskimi), a zamieszkałe na nim rodziny zobowiązane były do trwania przy dziedziczonych ołtarzach. Manifestacja prywatnych uczuć względem miejsc rodzinnych była tu jednoznacznie identyfikowana z wiarą w lokalnych bogów, odwrotnie niż w uwalniającej od miejsca religii uniwersalistycznej — gdzie wszechpotężny twórca całej przestrzeni żadnego jej sektora nie wyodrębnił jako domowej ojczyzny wiary⁴⁷ (poza metaforą Ziemi Świętej). W tym przypadku regulacje kultowe wprowadziły natomiast trudną dostępność punktów dla tych religii centralnych, utożsamiając fizyczne ich osiągnięcie ze zdobywaniem celów idealnych. Skrajnie w modelu politeistycznym, a umiarkowanie w monoteistycznym zhierarchizowanej topice przeciwstawić można ponowoczesną zdesakralizowaną przestrzeń erozji znaczeń, której heterogeniczność krystalizuje się w sieci miejsc-punktów i chaotycznych między nimi relacji. Jeszcze bardziej od konceptu sieci istotna jest w tym przypadku heterotopiczność poszczególnych miejsc (na przykład świątyń konsumpcji czy centrów turystycznych), skupiająca w nich nieprzystające do siebie genetycznie przestrzenie i przyciągane punkty: „[...] jedną

⁴⁵ Por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce...*, s. 78—79. Problematyka ta ma wiele kontekstów. Na poziomie podstawowym wiąże się ze zmianami widnokregu obszarów znanych (por. A. Piskozub: *Rozwój horyzontu geograficznego*. Gdańsk 1993), a następnie z budowaniem typowych makroregionów kulturowych (por. na przykład F. Braudel, F. Coarelli, M. Aymard: *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*. Tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa. Gdańsk 1982). Może następnie na płaszczyźnie wytworów kultury materialnej i duchowej kumulować się w całościach geotopiki szczególnej dla zbiorowości makro- i mikrocywilizacyjnych — por. opracowania typu: P. Leveque: *Świat grecki*. Tłum. J. Olkiewicz. Warszawa 1973; *Kultura materialna starożytnej Grecji. Zarys*. Red. K. Majewski. Wrocław 1977; *Grecja współczesna i starożytna*. Red. W. Madyda. Kraków 1960; S. Waklinow: *Kultura starobułgarska (VI—XI w.)*. Tłum. K. Wierzbicka. Warszawa 1984. Ujawnia wreszcie perspektywę transkulturową względnie komparatystyczną — por. na przykład A. Toynbee: *Ze Wschodu na Zachód*. Tłum. T. Dehnel. Warszawa 1962 czy *Orient i orientalizm w sztuce*. Red. E. Karwowska. Warszawa 1986.

⁴⁶ Jako egzemplifikację por. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 5...

⁴⁷ Por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce...*, s. 192—194. Por także jego najnowszą książkę: *Idem: Religion: From Place to Placelessness*. Chicago 2010.

z podstawowych funkcji heterotopii jest właśnie kreowanie przestrzeni wyobraźniowych, łączenie i przeciwstawianie sobie miejsc realnych i wypełniających je iluzji. Wśród nich niejednokrotnie pojawiają się przestrzenie już nie tyle iluzji, co kompensacji⁴⁸. Dygresyjnie warto tu wspomnieć, że na fundamencie Foucaultowskiego terminu południowosłowiańska krytyka postkolonialna ukuła w latach dziewięćdziesiątych minionego wieku pojęcie bałkańskiej homotopii, oznaczającej miejsce wytwarzania negatywnej, nieharmonijnej, kompensacyjno-erotycznej tożsamości⁴⁹.

Jakże inaczej niż przez kanonadę symbolicznych impulsów (po)nowoczesnej (post)polis zorganizowane są znaczenia lokatywne w obciążonych materią klasycznych artefaktach opisywanych w terenie przez historię sztuki. *Miejsce dzieła*, wyznaczane jego przypisaniem bezpośrednio do ziemi bądź rejonu pochodzenia, zarówno w przypadku mobiliów, jak i immobiliów wyznaczane jest jednoznacznie terminologią terytorialno-proweniencyjną: „Mówimy o katedrach francuskich, kościołach owerniackich, chrzcielnicach gotlandzkich, pasach słuckich, emaliach limuzyjskich, alabastrach angielskich”⁵⁰. Rzymski byt *genius loci* tu odnajduje prawdziwe uzasadnienie. Jakkolwiek dzisiejsze literaturoznawstwo dość już niechętnie podchodzi do Monteskiuszowo-Taine’owskich teorii determinizmu środowiskowego, naturalne greckie *loci classici* lub miejsca mityczne dziejów nowszej sztuki w rodzaju Florencji Vasariego czy Wenecji Ruskina tak mocno tkwią jako „geograficzny” fantazmat wyobraźni w tej dziedzinie nauki, że czysto artystyczny wymiar pochodzącego z nich dzieła zdaje się w jej diagnozach niezmiennie obciążony kontekstem opisu miejsca usytuowania. Fakt konieczności lokalizacji nie budzi tu wątpliwości, a nawet rozważa się możliwość badania wpływu spisanych wyobrażeń o miejscach i obiektach na dzieje samych tych szczególnych miejsc — wtórnie już kreowanych, a nie rozwijających się samoistnie albo gdzie indziej już pobudzanych „marzeniami, które próbowano urzeczywistniać, wznosząc rozliczne medycejskie pałace, budując *bawarskie Ateny*, tworząc weneckie enklawy pośrodku amerykańskiego miasta”⁵¹. „Miejsca lube” artystycznej historiografii rozciągają się zaś szeroko po świecie, tropiąc ośrodki promieniowania symbolicznego: „Tu każda epoka ma swą geografie i swoje *itineraria*. Dla historyków sztuki nowoczesnej będą to paryskie pracownie [...], Montmartre — wylęgarnia awangardy z początku wieku, szalony Montparnasse lat dwudziestych, Berlin ekspresjonistów, powojenne nowojorskie Soho”⁵². Dziejopisarz sztuki dysponuje ponadto jeszcze jednym przenośnym określeniem pozwalającym cieniować niuansy relacji dzieła z miejscem —

⁴⁸ E. Rewers: *Język i przestrzeń...*, s. 47.

⁴⁹ Por. E. Шелева: *Культурологика есеи*. Скопје 2000, s. 71—86.

⁵⁰ M. Poprzęcka: *Miejsce dzieła*. W: *Miejsce rzeczywiste...*, s. 25.

⁵¹ Ibidem, s. 33.

⁵² Ibidem.

site. Termin ten, w językach angielskim i francuskim ortograficznie tożsamy, a w łacinie spotykany zwykle w konstrukcji *in situ*, ma całą gamę znaczeń: od malowniczego pejzażu, usytuowania, okolicy, położenia aż po miejsce zajmowane przez ruiny, układ urbanizacyjny i wreszcie harmonię miejsca, przestrzeni i skali⁵³. W ostatnim przypadku materialny „tekst miejsca” byłby już *sui generis* symboliczny.

Z narosłych przez stulecia koncepcji malarstwa krajobrazowego, które na rozmaite sposoby ową harmonię próbowały definiować w skali wyobrażenia plastycznego, przytoczmy tylko za U. Mazurczak jako jedną z przełomowych renesansowe tłumaczenie materialnego *versus* formalnego aspektu miejsca i ruchu. Humanistyczny krąg zwolenników *devotio moderna* skłaniał się w XV wieku ku odrzuceniu — także w sztuce — materialnego rozumienia miejsca w relacji do sfery gwiazd stałych, a do przyjęcia jego odniesienia względem innych ciał. Wizję tę należałoby ujmować w kontekście tradycyjnego teologicznego umiejscowienia środka ziemi w Raju bądź Jerozolimie, tymczasem realistyczny system poznawczy budowany wówczas przez Erazma z Rotterdamu, także w stosunku do lektury Pisma Świętego, zakładał racjonalne zgłębianie źródeł Objawienia. Zaowocowało to zatem nowym stosunkiem do geografii i topografii biblijnej oraz jej przedstawiania w wyobrażeniach artystycznych. *Loca sancta* Ziemi Świętej widziane w perspektywie erazmiańskiej retoryki miałyby odąd oddawać geograficzną i historyczną istotę rzeczy metodą obrazowego zapamiętywania i układać się w dokładne chorologie, włącznie z orientacyjnymi „światłami” — nazwami miejscowymi. Ich etymologiczne znaczenie — jak w przypadku Betlejem — było więc przenoszone na płótna w postaci symbolicznej jako kompozycyjnie uszczegółowiony *locus retoricus*, a pejzaż zespałałby topikę realistyczną z tekstem religijnym⁵⁴.

Przykład renesansowy nie jest odosobniony. Poetyka przedstawiania nieznanymi krain, w malarstwie maskowana rozmaitymi technikami fingowania rzeczywistej ich obserwacji bądź uprzystępniania stereotypów, jest w tekstach kultury silnie związana z idealizacją czy wręcz utopizacją miejsc przedstawionych⁵⁵. Dotyczyłoby to też w dużej mierze sztuki o tematyce historycznej i wiązało się z szerszą kwestią zakorzenienia społeczności w świecie wygenerowanych przez nią samą wyobrażeń. Tu szczególnie ujawnia się względność kulturowa, ponieważ na przykład z jednej strony obdarzony azjatyckim typem wrażliwości Yi-Fu Tuan powątpiewa, czy zachodni kult muzeów w jakimkolwiek stopniu świadczy o przywiązaniu do miejsc pochodzenia zgromadzonych w nim eksponatów, z drugiej rozważa się, czy obóz cygański w ogóle posiada

⁵³ Por. M. Ujma: *Site: miejsce, gdzie znajdują się ruiny*. W: *Miejsce rzeczywiste...*, s. 180—181.

⁵⁴ Por. U. Mazurczak: *Rozumienie „miejsca” w malarstwie Joachima Patinira*. W: *Miejsce rzeczywiste...*, s. 96—100.

⁵⁵ Na ten temat por. między innymi P. Pédech: *La géographie des Grecs*. Paris 1976.

symboliczne znamiona miejsca⁵⁶, z trzeciej — odkrywa uzależnienie topologicznych przedstawień od położenia patrzącego w hierarchii społecznej, jak czynił to C. Lévi-Strauss. Za wyobcowaniem człowieka z sytuacji i miejsc biologicznie oraz społecznie naturalnych skutecznie podąża wiwisekcja naukowa, opisując dziś choćby topograficzny świat włóczęgów kolejowych (*hobos*), łącząc obserwacje ludzkiej lokomocji ze zmiennymi czasowymi we wskaźnikach szlaków życiowych, trajektorii, stacji, pryzm, tub, walców, wiązek czynności itp. czy przypisując nawet symbolikę miejsc meblom z epoki Ottonów i Karolingów, które jako uprzedmiotowane obrazy świata miały odzwierciedlać makrokosmiczne proporcje niebiańskiej Jeruzalem⁵⁷.

Pozorny chaos podobnych badań w ostatnich latach kryje w sobie realizację wielkiej potrzeby transdyscyplinarności. W antropogeografii czasów najnowszych nastąpiła ekspozycja niedocenionych wcześniej czynników: ciała, uczuć, wyobrażeń rzeczywistości, sacrum i pojęcia jednostki. Określenie modelu człowieka wielowymiarowego otwarło drogę analizom wypowiedzi autobiograficznych, podróży, zabaw czy zbiorowych manifestacji, co zbliżyło ten obszar zainteresowań do pól badawczych historyków mentalności. W symbolizacji znaczeń jednostkowych losów w przestrzeni zaczęto odkrywać znaczenie kategorii wolności, twórczości oraz tradycji kulturowych, a nastawienie socjologiczne pozwoliło odkryć interakcje grup wzajemnego oddziaływania dokonujące się w danym miejscu. Wykazano, że światy i miejsca wyobrażone — w tym teksty kultury — często w większym stopniu wpływają na procesy decyzyjne od uwarunkowań obiektywnych. Stwierdzono spontaniczne konstruowanie tych światów i miejsc jako przekazów społecznych oraz budowanie na ich podstawie topologii zależności między sferą własności i obcości, co mogło okazać się powodem zaistnienia wielkich migracji. Doceniono „etnologiczne” problemy świętości miejsca czy ceremonii odnawiania ziemi. Dostrzeżono wreszcie zróżnicowanie korespondencji między miejscami w zależności od indywidualistycznego bądź kolektywistycznego typu kultury, a za perspektywiczne terytorium badań uznano zależność między samorealizacją a organizacją społeczną⁵⁸.

⁵⁶ Por. H. Libura: *Percepcja przestrzeni...*, s. 64.

⁵⁷ Por. D.J. Walmsley, G.J. Lewis: *Geografia człowieka...*, s. 248; *Geografia czasu*. Red. G. Węclawowicz. Warszawa 1983, s. 5—10; Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń...*, s. 28. Omówienie topiki miejsc mikroskalowych: *Człowiek i przedmioty: kształtowanie estetyki otoczenia*. Red. K. Czerniewska, J. Cybułska-Piskorek, A. Przedpełski. Warszawa 1988. Ze starszych prac dotyczących perspektyw postrzegania miejsc wyobrażonych por. na przykład J. Wright: *Terrae incognitae: The Place of Geographical Imagination in Geography*. „Geographical Review” 1947, No. 37, s. 1—15. Także *darom Ziemi* o niewyjaśnionym pochodzeniu przypisywano językowe znaczenia symboliczne — por. В.В. Иванов: *История славянских и балканских названий металлов*. Москва 1983.

⁵⁸ Por. P. Claval: *Modele człowieka w geografii*. Tłum. H. Libura. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 4..., s. 69—84. Zastosowanie tej wiedzy widoczne jest

Niebagatelny, choć wymienianym tu tylko uzupełniająco, kontekstem tworzenia wyobrażeń i kontrwyobrażeń miejsca staje się obecnie alternatywny wzorzec myślenia ekologicznego, w którym pobrzmiewają tony utopii regresywnej (kolejne fazy rozwoju biokulturowego — naturalizm, ekspansywizm, mechanycyzm i systemizm uznane zostały za cywilizacyjnie spełnione). Dzięki aksjologicznemu pojęciu przyrody — dziedzicznemu na przykład z kultury modernizmu — udaje się również wyartykułować antyutopijną koncepcję nowej dzikości (*wilderness*), która identyfikowana byłaby z atopicznym, chaotycznym, niezagospodarowanym profanum, przeciwstawianym miejscu cywilizowanemu z wszelkimi jego świątyniami. Być może także o taką relokację znaczeń *thymos* (intuicji i etyki) oraz *phronesis* (logiki i rozumu) chodziłoby w topografii miejsc (nadchodzącej?) cywilizacji eutyfronicznej, której filozoficzne przesłanki sformułował J. Bańka⁵⁹.

Na naszkicowanym pobieżnie tle teoretycznym, uzmysławiającym różnorodność i wielowarstwowość omawianej symboliki w obiegach kultury, wypada jeszcze zaznaczyć wybór stosowanej w dalszych rozważaniach (w części kolejnej niniejszej pracy) typologii symboli — z konieczności niedoskonałej i nie zawsze elastycznej w stosunku do zagęszczonego materiału znakowego. Zdając sobie sprawę z bardzo rozległych — już egzemplifikowanych — możliwości typologii, roboczo przyjmijmy podział umowny i możliwie najprostsz — na symbole genezy (związane z utwierdzaniem społeczno-historycznej tożsamości na obecnym terytorium badanego etnosu), geozoficzne (wyrastające z ukształtowania terenu, jego kompozycji wewnętrznej oraz sąsiedztwa), egzystencjalne (wynikające z wyartykułowanych przez teksty kultury życiowych doświadczeń jednostek i grup w ich bezpośrednim otoczeniu) oraz symbole arealu kulturowego (odwołujące się do ponadterytorialnych i ponadczasowych konotacji w świadomości narodowej jako znaki prestiżu w szerszej przestrzeni idealnej). Zarówno sama wstępnie tu proponowana terminologia, jak i zagadnienie zachodzenia na siebie poszczególnych typów pozostawiają pole do dyskusji, której ramy wyznaczone zostaną w kolejnych rozdziałach.

w szczególności w analizach ludzkich przemieszczeń: por. K. Podemski: *Socjologia podróży*. Poznań 2005 (zwłaszcza rozdział I) oraz *Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej*. Red. D. Rancew-Sikora. Gdańsk 2009.

⁵⁹ Por. W. Wilczyński: *Idea przyrody...*, s. 185—190.

Reprezentacje symboli miejsca w literaturze

Wyznaczników istnienia symboli miejsca w logosferze literatury próżno by szukać w jednym tylko — przestrzennym — układzie współrzędnych, jako że w naturalnie fazowym procesie przyswajania informacji środowiskowej zaznacza swą obecność ich nieunikniona temporalność. Ludzkie lokalizowanie (się) przebiega od aktu pozostawienia oznaki topograficznej ku paraboli historii, trwale umiejscawiającej fakty kulturowe, a zarazem wchłaniającej wszystkie zapisy reakcji na *świadczone* miejsce. Deskrypcja językowa jego poczucia jest równie istotna jak proces fizycznego zakotwiczenia się, gdyż świat dziejów, pisma i piśmiennictwa z natury rzeczy utrwała nadbudowane nad kontaktem empirycznym poczucie wiedzy i własności¹. Nie w każdym jednak okresie dziejowym, co trafnie zauważa I. Sławińska, ów symbiotyczny związek pozostaje utrzymany — szczególnie silne tendencje do unieważnienia wymiaru czasowego charakteryzować mają bowiem te etapy rozwoju tkanki społecznej i sztuki, w których znaczenie diachronii przegrywa z synchronią, a terytoria zbiorowej świadomości zawłaszczają „filospacjalną” kulturą wizualną oraz dotykową. Dzieje się tak z jednej strony na mocy bezradności wobec upływu czasu oraz imperatywu humanizującego osvajania przestrzeni i jej połowu w *sieć symbolicznej ekspresji*, z drugiej zaś na przekór tradycyjnej, długotrwałej jedności życia społecznego z czasoprzestrzenią (czego wyrazem w większości cywilizacji było niemające alternatyw uzyskanie wyzwolenia duchowego w odrzuceniu zarówno ograniczeń czasu, jak i przestrzeni — przez wybór losu eremity)². Badanie struktury powierzchniowej tekstu literackiego powstałego w takiej na przykład epoce dezintegracji *milieu* nie może zatem być wąsko ergocentryczne — przeciwnie, niewielkie ryzyko przekłamania znaczeń w procesie posługiwania się warsztatowymi narzędziami różnych

¹ Por. T. Sławek: „*Genius loci*” jako doświadczenie. *Prolegomena*. W: „*Genius loci*”. *Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice 2007, s. 19—20.

² Por. I. Sławińska: *Współczesna refleksja o teatrze. Ku antropologii teatru*. Kraków 1979, s. 329—330.

nauk w refleksji nieco szerszej także tu może okazać się znacznie przewyższone przez korzyści płynące z interdyscyplinarnego skrzyżowania diagnoz literaturoznawstwa z etno-/antropologią stosowaną czy właśnie z myślą geograficzną³.

Przypomnijmy więc raz jeszcze, że również w stosunku do topoanalizy literackiej obowiązuje wspólne dla niej oraz „geografii z ludzką twarzą” nastawienie na rozumienie jako „powtórne przeżycie”, a nie na wyjaśnienie (nacisk na pierwszy człon Diltheyowskiej opozycji „verstehen — erklären”). W drugiej z tych dziedzin owocnie wyzyskano także (zwłaszcza w krajach anglosaskich oraz Skandynawii) osiągnięcia hermeneutyki w badaniu utworów literackich w celu zrozumienia semantyki krajobrazu kulturowego, korzystano z instrumentów antropologii lingwistycznej, relatywistycznej teorii Sapira-Whorfa — dla której język jest podsystemem symbolicznego systemu kultury — oraz koncepcji uniwersaliów językowych N. Chomsky’ego. Na marginesie owych działań uporządkowano zapożyczone z innych dziedzin gniazda terminologiczne, w tym dookreślono geokulturowe terytorium kultury symbolicznej jako składające się ze znaków i wartości, wskazano na znaczny stopień zmetaforyzowania pojęć antropogeografii (na przykład miasta) i podkreślono wysoki w tej dyscyplinie stopień arbitralności związku między symbolem a jego desygnatem⁴. Na styku geografii, historii sztuki oraz literaturoznawstwa utrwaliły się też sprawdzone metody deszyfrowania znaków/symboli zapisu przestrzeni — ikonograficzna, ikonologiczna i analizy formalnej. Prócz tego skatalogowano techniki artystyczne przekazujące informacje topologiczne, a należałyby do nich odwołania do archetypów, toposów i symboli obszarów etnicznych, idealizacje (na przykładzie sposobów organizowania przestrzeni w proporcjach, modułach i kanonach), ucieleśnienia wizji (w rejestracjach czy dramatyzacjach miejsc krajobrazowych) oraz strukturalizacje (*loci* ujmowane w ładzie schematycznym). Ponadto dokonało się ustalenie natury podstawowych kodów prezentacji jakości przestrzennych: opisowego (językowego o nachyleniu krajobrazowym, wciąż z trudem przewyciężającego ograniczenia formy eseistycznej — również w wydaniu naukowym; najstarsze udokumentowane łacińskie oraz chińskie opisy miejsc łączą zaś precyzję z sugestywnością dzięki charakterowi obu języków; czysto dokumentacyjna metoda opisowa znajduje zastosowanie w kartografowaniu substancji zabytkowej), obrazowego (operującego prymitywnymi rzutami,

³ Por. P. Kowalski: *Droga, wędrówka, turystyka w kulturze popularnej*. W: *Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich*. Red. P. Kowalski. Opole 2001, s. 21.

⁴ Por. K. Dramowicz: *Geografia z ludzką twarzą — rozważania o geografii humanistycznej*. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 3—4: *Geografia a filozofia — wybrane zagadnienia metodologiczne*. Red. K. Dramowicz. Warszawa 1984, s. 125, 134, 137.

później perspektywą zbieżną i równoległą — aksonometrią) i mieszanego. Odwzorowania układów pejzażu stopniowo przybierały postać nieperspektywiczną, zmierzając raczej do odbicia układu wnętrza, miejsc pustych i zajętych, aż do tekstu mapy (tzw. rzuty Monge’a w małej skali). Działalność artystyczna wiernie towarzyszyła w tych przemianach kartografii, odbijając jej mody i możliwości, a z czasem zachowując dla siebie metody już naukowo zdezaktualizowane — na przykład kanon iluzjonistycznego ukazywania miasta w panoramie na szczycie góry, przez teksty literackie transponowany jako autonomiczna, zminiaturyzowana *imago mundi*⁵.

Poszukiwanie w wypowiedziach literackich pozornie sfikcjonalizowanych świadectw reagowania na wartości środowiska stało się istotnym składnikiem wzbogacania wiedzy geokulturowej, służąc rekonstruowaniu aksjologii otoczenia w manifestacjach oddawania nastroju miejsca, zrozumieniu ukierunkowania indywidualnych doświadczeń i przełożenia rozbudzonych uczuć na złożone formy czy ustaleniu preferencji środowiskowych. Dzięki wyważeniu obiektywizmu i subiektywizmu źródło literackie pozwala nasycić egzemplifikacją abstrakcyjną syntezę geograficzną, samo wpływając jednocześnie na kształtowanie się symboliki zbiorowej — jak miało to miejsce w przypadku dziewiętnastowiecznej angielskiej powieści regionalnej, przyczyniającej się do wzmocnienia identyfikacji z miejscem jej czytelników⁶. Za artystyczne *exemplum* w przedstawianiu krajobrazu kulturowego służyły utwory prozatorskie M. Twaina czy J. Steinbecka. Do dzieł J.W. Goethego sięgano w celu udokumentowania też nauki o środowisku, precyzowano określenia miejsca i kraju, posługując się tekstami biblijnymi, czy wreszcie korzystano z materiału prozatorskiego w wyjaśnianiu pojęcia imaginacyjnego „gdzie indziej” (jako kolonizowanych na amerykańskim Zachodzie *terrae incognitae*) — idealizowanego w wizji osadnictwa na pozyskanej ziemi i w nowym czasie. Obszernie analizowano utwory autobiograficzne i pamiętnikarskie, w których łatwo było wychwycić przejawy sympatii / empatii wobec miejsc o niepowtarzalnej atmosferze społecznej oraz dzieł sztuki czy w ogóle „zmiany norm, orientacji i motywów, sposobów myślenia, wpływów wierzeń, wartości, ideologii [...] na czasoprzestrzenne szlaki życiowe człowieka i wytwory jego pracy”⁷. Interpretując twierdzenia dotyczące przedmiotów (aktorów) funkcjonujących w obrębie ikonosfery i wyrażając ich znaczenia symboliczne, lektura literatury przez geografów przynosi także pewne inspiracje dla formy samych tekstów specjalistycznych w ich dziedzinie. Stanowi poza tym oryginalnie

⁵ Por. J. Królikowski, J. Rylke: *Społeczno-kulturowe podstawy gospodarowania przestrzenią*. Warszawa 2001, s. 99—102.

⁶ Por. D.J. Walmsley, G.J. Lewis: *Geografia człowieka. Podejścia behawioralne*. Tłum. E. Nowosielska. Warszawa 1997, s. 253, 255.

⁷ D. Jędrzejczyk: *Wprowadzenie do geografii humanistycznej*. Warszawa 2001, s. 110—111.

ukierunkowany przegląd komunikatów i artefaktów wypełniających krajobraz pod kątem wpływu środowiska na poziom jego społecznej percepcji czy określania subiektywnych przestrzeni odbiorców oraz twórców. Rzecz ciekawa, że szczególną popularność zyskała w metodach takiej interpretacji przejęta z myśli L. Goldmanna oraz G. Lukacsa kategoria homologii, odpowiedniości między kształtem utworu artystycznego a formą społecznego życia, co świadczyłoby zarówno o upodobaniu do tekstów jako nośników realiów (zwłaszcza w powieści tradycyjnej), jak i mocnej tu — mimo odwrotnych często deklaracji — więzi z przyrodoznawstwem, koncepcjami kontekstualizmu i socjologizmu oraz teoriami środowiskowymi w humanistyce. Raczej w czasie przeszłym należałoby już natomiast sytuować ugruntowany w latach dwudziestych ubiegłego wieku w Niemczech przez E. Bansego skrajnie zestetyzowany model *geografii artystycznej* („wieńca gmachu geograficznego”), wyrosły z aury sztuki ekspresjonistycznej tego okresu. Pewien rezonans przeprowadzonego eksperymentu jednak musiał pozostać, skoro pojawiają się dziś głosy wzywające do docenienia w opisie środowiska „pięknej metody”, „urody języka”, „osobowości autora” czy zastąpieniu geografii estetycznej „estetyzmem w geografii”⁸.

Poznawcza wyższość literatury nad etnografią czy socjologią — dostrzegana w antropologii niejednokrotnie, choćby przez R. Girarda — jeżeli byłaby rzeczywista, opierałaby się przede wszystkim na ukonkretnionym i zsubiektywizowanym oglądzie świadomości. Gdy więc po przekaz słowny sięga z takim nastawieniem geograf, dostrzec w nim musi w pierwszej kolejności kwestie potwierdzające jego hipotezy „psychospacjalne”, na przykład antonimie uczuć związanych z miejscami nostalgii: „Pisarze często wracają do miejsc dzieciństwa. Wpływ miejsca rodzinnego [...] zawiera wewnętrzną sprzeczność. Z jednej strony jest to miejsce bezpieczeństwa, stabilności, podstawa ludzkiej tożsamości. Z drugiej jednak potrafi nieść nudę, niechęć, jest swego rodzaju pułapką, w porównaniu z którą nieznanne, obce miejsca oferują wolność czy nowe możliwości. Stąd ludzka fascynacja podróżami [...]. W literaturze angielskiej [...], po autorach, którzy koncentrowali się tylko na jednej lokalizacji, jak na przykład T. Hardy, sukces zaczęli odnosić autorzy skupiający się na dwóch przeciwstawnych lokalizacjach. Ta geograficzna dialektyka [...] przeciwstawiała na przykład Anglii — Italię lub Indie, Wschód — Zachodowi czy Europie — Amerykę Północną [...]. Pisarze, którzy uchodzą za piewców swoich stron rodzinnych [...], często miejsce to opuścili dość wcześnie i nieraz na zawsze”⁹. Autorce tych słów, uważającej

⁸ Por. ibidem, s. 110—112.

⁹ H. Libura: *Geografia i literatura*. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 4: *Geografia humanistyczna*. Red. H. Libura. Warszawa 1990, s. 109—110. Por. także na przykład *Humanistic geography and literature: essays on the experience of place*. Ed. D.C. Pockock. London 1982.

zresztą W. Pola za praojca polskiej geografii humanistycznej z powodu jego wyjątkowo wyczulonej percepcji otoczenia, nieobce jest również odczucie konieczności odpowiedniego terminologicznego ogarnięcia nieuchwytnej swoistości miejsca, w której zmienności utwierdzają ją właśnie artystyczne dowody niewymierności wrażeń i rozwarstwienie indywidualnych symbolik. Jedną z wielu, może najbardziej znaną, receptę topograficznego rozbioru owego *genii* sformułował półtora wieku temu w *Kamieniach Wenecji* J. Ruskin, zalecając wprawdzie uważne i namaszczone rozczytanie rozciągłej przestrzeni oddzielającej nas od stopniowo osiąganego miejsca wybranego i dopiero po jego zdobyciu uruchamianie kolejnych kontekstów opisujących werbalnie, historycznie, dyskursywnie czy emocjonalnie jego wielopoziomą nadzwyczajność.

W tej fazie rozważań po raz kolejny powraca — bardziej pierwotne niż w przypadku miejsc-miast przeciążonych ładunkiem energii semiotycznej — zagadnienie związku psychologicznie motywowanych opisów literackich z topoanalizą krajobrazu. Poświęcone jej liczne publikacje (włącznie z periodyką specjalistyczną¹⁰) zgodnie próbują zniwelować różnice między diagnozowaniem rzeczywistości badanej a przeżywaną, powołując się między innymi na klasyczne tezy o oddziaływaniu estetycznym G. Vico, Cassirerowski symbolizm czy wręcz Ingardenowską teorię konkretyzacji, tłumaczącą możliwość wielorakiego ujawniania aspektów rzeczy osadzonych w krajobrazie idealnym, „uschematyzowanym”. Relatywizm dowodów literackich jest przy tym wartością pozytywną, świadcząc o indywidualnym nacechowaniu relacji podmiotu z miejscem. W polskich opracowaniach tego wątku pisanych z perspektywy niefilologicznej interesująca jest, nawiasem mówiąc, obserwacja, że powstałe poniekąd jako chronologiczne rówieśnice zachodnich studiów topoanalitycznych szerzej znane prace typu *Pejzaż romantyczny* A. Kowalczykowej czy *Tatry w literaturze polskiej* J. Kolbuszewskiego w innych krajach zostałyby stworzone raczej przez antropogeografów i z innym nachyleniem metodologicznym. Płaszczyznę wspólną dla jednych i drugich stanowi wszak filologiczny namysł nad krajobrazem w jego waloryzującym funkcjonowaniu estetycznym, jak i epistemologicznym (J. Dewey, W. Tatarkiewicz, S. Ossowski), uszczegóławianym na przykład jako rola terapeutyczna¹¹. W tym ujęciu, przez literaturę często mediatyzowanym, symbole wizualne w sposób katartryczny ulepszałyby ludzką więź, ewokowały emocjonalną i twórczą wrażliwość, formowały intelektualną plastyczność umysłu. W rozległości od horyzontu do oka obserwatora, rozmaicie skalowanej i perspektywicznie zmiennej

¹⁰ „Landscape Research”, „Landscape: Magazine of Human Geography” i inne.

¹¹ Por. przykłady konkretnych interpretacji: J. Kolbuszewski: *Od Pigalle po Kresy: krajobrazy literatury polskiej*. Wrocław 1994; Idem: *Tatry: literacka tradycja motywu gór*. Kraków 1995; T. Wójcik: *Pejzaż w poezji Jarosława Iwaszkiewicza: paramonografia liryki poety*. Warszawa 1993; A. Bączyk-Tomaszewska: *Pejzaż w utworach Juana Goytisolo: między estetyką szoku a estetyką aury*. Poznań 2001.

aż do najbliższego otoczenia, osadzałby się krajobraz warunkowany nie tyle przez obiektywny rozkład elementów w środowisku, ile przez „obraz” właśnie owej postrzeżeniowej aktywności podmiotu¹². Subiektywizacji, a nawet antropomorfizacji pejzażu towarzyszy zarówno oddzielenie jego treści ludzkich od nieludzkich (angielskie rozróżnienie „scenery — landscape” — naturalne *versus* antropogeniczne), jak i zmienność punktu odniesienia co do granicy *wnętrza* — w architekturze krajobrazu definiowanego dość jednoznacznie, ale w literacko-artystycznej mutacji oscylującego między pokojem i domem a miastem, prowincją, krajem czy subkontynentem. Tym bardziej uderzające jest zatem naśladowanie przezwytyczającej jednorazową fizyczność miejsca sztuki przez wierną fenomenologicznemu uczestnictwu interpretację antropogeograficzną: „Dematerializacja krajobrazu w badaniach percepcyjnych związana jest z traktowaniem krajobrazu jako znaczenia symbolicznego, niekiedy nawet jako mitu. Tu [...] kultura stanowi element kumulatywny, jest ona czymś więcej niż zysk czy strata w bilansie wymiany energii między składowymi krajobrazu. Jest ona pośrednikiem między człowiekiem a środowiskiem, umożliwiając identyfikację wartości symbolicznych”¹³.

Wspólnotowy charakter symboli miejsca w świadomości społecznej i artystycznej wymaga skonstruowania odrębnego instrumentarium badawczego, dla którego przezwytyczenie tekstocentrycznego podejścia do piśmiennictwa nie stanowiłoby nadużycia metodologicznego. Próby takie były podejmowane, na obszarze południowosłowiańskim jednym z przykładów spójnego projektu *poetyki topologicznej* jest bułgarska propozycja S. Igowa¹⁴. Prócz dokładnej kategoryzacji ontologicznej przestrzennych jakości w tekście (modele liniowy, promienisty, powierzchniowy, zakrzywiony, odwrócony, *fraktalny*; chronotop — na przykład bałkański, hierarchia światobrazów, binarne modele topiki itp.), oferuje ona swe usługi jako *kontrapunkt poetyki historycznej*. Zgodnie z wytycznymi diachronii, mogłyby tu być poddane oglądowi mechanizmy przekształcania form językowych w stosunki, modele i obrazy przestrzenne — najpierw w trybie aplikacji podstawowych opozycji binarnych (typu „centrum — peryferie”), a następnie przez sporządzenie encyklopedycznego słownika motywów symbolicznych (wyspy, pustyni, okna i podobnych). Konwencję taką Igow zdążył już wcześniej zastosować w opisach bułgarskich utworów szeregowanych w ciągach lokalizacyjnych: „między karczmą i monasterem”,

¹² Por. na przykład K. Wojciechowski: *Problemy percepcji i oceny estetycznej krajobrazu*. Lublin 1986.

¹³ K. Dramowicz, J. Goździk, J. Grzybowski: *Poglądy na istotę krajobrazu w geografii fizycznej i społecznej*. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 3—4..., s. 60, por. również s. 57—59.

¹⁴ С. Игов: *Топологична(та) поетика*. „Литературен вестник” 2002, бр. 25. Nie sposób tu nie zauważyć liczącego pół wieku poślizgu czasowego w stosunku do zachodnich prac fundamentalnych, na przykład: M. Blanchot: *L'espace littéraire*. Paris 1956.

„Bałkany, oberża i cziflik”, „ze wsi do miasta”, „ku światu / Europie”, „drogą ku górze” (Ch. Botew) czy „ku dołowi” (J. Jowkow). Biorąc pod uwagę stałość pewnych odniesień w literaturach narodowych, można tu przyjąć, że odczytywanie obszaru jako „partytury” miejsc następuje na poziomach lokalizacji geokulturowej w tradycji (dookreślenia powszechnych symbolicznych współrzędnych egzystencji), tekstualizacji miejsca jako mitu oraz narracji prywatnych (najbardziej zindywidualizowanych). W praktyce oznacza to bardzo szeroką gamę realizacji: od wielkich metanarracji o zadomowieniu, ucieczce, podróży egzystencjalnej czy metaforyzacji pozytywnych i negatywnych współrzędnych makrokosmosu¹⁵, przez symboliczny „tekst wielkiej ojczyzny”, „tekst miasta”¹⁶ (włącznie z najnowszym wariantem palimpsestu kulturowego) czy miejsca szczególnie przeżywanego¹⁷, do rozdrobnionych relacji autobiograficznych / podróżniczych / geozoficznych w dwóch wymiarach — poetyki *mimesis*¹⁸ oraz przewyciężających racjonalistyczne ograniczenia „przypowieści przestrzennych” (warianty *Bildungsroman*, uogólniające od-

¹⁵ Por. A. Pawliszyn: *Świat człowieka i kosmos poprzez metaforę*. Poznań 1999. Dotyczy to też fundamentalnych motywów *ruchu-dla-przetrwania* (poszukiwania pożywienia, ucieczki od śmierci głodowej) — por. L. Kasarek: *Totemy życia. Chińska literatura poszukiwania korzeni*. Warszawa 2000. Może też mieć znaczenie w rekonstruowaniu zbiorowego poczucia więzi ze środowiskiem — por. J. Dębowski: *Przyroda w literaturze i filozofii Białorusinów*. Olsztyn 1999.

¹⁶ Spośród ogromu studiów por. na przykład przywoływaną dalej koncepcję W. Toporowa czy rozważania czeskiej autorki: D. Hodrová: *Citlivé město (eseje z mytopoetiky)*. Praha 2006. W ostatniej pracy przewijają się między innymi motywy *zbiorowej nieświadomości* („kolektivní nevědomi”) miasta, jego *stylizacji, teatralności / inscenizacji, miniaturyzacji* czy remitologizacji miejskiego *tekstu-mandali*. Z opracowań polskich por. często cytowane *Pisanie miasta — czytanie miasta*. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Poznań 1997.

¹⁷ Tu należałyby choćby odtworzenia specyfiki konwencji historycznych (romantyczne *terytoria ruin* itp.) czy patriotyczne *współrzędne serdeczne*, ale również semantyka miejsc hiero- i epifanicznych. Problematyka tego rodzaju jest obficie reprezentowana — od studiów nad krajobrazowością i regionalizmem w literaturze do refleksji ogólniejszej. Szczególnym przypadkiem jest opis oddziaływania kulturowego „stylu miejsca” na literaturę — por. na przykład B. Щукин: *Миф дворянского гнезда: геокulturологическое исследование по русской классической литературе*. Kraków 1997. Na płaszczyźnie socjokulturowej przydatne są z kolei studia o „obszarach znaczących” dla świadomości narodowej czy kolektywnych stereotypów.

¹⁸ Z zalewu tego typu opracowań por. np. M. Błażejowski: *Stereotypy Ziemiomorza w wybranych powieściach pisarzy Wybrzeża Gdańskiego*. Gdańsk 1993 czy K. Nowosielski: *Ryzyko obecności. Doświadczenie biograficzne i powieść chłopska*. Warszawa 1983. Między recepcją codzienności a topologią imaginacyjną zawarte są przestrzenne relacje diariuszowe oraz motywy peregrynacyjne — por. jako egzemplifikacja: A. Mączak: *Życie codzienne w podróżach po Europie w XVI i XVII wieku*. Warszawa 1978; S. Burkot: *Polskie podróżopisarstwo romantyczne*. Warszawa 1988; J. Kamionka-Straszakowa: *Zbłąkany wędrowiec: z dziejów romantycznej topiki*. Wrocław 1992; *Podróż w literaturze rosyjskiej i innych literaturach słowiańskich*. Red. T. Poźniak, A. Wiczorek. Opole 1993.

czytania tożsamości kulturowej, poetyckie symbolizacje sfery *domu* itp.)¹⁹. Ostatnie formy przynoszą najwięcej komentarzy aktualnych — odpowiadają na wątpliwości, czy mikroświat i widnokrąg rodzinny przetrwają w tradycyjnej logice narracji, ulegającej, jak cała współczesna kultura, procesowi wykorzeniania. To ogniwo opisu wprowadza do problematyki *nomadyzmu* w literaturze — zjawiska rzutowanego ze słownika ponowoczesnego (związek z rozśrodkowaniem czasoprzestrzeni jako jedną z dekonstrukcji) i trudnego do sprecyzowania w pojęciach filozoficznych. Nowa jakość idei mobilności w arsenale terminów postmodernistycznych ostatecznie zamyka historię defensywnego terytorializmu duchowego i także wymaga ustosunkowania się do określonych tekstów artystycznych. Odrębnym problemem są opisy rozmaitych sytuacji antropologicznych rozgrywających się w miejscu, często dysonansowych: „bycie w miejscu/bycie sobą w miejscu/zastąpienie siebie przez miejsce/niewspółmierność z miejscem, w którym się istnieje”²⁰. Najlepiej ich prześwitującą semantykę odbija Heideggerowskie widzenie miejsca przez zdolności do objawiania prawdy bycia — jest ono wobec tego określane „przez swą jakościową treść, której udziela mu rzecz [...], cały świat otaczający człowieka — złożony z tak rozumianych rzeczy i miejsc — jest pewną całością znaczeń, a nie bytów materialnych. [...] materialność, przynajmniej niektórych rzeczy, zostaje podporządkowana ich sensom uchwytnym w rozumieniu”²¹.

Ucieleśniając więc osadzone w istnieniu percepcyjnym stany podmiotu oraz spełniając heurystyczną funkcję poznawania i rozumienia rzeczywistości, tego rodzaju symbole kulturowe w sposób najbardziej bezpośredni — choć zapośredniczony w zestetyzowanym przekazie językowym — zdolne są do ekspresji treści subiektywnych, kłopotliwych często do wyrażenia innymi drogami. Ich dialogowy, twórczo-odbiorczy sens przywodzi na myśl przekonanie, że w przypadku literackiego uzewnętrznienia są one najczęściej współkreowane, a nawet tworzone od podstaw przez interpretatora, czemu z kolei odpowiadałaby teza Ch. Peirce’a o istnieniu potencjalnie nieskończonej wspólnoty interpretatorów — projektowanej ku przyszłości²². Dla procesu semiozy, w którym nie-znak staje się znakiem, ważne jest przy tym narastanie faktów historycznych, decydujących o uzyskiwaniu przez miejsca rozpoznawalnych intersubiektywnie cech, rozpowszechnianych następnie na zasadzie

¹⁹ Ze studiów uogólniających por. na przykład *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*. Red. W. Burszta, W. Kuligowski. Poznań 2002.

²⁰ A. Kunce: *Miejsce i rytm. O doświadczaniu miejsc w kulturze*. W: „Genius loci”..., s. 97.

²¹ H. Buczyńska-Garewicz: *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków 2006, s. 165.

²² Por. U. Żegleń: *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*. Toruń 2000, s. 51—53.

ustereotypizowania przez literaturę — w dużej liczbie występujących na różnych pogranicznych i nieustabilizowanych „obszarach krytycznych” (choćby typu Bałkanów czy podobnych stref transkulturowych). Zapis znaku miejsca w zasobach wyobraźni i jego ekspresja w tekście (jako strukturze otwartej) mogą uwzględnić zarówno poziom mentalny, jak i behawioralny. Geografia humanistyczna dostrzega tu na przykład potrójny wymiar symboliki — kosmiczny (formowany przez doświadczenia całokształtu widzialnego świata), empiryczny (utrwalony we wspomnieniach i fantazjach) i poetycki (odwołujący się do metafor języka)²³; inni autorzy, jak twórca klasycznego studium o przestrzeni G. Matoré²⁴, próbowali zatrzymać uwagę na kulturowych projekcjach *geometrii psychicznej*, której wyrazicielami byłyby takie pojęcia, jak linia, powierzchnia, bryła czy wnętrze (uduchowione *uwewnętrznienie* pejzażu stanowi przeciwieństwo typowy przykład jego przeżycia w postaci „zatrzymanej w kadrze” i rozkładanej na rozmaite czynniki asocjacyjne, a niesynchronizowana z tradycją natura nowoczesnej literatury i kultury także rzutuje zasadę „spostzegania momentalnego” na pewien płaski plan geometryczny). Nieprzejrzysta i nieoswajalna słowem struktura miejsca nie może wszak w pełni wyrazić się za pośrednictwem środków werbalnych, toteż badać ją mogą z równym (nie)powodzeniem zarówno diachroniczne bądź interpretacyjne literaturoznawstwo, jak i nowe szkoły antropologiczne (na przykład etnografia kontekstowa²⁵), świadome kalejdoskopowej zmienności form, treści, celów oraz teorii sztuki — nie tylko słowa — od czasów modernizmu.

W tym kontekście chciałoby się więc — uwzględniając heterogeniczny i przekrojowy charakter doświadczenia *loci* — powiedzieć, że od jego przeżycia do artykulacji na poziomie wypowiedzi literackiej przebiega droga kręta i rozwidlająca się, wchłaniając byty i konsytuacje przygodne, ale i nie gubiąc znaczenia kluczowego, jak „w literaturze podróżniczej, w przewodnikach dla pielgrzymów, odkrywców, artystów i turystów, znawców, amatorów i *uczonych dyletantów*, w historiografii i kolekcjonerstwie, a później — wystawiennictwie i muzealnictwie, wreszcie — w biografistyce, diarystyce, literaturze wspomnieniowej. Sens realistyczny, opisowy i sens symboliczny określonego toposu mieszały się z sobą w rozmaitych proporcjach i wariantach, ulegając przeobrażeniom, a nawet manipulacjom. Miejsca rzeczywiste przekształcały się w fantazmaty wyobraźni, a równie często miejsca wyobrażone przybierały kształt rzeczywistości”²⁶. Toposy wyobraźni — ustanowione w ar-

²³ Por. H. Libura: *Percepcja przestrzeni miejskiej*. Warszawa 1990, s. 51.

²⁴ G. Matoré: *L'espace humain. L'expression de l'espace dans la vie, la pensée et l'art contemporains*. Paris 1962.

²⁵ Por. *Ojczyzny słowa...*, s. 35.

²⁶ E. Wolicka: *Zamiast wprowadzenia*. W: *Miejsce rzeczywiste — miejsce wyobrażone*. Red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka. Lublin 1999, s. 12. W kulturze europejskiej szczególnie podatne na nadsymbolizacje były pierwiastki cywilizacji Wschodu — por. na przykład

chikonwencjach antycznych, przez Dantego czy poezję romantyczną w mutacji arkadyjskiej, elizejskiej albo utopijnej (wykraczającej poza *Lebenswelt*) czy innych — zawsze uporządkowane były antynomicznie na skali odczuć od upojenia do odrazy, spełniając zarazem wielorakie historyczne funkcje w realizowaniu niepowtarzalnych kulturowych topografii, topologii oraz topotechnik — sakralną, ludyczną, prestiżową, użytkową albo hedonistyczną²⁷. Fakt ten wyjaśnia, dlaczego intymnym doświadczeniom miejsc społecznie w naturze niezauważalnych lub o obiektywnie znikomym walorach wizualnych dopiero sztuka literacka i tradycja przydały widowiskowości²⁸ — ich emocjonalna i samotnicza „nieznośność” w świecie niezapisanych znaczeń i uczuć domagała się bowiem wypełnienia oznakami istotności i kwalifikacji bądź do kategorii ważnych i przyjaznych, bądź symbolizujących wrogość.

Transcendowanie fizyczności miejsca odgrywa w tej doniosłej symbolizacji rolę pierwszorzędą. H. Buczyńska-Garewicz łączy je z praktyką jego interioryzacji, pozwalającej w sposób egzystencjalny i czysto przestrzenny spajać z sobą ludzkie zamieszkiwanie i wędrówkę. Dzięki uzupełniającej, a niewykluczającej interioryzacji możliwe jest jednoczesne bytowanie symboliczne w wielu oddalonych lokalizacjach, wzmocnione poczuciem braku pustki w nieciągłej topografii ograniczonych miejsc. Głębia poczucia zamieszkiwania (w sensie Heideggerowskim) okazuje się tu ważniejsza od jedności czasu i przestrzeni, implikując nieskończone powielanie aktów poznawania świata: „Dzięki odkryciu jednego miejsca powstaje zaciekawienie naturą miejsca jako takiego, a zatem i zainteresowanie innymi konkretnymi miejscami, jest więc ona [przestrzeń miejsc] istotnościowo przestrzenią otwartą. Każde zamieszkałe miejsce jest krokiem na drodze ku innym, dalszym”²⁹. Niezależnie wszak od logicznych wątpliwości co do — wywodzącego się w końcu ze starożytności — poglądu o obiektywnym zagęszczeniu przestrzeni niezliczonymi konwencjonalnie ustalonymi miejscami, na płaszczyźnie tekstualizowanych ich wyobrażeń nad wyraz często występuje ich porządkowanie wedle indywidualnej, jeśli nie egoistycznej aksjologii obserwatora — „narratora świata”. Świadomie lub nie postrzega on wartości środowiska przez własną w nich sytuację: „Ocena ta (racjonalna lub emocjonalna, odruchowa albo refleksyjna, świadoma bądź intuicyjna) polega na zdaniu sobie sprawy z najważniejszych

Egzotyzm w literaturze. Red. E. Kuźma. Szczecin 1990; F. Machalski: *Orientalizm Antoniego Langego*. Tarnopol 1937; W. Ołkusz: *Poszukiwacze „nowej Golkondy piękna” i „prastarej mądrości Indii”*, czyli *pozytywiści polscy wobec kultury Orientu*. Opole 1992; *Problemy teoretyczne związków literatur Orientu i Zachodu*. Red. T. Cieślukowska. Kraków 1992.

²⁷ Por. *ibidem*, s. 11—12.

²⁸ Por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. Tłum. A. Morawińska. Warszawa 1987, s. 205.

²⁹ H. Buczyńska-Garewicz: *Miejsca, strony, okolice...*, s. 288, por. również s. 40—41.

potencjalnych nagród i kar bądź korzyści i strat, jakie ją w tej przestrzeni oczekują³⁰. We wnikliwej interpretacji dzieła M. Prousta dokonanej przez H. Buczyńską-Garewicz można dokładnie prześledzić, jak ów instyktowny, materialny egoizm przekształca się w autentyczną, a zarazem wyrafinowaną topofilię w umyśle miłującego harmonię marzeń i rzeczywistości estety. Proustowskiego narratora dotyczą w fizjonomii miejsca nieoswojonego cechy wyłącznie negatywne czy wręcz drażniące, by stopniowo w procesie przyzwyczajania mógł on je interioryzować, selekcjonować, a następnie po latach rekonstruować jako *wrażenia odnalezione*. Zabytki architektury, wiejskie ogrody, plaże tkają sieć miejsc *zawierających się w duchu*, zdematerializowanych w subiektywnej mapie treści idealnych, nie zaś kierunków fizycznych, kształtów czy odległości — w *topografii piękna*. Piękno rzeczy wraz z otaczającymi je miejscami w oczach wrażliwego konesera staje się cenną *busołą procesu zamieszkiwania*, obejmując niepowtarzalnie zindywidualizowane, niehomogeniczne i ponadczasowe lokalizacje, współtworzone przez pamięć i wyobraźnię — *demiurgów duchowej topografii*. Jej niezależność wobec przebiegu późniejszego życia — niczym raz naszkicowane w pamięci weneckie kanały — pozwala również jednocześnie kumulować wielość miejsc *w scalonym domu przestrzennym* o wielu niewypełnionych jeszcze punktach topicznych. Żądny świata nieznanego, choć może już ongiś opisanego, człowiek trwa więc „w rozmarzonym oczekiwaniu na ich zmysłowe zobaczenie, na ich dotknięcie. [...] Jak długo żywa zdolność zamieszkiwania właściwa jest duszy [...], tak długo ilość i bogata treść miejsc rozszerza się. [...] Zamykając miejsce we wrażeniu, wychodzimy nieuchronnie poza wrażenie ku czemuś szerszemu i głębszemu od nas samych”³¹. Niemal nieuchronnie grozi mu wszak na tej drodze Wilde’owska *tragedia spełnionych pragnień*, konfrontacja bolesnej rzeczywistości z miejscem wyimaginowanym, nierzadko wręcz przeimaginowanym przez znane mu wcześniejsze emfaticzne opisy, skonwencjonalizowane w cudzym pisarskim artyzmie. Niekoniecznie natomiast podmiot musi tu odczuć rozdarcie między byciem w lokalizacji doskonale pięknej a jakimś „miejscem tragicznym” na miarę dworca kolejowego, gdyż zdarza się, że nawet ta pierwsza niespodziewanie pozostanie „bez respondenta”, gdy jego zły stan wewnętrzny zakłóci chłonność otoczenia (i tu znów ambiwalentny przypadek wenecki najlepiej oddaje istotę subtelnej Proustowskiej narracji). Ratunek ocalający honor symboliczny miejsca znajduje się jednak w jego imieniu / nazwie. Ta, utwierdzona przez wielokrotne powtarzanie w tekstach, indywidualizuje symbol (bo tu jest nim samo imię własne) do rangi uobecniającego „obrazu imaginacyjnego”, nierozdzielnie łączącego

³⁰ A. Wallis: *Socjologia przestrzeni*. Warszawa 1990, s. 30.

³¹ H. Buczyńska-Garewicz: *Miejsca, strony, okolice...*, s. 270, 289, por. również s. 257, 258, 269.

w sobie bezpośrednio i mediację. Gdy widzimy oczyma wyobraźni narratora Florencję, „symbol kształtuje obraz, a obraz wypełnia symbol. Imię Florencji ewokuje serię obrazów, niewidzialne przepływają przed oczyma Santa Croce, San Miniato, Dawid Michała Anioła. [...] jest to wielość zjednoczona w pewną otwartą całość nadaną jej przez nazwę. Treści renesansu i gotyku, [...] świętość i świeckość mieszają się wzajemnie, tworząc ramę obrazów. Myśl i zmysłowość, ogólne i konkretne, współlistnieją nierozdzielnie w nazwie”³². Dodajmy — bezpiecznie zinterioryzowanej i trwale zespolonej z niereformowalnym wrażeniem. Jedyność takiego obiektu uczuć jest przecież wzmocniona siłą wielu podobnych interpretacji za- i odszyfrowujących banalny pozornie toponim.

Przytoczone przekonujące uwagi o wyobraźniowym odtwarzaniu usymbolizowanej apriorycznej wiedzy o miejscach złanej z osobistą jej weryfikacją nie odnoszą się we wszystkich proporcjach argumentów do każdego typu literatury, jakkolwiek oczywiste są tu na przykład ograniczenia rodzajowe. Z jednej strony można spotkać ogólne opinie o immanentnej *spacjalności* form poetyckich przeciwstawionych *temporalności* prozatorskich³³, z drugiej dualizm ten bywa też przedstawiany w innym świetle: typowe struktury linearno-fabularne uznawane są za ledwie za nośniki scenograficznej „krajobrazowości”, liryczne zaś — za koncentracje treści emocjonalnych: „*Filozofia miejsca* wyraźniej przylega do twórczości poetyckiej, gdzie sama miniaturyzacja wypowiedzi wiąże ją z jakimiś niszami istnienia, ale jednocześnie wyraźniej zawiera gwałtowny *poryw przesłań*, jakie w sobie niesie”³⁴. Oba te stanowiska genologiczne należałoby chyba uznać za umiarkowane dowody innowacyjności naukowej, którą w znacznie większym stopniu reprezentuje intersemiotyczne podejście zaprezentowane przez W. Toporowa w jego studium o *tekście petersburskim*³⁵. Dopiero tu w pełni mogła się ukazać fenomenologiczna, a nie formalna natura przejawiania się omawianej symboliki. Zarówno widmową *Wenecję Północy*, jak i tekst o niej uważa Toporow za *nasyconą realność*, konstruującą wyjście poza ramy przestrzeni i literatury na pole tematu życia i śmierci oraz odnowy i wiecznego trwania. Materialny substrat pozatekstowy (miasto) odgrywa rolę odtwarzalnej matrycy, użytkowanej zgodnie z regułami kulturowej syntaktyki w innych szeregach wypowiedzi. Owemu heterogenicznemu tekstowi dana jest możliwość reanimowania wielu systemów znakowych przestrzeni — Petersburg „przemawia swymi ulicami, placami, wodami, wyspami, parkami, gmachami, pomnikami,

³² Ibidem, s. 273, por. również s. 29—31, 274—276.

³³ Por. K. Szatravski: *Przestrzeń w dziele literackim. Kategoria poznawcza i kod kulturowy*. Dostępny w Internecie: <http://www.szatravski.republika.pl/nauk3.html>.

³⁴ S. Symotiuk: *Miejsce i czas*. W: „*Genius loci*”..., s. 127.

³⁵ W. Toporow: *Petersburg i tekst Petersburski literatury rosyjskiej. Wprowadzenie do tematu. Miasto i mit*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk 2000, s. 47—142.

ludźmi, historią, ideami”³⁶, głosząc naprzemiennie dwa alegoryzujące kontramity miasta: założycielsko-kreacyjny oraz eschatologiczno-finalistyczny. Niezależnie od pochodzenia czasowego i autorstwa powstający — według dzisiejszych określeń — hipertekst nadmorskiej carskiej stolicy jest jednolity i spójny, a równocześnie intergatunkowy, intertemporalny i interpersonalny, istniejący „w połowie drogi” między jego autorami a obiektem. Jego monolityczne jądro, skupiające źródłowo rozmaite warianty, zawiera idee-nadteksty moralnego zbawienia oraz duchowego odrodzenia w świecie zła i fałszu, a to sprawia, że jest niemodyfikowalny: „Gdyby wszystkie elementy tekstu petersburskiego (skład *przedmiotowy*, zjawiska *przyrodnicze* i *kulturalne*, stany *duchowe*) i wszystkie powiązania między tymi elementami były zakodowane za pomocą pewnego zestawu symboli, [...] i gdyby semantyka tekstu pozostawała nieznana, to mimo wszystko sam zestaw elementów, powiązań byłby jasny”³⁷. Przyjąwszy taką zasadę budowy wielokodowego przekazu, można było na przykład sporządzić leksykalno-pojęciowy słownik tego tekstu w odniesieniu do twórczości F. Dostojewskiego, wyodrębniający setki powtarzalnych jednostek wyrazowych sklasyfikowanych według podziału „stan wewnętrzny / natura / kultura — określenia negatywne / pozytywne”, a podporządkowany motywowi wyjścia z opresyjnego środka ku otwartej przestrzeni zbawienia. Koherentność w tej postaci uporządkowanej relacji z miejsca i o miejscu posiadałby cały wachlarz aktywnych historycznie funkcji: prognozującą, profetyczną (dla losów Rosji), rezonansową (odtworzącą jej dzieje), uprzedzającą o niebezpieczeństwie (czyli tragedii niezbędnej do odrodzenia), zbawczą i opatrnościową, pouczającą — a wszystkie o nastawieniu „antypijnym” wobec wymagającego ochrony miejsca szczególnego³⁸.

Równie spójne wyjaśnienie warstwowo-koncentrycznej istoty *tekstu miejsca* stało się możliwe dopiero po przeanalizowaniu go metodą intersemiotyczną jako fenomenu krzyżowania się motywów literackich w materiale XIX i XX stuleci. Wcześniejsze zapisy percepcji otoczenia klasyfikowano raczej na podstawie wyznaczania utworów przełomowych, nadających odmienny kształt wewnętrznemu napięciu między wizualnością a refleksyjnością w danym komunikacie. Tak między innymi po wielokroć reinterpretowano

³⁶ Ibidem, s. 73, por. również s. 49—50, 74.

³⁷ Ibidem, 81—82, por. również s. 73—74, 79.

³⁸ Por. ibidem, s. 132—136, 140—142. Oddzielnym zagadnieniem jest status dawnych „miast wydzielonych” w mniejszych krajach słowiańskich, na przykład Republiki Dubrownickiej w Chorwacji. Status dalmatyńskiego Dubrownika jako izolowanego ośrodka kulturalno-literackiego określany był i jest przez najwyższą możliwą realizację symboliczną. Por. również teoretycznie na temat uwarunkowań istnienia ośrodka literackiego: K. Dmitruk: *Literatura — społeczeństwo — przestrzeń*. Wrocław 1980, s. 257—276 oraz Idem: *Przestrzeń w kulturze literackiej*. W: *Kultura — komunikacja — literatura. Studia nad XX wiekiem*. Red. S. Żółkiewski, M. Hopfinger. Wrocław 1976, s. 162—163.

kategorię pejzażowości w listach F. Petrarcki, *Nowej Heloizie* J.J. Rousseau czy epickich utworach J.W. Goethego. W pierwszym przypadku w opisie wspinaczki włoskiego poety na Mont Ventoux ujawnia się w sposób prekursorski język inny niż wynikający z antycznego rozumienia natury w kategoriach abstrakcyjno-ontologicznych czy przyrodoznawczych. W akcentowaniu jej autonomicznej pejzażowości tkwi spontaniczny, antropocentryczny wręcz zachwyty skupionego pielgrzymowania wzwyż, chociaż zabarwiony jest on — w końcu na przelomie epok o rozbieżnych wyznacznikach religijności — neoplatońskim i neoaugustiańskim słownikiem pojęć „niezobowiązującej obserwacji natury jako wewnętrznego poruszenia duszy”, „wzroku wewnętrznego” czy „szczęśliwego żywota w miejscu wyniosłym”. Dla twórcy *Nowej Heloizy* istotniejsze było za to emocjonalno-osobiste celebrowanie górskiego *spektaklu natury*, a począwszy od preromantycznej ekspresji pejzażu w większym już zakresie będzie się ujawniała jego dwoistość jako dziedzictwa spekulatywnego czy czysto estetyczno-malarskiego i — jednocześnie — zwiastowania bardziej symbiotycznej, „praktycznej” egzystencji ducha i form materialnych w krajobrazie³⁹. Prócz religijnego idealizującego czy egocentrycznego podłoża relatywizmu w postrzeganiu tych samych różnie symbolizowanych „miejsz literackich”, niebagatelną rolę odegrała (nie)elastyczność horyzontu geograficznego rozmaitych kultur: w tekstach greckich począwszy od Homera paletę barw morza cechuje na przykład przewaga tonów ciemnych (z wyjątkiem kolorystyki wód przybrzeżnych)⁴⁰; podczas gdy w folklorze Słowian macedońskich na oznaczenie Morza Egejskiego upowszechnił się nawiązujący zdecydowanie do perspektywy brzegowej hydronim *Бело Море* — potwierdzający, że istotnie żegluga nie była na tych terenach domeną słowiańskiej egzystencji. Wskażmy wreszcie na czynnik syntezy oglądu miejsc zgodnie z ideą polityczną — co widoczne jest w staroruskich latopisach, gdzie dziesiątki „miejsz kardynalnych” międzymorskiego subkontynentu Rusi są rejestrowane migawkowo i niemal synchronicznie z perspektywy ptasiego lotu — zarządzającego oka feudalnego włodarza przestrzeni⁴¹.

Na epocę współczesnej najmocniej zaważyły jednak idealistyczne uwarunkowania pejzażowości romantycznej i różnorodne z nimi rozliczenia. Sam w sobie model ten nie stanowił wszak dziewiętnastowiecznej nowości, gdyż opozycja geognostycznego oraz przenośnego przedstawiania symboliki topicznej obecna jest już od zarania kultury literackiej — Platoński *Fajdros*, oprócz

³⁹ Por. M. Cieński: *Literacki opis gór a estetyka nowożytnego pejzażu. Petrarka — Rousseau — Goethe*. W: *Góry, literatura, kultura*. T. 2. Red. J. Kolbuszewski. Wrocław 1996, s. 25—39.

⁴⁰ Por. J. Danielewicz: *Kolory morza w liryce greckiej*. W: *Morze w kulturze starożytnych Greków i Rzymian*. Red. J. Rostropowicz. Opole 1995, s. 69—80.

⁴¹ Por. D.S. Lichaczow: *Poetyka przestrzeni artystycznej*. Tłum. R. Zimand. „Pamiętnik Literacki” 1976, z. 1, s. 245—256.

ujęć sielskich widoków ziemskich, zawiera jedną z pierwszych wizji *miejsca nadniebnego*, które stanowiło konkretyzację suprakulturowego toposu Eli-zjum, schronienia dla moralnie czystych nieśmiertelnych dusz po opuszczeniu cielesnych okowów. Powtarzalność symbolu pionu i figur bytowania kosmicznego w *spatium* pozwala też snuć bardziej jeszcze odległe w czasie paralele, jak w przypadku podobieństw symbolizacji miejsca w sztuce prehistorycznej oraz nowoczesnej — charakteryzujących się abstrakcyjną schematycznością, transparentą i symbolizmem przestrzeni totalnej⁴², co faktycznie w pewnej mierze występuje również odpowiednio w pokrewieństwie literackich utworów najbardziej zamierzczłych („surowych”) oraz „oczyszczonych z tradycji zdobnictwa” — awangardowych i późniejszych. Na planie umiejscowienia ziemskiego (poziomym) uschematyzowanymi nośnikami współrzędnych będą natomiast przeciwstawne symbole / mity biblijnego ogrodu i antycznego labiryntu, współdziałając semantycznie oraz stając się „figurą nadziei i obietnicy z jednej, a poznania i niepewności egzystencji ludzkiej z drugiej strony”⁴³ (oba zobrazowane symbole, a zwłaszcza drugi, uchodzą w sztuce za kanoniczne modele topiki przestrzennej). Jednak dopiero polaryzacja mentalnych i kulturowych biegunów miejsc usankcjonowana przez konsekwencje rewolucji romantycznej sprawiła, że intymność zamkniętego otoczenia wyraźniej stała się ideową tudzież literacką antytezą bezkresu terytoriów natury oraz historii. I. Sławińska pokazuje ową przemianę na przykładzie motywu przekraczania granicy („brzegu”) istnienia jednostkowego w teatrze i dramacie, gdzie na przykład bohater wchłania tę otwartą przestrzeń, percypuje i rozważa ją przez „kanał kontaktowy” otwartego okna pokoju, za którym dzieją się przełomowe wydarzenia społeczne. Punkt przecięcia hierarchicznej osi wertykalnej z horyzontalną wyznacza więc teraz z kolei miejsce konfrontacji nieziszczonych ideałów (geometria „stojącej” śmierci w twórczości E. Ionesco) z poziomem zrównującym, demokratyzującym i poniżającym ku upadkowi, a nawet zanurzonym podziemnie, jak w dramatach S. Becketta. Równocześnie możliwe jest wyznaczanie w strukturze teatralnej przestrzeni *sacrum miejsc obrzędowych*, widocznych choćby w późnych dziełach P. Claudela, dokonujących na podstawie fundamentalnej topografii czterech punktów symbolu krzyża kwadratury przestrzeni kosmologicznej, ukierunkowanej na przeciwstawne strony świata — i tym samym rozszerzającej granice „kosmicznej świątyni”⁴⁴.

Obfitość komentarzy literaturoznawczych utrzymanych w duchu *psychoanalizy miejsca* — szczególnie oswojonego — to jeszcze jeden dowód na

⁴² Za pracami S. Grédiona o ekspresji sztuki prehistorycznej. Por. I. Sławińska: *Współczesna refleksja...*, s. 330—331.

⁴³ M. Żabicka-Czop: *W poszukiwaniu azylu, czyli o meandrach przestrzennych człowieka*. W: *Konflikty współczesnej kultury*. Red. K. Budrowska, A. Kietlińska. Białystok 1995, s. 94.

⁴⁴ Por. I. Sławińska: *Współczesna refleksja...*, s. 241—245, 249—250.

współzależność jego intencjonalnego charakteru i potencjału wypełniania egzystencją. Na liczącą już pół wieku *La poétique de l'espace* G. Bachelarda niezmiennie kieruje się wzrok kolejnego pokolenia konstruktorów fenomenologii *przestrzeni szczęśliwej*. Pośród niezliczonych odwołań egzegetycznych do topografii domu jako miejsca snów i odtwarzania pamięci, wertrykalnej i scentralizowanej jego struktury czy do tematologicznych prawidłowości przywoływania śladów *domowości* w czasie na uwagę zasługuje wszak interpretacja tego miejsca „wykreowanej samotności” w polu znaczeniowym Heideggerowskiej metafory zamieszkiwania. Okazuje się przy takim podejściu, że Bachelardowska gra obrazów poetyckich ułożyć się może w wizualne uwewnętrznienie tej wielkiej metafory w całej kulturze i — jak zakłada przywoływana tu już autorka — może w ogóle abstrahować od faktu fizycznego zadomowienia. Innymi słowy, faktyczność przestrzeni niezależna jest od jej interioryzacji (*vide* przeżycia miejsc wyobrażonych czy „domów onirycznych”), której zlokalizowanymi sygnałami pozostają poczucie stabilności schronienia oraz spełnianie idealnego prawzorca zamieszkiwania (najlepiej w strukturze pionowej). Tak postrzegana, poszukiwana w intuicji artystyczno-poetyckiej naturalna prostota idealnej ludzkiej siedziby musiałaby spełniać warunki przejrzystości, nierozproszenia i centralizmu — jako podstawowy ośrodek przeżyć⁴⁵. Ascetyzm domu heideggerowskiego byłby jednak tylko niedościgłą jakością archetypową, ponieważ literacka wyobraźnia sukcesywnie zagęszczała jego interier rekwizytami cywilizacyjnymi kolejnych epok — włącznie z ekstremalnie wystylizowanym wnętrzem domu artysty. Ten zaś, *the house beautiful*, zbudowany jest zwykle w materii jako *metaarchitektura autobiograficzna*, miejsce-opowieść inicjujące twórczość — szczególnie gdy (jak na przykład siedziba Mario Praza czy Victora Hugo) sam w sobie stanowi symboliczne dzieło przestrzeni wypełnionej artefaktami, ikonizacjami epoki⁴⁶.

Mnemonika domu i miasta to właśnie funkcja dwóch fundamentalnych figur symbolicznych sentymentu, określanego sucho przez socjologię jako „kulturowo zorganizowane katektyczne i/lub ewaluacyjne sposoby czy wzory orientacji na poszczególne obiekty [...], zakłada [on] internalizację wzoru kulturowego”⁴⁷. W opisie sentymentalnej gry z pamięcią twórcy pozostającego na przykład na emigracji formy tej nostalgii przybierają szczególnie rozbudowane i postrzępione zarysy symboliczne — W. Ligęza egzemplifikuje je na

⁴⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz: *Miejsca, strony, okolice...*, s. 221—230. We wnętrzu takiej siedziby narratorzy-realiści dopatrywali się mnogości szczegółów znaczących — por. na przykład E. Ihnatowicz: *Literacki świat rzeczy: o realiach w pozytywistycznej powieści obyczajowej*. Warszawa 1995.

⁴⁶ Por. E. Grabska: „*The House Beautiful*” — *przystań estety czy przygoda pisarza* oraz A. Pieńkos: *Dom poetycki Victora Hugo — pracownia, miejsce tworzenia, dzieło*. W: *Miejsce rzeczywiste...*, s. 39—55, 72.

⁴⁷ Definicja T. Parsons'a. Por. E. Hałas: *Symbole w interakcji*. Warszawa 2001, s. 96.

materiale polonistycznym poetyckimi wywołaniami z przeszłego i teraźniejszego trwania w zamieszkiwaniu różnych typów miast: heroicznego, spopielonego, napowietrznego, wszetecznego, podwójnego, przejezdnego i ocalonego. Pisząc o odbudowie oraz rozbudowie ich depozytu przez sztukę pamięci, zwraca uwagę na sprzężenie w idei „rodzinności” elementów przyjaznej okolicy z jej kontekstem historycznym, redukcję monumentalizmu oswojonych miejsc publicznych, metonimiczną kompensację utracenia kontaktu z podglebieniem ojczystym i zacieranie detali topografii w splocie biograficznego losu z tekstowymi opracowaniami bliskich poetom przestrzeni. Zjawiska takowe mogą przedstawiać powszechny skądinąd problem przebywania w miejscu niechcianym, ale także wyprowadzać z płaszczyzny empirii w sferę snu / nieistnienia czy rozpraszać dany symbol miasta utraconego bądź odzyskanego w naznaczaniu pamięci *skazą ontologiczną*: relikтови przeszłości nadając status nielegalnego wspomnienia, a miejscu wygnania — emocjonalną nierozpoznawalność (*niedorzeczywistość*). Podobnie zresztą jak w *tekście petersburskim* Toporowa, w tak heterogenicznych świadectwach literackich splatać się mogą „diagnozy społeczne, mimetyczne opisy, poetyka marzenia i snu, problemy antropologiczne oraz odwołania do sztuk pięknych i do nauk (na przykład do socjologii, psychologii, a także do wydzielonej dziedziny zwanej poleologią”⁴⁸).

Cały praktycznie wieloprądowy nurt utrwalający w słowie artystycznym metaforę „prawdy korzeni” wypełnia po brzegi szlak przepływu literatury tematycznie „hiperlokowanej”, wspomnieniowej czy *quasi-wspomnieniowej*. „Mniejsze niebo” autora może być w tych narracjach widziane — najczęściej — realistycznie, ale też w wymiarze mitycznym jako miraż utopii pierwotności i idealizowanych stosunków międzyludzkich. Między konwencją *powolnego* realizmu, optyką regionalizmu i skłonnościami (neo)folklorystycznymi zachodzi w tym wypadku ścisły związek, przesądzający o upowszechnieniu — prymarnego i najczęstszego — modelu rejestracji dokumentalistyczno-fotograficznej. Gdy tylko ulegnie ona rozcieńczeniu, reprezentowany symbol miejsca uniwersalizuje się jako topos losu czy składnik przypowieści alegorycznej, jak w apoteozach miejsc „kulturowego rozwidlenia” (prozie typu Chwinowskiej), powieści drogi czy nowoczesnym *Bildungsroman*. Przyjawszy, że ojczyzna mała jest symbolem miejsca oraz lokalnej wspólnoty, a ideologiczna już symbolem przestrzeni w ogóle, łatwiej zrozumieć renesans piśmiennictwa „społecznościowego”, odreagowującego procesy zdehumanizowanej koncentracji i centralizacji życia. Lokalność widziana przez taki pryzmat znalazła zresztą od dawna godne miejsce w naukach społecznych na równych prawach z pojęciami alienacji, sacrum, autorytetu czy statusu,

⁴⁸ W. Ligęza: *Jerozolima i Babilon. Miasta poetów emigracyjnych*. Kraków 1998, s. 10—11, por. również s. 5—24.

a grupom jej nosicieli „można przypisać uniwersa symboliczne [...] — zbiór wartości i norm opierających się w znacznym stopniu historycznym przemianom i regulującym zachowania codzienne, ustalających ich rytmy czy cykle”⁴⁹. Natomiast socjologicznie nacechowanej kategorii małej ojczyzny — opisywanej jeszcze przez F. Znanieckiego czy S. Czarnowskiego, później S. Ossowskiego i C. Robotyckiego — dane było przyjąć na siebie zarówno rolę ważnego stymulatora przekonań światopoglądowych, jak i katalizatora wszelkich możliwych fałszerstw pamięci, podchwytywanych przez literaturę bez żadnych społecznych konsekwencji, a nawet z oczekiwaniem na dokonanie mitologizacji.

W kulturze i literaturze o genezie chłopskiej spełniała się ona przez obronę odpolitycznionego wizerunku ojcowizny i bezrefleksyjne jej odniesienia do naturalnej zewnętrzności przyrody, mikrokosmicznej przestrzeni świętej i tradycji. W intelektualnie konstruowanym świecie kulturowego uchodźcy krąg rodzimości odtwarzany był natomiast w modelu porzuconego świata *perfekcyjnie wyobrażonego* — ziemi arkadyjskiej stanowiącej własność dziedziczną⁵⁰. W skali wschodnioeuropejskich wspólnot etnicznych oba paradygmaty wyobraźni uległy po wielokrotnych translokacjach politycznych znacznemu wzmocnieniu w przypadku topiki geografii emocjonalnej krain utraconych i pozyskanych⁵¹ — czyli, ściślej mówiąc, regionów oderwanych od macierzy, nigdy z nią niepołączonych bądź oczekujących na zagospodarowanie przez jej tożsamość symboliczną. Duża — jeśli nie większa — część słowiańskiej geosfery podległa procesom takiej dysymilacji, kształtując mikroojczyzny „oboczne”: „zachodniobułgarską” Macedonię oraz Dobrudżę, macedońskie ziemie egejskie, „południowoserbские”/macedońskie kresy Serbii i jej kosowskie jądro oraz rozdartą Bośnię, styryjsko-karynckie zaplecze Słowenii (*zamejska domovina*) i Triest, oderwane spisko-orawskie skrawki Słowacji czy polską i słowacką *Łemkowynę*. Naturalna heteroglosja takich obszarów rodziła zintensyfikowane ustaleniem granic poczucie odrębności kilku wizji tego samego świata, w którym wspomniana *niedorzeczywistość* polegała na zawieszeniu bytowania wśród równoległych tożsamości. W przypadku polskich Kresów legenda galicyjskiej prowincji przywołuje w baśniowym oraz martyrologicz-

⁴⁹ B. Jałowicki, M. Szczepański: *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*. Warszawa 2006, s. 332, por. również s. 331.

⁵⁰ Por. G. Olesiak: *Wyobrażenie „małej ojczyzny”*. *Morfologia idealnego świata*. „Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 3, s. 3—4 oraz *Ojczyzny słowa...*, s. 208—215. Na materiale polonistycznym: S. Lichański: *Pisarstwo wsi i ziemi. Szkice i eseje*. Warszawa 1986; *Motyw ojczyzny w liryce współczesnej*. Red. M. Inglot. Wrocław 1985.

⁵¹ Por. *Krainy utracone i pozyskane. Problem w literaturach Europy Środkowej*. Red. K. Krasuski. Katowice 2005. W perspektywie slawistycznej: M. Dąbrowska-Partyka: *Diaspory i peryferie. Kilka uwag o kulturze literackiej Słowian w XIX wieku*. W: *Słowiańskie diaspory. Studia o literaturze emigracyjnej*. Red. C. Juda. Kraków 2009, s. 33—40.

nym micie pogranicza „teatralność świata, zajęć, domów czy obrzędów. Bariery, różnice interesów na styku grup etnicznych nie bywają nieprzekraczalne [...]. Mają one jednak cechy bardziej egzystencjalne niż środowiskowe, nacjonalne”⁵². Mity współpracy czy polskiej tolerancji zrodziły się wszak wtórnie już po przesunięciu granic, na podłożu dawnych nacjonalistycznych wizji przestrzennych i takiejż retoryki, skrzętnie dziś maskując istotę nieobronionego narodowego interesu na ziemiach wschodnich. Nie jest też regułą, że sytuacja odwrotna — pozyskania terytorium — zawsze budzi optymistyczne konotacje: analizując związki między krajobrazem a ideologią w prozie Stanów Zjednoczonych połowy XIX wieku, R. Abrams akcentuje obecne w niej *topografie sceptycyzmu*, wyznaczające granice amerykańskiej ekspansji kontynentalnej i wyrażające raczej chaos przestrzeni zdekonstruowanej⁵³. Innym jeszcze zjawiskiem jest przejście idealnej / przybranej ojczyzny symbolicznej, jaką na przykład dla polskich romantyków stała się Grecja — jej transgresja na ziemi ukraińskiej (*Grecja Północy*) zaowocowała choćby metaforą spalonej ziemi nieprzyjaznej Argolidy, na której tęsknota i pasja formują nadprzeciętne ludzkie charaktery⁵⁴. Paralele takie mogły jednak skutecznie oddziaływać tylko w epoce romantycznych antynomii i przestrzenie „rozpostartego ducha” — z jednej strony słynącej choćby z wznoszenia przez literackich podróżników toastów wodą kryniczną na cześć źródeł wielkich rzek, z drugiej zaś związanej z początkami emfaticznej *literatury wycieczkowej*⁵⁵.

Przytoczone uwagi dotyczą symbolicznej identyfikacji z obrazami tak czy inaczej doświadczonymi i zapamiętanymi. Biorąc natomiast pod uwagę ograniczenia wzrokocentrycznego reprodukowania „miejsz pamięci”, zrelacjonujemy tu jeszcze w charakterze ciekawostki kilka opinii dotyczących zupełnie innego sposobu postrzegania znaków przestrzennych. J.-D. Porteous, autor studium *Krajobraz zapachów*⁵⁶, krytycznie ustosunkowuje się do dominacji

⁵² J. Górdziałek: *Mitologizacja kresów*. „Wiadomości Kulturalne” 1997, nr 47, s. 10. Por. także B. Hadaczek: *Kresy w literaturze polskiej XX wieku*. Szczecin 1993.

⁵³ Por. R. Abrams: *Landscape and Ideology in American Renaissance Literature. Topographies of Scepticism*. Cambridge 2003.

⁵⁴ Por. D. Sosnowska: *Argolida i ludzie pasji*. W: *Miejsce rzeczywiste...*, s. 255. Por. również interpretację pokrewnych motywów topologicznych w: M. Kalinowska: *Grecja romantyków: studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej*. Toruń 1994 oraz A. Świderkówna: *Bogowie zeszli z Olimpu: bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*. Warszawa 1991. Całkowicie odmienny aspekt „surowości miejsca” ujawniają moralne wyzwania dalekiej Północy: por. Ш. Галинов: *Уроки человечности. Литература и Север*. Архангельск 1984 czy Ю.И. Дюжев: *Живая душа народа. Тема деревни в русской советской литературе Севера*. Петрозаводск 1983.

⁵⁵ Por. J. Kolbuszewski: *Motyw górskich rzek w literaturze*. W: *Góry, literatura, kultura...*, s. 86, 88.

⁵⁶ J.-D. Porteous: *Krajobraz zapachów*. Tłum. M. Bartnicka. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 2: *Geografia percepcji*. Red. M. Bartnicka. Warszawa 1989, s. 195—219.

estetyki wizualnej (*neomalowniczości*) w opisowej waloryzacji krajobrazu i postuluje dokonanie gruntowniejszej analizy roli zapachu w sferze pamięci i dzieciństwie oraz jego rozmaitych literackich odzwierciedleń. Wychodząc od podstaw psychologicznych, stwierdza mianowicie uczulająco-ostrzegającą rolę zapachu danego miejsca (obiektu), którego intensywność bardzo szybko zostaje zredukowana w procesie adaptacji. Tłumaczy to fakt pochodzenia większości „zapachowych” opisów literackich (na przykład woni domu) od narratorów zewnętrznych — *obcych* przybyszów. Percepcja węchowa, w przeciwieństwie do racjonalno-poznawczej i oddalającej od przedmiotu wzrokowej — bezpośrednio stymulowałaby przy tym pobudzenie emocjonalne i *otaczała* wrażeniami, motywując do działań. Mimo braku odpowiedniego słownictwa odtwarzającego niewizualny krajobraz zmysłowy, jego pomiar, kartowanie oraz symbolizacja byłyby możliwe dzięki zapożyczeniu części terminologii z deskrypcji krajobrazu dźwiękowego (*sound-scape*, składającego się z *sound events* [zdarzeń dźwiękowych] oraz *soundmarks* [dźwięków rozpoznawczych] — według opracowań geograficzno-humanistycznych z lat siedemdziesiątych minionego wieku) i uwzględniającym na przykład odpowiednio zdarzenia zapachowe i zapachy orientacyjne podczas dokonywanych z przeszkolonymi obserwatorami zewnętrznymi „spacerów zapachowych”. Jakkolwiek powstała w ten sposób usystematyzowana baza danych mogłaby — choć z trudnościami w ich uwiecznieniu — lec u podstaw Światowego Programu Krajobrazu Zapachów, to jednak za znacznie trwalszą i bardziej wiarygodną uchodzi postać ich utrwalania w zapisach literackich. W tym kontekście za klasyczne uważane są regionalizujące świat przez węch tego typu relacje Europejczyków z Indii czy Afryki, zbeletryzowane opisy doświadczeń zapachowych dzieci i Latynoamerykanów w wielkich miastach USA czy — jak pisze Porteous — ziołowe wonie greckiej wsi. Przytaczając przykład „w najwyższym stopniu zmysłowej” prozy J. Raynora, gdzie na dwustu stronach tekstu czytelnik otrzymuje pół setki opisów organicznych głównie substancji miejsc oswojonych czy wspominając o dyfuzji egzotycznych woni w kulturach imperialnych, nawiązuje też do mechanizmu „Proustowskiej hipotezy pamięci zapachowej”, w której topografia *doświadczeń odoru* układałaby się w mozaikę wiarygodnych wspomnień ukorzenionych w tekstach artystycznych. W związku ze strategiczną wartością ewolucyjną podłączonych do mózgowego siedliska uczuć receptorów węchowych trwałość tych bodźców wielokrotnie przewyższałaby anamnezę wzrokową. Przed przyszłym historykiem — i literaturoznawcą — krajobrazu zapachów stoi zatem niełatwe zadanie zachowania społecznego i kulturowego obiegu informacji środowiskowych w czasach powszechnej dezodoryzacji (mającej jakoby szkodliwy wpływ na życie estetyczne i seksualne człowieka) pod pozorem walki z „uciążliwością”. Źródła literackie (jak choćby poświadczenie słynnej woni Tamizy w brytyjskim Parlamencie) mogą tu zatem mieć moc

dokumentacyjno-renowacyjną w epoce ciągłego czyszczenia, izolacji, aseptyczności i maskowania rzeczywistości aromatami przyjemnymi, ratując uciekające tchnienie przeszłości. By więc w przyszłych zubożonych *łagodnych krajobrazach* zachować istotne walory (u)czuciowe środowiska, proponuje się zakładanie ogrodów zapachowych dla niewidomych, prowadzenie społecznych ćwiczeń węchowych, przywracanie atmosfery historycznej oraz empiryczne odchodzenie „od mechanicznych *sztucznych nosów* na rzecz wykorzystania publicznych ocen i olfaktometrii”⁵⁷.

Występowanie miejsc percypowanych oraz reprodukowanych w przekazach artystycznych w sposób wielozmysłowy nie budzi zatem niedowierzania, lecz pojawia się ono, gdy tylko ich symbolizacja staje się nieproporcjonalnie subiektywna — w stronę fikcjonalizacji. Wątpliwego egzystowania *miast niewidzialnych* dowodzą na przykład zbudowane z projekcji pragnień, marzeń, symboli cierpienia i szczęścia, wrażeń niematerialnych i nieinformacyjnych (nie zaś postrzeżeń przez zmysły) „pseudorelacje” I. Calvino zebrane w książce *Le città invisibili*. Snujący o nich opowieść chanowi Kubłajowi Marco Polo jest narratorem dziejów miejsc nieuchwytnie ulotnych, wymykających się jednoznacznej kwalifikacji jako zewnętrzne względem opowiadającego, oscylujących między pragnieniem a mirażem — można by rzec, właśnie wielowarstwowo usymbolizowanych. Podlegają one odkonkretnieniu, grze perspektyw i znaczeniowej zmienności rozładowującej balast zbędnej pamięci o dowolnej lokalizacji na świecie — miasto Zirna traci na przykład rzeczywiste oblicze, przybierając kształty wspomnień przybywających doń wygnańców; Zemruda zmienia się w zależności od pozycji ludzkich oczu i ich nastroju; Aglaura nie może unieść ciężaru związanego z jej historyczną tożsamością. Zrelatywizowanym właściwościom każdego z nich nie sposób przypisać skończoności czy obiektywności, a ciągła zmienność pamięci czyni z nich potencjalne jedynie centra doświadczenia zła albo dobra: „Szczęśliwe zamieszkiwanie człowieka w przestrzeni jest nieprzeniknione. Nie mogąc go wyjaśnić, można się jednak nad nim zamyślić. To bliskość polegająca na odwołaniu się do bezpośredniego przeżycia, bez uciekania się do zastępowania go jedynie zewnętrznym wyjaśnianiem bez przyczyny”⁵⁸. Opozycją intuicyjno-fenomenologicznego zadomowienia byłby natomiast już tylko niebyt topologiczny w miejscu kulturowo zanikającym, o nieidentyfikowalnej nazwie, które „może być nieokreślone, otwarte na gest władcy, bezbronne po

⁵⁷ Ibidem, s. 214. Jakkolwiek literaturoznawcze zainteresowanie tą problematyką jest bardziej niż skromne, spotkać można opracowania pewnych spokrewnionych z nią figur literackich — por. na przykład L. Małczak: *Wiatr w literaturze chorwackiej. O figurze literackiej wiatru w XIX- i XX-wiecznym piśmiennictwie chorwackim strefy śródziemnomorskiej*. Poznań 2004.

⁵⁸ H. Buczyńska-Garewicz: *Miejsca, strony, okolice...*, s. 314—315, por. również s. 291—313.

zniesieniu scenografii, rusztowań tożsamościowych”⁵⁹ i ontologicznie wolne od ludzkiego przymusu przekształcania.

W przedstawionym wyrywkowym przeglądzie możliwości, jakie sferze zwerbalizowanej daje topografia rzeczywistości pozaliterackiej, nie funkcjonują zatem sztywne reguły ustanawiania dyskursu, dominujące topiczne metanarracje czy jednoznacznie przezroczyste przekazy o środowisku. Niedoskonałe medium języka zdominowane jest tu przez ograniczenia wizualizacji, obciążenie symbolami kolektywnymi oraz figurami pamięci. Chociaż bezcenny przez utrwalenie literacki konkret w różnych konwencjach ukazuje obrazowe analogie życia jednostkowego i społecznego, nigdy nie buduje spójnego ani uniwersalnego systemu symbolicznego — w końcu „nie można chcieć być mądrzejszym od miejsca”⁶⁰, którego usytuowanie jest w przestrzeni przygodne jako jedno z wielu możliwych, a jego tekstualizacja — poprzedzona żmudnym budowaniem pewnie osadzonej w bezmiarze ziemi wspólnoty — zjawiskiem stosunkowo późnym i przypadkowym.

⁵⁹ A. Kunce: *Miejsce i rytm...*, s. 97.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 109.

LOKALIZACJA

KONKRETNA

Współrzędne macedońskiej symboliki geokulturowej

Geosfera

I.

Z punktu widzenia geomorfologicznego, ekonomicznego, a nawet historycznego Macedonia w pojęciu szerokim uważana jest za organiczną i niepodzielną całość¹, natomiast w obecnych granicach państwowych (według części opracowań politologicznych) — za klasyczny przykład jednostki terytorialnej powstałej ze scalonych obszarów pogranicznych, na których od wieków dobitnie uwidaczniały się oznaki konwergencji kulturowej². Patrząc dziś przez pryzmat geografii wirtualnej na potencjalnie już tylko trójjedyny — powstały z zespolenia części greckiej, pojugosłowiańskiej i bułgarskiej — organizm w kategoriach naczelnego symbolu idealnej pełni, należy jednak mieć na uwadze nieodwracalny charakter wielu przemian społeczno-demograficznych oraz politycznych w ostatnim półwieczu, zamykających epokę utopijnej wiary w ustanowienie międzypaństwowych „granic naturalnych” w tej części Europy. Pamiętając zaś o istocie kolektywnej symboliki, przedstawiającej stan pożądaný jako dany dla celów skutecznej (choćby właśnie politycznej)

¹ Taki sposób jej prezentacji stanowi fundamentalne założenie najobszerniejszej dotąd zrealizowanej interdyscyplinarnej wizji badawczej, zarysowanej jeszcze w czasach, gdy były szanse na zjednoczenie ziem etnicznie macedońskich — pracy zbiorowej *Македонија како природно и стопанско цяло*, wydanej przez sofijski Macedoński Instytut Naukowy w 1945 roku, a po ponad trzydziestu latach opublikowanej w tłumaczeniu, w niskim nakładzie, przez Instytut Historii Narodowej w Skopje, gdzie wszystkie przekazane przez stronę bułgarską materiały spoczęły w 1948 roku.

² Por. M. Koter: *Region polityczny — geneza, ewolucja i morfologia*. W: *Region, regionalizm — pojęcia i rzeczywistość*. Red. K. Handke. Warszawa 1993, s. 66—67.

argumentacji, nie należy też zapominać o względności czasu historycznego, obejmującego w posiadanie terytoria legitymujące się chwiejnym pojęciem centrum i przechodnim prawem własności.

Saloniki na przykład, uchodzące bezspornie za centralny historyczny ośrodek i węzeł komunikacyjny nierozciętego granicami politycznymi kraju, znajdują się jedynie na jego południkowej osi symetrii (w układzie równoleżnikowym pozostawiając pozornie w oddaleniu połacie głębokiego interioru na północy), a z kolei pod względem gospodarczym zawsze jawiły się jako zbyt potężne, by utrzymać jednolitą etniczną tożsamość — więc również na trwałe stać się, poza zwyczajowo przyjętą onomastyką, słowiańskim Sołuniem. Naruszenie harmonii geometrycznej na abstrakcyjnej mapie nie oznaczało wszak w przeszłości izolacji owego rozległego „zakamuflowanego zaplecza”, ponieważ wokół wciętej w ład Zatoki Salonickiej koncentrycznie organizowała się zbiorowa przedsiębiorczość wielu wspólnot etnicznych, ku niej podążały spławne rzeki, a wytyczone wzdłuż nich drogi umożliwiały transportowanie w obu kierunkach towarów — lecz także pełniąc funkcję nosicielek sezonowych migracji, wraz z którymi rozprzestrzeniały się cywilizacyjne nowości i nawiązywały kontakty kulturalne. Amfiteatralnej lokalizacji w rzucie pionowym wokół tej właśnie oraz czterech mniejszych egejskich zatok towarzyszy precyzyjne określenie północnego macedońskiego *limitis* jako rozgraniczenia dunajskiego i śródziemnomorskiego fragmentu Półwyspu Bałkańskiego. Umowna graniczna oś pionowa oddziela tu z kolei charakterystyczne dla Macedonii, Tesalii — czy dalej ku północy Kosowa i Šumadiji — połacie suchych kotlin śródgórskich od południowodynarskich gniazd Albanii, greckiego Epiru i Czarnej Góry. Wyrazista jest też bariera morfologiczna na południu, gdzie wyznaczają ją całkiem krajobrazowo odmienne tesalskie równiny — i jedynie wschodnie sąsiedztwo z Tracją miało zawsze w kartografii i administracji politycznej naturę płynną (ustalając się „maksymalistycznie” wraz z włączeniem do *historycznej* Macedonii całego dorzecza Mesty od jej delty ku Rodopom oraz wyspy Thassos). W takim hipotetycznym ujęciu przyrodniczo i gospodarczo spójny kraj, dorównujący wielkością Grecji czy Bułgarii, miałby na Półwyspie położenie centralne, zajmując obszar 67 741 km², z czego w granicach dzisiejszej niepodległej republiki leżałoby ledwie 37,5% powierzchni, a około połowa przypadła w końcowym rozrachunku po wojnach bałkańskich i dwóch światowych³ państwu greckiemu, reszta zaś Bułgarii i kilkaset kilometrów kwadratowych Albanii. Część egejska (zwana również białomorską) to dla geografów (w przeciwieństwie do diagnostów politycznych) bynajmniej nie całość obszarów rozpostartych w zwartym usytuowaniu wokół dolin Bistricy, dolnego Wardaru, Strumy i Mesty — prowincje białomorskie w węższym sensie skupiałyby jedynie rejon salonicki (z utrzymanym

³ W największym stopniu o podziale tym przesądził traktat bukareszteński w 1913 roku.

przez Republikę Macedonii skrawkiem Gevgelija — Valandovo — Dojran), Półwysp Chalkidycki, kotliny Lagadinu, góry Kruša oraz dolny bieg Strumy. Macedonia południowo-zachodnia (dorzecze Bistricy) i dolina Mesty byłyby luźniej związane z odleglejszym morzem, a przez środkową i górną Strumę istniałoby już z kolei przejście ku części piryńskiej i Bułgarii⁴. Tylko kraina wardarska (od dzisiejszego Euzoni na północ), tereny północno-zachodnie (Pelagonia, Porečie, kotliny debarska i ochrydzka, regiony Polog, Kičevo, Reka i Prespa) oraz położone między Wardarem a obecną granicą bułgarską (przesuniętą od 1878 roku znacznie na zachód względem uznawanych za terytorium etnograficznie macedońskie gór Pirin) znalazły się w okrojonym organizmie dzisiejszego macedońskiego państwa narodowego. Największym ciosem dla realnej i symbolicznej koherencji tożsamości stało się oderwanie od morskiej linii brzegowej, tym boleśniejsze, że widocznej z górskich szczytów: egejskiej z Jakupicy, ale też bardziej obcej adriatyckiej — z Jablanicy.

W sytuacji przestrzennej nieoznaczoności nadrzędnego nazewnictwa trudno dziś jednoznacznie rekonstruować geokulturowy i etymologiczny kontekst najdawniejszych określeń siedzib antycznych Macedończyków — jak starotestamentowy „kraj Kittim” z I Księgi Machabejskiej, utożsamiany w zasadzie z ojczyzną Aleksandra Wielkiego⁵. Inaczej już ukonstytuowały się relacje toponimiczne wewnątrz samego świata aleksandryjskiego, gdzie niebudzące wątpliwości pierwotne umiejscowienie mikroskopijnej Macedonii w bezpośredniej okolicy Pelli, między końcowym nurtem Wardaru a wyschniętym aktualnie Jeziołem Pazarskim, stopniowo przenoszono na coraz szersze obszary. Z perspektywy trwającego kilka stuleci rozwoju skomplikowanej pod względem geograficznym formacji przestrzennej Klaudiusz Ptolemeusz mógł już w II wieku n.e. dokładnie wyznaczyć jej rozciągłość między górami Šar (niezmiennie postrzeganymi do czasów nowożytnych jako północna — etniczna także, z czasem wewnątrzsłowiańska — rubież prowincji), wschodnimi zboczami gór albańskich, równinami Tesalii i ujściem Mesty do Morza Egejskiego. Bizantyjscy kronikarze i geografowie, dziedzicząc rzymskie wyobrażenia o tej ziemi (choćby z rozpowszechnionej mapy *Tabula Mundi* Castoriusa z około 340 r. n.e., gdzie trafnie zaznaczono trakt Via Egnatia), stanęli wobec niezręcznej sytuacji uwzględnienia łacińskiej nomenklatury kolonizacyjnej wprowadzanej od strony zachodniej, efektów wędrówki Słowian z północy w postaci powstawania ich efemerycznych sklawinii, jak też konsekwencji podbojów Protobułgarów. Zanim więc nazwa Macedonii zniknie na pewien czas z nowszych dzieł kartograficznych, będzie kilkakrotnie transponowana na inne terytoria (już od VII wieku na oznaczenie Tracji Adrianopolskiej,

⁴ Por. *Македонија како природна и економска целина*. Скопје 1978, s. 19, 26—31.

⁵ I Mch 1,1—9 i 6,2; por. Г. Поп-Атанасов: *Библијата за Македонија и Македонците*. Скопје 1995, s. 31—34 (tamże polemika ze stanowiskiem utożsamiającym ten toponim z Cyprzem).

a nawet Besarabii, w której chan Krum osiedlił Traków), a następnie niezależnie od tego uwieczniana w trybie automatycznego kopiowania aż do czasów renesansowych⁶. W XI stuleciu administracja konstantynopolitańska między innymi pod naciskiem sytuacji politycznej w zagrażającym im krótkotrwałym słowiańsko-macedońskim państwie Samuela usankcjonowała praktykę odgórnego kreowania nazewnictwa nowych prowincji, dokonując wyrafinowanej semantycznej roszady — właściwą Macedonię przemianowując na Bułgarię, Bułgarię na Paristrion („ziemie naddunajskie”), a nową *temę* Macedonia umieszczając między Maricą i Mestą (czyli w zachodniej Tracji, skąd właśnie wywodziła się większość władców i władczyń z „macedońskiej” dynastii na tronie cesarskim). Prócz tego zacierano także historyczny podział na Tesalię i Macedonię, stopniowo tracący polityczną rację bytu⁷.

Z jednej strony zainteresowanie na Zachodzie antyczną geografią w epoce odrodzenia reanimowało — niekoniecznie oczywiście w wymiarze etnicznym — dawną nomenklaturę topograficzną, z drugiej zaś w konkretnych przypadkach urzędowo unikano pewnych jej konotacji w związku z sytuacją wyznaniową chrześcijańskich poddanych Turcji⁸. Zagadnienia historycznej toponimii kartograficznej przynajmniej dwukrotnie były już gruntownie badane: po raz pierwszy przez H. Andonova-Poljanskiego, publikującego dane o 370 mapach sporządzonych po XV wieku i przechowywanych w archiwach brytyjskich, a po raz drugi przez I. Petruševskiego, rejestrującego ich już 600⁹. Opracowania te zawierają między innymi dowody zrywania z grecko-

⁶ Podstawę stanowiły *Tabula Peutingeriana* z III/IV wieku oraz elipsoidalna mapa świata mnicha Beatusa z VIII wieku, w ślad za którymi ustalenia Ptolemeusza odzwierciedlała większość map angielskich, francuskich i niemieckich — por. *Македонија како природна...*, s. 21—22 oraz П. Славејков: *Етногеографија*. Софија 2006, s. 94.

⁷ Jednak często na korzyść Tesalii — Włoch Lorenzo Bernardo z perspektywy końca XVI wieku miał już uznać, że Wardar jest rzeką graniczną między Bułgarią a Tesalią [!] — por. П. Славејков: *Етногеографија...*, s. 94.

⁸ Forsując chociażby kosztem „bizantyjskiej” *Macedonii* bardziej „katolicką” nazwę *Iliria*. W XVIII wieku, po osłabnięciu potęgi militarnej Turcji, zachodni ogląd *Macedonii* przywracał jej częściowo kształt organicznej i „chrześcijańskiej” całości: dwie mapy olejne zdobiące Sala dello Scudo w weneckim Palazzo Ducale (F. Grisellini e G. Menescardi: *Groenlandia, Islanda, Suezia, Italia, Grecia e Asia Minore* [1762] oraz P. Lauretanus *Insigni ad Rapalum de Januensibus: Mediterraneum* [?]) ilustrują jej niezbyt precyzyjny, lecz rozległy kształt — z najbardziej na wschód wysuniętymi Neapolis [Kawala] oraz Philippi (znanym z podróży św. Pawła), chociaż i z nazwanym z włoska miastem *Scopia*, leżącym już jakby na terenie *Serviae Regnum* (czyli nieistniejącego od kilkuset lat „królestwa Serbii”, przywracanego honorowej pamięci; granic nie zaznaczono wszak precyzyjnie).

⁹ Por. X. Андонов-Пољански: *Македонија во карти*. „Гласник на Институтот за национална историја” 1956, Т. 9, s. 343—422; И. Петрушевски: *Македонија на стару мапу*. Скопје 1992 — książka oraz reprodukcje map były eksponowane na okolicznościowej wystawie w UAM w Poznaniu w 2002 roku. Konteksty heraldyczno-terytorialne przedstawione w: А. Матковски: *Грбовите на Македонија. Прилог кон македонската хералдика*. Скопје 1990.

-rzymskim rodowodem nazw miejscowych owych terenów przez kartografów napoleońskich szykujących się do podboju Europy — podobne wysiłki czynili zresztą Austriacy. Mimo to znacznie większe rozpowszechnienie — również wśród słowiańskiej populacji Bałkanów — uzyskały w XIX wieku reprodukcje map operujących klasyczną nazwą kraju, przede wszystkim w miarę dokładnej Lapięgo z 1822 roku, dostępnej choćby w edycjach bułgarskich. Sami zaś geografowie sofijscy jeszcze do połowy XX stulecia oficjalnie uznawali za *macedońskie* tereny na zachodzie aż do gór Pindus, Gramos i Olimpu, ustanawiając ich kraniec w wodach Bistricy, a Orestydę przyjmując za odwieczną granicę żywiołu słowiańskiego i helleńskiego, co uwzględniały też bułgarskie granice administracji cerkiewnej w XIX wieku¹⁰. W greckiej topoanalizie regionalnej w najnowszych czasach zaznaczyła się zaś tendencja do włączania w obręb Macedonii nawet albańskiej kotliny Korczy, co powodowane było zamiarem uznania w statystykach narodowościowych tamtejszej ludności prawosławnej za Greków¹¹.

Początek, a zarazem punkt przełomowy i ukoronowanie narodowej etnokartografii stanowi wydana w Piotrogradzie w 1913 roku *Карта Македонија* Dimitrie Čupovskiego — pierwszy dokument geograficzny sporządzony przez rodowitego Macedończyka. Uwzględnił on naszkicowany wcześniej szeroki układ granic, a sporządzony został jako załącznik do memorandum w sprawie niepodległości Macedonii, skierowanego z Rosji do Londynu na konferencję poświęconą przyszłości Turcji oraz jednocześnie opublikowanego w pietrogradzkiej prasie¹². Zaznaczony na czerwono wraz z dawnymi regionalnymi nazwami plemiennymi (*Мијаџи, Брџаџи* itp.) obszar „państwa

¹⁰ Jeszcze w połowie XIX wieku na mapach bułgarskich toponimy greckie z Macedonii Egejskiej nie były wszak zeslawizowane i wyraźnie świadczyły o odrębności historycznej: „Triada: Bułgaria, Tracja i Macedonia pojawia się na dwóch bułgarskich mapach z 1843 roku — wydanej w Strasburgu mapie Dymitra hadži Russeta, stanowiącej adaptację współczesnych map fizjograficznych, oraz mapie polityczno-administracyjnej Fotinowa, dodanej do jego *Geografii* [wydanej w Smyrnie]”. E. Sołak: *Znaki szczególne. Językowe i wokółjęzykowe problemy bułgarskiego Odrodzenia*. Kraków 2009, s. 173. Por. także И. Иванов: *География на Македонија*. Софиа 1927 oraz Ж. Радев: *Географска и етнографска Македонија*. Софиа 1924.

¹¹ Por. *Македонија како природна...*, s. 22—23; П. Славейков: *Етногеография...*, s. 95.

¹² Część egzemplarzy autor zdołał rozprowadzić w ojczyźnie. W tekście tym (opublikowanym w carskiej Rosji [!]) zawarte jest między innymi porównanie „nieludzkiego aktu” podziału Macedonii do rozbioru „bratniej Polski”. Już w 1890 roku jako dodatek do wydanego nad Newą almanachu „Русско-славянский календарь” pojawiła się mapa „narodów słowiańskich” z wyodrębnionym obszarem macedońskim, na co ostro zareagowały ówczesne władze bułgarskie i serbskie. Na temat ewolucji słowiańskich terminów geograficznych, które nie były jeszcze w tym czasie znormatywizowane, por. na przykład Н.И. Толстой: *Славянская географическая терминология*. Москва 1969, a także Б. Видоески: *Географската терминологија во дијалектите на македонскиот јазик*. Скопје 1999.

idealnego” pozostał symbolem areału kulturowego, obejmując *gros* terytoriów utraconych wkrótce na rzecz Grecji, Bułgarii oraz Albanii — jednak, co charakterystyczne, już na początku XX wieku ów macedoński autor wspinałomyślnie i szkicowo rozciągnął także żółty obszar przyszłej Albanii na całe Kosowo i wyodrębnił z Grecji część Tesalii. Analizując ten półurzędowy akt krótkotrwałych patriotycznych nadziei, nie sposób nie wysnuć z niego refleksji o umowności przyjętych układów granic, proporcji i kierunków oraz relatywnej naturze prawdy topograficznej — potwierdzanej przecież od zarania dziejów choćby w odmiennym orientowaniu map: przedhelleńskim wschodnim (ku Rajowi), klasyczo-europejskim północnym i muzułmańskim południowym¹³. W omawianym przypadku owa względna symbolizacja miejsca (a właściwie strefy) zostaje społecznie utrwalona i zwielokrotniona, gdyż — jak pamiętamy — rezultaty każdej dotychczasowej symbolizacji wnoszone są — i będą — do dalszych interakcji kulturowych¹⁴.

2.

Prześladujący macedońską świadomość topognostyczną od stuleci kompleks fragmentaryzacji (wraz z narzucaniem jej statusu „części większej całości”) rozciągnął się dziś w sposób mechaniczny na odziedziczony po realiach SFRJ układ granic, w obrębie których leżała republika związkowa zajmująca tylko 10% jugosłowiańskiego obszaru i uznawana przez całe dekady za jego południowy ślepy zaułek. Jednocześnie po egejskiej stronie pilnie strzeżonej linii demarkacyjnej prowincja o tej samej nazwie awansowała do rangi największego i najżyźniejszego regionu współczesnej Grecji. Kontury dyskredytowanej w greckiej retoryce politycznej sąsiedniej „Republiki Skopje” zamykają się teraz skromnie w 166 km rozciągłości południkowej i 209 km równoleżnikowej, a jej centrum geometryczne znajduje się kilkanaście kilometrów na południowy zachód od Velesu (we wsi Vojnica) — podczas gdy obejmując całe dorzecze Wardaru oraz pozostałych zbiegających na południe wielkich rzek i sięgając po półwysep Sithonia, zyskałaby spójność naturalnych szlaków, a jej centralny punkt przesunąłby się aż w okolice Dojrana. Trudno tu mówić o wyrazistości odrębnych obszarów poza wspomnianymi dolinami, jako że istotą macedońskiej struktury geomorfologicznej jest obecność licznych

¹³ Por. A. Piskozub: *Między historiozofią a geozofią: szkice z filozofii czasoprzestrzeni ludzkiej*. Gdańsk 1994, s. 52.

¹⁴ Na ten temat w kontekście późniejszych realizacji por. Ch. Voss: *Wielka Macedonia jako „mental map” w XX i XXI wieku*. Wystąpienie w ramach warsztatu edukacyjnego „Terytorializm i tożsamość” — Instytut Sławistyki PAN, 29 XI 2005. Por. jego pokłosie: „Sprawy Narodowościowe” 2007, z. 31 — numer specjalny: *Terytorializm i tożsamość. Balkany słowiańskie i niesłowiańskie*. Red. J. Sujeczka.

zamkniętych kotlin (18 na terenie republiki — z największą Pelagonią), a najbardziej charakterystyczne zwarte masywy (postrzępione „grzebieniaste” pasma wschodniej Albanii, rozległe ciągi gór Epiru i Rodopy) leżą na jej obrzeżach, w środku pozostawiając rozdzielone niskimi siodłami, obfitujące w alpejskie łąki, małe i izolowane gniazda górskie. Dualizm takiej orografii — sprowadzający się do współwystępowania przechodzących w niewielkie aluwialne równiny podmokłych kotlin (*полиња*) oraz zaokrąglonych w partiach szczytowych gór poprzecinanych przełomami rzek — daje obraz labiryntu podobnych do siebie miejsc. Wpływy skrzyżowania tektoniki alpejskiej z egejską widoczne są w zagłębieniach wypełnionych najliczniej na Bałkanach występującymi jeziorami (wiele z nich, jak w kameralnej kotlinie debarskiej, po wyschnięciu pozostawiło żyzne połączenie gleby), wciąż żywy zaś egejski wpływ sejsmiczny (z ośrodkiem na Półwyspie Chalkidyckim) powoduje postępujące zagęszczanie struktury gór i kotlin na północy i jej rozrzedzenie na południu¹⁵.

Przełożenie takiej dystrybucji zjawisk geologicznych na wartości krajobrazu — również, jak się przekonamy, w kontekście tożsamości klimatu — może się okazać przydatnym uogólnieniem w perspektywie kategorii proponowanych przez Ch. Norberga-Schulza w opisie fenomenu miejsca: ziemi, nieba, światła, porządku, czasu, charakteru oraz relacji do natury. Stosując je w odniesieniu do trzech modelowych typów krajobrazu — śródziemnomorskiego (klasycznego), romantycznego (północnego) i kosmicznego (pustynnego), zlokalizował on pełnię cech krajobrazu klasycznego na terytorium starożytnej Grecji — zatem w najbliższym sąsiedztwie najdalej na południe wysuniętego słowiańskiego kraju (a nawet na terytorium przenikania się obu stref etnokulturowych). Można więc z dużym prawdopodobieństwem założyć, że istotę także macedońskiego *krajobrazu klasycznego* stanowią (odpowiednio do powyższych kategorii): grunt równocześnie ciągły i zróżnicowany (ani monotonia, ani różnorodność), niebo wysokie i wszechobejmujące, silne światło wydobywające z przestrzeni rzeźbiarskie formy, jasno określone światy gór w połączeniu z obrazowo wyznaczonymi dolinami i jeziorami, rytualne rytmy cykli czasowych, zsakralizowany porządek indywidualnych miejsc, partnerstwo natury i jej ludzkie proporcje (wraz z architekturą obrazującą porządek). Świadek rozpościerającego się na kształt panoramicznej weduty pejzażu klasycznego odnajduje w nim głównie siebie samego między pojednaniem niebios i ziemi, która „wznosi się wraz z drzewami, a złote światło [...] odpowiada, obiecując człowiekowi *chleb i wino*”¹⁶.

¹⁵ Por. *Македонија како природна...*, s. 229—232. W Macedonii Wardarskiej węzły sejsmiczne leżą w epicentrach Pehčeva, Valandova i Debaru. Ogromny tektoniczny rów Wardaru powstał między masywami rodopskim a krystalicznym pelagonijskim, gdy ten podczas fałdowania alpejskiego wszedł w skład dynarskiej jednostki geotektonicznej.

¹⁶ J. Królikowski, J. Rylke: *Społeczno-kulturowe podstawy gospodarowania przestrzenią*. Warszawa 2001, s. 170, por. również s. 173. W dwóch pozostałych najwyrazistszych

Dominujący pierwiastek wizualny promieniuje tu wszak ze zboczy i szczytów gór, tworzących z jednej strony okalający kraj wieniec (majestatyczny Šar, Skopska Crna Gora, Ruen, Kozjak, German, Osogovo, Riła, Rodopy, Olimp, Pindus, Mokra, Jablanica oraz Korab), z drugiej wypełniających jego wnętrze — już w ramach obecnego „kadłubowego” terytorium republiki — 34 kulminacjami o wysokości ponad 2 000 m n.p.m. (z najwyższym Korabem), przy średniej dla całego państwa wysokości 829 m n.p.m.¹⁷ Nie to jednak wyniesienie odgrywało w przeszłości rolę symbolicznego macedońskiego zwornika *mons sacer*, lecz odsunięta dziś od słowiańskiego świata kopuła Olimpu. Trafwszy w 1865 roku nad Jezioro Dojrańskie, brytyjski podróżnik H. Tozer po raz pierwszy ujrzał w południowym skwarze niewyraźny kontur „jedynej góry, która może tak wyglądać”, a zapytawszy starego Turka o jej nazwę, otrzymał w jego języku odpowiedź „Elimbdag”¹⁸; także spoglądając na południowy wschód z Kożani, Serb S. Gopčević określił otwierającą się na szczyt perspektywę jako „wyborną”¹⁹. Związek percepcji krajobrazu z niepowtarzalnymi fenomenami geologicznymi towarzyszył wielu innym obserwacjom „miejsc uprzywilejowanych”, co egzemplifikują na przykład obecne w literaturze przyrodniczej i podróżniczej wskazania na nieczęste w tej części kontynentu lokalizacje miast (Kratovo, Lesново) w pobliżu dawnych krate-

typach krajobrazu — romantycznym (las nordycki) oraz kosmicznym (pustynia), dostrzeżone zaś zostały zamiast partnerskich odpowiednio cechy empatyczne / chtoniczne oraz eskapistyczne / uniformizujące. Podobne, choć utrzymane w duchu bardziej filozoficznym i socjologicznym, konteksty kategorii miejsca S. Dimitrijević chciałby widzieć jako przedmiot dociekań w ramach nauki nazwanej przez niego filogeozofią — por. S. Dimitrijević: *Belezi iz vilajeta*. Vranje 2008, s. 408.

¹⁷ Górskie wnętrze Macedonii jako pierwszy w latach trzydziestych XIX wieku dokładnie opisał Ami Boué (*La Turquie d'Europe*. T. 1—4. Paris 1840), badając między innymi pasmo Skopska Crna Gora i określając wysokość gór Šar. Por. I., W. Magidowicz: *Historia poznania Europy*. Tłum. B. Ciszewska. Warszawa 1974, s. 503—508.

¹⁸ H. Tozer: *Researches in the Highlands of Turkey*. London 1869, cyt. za: *Makedonija vo delata na stranckite pamoniscu*. Red. A. Matkovski. T. 5. Skopje 2000, s. 78 [Wszystkie zamieszczone tłumaczenia cytatów w tym i kolejnym rozdziale — L.M.]. Jest to najobszerniejsza wielotomowa edycja zagranicznego podróżopisarstwa o Macedonii. Wiele nieuwzględnionych w niej tekstów francuskich, niemieckich, angielskich czy greckich z lat 1880—1918 zawierają ponadto zbiory Narodowej Biblioteki im. św.św. Cyryla i Metodego w Sofii.

¹⁹ W. Trąpczyński: *Albania i Macedonia. Kraj i ludzie — podług najnowszych źródeł*. Warszawa 1903, s. 94. Napisane po niemiecku obszerne geograficzno-historyczno-etnograficzne sprawozdanie S. Gopčević wydał w języku serbskim w Belgradzie, a polski kompilator zaczerpnął z niego obszerne fragmenty — por. S. Gopčević: *Stara Srbija i Makedonija*. Prev. M. Kasumović. Beograd 1890 (edycja ozdobiona zdjęciami, rycinami, tabelami statystycznymi i zawartymi w aneksie cennymi mapami etnicznymi Macedonii). W związku z tym, że autor niniejszej pracy dotarł do oryginalnego wydania dopiero w 2010 roku, nie zdążył skonfrontować uwag Trąpczyńskiego z paginacją wydania serbskiego i cytaty będą się odnosić do wersji polskojęzycznej.

rów wulkanicznych czy wręcz bezpośrednio na nich²⁰ albo opisy niektórych z ponad stu jaskiń. Całokształt postrzeżeń tego rodzaju obiektów odmalowuje odbicie środowiska zorganizowanego na wspomnianej wcześniej zasadzie konceptualistycznej — opierającej się na syntezie różnorodności i unikatowości zjawisk, istotnie wspomóżonej przez czynniki społeczno-kulturowe. Dowodzi tego choćby fakt, że część relacji o topografii Macedonii powstająca z myślą o zastosowaniu militarnym z dość dużą ścisłością i kompleksowo określała już na przykład geocywilizacyjną specyfikę zarówno starych wschodnich, jak i zachodnich masywów o orogenezie alpejskiej, gdy począwszy od XVIII wieku tereny górskie przestały być dla coraz liczniejszych wyspecjalizowanych armii terenem bojowo niepożądanym²¹. Niezależnie od tego sprawozdania te utwierdzały przekonanie, że zagęszczone pasma macedońskie i albańskie stanowią *wierzchołek Bałkanów*, zamieszkały przez ludność świadomą prestiżu fizycznej wysokości obszaru²². Na widnokregu jego naturalnych ujść w różnych kierunkach przez korytarze rzeczne i przełęczę rysują się punkty docelowe dolin i przewężeń kotlin: Wardaru — ku najbliższemu portowi Morza Egejskiego, Pelagonii — ku Tesalii i Atenom (z kontynuacją na północy *via* Kičevo do wąwozu Kačanika i Kosowa), przez Morawę — ku Serbii, z wodami Drimu — na obszar albańsko-adriatycki, i jedynie grawitacja wschodnia napotyka na większe bariery terenowe (co nie przeszkadzało właśnie tym bułgarskim szlakiem omijać rygory greckiego embarga na dostawy ropy podczas blokady granic w latach dziewięćdziesiątych XX wieku). Przebijający się zaś od strony kosowskiej Lepenec uformował malownicze „Wrota Macedonii”, których sztuczne poszerzenie tradycja przypisuje królewiczowi Marko²³, a źródła archiwalne

²⁰ Por. V. Radovanović: *Problemi antropogeografskih ispitivanja Južne Srbije*. In: *Zbornik radova III Kongresa slovenskih geografa i etnografa u Kraljevini Jugoslaviji 1930*. Ur. P. Vujević. Beograd 1933, s. 30; A. Грацианский: *Природа Югославию*. Москва 1955, s. 35.

²¹ Międzynarodowe realia polityczne sprawiają, że do dziś w wielu rejonach przygranicznych turystyka górską możliwa jest wyłącznie w wydaniu grupowym za zgodą policji (a nawet z „opiekunem”) — por. E. Динчев, П. Атанасов: *Високите планини на Република Македонија*. Скопје 2001 (pierwszy systematyczny przewodnik po macedońskich pasmach górskich) oraz oryginalny komentarz polski: E. Rygielska, J. Rygielski: *Drogi na Szar-Planinie. Turystyka kwalifikowana*. „Ilustrowany Magazyn Turystyczny Światowid” 1977, nr 814, s. 28—29. Z popularnych opracowań por. Н. Панов: *Туристичка енциклопедија на Република Македонија*. Скопје 1998.

²² Prestiż taki wielokrotnie był podsycany przesadnym wyobrażeniem wielu ludów o własnym życiu na wierzchołku świata. Poglądy takie zachowały się na przykład w hebrajskich pismach rabinackich kreujących w ten sposób ziemię izraelskie — por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. Tłum. A. Morawińska. Warszawa 1987, s. 56—57.

²³ Por. I. Sorkočević: *Giornale del viaggio a Constantinopoli fatto dagli Ambasciatori della Repubblica di Ragusa alla Sublime Porta*. Ragusa 1792, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 37.

sułtanowi Muratowi I²⁴. Dzieje cywilizacyjne i funkcja praktycznie każdego z tych przesmyków dowodzą, jak dalece tożsamość miejsca zamkniętego uzależniona jest od otworów i dróg międzystrefowych gwarantujących wycucie zewnętrzności.

Kategoria ta nierozłącznie związana jest z kontekstami geopolitycznymi. Jakkolwiek większość granic ma cechy naturalnych (bułgarska, albańska i w większości kosowsko-serbska prowadzą wybitnymi wododziałami, tylko grecka na 1/3 długości biegnie nizinami i podzielonymi jeziorami)²⁵, zbiegające się wewnątrz kraju szlaki tworzą niebezpieczne przecięcie kilku osi (w przypadku największego węzła komunikacyjnego Skopje — Kumanovo nie ma zapasowego obejścia). W zarysie macedońskiej geografii wojskowej prezentuje się opinię o kluczowym położeniu na skrzyżowaniu traktów historycznych (na szczycie strategicznej piramidy) jako bardziej *strategicznym zagrożeniu* niż strategicznej przewadze²⁶. Mając w przeszłości zawsze wielu rywalizujących przeciwników i zdobywców, tak zlokalizowana Macedonia liczy w tej chwili przede wszystkim na korzyści płynące z pośrednictwa handlowego między sąsiednimi państwami, których potencjały gospodarcze znacznie się od siebie różnią — alternatywą byłby bowiem tylko poczwórny ogień krzyżowy podsycający wrzenie stereotypowego *bałkańskiego kotła*. Układ wewnętrznych linii komunikacyjnych jest tu praktycznie od epoki neolitu niezmienny²⁷, osiagając w czasach rzymskich wymiar monumentalnej sieci połączeń wewnątrzimperialnych, których najważniejsze dla wielu generacji fragmenty — jak Via Egnatia i towarzysząca biegowi Wardaru Via Axia — legły u podstaw obecnej struktury dróg. Łącząca Naissus i Scupi z Salonikami Via Axia posiadała punkt węzłowy w Stobi, skąd arterią wschodnią biegło odgałęzienie do Astibo i Serdiki (czyli Štipu i Sofii). Przez to nadrzeczne miasto prowadził też trakt diagonalny Heraklea — Pautalia (Kiustendil). Z kolei Via Egnatia, nazwana imieniem odpowiedzialnego za przedsięwzięcie budowlane urzędnika i umacniana jeszcze w II i III wiekach n.e.,

²⁴ Ibidem, s. 353.

²⁵ Por. na przykład J. Талевски: *Границите на Република Македонија*. Битола 1999.

²⁶ Por. M. Котовчевски: *Macedonia catena bellorum mundi. Воена географија на Република Македонија*. Скопје 1997, s. 26—27. Por. także w stosunku do wcześniejszych realiów: M. Панов: *Геополитички положај Македоније као један од фактора историјско-географског и етничког развојта*. In: *Jugoslovenski geoprostor*. Beograd 1989, s. 121—123 oraz jedno z pierwszych opracowań rosyjskich: А. Бендереев: *Военная география и статистика Македонии и соседних с нею областей Балканского полуострова*. Санкт-Петербург 1890. Metafora międzynarodowej kości niezgody (*jabolko na razdorot*) używana jest wobec Macedonii stereotypowo, niezależnie od aktualnych realiów geopolitycznych, oraz w znaczeniu historycznym.

²⁷ Por. А. Лепавцов: *Via Vita Macedonia*. Скопје 1995, gdzie opisano najstarsze korytarze transportowe.

stanowiła trzon konstantynopolitańskiej magistrali zachodniego cesarstwa, w prostej linii kontynuując rzymską Via Appia przez Brundisium (Brindisi), Adriatyk oraz dzisiejsze Durrës do Ochrydu, Heraklei i Salonik. Z reguły omijała ona miasta. Nim w przededniu upadku Rzymu straci znaczenie handlowe na korzyść połączeń północnych i dozna uszkodzeń w wyniku trzęsień ziemi, jej kształt zdąży zapisać się w świadomości kupców, administratorów i legionistów, uwieczniony na kopiach wspomnianej wojskowej mapy cesarstwa Castoriusa stanie się podstawą późniejszych odzwierciedleń różnych części kraju uwzględniających sektory stron świata względem jej przebiegu, a dzięki ocalałym trzem itinerariom (wykazom miejsc etapowych) z IV stulecia przechowane zostaną dane toponimiczne²⁸. Do dziś zachowały się — na przykład na wiodącym górskim siodłem rezerwowym trakcie obchodzącym prawie 400 m w pionie wyżej niebezpieczne przewężenie Demir Kapija — wyrobione w skale bruzdy po kołach antycznych wozów, a na przełęczy Pletvar (trasa Prilep — Stobi i w innych lokalizacjach) resztki pomników wotywnych ozdobionych łańciskimi inskrypcjami (wznoszonych bóstwom opiekuńczym chroniących przed niebezpieczeństwami podróży; pod nimi też ukrywano pieniądze)²⁹. Ani w średniowieczu, ani w czasach osmańskich nie zdecydowano się już na przebijanie nowych korytarzy komunikacyjnych, choć Turcy przeorientowali ich hierarchię zgodnie na przykład z własnymi interesami w Bośni. Pozostałości masywnego rzymskiego bruku, choćby na południe od Kačanika, brytyjscy archeologowie odkrywali jeszcze na początku XX wieku, co kontrastuje z kondycją dróg pierwszej połowy tego stulecia — w większości gruntowych bez mostów, który to stan ulegał stopniowej poprawie dopiero w okresie władzy titowskiej. Rozcięcie kraju nieracjonalnymi granicami w wyniku postanowień traktatu bukareszteńskiego podzieliło rejony Pelagonii czy Prespy, a Bitola, Resen, Dojran czy nawet Saloniki popadły w ekonomiczną stagnację, w niewielkim stopniu rekompensowaną przez rozwój Skopje. Dawne arterie pozbawione zostały kontynuacji, każde zaś z państw-nabywców terenów macedońskich rozpoczęło własne akcje usprawniania więzi z metropoliami w ich obrębie³⁰. Znakomitą tego ilustracją jest również rozkład linii kolejowych — nadal w części wardarskiej brakuje jednolitego połączenia „wschód — zachód”, przy czym poza strategiczną osią

²⁸ Por. И. Микулчиќ: *Антички градови во Македонија*. Скопје 1999, s. 224—226 oraz V. Petrović: *Dardaniја u rimskim itinerarima. Gradovi i naselja*. Beograd 2007.

²⁹ Por. И. Микулчиќ: *Антички градови...*, s. 223, 226. Wykute i wygładzone koleiny (o rozstawie około 140 cm, kontynuowanym po wielu wiekach przez założenia budowy torów kolejowych) były specjalnością dróg helleńskich — por. A. Piskozub: *Transport w dziejach cywilizacji*. Toruń 1998, s. 53. Na białym Pletvarze rozgrywają się wydarzenia niektórych pieśni epickich — por. na przykład Д., К. Миладиновци: *Български народни песни*. Загреб 1861, бр. 101.

³⁰ Por. *Македонија како природна...*, s. 325.

Niš — Saloniki (przemierzaną między innymi przez Orient Express), większość stanowiących jej ślepe odnogi torów powstała na nasypach pierwotnych linii wąskotorowych, wytyczanych podczas pierwszej wojny światowej i tuż po niej. Najkrócej, do demontażu w 1952 roku, zachował się trudny w utrzymaniu odcinek Kičevo — Ochryd³¹.

Zasadniczym czynnikiem symbolizującym integrację ziem macedońskich pozostaje wszak geosemantyka koncentracji w zlewisku Wardaru, którego 301 kilometrom przebiegu brakuje na dzisiejszej mapie politycznej tylko ostatnich 87 do zwieńczenia w Zatoce Salonickiej amfiteatralnej kompozycji przestrzennej, położonej wokół głównej rzeki i jej ujścia. Chociaż historyczna i kulturowa funkcja Drimu ściągającego wody ku Adriatykowi w dużym stopniu wyznaczyła tożsamość zachodnich krańców Macedonii (rola kilku strumieni zasilających z pasma Skopska Crna Gora zlewisko dunajskie jest marginalna), to jednak właśnie żegluga i wędrówka ku Morzu Egejskiemu — w nowszych czasach zakotwiczona w zbiorowej pamięci zwłaszcza dzięki tradycyjnemu transportowi tratwami z Velesu — przyjęła na siebie ciężar cywilizacyjnego *coniunctionis* obszaru zamkniętego z otwartym³². Rzeka wymieniana z nazwy jeszcze przez Homera (Aksios, z nieodłącznym w starożytności dopełnieniem ‘potamos’, jako ‘dostojna’ nie przyjęta jednak przez Słowian) stała się dobrym wspólnym kilku kultur i narodów, a jej niejasnej równoległej onomastycznej ewolucji — od czasów Anny Komneny ku ‘Bardaios’ i Wardarowi — przypisywano nawet źródłosłów słowiański³³. Hydrografia „miejsz szczególnych” zmieniła się tu wszak nie do poznania w stosunku do obrazu powierzchni ziemi czasów homeryckich, koryta tej i innych rzek ulegały przesunięciom, bagna i jeziora wysychały, aż na mapie Macedonii Wardarskiej pojawiło się 18 sztucznych zbiorników — w tym Mavrovski, do którego wody przerzucane są sztucznie kanałami, syfonami i tunelami — odwadniając albańskie dorzecza adriatyckie, a zasilając „rodzime” zlewisko egejskie.

Symbole geozficzne wraz z symbolami orientacji konstruuja zatem elementarny system miejsc pozostający *ad terrae adscripta* pod presją morfologii pejzażu oraz jego antycznego zagospodarowania, na które nałożyły się nowsze potrzeby natury ekonomicznej oraz militarnej, w niewielkim wszak

³¹ Archaiczne lokomotywy z tej trasy widoczne są między innymi na zdjęciach wykonanych w latach pięćdziesiątych przez znanego amerykańskiego antropologa Joela M. Halperna, który od ukończenia studiów w kilkukrotnych seriach dokumentował życie macedońskiej prowincji i jej szczegóły etnograficzne. Sporządzone w latach 1954—1978 niezwykle interesujące fotografie w liczbie 1 400 osiągalne są w wirtualnej bibliotece Uniwersytetu Massachusetts. Dostępny w Internecie: <http://www.libraly.umass.edu/spcoll/galleries/halpern.htm>.

³² Symboliczna namiastka „macedońskiej floty” została stworzona na Adriatyku w czasach titowskich, co uwiecznił film dokumentalny B. Drnkova: *Со бродот „Македонија” од Риека до Њујорк* (1952).

³³ Рог. А. Капустин: *Поездка в Румелию*. Санкт-Петербург 1879, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 5, s. 87.

stopniu modyfikowane, a przywiązane do dawnych układów przestrzennych³⁴. Starożytni Macedończycy za panowania Archelaosa wyrabali na przykład w skałach największego zwiężenia Wardaru Demir Kapija najważniejsze nadal w tym regionie przejście z południa na północ, pragnąc podnieść gotowość bojową swego królestwa w perspektywie siły wojskowej sąsiedniej Pajonii³⁵. Niewiedza historyczna umożliwiła cytowanemu już H. Tozerowi ponad dwa tysiące lat później ów naczelną symbol „połączonych naczyń Macedonii” — na którym do dziś widnieją ślady obróbki kamienia — uznać za dzieło Rzymian, choć będąc po lekturze Tukidydesa, był świadom istnienia w tym miejscu uczęszczanego szlaku jeszcze podczas wojny peloponeskiej³⁶. W realiach cywilnych priorytetów epoki technologicznej podobne próby komunikacyjnego udrożnienia niesprzyjającego terenu mają całkiem odmienny charakter: dziś zamiast wylotów dla oddziałów falangi planuje się budowę lotnisk pasażerskich służących Bitoli i Strumicy.

3.

W równie dużym stopniu oddziaływanie czynników ponadlokalnych i transcendujących przestrzeń obecnego mikropaństwa dostrzegalne jest w specyficie jego warunków klimatycznych³⁷ — jako modelowy wzór kraju *land-locked*, nie jest jednak typowy pod względem całkowitej izolacji środowiskowej, ponieważ jego wystawienie na masy powietrzne Morza Egejskiego także i w tej sferze przypomina o południowej ekspozycji terenu. Owa bliskość jest natomiast umowna, jako że z jednej strony gorące tchnienie śródziemnomorskie wyznaczało na przykład radykalną inność atmosfery tej peryferyjnej części dawnych dwu Jugosławii i wykuwało jej kulturowy topos, z drugiej zaś niezależnie od przesuwających się kordonów granic żaden z elementów klimatu nie przesądził o bezapelacyjnej jej przynależności do świata Mare Internum. Chociaż funkcjonują tu oazy zauważalnego morskiego wpływu, mnogość barier terenowych znacznie różnicuje subregiony i destabilizuje choćby roczne cykle opadów, nie pozwalając stosować uniwersalnych kultur

³⁴ Uogólniająca refleksja nad konkretem zjawisk geograficznych zrodziła także poza Macedonią niejedno powstałe z tej materii studium geopolityczne — w każdym przypadku (poza geostrategią grecką, dla której góry bieg Wardaru jest raczej strefą peryferyjną) relatywizujące znaczenia w taktycznym trójkącie Skopje — Sofia — Niš oraz w zależności od serbskiego czy bułgarskiego kąta widzenia inaczej oceniające możliwości wykorzystania korytarza Belgrad — Saloniki.

³⁵ Por. N.G.L. Hammond: *Starożytna Macedonia*. Tłum. A. Chankowski. Warszawa 1999, s. 103.

³⁶ Por. H. Tozer: *Researches in the Highlands...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 74.

³⁷ Por. na przykład A. Лазаревски: *Климата во Македонија*. Скопје 1971.

rolnych. Z tej też przyczyny — głównie zaś ogromnej suszy (na przykład doliny Wardaru) — północna florystyczna granica wiecznie zielonych form roślinnych zatrzymała się na masywach Belasica i Kożuf, roczna amplituda temperatur w kotlinie skopijskiej wynosi aż 25°C, różnica w liczbie dni mroźnych między Lazaropolem i Dojranem — ponad 100; tenże Dojran i Gevgelija wyznaczały jednocześnie do niedawna główny pas hodowli jedwabników, a w lutym kwitną tam brzoskwinie i migdałowce. Przykładem uzależnienia całokształtu lokalnego życia od walorów środowiska są duszne okolice Kočani, które w jednych opisach topognostycznych uchodzą za skrajnie niezdrowe z powodu wilgoci parującej z pól ryżowych³⁸, w innych z kolei zyskują rangę arkadyjskiego symbolu błogosławionej doliny. Nazywający je tymi słowami — autor jednej z najzasobniejszych dziewiętnastowiecznych monografii krajoznawczych Macedonii, bułgarski główny inspektor szkół w europejskiej Turcji — Wasil Kynczow podkreśla, że z miejsca tego nikt nie wyrusza na emigrację zarobkową, a tutejszy ryż, skupywany wraz z makiem opiumowym przez pośredników ze Štipu, jest na stambulskich stołach najwyższym cenionym surowcem na pilaw³⁹. Szczególną cechą klimatu jest wreszcie antynomiczny układ wiatrów wiejących wzdłuż Wardaru: lodowaty zimowy *вардарец* chłodzi Zatokę Salonicką zasobami powietrza z głębi ładu, podczas gdy odwrotnie ukierunkowany saharyjski *jyzom* ogrzewa to wnętrze wiosną i jesienią. Jego zawirowania zawsze docierają do Skopje, gdzie w końcu roku zalegają wielotygodniowe mgły (nierzadki motyw literacki) — w przeciwieństwie do Ochrydu, w którym zjawisko to jest niemal nieznanne, eliminowane przez powiewy z gór albańskich (*стрмец*) albo Galičicy (*јелошкит*). Wpływ również tego rodzaju otaczających człowieka jakości biosferycznych zaznacza się niejednokrotnie w afektywnych składnikach współkreowanej przez niego noosfery. Kiedy bowiem natrafiamy w siedemnastowiecznym *Modlitewniku Božidara* z klasztoru św. Jerzego w Tikvešu na enigmatyczny zapis o „deszczu popiołu z nieba”, po jego zsynchronizowaniu z innymi eschatologicznie nacechowanymi tekstami z tego okresu i uwzględnieniu danych klimatologii historycznej okazuje się, że w formule tej zawarta jest pożyteczna informacja o przebiegu prądów powietrznych: po wielkiej erupcji Wezuwiusza w grudniu 1631 roku pył wulkaniczny przebył z zachodu odległość 640 km w ciągu niecałej doby, pokrywając zaśnieżoną wówczas ziemię macedońską tak, że zdawała się ona „помрачена, јакоже изгорена”⁴⁰.

³⁸ Рог. А. Грацианский: *Природа Югослави...*, s. 175.

³⁹ Рог. В. Кънчов: *Македония. Пътетиси*. София 2000, s. 449—450. Autor niniejszej pracy dalej korzysta z tego zbiorczego reprintu prac Kynczowa ogłaszanych w latach 1889—1896, głównie w sofijskiej serii „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина”.

⁴⁰ Рог. А. Ѓурчинова: *Македонската книжевност како составен дел од интер-литерарното заедништво на Медитеранот*. „Книжевен контекст” 2002, бр. 4, s. 24.

Analizujący na przykładzie jugosłowiańskim właściwości tradycyjnego rolnictwa śródziemnomorskiego P. George trafnie wskazał właśnie na jego dostosowanie do jednoczesnych suchych powiewów i bliskości gór, których niezaorane kamieniste zbocza wypełnione osuwającą się, suchą i jałową ziemią mogły utrzymać zamkniętą wiejską gospodarkę w stanie chwiejnej równowagi tylko pod warunkiem zachowania stabilizacji demograficznej⁴¹. W jeszcze większym stopniu regionalna specjalizacja dochodowych zwłaszcza upraw widoczna była w Macedonii „przedrozbiorowej” w kotlinach śródgórskich — tytoniu wokół Dramy, bawełny w rejonie Seru, sezamu pod Kukušem, fig w okolicach Dojranu czy papryki w gorącej strefie Meglenu, niemal nigdzie zaś oliwek, występujących wyłącznie w wąskiej strefie wybrzeża⁴² i na Chalkidiki (oliwa stanowiła zresztą koronne dobro eksportowe Świętej Góry). Popyt był nawet na wyrosłe z drzew samosiejek kasztany jadalne (Gostivar). We wprowadzaniu nowych gatunków roślin gospodarczych pośredniczyli zawsze Turcy, zapewniając zwłaszcza zbyt na tytoń. O ile kultywowana od starożytności uprawa winorośli trwała przez wiele stuleci w wymiarze ekstensywnym, gdyż Osmanowie nie popierali jej z przyczyn religijnych, a w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku zdziesiątkowały ją epidemie filoksery, o tyle monokultura tytoniowa osiągnęła w ostatnich stu pięćdziesięciu latach status dominującej. Także przeniesiony z Małej Azji w połowie XIX stulecia mak opiumowy (dający aż do 17% morfiny) szybko stał się cenioną miejscową specjalnością — kontraktowany wyłącznie przez kupców salonickich, w końcu lat trzydziestych typowany był nawet na monopolistyczną macedońską uprawę w skali europejskiej⁴³. Rosnąca dawniej ob-

Zapisy na marginesach ksiąg cerkiewnych obfitują w kronikarskie świadectwa różnorodnych kataklizmów przyrodniczych i klęsk nieurodzaju (gdy *pszenica była w cenie srebra*) – por. Й. Иванов: *Български старини из Македонија*. Софиа 1979, s. 93, 526.

⁴¹ Za cechy typowe tej formacji uznał też samowystarczalność skupionych wokół źródeł wody pierwotnych *zadrug* rolnych praktykujących wielouprawowość, ważną rolę budownictwa oraz czasowych migracji, jak też duży odsetek nierolniczej populacji koczowników — por. P. George: *Wieś*. Tłum. M. Chelińska. Warszawa 1959, s. 142—153. Spostrzeżenie to dotyczyłoby w Macedonii Arumunów i Juruków (choć i części Albańczyków); ostatnie wspólnoty liczących do 50 osób *zadrug* utrzymały się we wsiach pasma Skopska Crna Gora — por. siedmioletnicową monografię: Б. Стојаноски: *Од Бразда до Брњарци*. Скопје 1999 (tamże zajmujące szczegóły związane z pierwszymi osiedleniami albańskimi).

⁴² Mimo że pochodząca z Krety kultura uprawiana jest w bardziej na północ położonej Czarnej Górze.

⁴³ Por. *Македонија како природна...*, s. 298—304. Już wtedy natomiast 78% wartości eksportu prowincji macedońskich stanowił tytoń. Współcześnie apogeum zbiorów nastąpiło w ostatnich latach istnienia socjalistycznej Jugosławii. Celebracja motywów wina i tytoniu przeplata się w kulturze macedońskiej stosownie do chronologii objawiania się ich desygnatów — pierwszego częściej w wariacie ludowym, odwołującym się jeszcze do realiów przed-osmańskich, drugiego (jak w Bułgarii) — na przykład w prozie realistycznej oraz lewicowej poezji zaangażowanej (Kočo Racin; ta kanwa tematyczna jego utworów wiąże się między in-

ficie na podobnych do turkiestańskich glebach stepowych bawełna przynosiła kolejną część zysków z rolnictwa, w czasach napoleońskich blokad zapewniając zaopatrzenie prawie całego europejskiego przemysłu tekstylnego, aż zamorska konkurencja u zmięczeniu epoki osmańskiej zniszczyła jej uprawy niemal doszczętnie i w małym stopniu udało się je odtworzyć. Także uprawa jabłek na peryferiach południowych i zachodnich (Polog, Prespa) oraz cenionych na salonickim rynku wyżej od serbskich śliw maleszewskich podejmowana była najczęściej z chęci odsprzedaży w systemie handlowym jednolitej Macedonii⁴⁴, w której na wielu obszarach wiedza agronomiczna była nikła, a owe wyspy dobrobytu rolnego budziły pożądliwość dużej części muzułmanów nienawykłych do takiej formy wysiłku. Często także w przypadku Słowian, niekiedy z powodów podatkowych, bywał on daremny — rosyjska podróżniczka M. Karłowa, obserwując w 1868 roku procesy orki oraz zwózki siana i dziwiąc się przy tym marnotrawstwem sił, pisze: „Słowianin orze malutkim pługiem, zaprzęgając wspólnie trzy pary wołów i bawołów [...], a na potężnych wozach o ośmiokątnych drewnianych, niczym nieokutych ani nienasmarowanych kołach ogromne bawoły z trudem ciągną kilka snopów żyta”⁴⁵.

Znacznie lepiej dostosowana do lokalnych warunków środowiskowych wysoko położonych nieprzebranych połaci górskich była od tysięcy lat działalność pasterska, w której rytmy przegonów owiec między pastwiskami letnimi i zimowymi określały czasokresy wyrzeczeń i obfitości w codziennej egzystencji. W najdawniejszych informacjach o półkoczowniczych Macedończykach zamieszkujących okolice Olimpu i Pierii (zdaniem Hezjoda, prawowitego dziedzictwa Makedona — syna Zeusa i Thyi) ich prosty tryb życia, zamknięty między płodną niziną nad Zatoką Thermajską (nie było tam wsi, gdyż cały teren zajmował niegdyś zalew) a stromymi zboczami obu pasm, nierozzerwalnie łączono z owcami. Troszczył się o nie — jak podaje Herodot — młodociany Perdikkas I z rodu Temenidów nim został pierwszym władcą macedońskim w nowej stolicy Ajgaj — w Lebai, właśnie u stóp Pierii miał on, zgodnie z legendą, pochwycić snop słonecznego światła namasz-

nymi z faktem, że w składach tytoniowych Radovišu czy Bitoli pracowały głównie młode dziewczęta).

⁴⁴ W pieśniach ludowych wielokrotnie pojawiają się nazwy lokalnych upraw wraz z okolicznymi miejscami („лубеница од Струмица, суво грозје од Солуна”) oraz porównania dziewczęcej urody do dorodności regionalnych płodów rolnych (jabłka ochrydzkiego, ryby prespańskiej, pieczywa juruckiego, wina neguńskiego, ale też noża z Elbasanu) — por. Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, бр. 297, 331.

⁴⁵ М. Карлова: *Турецкая провинция и ее сельская и городская жизнь. Путешествие по Македонии и Албании*. „Вестник Европы” 1870, № 5—6, cyt. za: *Македония во делата...* Т. 5, s. 168. Obecnie przemysłowa uprawa słonecznika, papryki i buraka cukrowego nie budzi emocji podróżopisarzy. Por. także W. Tyszkiewicz: *Typy rolnictwa Macedonii jako przykład typologii rolnictwa świata*. „Przegląd Geograficzny” 1977, nr 4, s. 781—805.

czający go na króla. Znacznie później, od czasu średniowiecznych migracji włoskich z Dacji historyczne tereny tutejszej nieprzerwanej gospodarki pasterskiej zaczęły przejmować nowi gospodarze, nie zmieniając jednak zasadniczo jej charakteru⁴⁶. Tradycyjnie hodowano także wymagające żyźniejszego wapiennego podłoża pastwisk kozy — przedstawiane zresztą jako symbole areалу kulturowego na rewersie monet samego Aleksandra. Trzeba było dopiero zagrożenia wylesieniem i erozją gleb po ponad dwóch tysiącach lat, by aktem administracyjnym Socjalistycznej Republiki Macedonii z 1953 roku zakazać utrzymywania tych zwierząt⁴⁷. Od czasów antycznych przez wieki zmieniali się tylko pod względem etnicznym dysponenci podszczytowych hal i nizinnych trawiastych łąk — obecność arumuńskiej populacji okazała się tu najtrwalsza i ponadregionalna, ponadto wśród ćwierćmilionowej rzeszy hodowców owiec w 1912 roku znajdowali się też Turcy Juruci (osiedli we wsiach, wyspecjalizowali się z kolei w pactwie), Albańczycy z gór Šar⁴⁸, Grecy, a nade wszystko macedońscy Słowianie z plemienia Mijaków⁴⁹. W tym okresie zajęcie to stanowiło podstawę utrzymania dziesiątej części ludności, i to najbogatszej, co widoczne było w stopniu rozwoju jej kultury materialnej (zależnej w dużej mierze od parametrów *milieu externe* w geosferze). Jako główny dostawca wyrobów mlecznych dla Stambułu i nieprzerobionej wełny do państw zachodnich kraj macedoński najgorzej przeżył hermetyczne zamknięcie granic w 1913 roku, kiedy przecięcie szlaków pasterskich i izolacja zagrożonych zaoraniem salonickich zasolonych pastwisk zimowych spowodowały konieczność zamknięcia dobytku w kotlinie Tikveš, pod Strumicą oraz na słynnym Owczym Polu (cenionym już przez Juruków jako Mustafa Ovasi). Rekonstrukcja stad po drugiej wojnie światowej przyniosła pewien efekt: łączne pogłowie owiec w niepodległej Macedonii wyniosło niecałe 2,5 mln sztuk (1994), ale przed poprzednią wojną na samym tylko paśmie Šar w lecie przebywało ich aż 1,5 mln — i to w warunkach dużej konkurencyjności innych obszarów w części egejskiej⁵⁰.

⁴⁶ Por. N.G.L. Hammond: *Starożytna Macedonia...*, s. 20—21.

⁴⁷ Nie brakuje barwnych i dramatycznych opisów poszczególnych faz akcji likwidacyjnej, na przykład w powieści L. Starovy *Времето на козите* czy tekstach pisarza regionalisty P. Škalovskiego.

⁴⁸ W języku macedońskich Romów na oznaczenie Albańczyka utrzymało się pogardliwe określenie *Buzno* ('koziol').

⁴⁹ Ich działalność w rejonie Drimkol — *malowniczym piekle* — była w ostatnich dwóch wiekach brutalnie przerywana przez albańskie grabieże stad — obsiewając na przykład zbocza Jablanicy pasterskimi grobami bez krzyży, które owczarze po każdej zimie zabezpieczali przed rozkopaniem przez dzikie zwierzęta, por. J. Поповски: *Дримколски записи*. Скопје 1971, s. 20.

⁵⁰ Por. *Македонија како природна...*, s. 309—314; M. Котовчевски: *Macedonia catena...*, s. 269. Podszczytowe *бачила* — jak i pola ryżowe — stanowiły jedne z pierwszych obiektów filmowanych w Macedonii na początku lat trzydziestych ubiegłego wieku przez operatorów amerykańskiej wytwórni „Paramount”.

Wysokogórskie pastwisko jako *locus beatus* musiało więc zyskać w kulturze ludowej miejsce wyjątkowe oraz znacznie wyższy prestiż od toposfery leśnej, czemu trudno się dziwić, zważywszy ubogie zasoby drzewostanów odziedziczone po wiekach rabunkowego ogoławania gór z surowca drzewnego. Choć panuje opinia, że główną tego przyczyną była nie tyle żądza zysku (jego większość zużywano na miejscu), ile brak doświadczenia i wiedzy Turków (oraz ich nauczycieli kultury i administracji — Arabów), wywodzących się z terenów całkowicie pozbawionych szaty leśnej, to nie bez znaczenia było też długoletnie i masowe tradycyjne wytwarzanie węgla drzewnego przez chrześcijan⁵¹. Najwyższą wartość energetyczną miał ten pozyskiwany z dębów. Nadal zasobów liściastych pozostaje jeszcze w kraju ponad 90%, ale z górą dwie trzecie wszystkich rosnących drzew to gatunki niskopienne. Do tych niekorzystnych wskaźników trzeba dodać fakt kompletnego wylesienia — i w konsekwencji „nieprzyjaznej” symbolizacji krajobrazowej w kulturze — całych regionów (zlewisk rzek Pčinja i Kriva Reka, Tikvešu, ostatnio nawet Mariova). Ich degradacji towarzyszą wyręby pozostałych zwartych kompleksów własności państwowej (jak zresztą w 90% struktury posiadania) w rejonach kiczewskim czy maleszewskim, a reliktem lasów równinnych (na przykład platanom w dolinie Wardaru) czy obszarom rezerwatowym zamkniętym w trzech parkach narodowych trudno przypisać znaczniejszą rolę symbolotwórczą nie tylko obecnie, ale także w tradycji.

Wyraźnie natomiast zaznaczają się w niej figury topiki wodnej, realistycznie powiązane — zarówno w symbolizacjach chorograficznych, jak i w świecie wyobraźni folkloru — z życiodajną obfitością ryb w nielicznych, lecz spektakularnie usytuowanych jeziorach. Jakkolwiek etnokulturowe oraz imaginacyjne znaczenie zbiornika ochrydzkiego i jego okolic zyskało znaczenie pierwszorzędne, a nazwy endemicznych gatunków zamieszkujących jego wody (*настрмка*, *белвица*, *јагула*) z emfazą powtarzane są w wariantach w niejednej konstrukcji *ornans* pieśni ludowej (wizerunki zaś występują nawet we freskopisarskich scenach *Ostatniej wieczery*, jak we wsi Leskoec), to jednak dzięki antycznym świadectwom źródłowym za jeden z naczelnych tego typu symboli genezy cywilizacyjnej uchodzi Jezioro Dojrańskie (starożytny Prazias). Rybackie osiedla Pajonów na jego wybrzeżach wspominał Herodot, a z faktu praktykowania zachowanego jedynie w Chinach sposobu połowu przy pomocy kormoranów czyni się dziś z dumą jeden z niezbitych

⁵¹ Ogromne ilości tego surowca — pochodzącego między innymi z wyspy Thassos — zużywały Saloniki. Z miejscowych surowców geologicznych do użytku nadawał się jedynie eksploatowany w małych ilościach lignit. W XX wieku węgiel brunatny stał się już natomiast ważnym źródłem energii w prowincjach jugosłowiańskich — jeszcze w latach osiemdziesiątych w dzielnicach miejskich, ze starym Belgradem na czele, unosił się jego charakterystyczny zapach. Por. także J. Rygielski: *Ochrona środowiska w Socjalistycznej Republice Macedonii*. „Aura” 1979, nr 8, s. 18—19.

argumentów macedońskiej „ekumenicznej” etnografii historycznej⁵². Samo miasto Dojran (Tauriana) stało się zaś symbolem okrutnego dziejowego fatum — niszczone wielokrotnie do fundamentów, rozwijające się (czego wskaźnikami były skoki liczebności kolonii żydowskiej i rromskiej) bądź wyludniające w zależności od przebiegu szlaków handlowych, pacyfikowane wielokrotnie w XX wieku, windykowane symbolicznie jako umowna forpoczta zachodnia ze strony bułgarskiej, wreszcie dotknięte kataklizmem odpływu zarybionych wód jeziora na terytorium Grecji.

W wymiarze wertykalnego porządku wszechrzeczy, w którym doświadczenia wielkich cywilizacji umieszczały zwykle w świecie podziemnym skarby szlachetnych kruszców, również macedońska geosfera dostarczała symbolizacji adekwatnych do naturalnych zasobów. Chociaż warstwy złożonośne wielu kopalin były i są tu dobrze dostępne, opłacalność ich pozyskiwania oraz wymogi technologiczne i transportowe faworyzowały zazwyczaj w przeszłości pierwiastki najcenniejsze. Budowanie potęg państwa Aleksandra, a później bizantyjskiego na pokładach kratowskiego srebra (surowca monetarnego), złota z Dardanii (na wschód od Scupi) czy z masywu Pangei⁵³ stworzyło u autorów antycznych wyobrażenia górniczego zaplecza, którego eksploatacja i kontrola zapewniały dobrobyt władcom nizinnym i nadmorskim. W XIII wieku rozbudowane przez Rzymian wschodniomacedońskie (osogowskie) kopalnie zostały zrekonstruowane przez sprowadzonych Sasów⁵⁴ i odtąd także Turcy czerpali z nich korzyści, dostrzegając fakt, że rudzie przydatnej w rzemieśle miedzi nierzadko towarzyszą duże ilości złota — w rejonie Demir Kapija czy kruszczośnych okolicach Kukušu. Po upadku państwa otomańskiego jego wydobywanie przejęły kompanie brytyjskie⁵⁵, a najbogatsze w Europie pokłady chromu stały się obiektem eksploatacji rabunkowej aż do zupełnego ich wyczerpania decyzją hitlerowskich geologów w rejonie Raduży i częściowo Zletova, trwając jeszcze w trudniej dostępnych warstwach valandowskich i chalkidyckich. Polityczny nadzór nad najwartościowszymi klejnotami zie-

⁵² Zaprzecza to też zupełnie hierarchii wielkości zbiorników. Proporcje połowów w układzie Prespa — Ochryd — Dojran, według różnych źródeł, kształtują się bowiem w ostatnich stuleciach średnio w porządku 1 : 2 : 5. Mniej dziś znaną formą gospodarowania na jeziorach było pozyskiwanie na dużą skalę pijawek, którym to procederem trudnili się często mnisi (na przykład w klasztorze Bukovo koło Bitoli).

⁵³ Por. *Świat Bizancjum*. T. 1: *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330—641*. Oprac. C. Morisson. Tłum. A. Graboń. Kraków 2007, s. 384.

⁵⁴ Co szczątkowo widoczne jest dziś w nordyckiej fizjonomii mieszkańców takich miejscowości, jak Pehčevo czy Vladimirovo. W epoce osmańskiej kratowskie kopalnie dzierżawili Macedończycy, co umożliwiło długie utrzymanie kultury i piśmiennictwa słowiańskiego w „mieście wież i mostów”.

⁵⁵ Por. *Македонија како природна...*, s. 320—323. Pierwszy fachowy opis podróży po Macedonii sporządził chorwacki mineralog Fran Tućan — F. Tućan: *Po Makedoniji: putničke slike i dojmovi*. Zagreb 1925.

mi nieodmiennie służył identyfikacji aktualnego hegemonu terytorialnego, w czasach jugosłowiańskich wiążąc się ze strategicznymi rudami uranu (Zletovska Reka, okolice Kumanova, intensywne poszukiwania w Mariowie) czy platyny (nieopłacalne dziś pozyskiwanie z masywów valandowskich). Losy odtworzonej dopiero w 1979 roku produkcji złota (koncentrat przerabiany w sąsiedztwie Radovišu) nadal ilustrują dawne ekonomiczne więzy i symboliczne zależności, gdyż sama ekstrakcja tego kruszcu, jak i czystej miedzi dokonywała się i dokonuje po 1991 roku w serbskim Borze, na miejscu mając tylko — jak w czasach antycznych — zaplecze surowcowe.

Antroposfera

I.

Czytelnych lokalizacyjnych symboli genezy sięgających czasów prehistorycznych przetrwało w Macedonii niewiele, a ich lista ulega modyfikacji w zależności od przyrostu liczby odkryć archeologicznych⁵⁶. Choć trudno wyobrazić sobie zabiegi towarzyszące aktowi erygowania neolitycznej osady — jak najstarszego ustalonego siedliska Vršnik pod Štipem sprzed 4500 lat, zamieszkałego przez lud nieindoeuropejski — z pewnością można założyć, że o wyborze pierwotnych siedzib decydowały też względy symboliczne. Właściwy ludzkiemu gatunkowi instynkt zadomowienia, prócz możliwości schronienia, jako przeciwwagi poszukiwał *miejsca otwartego*, które jako wolne i nieskryte unaoczniałoby „widoczność prawdy”⁵⁷. Ujmowana w tym kontekście jako zarchaizowany symbol kosmo- i astrologiczny, przyjęłaby ona w obecnej macedońskiej interpretacji toposu „miejsca podniebnego” cechy wartości absolutnej i ostatecznej: to właśnie w bezludnych dziś górach północnego pasa przygranicznego, obok miejscowości Kokino, w 2001 roku odkryto na wulkanicznej kulminacji pozostałości megalitycznego obserwatorium astrono-

⁵⁶ W obrębie stanowisk paleolitycznych obejmujących głównie Kristoforovo oraz Bukovo w rejonie Bitoli i jaskinię Makarovec w dolinie Babuny. Znaleźiska neolityczne skoncentrowane są w ramach eponimicznie określanych kultur veljusko-porodinskiej i anzabegovo-vršnickiej, nieco młodsze — w Pelagonii i wokół Jeziora Ochrydzkiego, a także w okolicach Skopje (Zelenikovo II — tzw. neolityczne Wenery jako świadectwa kultu matriarchalnego). W epoce brązu (kultura Armenohori, Šuplevec i inne) obszar macedoński pełni funkcję przekaźnika osiągnięć migrujących plemion indoeuropejskich, konstytuujących z czasem tzw. wspólnotę centralnobalkańską. Por. na przykład wielotomową *Археолошка карта на Република Македонија*. Ред. Д. Коцо. Скопје 1994.

⁵⁷ Por. opis tej Heideggerowskiej kategorii w: H. Buczyńska-Garewicz: *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków 2006, s. 188.

micznego, którego ranga świadczyć miałyby o centralnym i opiniodawczym znaczeniu tego miejsca dla wielu sąsiednich kultur. Tym samym niecodzienne odkrycie w Kokinie wpisało się celnie w czas budowania kanonu kulturowego *continuum* po 1991 roku, wbudowując się w łańcuch podobnych nienaruszalnych obiektów symbolicznych — jak pajońska Bylasora, zidentyfikowane w 2005 roku królewskie miasto Pelagonia nad wsią Bonče czy Plaošnik św. Klimenta w Ochrydzie⁵⁸. Tożsamość strefy w horyzoncie bałkańskim centralnej, ale pod żadnym względem niebędącej homogeniczną, przypisywana jest Macedonii diachronicznie przy każdej nadarzającej się okazji: począwszy od definicji „kraju pośredniczącego” w antropogeografii⁵⁹, a skończywszy na opisach estetyzująco-idealizujących, przydających jej skondensowaną moc miejsca błogosławionego, „wywyższającego ducha” przybysza i harmonizującego go z zastanym *genius loci*⁶⁰. W translacji na język pojęć topognostycznych owa potencia różnorodności wynikałaby — jak utrzymuje serbski antropogeograf z lat międzywojennych opisujący *terytoria odzyskane* — z cech burzliwego kulturowego łączenia i przenikania za pośrednictwem arterii dolinnych⁶¹,

⁵⁸ W datowanym na 1800 rok p.n.e. obserwatorium — umieszczonym przez NASA w randze 4. miejsca wśród podobnych 15 obiektów na świecie i gruntownie w ostatnich latach opisanym — znajdował się krąg sztucznie obrobionych kamiennych markerów, wskazujących roczne cykle położenia Słońca i Księżycy na potrzeby kultowo-obrzędowe i agrarne. Przeprowadzone analizy archeoastronomiczne wykazały ich precyzyjną funkcjonalność, a samo wzgórze dostarczyło obfitego materiału wykopaliskowego, świadczącego o nieprzerwanej tysiącletniej przydatności „świętej góry” od czasów kultu matriarchalnego — por. J. Станковски, Ѓ. Ценеv: *Ancient observatory Kokino*. Куманово [b.t.w.], a także J. Станковски: *Небото над Македонија*. Скопје 2004. Paralelnym mitologizowanym motywem jest poświadczona w Macedonii obecność paleobałkańskiego ludu Pelazgów, których apoteozie jako „praojców ludzkości” w pracach nienaukowych — a dostarczycieli substratu językowego w naukowych — towarzyszy wykorzystywanie paralel słowiańskich — por. na przykład J. Бошковски Јон: *Атлантида Вистинската и Македонија*. Скопје 1998, s. 107, 111.

⁵⁹ Por. V. Radovanović: *Problemi antropogeografskih...*, s. 26.

⁶⁰ С. Влахов-Мицов: *Филозофскиот клуч за македонскиот идентитет*. Скопје 2008, s. 30. Motyw ten wielokrotnie powraca w identyfikacjach przestrzennej sieci nakładających się w Macedonii kultur. Współczesny dramaturg J. Plevneš akcentuje na przykład w licznych wypowiedziach, że dla misjonarskiego i interkulturowego charakteru jego twórczości decydujące znaczenie ma fakt pochodzenia ze wsi Sloeštica, leżącej geometrycznie dokładnie w środkowym punkcie odcinka łączącego Rzym z Carogradem. Macedonia trafiła pod panowanie Cesarstwa Wschodniego pod koniec IV wieku, ale pamięć o Rzymianach była w niej mocna choćby ze względu na wzniesienie przez Latynów większości miast i ustalenie szlaków komunikacyjnych. U schyłku starożytności wzdłuż przecinającej kraj z północy na południe linii przebiegał podział na łańską i grecką strefę językową. Jako *linia Dioklecjana* posiadała ona kontynuację aż do środkowej Libii i na jej podstawie dokonał się podział imperium na wschodnie i zachodnie.

⁶¹ Prócz wspomnianych już rzymskich, wytyczonych też w średniowiecznej Serbii krótkotrwale jako *droga cesarska* przez Veles do Konstantynopola oraz traktów *zetski* (do Szkodry), *kotorski* i *dubrownicki* — wszystkie prowadzące z Kosowa.

pozostawiających jednocześnie na uboczu osamotnioną siatkę enklaw dawnej cywilizacji plemiennie-patriarchalnej w górach i mikrokontynentach. We wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia ze środowiskami granicznymi i złożonymi — mobilizującymi zatem do działania, aczkolwiek w reliach zbyt skomplikowanych (górkich) powodującymi też uczucie zagubienia⁶². Za główny obszar „kolizyjno-interakcyjny” V. Radovanović uznał rejon Skopje, w którym niecałe sto lat temu dopatrywał się interferencji pasów kulturowych patriarchalnego (biegnącego z północy — domyślnie z Serbii) ze starobałkańskim (arumuńskim), przeplatanych z turecko-orientalną fizjonomią miast, zasilanych od XIX wieku elementem patriarchalno-słowiańskim⁶³. W okresie tym wzrastało już zresztą znaczenie stabilnych granic geoetnicznych, które na przypominających pod tym względem szachownicę mapach otomańskich trudno było wyodrębnić, a jedna z najważniejszych — oddzielająca Macedończyków od Serbów i Albańczyków — biegła tradycyjnie szczytami Šaru, właśnie w okolicach Skopje. Z wielu przyczyn etnohistorycznych i topograficznych właśnie te *góry zindywidualizowane* (w antyku Scardus) stały się jednym z najważniejszych w hierarchii punktów odniesienia dla kilku społeczeństw⁶⁴.

Z narosłej w ostatnich dekadach literatury bałkanistycznej o profilu geozoficzno-historiozoficzno-kulturoznawczym, której przegląd przerastałby przyjęte tu ramy analizy, stosunkowo niewielki fragment (i to głównie po 1991 roku) powstał w Macedonii, jej samej też dotycząc. Porównując losowo nawet wybrane tezy tej refleksji z wnioskami wcześniejszych regionalnych i porównawczych studiów materiałowych, nie sposób nie dostrzec powtarzających się po obu stronach w różnej szacie terminologicznej pojęć fluktuacji, konfrontacji i izolacji. Rozszyfrowując je na przykład według lokalnego klucza stereotypów etnicznych oraz antropologii środowiskowej i pisząc wręcz o *geomitologii* półwyspu, F. Muhik’ definiuje go — z centralnej perspektywy macedońskiej — jako *syntagmę syntagm*, łączącą strefy zewnętrzne, ale wewnątrz niespójną. W opinii tego filozofa i eseisty bałkańską tożsamość ksenologiczną w sposób zasadniczy odróżnia od sytuacji pirenejskiej i apenińskiej stopień koncentracji elementów hybrydycznych. O ile na dwóch pozostałych

⁶² Por. Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń, architektura*. Warszawa 2000, s. 33.

⁶³ Por. V. Radovanović: *Problemi antropogeografskih...*, s. 27—29. Autor ów podaje przykłady kilkunastu macedonistycznych studiów antropogeograficznych z lat dwudziestych utrzymanych w duchu metody J. Cvijicia, którego założenia zaprezentował na kongresie geografów i etnografów słowiańskich w Wilnie w 1927 roku. Por. także J. Cvijić: *Nekolika promatranja o etnografiji makedonskih Slovena*. Beograd 1906; S. Đulibrk: *Cvijičeva sociologija Balkana*. Beograd 1982.

⁶⁴ Por. C. Deptuła: *Święte góry w dawnej Polsce*. W: *Miejsce rzeczywiste, miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca*. Red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka. Lublin 1999, s. 217—218.

półwyspach (ograniczona hiszpańsko-portugalska bieżąca manifestacja inności przyjmująca za inwazję z jedyne go północno-wschodniego połączenia z kontynentem; równie ksenofobiczna autoidentyfikacja włoska, w której czterdziestokilometrowy podalpejski pas komunikacji z otoczeniem nie przewyższa mentalności wyspiarskiej) sytuacja historyczna nie dopuściła do zróżnicowania etnicznego, o tyle mediacja Bałkanów między trzema kierunkami zróżnicowała etnosy i rozproszyła przyjętą tu semantykę inności. W rozumowaniu tym zakłada się dalej, że ukształtowana w owym miejscu jako *antropologiczny apeiron* ludność dziedziczy w każdej poszczególnej świadomości narodowej psychospołeczne cechy odmiennych rodzajów środowiska: półwyspu (któremu odpowiadałaby substancja *duszy* — emocjonalności, dumy), kontynentu (jako domeny *rozumu*) oraz wyspy (z właściwymi jej cechami egoistycznej *osobowości*). Wyspiarskiej, pełnej fatalistycznych dylematów osobowości Hamleta i kontynentalnej (*szwajcarskiej*) samokontroli Wilhelma Tella przypisane byłoby zatem bałkańskie ekstatyczne rozdarcie między potrzebami skrajnej autonomii i wiernopoddańczego podporządkowania. Przez centralny konflikt „kontynent — półwysep” miałby przemawiać woluntaryzm *niedocenionych* etnosów i ich kontynentalne aspiracje, a niepowodzenia w ich realizacji rozdziłyby ostatecznie wyspiarską mentalność *ukrytej doliny*. Proces ten, obserwowany w ostatnich dziesięcioleciach, doprowadził do stanu, w którym zrewidowano pozbawiony podstaw mit o wielowiekowej przyjaźni narodów, ale też stworzono oparte całkowicie na czynnikach zewnętrznych minipaństwa, zastępując w nich „ducha półwyspu” duchem rezygnacji. W miejsce wielokulturowego jądra, totalności *bałkańskiej entelechii*, powstać miały w rezultacie trzy typy samoświadomości: półwyspu (kooperacyjno-tolerancyjna — w części centralnej), kontynentalna („antybałkańska” — w części północnej) oraz ukrytej doliny (ksenofobiczna i autarkiczna — w górskich enklawach)⁶⁵.

Poglądy na temat centralnobałkańskiej „palety genetyczno-kulturalnej” rodzącej „szczęśliwe indywidua, lecz słabe narody”⁶⁶ mają wiele odmian interpretacyjnych, z których dla przejrzystości warto przytoczyć jeszcze tylko

⁶⁵ Mimo braku określeń narodowych, łatwo je tu przyporządkować konkretnym nacjom. Por. Ф. Мухиќ: *Топографија на балканската самосвест во клучот на геомитологијата: пенинсула, континент, скриена долина*. In: *Македонскиот есеј*. Red. И. Цепароски. Битола 2008, s. 197—211.

⁶⁶ С. Влахов-Мицов: *Филозофскиот клуч...*, s. 30. Brak zdecydowania co do tu-tejszej dominanty etnicznej powodował jeszcze w XIX wieku wymienne używanie określeń: „Półwysep Orientalny”, „Półwysep Grecki”, „Półwysep Greko-Słowiański” czy „Półwysep Południowosłowiański” — por. M. Todorova: *Balkany wyobrażone*. Tłum. P. Szymor, M. Budzińska. Wołowiec 2008, s. 65, 68. Z kolei stosowany przez włoskich geografów-humanistów orograficzny termin *catena mundi* (*catena del mondo*) w „centralnobałkańskiej” macedońskiej interpretacji przyjął majestat geocywilizacyjnej osi utożsamianej z samą Macedonią — por. М. Котовчевски: *Macedonia catena...* (znamienny tytuł książki).

jedną — „biofizyczną”, jako ściśle związaną z uwarunkowaniami topoanalizy. S. Vlahov-Micov postrzega mianowicie w europejskiej „bramie do Azji” (i dalej ku Afryce) wiele dystynkcji charakterystycznych dla zatimizowanej międzykulturowej strefy przejściowej w Ameryce Środkowej. I tu, i tam w łonie rozmnożonych bytów etnopolitycznych dochodzi do *emocjonalnej eksplozji*, ścierania się wzajemnych nacisków zagęszczonych ludzkich biopól, skupionych w silnej strefie energetycznej, jakiej jednym z wzorcowych modeli byłaby również zróżnicowana etnicznie Azja Centralna. Tam, gdzie etnosy znajdują się wciąż w drodze do trwałych siedzib, energia ta służyć ma wyłącznie dyferencjacji i bodźcowaniu przemieszczeń. Przeciwstawne potencjały wyładowują się w samym procesie ruchu, w kulturze materialnej i duchowej zaś przejawia się duży ładunek energii (auto)destrukcyjnej⁶⁷. Gdyby jeszcze zwrócić uwagę na immanentny terytorializm (czy też uświęcanie terytoriów) bałkańskiego wspólnotowego *gentis*, nietrudno byłoby potwierdzić przytaczany już sąd, że także typ związków między miejscami uzależniony jest od kolektywistycznego bądź indywidualistycznego typu kultury. Apoteoza tych miejsc i związanych z nimi tradycji w pierwszym z nich ma oczywisty wydźwięk konserwatywny i monologowy, skoro tak trudno także dziś zaakceptować tradycyjnym społecznościom pesymistyczną konkluzję, że „jako Bałkańczycy dzielimy los Śródziemia [...], nie uczestnicząc w jego duchu, a tylko [...] *post festum* zasypywani jesteście popiołem, nie doświadczając żywości ognia [...]”. Bałkany są centrum nicości z poczuciem własnej ważności [...], żałując czegoś, czego w istocie nigdy tu nie było”⁶⁸.

2.

Płynna opozycja między czynnikiem zbiorowym i jednostkowym legła też u podstaw samoistności najdawniejszej (staro)macedońskiej formacji cywilizacyjnej, której centralnym punktem symbolicznym był królewski tron (powód uznawania tej władzy przez dawnych Greków za barbarzyńską), ale pozostający w symbiozie z „heterotopicznym” zgromadzeniem ludu. Taki system polityczny, zdolny do przetrwania z dala od greckich miast-państw nosił już więc w załączku przewagę pierwiastka fluktuacji nad konfrontacją. Schodzący w VIII wieku p.n.e. z północno-zachodnich gór ku Dolnej Macedonii pasterze, których późniejsza „klasyczna” dynastia wywodziła się z odległego Argos na Peloponezie, w swej półkoczowniczej naturze przechowali naturalne poczucie wspólnoty (wraz z instytucją „najwyższego pasterza”), królowi i królowej zapewniając jedynie prosty szłaś w Lebai, a Perdikkasowi I przy-

⁶⁷ P. C. Vlahov-Micov: *Филозофскиот клуч...*, s. 33—34.

⁶⁸ S. Dimitrijević: *Belezi...*, s. 624—625.

pisując w podaniu dokonanie wyboru miejsca pierwszej stolicy *Makedones* przez stado kóz⁶⁹. Jej nazwa (Ajgaj oznacza „Kozie Miasto”), korelacja je-siennych i wiosennych świąt w Dion z przegonami stad, jak też powiązanie ekspansji na tereny Traków pieryjskich (kojarzonych z pogrzebanym jakoby na tych terenach Orfeuszem oraz Muzami) z przejściem pastwisk zimowych najlepiej świadczy o genealogii królewskiego plemienia Argeadów. Samo zaś Ajgaj (wcześniejsza Edessa) — czytelny symbol genezy, w którym spoczęli wszyscy władcy prócz Aleksandra — sprzyjało kształtowaniu obywatelstwa innego niż koligacje plemienne. Wobec innych macedońskich *poleis*, zakładanych tuż nad równiną — znacznie niżej od późniejszych tureckich — ich mieszkańcy także czuli się lojalni, nie doznając nierówności społecznych ani konfliktów zauważalnych w świecie greckim i pod względem trybu życia bardziej zbliżając się do sąsiadów bałkańskich. Gdy w VI stuleciu zajmą leżącą na szlaku północnym Eordaję, przetrą tym samym drogę późniejszej Via Egnatia, dowodząc przy okazji, że w polu ich zainteresowania nie leżą sprawy morza⁷⁰. Wydaje się, że to ostatecznie odróżniło ich od niezwykle ceniących autochtoniczność Greków, którzy ustami swych autorów (Peryklesa, Izokratesa i innych) wyrażali pogardę dla „energetycznie destrukcyjnej” idei nomadyzmu⁷¹.

Odkrycie w 1977 roku — wbrew sceptycyzmowi większości archeologów — trzech grobów królewskich (Filipa II, żony Aleksandra Wielkiego Roksany i jej syna Aleksandra IV) w tzw. Wielkim Tumulusie w Verginie zakończyło spory co do lokalizacji Ajgaj, ale rozpoczęło międzypaństwową grecko-słowiańską „wojnę symboliczną” o prawo własności do wyobrażenia szesnastopromiennej gwiazdy z larnaksu kryjącego szczątki Filipa. Kilkunastometrowy kopiec miał prawdopodobnie uczcić samego Aleksandra, który spoczął w Egipcie⁷² i wspomóc wiarę Macedończyków w ubóstwionych królów. Ten narodził się jednak już w Pelli (gdzie na świat przyszedł też ponad dwa tysiące lat później główny ideolog słowiańsko-macedońskiej autonomii kulturalno-politycznej Krste Misirkov), do której w IV wieku p.n.e. przeniósł swą stolicę Archelaos. Aleksander pobierał nauki u Arystotelesa tu i w akademii obok dzisiejszej wsi Kopanos, a sama Pella, położona aktualnie 40 km od morza, podupadła po zamuleniu łączącej ją z nim rzeki, aż po

⁶⁹ Por. N.G.L. Hammond: *Starożytna Macedonia...*, s. 21—23.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 27—32.

⁷¹ „Nie staliśmy się mieszkańcami tego kraju, wyrzucając stąd wcześniejszych jego mieszkańców ani znajdując go niezamieszkanym, ani przychodząc tu w tłumie złożonym z różnych ras”. — *Mowa pogrzebowa Peryklesa*. W: Tukidydes: *Wojna peloponeska*. Księga 2:36, cyt. za: Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń...*, s. 195.

⁷² Po śmierci w 323 roku p.n.e. w Babilonie ciało zabalsamowano, a wóz żałobny skierowano do Ajgaj, lecz król Egiptu Ptolemeusz Soter nakazał, by pogrzeb odbył się w Aleksandrii. Paradoksalnie, co do przyznania boskiej czci właśnie Aleksandrowi nie było zgody.

najazdach rzymskich i trzęsieniach ziemi skryła się pod nią do początku XX wieku⁷³. Gdy filolog klasyczny J. Morrith odwiedził to miejsce w 1794 roku, nie znając również umiejscowienia Ajgaj, skonstatował, że miasto zapadło się w moczary, poza fragmentem muru, „kilkoma piwnicami” i zrujnowanymi ścianami, między którymi płonęły ogniska⁷⁴. Większe emocje podróżników budziła z reguły nieodległa mogiła Eurypidesa. Przemierzający te okolice 23 lata później F. Pouqueville wyrażał już tylko „bolesny żal” z powodu losu Pelli, której kolumny posłużyły za budulec muzułmańskim grobom, a w samej wsi — własności niejakiego Ahmed-beja — doliczył się 60 nędznych domostw zamieszkałych przez Słowian w sąsiedztwie garnizonu Albańczyków strzegących wieży obronnej⁷⁵. Bliskość górskich zboczy i wód po raz kolejny wykreowała miejsce szczególne oraz jego upadek, lecz żadne inne nie zaspokajałyby jego historyczno-estetycznych ambicji — zgodnie z retorycznym pytaniem: „Czym byłby Partenon stojący na równinie?”⁷⁶

Jak podaje N. Hammond, większość danych faktograficznych dotyczących najbardziej nas interesujących północnych rubieży państwa *Makedones* zawarł w najstarszym greckim dziele z zakresu geografii historycznej Hekatajos z Miletu, na którego dopiero 500 lat później powoływał się Strabon. W obu tych pracach — świadczących o stosowaniu podziału na Macedonię górną i dolną — znajdujemy informacje o wyjściowej sytuacji geotnicznej około wieku VI: okolice masywu Pelister zamieszkiwali Linkestowie i Pelagonowie, a ich lepiej rozwinięci sąsiedzi, wyzyskujący bogactwa zbiornika ochrydzkiego i górnego biegu Aksios (iliryjscy Enchelejowie i Dardanowie)⁷⁷, rywalizowali z kolei z umiejscowionymi bardziej ku wschodowi

⁷³ Z tej lokalizacji pochodzą słynne mozaiki z różnokolorowych otoczek, ołowiu i terakoty, marmurowa głowa Aleksandra czy figury zwierzęce z brązu. Na terenie wardarskim artefaktów czysto aleksandryjskich odnajdywano niewiele i miały one głównie funeralny charakter — por. Н. Проєва: *Осврт врз проучувањето на историјата на античките Македонци*. In: *Содржински и методолошки прашања во истражувањето на историјата на културата на Македонија*. Red. Г. Старделов. Скопје 1995, s. 278.

⁷⁴ *The Letters of John Morrith Descriptive of Journeys in Europe and Asia Minor in Years 1794—96*. Ed. G. Mirindin. London 1914, cyt. za: *Македонија во делата...*, T. 2, s. 49—50. W takiej właśnie sytuacji „nieistnienia istniejącego” dokonuje się, jak pamiętamy, Piagetowska *konservacja* miejsc — wyobrażanie przedmiotów stałych wśród zmiennych obrazów.

⁷⁵ F. Pouqueville: *Voyage de la Grece*. Paris 1826, cyt. za: *Македонија во делата...*, T. 2, s. 729—730.

⁷⁶ S. Symotiuk: *Miejsce i czas*. W: „Genius loci”. *Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice 2007, s. 122.

⁷⁷ Por. N.G.L. Hammond: *Starożytna Macedonia...*, s. 52—54. Historyk ten na podstawie pochodzenia złotego i srebrnego surowca z Kosowa i Pologu przypisuje greckim rodom dynastycznym panującym nad Ilirami związek z cennymi znaleziskami „grobów książęcych” w Trebenište i Radolište. Macedońscy dziejopisarze skłaniają się do uznania ich za pajońskie, powołując się na fakt obcości zwyczaju strojenia zmarłych w złoto iliryskim i innym sąsiadom Pajonów, praktykujących kult Słońca. Zabytki owego interesującego implantu kulturowego

Pajonami. Epizodyczny, ale bardzo istotny udział tego ludu w opanowaniu oraz zagospodarowaniu centralnej części półwyspu (jak choćby wojownicze działania i kontrola sprawowana nad kopalniami szlachetnych rud w Kratowie [Tranuparze] i Kiustendile [Pautalii]) wyznaczył mu aż do czasu wkroczenia Persów rolę jednego z głównych antagonistów Macedończyków. Dyskusja o tożsamości pajońskich plemion usytuowanych między greckim Południem, iliryjskim Zachodem i trackim Wschodem, w szczególności najwcześniej lokalizowanych Agrianów, doprowadziła dziś macedońskich dziejopisarzy do naukowego wylansowania brakującego łącznika w łańcuchu cywilizacji — idealnego alternatywnego wzorca archaicznego przodka, który nad rodakami Aleksandra III Wielkiego górowałby swym umiejscowieniem ściśle w granicach obecnego państwa słowiańskiego⁷⁸. Na podstawie opisów Polibiusza i badań terenowych ustalono niedawno prawdopodobne stanowisko głównego pajońskiego grodu Bylasory 17 km na północ od Velesu (we wsi Knežje, na skraju Owczego Pola), odkrywając tam jednocześnie pozostałości najstarszej znanej na terenie kraju świątyni z V wieku p.n.e.⁷⁹

O ile żywa od zamierzchłych czasów funkcja południowych miast macedońskich jako pośredników handlowych między wybrzeżem a interiorom uzależniona była od kierunków ekspansji takich hegemonów, jak Persowie czy Ateńczycy, geozoficzny symbol Górnej Macedonii — krainy później pozyskanej, niedostępnej i z trudem kolonizowanej — wyposażony był w atrybuty zewnętrznosci. Pomijając panowanie Aleksandra I, praktycznie żaden antyczny władca z Pelli nie potrafił w pełni sobie tych terenów podporządkować (lokalni królowie Orestydy, Linkestis, Pelagonii czy Derriopii [położonej nad Erigonem z centrum w Styberrze] zobowiązani byli tylko do pomocy sojuszniczej, reprezentując często odrębne etnosfery). Ten między innymi fakt — poza argumentami językowym i antropologiczno-genealogicznym — wykorzystywany jest obecnie w dyskusjach etnopolitycznych między Skopje a Atenami nad uprawnieniami do symbolicznej sukcesji po antycznej substancji „miejsca i ducha”. Na korzyść tezy o nadawaniu tożsamości „mace-

obecnie rozproszone są w muzeach Serbii, Bułgarii i Macedonii. Por. także И. Венедиков: *Земите по средния Вардар. Принос към античната география на Македония*. Скопие 1943 (jedna z niewielu bułgarskich publikacji naukowych wydanych w Skopje w okresie drugiej wojny światowej).

⁷⁸ Podkreślane są „pograniczne” i pośredniczące cechy kultury Pajonów w macedońskiej czasoprzestrzeni (na przykład związki z kulturą mykeńską oraz Anatolią), ich tradycje wojaskowe (uczestnictwo w wojnie trojańskiej, miecze odnalezione w Radanje i Čaušicy, hełm wybijany na monetach) oraz zasługi we wznoszeniu ufortyfikowanych grodów. Na korzyść (pozornego oczywiście) pokrewieństwa ze Słowianami miałyby przemawiać fakty hodowli wołów oraz warzenia piwa zbożowego, a zdolności artystyczne podkreślać takie symboliczne rekwizyty, jak figurka „tetowskiej Menady”. Por. także Г. Кацаров: *Пеония. Прилог към старата етнография и история на Македония*. София 1921.

⁷⁹ Por. И. Микулчик: *Антички градови...*, s. 150—152.

dońskiej” terytoriom dziś słowiańskim przemawiają jednak konsekwencje ekspansywnych poczynań podjętych w IV wieku p.n.e. przez Filipa II, który (dzięki stworzonej przez siebie falandze korzystającej z pięciometrowych sariss z drewna dereniowego) zdołał pokonać Pajonów i Dardanów, opierając północą granicę państwa na dzisiejszych pasmach Skopska Crna Gora, Oso-govo i Belasica. Uzyskawszy tym samym kontrolę nad wejściem do doliny Dunaju, zwrócił się na zachód, by ustalić przyczółek na brzegu Jeziora Ochrydzkiego, pod Galičicą⁸⁰ (tu, zgodnie z legendą, matka Aleksandra Wielkiego miała odkryć mężowi brzemiennosc), a nim został zamordowany w Ajgaj w roku 336, dotarł do złoto- i miedzianożnych terenów między rzekami Drim i Mati (nawet albański Berat został założony przez *Makedones*). Ufortyfikowawszy Herakleję strzegącą płaskiej Pelagonii, erygował kolejne miasta (wszystkie w otoczeniu Ochrydu, poza nim samym; podejmował też na szeroką skalę działania melioracyjne), nadając im nazwy identyczne ze znanymi z „dolnych” prowincji (Astraia, Dobera, Kellion i podobne), co czynił też w odniesieniu do całych krain („Eordaja-bis” w rejonie Małej Prespy). Uprawiał tam politykę społeczno-etniczą przejętą następnie przez jego syna, dokonując translokacji plemion na podobieństwo „ludzkich stad”, a populacje miejskie uzupełniając jeńcami wojennymi — co miało społeczne konsekwencje w postaci przywiązania byłych pasterzy do miejsc umocnionych i wykorzystania ich potencjału wojskowego. Ze względu na cywilizacyjne tradycje Pajonów uszanował ich kultury, język i obyczaje⁸¹, jak później Aleksander tradycje narodów podbitych na Wschodzie.

Po ustabilizowaniu nowej koncentrycznej struktury miejsc w pobliżu strefy wyjściowej energia królewskiej dynastii skierowała się ku zdobyciom w Azji, a po ich utracie zaskakująco szybko wyczerpywała się w obronie kurczących się posiadłości bałkańskich. Zagrożająca im w III wieku inwazja celtycka okazała się przesądzająca: postępując z krajów alpejskich na południe przez przełom Lepenca i dolinę Morawy, Celtowie ze sprzymierzonymi Dardanami (już wtedy zasiedlającymi kraj, co chętnie jest obecnie eksponowane w Tiranie jako dowód ich autochtonicznej tożsamości protoalbańskiej) złupili Macedonię, docierając aż do Delf, choć wcześniej byli w sojuszu z Aleksandrem Wielkim w kampanii naddunajskiej⁸². Również oni jednak nie potrafili

⁸⁰ Por. N.G.L. Hammond: *Starożytna Macedonia...*, s. 110—114, 172.

⁸¹ *Ibidem*, s. 152—156, 181—183. W późniejszym okresie miast zakładano już niewiele — jak choćby Antygoneję (okolice Kavadarci) decyzją Antygona II. Angielski badacz dziejów Macedonii przeprowadza analogię między rządami Filipa a dyktaturą Envera Hodży, dokonującego transformacji zbiorowości żyjącej „z przegonowego pasterstwa, zamkniętego w małych wspólnotach, dziesiątkowanych zemstą rodową [...], w niemal ujednoczone społeczeństwo” — *ibidem*, s. 147.

⁸² Por. *Słownik starożytności słowiańskich*. Red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński. T. 1. Cz. 1. Wrocław 1962, s. 223—227.

stawić czoła Rzymianom, rozpaczliwie powstrzymywanym też bronią i dyplomacją przez Filipa V. Korzystając z przyczółków Bylasory (z jednoczesnym przesiedlaniem Macedończyków do dawnej Pajonii), zdobytych miast nadochrydzkiej Dassaretydy i zapewniając sobie pokój na wybrzeżu, ten mógł umacniać północne granice, gdzie zdążył jeszcze założyć Persejdę w Pelagonii oraz skolonizować okolice dzisiejszego Kavadarci, w których znajdowano najdalej na północ wyryte inskrypcje z imieniem *Makedon*⁸³. Wynik rychłej bitwy pod Pydną (168 rok p.n.e.) przypieczętował wszak koniec państwa macedońskiego, które w perspektywie topoanalitycznej stało się klasycznym przykładem wspomnianego już „rozciągnięcia” nasyczonego znaczeniami miejsca przez nadmiar kierunków, które zniszczyły jego homogeniczność.

Spoglądając wszak na to z innej strony, łatwo też zauważyć w przestrzennych losach owej formacji urzeczywistnienie Arystotelesowskiej idei ekumeny (symbolu areału kulturowego), do której wierny pojęciom systemu, syntezy i jedności filozof przekonywał młodego Aleksandra. Rozpatrująca to zagadnienie E. Petrova dochodzi do wniosku, że rozmyślający nad połączeniem rozległych obszarów pod egidą boga naczelnego Arystoteles nie mógł zrealizować swego zamysłu, wychodząc od zdecentralizowanych greckich państwerek miejskich, posłużył się więc geniuszem militarnym Macedończyka, by skonstruować ekumeniczne imperium pod szyldem hellenistycznym — likwidujące wszak rządy despotów i tolerancyjne wobec lokalnych tradycji. Kulturowy i religijny kosmopolityzm tego tworu miał utrwalić na długo po śmierci wodza jego kult w Azji Zachodniej i Środkowej⁸⁴, ale także ożywić ideologię dziewiętnastowiecznego hellenizmu⁸⁵. Nadal też można spotkać prace etnograficzne, badające folklor „potomków Aleksandrowych żołnierzy” w Pakistanie czy ościennych krajach⁸⁶. O tym, jak dalece atopiczna wizja światowego Alexandreum ożywiała wyobraźnię powszechną, mógłby świadczyć nawet przykład refleksu „politeistycznego” motywu macedońskiego w polskiej szesnastowiecznej legendzie benedyktyńskiej. Powstanie gołoborza na naszej „górze środka” (Świętym Krzyżu) przypisywano w niej karze boskiej — zrujnowaniu zamku, którego władczyni, po pokonaniu Aleksandra na nadwiślańskich ziemiach, miała otoczyć się kultem Diany. Źródła tego przekazu upatruje się

⁸³ Por. N.G.L. Hammond: *Starożytna Macedonia...*, s. 300—327.

⁸⁴ Począwszy od toponomastyki (20 spośród 70 założonych na Wschodzie dla weteranów i najemników miast utrzymało nazwę Aleksandrii), a skończywszy na obecności w folklorze (na przykład motyw Iskendra w poezji perskiej).

⁸⁵ Por. E. Петрова: *Идејата за екумена и нејзината историско-философска подлога*. In: *Историја на идеите на почвата на Македонија*. Ред. Г. Старделов. Скопје 2000, s. 137—141.

⁸⁶ Por. na przykład M.A. Dimitri: *In Search of the Macedonians of Pakistan*. Fort Wayne (Indiana) 1998. W opracowaniu tym tańce, stroje oraz motywy zdobnicze doliny Hunza porównuje się z ikonosferą bałkańską.

w informacjach Wincentego Kadłubka o zwycięskim boju stoczonym z tymże władającym już Krakowem najeżdżcą przez Leszka Złotnika, umieszczającego na górskim szczycie oślepiające falangę atrapy złotych tarcz⁸⁷.

3.

Odkąd rzymskie legiony zagościły nad Aksios na około 500 lat⁸⁸, jednolita uprzednio geotopika celów i dróg (od pieryjskiej praocjyzny ku przyłączanym prowincjom północnym i wschodnim) została zastąpiona typowym układem wielostrefowym: zgodnie z maksymą *divide et impera*, nowi zarządcy dokonali segmentacji zdobytego terytorium na cztery zamknięte całości (Macedonia Prima, Secunda, Tria i Quartus — południowe krańce dzisiejszej republiki obejmowały dwie ostatnie), a wprowadzając zakaz zawierania związków małżeńskich między mieszkańcami różnych części, dążyli do rozbitcia wspólnot etnicznych. Via Egnatia wzmocniła wówczas swe znaczenie integracyjne na zachodzie, w leżącym zaś kilkadziesiąt kilometrów na wschód od niej Stobi — z czasem jako miejscu-zworniku o wyrazistej symbolice egzystencjalnej, w którym początkowo ulokowano składy soli przeznaczone na handel z Dardanami⁸⁹ — zbiegały się szlaki obsługujące tereny środkowowardarskie. W itinerariach zaznaczano ten węzeł zawsze precyzyjnie, a odległości w milach rzymskich w czworokącie Stobi — Heraklea — Saloniki — Tauriana zweryfikowała pozytywnie już ekspedycja H. Tozera. Dziewiętnastowiecznym podróżnikom odkrywanie pozostałości liczącego piętnaście wieków traktu sprawiało szczególną satysfakcję i stanowiło stały motyw w ich relacjach — F. Pouqueville konfrontował swą wiedzę o kolejności sekcji M.P. (*Militari Primus* — głównej drogi wojskowej Via Egnatia) z jej wybrukowanymi odcinkami w terenie nieopodal Strugi, z kolei H. Tozer emocjonował się kształtem opisywanego jeszcze przez Strabona cylindrycznego słupa milowego wmurowanego w węgiel pobliskiej cerkwi⁹⁰.

⁸⁷ Por. C. Deptuła: *Święte góry...*, s. 224—225. Chodzi o wczesnoreniesansową *Powieść rzeczy istey*. Na temat innych licznych motywów oraz *Privilegium Slavicum* por. wyczerpująco w: T. Ślęczka: *Aleksander Macedoński w literaturze staropolskiej*. Wrocław 2003. Najnowsza polskojęzyczna monografia ogólna: K. Nawotka: *Aleksander Wielki*. Wrocław 2007.

⁸⁸ Efekty ich pobytu pozostały w postaci około 400 kaszteli i kastronów (w dużej części ochraniających kopalnie), tyłuż nekropolii i z górą 20 miast, a także 4 teatrów i licznych posterunków celnych — por. И. Микулчиќ: *Антички градови...*, s. 189.

⁸⁹ Macedonia III miała na niego monopol.

⁹⁰ Por. F. Pouqueville: *Voyage de la Grece...*; H. Tozer: *Researches in the Highlands...*, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 2, s. 705, 707; Т. 5, s. 58. Nieco później pojawili się zainteresowani zabytkami Macedonii poantycznej badacze rosyjscy — por. na przykład Н. Кондаков: *Македонија. Археологическое путешествие*. Санкт-Петербург 1909. Por. także О. Вещий: *Болгария и Македонија*. Санкт-Петербург 1903.

Stan zasiedlenia tej części Bałkanów przed nadciągnięciem Słowian nosił konsekwencje wczesnego objęcia jej w posiadanie przez ludy z łatwością adaptujące się do warunków górskich — Traków oraz Ilirów, podczas gdy obecność grecka od VIII wieku p.n.e. miała tylko charakter kolonii nadmorskich, poza wnętrzem Półwyspu Chalkidyckiego, gdzie zdołała się utrwalić po wyparciu populacji trackiej. Hellenizacja postępowała również z kierunku Thassos, a w efekcie wielkich wędrówek już w epoce rzymskiej na drugie co do wielkości miasto południowo-wschodniej Europy (po Konstantynopolu) wyrosły Saloniki — pozostając takim aż do 1912 roku. Tam jedynie w przededniu słowiańskiej konkwisty żywioł helleński zapuścił korzenie, odpływając z zajętych uprzednio przyczółków na macedońskim wybrzeżu⁹¹. Minąwszy *limes* Bizancjum na Dunaju, masy Słowian rozlały się w dolinach Maricy, Strumy i Wardaru wpadających do Morza Egejskiego, rozsiewając jednocześnie w VI i VII wieku materiał toponimiczny od niego po koryta rzek i równinne skrawki południowej Albanii. W tym oraz nieco wcześniejszym okresie zaczęły — przejściowo — znikać z powierzchni ziemi rzymskie założenia miejskie, czyniąc kraj pustym i nieprzyjaznym. Już w IV stuleciu zdewastowano teatr w Stobi, wymontowując jego marmurowe siedzenia⁹². W takim właśnie jak Stobi przypadku — ważnego centrum historycznego zakonserwowanego w *trwałej ruinie* — można mówić o sygnalizowanym wcześniej przechodzeniu (od pierwszej wojny światowej, co potwierdzają zapisy podróżopisarskie, ściśle literackie oraz naukowe) zawartych w budowlach symboli materialnych (na przykład mozaik) w symbolu wiedzy dyskursywnej. Na dołączonych do fundamentalnego opracowania I. Mikulčicia dwóch mapach dokumentujących rozmieszczenie antycznych osiedli wiele ich stanowisk jest hipotetycznych (ze znakami zapytania), choć prawo do symbolizacji nieistniejących miast (takich, jak: Zapara, Geneatae, Scirtiana, Euxini czy Armonia) próbowały przejmować niektóre współczesne ośrodki: w dzisiejszych popularnych autoprezentacjach Strumicy przewija się nawiązanie do mitycznego Astraion / Astraecum (*Miasta Gwiazd*), jakkolwiek na mapie Mikulčicia ma ono dorozumiane współrzędne aż 40 km na północ⁹³. Nie wpisawszy się w krajobraz, podobne byty archeologiczne mogą pełnić jedynie funkcję pustych miejsc w drzewie genealogicznym zbiorowości⁹⁴.

Część autochtonicznych *Makedones*, uniknąwszy słowiańsko-awarskiej niewoli, schroniła się w adrianopolskiej Tracji (skąd otrzymała ona wtórnie denominację Macedonii), na wyspach i w nadmorskich twierdzach. Wielka

⁹¹ Por. *Македонија како природна...*, s. 254—257.

⁹² Por. *Świat Bizancjum...*, s. 376.

⁹³ И. Микулчиќ: *Антички градови...*, mapa 1, 2. Odkrycia archeologiczne dokonane po 2007 roku częściowo jednak zweryfikowały ten pogląd, lokalizując (przypuszczalnie) miasto w twierdzy Carevi Kuli.

⁹⁴ Por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń...*, s. 199.

ich liczba udała się do głównego portu, co poświadczają *Cuda św. Dymitra z Salonik* z VII wieku, a ci którzy zdążyli się uprzednio zromanizować, jako element arumuński/wołoski przetrwali nie niepokojeni w wysokogórskiej izolacji przez całe wieki. Stosunkowo niewielu przyjęło zwierzchnictwo Słowian, zlewając się z nimi⁹⁵. Najeźdźcy — Dragowici w kotlinie Polog i wokół Salonik, Sagudaci nad samym morzem, Wajunici w Epirze, Welegezyci w Tesalii, Smolanie za Mestą, Rinchini na Chalkidiki⁹⁶, Strumianie wzdłuż Strumy, Ezerici na Peloponezie, Berzici (późniejsi Brsjaci) w zachodniej części Macedonii Wardarskiej — osiedlali się zwykle przy wodach, a do adriatyckich przetrarli nawet korytarz do samego Draču (obecnie Durrës), który po Rzymianach odziedziczył ważne funkcje jurysdykcyjne: w VIII wieku w składzie metropolii drackiej znalazła się także sufragania Lychnidos (Ochrydu, do czasu jego wzmocnienia)⁹⁷. Choć po nieudanym oblężeniu w 626 roku nie weszli w bezpośredni fizyczny kontakt z kulturą grodu Konstantyna, szybko przyswoili sobie na przykład nowe dla nich umiejętności jubilerskie, a nawet praktykę hodowli wielbłądów. Sami nie dysponując mocą administracyjną, obejmowanym w posiadanie miejscem uprzywilejowanym nadawali czasem teonimiczne nazwy pogańskie (taką etymologię wykazuje góra Pirin czy miasto Veles⁹⁸), lecz najczęściej Bizantyjczycy określali im odgórnie jednostki wyższego rzędu w powiązaniu z etykietami plemiennymi — w greckojęzycznych kronikach z VIII wieku figurują już okręgi terytorialne typu Berzitia i Dragovitija⁹⁹ (do czego, jak wiadomo, mimo upływu czasu nie miał zastrzeżeń kartograf D. Čupovski u progu XX stulecia). Przypominając w tym miejscu trójaspektowy charakter każdego osiedlenia się — wizualizację, uzupełnianie i symbolizację miejsc — oraz klimatologiczne także motywacje słowiańskiego parcia na południe, można przyjąć, że w procesie obejmowania nowej ojczyzny w duchu topofilii konfrontacja zakończyła się cywilizacyjnym i antropogeograficznym kompromisem. Dzięki jego zawar-

⁹⁵ Por. Б. Панов, Г. Паликрушева, М. Апостолски: *Етногенеза на македонскиот народ*. In: *Етнологија на Македонците*. Ред. К. Томовски. Скопје 1996, s. 16.

⁹⁶ Jeszcze w wiekach X—XI na przykładu Cassandra i w dzisiejszym Ierissos, przy przeżeniu Świętej Góry, zamieszkiwali Słowianie — por. *Македонија како природна...*, s. 259. Cmentarzyska słowiańskie lokowane były nierzadko na mogiłach późnoantycznych, a relikwów pierwotnych osad odnaleziono bardzo niewiele (Debrešte pod Prilepem) — por. Е. Манева: *Средновековни некрополи од Македонија*. In: *Содржински и методолошки...*, s. 63—71. Słowiańską toponimię Peloponezu badał między innymi Ph. Malingoudis.

⁹⁷ Por. *Słownik starożytności słowiańskich...* T. 1. Cz. 2, s. 376.

⁹⁸ Mające w socjalistycznej Jugosławii epitet *Titov*, co wprowadzało karkołomną logikę semantyczną. Położenie miasta wielokrotnie w historii wykazywało cechy pograniczne (na przykład leżące na styku terenów rajskańskich i iliryjskich).

⁹⁹ Por. Б. Панов, Г. Паликрушева, М. Апостолски: *Етногенеза...*, s. 17. Por. także Г. Кацаров, Д. Дечев: *Извори за старата историја и географија на Тракија и Македонија*. Софија 1915.

ciu, także w wyniku „transakcji chrystianizacyjnej” i pośrednictwa handlowego, możliwa stała się częściowa sławizacja Salonik — do której nie mogło dojść na drodze militarnej — oraz uzyskanie przez nie centralnego znaczenia we wczesnej fazie rozwoju kultury cyrylometodiańskiej. Język podobny do jej wczesnych tekstów — z zachowanymi samogłoskami nosowymi i fonemem *y* — miał się przechować w dialektalnej enklawie Visoka — Zarovo — Suho¹⁰⁰ w salonickim oraz w okolicach Kostura. Tu Słowianie trwali nieprzerwanie od VI wieku, podczas gdy w innych rejonach Grecji ich obecność jest wynikiem późniejszych migracji. Praktycznie przez całe średniowiecze toczył się bowiem proces etnicznej amalgamacji powodowanej schodzeniem mas ludzkich z gór na niziny i ku w pewnym już ułamku słowiańskiemu Soluniowi — toteż argument obecności nieruchomych słowiańskich grup staje się doniosły w sporach o narodowe stereotypy dotyczące osiadłego trybu życia¹⁰¹ oraz o pojęcie pierwotnych siedzib.

Nierozłączna z ciągiem zakreślania nowych przestrzeni pozostaje działalność misjonarska, której ślady nosi macedońska topografia nowotestamentowa¹⁰², ale i pozabiblijna geografia sakralna. G. Stardelov twierdzi, że przed językowo-literackim uwieńczeniem realizowanej już w świecie *Cyrrillianitas* milenijnej misji chrystianizacji Słowian południowych Macedonia stanowiła dla kultury europejskiej *Niemandsland des nichts*¹⁰³. Święty Cyryl miał osobiście chrzczyć Słowian w dolinie Bregalnicy, co potwierdzają najstarsze teksty cerkiewnosłowiańskie. Co prawda, przybycie w 886 roku św. Klimenta do surowej krainy Kutmičevica — której skrajne bieguny albańskiej doliny Devol i nawróconego częściowo Ochrydu wyznaczały rozpiętość przyszłego macedońskiego *locus beatus* — *słowiańskiej Jerozolimy* nad jeziorem „podobnym do Genezaret”¹⁰⁴ — nie pozostawiło już śladu w księgach kanonicznych, lecz udało się to osiem wieków wcześniej św. Pawłowi. Gdy ten stawał wraz ze

¹⁰⁰ W latach międzywojennych opisał ją krakowski lingwista Mieczysław Małecki.

¹⁰¹ Por. *Македонија како природна...*, s. 259—261.

¹⁰² Dokładniej opisali ją G. Pop-Atanasov i A. Naumow: Г. Поп-Атанасов: *Библијата за Македонија и Македонците*. Скопје 1995; A. Naumow: *Współczesna rekonstrukcja macedońskiego procesu historycznego i literackiego*. W: *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*. Red. J. Kornhauser. Kraków 1999, s. 57—69.

¹⁰³ Jej mieszkańcy mieliby przejąć od starożytnej formacji etnonim, a zdolności kontemplacyjne z Bizancjum — por. G. Старделов: *Антеј ја допира земјата*. Скопје 1993, s. 21—22. Do utwierdzenia świadomości chrześcijańskiej w niewielkim stopniu przyczyniła się natomiast legenda jedyne go *krwi słowiańskiej* patriarchy Konstantynopola Nikity (Nike-tasa — 766—780). Na temat współczesnych zhybrydizowanych chrześcijańsko-słowiańsko-antycznych rekonstrukcji etnogenetycznych por. M. Bogusławska: *Początki chrześcijaństwa a tożsamość narodowa Macedończyków. Strategie ideologiczne Aleksandra Donskiego*. W: *Problemy tożsamości kulturowej w krajach słowiańskich*. T. 1. Red. J. Goszczyńska. Warszawa 2003, s. 49—67.

¹⁰⁴ A. Капустин: *Поездка в Румелию...*, cyt. za: *Македонија во делата...*, T. 5, s. 57.

św. Łukaszem stopę na południowoeuropejskiej ziemi w Neapolis (dzisiejsza Kavala), stanowiącym port odległego o trzy godziny drogi lądowej Filippi¹⁰⁵ (nazwanego tak na własną cześć przez Filipa II), nie istniała jeszcze Ewangelia według Łukasza — spisana została prawdopodobnie w tym mieście. Rosyjski archimandryta A. Kapustin — *notabene* wykształcony sławista — przybył doń w 1865 roku także od strony morskiej, pełen wzruszenia z powodu lądowania na brzegu śladem Pawłowym, w uniesieniu ochrzcizszy turecką Kawałę mianem Trackiego Nowogrodu¹⁰⁶. W czasie powstania pierwszego miejsca kultu Apostoła Narodów nie była jeszcze powołana do życia syntezyjąca dawny styk dwu *partes* imperium prowincja kościelna Ilirii (przyłączono ją do Patriarchatu Konstantynopola w VIII wieku), co ilustruje problemy cesarstwa z integracją ziem stanowiących pomost między wielowyznaniowymi terytoriami rozłożonymi między trzema morzami i Dunajem. Znacznie szybciej postępowało zespalandie diecezji cywilnych — tu Macedonia weszła w IV wieku w skład administracji Ilirii wespół z Dacją i Panonią. Podziały i scalanie przebiegały zresztą na linii Saloniki — Scupi przynajmniej dwukrotnie — niektórzy autorzy (na przykład Hierokles) wspominali o położonej nad środkowym Wardarem Macedonii III, która okazała się tworem efemerycznym¹⁰⁷.

Mnogość cywilizacyjnych inspiracji zewnętrznych wiernie odbijają — jako symbole transkulturowe — konwencje konstruowania domów Bożych po wieku IX, od kiedy wyraźnie wyodrębniają się kombinacje i szyfry architektoniczne znaczące szlaki przebiegu wpływów politycznych. Pierwowzory starobułgarskie prześwitują przez bizantyjską stylistykę obiektów wschodniomacedońskich sprzed XI stulecia (Krupište, Tarinci, Morodvis), niepowtarzalny charakter mają monumentalne, lecz prymitywnie w porównaniu z wzorcami greckimi murowane cerkwie państwa Samuela (Drenovo, Vodoča), po czym nadzorowana urzędniczo działalność sprowadzonych z zewnątrz budowniczych w sposób ortodoksyjny powieliła modele bizantyjskie (na przykład w cerkwi Staro Nagoričane z trachitu, ale i z niewielkimi odstępstwami w Nerezi, Kurbinowie czy Strumicy). Związki z panowaniem serbskim zaowocowały z kolei nowym zdobnictwem fasad (głównie w paśmie Skopska Crna Gora, ale i pośrednio w związanych z rozwojem hesychazmu „od-

¹⁰⁵ Sanktuarium pod jego wezwaniem stanęło tam w IV wieku, wpisując się zarazem w kręgi symboli działań i realizacji planów oraz prawdy. Niedaleko — już w naszych czasach — zbudowano kaplicę ku czci *pierwszej greckiej chrześcijanki* Lidii oraz zaadaptowano na potrzeby liturgiczne polanę, na której zgodnie z tradycją, miało nastąpić spotkanie św. Pawła z Żydówkami. W większości bizantyjskich cerkwi postać Apostoła Narodów wyobraza się w polichromii według apokryficznego wzorca *Dziejów Pawła i Tekli*.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 81.

¹⁰⁷ Por. *Świat Bizancjum...*, s. 353—363. W ramach wewnętrznego podziału na prowincje od czasów Dioklecjana Macedonia właściwa (Saloniki) oddzielona była od Tesalii i Nowego Epiru, Scupi zaś pozostało stolicą Dardanii.

zyskiwanych” cerkwiach jaskiniowych — Kališta, Radoźda, Peštani)¹⁰⁸, do dziś służących jako matryca w projektowaniu historyzujących świątyni oraz obecnych w lokalnych wariantach od Albanii po Mołdawię. Obecne są także przykłady utrwalania w miejscach świętych estetyki wpływowego obcego etnosu czy konfesji — w kaukaskim zdobnictwie plecionkowym związanym z obecnością kolonii ormiańskiej (Dobrača) czy zastosowaniu szerokiej kołpury przejętej z meczetów (cerkiew w klasztorze św. Jovana Bigorskiego). Znacznie później w wystroju i bryle cerkwi dziewiętnastowiecznych (Bitola, Kumanovo, Veles) przejawia się wpływy stylów zachodnich.

Jakkolwiek na słowiańskim instynkcie „nowego nazywania” ziemi pozyskanej cieniem kładła się aura bizantyjskiego biurokratyzmu¹⁰⁹, na początku — nim powstało państwo Samuela — był mu obcy duch bezwzględnej hellenizacji. Z tej przyczyny, jak również braku konsekwencji w zmianie mikrotoponii ze strony Turków, jeszcze w XIX stuleciu możliwe było umieszczanie w dokumentach zapisu „ludzie z plemienia Dragowitów ze Sklawinii”¹¹⁰. Do tak długiego zaznaczania się archaicznych różnic plemiennych duża część etnologów jest nastawiona z rezerwą, wskazując na niedostatecznie głębokie utrzymanie się wszystkich cech różnicujących: jeżeli czynnik lokalizacyjny (trwanie w miejscu), etnograficzny (strój) czy lingwistyczny nie ulegał zmianom, to wahaniom poddane były procesy genetyczne (endogamia), konfesjonalizacja oraz poczucie identyfikacji etnicznej ludności umieszczonej w gęstej sieci konkurentów o terytorium — Traków, Pliarów, Hellenów, Arumunów i Turków¹¹¹. Typ topiki punktowo-strefowej w jej rozmieszczeniu i hybrydyzacja tożsamości na wielu poziomach zadecydowały o uformowaniu się współcześnie poglądu — prezentowanego choćby w modelowej monografii H. Wilkinsona — o istnieniu nieprzekraczalnych barier w uprawianiu kartografii etnicznej Macedonii¹¹². Ponadto w pewnych przypadkach, choćby Szo-

¹⁰⁸ Пор. Ѓ. Бошковиќ: *Средновековната архитектура во Македонија*. In: *Архитектурата на почвата на Македонија*. Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија”. Т. 9. Скопје 2000, s. 57—58 oraz na przykład С. Антољак: *Средновековна Македонија*. Т. 1—3. Скопје 1985. W cerkwi klasztoru Lešok odkryto część romańskiej rozety witrażowej, a w świątyni Zaśnięcia Bogurodzicy koło Prilepu — wykończenia kamieniarskie podobne do użytych w serbskim Dečani.

¹⁰⁹ Stanowiącego — jak w teorii historiozoficznej Feliksa Konecznego — jeden z podstawowych czynników tożsamości tej cywilizacji.

¹¹⁰ Były to, co prawda, skrajne odosobnione przypadki — por. Г. Паликрушева: *Етносите и етничките групи во Македонија*. In: *Етнологија...*, s. 11. Obecnie w tej cytowanej autorytatywnej syntezie wiedzy etnologicznej zakłada się istnienie sześciu „podtypów” plemiennych: mijackiego, brsjackiego, południowomacedońskiego, szopskiego i górnowardarskiego.

¹¹¹ Sens utrzymałby natomiast podział według kryteriów antropologicznych, gdyż ludność mijacka i brsjacka należą do zachodniomacedońskiego typu krótkogłowego.

¹¹² Por. H.R. Wilkinson: *Maps and Politics: A Review of the Ethnographic Cartography of Macedonia*. Liverpool 1951.

pów powstałych ze skrzyżowania genów Słowian, Kumanów¹¹³ i Pieczyngów, pojawiły się z czasem nawarstwione argumenty polityczne — obecność tej ludności po obu stronach granicy macedońsko-bułgarskiej dostarczałaby dowodów na istnienie niezwiązanego z obywatelstwem *parametru narodowości* wzmacniającego bułgarskie poczucie geokulturowej „własności” Macedonii, przez „niezależnych ekspertów” widzianego jako powód do ogłoszenia referendum zjednoczeniowego, gdyby Republika Macedonii nie potrafiła utrzymać swej integralności¹¹⁴.

W wymiarze całkowicie odmiennej tradycji postrzegał symboliczne współrzędne ziemi macedońskiej etnos arumuński, którego wyjściowe jądro leżało na pograniczu jej części południowej oraz Epiru. Po rozproszeniu na tej połąci półwyspu w poszukiwaniu odpowiednich dla swych stad pastwisk i źródeł (a pierwotnie także miejsc zalesionych) uległ on ostrej stratyfikacji, z jednej strony wybierając dumną egzystencję pasterską, z drugiej — przyjmując w dolinach styl życia i krew niewołoskich sąsiadów¹¹⁵. Na ten podstawowy rozłam nałożyły się regionalne cechy kulturowe, różnicujące stopniowo odrębne tożsamości Faszeriotów, Karakaczanów, Meglenów i Sarakaczanów. Nomadyczna dominanta ich natury wynikała przede wszystkim ze zbyt małej liczebności, niepozwalającej rywalizować o rozciąglą (strefową) przestrzeń

¹¹³ W wielu opracowaniach toponomastycznych od ludu tego — raczej pochopnie — wywodzi się nazwę miasta Kumanovo, gdzie rejestruje się też duży odsetek środkowoazjatyckiego typu antropologicznego.

¹¹⁴ F. Carter: *National Minorities / Ethnic Groups in Bulgaria*. „Region and Regionalism” 1995, No. 2, s. 71; O. Младенова: *Пространствена символика социалной структуры болгарского общества XIX века*. W: *Прзестрzeń w języku i w kulturze*. Red. J. Adamowski. Lublin 2005, s. 203. Bezpośrednią konsekwencją tego przekonania była aneksja przez Bułgarię 80% Macedonii Wardarskiej w 1941 roku. Należy też jednak pamiętać, że problem ludności piiryńskiej czy szopskiej jest tylko jedną stroną medalu — również Macedończycy po 1991 roku na dużą skalę osiedlają się w Bułgarii, wybierając w niej zwykle odległe od granicy miejscowości — Sofię, Burgas, Warnę, Płowdiw czy Chaskowo. W ostatnich latach — na przykład dla studentów — magnesem jest bułgarska brama do Unii Europejskiej. *Święte dziedzictwo* Macedonii ma dla Bułgarów genezę w związkach średniowiecznych, wspólnym odrodzeniu kulturalnym w XIX wieku i licznym udziale macedońskiej inteligencji w budowaniu odrodzonej państwowości wschodniego sąsiada. Setki fotografii *miejsc świętych* dla bułgarskiego narodo-wego ducha zawiera unikatowy almanach *Македония* (1931) — por. Д. Тюлеков: *Светите места на Македония в българското национално съзнание*. In: *Свети места на Балканите*. Ред. И. Конев. Благоевград 1996, s. 217—223; Г. Григоров: *Македония — люлка на българщината*. София 2004; Ц. Серафимов: *Енциклопедичен речник за Македония и македонските работи*. София 2004; Н. Ачков: *Македония в нашата история*. София 2003. Por. także *Библиографски източници за българите извън пределите на страната*. *Македония*. „Население” 1994, бр. 1—2, s. 28—35.

¹¹⁵ W XII wieku miał miejsce głośny tzw. skandal wołoski, gdy arumuńskim kobietom udało się w ramach świadczenia usług klasztorom świętogórskim za wypasy owiec na atohskich łąkach przeniknąć w przebraniu do monasterów, co wywołało wśród strażników ortodok-sji ostrą reakcję w kwestii dostępu do tego miejsca płci odmiennej.

życiową, choć zdawało się, że będą oni w stanie stworzyć trwale *residuum*, z którego opanują stałą geosferę celów i dróg. Rozwinęło się ono przejściowo w Moskopolu (dziś niewielkiej albańskiej wiosce) — jako *Metropola Armânească* (po grecku zwana Moschopolis), w przeddzień pacyfikacji w 1788 roku przez Ali-Paszę z Tepeleny liczącym 60 tysięcy mieszkańców i będącym jednym z większych miast bałkańskich¹¹⁶, gdzie istniało 70 świątyń i wołoskie banki, w których po grecku spisywano kontrakty finansowo-handlowe. Nie podniósłszy się długo po tej klęsce, Arumuni zakorzenili się w Macedonii wardarskiej, gdzie w Krušewie skutecznie odbudowali część swą kupiecką potęgę¹¹⁷, poszukując jednocześnie nowych popleczników w miastach całej Turcji europejskiej (przewidujący rodak Alego Ismail-beg wyposażył ich z kolei w Serze w przywileje — w ogóle częściej w swą bałkańską historię byli oni przez Turków faworyzowani¹¹⁸, na przykład w Serbii). Wyszli też masowo do Salonik (nazywanych przez nich Sărună¹¹⁹), skąd — jak pisze E. Cousinery — w charakterystycznych czarnych baranicach wyruszyli na czele kupieckich karawan w głąb ładu, w którego zawiłościach doskonale się orientowali¹²⁰. Wybiegając więc w czasie o kilka stuleci naprzód, można stwierdzić za przytaczanym już E. Relpem, że gdy uda się wytworzyć kolektywny symbol miejsca (w tym przypadku „prestżowe” Moskopole), nowe jego wyobrażenia i transfiguracje będą zawsze powstawać w odniesieniu do *konkretnych* i *własnych* obiektów pamięci. W tym wypadku dotyczyłoby to nie tylko dużych miast, gdzie — jak w Bitoli — populacja wołoska istniała niezależnie od historycznych kataklizmów, ale i powstających „replik” pasterskich ośrodków w rodzaju malowniczych wiosek pod szczytem Pelisteru. Ich

¹¹⁶ Z monografii por. na przykład A. Plasari: *Fenomeni Voskopojë*. Tiranë 2000.

¹¹⁷ W mieście tym — najwyżej położonym w obecnych granicach kraju — ulegli oni wczesnej macedonizacji pod wpływem sąsiadów Mijaków, co stanowi ewenement, gdyż zwykle przyjmowali język i cechy kulturowe greckie. Ponadto — co dostrzegł w połowie XIX wieku J. Hadżikonstantinov-Dżinot — cały Prilep naznaczony był wymieszaną krwią słowiańsko-wołoską za sprawą kruszewskich kobiet, które ze względu na niedobór wędrujących po świecie mężczyzn swej nacji łączyły się w tym mieście z Macedończykami — por. J. Хаџиконстантинов-Джинот: *Прилеп*. In: *Просветителството во Македонија*. Red. Г. Сталев. Битола 2008, s. 227.

¹¹⁸ Ostateczne uznanie ich narodowej tożsamości nastąpiło dekretem sułtańskim w 1905 roku. Długi jest rejestr rodów wołoskich z Macedonii Egejskiej osiadłych w Serbii, między innymi odpowiedzialni są oni za stworzenie podstaw bankowości i niektórych gałęzi przemysłu w Wojwodinie — por. D. Popović: *O Cincarima*. Beograd 1937. Szeroko znani byli jako restauratorzy — w Skopje kawiarnia Związku Literatów Macedonii jeszcze długo po drugiej wojnie światowej pozostawała w rękach arumuńskich.

¹¹⁹ Por. G. Weigand: *Etnographie von Makedonien*. Leipzig 1924, s. 92. Typowy przykład dzisiejszej oceny arumuńskiego wkładu w cywilizację Bałkanów: N. Kardula: *Situatsia a Armânjlor tu Balcanë shi tu Makedonie*. „Noi Armânji” 2006, num. 13, s. 12—13.

¹²⁰ Por. E. Cousinery: *Voyage dans la Macedoine*. Paris 1831, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 602.

kulturowa funkcja ewoluowała od symbolu pasterskiej wolności ku lokalnej reprezentacji nieosiągalnej Ziemi Obiecanej, którą po kilku wiekach spersonifikowała w końcu „*власка земја борара*” (jak ją w pieśniach tytułowali sami Macedończycy) — czyli Rumunia¹²¹.

4.

Dla słowiańskich Macedończyków świadomość osamotnienia i nietrwałości bytowania miała zgoła inny charakter, gdyż wspomnienie o ich etnicznej macierzy było nikłe — przynajmniej nieutrwalone w tekstach kultury — a *genre de vie* często uniemożliwiał przemieszczanie się. Traktowani przez setki lat jako pozbawiony instytucjonalnej więzi niehistoryczny naród przybyszów, usilnie dopatrują się od XIX wieku geopolitycznej „kotwicy tożsamości” w jedenastowiecznym państwie Samuela¹²². Jego epicentrum, sklawinia Berzitijska, widziane jest w pryzmacie dziesięciu wieków przez dzisiejsze narodowe dziejopisarstwo w aurze formowania się substancji przednarodowej (przewycięzania różnic plemiennych), a obecność słowiańskich imion w aktach synodalnych utworzonego wówczas Arcybiskupstwa Ochrydzkiego miałyby świadczyć o rozwiniętym poczuciu jedności z ziemią i władcą. Jak zasadniczy musiał być wpływ cementującej natury monarchii na postrzeganie Słowian z zewnątrz, dowodzi nawet wyrażany jeszcze w XIX stuleciu przez Turków pogląd, że „wciąż napotykanie” w Macedonii „duże kolonie słowiańskie” stanowią pozostałość tego właśnie organizmu¹²³. W jego topologicznej specyfice

¹²¹ Pochodząca z jednej z tych wsi — wyludnionego dziś Gopešu z zachowaną cerkwią i kilkoma sezonowymi domami — V. Bużarowska przypomina w monografii rodzinnej miejscowości, że po upadku Moskopola znalazło tu schronienie 5 tysięcy jej rodaków, z których wielu stało się później znanymi i zamożnymi ludźmi w Rumunii. Przytacza również informacje o rozwiniętej miejscowej *čaršiji*, której przedstawiciele rezydowali w Wenecji, Elbasanie, Peszcie i Salonikach, ale i o stanowiącej w literaturze macedońskiej temat tabu praktyce sprzedaży dzieci — por. M. Китаноски: *Летописи за македонските села*. Скопје 2002, s. 138—140. Wizytę rządowej delegacji rumuńskiej w tej wsi w roku 1911 sfilmowali pionierzy kinematografii bracia Manakis. Etos macedońskich Arumunów opiewał między innymi *krušewski Homer* Naum Tahu — niewidomy twórca ludowy, zmarły na emigracji w Sofii w 1930 roku. Por. także T. Трајановски: *Народните обичаи кај Власите од Струшко*. Струга 1998.

¹²² Z nowszych opracowań tematu por. na przykład wyczerpujące studium historyczne oparte na źródłach bizantyjskich: S. Pirivatrić: *Samuilova država. Obim i karakter*. Beograd 1997.

¹²³ Sąd taki formułują autorzy wydanego w Stambule na okoliczność międzynarodowej wystawy w Wiedniu albumu, ilustrującego typy etniczne zamieszkujące imperium oraz ich stroje. Słowian — reprezentowanych przez typ „kobiety z Perlepe” (Prilepu) — określa się tu jako „pracowitych, łagodnych i posłusznych”, wyróżniających się spośród innych otomańskich poddanych inteligencją — Hamdi-bey, M. De Launey: *Les costumes populaires de la Turquie*. Constantinople 1873, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 304.

tkwiły mocno trzy elementy konstytutywne: niedocenyenie przez cesarza Jana Tzimiskesa siły rodu Szyszmanidów na zachodzie, gdy zajęty był zakładaniem greckich miast w Bułgarii i osiedlaniem tam niesłowiańskich paulicjan; rozległe granice opierające się (w sześciu prowincjach, poza całą Macedonią bez Salonik) o dolny Dunaj, Adriatyk i Bośnię, a posiadłości wyniesione do rangi arcybiskupstwa Kościoła lokalnego sięgające Serbii, Albanii i docelowo przyczółków na Sycylii¹²⁴; wielość i migracyjność „zapasowych stolic” (począwszy od układu Prespa — Ochryd). Ogromne, trudne do zarządzania państwo, w dodatku całkowicie izolowane, musiało stać się po 42 latach łatwym łupem bizantyjskim, a krwawe dramaty na macedońskim dworze — literackim motywem historycznym, wykorzystanym, jak twierdzą macedońscy interpretatorzy, pośrednio na przykład w *Burzy* Williama Szekspira¹²⁵.

Kilka głównych rozproszonych majątności feudalnych Samuela — czytelnych symboli macedońskiej genezy, ale i cesarsko-imperialnego arealu kulturowego, do którego aspirował — jest dziś podzielonych granicą państwową. Pewna ich część usytuowana była na wyspach Jeziora Prespańskiego i Małej Prespy, przypominając do złudzenia średniowieczne lokacje czarnogórskiego księstwa Zety na Jeziorze Szkoderskim. W przeglądowym studium na temat kolejnych stolic Bułgarii — świadczącym też o aktualności macedońsko-bułgarskich *konfliktów symbolicznych* różnicujących społeczną pamięć — W. Giuzelew daje przekonujący obraz zasięgu sieci twierdz i zrujnowanych rezydencji, które złożyły się na stereotypowe wyobrażenie Ochrydu jako rzekomo jedynej siedziby tronowej Samuela. Prespa — pierwotny ośrodek władzy, gdzie monarcha zmarł, posiadała obronne umiejscowienie na wyspie Świętego Achillesa (obecnie na greckich wodach terytorialnych), dokąd przeniesione zostały relikwie patrona — biskupa Larisy — po zdobyciu przez wojska słowiańskie Tesalii w czasach Konstantyna Wielkiego. Tu mieściła się bazylika katedralna, przebadana stosunkowo niedawno przez N. Moutzopulos¹²⁶, który odkrył także w sąsiedztwie miejsce pochówku Samuela, niedostępne od czasu spustoszenia miasta przez najemnych Franków, gaszących bułgarskie powstanie w 1072 roku¹²⁷. Prócz tego istniały pałace w twierdzy

¹²⁴ Por. szesnastowieczne zografskie spisy posiadłości (włącznie z Malta) — Й. ИВАНОВ: *Български старини...*, s. 244.

¹²⁵ Stały się też, oczywiście, kanwą wielu dzieł stworzonych współcześnie, na przykład filmu fabularnego *Jaò* (1975, reż. K. Cenevski, z Małgorzatą Potocką w roli Kaliji).

¹²⁶ N. Moutzopulos: *I vasiliki tu Agiu Ahilleu stin Prespan*. T. 1—3. Thessaloniki 1989. W. Kynczow odnotował, że w końcu XIX wieku wyspa z rąk korczańskiego Albańczyka przeszła w ręce Arumuna z Bitoli i było na niej więcej średniowiecznych ruin niż domów mieszkalnych. W Narodowym Muzeum Historycznym w Sofii znajduje się wykonana przez antropologa Jordana Iwanowa rekonstrukcja głowy Samuela, której podstawą miałyby być jedna z czaszek odnalezionych podczas prac wykopaliskowych na wyspie.

¹²⁷ Zwiedzając te strony u schyłku XIX stulecia, W. Kynczow nie omieszczał wspomnień o spustoszeniach po albańskich grabieżach, ale przede wszystkim kulturoznawczo wykazał,

Setina, obok Lerinu, w Bitoli, na wysepce Golem Grad oraz w Vodenie, gdzie podczas kampanii antysłowiańskiej wypoczywał też *Bulgaroktonos* — cesarz Bazyli II Bułgarobójca. Jednym z najatrakcyjniejszych dóbr było wysokogórskie gniazdo Proništa na albańskim Tomorri (dziś znanym z uroczystości bektaszyckich) — końcowe miejsce słowiańskiego oporu, w którym schronili się synowie Iwana Władysława¹²⁸. Ostatnia przedśmiertna droga samego Samuela — jak głosili bizantyjscy kronikarze, *nieznającego słowa „pokój”* — prowadziła natomiast od Belasicy (symbol martyrologiczny), przez udzielający mu schronienia Prilep, do poddanego w 1018 roku Ochrydu i Prespy. Punkty geografii symbolicznej pierwszej monarchii słowiańskiej Komitopulów na tych terenach uzupełnia niewielka miejscowość German (aktualnie Agios Germanos, o niepewnej etymologii związanej być może z posługującym tu w XIII wieku popem, raczej nie ze św. Germanem z V wieku¹²⁹) z fundamentalnym dla paleoslawistyki znaleziskiem — płytą nagrobną (lub upamiętniającą) rodziców i brata władcy, uznaną za najstarszy datowany zabytek cyrylicy¹³⁰. Ironia historii dopisała do tego archeologicznego wątku współczesny groteskowy epizod: w 2004 roku w bułgarskiej wsi — *nomen omen* — Samuiłowo koło Petricza policja zarekwirowała na jednym z podwórek

że Samuel obrał sobie za otoczenie miejsca wyjątkowe: obok Goricy podróżnik zlokalizował w fałach prespańskich zawirowanie (toponim wodny Zaver), którym wody miałyby być odprowadzane w dół ku zbiornikowi ochrydzkiemu, i które miałyby złą moc porywania żywych istot; powtórzył podanie o zalanych wsiach ukazujących się w suchych latach, wiążąc je z przekazem Herodota o tutejszych domach na palach (potwierdzonym przez nazwy miejscowe typu Nakolec). Na *Samuelowej* wyspie Golem Grad zidentyfikował zamalowane na czarno słowiańskie inskrypcje pokryte pismem greckim oraz egzotyczny drzewostan nieobecny na lądzie. Wspomniał też o ludowej magii weterynaryjnej — wysyłaniu chorego bydła na wysepkę — В. Кънчов: *Македония...*, s. 49—50.

¹²⁸ Por. В. Гюзелев: *Столиците на България — средновековните и днешната*. София 2000, s. 21—24 oraz Б. Димитров: *Български старини в Македония: пътеводител*. София 2000. Por. także J. Було: *La sainte montagne de Tomorri — du culte païen au mythe romantique*. In: *Свети места...*, s. 256—260. Osadnicy słowiańscy zapuszczali się też w kampaniach bizantyjskich Samuela daleko na południe, zakładając między innymi dzisiejszą wieś Tsaritsani obok masywu Niskiego Olimpu — i, co ciekawe, jej nazwa do dziś pozostała niezmienną.

¹²⁹ Według innej koncepcji, chodzić mogło o patronat jednego z następców św. Klimenta na biskupim tronie Ochrydu, którego pierwotne dziedziny znajdowały się w Vodenie i Prespie — Por. Й. Иванов: *Български старини...*, s. 566. Popularne opracowania przyjmują raczej wersję cudotwórcy św. Germanosa pochowanego w tamtejszej cerkwi — por. J. Gać: *Grecja. Kulturowy przewodnik po Grecji bizantyńskiej*. Kraków 2007, s. 75.

¹³⁰ Za taki uznał go między innymi J. Iwanow — *Български старини...*, s. 23—25. Odkopana w 1888 roku przy wznoszeniu nowej cerkwi marmurowa płyta w obawie przed turecką konfiskatą została ukryta w ziemi na dziesięć lat, aż w końcu w 1916 roku trafiła do Sofii, wzbudzając następnie kolejny międzynarodowy spór o własność. Słowiańska ludność wsi German masowo wzięła udział w greckiej wojnie domowej lat czterdziestych, zwłaszcza w działaniach na Gramos (na południe od Korczy).

podobną płytę z inskrypcją „Самуил, Христа Бога, верен цар и самодржец сем блгаром”, którą rzekomo chciał nabyć macedoński handlarz w celu jej zniszczenia. Wrzawa medialna i dyskusje na temat jej datowania z udziałem dyrektora Narodowego Muzeum Historycznego ustały, gdy właściciel „zabytku” wyznał, że własnoręcznie wyrył napis, wspomagając się podręcznikiem do historii dla klasy VIII¹³¹.

Ze stałym już zagrożeniem podczas bizantyjskiego panowania do początków XIII wieku wiąże się między innymi przejście przez Macedonię rycerstwa kolejnych krucjat na przełomie XI i XII stulecia, które podążało ku Ziemi Świętej transbałkańskim „korytarzem kontrolnym” — wielokrotnie sprawdzonym traktem Via Egnatia, by w końcu oddać grunt pod nową parcelację terytoriów. Stało się to wtedy, gdy wzmacniające się państwo serbskie mieczem króla Milutina usankcjonowało swe przejściowe zdobycze macedońskie jako pobizantyjskie lenno, wkrótce objęte pełnią władzy i zakreślone kręgiem południowych rubieży niemal identycznie z przebiegiem dzisiejszej granicy z Grecją (po raz kolejny utwierdzając geozoficzny symbol naturalnej bariery klimatyczno-przyrodniczej). Zetknąwszy się fizycznie z ośrodkami dawnej słowiańskiej kulturowej tradycji św. Klimenta, a jednocześnie objawszy w niedługim czasie całkowity patronat nad nowymi ziemiami przez symboliczną koronację Stefana Dušana — według bizantyjskiego ceremoniału — w 1346 roku w Skopje, Serbia legitymizowała swe polityczne uprawnienia do dużej części zhellenizowanych prowincji, zapewniając też sobie krótkotrwałe „słowiański” nadzór feudalny nad uznającymi jej zwierzchność atońskimi strukturami życia monastycznego. Stanowiło to następny, choć niedługi akcent symbolicznej slawizacji Chalkidiki po lokalizacji tam sklawinii oraz — później — erygowaniu słowiańskich klasztorów¹³². Części efemerycznej pogreckiej Romanii, którą Dušan zarządzał niezależnie od Serbii, trafiły w ręce kilku możnowładców i to im — przede wszystkim rezydującemu w Prilepie „królowi” Vukašinowi i despocie Jovanowi Uglješy w Serze — przypadło w udziale oddanie kraju Turkom w wyniku bitwy nad Maricą (1371). Honorowo uznał osmańskie zwierzchnictwo syn pierwszego z wymienionych — *królewicz* Marko¹³³, zyskując odtąd trwale i niezastąpione pozytywne miejsce w kolektywnej południowsłowiańskiej legendzie, a jego tureckie już lenno z ośrodkiem nieopodal Prilepu stać się

¹³¹ Пор. С. Влахов-Мицов: *Филозофскиот клуч...*, s. 104.

¹³² Charakterystyczne jest umiejscowienie obu słowiańskich monasterów — bułgarskiego i serbskiego — w najbardziej na północ wysuniętej części półwyspu, na wyraźnym skraju obszaru zajmowanego przez ponad dwadzieścia pozostałych. W duchu społecznego stereotypu „ziem południoserbskich” por. na przykład Ž. Petković: *Makedonija staroga veka*. Beograd 1928.

¹³³ Na fresku cerkwi klasztoru św. Archaniołów pod Prilepem wyobrażony w białej szacie, na znak żałoby po ojcu.

miało centralnym punktem słowiańsko-macedońskiej geografii symbolicznej¹³⁴, przyćmiewając fakt rzeczywistej Markowej śmierci po stronie muzułmańskiej, w batalii przeciwko wojewodzie wołoskiemu pod odległą Craiową (1395). Jak wynika z tej daty, wojska tureckie miały już wówczas w Macedonii oczyszczoną drogę ku północy, od sześciu lat przymierzając się do stałej obecności na serbskich terenach po bitwie na Kosowym Polu. Nie wnikając głębiej w problematykę rozpowszechnienia legendy królewicza Marka dla niejednej narodowej oraz ludowej świadomości i tożsamości — bo temat ten obrósł chyba największą liczbą ogólnych i szczegółowych opracowań w traktowanej przekrojowo południowosłowiańskiej folklorystyce — zatrzymać się należy jedynie na śladach, jakie odcisnęła ona w macedońskiej językowej geosymbolice miejsca, czyli w toponimii. Jak przekonuje wyczerpująca praca O. Ivanowej, ówierwiece rządów i legendarnej działalności heroizowanego spadkobiercy całej słowiańskiej władzy feudalnej znalazło odbicie praktycznie na każdym skrawku gruntu, gdzie stanąć miała jego stopa. Występują więc mikrotoponimiczne wyróżniki — obecne w kartografii oraz pieśniach ludowych — odnoszące się do jego zachowanych tropów: wielu tymczasowych siedzib (Markovo Sedalište, przy którym podróżujący zwykli byli pytać jego patrona „дали си жив?”), czy Markova Peštera), pozostawianych sygnatur (Markov Kamen z odcisniętym kopytem wierzchowca poruszającego się skokami z góry na górę, Markova Noga ze śladem stopy, Kralov Kamen, Markova Skala, Krale-Noga, Markova Stapka), skutków miotania kamieniami (Frtenite Kamenja), użycia szabli (przebiecie ważnego od antyku przesmyku Demir Kapija podanie przypisuje cięciu Markowej białej broni, gdy ten zauważył, że leżące na północ od niego Malo More nie ma ujścia ku suchemu i bezludnemu Salonickiemu Polu, dokąd skierował użyźniające wody; Treskina Klisura umożliwiająca osadnikom zejście do kotliny), wstrzymania wód (Sterna pod Prilepem kierująca nurt pod ziemię i zapobiegająca powodzi), dowodów stoczonych walk (Markova Stapalka koło wsi Osoj, gdzie starł się z Albańczykiem Musą Kesedżiją w obronie honoru jednej z dziesięciu sióstr, Katy — domniemanej założycielki Kičeva; Markov Pat z widocznym brukiem, po którym gnał „stado Turków” ku urwistym przepaściom Kozjaka), życia codziennego (Kovčezi — gdzie z kamiennego koryta poił konia, Markova Konjušnica — otoczona marmurowymi blokami „kamienna stajnia”¹³⁵; Markova Trpeza, na której wieczerzał; Markovi Podrumi

¹³⁴ Władza tego lennika sięgać miała na prawym brzegu Wardaru od gór Šar na północy do Kastorii na południu — por. *Марко Крале — легенда и стварност*. Ред. К. Пенушлиски. Скопје 1983, s. 10.

¹³⁵ Także w *zamku Marka* pod Prilepem A. Kapustin oglądał w szczelinach skalnych „resztki jęczmienia” — A. Капустин: *Поездка в Румелию...*, — cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 5, s. 100. Nieopodal dopatrywano się „komnat, w których przędła kochanka królewicza” — por. W. Трапczyński: *Albania...*, s. 82. Byłby to przykład *empatycznej węwnętrznosci* miejsca w nomenklaturze E. Relpha.

i Markova Meana — miejsca przechowywania i konsumpcji trunków, istniejące niezależnie od głównej karczmy „во Солуна града”; Markova Kuk’a — pozostałości murów na skale koło Kratova — wymieniana w pieśni jako miejsce zgładzenia niewiernej żony Angeliny), obronnych wież i innych budowli (liczne Markovi Kuli, ale i Markovi Čardaci), cerkwi i klasztorów (choć niemal nieobecnych w pieśniach, to ulokowanych w terenie — Markov Manastir [św. Dymitra w Sušicy; tamże Markova Reka]; Markova Crkva [fundacja jakoby jego samego lub Dušana w pieczarze 85 metrów nad rzeką, w *bogomilskich* dziedzinach, obok wsi Babuna; ruiny klasztoru Markurija [tu etymologia ludowa transformująca imię patrona — *świętego wojownika* Merkuriusza])¹³⁶.

5.

Konfiguracja miejsc, granic oraz stref w okresie sprawowania rządów przez turecką administrację imperialną zaczęła ulegać systematycznej przebudowie już po pierwszych skutecznych podbojach Murata I i Bajazyda I (Ser 1383, Prilep z Bitolą 1387, Saloniki 1387, Skopje 1392), a jej dalekosiężne fizyczne i symboliczne skutki trwać miały zakonserwowane przez pięć wieków obowiązywania systemu militarnej osmańskiej teokracji. Pierwotny plan wysiedlenia ludności chrześcijańskiej z zajętych terenów, który najpełniej Osmanowie zrealizowali w Tracji (dzięki czemu na targu niewolników w kretańskiej Chanii można było spotkać słowiańskich jeńców), powiódł się tylko częściowo, praktycznie zaś przez kilkusetletni okres mogli oni jedynie sporadycznie przeciwdziałać wielkim przemieszczeniom słowiańskich mas z gór w doliny i z zachodu na wschód, nie dopuszczając ich tylko do ośrodków zurbanizowanych. Zakładając miasta, takie jak Tetovo, Gorna Džumaja czy Kočani (po wieku XVII na mapach pojawiła się także Kriva Palanka, Lerin czy Gostivar)¹³⁷, mogli sobie jako panujący pozwolić pod względem militarnym na ich lokowanie w fizjograficznie niebronionym terenie, który stopniowo opanowywali i poszerzali w procesie budowania wiejskiej struktury cziflików. Niezależnie od nich — jako siedliska pracy pańszczyźnianej — kolonizowali okolice miast przybyszami spod Konyi, uchodzącymi za najlepszych w Anatolii rolników¹³⁸. Dzięki ich umiejętnościom rozpoczęto upra-

¹³⁶ Por. O. Иванова: *Марко Крале во македонската топонимија*. „Onomastica Jugoslavica” 1969, br. 1, s. 118—132. Zgodnie z przekazem tradycji, ciało Marka miało być pochowane w 1395 roku w monasterze Vlasjane koło Skopje.

¹³⁷ Były one jednak ośrodkami drugiej kategorii — rzeczywistą moc polityczną i kulturalną miały tylko centra największe, toteż w jednej z pieśni epickich za pojmanie naruszającego przepisy islamu królewicza Marka sułtan Murat oferuje potencjalnemu śmiałkowi miasta Edirne i Skopje — por. Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, бр. 125.

¹³⁸ Niektórzy z nich jako niewygodni poddani byli do Macedonii zesłani. Тасу *Коњари* zasiedlili na przykład Kremenice, wzięwszy sobie za żony Słowianki z Mariova — które prze-

wiać bawełnę, tytoń, ryż, sezam czy szafran. Do czasu wewnętrznej anarchii w imperium w XVIII stuleciu Macedonia w oczach stambulskich zarządców miała opinię prowincji gospodarczo sprawnie funkcjonującej. Skutkiem zaboru żywej ziemi część macedońskich Słowian zmuszona została do zakładania „uciekinierskich” wsi (pod)górskie, zderzając się w dwukierunkowej migracji (w układzie „anabaza — katabaza”) z tymi, którzy szukali polepszenia swego bytu na nizinach. Duża początkowo siła nabywczą wzbogaconych Turków ożywiała nie tylko rolnictwo, ale z czasem zapoczątkowała też rozwój rzemiosła — przynajmniej do czasu zaspokojenia potrzeb, kiedy znaczna część tej nacji sama zmuszona była się nim zająć, by przetrwać. Zmieniał się rozkład miejsc tradycyjnie użytkowanych pastersko i ukorzenionych w ludowej wyobraźni kilku grup etnicznych uprzednio kontrolujących tę działalność: sprowadzone rody Juruków (którzy mieli szczególny status prawno-religijny i obyczajowy w muzułmańskiej Turcji, pozwalający im na przykład nie uczestniczyć w zorganizowanych modłach i niewymagający stosowania czarszafów przez kobiety¹³⁹) obrały za tereny wypasów góry średniej wysokości wzdłuż wschodniego brzegu Wardaru (na przykład Plačkovicę) i nie podejmowały już wielotygodniowych wędrówek. W analizach ich obecności na Bałkanach podkreśla się często, że ta wywodząca się ze stepów półnomadyczna (*göçebe*) populacja osiedlała się w najsuchszych rejonach i od podstaw zakładała skupiska (turecka toponimia okolic Štipu do dziś o tym świadczy), zagospodarowując tym samym praktycznie nagie ugory — do opuszczonych na przykład po 1912 roku w rejonie Tikvešu juruckich wsi przez długie lata nie chciała się wprowadzić żadna rodzina innej narodowości¹⁴⁰.

W długotrwałej fazie dostosowywania się do nowych warunków geopolitycznych, religijnych i kulturowych za jeden z głównych symptomów separowania się etnosów trzeba uznać przejściowe lub stałe (w zależności od regionu) nienaturalne podniesienie się względnej wysokości lokowania stałych osiedli — czyli, do XIX wieku, wyludnienie nizin i przeludnienie gór, przy jednoczesnym braku jakichkolwiek osad przemysłowych. Migracje czasowe, przygotowujące teren pod definitywne, prowadziły jednak coraz częściej ku Nizinie Salonickiej i mniejszym jej podobnym. Nierzadko działał tu następujący system transfiguracji: wołoscy i macedońscy owczarze pojedynczo opuszczali stada, nie tracąc kontaktu z górskim zapleczem swego rodu, lub wielokrotnie pozostawiali młodsze rodzeństwo w mieście, by w razie potrze-

kazywały swym następczyniom skrzynie posagowe ozdabiane krzyżami — por. J. Trifunski: *Bitoljsko-prilepska kotlina. Antropogeografska proučavanja*. Beograd 1998, s. 196—197.

¹³⁹ Wobec braku stałych siedzib juruckich zmarłych grzebano pod świętymi drzewami na szlakach ich przemarszów.

¹⁴⁰ Por. *Македонија како природна...*, s. 262—266. Obecnie jedną z nielicznych pozostałych wsi juruckich jest wtórnie zasiedlony Novak (1 300 m n.p.m) w Macedonii zachodniej.

by bez ryzyka spieniężyło ono majątek, wrósłszy w nowe środowisko i podejmując stałe zajęcie handlowe; można nawet spotkać pogląd, że ich stopniowa hellenizacja w południowomacedońskich miastach pozwoliła utrzymać ludność greckojęzyczną w „nielewantyńskim” zdrowiu fizycznym i moralnym. Szybko się bogacąc dzięki współwłasności „pasterskiej infrastruktury” — i tym samym utrzymując niezależność od tureckiego ucisku ekonomicznego — mogli oni rozpocząć aktywną działalność miejską. Z takich realiów wynikałaby na przykład poświadczona obecność licznych przekazów ludowych o przystojnym owczarzu, w którym zakochuje się córka niesłowiańskiego kupca (a nawet tureckiego właściciela wiejskiego majątku)¹⁴¹.

Nowe, skutecznie sławizowane i chrystianizujące się miasta — niektóre z nich awansujące do rangi ważnych symboli egzystencjalnych — rozwiną się wszak dopiero w XIX wieku, podczas gdy uprzednio islamskie piętno zdążyło odcisnąć się także poza nimi w rytmice środowiska, geografii wyznaniowej i krajobrazie „miejsce wyobrażonych” kolektywnej świadomości. Jak trafnie rozumuje W. Kynczow, konfrontując stan swej historycznej wiedzy z wizją lokalną wschodniej Macedonii, specyficzna dla topografii tutejszego słowiańskiego islamu była nie tyle konwersja pragnących zachować przywileje warstw wyższych czy mieszkańców okolic miast, ile „doraźne” islamizowanie ludności zamieszkałej na strategicznych szlakach przemarszu wojsk. Jako przykład podaje on informację obecną w odpisie samokowskim *Słowianobułgarskiej historii* mnicha Pajsija o przejściu w 1522 roku wezyra sułtana Selima I z 33-tysięczną armią z Dramy na północ, co pozostawiło — wyłączenie na linii Carevo Selo (Delčevo od 1950) — Kočani — pas pomackich wsi; samo zaś Carevo Selo (uprzednio Vasilevo) miałoby jakoby zawdzięczać nazwę okolicznym polowaniom sułtana Mehmeda IV¹⁴². „Kommemoracyjno-wiernopoddańczy” charakter językowej denominacji podobnych *loci* niezadko bywał kamuflowany właśnie pozornie „swojską” terminologią (tu *car* jako sułtan, w czasach osmańskich funkcjonował wariant Sultaniye; podobne są nieliczne nazwy miejscowe związane z imionami znaczniejszych bejów). Wschodniomacedońskie wsie przeżywały później muzułmańskie dosiedlenia niejednokrotnie — największa z nich, Rusinovo¹⁴³, doświadczyła na przykład nadejścia fali uchodźców bośniackich po 1878 roku¹⁴⁴.

¹⁴¹ Por. *ibidem*, s. 266—268.

¹⁴² Por. В. Кънчов: *Македонија...*, s. 445—446. Vasilevo miało zaś rzekomo upamiętniać wizytę cesarza bizantyjskiego. Por. J. Pavlović: *Maleševo i Maleševci*. Beograd 1928, s. 416—418.

¹⁴³ Znana też jako miejsce śmierci w 1943 roku ideologa powstania ilindenskiego Dame Grueva.

¹⁴⁴ Maleszewskie okolice znane były jeszcze Arabom, Negrevo (rzymską Negritę) Al-Idrizi opisywał jako ośrodek wyrobu dziegiu sosnowego (stąd kolorystyczna toponimia). W XX wieku praktykowano tu jeszcze słowiańskie magiczne oborywanie wsi czarnymi woła-

Strategia tureckiego rozwijania siatki centrów wpływu zakładała pragmatyczne przysposobianie niektórych tylko znaczniejszych punktów oporu w krajobrazie, gdzie lokowano garnizony i instytucje publiczne, części terytoriów w ogóle realnie nie przekształcając pod względem cywilizacyjnym. Mechanizm nawarstwiania się nowego porządku na przedosmański substrat kulturowy został szczegółowo opisany przez jednego z bułgarskich etnografów na przykładzie opanowywania przez Osmanów wybrzeży Morza Egejskiego¹⁴⁵. Przed XIV wiekiem terytoria te — położone między Konstantynopolem a Salonikami — miały własną słowiańską tradycję polityczną w postaci niewielkich księstw na bizantyjskich rubieżach (ich pamięć przechowała ludowa epika o Momčil; Ksanti nosiło dawniej nazwę Carevo¹⁴⁶), po zdławieniu których najlepsza ziemia została rozdzielona między kolonistów tureckich i tatarskich oraz dowódców wojskowych. Pewną jej część sułtan przypisał sobie, nie zapominając o meczetach, wakufach i imaretach oraz dochodowym zapleczu cziflików. Dopiero na tak zorganizowane podłoże nielicznie zaczęli przybywać ewentualni pośrednicy ze światem chrześcijańskim — greccy przesiedleńcy z wysp czy przedsiębiorczy Słowianie decydujący się zejść na podnóża gór¹⁴⁷. Właśnie na tych terenach, i to od czasów najdawniejszych, zachodziła modelowa i powtarzalna przemiana *genres de vie* w potrójnym układzie nachodzących na siebie stref wód, gór i nizin, kształtująca poziome i pionowe peregrynacje kolejnych narodów — począwszy od osvajania *krajobrazu klasycznego* przez cywilizację helleńską¹⁴⁸. Pierwotna — i powielana

mi, co chronić miało przed złem wojny. Współcześnie Negrevo zainspirowało wybitnego poetę neosymbolistę Eftima Kletnikova.

¹⁴⁵ Пор. С. Шишков: *За народността на лика на европейския бряг на Бяло море от нашествието на турците до последно време*. In: *Сборник на IV конгрес на славянските географи и етнографи 1936*. София 1938, s. 347—352.

¹⁴⁶ W mieście tym Bułgarzy jako hitlerowscy sojusznicy utworzyli zresztą na krótko w 1941 roku „okręg białomorski”. Szersza analiza obecności bułgarskiej w regionie z perspektywy XX wieku: Г. Даскалов: *Българите в Егейска Македония — мит или реалност*. София 1996.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 349. Interesującym elementem owego obszaru jest wyspa Thassos, której jeden z nielicznych opisów pozostawił w dzienniku podróży H. Tozer. Zwraca on uwagę między innymi na oryginalny system monetarny podobny do starożytnego — bicie oddzielnych jednostek płatniczych przez poszczególne miejscowości — H. Tozer: *The Islands of the Aegean Sea*. Oxford 1890, cyt. za: *Македонија во делата...*, T. 5, s. 308, 319.

¹⁴⁸ Symbioza starożytnych Greków z morzem nie była ich cechą genetyczną: „Mimo że przywędrowali kiedyś na Bałkany z głębi euroazjatyckich stepów i pierwotnie brakowało nawet w ich języku terminu na określenie morza [...], słowa *háls* (sól), *pélagos* (fala), *póntos* (droga), *thálassa* (głębina) zastosowali niejako wtórnie w odniesieniu do morza”, by stopniowo dokonać inwersji pozytywnych symbolicznych znaczeń: „W przeciwieństwie bowiem do żeglarzy Kolumba [...] Grecy z radością krzyczą *Morze* (*Thálatta*) i witają je gorąco jako bliski, dobrze sobie znany żywioł, jako swój świat po prostu”. — K. Głombiowski: *Ksenofontowa droga od morza do morza*. W: *Morze w kulturze starożytnych Greków i Rzymian*. Red. J. Rostropowicz. Opole 1995, s. 47, 61.

przez etnos słowiański w pejzażu antycznej mitologii — matryca tej adaptacji do biegunowo odmiennych miejsc środowiska zamykała się w antynomii „anabaza — katabaza”, która dla Hellenów stanowiła fundamentalną figurę opozycyjną drogi w głąb lądu oraz zejścia ku ojczystemu brzegowi¹⁴⁹. Na tym tle „punktowo-pasożytnicza” ekspansja przestrzenna Turków nie różnicowała emocjonalnie wybrzeży i interioru — ten, tożsamy częściowo w przypadku macedońskim z modelem „land-locked”, był dla nich idealnym środowiskiem do ujarznienia, potwierdzając mimochodem heglowską tezę o mniejszej dyspozycji do rozwoju zawieszonych w bezruchu krajów zamkniętych¹⁵⁰. Motyw pobudzającego do przedsięwzięć horyzontu morskiego nie raz przysłużył się zresztą interpretacjom z zakresu charakterologii narodowej — jak pisał E. Desmolins, wytworzony w dialogu egejsko-joński typ helleński przeewoluował do modelu „drogi portów i dolin”, podczas gdy sąsiedni albański miał pozostać izolowanym produktem „drogi płaskowzgorzy”¹⁵¹. Różnice konfesyjne i tradycje historyczne dodatkowo usztywniły z gruntu różnorodne rodzaje więzi geotopicznych poszczególnych społeczności.

Przebudowa przestrzeni realnej nie dała długo czekać na efekty w sferze kartografii symbolicznej i imagologii, w których dochodziło do szczególnie paradoksalnych przemieszczeń. Z jednej strony nakazujące urzędową tolerancję religijną zarządzenia szariatu miały się z rzeczywistością, z drugiej prawosławno-katolickie rozdziewięki nałożyły się tu na nieszczęśliwe pokrycie się wewnątrzchrześcijańskiej granicy wyznaniowej z linią separującą posiadłości powszechnego Kościoła od świata Orientu, z trzeciej — ponadterytorialne symbole arealu kulturowego (na przykład topologia wczesnochrześcijańskich miejsc kultu na terenach obecnie muzułmańskich) przestały się ściśle odnosić do dotychczasowych desygnatów. W końcu XV stulecia w środowisku kongregacji papieskich zrezygnowano z semantycznego wyróżniania poszczególnych południowosłowiańskich terytoriów etnicznych na rzecz nawiązującej do rzymskiej tradycji nazwy Illyricum/Iliria i — mimo renesansowego zainteresowania antykiem — w kręgach tych ignorowano termin Macedonia, nie mając interesu w utrzymaniu poczucia ciągłości lokalnego odrębnego dziedzictwa ludności prawosławnej. Od wieku XVII propaganda katolicka w ogóle starała się werbalnie i kartograficznie zastąpić tożsamość południowosłowiańską iliryjską (czego częściową ofiarą stał się romantyczny chorwacki ruch narodowy), co także etnos macedoński wpisało w zmistyfi-

¹⁴⁹ *Anábasis* od czasownika *anabaino* — ‘iść w górę’, *katabasis* od *katabaino* — ‘schodzić’. Nawiązuje doń tytuł dzieła Ksenofonta *Kyrou anábasis* (Anabaza Cyrusa) o wyprawie Cyrusa Młodszego w V wieku p.n.e. w głąb państwa perskiego — Ibidem, s. 48—49. Por. także A. Lesky: *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Mer*. Wien 1947.

¹⁵⁰ Stereotypu tego nie potwierdza wiele wyjątków, na przykład czeski.

¹⁵¹ E. Desmolins: *Szlaki dziejowe a typy społeczne*. Tłum. L. Krzywicki. Warszawa 1902. Por. A. Piskozub: *Między historiozofią...*, s. 71.

kowe ramy terytorialno-polityczne (czy może współrzędne utopijnej jurysdykcji), dalekie od jego rzeczywistych korzeni cyrylometodiańskich i związanych ze św. Klimentem¹⁵².

Zmianie oblicza religijnego wybranych stref okołogarnizonowych oraz wyselekcjonowanych grup autochtonów ze wsparciem czynników dworu sułtańskiego towarzyszyło przymusowe zaszczepianie islamskiej wiary, dokonywane — głównie na ziemiach zachodniomacedońskich czy w kotlinie Meglenu — z partykularną intencją pewniejszego sprawowania władzy przez lokalnych paszów i agów. Ten dobrze już udokumentowany proces, którego aspekty czysto historyczne i religioznawcze w tym miejscu pomijamy, obfitował między innymi w zachowane relacje o wewnętrznym wymierzaniu sprawiedliwości odstępcom w celu zachowania homogeniczności rodu i symbolizowanego przezeń miejsca bytowania (na przykład chcąc uratować *писанско село* Balanci przed poturczeniem, tutejsza popadła zatrująca pitą przez odszczepieńców wodę rćcią¹⁵³). Traktując podobne przekazy jako fenomenologicznie — niedyskursywnie — zabarwione teksty kultury, raz jeszcze można się przekonać, że — przypomnijmy — właśnie w takich tekstach najlepiej widoczne są relacje transgraniczne w miejscu, oddzielanie własnego od obcego, zewnętrznego. Mając jednak oczywiste kłopoty z rozpowszechnianiem *tożsamości przeszczepionej* w miejscach nasyconych znaczeniami przeszłości, Osmanowie woleli ustalać nowe — jak na przykład niemal od podstaw stworzone zmilitaryzowane Pehčevo, którego dzisiejsze peryferyjne położenie nie oddaje dawnego znaczenia w tureckiej geografii wojskowej. Owocem zaprojektowanego, lecz niedoprowadzonego do końca etnokonfesyjnego „udroźnienia” pasów komunikacyjnych ku frontom podbijanej habsburskiej Europy i budowania zwartych kręgów kultury islamskiej wokół miast są liczne pozostałe zgrupowania wsi pomackich i torbeszkich. Lokalne różnice językowo-plemienne wobec geograficznych priorytetów nie odgrywały większej roli w przebijaniu owych korytarzy i zakreślaniu okręgów, ponieważ z jednej strony mamy tu reliktove (Urvin, Jelovjane — pozostałe w Albanii i Kosowie) osiedla macedońskich Goranów, a z drugiej — zwarty płat tzw. Torbešiji (obecnie tylko sześć wsi na południowy zachód od Skopje)¹⁵⁴. Wyjątkowy charakter tego ostatniego miejsca — szczególnie ortodoksyjnego ośrodka Słowian muzułmanów — wynikał z bliskości skopijskiej władzy

¹⁵² W tej kwestii por. na przykład В. Хаџиев: *За името Македонија и Македонци во историјата*. Скопје 1992 oraz П. Коледаров: *Името Македонија в историческата географија*. Софија 1983.

¹⁵³ Пор. Н. Лиманоски: *Исламизацијата и етничките промени во Македонија*. Скопје 1993, s. 244.

¹⁵⁴ Ten strefowy toponim umieszczano nawet do niedawna na mapach, zastępując nim zwyczajową nazwę *K'umurdžilok*, nawiązującą do podstawowego zajęcia ludności — ekstrakcji węgla drzewnego.

świeckiej i duchownej, w związku z czym stosowane w przeszłości wobec owej populacji praktyki określa się wręcz mianem *osmanizacji*. Właśnie w tę toposferę został w czasach nowszych wszczepiony konserwatywny element serbskojęzyczno-islamski z Sandżaku i to na tutejszych cmentarzach wznoszą się najwyższe (liczące nawet 2 m, jak w Držilowie czy Pagaruży) nagrobki z arabskimi inskrypcjami¹⁵⁵. Na zaktualizowanej mapie zislamizowanych terenów (niedotyczącej żywołu albańskiego) dołączonej do cytowanej monografii N. Limanoskiego pozostałe obszary zajmują już mniejszą powierzchnię, poza wcześniej opisanymi, wyznaczając pasy średnio kilkunastokilometrowej długości w okolicach Debaru, Strugi, Gostivaru, Kičeva, Prilepu, Negotina, Štipu, Strumicy i innych dużych miejscowości. Warto podkreślić, że ludność z tych terenów, mimo częściowo skutecznych akcji wysiedleńczych do Turcji po drugiej wojnie światowej¹⁵⁶, źle adaptowała się w obcym kulturowym środowisku i nawet decydowała się na powroty. Podobnie rzecz miała się z pomocnikami emigrantami z piryńskiej doliny Mesty (Kara Su), masowo umierającymi — z powodów tym razem klimatycznych — w Małej Azji¹⁵⁷. Ten płacący cenę za wydarzenia sprzed kilku stuleci pierwiastek etniczny stał się również przestrzennym ogniwiem i ostatnim pokoleniowym łącznikiem wieńczącym w tureckiej świadomości powojennej topikę i symbolikę utraconych europejskich kresów, na których położenie Macedonii było jednym z najistotniejszych.

O ile wskazane konsekwencje nowego stylu zarządzania przywróciły z odrodzoną siłą znane już wcześniej poczucie ciężenia ku miastu nad Bosforem, o tyle świadomość wewnętrznej hierarchii centrów (kluczowych wielofunkcyjnych ośrodków typu *şehir*) była słaba. Powód tego leżał w płynności jednostek administracyjnych, zależnych od zmiennej sytuacji militarnej, jakkolwiek umownie można przyjąć, że granice Macedonii historycznej zamknęły się w sandżakach skopijskim, ochrydzkim i salonickim, by po wielokrotnych przesunięciach na bazie ich stolic (poza Ochrydem) ukształtowały się

¹⁵⁵ И. Лиманоски: *Исламизацијата...*, s. 276—277. W innych rejonach (okolice Bitoli) mianem *cmentarzy arabskich* określano zaś nekropolie spotykanych w służbie sułtańskiej — i wśród osadników — ciemnoskórych żołnierzy afrykańskich (nazywanie ich Arabami upowszechniło się też w pieśniach ludowych) — por. J. Trifunoski: *Bitoljsko-prilepska kotlina...*, s. 48.

¹⁵⁶ Statystyki kwalifikowały ich wraz z Jurukami jako Turków, co zwykle przejmują niemacedońskie źródła, powtarzając liczby 204 tys. (1953) i 35 tys. (1981) — por. A. Maryański: *Migracje w świecie*. Warszawa 1984, s. 114. Specyficzny charakter miała też islamizacja zamkniętej kotliny Meglenu, której muzułmańską populację często określano mianem fanatycznej. W znacznej mierze wywodziła się tu ona z byłych bogomiłów. Jako „genetyczni herecy” cieszyli się oni większym zaufaniem Turków i na przykład w dorzeczu Babuny uzyskali od nich wiele przywilejów.

¹⁵⁷ Пор. Д. Яранов: *Разлог*. „Македонски преглед” 1933, кн. 3, s. 119. Znad środkowego biegu Mesty wywodzili się najlepsi na Bałkanach poszukiwacze rzeczno-go złota.

dziewiętnastowieczne wilajety. Umacnianie władzy wyłącznie na podstawie autorytetu armii, meczetu (jako instytucja faworyzującego rodowitych Turków) oraz kapitału ze ściągniętego podatku nie mogło być efektywne, toteż w Macedonii — jak i w całym imperium — rozwinęła się sieć zgromadzeń derwiszów, które zarysowały kontury nowej transkulturowej mapy przestrzeni sakralnej, przyczyniając się w efekcie nawet do przewycięzania różnic religijnych. Wywodzącym się z Edirne — krótkotrwałej europejskiej stolicy całej Turcji, gdzie rozbudował ich formację Murat II — wiernym ideom Rumięgo mewlewitom nieobce były związki z prawosławnymi i to im przypadała w udziale kontrola dostępu do grobu św. Dymitra w Salonikach. Także zyskujący na liczebności po zdobyciu Półwyspu Bałkańskiego i wpływowi bektaszyci zajmowali często istniejące miejsca kultu, ze szczególnym upodobaniem do grobów postaci otoczonych chrześcijańską czcią¹⁵⁸. Wzniesione na ich potrzeby przez cechy budowniczych Torbeszów osiemnastowieczne *tekke* Arabati-baba w Tetowie (z unikatową wieżą zbudowaną dla córki paszy Fatimy Anim) było jedną z największych tego typu budowli na Bałkanach, powiązaną źródłami utrzymania z majątkami Tirany, Sambułu, Elbasanu i Salonik. Rozproszenie energii zróżnicowanych ruchów derwiszów¹⁵⁹ na synkretyczne i ekstatyczne rytuały, podobnie jak w przypadku jałowych często i rozciągniętych przestrzennie na wielu frontach działań zbrojnych i niewydolności systemu administracyjnego imperium, bardziej jednak potwierdzałoby niemoc osmańskiej Turcji w niegościnnym *milieu* jako klasycznego przykładu *cywilizacji aresztowanej* w typologii A. Toynbeego, formacji zaangażowanej „nie z uwagi na środowisko geograficzne, lecz podbite przez nią środowisko ludzkie. Przeznaczając wszystkie siły na ujarzmienie tych ludów, stała się ta

¹⁵⁸ Jeszcze w Anatolii używali oni w swych rytuałach chleba i wina, a na terenie Macedonii zachodniej ich synkretyczna wiara w cudotwórców nakładała się na kult świętych chrześcijańskich — por. S. Guliński: *Alewizm i bektaszycyzm. Historia i rytuał*. Kraków 1999, s. 42. Do zgromadzenia należeli przede wszystkim Albańczycy, ale także tureccy oficerowie i rusznikarze oraz właściciele cziflików. Wspominany już turecki dokument etnograficzny porównuje charakter bractwa bektaszycyckiego do organizacji templariuszy i podkreśla pozostałości janczarskiej symboliki w elementach jego stroju i wyposażenia: noszonym za uchem półksiężycu wkomponowanym w gwiazdę z jadeditu oraz dętym rogu bojowym — Hamdi-bey, M. De Launey: *Les costumes populaires...*, — cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 306. Niektóre lokalizacje mają synkretyczny charakter: w miejscowości Makedonski Brod usytuowane jest mauzoleum derwisza, nad którym wznosi się cerkiew użytkowana przez muzułmanów i prawosławnych. Na starym chrześcijańskim miejscu kultowym w centrum Štipu stoi meczet, w którym co tydzień odbywają się lekcje czytania Koranu w dialektach arabskich.

¹⁵⁹ Do ważniejszych zgromadzeń w Macedonii należeli ponadto suficy Halvetiye (przede wszystkim słowiańskie oraz albańskie i wołoskie warstwy średnie i niższe), a także Rufaici (wyłącznie ubożsi Turcy, głównie w Skopje). Rozwój tych ruchów na prowincji wiązał się z osłabieniem centralnej władzy osmańskiej, ale liczba czynnych *tekke* jeszcze przed drugą wojną światową wynosiła 72 — por. Г. Паликрушева, К. Томовски: *Текуште во Македонија*. In: *Архитектурата на почвата...*, T. 9, s. 207.

cywilizacja zakładnikiem systemu, jaki sama wytworzyła, i zatrzymała się w rezultacie w rozwoju, jak cywilizacje eskimoska czy polinezyjska¹⁶⁰.

Wrastaniu tego coraz mniej produktywnego szerepu kulturalnego w macedoński grunt towarzyszyło zaburzające semantykę symboli bliskości przemieszczanie identyfikowanych od stuleci z danym miejscem grup nie tylko w toposferze egzystencji ludności osiadłej¹⁶¹. Równolegle dokonywała się terytorialna substytucja i wypieranie żywiołów z natury mobilnych — zajęcie przez napływowe plemiona juruckie części wołoskich pastwisk spowodowało masową migrację Arumunów na północ ku Serbii, a zwłaszcza Bośni (gdzie przetrwali pod nazwą Morlaków). Nie obyło się przy tym bez marginalnych procesów ukierunkowanych odwrotnie — niewielka część Juruków, znana jako *Чумацу*, uległa pokusie katabazy, przyjmując rolniczy tryb życia i nawet słowiańskie cechy języka (inna teoria mówi o powstaniu tej grupy w wyniku turcyzacji słowiańskich stronników islamu). Stosunek współplemieńców do nich był podobnie pogardliwy, jak pracowitych chrześcijan do swych wyznających wiarę Proroka sąsiadów: „Kobiety poszły do pracy, tylko co poniektóry Pomak zażywa snu w głębokim cieniu pośrodku wsi, a leniwy Cygan przeciąga się pod swą kuźnią¹⁶² — notuje ironicznie podróżopisarz. Znane powszechnie w Bułgarii i wschodniej Macedonii określenie „Pomak” w etnologii macedońskiej odnosi się w zasadzie tylko do muzułmanów prowincji Tikveš, gdzie substrat słowiański był mocny i nie doszło do turcyzacji (jakkolwiek J. Hadżikonstantinov-Džinot nazywał ich w XIX wieku Juruko-Pomakami)¹⁶³. Ich przypisanie geokulturowe do konkretnego miejsca w tureckim pierścieniu ochronnym wokół miast i w korytarzach międzystrefowych miało podobną motywację, jak osadzanie Torbeszów (w większości zislamizowanych Mijaków) na terenach zachodnich¹⁶⁴. Patrząc sumarycznie, wyszczególnić można dziewięć regionów dotkniętych przymusową konwersją, a tym samym waloryzowanych negatywnie w „geografii mentalnej” ukształtowanej w oczach i umysłach Macedończyków prawosławnych: Dolna Reka (dorzecze Radiki), Dolna Župa (rejon Jeziora Debarskiego), Golo Brdo (wzdłuż granicy albańskiej), Struški Drimkol, obszar Kičevo — Prilep, Tikveš, Maleševo i Pijanec, południowe okolice Skopje, Gora¹⁶⁵. Ów

¹⁶⁰ A. Piskozub: *Między historiozofią...*, s. 64—65.

¹⁶¹ Dotyczyło to też możliwości szybkiego awansu społecznego poza wsią w przypadku zmiany wiary. Szacuje się, że w XVI wieku co trzeci muzułmanin mieszkający w mieście był słowiańskim konwertytą.

¹⁶² В. Кънчов: *Македония...*, s. 42.

¹⁶³ Sami zaś Osmanowie uważali słowiański dialekt Tikvešu za najczystszy (w rymowanej sentencji, utożsamiającej też wzorcową mowę Turków ze Stambułem, Greków z Janiną, a Albańczyków z Elbasanem) — por. Ѐ. Иванов: *Български старини...*, s. 75.

¹⁶⁴ Por. Б. Панов, Г. Паликрушева, М. Апостолски: *Етногенеза...*, s. 22.

¹⁶⁵ Por. Н. Лиманоски: *Исламизацијата...*, s. 237.

czarno-biały schemat przestrzenny narusza wszak istnienie bardzo wielu wsi o tożsamości mieszanej, w którą dodatkowo skutecznie wpisał się komponent albański: na przykład w miejscowości Dolno Banjišta koło Gostivaru (według ostatniego spisu 1074 Turków, 729 Albańczyków, 656 Macedończyków i 15 Serbów) już podczas drugiej wojny światowej funkcjonowała albańska administracja i szkolnictwo zastępujące serbskie, a od 1951 roku również szkoła turecka — wspólnie z macedońską¹⁶⁶. Nie bez znaczenia jest też przecież fakt, że pierwsze powstania antyosmańskie — jak w Mariowie (1565) czy Kriwej Palance (1689 — pod wodzą „króla z Kumanowa” Karpoša, w ośrodku znanym z działalności hajduckiej) — wybuchały na terenach o najniższym współczynniku podziału wyznaniowego ludności, uchodzących w związku z tym w kolektywnej symbolice za ogniska ludowego patriotyzmu.

O przełamaniu kraju na dwa subterytoria i systemy etniczno-kulturowe, którego świadkiem jest dzisiejszy obserwator procesów społecznych w nadwardarskiej republice, zdecydowała jednak nie tyle kulturowa heterotopia właściwa porządkom osmańskim, ile segmentacja Macedonii przez przyczółki wykorzystującego takie realia albańskiego feudalizmu. Nie zawsze wobec władzy lojalni tureccy sprzymierzeńcy (jak Ali-Pasza z Janiny, Dželadin-beg z Ochrydu czy wzbogaceni na rozboju suwereni debarscy) dysponowali praktycznie nieograniczonym zapleczem rodowego etnonacjonalizmu, który komplementarnie wzmacniając spontaniczną ekspansję na wschód plemion Gegów (w rejonach Strugi i Bitoli także Tosków¹⁶⁷), od XVIII stulecia doprowadził do osiedleń przybyszów wewnątrz granic Macedonii¹⁶⁸. Nie ulegając do końca stereotypowi opisu parcia na wschód potomków Ilirów jako wyłącznie zaborczej przemocy, warto gwoli ścisłości przypomnieć, że odbywało się ono na terenach, z których ludność słowiańska masowo znikła na wiele miesięcy, szukając zatrudnienia na obczyźnie lub pędząc cyklicznie swe stada na pastwiska zimowe. Także znacznie wcześniej Albańczycy w Grecji zajmowali przede wszystkim miejsca opustoszałe po wojnach, epidemiach i wysiedleniach (również częściowo na Kosowie po „wielkiej wędrówce” Serbów na północ), przy czym macedoński kierunek wschodni obrali sobie jako ostat-

¹⁶⁶ Znamienne, że niedawna monografia wsi pióra G. Malkovskiego ukazała się w trzech obowiązujących w niej urzędowo językach — por. М. Китаноски: *Летопису...*, s. 83. Dane statystyczne podają za: М. Панов: *Енциклопедија на селата во Република Македонија*. Скопје 1998, s. 101.

¹⁶⁷ Granicę między nimi wyznacza rzeka Šemnica na północ od Bitoli. Niektórzy feudalni obszarnicy, jak zarządzający wsiami pogranicza Mariova i Pelagonii Hasan-pasza, rezydowali aż w Tiranie — J. Trifunski: *Bitoljsko-prilepska kotlina...*, s. 74, 101.

¹⁶⁸ Tacy osiemnastowieczni paszowie i bejowie albańscy, jak Abdil-aga Šabanderoglu, Mehmed Bušatli czy Ismail-beg władali znacznymi połaciami Macedonii, posiadając prywatne armie. Autorytet sułtański nie był przez nich szanowany, Osmanowie zaś próbowali ograniczać im prawo do nabywania dużych majątków.

ni¹⁶⁹. Goszcząc na ziemi debarskiej w 1817 roku, F. Pouqueville zauważył, że z jednej strony tutejsi *twardzi wojownicy* jeszcze jako dzieci zajmują się do służby w Algierii (podobnie jak uprawiający korsarskie rzemiosło mieszkańcy Ulcinja udający się do Tunezji), a z drugiej strony można na tej głuchej macedońskiej prowincji napotkać osobników ubranych na modłę berberyjską, znających doskonale śródziemnomorskie porty i mówiących nieskazitelną francuszczyzną¹⁷⁰. Zupełnie inny obraz najeźdźców, zaniedbanych i zdesperowanych powstańców wywodzących się z kukeskich i peszkopijskich klanów (*fise*) — zaznaczających krótką symboliczną obecność albańską w Skopje w lecie 1912 roku po wycofaniu się Turków — pozostawili kronikarze wydarzeń dwudziestowiecznych¹⁷¹. Zarówno pozytywnie, jak i — częściej — negatywnie stygmatyzowani przez Osmanów, stali się jedyną nacją urzędowo rozpoznawaną w imperium według etnonimu (*Arnaut*), zanim decyzją panującego nie zostali, niezależnie od wyznania, wygnani ze Stambułu w 1730 roku. Obejmując we władanie nizinne tereny także dzięki demograficznemu regresowi Turków, prócz dotychczasowych tradycyjnych profesji uzyskali między innymi monopol na usługiwanie w łaźniach publicznych (poza Skopjem, gdzie czynności łaźiebne przejęli Romowie) — jakkolwiek kontakt z mającymi często (na przykład w Salonikach) złą reputację klientami tych przybytków pozwalał uzyskiwać im różne protekcje, zazwyczaj „tracili tam szybko zdrowie z powodu wyczerpującego przegrzania”¹⁷². Całkowitą antynomią takiego miejsca egzystencji iliryjskiego górala stanowiła najbardziej w Macedonii znana ostoja jego dumy — niezdobyte gniazdo Debaru, o któ-

¹⁶⁹ Rozpoczynając zwykle kolonizację od spokojnej egzystencji, a kończąc — tu szczególnie — na przynoszącym setki ofiar prowokowaniu sytuacji, które macedońskie pieśni ludowe peryfrastycznie i symbolicznie przedstawiły jako toczenie wina ogniem z piwnic czy przymuszanie do pojenia winem koni — por. *Македонија како природна...*, s. 269. Albańczycy osiedlani byli przez Turków w strategicznych miejscach i wyposażeni w meczety oraz ziemię, a początek ich islamizacji wiązał się z przepisem o prawie do jej zachowania pod warunkiem poświęcenia przez każdą rodzinę jednego dziecka wierze Proroka. W pierwszej fazie ekspansji na tereny słowiańskie najpierw pojawiały się grupy zbrojne porywające ludzi oraz żywy inwentarz, a gdy osaczeni decydowali się ograniczyć działalność rolno-pasterską i szukać nowych miejsc, na opuszczonym terenie natychmiast pojawiały się dwie—trzy rodziny albańskie, za którymi stało solidarne wsparcie całego rodu fortyfikującego ich domostwa. Taktyka ta z łatwością doprowadziła do likwidacji rozproszonych gospodarstw chrześcijańskich. Na mapie zamieszczonej w przytaczanej pracy N. Limanoskiego większość udokumentowanych migracji ma miejsce z terenów położonych na północ od linii Kruja — Debar, a do basenu Skopje — Tetovo także z Kosowa.

¹⁷⁰ Por. F. Pouqueville: *Voyage de la Grece...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 709.

¹⁷¹ O spektakularnym zajęciu węzłowego Skopje traktuje również wiele albańskich ludowych pieśni heroicznych — por. na przykład *Krej Shqipnia në Shkup ka hi*. In: *Këngë popullore historike(1878—1912)*. Red. Q. Haxhihasani. Tiranë 1962, s. 161.

¹⁷² E. Cousinery: *Voyage...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 603.

rym w 1864 roku rosyjski dyplomata Chitrow pisał, że oglądał je jako trzeci z kolei Europejczyk, po angielskim i austriackim konsulu. Stosunkowo dobre przetrwanie zeslawizowanego albańskiego chrześcijaństwa w owym środowisku przypisywał przy tym całkowitej izolacji miejsca, honorowym obyczajom muzułmanów oraz ich zupełnej obojętności wobec urzędowego tureckiego islamu¹⁷³. Inaczej już skłonna była postrzegać to miasto jego rodaczka M. Karłowa, którą — jakkolwiek była pierwszą kobietą, która nieświadoma prawdopodobnie niebezpieczeństw konno przebyła tutejsze okolice, pozostawiając pionierskie opisy stosunków w haremach — towarzysze podróży przymusili do pozostania u podnóża gór, gdzie mogła jedynie w zastępstwie podziwiać usytuowanie Tetova, trzykrotnie przenoszonego z miejsca na miejsce za przyczyną powodzi¹⁷⁴. Oczy Brytyjczyka również wyniosły stąd nie najlepsze wrażenia: w ludnym Kalkandelen (tur. ‘przebijający tarcze’) — Tetowie po raz pierwszy w Turcji rzucono w niego kamieniami, wyzywając od gjaurów i prowokując słowami: „Nasz kraj jest jałowy i nijaki, niewart oglądania”, a gdy wreszcie ujrzał pracujących na polach mężczyzn, z ulgą stwierdził, że pozostawił za plecami *albańskie stosunki*¹⁷⁵. Na takich właśnie pogranicznych terenach ze zdwojoną siłą obserwator-topognosta uświadamia sobie, że jego opis rzeczywistości przestrzennej musi przede wszystkim uwzględnić wyodrębnienie jaskrawo ograniczonych sektorów spolaryzowanej tożsamości miejsc. W przypadku omawianego bikulturowego otoczenia gór Šar jest to tym ważniejsze, że tuż obok znajduje się kompleks czterech cerkwi klasztoru Lešok (św. Atanazego), symbolizujący odosobnioną obecność prawosławnej tradycji na wschodnich zboczach kulturowego działu albańsko-słowiańskiego (70 km na północ podobnie zlokalizowane są średniowieczne serbskie centra religijne Dečani i Peć). Na terenie przyległym do monasteru, obok funda-

¹⁷³ Por. *Новые материалы по истории Южных Славян*. In: *Славянский архив*. Москва 1963, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 6—17.

¹⁷⁴ Por. M. Karłowa: *Турецка провинция...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 147, 167, 196. Na zachód od „mobilnego” Tetova wznosi się najmłodsza twierdza w Macedonii — Bal Tepe z początku XIX wieku. Pierwsza szerzej znana praca szczegółowa o tym rejonie: A.M. Селищев: *Полог и его болгарское население*. София 1929. Tenże napisał pionierską monografię *Славянское население в Албании*. София 1931. Por. także В. Кохоски: *Старо Тетово во патописната литература*. Тетово 2003.

¹⁷⁵ Nieczystość tureckich miast część podróżników tłumaczyła niedoskonałością osmańskiego prawa, a nie brakiem kultury. Dorzecze obu Drimów (dawna Iliria i Dassaretyda) — zwłaszcza Tetovo i Debar — uważane były za „barbarzyńską niczym afrykańskie doliny” część Turcji, do której przeniknąć można było tylko ze wsparciem silnych protektorów — E. Co-usinery: *Voyage...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 691. W przeciwieństwie do Gostivaru, Tetovo nigdy nie było miastem handlowym. Rozciągający się na północ i południe od niego pas albańskich wsi jest pięćdziesięciokilometrowym nieprzerwanym ciągiem osiedli. Położone w okolicy nieistniejące miasto Polog (od którego wzięła nazwę kraina) Arab Al-Idrizi lokalizował już w XII wieku jako *Bologo*. Por. także *Пътишта и пътешественици XIV—XIX век*. Ред. С. Гюрова. София 1982.

mentów antycznej osady Senej, odkryto liczne miejsca kultu chrześcijańskiego, sam klasztor wspominany był w 1019 roku w gramocie Bazylego II jako podległy Arcybiskupstwu Ochrydzkiemu, tu w 1818 roku ihumen i pisarz oświeceniowy Kiril Pejčinovik' (na miejscu pochowany) rozpoczął jego odbudowę, w nim mieścił się ośrodek ilindenskich *komitów*¹⁷⁶ i tu wreszcie po raz kolejny doszło do jego zniszczenia jako wrogiego *residuum* znaczeń podczas konfliktu w 2001 roku¹⁷⁷. Przecistawne wartości tego samego symbolu miejsca odkrywają się w tym przypadku z całą mocą. Ciągłe praktycznie od zarania obecności albańskiej w Macedonii zachodniej animozje na tle etnicznym i religijnym — połączone ze społeczną gettoizacją i niezależne od miary zagęszczenia obu dominujących populacji, zdają się potwierdzać pogląd klasyka geografii humanistycznej, że doświadczenie wykluczającej samotności nie ma związku ze stopniem zaludnienia, tylko z poczuciem zaabsorbowania oraz konfliktu celów¹⁷⁸.

Redystrybucja „miejsz udomowionych” przez ich nowych azjatyckich użytkowników miała poważne konsekwencje w zakresie moralności zbiorowej Macedończyków i formowania się pragmatycznego chłopskiego etosu, w którym aksjologia chrześcijańska zdażyła się ustalić, ale była — szczególnie w sferach lojalności i szacunku społecznego — niedostatecznie mocna w praktyce. Chociaż więc S. Radovanović zwraca uwagę na „cechy niewolnicze” chłopstwa słowiańskiego zgrupowanego w folwarcznych warunkach zamkniętych wsi czifflickich¹⁷⁹, G. Weigand charakteryzuje tę populację jako skłoną do werbalnej przesady, kłamliwą, podstępą i niespieszną¹⁸⁰ (co korespondowałoby ze świadectwami podróżniczymi przypisującymi na Bałkanach uczciwość wyłącznie Turkom — i to głównie w sprawach handlu), a W. Kynczow przestrzega jeszcze w 1893 roku, że zapuszczając się w głąb europejskiego Orientu, należy przede wszystkim strzec się oszustw¹⁸¹ — trzeba też pamiętać o przeciwstawnych tym przymiotom zasadach solidarności

¹⁷⁶ Jego też dotyczyła znana patriotyczna pieśń *Сардисале, сардисале Лешочкиот манастир*. Jednocześnie K. Pejčinovik' w swych uwagach o dziejach monasteru wymienił muzułmańskich dobroczyńców, którzy umożliwili jego renowację — por. Ѓ. Иванов: *Български старини...*, s. 97.

¹⁷⁷ Ruiny domu Bożego zyskały nowy sens, jakkolwiek klasztor został odbudowany ze środków Unii Europejskiej. Do listy podobnych „sprofanowanych symboli” historia najnowsza dopisuje monaster Zaśnięcia Bogurodzicy w Matejče, gdzie albańskie oddziały paramilitarne zabawiały się zdzieraniem fresków, a z negatywnie waloryzowanych „miejsz świeckich” — Aračinovo czy Kondovo.

¹⁷⁸ Por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń...*, s. 84. Motyw ten w stosunku do zachodniej Macedonii wykorzystano w dziełach filmowych, na przykład *Македонска сага* (1993, reż. B. Gapo) czy późniejszych uznanych obrazach M. Mančevskiego.

¹⁷⁹ Por. V. Radovanović: *Problemi antropogeografskih...*, s. 28.

¹⁸⁰ Por. G. Weigand: *Etnographie...*, s. 34—35.

¹⁸¹ Por. B. Кънчов: *Македония...*, s. 119.

grupowej. Ostatni z wymienionych autorów odkrywa w jednej z miejscowości doliny Mesty spisany w 41 punktach wiejski kodeks lokalny, wyrażający ogromną troskę o wartości środowiska uznanego przez jego współtwórców za wyłącznie własne: jeden z „paragrafów” drobiazgowo rozstrzyga problem dopuszczalnej liczby przywłaszczanych z ziemi owoców, inny reguluje godziny przemieszczania się nocą bez wykonywania pracy¹⁸². O etycznym relatywizmie postaw zajmowanych względem osób i miejsc waloryzowanych etnicznie, konfesyjnie oraz ekonomicznie w dużym stopniu zdecydował rozkład stref ostrej egzekucji należności przez Turków: w przypadku Mariova pozwalający na korzystanie z wielorakich swobód podatkowych i kulturalnych (w ramach patriarchalnej tradycji), a sąsiedniej kotliny Tikvešu — doświadczający ludność jarzmem feudalnej zależności. Motywowany poczuciem własności miejsca proces migracji w systemie „anabaza — katabaza” nie zakończył się natomiast ani z chwilą powstania górskich wsi „uciekinierskich”, ani przemieszczenia ich mieszkańców do bezpieczniejszych z czasem miast, lecz kontynuował się jeszcze w warunkach serbskiego administrowania w latach międzywojennych, kiedy chcąc zatrzeć niechlubną pamięć cziflików, zakładano nowe łańcuchy przydrożnych wsi nizinnych, nazywanych zazwyczaj neutralnie Novo Selo. Relokacje nie dotyczyły natomiast osiedli dobrze uposażonych technicznie — jak solidnie z powodu klimatu zbudowanych wiosek maleszewskich oraz mijackich czy ludnych i osadzonych w dziedziczonej od wieków tradycji — jak Vevčani¹⁸³. Z kolei rodziny zislamizowane zwykle już nie opuszczały swych siedlisk, trzymając się na poły prawa zwyczajowego i dawnych obrzędów (szczególnie agrarnych i cyklu życia), na poły trwając już w toposferze islamskiego uniwersalizmu spraw ziemskich i ostatecznych — co także sprzyjało utrzymywaniu się trwałej identyfikacji geokulturowej z miejscem wyznaczanym przez fatum, połączonej z ogólną postawą konserwatywną.

¹⁸² Ibidem, s. 346.

¹⁸³ Była to największa chrześcijańska miejscowość *nahiji* ochrydzkiej — obecnie zdystansowana demograficznie przez okoliczne wsie albańskie. Wspominana już w *Gramocie Kalimana* w IX wieku (choć część bułgarskich historyków uznaje ten dokument za szesnastowieczny fałszyfikat) i w *Zakoniku* Stefana Dušana, w czasach św. Klimenta zapewniła utrzymanie cerkwi Bogurodzicy Perivleptos w Ochrydzie. Przejeżdżający przez Vevčani w 1896 roku dramaturg (i dyplomata) serbski Branislav Nušić stwierdził istnienie w górskich przysiółkach 27 sklepów. W 1940 roku teatr wiejski wystawił tu wymierzony w społeczno-obyczajowy przymus emigracji dramat psychologiczny Antona Panova *Печалбару* — por. М. Китаноски: *Лемонучу...*, s. 24—26. Związki Nušicia z Macedonią wynikają z pełnionej przez niego funkcji konsula Serbii w Bitoli — w leżącym w pobliżu tego miasta monasterze Lisolaj wziął nawet w 1893 roku ślub, któremu świadkował konsul rosyjski, a „orszak powozów odprowadzany był muzyką” — J. Trifunovski: *Bitoljsko-prilepska kotlina...*, s. 267.

6.

Kolonizacja turecka w miastach przyniosła tymczasem zasadniczą zmianę pejzażu kulturowego, związaną z powstaniem i rozwojem silnego rzemiosła. Na jego profilu oraz formach w początkowej — jeszcze przedosmańskiej — fazie zaważyła bliskość wzorcowych ośrodków rękodzielniczych Konstantynopola i Wenecji w połączeniu z tradycyjnie praktykowanym kuśnierstwem, garbarstwem¹⁸⁴ oraz przerobem miedzi i srebra, w etapie drugim zaspokajanie wysublimowanych często potrzeb lokalnych otomańskich elit, a w ostatnim (dziewiętnastowiecznym) — konieczność reform tureckiej armii, wymagającej zaplecza sprawnych krawców, szewców, rymarzy, farbiarzy czy kamieniarzy¹⁸⁵. Fizjonomia salonickiej względnie skopijskiej *čaršiji* wyrażała nie tylko klarowne uporządkowanie przestrzenne przypisujące poszczególnym rzemiosłom wyznaczone miejsca w sektorach dzielnicy usługowo-handlowej, ale również (ponad)czasowe — przejawiające się w przybieraniu przez znane rody słowiańskiej miejskiej *klasy fachowców* nazwisk pochodzących od ich profesji, gwarantując niejako ciągłość praw do zawodu¹⁸⁶. Ogromna była różnorodność, a nierzadko oryginalność wykonywanych specjalności: E. Cousinery dwa stulecia temu barwnie opisywał na przykład sposób zaopatrywania salonickiej klienteli w lód — wykuwanie zimą z przygotowanych zawczasu basenów nad górskimi rzekami zmrożonych brył, a następnie ich magazynowanie w warstwach przekładanych liśćmi kasztanowca i roznoszenie przed świtem po mieście w workach z grubego płótna. Ów solidny sfilcowany materiał był z kolei reeksportowany przez Francuzów *via* Marsylia (główny port partnerski Salonik) do zamorskich kolonii, gdzie miał chronić tubylców przed opadami i febrą. Na jarmarku w Serze podróżnik obserwował zaś drogę bel

¹⁸⁴ Por. *Македонија како природна...*, s. 316. Dużym ośrodkiem tego rzemiosła był Kostur (ta i dzisiejsza grecka nazwa Kastoria pokrewne są zresztą łacińskiemu określeniu bobra, który licznie występował w okolicy). Obróbką importowanych skór (niektóre, podobnie jak lisie do Skopje, sprowadzano z Sandżaku) zajmowały się setki manufaktur, których właściciele przenosili się w latach kryzysu do Austrii i na Węgry. Żydzi mieszkali tu już na początku naszej ery, a fundowane przez bogatych kupców cerkwie są do dziś klasycznymi wzorami bizantyjskiej architektury (w kaplicy św. Atanazego zachował się wizerunek św. Klimenta). Obrazu preindustrialnej Macedonii dopełniają Ber, Neguš i Voden, gdzie działały tkalnie napędzane strumieniami wodospadów. W połowie XIX stulecia realia poprzecinanego kanałami Vode nu skojarzyły się A. Kapustinowi z panoramami weneckimi, a dźwięki słowiańskiej mowy, którymi rozbrzmiewała kiedyś Riva degli Schiavoni, odnalazł setki kilometrów na południe w dawnej (i dzisiejszej) Edessie, „jakby przejęte wprost z ojczyznej Ewangelii” wśród rozmów Greków — A. Капустин: *Поездка...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 89.

¹⁸⁵ Por. J. Каровски: *Печалбарството во македонската литература*. Скопје 1974, s. 13.

¹⁸⁶ Sama językowa nomenklatura poszczególnych rzemiosł często nosiła piętno greckie — por. T. Vukanović: *Etnogeneza Južnih Slovena*. Vranje 1974, s. 223—224.

macedońskiej bawelny do rąk bułgarskich Turków (dezertierów z armii — *кърджалии*), którzy z zyskiem odsprzedawali ten towar Polakom¹⁸⁷. Po osiemdziesięciu latach inny przybysz zastał tam już wyludnioną *čaršiję* z trzema tylko warsztatami wykonującymi wzorzyste nadruki na płótnie — w realiach gdy Turcję zalały europejskie tkaniny, angielska stal i austriacki wosk, a miód zastąpiony został przez cukier¹⁸⁸. Podobnie podupadły sierpniowe jarmarki w Prilepie, obsługujące zarówno nabywców albańskich, jak i austriackich. Na początku XIX wieku koniunktura była wszak jeszcze znakomita — uśredniając dane z różnych źródeł, można przyjąć, że w latach dwudziestych w Bitoli było ponad 1 300 sklepów, a w Skopje około 60 typów rzemiosła¹⁸⁹. Dzięki zróżnicowaniu potrzeb i stylów życia różnych etnosów (na przykład turecki miejski zwyczaj niejadania obiadów w domu znalazł odpowiedź w postaci rozrostu branży restauratorskiej) *čaršija* stawała się symbolem koegzystencji i wymiany, przejmując w głębi macedońskiego ładu funkcje mediatyzujących między kulturami dzielnic portowych. Wrotami Salonik płynęły do wnętrza krainy takie egzotyczne dobra, jak egipska kawa czy rosyjskie złote nici, konsumowane już teraz powszechnie w kulturosferze zorientalizowanego gustu. Znakiem zmian niestabilnej „geografii surowcowej” macedońskiego importu była choćby reorientacja zamówień na potrzebny do garbowania skór amoniak — pierwotnie pozyskiwany z Egiptu z wielbłądzych odchodów, by ustąpić miejsca przemysłowemu półproduktowi angielskiemu¹⁹⁰. Na centrum — wysoko ze względu na kwalifikacje rzemieślników cenionej — aktywności manufakturowej wyrosła Bitola¹⁹¹, w której — dziś symbolu *kondensacji*

¹⁸⁷ Por. E. Cousinery: *Voyage...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 621—622.

¹⁸⁸ Por. B. Кънчов: *Македонија...*, s. 481.

¹⁸⁹ Dzięki otwarciu na Macedonię prosperowały też miasta południowej Serbii — por. B. Cvetković: *Neki aspekti društveno-kulturnih veza Vranja sa razvijenim južnomakedonskim gradovima i Solunom u XIX veku*. „Vranjski glasnik” 1965, br. 1.

¹⁹⁰ Por. J. Farley: *The Resources of Turkey* [...]. London 1862, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 257.

¹⁹¹ Miasto pełniące funkcję osmańskiego regionalnego sztabowego centrum wojskowego (jak Szumen dla Tracji) zyskało w macedońskiej świadomości symbolizację nieustabilizowaną, a nawet ambiwalentną. Z jednej strony zachowała się społeczna pamięć o okolicznej przestrzeni sakralnej utkanej fundowanymi słowiańską i bizantyjską ręką monasterami oraz o czystym etnicznie otoczeniu wiejskim, z drugiej — ośrodek ten długo naznaczony był piętnem obecnej obecności. Angielski lekarz i pisarz Edward Brown opisał w 1673 roku przyjazd sułtanka z Larisy do Bitoli, by tam właśnie mogła ona powić dziecko — Turcy pragnęli bowiem, by syn imperium narodził się w ojczyźnie Aleksandra, którego osiągnięcia wysoko cenili — por. С. Влахов-Мицков: *Филозофскиот клуч...*, s. 101. Arumuńska (w *Bitule*), żydowska i grecka obecność stopniowo zmieniała charakter miasta na ostoję wielonarodowej kupieckiej solidności, porządku i pracowitości, wspartą turecką gwarancją zbrojną oraz rozwojem zróżnicowanego życia religijnego (w drugiej połowie XIX wieku cerkiew greckojęzyczna, kościół katolicki, 2 synagogi oraz 25 meczetów) i oświatowego. Wśród mniejszości wyróżniała się uznawana za fanatyczną grupa poturczonych Węgrów. Tu miały miejsce ważne wydarzenia

afektu dawnej wielkości — produkowano, jak podaje sprawozdawca turecki, *lekkie przedmioty*: filigrany, rzeźbione ramy luster, komplety do konsumpcji kawy, zestawy do palenia tytoniu, inkrustowane wazony, łańcuszki do zegarków¹⁹². Nieco w cieniu tej nowej dla Słowian aktywności pozostawała wytwórczość wiejska, utrzymując się jednak wyjątkowo długo i uprawomocniając tezę o niezanimaniu na prowincji zajęć nierolniczych (rzemiosła, transportu czy karczmarstwa) tylko w regionach gospodarczo peryferyjnych — typu właśnie Turcji czy Półwyspu Bałkańskiego¹⁹³. Także ta działalność mikroekonomiczna wykazywała tendencję do monopolizacji i rejonizacji, jak choćby zaopatrywanie całych prawie Bałkanów w miedziane (z domieszką cynku i cyny) dzwonki pasterskie przez Nevrokop (dawne Nikopolis, gdzie

kulturalne (działalność „Atelier fotografii artystycznej” pionierów światowej kinematografii braci Manakis — Arumunów uczestniczących w greckim życiu publicznym i nadwornych fotografów króla rumuńskiego Karola I), powstał pierwszy urząd pocztowy w kraju i telegraf, a podróżopisarze rejestrowali przybytki gdzie indziej w Turcji niespotykane: fotografa, cukiernię, aptekę, greckie szyldy sklepów. Tradycyjnie przez tutejszą *čaršiję* cała zachodnia Macedonia kontaktowała się z Salonikami, zabierając na to prawa Prilepowi po zbudowaniu w 1894 roku linii kolejowej, po czym niedługo później z powodu zmiany układu granic sama była zmuszona pozbyć się wraz z Sołuniem strategicznej funkcji na rzecz Skopje. Bolesny cios prowincjonalizacji dużego miasta daje się praktycznie odczuć do dziś. Prawo muzumiańskie było tu dość restrykcyjnie egzekwowane — kiedy w bitolskim *şehirze* umiejscowiono siedziby czterech europejskich konsulatów, żonom zachodnich wysłanników nakazywano zasłaniać twarze — por. H. Tozer: *Researches in the Highlands...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 52. Z Bitolą wiąże się wczesny epizod biografii Kemala Paszy Atatürka, który uczęszczał tu do szkoły kadetów (obecnie dom jego pamięci) i związał się romantyczną miłością z chrześcijanką Eleni Karinte. Z lokalnych malowniczych atrakcji rodzajowych W. Kynczow odnotował typowy widok statecznych mieszczan, którzy „pod stuletnimi drzewami piją kawę i palą nargile” (В. Кънчов: *Македонија...*, s. 18), co S. Gopčević uzupełniał obrazem grających w popularną w Turcji grę trik-trak — por. W. Трапczyński: *Albania...*, s. 87. Za miejscowy korzystny wilgotny klimat odpowiada sąsiedni masyw Pelisteru (wywodzonego z gr. *peristeri* [‘gołąb’], co stanowić ma odosobniony na tle okolicy przykład greckiego toponimu przyrodniczego; w niektórych komentarzach występuje on też w nawiązaniu do analogicznego alb. *bitoja*, a to sugerować miałyby rzekome przejście nazwy od Albańczyków — А. Капустин: *Поездка...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 91; bardziej kompetentnie w: D. Laľčev: *Etymology of the ancient mountain name Pëlister (Perister) in Prespa (Macedonia)*. „Балканско езикознание” 1990, бр. 3—4, s. 111—117). U podnóża masywu znajduje się klasztor Bukovo — typowy dla miejskiego sąsiedztwa ośrodek integracji bitolskich cechów rzemieślniczych, gdzie odbywały one swe zwyczajowe spotkania (dla Ochrydu rolę taką odgrywał monaster św. Nauma). Miejscowe plenery i synkretyczny kulturowy testament miejsca przyciągały wielu twórców — w pobliskiej wsi Lavci kręcono między innymi sceny do filmu *Македонскиот дел од неколот*, opartego na scenariuszu S. Janevskiego, wyrażając niejako w sposób symboliczny wieloznaczny status otoczenia samej Bitoli, miasta o silnym ładunku nostalgicznych i fatalistycznych konotacji.

¹⁹² Por. Hamdi-bey, M. De Launey: *Les costumes populaires...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 301.

¹⁹³ Por. P. George: *Wieś...*, s. 113—114.

od wieków odbywał się coroczny piętnastodniowy targ) czy wyrób noży oraz przetwarzanie słodkich kasztanów przez Pomaków z Papradnika¹⁹⁴. Upadek miejskiego rzemiosła zapoczątkowany w latach siedemdziesiątych XIX stulecia za sprawą kilku czynników (pauperyzacji tureckich odbiorców rękodzieła, zalewu europejskich towarów masowych, ograniczenia rynku imperium, zbliżenia granic celnych do Macedonii i konkurencji wprawnych rąk bośniackich uchodźców — *muhadżirów*, osiedlających się w ostatniej osmańskiej enklawie Europy) przyczynił się niezależnie od coraz częstszych działań wojennych do ruchów migracyjnych wszystkich wspólnot etnicznych z miast na obczyznę. W szczególności po wojnach bałkańskich 1912 roku ostatecznie doszło do wyludnienia i bankructwa Bitoli, a w miejsce zdziesiątkowanej warstwy rzemieślników pojawili się koloniści serbscy, otrzymujący poturecką ziemię w Macedonii centralnej i południowej. W gęsto zaludnionej, lecz ubogiej części bułgarskiej schroniła się znaczna część mieszkańców terenów greckich (na przykład kukuszanie w Petriczu), a znakiem nowego zagospodarowania okolicy przetrwały stały się rozciągnięte pola nieznaney wcześniej uprawy — słonecznika. Warunków do utrzymania tradycyjnego rzemiosła zabrakło również w strefie greckiej, gdzie do 1923 roku zaznaczył się wyraźny odpływ ludności — rodowici Grecy koncentrowali się głównie w regionie chalkidyckim i wokół Kożani, a niewielka repatriacja z kolonii bułgarskiego Melnika¹⁹⁵ nie zasiłała owej populacji w sposób zauważalny. Rozpoczęty wkrótce proces przyjmowania kilkuset tysięcy masy *prosfyges* z Turcji nieodwracalnie zmienił wizerunek południowomacedońskich miast, zakończył egzystencję anachronicznej *čaršiji* i zniszczył ciągłość rodowych tradycji gospodarczych¹⁹⁶.

Nim to jednak nastąpiło, niespotykany na taką skalę ani wcześniej, ani później zgodny oraz komplementarny współdział wielu narodowości w eko-

¹⁹⁴ Licznych podobnych wiadomości dostarcza A. Алексиев: *Етнографски бележки за Поляните, Мияците и Бърсяците*. София 1914. Ze względu na obfitość lasów kasztanowych inny region — doliny Bistricy — zyskał ludową nazwę Kostenarija.

¹⁹⁵ Od późnego okresu bizantyjskiego panowania miasteczko to stało się miejscem odosobnienia greckich wygnańców politycznych z Płowdiwu (głównie arystokracji wydalonej stamtąd w 1205 roku przez cara Kałojana) — istniała w nim drukarnia i kwitł handel. Helleńska enklawa w Macedonii piryńskiej z czasem podupadła, pozostawiając nikłe materialne wspomnienie przeszłości.

¹⁹⁶ Grecko-turecka wymiana ludności po traktacie lozańskim z 1923 roku przyniosła w rezultacie tylko pozorną homogenizację religijną, nie etniczną: do Turcji wyjechało wielu słowiańskich, arumuńskich, a nawet greckich muzułmanów; w zamian napłynęło *multum* indyferentnych z reguły chrześcijan należących do kilku narodowości: tureckojęzycznych *Karamanlides* (prawosławnych uważanych nad Bosforem za zbizantynizowanych Turków), Greków ze Stambułu, Ormian, kaukaskich Lazów i nawet muzułmańskich Kurdów — por. *Македонија како природна...*, s. 273—283. Zasiadali oni głównie nowo zagospodarowane tereny miejskie i wiejskie w dzielnicach na planie idealnych szachownic albo okolice dróg wylotowych z miast.

nomicznie niemal samowystarczalnym systemie miejskiej wymiany usług¹⁹⁷ uległ fizycznemu skonfigurowaniu w dziewiętnastowiecznej przestrzeni realnej oraz usymbolizowaniu w przekazach folkloru, skąpych jeszcze świadectwach literackich i cudzoziemskich rejestracjach pamiętnikarskich. Wśród zajmujących często szczegółów techniczno-etnograficznych zachowały się między innymi informacje o organizacji przemyszczeń między różnymi strefami geoetnicznymi i o realiach transportowych. Na przykład przewóz muzulmańskich kobiet wymagał stosownej dyskrecji, toteż rozwinął się specjalnie dla nich przeznaczony park zamkniętych *bałkańskich dyliżansów* (*ландони*). Specyficzną profesją parali się kurierzy ustnych wiadomości (*абери*) oraz *саушму* przynoszący gotówkę¹⁹⁸. Spisujący wrażenia z Macedonii oficer brytyjskiej artylerii W. Leake dziwił się w 1805 roku tempu pieszych listonoszy międzymiastowych, z których jeden przezwany Anemosem (*wichrem*) potrafił w kilkunastogodzinnych marszach pokonywać ogromne odległości wokół Salonik¹⁹⁹. W rozwozie towarów wydolniejsze okazywały się wielbłądy, używane jeszcze w pierwszej ćwierci XIX wieku (M. Konstantinow podaje datę graniczną 1820²⁰⁰), zwłaszcza na linii Saloniki — Enidže. M. Mazower przytacza jednak późniejszą o całych czterdzieści lat relację o „kolumnach wielbłądów prowadzonych zawsze przez małego osiołka” oraz o „bułgarskich zaprzęgach ciągniętych przez bawoły, o nigdy niesmarowanych osiach [...] skrzypiących w sposób nie do wyobrażenia w cywilizowanych krajach”²⁰¹. Samowystarczalne karawany europejskie opatrzone sułtańskim fermanem (na przykład rosyjska, w której uczestniczyła wspomniana M. Karłowa) podróżowały już w tym czasie konno, na czele zwykle z albańskim żandarmem torującym biczem drogę wśród tłumu. Zatrzymywały się w typowych macedońskich zajazdach, gdzie spoztrzegawcza Rosjanka nie raz zauważała po-

¹⁹⁷ Wspecjalizowanie gospodarze zbiorowości etnicznych i religijnych wcześniej przejawiało się już w ich skłonnościach do odmiennych zajęć wiejskich oraz kultur rolnych. W warunkach miast owa komplementarność uważana była za jeden z powodów daleko posuniętej tolerancji i wspólnoty interesów: masa wolnych tureckich i słowiańskich chłopów uzupełniła się wzajemnie w strukturze swych upraw, rzemieślnicy opanowywali segmenty wytwórczości według klucza narodowościowego, Żydzi i Ormianie (a w Salonikach także katolicy i protestanci) zmonopolizowali handel, Arumuni z Jurukami, Słowianami i Albańczykami dzielili zajęcia pasterskie; większość nie-Słowian w miastach — i wszyscy Arumuni — znała język macedoński, a turecki — większość populacji kraju — por. *ibidem*, s. 288—291.

¹⁹⁸ Por. M. Константинов, З. Делиниколова: *Занаетчиство и занаетчиски организации*. In: *Етнологија...*, s. 69.

¹⁹⁹ Por. W. Leake: *Researches in Greece*. London 1814, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 2, s. 470—471. Pocztę w relacji Sołuń — Bitola rozwozili w tym czasie kurierzy tatarscy, często napadani przez Albańczyków — por. J. Trifunovski: *Bitoljsko-prilepska kotlina...*, s. 134.

²⁰⁰ Por. M. Константинов, З. Делиниколова: *Занаетчиство...*, s. 68.

²⁰¹ M. Мазовер: *Солун, град на духови. Христијани, Муслимани и Евреи 1430—1950*. Прев. Д. Витков. Скопје 2008, s. 195—196. Bawoły sprowadzili do Macedonii Juracy.

wtarzalny asortyment sklepiku dla przyjezdnych: tytoń, zapalki, mydło oraz niemieckie *krople Hoffmanna* — lek na wszelkie schorzenia. Bez uprzedzenia oberżysty nie można było liczyć na nocleg, w większości przypadków w prowincjonalnych karawanserajach nie było wszak żywej duszy, a wrota stały otwarte na przestrzał²⁰², co potwierdzają też pośrednio obecne w późniejszej prozie historycznej motywy *pustej karczmy*. W jednej z nich, sporadycznie obsługiwanej przycerkiewnej *mehanie* w okolicach Resenu, bułgarski obywatel zastał wyłącznie rakiję i kawę, wiedząc, że chleb należy już do podstawowego wyposażenia podróżnego²⁰³.

Jeszcze jednym charakterystycznym ubocznym (i dopełniającym semiotyczny potencjał wybranych miejsc) rysem „punktowego” ożywienia największych ośrodków miejskich — przy jednoczesnej stagnacji wnętrza prowincji — jest znacząca ewolucja kulturowo-ekonomicznej funkcji Romów, jak też sam fakt ich licznego napływu na ziemię europejskiej Turcji. Obecni na nich w większej liczbie od XV wieku także poza miastami (choć na przykład ich ważna kolonia we wschodniej Macedonii w pobliżu Berova [Crnik] pochodzi w dużej części dopiero z czasów exodusu muzułmanów z Bośni po 1878 roku), wykazują niemalże zróżnicowanie tożsamości. Wynika to w pewnej mierze z niejednoczesnego osiedlenia się i odmiennego przebiegu szlaków migracji, choć popularna wersja ich legendy etnogenetycznej wspomina o wiernej romskiej służbie na indyjskim dworze Aleksandra Wielkiego, za co miałby on całemu szczepowi przyznać prawo przeniesienia się do jego nowej bałkańskiej ojczyzny²⁰⁴. Rzeczywisty trop owej wędrówki prowadził w czasach bizantyjskich przez Armenię i Anatolię (w Konstantynopolu ich datowany pobyt określa się na XI wiek) do pieczar Peloponezu (nazwanego „Małym Egiptem”²⁰⁵), a następnie ku północy. Pierwsze świadectwa obecności wędrownych *Tamari* w Macedonii pochodzą z 1329 roku oraz z okresu państwa Dušana (z czasem stopniowo wzrastała tu liczba osiadłych *Arlides* — obecnie zwanych *bešimale Roma*²⁰⁶). Tworząca się

²⁰² Por. M. Карлова: *Турецка провинция...*, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 5, s. 157—159.

²⁰³ Por. В. Кънчов: *Македонија...*, s. 35.

²⁰⁴ Por. Т. Петровски: *Ромите во Македонија денес*. Скопје 2000, s. 8. Ze wskazanego źródła przytaczam w tym akapicie większość faktografii dotyczącej dzisiejszego statusu Romów w Macedonii.

²⁰⁵ „Egipska” (z czasów Ramzesa II) etnogeneza Romów ma swych zwolenników wśród części tej macedońskiej mniejszości (zwłaszcza z rejonu Strugi, Bitoli i Kičeva) — por. *Зборник на трудови за етногенезата на Египќаните во Македонија*. Ред. Р. Земон. Скопје 1996. Podano tam dziewięć teorii ich przybycia do Macedonii.

²⁰⁶ Znamienne jest też w dialekcie Romów macedońskich utrzymanie polisemii ukazującej ich tradycyjną pasję (i imperatyw) wędrówki — *phiravno* oznacza zarówno ‘nomadę’, jak i ‘kochanka’ — Por. Т. Петровски, Б. Величковски: *Македонско-ромски и ромско-македонски речник*. Скопје 1998, s. 438. Por. także R. Đurić: *Seobe Roma: krugovi pakla i venac sreće*. Beograd 1987.

przez ponad pięćset lat struktura genealogiczna populacji romskiej jak w zwierciadle odbija dziś dzieje życiowych niedogodności w sąsiednich krajach — symbolizując poszukiwanie bezpiecznego schronienia oraz fenomenologię miejsc pochodzenia i historycznych traktów wędrówek, które w końcu skrzyżowały się głównie w tradycyjnie heterogenicznym tyglu etnicznym Skopje. Pod względem językowym w całości zaliczani do grupy niewołoskiej, po masowym przyjęciu islamu w większości wybrali osiadły tryb życia. Natomiast przemieszczający się *Gurbeti*, z pokolenia na pokolenie przekazujący sobie wiedzę o bezpiecznych miejscach postojów (i z powodów ekonomicznych oraz obyczajowych darzeni przez pozostałą część rodaków niewielkim szacunkiem), obierali z reguły za siedziby okolice nadrzeczne. Zbliżając się w połowie XIX wieku do Skopje od zachodu, H. Tozer odnotował ich obecność wśród ruin antycznego Scupi, jednocześnie przezornie tłumacząc sobie „grecką” etymologię Skopi jako „miejsca, gdzie trzeba uważać”. Wcześniej H. Pouqueville zaobserwował grupę przepłukującą złotonośny piasek w okolicach Kostura²⁰⁷. Emocjonalny i racjonalny jednocześnie stosunek do oswajanych *topoi*, jaki utrzymał się zarówno wśród nieosiadłych, jak i wtapiających się w poszczególne lokalizacje Romów, wyraża stosowne słownictwo: *bikorajengoro than* znaczy ‘miejsce wolne od Turków’ (z czasu gdy stosunki między oboma narodami nie były dobre), *dasutno gav* — ‘wieś prawosławna’ (do której najlepszy dostęp mieli *Цигани христијани*)²⁰⁸.

W przypadku wyboru trwałej siedziby kilkupokoleniowa obecność sankcjonowała na ogół romskie prawo do egzystencji i „przypisanie do miejsca”

²⁰⁷ Por. F. Pouqueville: *Voyage de la Grece...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 686; H. Tozer: *Researches in the Highlands...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 65—66. Do dziś szczepek ten sporadycznie obozuje nad Wardarem w Skopje, ponadto w Negotinie czy Gradsko. Upodobanie do sąsiedztwa rzek i opuszczonych historycznych stanowisk autor niniejszej pracy kilkakrotnie stwierdził naocznie na początku wieku XXI — między innymi nad Rašką, w pobliżu domniemanych ruin Rasu w pobliżu serbskiego Nowego Pazaru czy nad Osumi, w okolicach Beratu w Albanii (klasyczny tabor). Z tej nomadycznej społeczności rekrutuje się największa grupa zmarłych Romów określanych mianem *bilimoresko* — ‘pozbawionych grobu’ — o niezidentyfikowanym miejscu pochówku. W nowszych czasach nie zakładano raczej odrębnych etnicznych romskich nekropolii, do wyjątków należały miejsca, w których chowano „pańszczyźnianych” parobków rolnych obsługujących do 1912 roku pola albańskich bejów — cmentarze takie lokalizuje J. Trifunski: *Bitoljsko-prilepska kotlina...*, s. 195.

²⁰⁸ Potwierdzają one przyjęcie dawniej w języku romskim osmańskiej terminologii konfesyjno-etnicznej, niewyróżniającej kwalifikacji narodowej — *Khorano* oznaczało etnicznych Turków (ale już na przykład pogardliwe *geralo* [‘łysy’] w stosunku do Albańczyków odnosiło się tylko do wyróżniających ich nakryć głowy). Metaforyczne uzasadnienie religijnego koniunkturalizmu (także jako pochodnej niewiązania się z konkretnym miejscem na ziemi) znalazło się w podaniu o odsprzedaży Serbom narodowego romskiego kościoła w zamian za efemeryczny ‘kościół z sera’ (*Kiralesko kangiri*); wybór etnosu i instytucji wyraża tu szacunek dla wysokiego historycznego statusu Cerkwi serbskiej — por. Т. Петровски, Б. Величковски: *Македонско-ромски...*, s. 21, 231, 365.

było przez inne narodowości szanowane. Tak więc nieulegli islamizacji *gavutne (gadžikane) Roma* utrzymywali się rozsiani po prawosławnych wsiach północnej i południowej Macedonii (Kumanovo, Sveti Nikole, Gevgelija — ulegając częściowo językowej sławizacji), poddani dawnemu wpływowi juruckiemu zachowali mowę turecką i swe gospodarstwa (okolice Štipu i Kočani), zalbanizowani rolnicy z zachodu za przestrzenną stabilizację płacą cenę realnej zmiany narodowości. Chrześcijańska wieś i miasto były tradycyjnymi odbiorcami usług muzycznych bitolskich *чалгаџии* czy debarskich *зурџии* na większości zwyczajowych uroczystości²⁰⁹, a wyrabiane przez cygańskich rzemieślników tetowskie bębny rozbrzmiewały na całej południowej części Półwyspu Bałkańskiego. Przodkowie tych muzyków byli powoływani zarówno do tureckich korpusów, gdzie wykonywali w sposób niedościgły muzykę janczarską, jak i do haremów, rozweselając serca *kadın milleti* dźwiękami kastanietów. Inna narodowa specjalność — handel końmi praktykowany przez Dżambazów — utrwaliła się w toponimii Bitoli, gdzie całej romskiej dzielnicy nadano od nazwy końskiego targu miano At Pazar (dawniej nazewnictwo uwzględniało tu też G'upsko Maalo)²¹⁰. Wiele przykładów świadczy o wczesnej dezaktualizacji stereotypu „cygańskiej atopii” — poza liczną obecnością w Bitoli, Prilepie czy Strumicy, od pokoleń zasiedlają kwartały skopijskie, w których — jak w Topaanie czy Šuto Orizari — praktycznie byli autochtonami. W pierwszej z tych dzielnic (co uwidacznia semantyka toponimu²¹¹, w Stambule znajduje się podobna — Tophane) trudnili się konserwacją tureckich dział oraz obróbką metalu i do czasu rozrostu siedlisk albańskich zajmowali eksponowane lokalizacje w mieście (sąsiedztwo meczetu Mustafa-paszy, drogę do Kačanika). Z osmańską infrastrukturą wojskową związani byli również *Барџии*, pozyskujący z błot Katlanova i Jurumleri saletrę do wyrobu prochu — „w sposób arcypierwotny, wlewając wodę do

²⁰⁹ Podczas wesel prawosławnych państwo młodzi na znak szacunku całowali ich nawet w rękę — por. Т. Петровски: *Појуме...*, s. 64. Żebractwo było stosunkowo rzadkim zajęciem, jednak zachowały się toponimy typu G'upskiot Pat, oznaczające szlaki przemarszów romskich grup na żebry — por. J. Trifunoski: *Bitoljsko-prilepska kotlina...*, s. 311.

²¹⁰ W dzisiejszym romskim skupisku pod górą Oblakovskiot Rid, wstydliwie odgradzonym od drogi murem, panują znacznie gorsze warunki życia. W różnych miastach Romowie stosują zwykle przyjęte administracyjnie nazwy miejscowe, natomiast tradycyjnie używają też zwyczajowych w odniesieniu do największych centrów swych migracji (na przykład Parnoforo — kalka z rumuńską połową źródłosłowu na oznaczenie Belgradu). Wiele oboczności w przenikniętych synkretyzmem etnokulturowych i językowych „romskich palimpsestach” wynika z kompensacyjnego charakteru ich symboliki kolektywnej — najtrafniej ów brak kanonicznych tekstów kultury odbija znane w Macedonii autoironiczne przysłowie *hala o her Romano Lil* — „romską Księgę pożałł osioł”. W niniejszym tekście przymiotnik ‘cygański’ używany jest w znaczeniu nienacechowanym — jako paralelnie obecny w tradycji naukowej.

²¹¹ Romski poeta Iljaz Šaban pisze: „Wnuki moje jednak kiedyś mnie zapytają o pochodzenie tej nazwy”. — И. Шабан: *Топаана. Песна за моето родно место*. In: *Песни на Скопје*. Ред. В. Тоциновски. Скопје 2000, s. 57.

kotłów ogromnych i czekając spokojnie na dokonanie procesu parowania”²¹². Po wyczerpaniu złóż zajęli się rolnictwem (głównie uprawą tytoniu) i hodowlą gęsi, dostarczanych między innymi do hazardowych ptasich walk. Po 1878 i 1912 roku miały miejsce wielkie przesiedlenia do Skopje romskich *muhadžirów* (imigrantów) z południowej Serbii oraz Kosowa (*Prištevačka Roma*) — oni w głównej mierze rozpowszechnili wśród osiadłych poprzedników namiętność do kawy, lecz zaczęły wtedy stopniowo wymierać niektóre tradycyjne zajęcia, na przykład niedźwiednicy mieszkali już tylko w dwóch domach w Topaanie. Przełomowe dla egzystencjalnej symboliki aktywności życiowej w toposferze skopijskiej okazało się trzęsienie ziemi w 1963 roku, które zmiotło z jej powierzchni większość prowizorycznych ubogich siedzib, a nowy kierunek osadnictwa — prócz okolic cmentarza Butel i Dračeva — poprowadził do zbudowanego od podstaw Šuto Orizari. Osiedle to, uważane przez dłuższy czas za największe w Europie *miasto cygańskie* (z szacunkową populacją 40—50 tysięcy osób), skupiło wyjątkową mozaikę pochodzących z różnych stron — w większości muzułmańskich — rodów; w języku potocznym przybrało autostereotypową nazwę *Wesołej Doliny*²¹³. Status materialny owego „państwa w mieście” (dziś z własną telewizją i prasą, językiem urzędowym oraz samorządem) wzrósł wydatnie po wydarzeniach z 1987 roku, kiedy zdezinformowane rzekomymi ofertami pracy wielotysięczne rzesze emigrantów udały się pociągami do niemieckich miast, skąd po latach przedłużającej się procedury rozpatrywania wniosków o azyl były w większości zwracane do Skopje. W rozrachunku „strat moralnych” strona niemiecka pokryła koszty ich dożywotnich zasiłków oraz budowy i nowoczesnego wyposażenia mieszkań w Šuto Orizari, przyczyniając się do zmniejszenia poczucia społecznego wykluczenia i zagospodarowania symbolicznego skrawka „Ziemi Obiecanej” Romów jako jednego z *narodów konstytucyjnych* w potitowskiej Macedonii (jedna z głównych ulic *Šutki* do dziś nosi nazwę *Nowe Życie [Нов живот]*). Świadomość naznaczenia „kodem alienacji” zarówno samej populacji i jej języka, jak i trwale wpisanych w macedoński krajobraz pełnych kolorytu miejsc-wysp przez nią zamieszkałych próbują obecnie zmienić wykształceni reprezentanci tej społeczności — choć jej negatywny stereotyp niedojrzałości do „wyższego życia” wzmacnia, niestety, prawda historyczna: w indyjskim systemie kastowym jako klasa pariasów pozbawiona ona była dostępu do świątyń, salonickie meczety romski wyznawca Proroka mógł oglądać jedynie z zewnątrz, a wybór wiary prawosławnej oznaczał często hellenizację lub sławizację.

²¹² W. Trąpczyński: *Albania...*, s. 60—61.

²¹³ W kontekście tej semantyki jego plenery ukazywane były między innymi w filmach S. Popova *Gypsy Magic* (1997) czy E. Kusturicy *Czas Cyganów (Dom za vešanje — 1988)*. W Šuto Orizari w 1997 roku wydano pierwszy urzędowy dokument państwowy napisany w skodyfikowanym w Macedonii języku romskim.

Zarówno w łonie tego etnosu, jak i wśród Albańczyków oraz Słowian w warunkach wspólnego obejmowania w posiadanie określonego miejsca ważną rolę odgrywała rodowo-plemienna pierwotność bytowania — prawie zawsze symbolem upadającego prestiżu w wielokulturowym środowisku okazywała się przynależność do „dawnego rodu” lub grupy autochtonicznej, zwykle wypieranej i podlegającej presji energii przybyszów. Bogatą egzemplifikację takich relacji towarzyszących stopniowej zmianie tożsamości miejsca zgromadził w 1949 roku J. Trifunoski, badając podskopijską krainę Derven, w której w ciągu dwóch wieków doszło do rozbicia homogeniczności elementu słowiańskiego. Albańscy osadnicy pojawiali się tu nie skuszeni warunkami naturalnymi (nie były one lepsze od ich ojczystych), lecz celowo kierowani przez Turków na północny zachód macedońskiego terytorium, aby przeszkodzić w zbrojnych powstaniach chrześcijan i zerwać geograficzną więź między nimi w kotlinie skopijskiej. Położenie na szlakach komunikacyjnych, przesiedlenia i islamizacja sprawiły, że liczba rodów prawosławnych sukcesywnie się kurczyła, czego ślady można było odczytać w datach śmierci ich przedstawicieli w wydzielonych sektorach wiejskich nekropolii. Między innymi dzięki przetrwaniu — do czasu przeprowadzonych badań terenowych — trzech takich rodów w miejscowości Matka udało się ocalić odizolowany w kanionie rzeczny, otoczony kultem miejscowy monaster. Trifunoski podaje też wiele ciekawostek związanych z powszechną na tych terenach do 1918 roku (wprowadzenia regulacji prawnych) albańską wendetą, między innymi historię trwającej od 1911 roku wieloletniej krwawej zemsty we wsi Kopanica — z powodu porwania dziewczyny życie straciło w niej czterdzieści mężczyzn, a sama bohaterka tych wydarzeń żyła jeszcze długo po drugiej wojnie światowej²¹⁴.

Na kwestii ziemi wyjętej spod prawa²¹⁵ zatrzymał się też u progu XX stulecia W. Kynczow, opisując założoną w XVIII wieku przez kilka rodzin uciekinierów z Albanii *rozbójniczą wieś* Velešta (między Strugą a Debarem). Wedle jego relacji, krewni ponad setki żyjących w niej mężczyzn utrzymywali się wyłącznie z grabieży chrześcijańskiego dobytku w promieniu kilkudziesięciu kilometrów, a zgromadzonego w domostwach-wieżach przez *drapieźnych baronów* bogactwa nie potrafiły odzyskać wielokrotne zbrojne wyprawy rewindykacyjne²¹⁶. Podobne charakterystyczne dwupiętrowe *кули*, w których

²¹⁴ Por. J. Trifunoski: *Skopski Derven. Antropogeografska ispitivanja*. Beograd 1954, s. 314—346.

²¹⁵ Był to skądinąd stały motyw w ludowych pieśniach epickich i niekoniecznie wiązał się tylko z fermentem sianym przez Albańczyków — por. na przykład opis powołania przez salonickiego paszę słowiańskiego junaka do wytępienia zbójników w górach Kożuf — Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, бр. 226.

²¹⁶ Por. В. Кънчов: *Македония...*, s. 85—86. W miejscowości tej w 1962 roku amerykański antropolog Joel M. Halpern wykonał serię fotografii, na których widać stroje oraz

„słynni rozbójnicy odpoczywają ze swymi kompanami”, podróżopisarz widywał na zachodnim skraju Jeziora Ochrydzkiego, w typowych wsiach granicznych, gdzie — jak w Linie — ludność była bilingwistyczna, a cerkwie i meczety niejednokrotnie znajdowały się pod jednym dachem w podzielonym budynku²¹⁷. Na linii równoległej do doliny Czarnego Drimu podobną funkcję odgrywał strategicznie umiejscowiony przy jedynym przejezdnym szlaku Zajas — według S. Gopčevicia, *gniazdo opryszków*²¹⁸, aktualnie jedna z najbardziej przeludnionych *sziptarskich* miejscowości, w której niemal nieobecne są struktury państwowe, a mieszkańcy żyją prawie wyłącznie ze środków przysyłanych przez krewnych z zagranicy. Powierzchniowa struktura pozornie dość oczywistego stosunku „dominacja — uległość”, zauważalnego w zachodniej Macedonii między obu narodami, kryje jednak głęboki etnogenetyczny dramat znacznej części ludności albańskiej terenów środkowego i dolnego dorzecza Drimu. Duży jej odsetek jest bowiem przez badaczy słowiańskiej starożytności — i nie tylko — uważany za językowo tylko iliryjską mutację słowiańsko-romańską, powstałą po VII wieku w wyniku ekspansji terytorialnej sklawinii — gdy rzeka ta nosiła jeszcze rzymską nazwę Drilon. Albańskie interpretacje odzyskiwania przestrzeni życiowej jako dziejowej sprawiedliwości nie są więc do końca pozbawione geoetnicznych podstaw, jeśli oczywiście przyjąć tu zasadę prostego następstwa praw do rewanżu w dialektycznym biegu historii. Również w tym przypadku działa wszelako powszechny w warunkach bałkańskich relatywizm „uprawnień do autonomiczności”, jako że jeszcze sto lat temu w wielu sprawozdaniach (G. Weigand, D. Jaranow) za albańską praojczyznę uważano z kolei Trację — dawną wschodnią Dardanię, zachodnie Rodopy i dolinę Mesty, gdzie Protoalbańczycy mieliby stanowić przedślowiański substrat²¹⁹. Nie inaczej w trudnym do rozsąplania węzle tożsamości wyglądało wreszcie symbiotyczno-antynomiczne współistnienie dwóch nacji w przeciętym obecnie — od 1922 roku — granicą państwową regionie Golo Brdo (po macedońskiej stronie pozostały tylko wioski Džepište i Otišani), gdzie słowiańscy muzułmanie i chrześcijanie zamieszkiwali nawet w tych samych domach, a wyjeżdżając już jako pół-Albańczycy od lat trzydziestych XX wieku do Debaru, przynosili w swych nazwiskach (Ostreni, Klenja, Serpetova itp.) dane o miejscu pochodzenia²²⁰. Jednakże w latach międzywojennych miały też miejsce przesiedlenia do „południowo-

szczególne antropologii potomków opisywanych złoczyńców. Dostępny w Internecie: <http://www.libraly.umass.edu/spcoll/galleries/halpern.htm>.

²¹⁷ Пор. В. Кънчов: *Македонија...*, s. 95—96.

²¹⁸ Пор. W. Трапчынски: *Albania...*, s. 100. Ze swą obciążającą przeszłością Zajas jest też miejscem pochodzenia przywódcy albańskiej guerilli z 2001 roku Alego Ahmeti.

²¹⁹ Пор. Д. Яранов: *Разлог...*, s. 111.

²²⁰ Пор. Н. Лиманоски: *Исламизацијата...*, s. 259—261, a także M. Filipović: *Golo Brdo*. Skorplje 1940.

serbskiej” prowincji pierwszej Jugosławii (na przykład Pepelište w kotlinie Tikveš) Macedończyków z albańskiej Małej Prespy, doświadczonych przez lokalnych właścicieli bezprawnym zaborem ziemi i znajdujących skuteczną pomoc w ambasadzie Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców w Tiranie. Bilans pozytywnych i negatywnych skojarzeń z albańskim pograniczem ostatecznie przechyliła się bez wątpienia zdecydowanie na stronę utrwalonego zbioru *symboli utraty* w macedońskiej topografii mentalnej, dostarczając dziesiątków wiarygodnych przykładów przestrzennego i kulturowego poszkodowania — nie wspominając już o zmianie proporcji demograficznych. Za jeden z instrumentów interpretacji zderzenia „topofilnych” interesów obu żywiołów mogłaby częściowo skutecznie posłużyć dyfuzyjna teoria granic etnograficznych, tłumacząca obecność we wczesnej fazie ekspansji rozmaitych obcoplemiennych „półwyspów” i „wypustek” w terenie odmiennym stosunkiem poszczególnych narodów do realnej i symbolicznej wartości ziemi²²¹.

7.

Zatrzymajmy się jednak na intencjonalnych i afektywnych czynnikach związków z obejmowanym miejscem etnosu w Macedonii dominującego. Jednym z pierwszych aktów symbolicznych po dokonaniu lokalizacji każdej jego nowej siedziby (w przypadku Słowian — raczej wiejskiej) była jego domestyfikacja przez oswojenie toponimiczne — natychmiastowe lub stopniowe. W modelowym układzie zakładanego na omawianych ziemiach osiedla wokół centralnego placu-agory (przy którym wkrótce wyrastały cerkiew lub meczet, kawiarnia, *češta* i sklep) sytuowały się wyposażone we własne studnie dzielnice, określane według nazewniczych kryteriów przydomka pionierskich osadników (typu *Топузовци*), pierwotności założenia (*Старо маало*²²²), położenia (*Горно маало*), cechy funkcyjnej (*Валавичарско маало*) czy składu etnicznego (*Влашчанско*)²²³. Zakreślony w ten sposób w miejscu zarys socjokulturowo-histerycznych interakcji w jego przyszłym *genre de vie* pozwalał na dalsze operacje w zakresie symbolizacji językowej — rozczłonkowania oraz transmisje. Chłopski *homo nominans* mógł już zatem bez ograniczeń dokonywać dro-

²²¹ „W przypadku, gdy stosunek człowieka do ziemi jest u obu ludów ten sam, wówczas wyspy i półwyspy cofającej się strony znajdują się [...] w mniej wartościowych terenach [...]. Gdy stosunek do podłoża jest u sąsiadujących z sobą grup ludności odmienny, nie te same tereny stanowią [...] pożądane optimum, możliwa jest dyfuzja, polegająca na rozszerzaniu strefy granicznej [...]. Takie warunki stwarza np. sąsiedowanie rolników z pasterzami w terenie zróżnicowanym”. — J. Smoleński: *Morfologia granic etnograficznych w związku z ich genezą*. In: *Zbornik radova...*, s. 22.

²²² Macedońskie określenie ‘dzielnicy’ wywodzi się z tureckiego *mahalle*.

²²³ Рог. К. Томовски: *Населби и народна архитектура*. In: *Етнологија...*, s. 82.

biazgowej rejestracji własności terenowych (w wyludnionej wsi Drenok pod Strugą zachowało się na przykład ponad 80 mikrotoponimów — „migawkowych zdjęć” przeszłości), jak również przenosić denominacje bliskiego sobie mikrokosmosu na miejsca od podstaw kolonizowane (tak powstały choćby nadochrydzkie Konjsko²²⁴, translokowane przez migrantów z osady o identycznej nazwie znad Prespy — czy dwa Negreva, w kotlinie maleszewskiej i nad Strumą), co przywodzi na myśl wcześniej opisywane postępowanie Filipa II w antycznej górnej Macedonii. Toponimy transponowane stanowią wszak ułamek materiału geolingwistycznego, którego zręby opisali i do dzisiejszej postaci zmodyfikowali — na podstawie lokalnej tradycji oraz deturcyzacji znaków terenowych — jugosłowiańscy językoznawcy po pierwszej wojnie światowej, a następnie bardzo wielu slawistów koncentrujących się na toponomastyce macedońskiej²²⁵. Możliwości rekonstrukcji form prymarnych poszerzyły się znacznie, gdy do ich dyspozycji archiwa oddały tureckie dokumenty spisowe z XV i XVI stuleci (*нописни дефтери*), poddawane drobiazgowej ekscerpcji jako prowadzona pedantycznie przez wykształconych urzędników ewidencja osmańskich posiadłości we wszystkich europejskich *nahijach*. Nie wchodząc głębiej w kompetencje językoznawcze, wypada tylko ogólnie podkreślić, że toponimia tej części Półwyspu Bałkańskiego dostarcza przekonujących dowodów na występowanie większości żywotnych typów i podtypów nazw miejscowych, co miałyby świadczyć o dawności jej zasiedlenia²²⁶. W rozumieniu geografii humanistycznej ów korpus wyrazów odgrywałby natomiast rolę fenomenów definiujących w egzystencjalnej percepcji środowiska²²⁷.

²²⁴ Genezę tego toponimu niektórzy badacze wywodzą ze stajni *świętych koni*, poświęconych słowiańskim bogom — por. T. Vukanović: *Etnogeneza Južnih Slovena*. Vranje 1974, s. 148.

²²⁵ Pierwotnie byli to: M. Fasmer, P. Skok, A. Seliszczew, a następnie T. Stamatoski, O. Ivanova, W. Pianka i inni. Z nowszych opracowań syntetycznych: И. Петрушевски, Н. Петрушевска: *Географски топонимски речник на Република Македонија*. Скопје 2001. Macedońską toponimią zajmowano się także w strefie rosyjskojęzycznej: por. Э.А. Григорьян: *Словарь местных географических терминов болгарского и македонского языков*. Ереван 1975 czy wcześniejszy Я. Головацкий: *Географический словарь западнославянских и южнославянских земель и прилежащих стран*. Вильна 1884. Z dwudziestowiecznych opracowań leksykograficznych por. także Ж. Чанков: *Географски речник на България, Македония, Добруджа и Поморавия*. София 1918 oraz G. Niketić: *Administrativni rečnik mesta Kraljevine Jugoslavije*. Beograd 1931.

²²⁶ Por. H. Borek: *Nazwy miejscowe jako źródło historycznoosadnicze*. W: *Badania z dziejów osadnictwa i toponimii*. Red. J. Janczak, T. Ładogórski. Wrocław 1978, s. 52.

²²⁷ Byłoby tak na przykład w przypadku utrwalenia tradycji bogomilskiej w toponimach, które bez wyjątku ilustrują społeczne i teologiczne konteksty heretyckiej doktryny: Bogomilsko Pole, rzeka Babuna, wieś Nedokrštenica, Asamati (przypisywane „bezcielesności Ojca” — z gr. ‘bezcielesny’), Bogoslov (jakoby odosobowo związane z autorem *Tajnej Księgi*) — por. М. Ангеловска-Панова: *Богомилството во духовната култура на Македонија*. Скопје 2004, s. 165—170.

Przedstawione właściwości geometryczno-krajobrazowe wsi górskich nie były powielane w przypadku równinnych osiedli czifflickich, w których obowiązywał koszarowy układ zhierarchizowanej przestrzeni symbolizującej dominantę własności: w obrębie czworokątnego muru znajdowała się centralnie umieszczona — często wieżopodobna — siedziba tureckiego właściciela oraz budynki gospodarcze, a pod ścianami podrzędne zabudowania robotników folwarcznych i ich rodzin (obiekt taki zachował się w Pakošewie). Przypatrujący się bliżej nizinnemu pejzażowi Macedonii rosyjski geograf tak ujął szkicowo jego rzucające się w oczy cechy: domy z plecionki obrzuconej gliną lub niewypalanej cegły i trzciniowymi dachami — otoczone kępami krzewów tytoniowych, topolami i wiązami, ruiny twierdz broniących dostępu do wąwozów prowadzących ku wyżej położonym trudno dostępnym wsiom, zgrupowania domostw wokół skrawków uprawnego gruntu w malarycznych dolinach, ale z dala od samych rzek²²⁸. Interesujący się natomiast bardziej praktykami codzienności E. Cousinery pozostawił niemal dwieście lat temu cenny opis zachowania najemnych słowiańskich żniwiarek, wspomagających pracę owych czifflickich wyrobników na równinach wzdłuż nurtu Aksios: gdy tylko dziewczyny prowadzone w grupach przez dwie—trzy przewodniczki zatrzymały się na nocleg w Salonikach, w przydzielonym im karawanseraju, na słomianych posłaniach, przystępowały do przygotowań do wyjścia w miasto — następnie wystrojone, wchodziły bez przeszkód do greckich, „europejskich” i tureckich domów, gdzie z pieśnią i w tanecznym korowodzie ciągnęły do ogromnych luster, podziwiając w nich własne stroje²²⁹.

Zbiór monograficznych prac na temat poszczególnych macedońskich wsi, prócz typowych studiów regionalnych i etnograficznych, po 1991 roku został wzbogacony bardzo licznymi edycjami popularnymi (na ogół autorstwa miejscowych nauczycieli czy rozmaitych „kulturträgerów ze wsi Trabotivište”²³⁰), i to nie tylko w języku macedońskim. Od kilkunastu lat trwa

²²⁸ Por. A. Грацианский: *Природа...*, s. 172. Malaria była do drugiej wojny światowej macedońską chorobą społeczną — jedno z centrów jej epidemii znajdowało się na mokradłach w okolicach Strumicy. Natomiast przeciwko nieco wcześniej zlikwidowanej dżumie wypracowano przez pokolenia wiele ludowych sposobów zaradczych — jak na przykład palenie dużych ilości żółwich skorup — por. J. Trifunski: *Bitoljsko-prilepska kotlina...*, s. 43.

²²⁹ Por. E. Cousinery: *Voyage...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 620—621. W zbiorze żeńskich pieśni lirycznych pod numerem 63 S. Verković odnotował także zachowanie dziewczyny, która wbrew matce reaguje na wezwanie paszy i z sierpem na ramieniu udaje się żąć „tureckie zboże”. Autor ów pozostawił też zasobny rosyjskojęzyczny szkic etnograficzny: С. Веркович: *Топографическо-этнографический очерк Македонии*. Санкт-Петербург 1889 — oraz wcześniejszy: Idem: *Описание быта болгар населяющих Македонию*. Москва 1868.

²³⁰ M. Китаноски: *Летониси...*, s. 7—9, 101. M. Kitanoski oblicza, że od 1944 roku ukazało się około setki książek (o niektórych miejscowościach — Варџор, D’mbeni, Gorna Belica, Vevčani — nawet po kilka), w tym zbiorów reportaży. Wiele z nich ocala bezcenną

„zatrważający proces” równoczesnego publikowania o tych samych miejscowościach tekstów albańskich z „wyselekcjonowanymi danymi”. Jak się przy okazji podkreśla, zjawisko to nie różni się w autorskich intencjach od rozpowszechniania sporządzonych w podobnym duchu „wielkobułgarskich” monografii wszystkich niemal wsi piryńskich oraz obecności ponad dwustu podobnych tytułów serbskich, powstałych głównie jeszcze w latach międzywojennych²³¹. Ponadto, w sytuacji gdy po wojnie domowej w Grecji około dwieście słowiańskich wiosek zostało zrównanych z ziemią, ich dawni mieszkańcy wielokrotnie zdążyli podjąć w państwie nadwardarskim pisarskie próby rekonstrukcji nieistniejącego już dla nich fizycznie świata.

W literaturze geo- i etnograficznej najczęściej operuje się podziałem na wsie nizinne, podgórskie (ale często na terasach rzecznych) i górskie oraz rozproszone i skoncentrowane — wszystkie ukazane w ewolucji lokacyjnej od fazy przedkościelnej, przez kościelną i feudalną, do katastralnej. Najbardziej charakterystyczny i pierwotny byłby wynikający z potrzeb indywidualnych typ rozproszony, obecny na przykład w górach Osogovo, gdzie w obręb jednej miejscowości może wchodzić do kilkudziesięciu przysiółków o zróżnicowanej liczbie gospodarstw. Jak zauważa V. Radovanović, jeszcze w latach dwudziestych XX wieku ten rodzaj osadnictwa był dominujący w przypadku Albańczyków i Szopów (czyli na krańcach zachodnich i wschodnich), a w strefie wardarskiej i u Arumunów przeważałby model zagęszczony. Jest to czynnik wazki, implikuje bowiem skrajnie przeciwstawne tryby egzystencji, pojęcia centrum i nawet mikrostruktury architektoniczne — za ich dwa skrajne i reprezentatywne oblicza uważa się rozłożysty dom wardarski z czardakiem (u muzułmanów półzamkniętym) oraz albańską czy cziflicką wieżę obronną. Odrębnym zagadnieniem jest wewnętrzne zróżnicowanie osady uwarunkowane religijnie, jak na przykład w przypadku zachodniomacedońskiego Oktisi: „Górną część zajmują domostwa z ciosanego kamienia, studnie i ozdobne bramy, a dolną niewypalana cegła, podwórka i czarszafy. Tak chciały wiara i bezprawie. Mieszkańcy pierwszej stali się dobrymi najemnymi majstrami, ci zaś z drugiej krzatali się obok domu, bo gdy kobiety prawo zamknęło przed światem, ktoś musiał uprawiać nawet te ich skrawki ziemi”²³². Do oryginal-

wiedzę etnograficzną, geograficzną i historyczną (na przykład stanowiąc kronikę nieudokumentowanych gdzie indziej klęsk żywiołowych) o zamkniętych przed światem Arkadiach młodości, w których „од три страни сонце грее, од четврта месечина” — ibidem, s. 56.

²³¹ Por. na przykład V. Radovanović: *Tikveš i Rajec. Antropogeografska ispitivanja*. Beograd 1924; J. Trifunovski: *Skopsko polje. Antropogeografska ispitivanja*. Beograd 1935, kontynuowane po wojnie przez J. Trifunoskiego już w języku macedońskim — por. Idem: *Скопска Црна Гора. Природна средина, прошлост, насеља, становништво и привреда*. Скопје 1971 i podobne, czy też M. Панов: *Радовиш (антропoгeографски испитувања)*. Скопје 1956.

²³² J. Поповски: *Дримколски записи...*, s. 10.

nych lokacji służebnych należały wreszcie w epoce osmańskiej wsie określane mianem *дервенциски* — sytuowane w przesmykach i na przełęczach (stąd turecka etymologia) — szczególnie u podnóży gór Šar czy wzdłuż gościńca łączącego Skopje z Tetowem. Ich zwalniani z innych poddańczych powinności strażnicy (*дервенциии*) troszczyli się o bezpieczeństwo i drożność broniowych korytarzy (na przykład w podskopijskim wąwozie Bogaz, sygnalizując wolne przejście dudnieniem w bębny²³³) i uchodzili za warstwę społecznie uprzywilejowaną. Nie można tego było powiedzieć o słowiańskim ludzie z nizinnych okolic Salonik, których domostwa nieznanymi bliżej inżynier francuski M. Chervau określił w latach kryzysu w imperium jako „parterowe szalasy z klepiskiem oświetlane jedynie przez drzwi”²³⁴, a samych ich mieszkańców — jako pokornych i zatrzymujących się z szacunkiem na widok cudzoziemca. Serbski polityk M. Ilić także dostrzegł rażące ubóstwo tych otoczonych ciernistymi krzewami oraz pozbawionych akcentów zieleni lepierek i nie zaniedbał przy tym opisu orientalnego ubioru ich mieszkańców, jak też zwyczaju podążania kobiet „za koniem mężczyzny”²³⁵.

Architektonicznym i etnograficznym detalom tradycyjnych form macedońskiego budownictwa wiejskiego poświęcono już zbyt wiele uwagi (począwszy choćby od niezastąpionego studium słoweńskiego architekta D. Grabrijana, który opisał wyczerpująco macedoński dom w konwencji europeizacji struktury orientalnej²³⁶), by wtórnie to zagadnienie referować. Brak tu też możliwości omawiania mnogości funkcji symbolicznych wiążących się na przykład z czardakiem (komunikacyjnej, rekreacyjnej, odświeżającej, magicznej, erotycznej) czy metaforycznych znaczeń posłań z rogoży i owczej wełny albo z integracyjną rolą wspólnych *domów braterskich* — powrócimy do nich w innym miejscu²³⁷. Istotniejszy wymiar miałyby symbolizacje wynikające z funkcjonowania ludzkiej siedziby w tle *geoestetyki* otoczenia i jej przyrodniczych oraz psychologicznych uwarunkowań. Do

²³³ Por. J. Trifunoski: *Skopski Derven...*, s. 304, 359. *Дервенциско* było pierwotnie nawet mijackie Lazaropole. Podobną funkcję pełnili *мостару*, utrzymujący na przykład przeprawę w Velesie.

²³⁴ M. Chervau: *Une excursion en Macédoine*. In: *Memoires de la Société Bourguignonne de Géographie et d'histoire*. T. 1. Dijon 1884, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 134.

²³⁵ M. Ilić: *Solun. Topografske, vojničke i putničke crte*. „Otađzbina” 1875, sv. 2, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 271—272.

²³⁶ D. Grabrijan: *Makedonska hiša*. Ljubljana 1976. Por. także П. Муличкоски: *Духот на македонската куќа*. Скопје 2000 oraz М. Покропек, Т. Стрончек: *Споредбена монографија на македонското село Јабланица и полските села Пјентки и Твароги*. Скопје 1992. Na uwagę zasługują też pionierskie i kompleksowe badania wsi macedońskiej przez J. Obrębskiego. Pomnik polskiego uczonego znajduje się w miejscowości Makedonski Brod.

²³⁷ Por. na przykład Н. Чаусидис: *Куќата и нејзините симболички значења*. „Македонско наследство” 1996, бр. 2, s. 37—52.

tego rodzaju czynników, wyjaskrawiających oryginalne cechy „żywego krajobrazu” (a właściwie posybilizmu życia w nim) należy na przykład fakt, że w najsuchszym w Macedonii regionie Tikvešu, gdzie *повеќе имало вино одошто вода*, do spajania zaprawą niewypalanych cegieł używano mniej od wody cennego wina²³⁸. Takie więc „niematerialne” i antropogeniczne elementy krajobrazu, których ulotność i epizodyczność pragną zachować badania nad percepcją środowiska²³⁹, lepiej zdają się eksponować fenomenologiczną istotę procesu zamieszkiwania. Nie oznacza to w jego oglądzie lekceważenia materiałowo-rejestrującej metodologii opisu *milieu*, lecz prace tak zorientowane zostały już w sposób pozytywistyczny wykonane i otwarta pozostaje jedynie możliwość ich interpretacji. W podobnym też duchu można snuć refleksję o zerwaniu egzystencjalnej więzi wielu wsi ze środowiskiem leśnym w wyniku zakazu tradycyjnych praktyk pozyskiwania węgla drzewnego, o zaniku kulturowo (a nawet literacko) inspirującej działalności młynarskiej (aktywnej zwłaszcza wokół Velesu czy w paśmie Skopska Crna Gora — co ucieleśnił tamtejszy folklor słowny; jedyną pozostałością wiejskiej samowystarczalności energetycznej były krótko działające w tej części socjalistycznej Jugosławii wodne łuszczarnie ryżu) czy ubolewać nad upadkiem malowniczego przebiegu spławiania zboża Wardarem od Velesu na jednorazowo budowanych sosnowych tratwach — z całą tej procedury folklorystyczną otoczką²⁴⁰. Wszystkie wymienione rodzaje gospodarowania nie odcisnęły wszak w zbiorowej świadomości miejsc szczególnych piętna w takiej mierze trwałego, jak atrybuty wysokogórskiej *republiki pasterskiej*. Budowane z drewna w pasmach Šar czy Bistra letnie osady obsługujące pastwiska (*бачила*) symbolizowały wolność od nizinnych trosk osobistych i społecznych oraz niezależność materialną. Zamieszkiwane zwykle między świętami G’urg’ovden i Mitrovden (od maja do listopada) przez ustalone zawczasu doraźne związki krewnych lub bliskich znajomych, rozwinęły się najbardziej w wiekach XVIII i XIX na terenach Mijaków — gdzie władza turecka i tak była słabiej odczuwana — i do czasu nasilenia napadów na stada z ich zasobów zaopatrywano niemal wyłącznie rynki mleczarskie Salonik i Sztambułu. Szlaki zimowe prowadziły stąd owce nie tylko na saloniczką nizinę i stepowe Owcze Pole z pozostałościami dębowego drzewostanu,

²³⁸ Por. В. Николов: *Народното стопанство*. In: *Етнологија...*, s. 49.

²³⁹ Por. P.W. English: *Krajobraz, ekosystem i percepcja środowiska*. Tłum. A. Kowalczyk. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 1—2: *Geografia kultury*. Red. S. Otok. Warszawa 1986, s. 87—88.

²⁴⁰ Podążając wzdłuż rzeki szlakiem tych transportów i notując swe realioznawcze obserwacje, H. Tozer zauważył na przykład w Gradsko liczne domostwa obwieszane czaszkami końskimi oraz bydłecy i wykrył, że — w przeciwieństwie do podobnych apotropiecznych praktyk Greków — Słowianie czynią to na znak pomyślności własnej oraz flisaków — H. Tozer: *Researches in the Highlands...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 76.

lecz również nad Adriatyk i na sprzedaż statkami do Smyrny²⁴¹. Tak kompleksowo zakrojona i nobilitująca wizja włościńskiego bytu, zawieszona między wiejskimi opłotkami a skalistymi szczytami, ukonstytuowała razem znany w uniwersalnej tradycji obraz gór jako obszaru zaświatowego, w którym przebywają w sytuacji czasowej dezorganizacji ludzie szczególni²⁴² — *boscy pasterze*.

Na przeciwległym biegunie naturalnej wspólnoty ziemi jako symbolu pamięci zbiorowej²⁴³ mieszczą się sztuczne wspólnoty sytuacyjne dojrzewające w różnym tempie w przestrzeni miejskiej, których wymiary i wewnętrzne proporcje podlegały ciągłym fluktuacjom w procesie kontrolowanej z zewnątrz powolnej urbanizacji kraju²⁴⁴. Powołując się już wcześniej na różnice między antyczną a współczesną rzeczywistością kartograficzną Macedonii — zarejestrowane na przykład na porównawczych mapach stanowisk archeologicznych I. Mikulčicia — stwierdziliśmy w paradygmacie historycznej poleologii obecność wielu miejsc opuszczonych. Niezależnie od opisanych kłopotów z lokalizacją znanych tylko z nazwy miast — których bytowanie dotyczyło jeszcze okresu pajońskiego — oznaczałoby to także wymazanie z rzeczywistości topograficznej znacznie późniejszych ośrodków — jak na przykład istniejących jeszcze w średniowieczu i zarejestrowanych dzięki podróznikom arabskim Pelagonii, Prespy czy Pologu, a z czasów późniejszych Proseku (przy przewężeniu Demir Kapiji). W innych jeszcze przypadkach ważne ośrodki administracyjno-kultowe jurysdykcji bizantyjskiej zostały zdegradowane do rangi peryferyjnych wiosek — jak Morodvis w masywie Plačkovicy (miasto Morozvird na początku XI wieku było siedzibą eparchii w Arcybiskupstwie Ochrydzkim) czy Sveti Grad (tak zanotowana piętnastowieczna nazwa miejscowa w Żupie pod Debarem), na którego miejscu stoją obecnie domy muzułmańskiej osady Kodžadzik. Do niewyjaśnionych ostatecznie należy problem lokalizacji historycznego arcybiskupstwa Justiniana Prima (oraz samego rodzinnego miasta cesarza Justyniana), częściej dziś co

²⁴¹ Por. B. Николов: *Народното...*, s. 54. W federacyjnej Jugosławii liczne *бачила* przejęły spółdzielnie owczarskie, skutecznie akulturujące też na Bałkanach rasę owcy izraelskiej.

²⁴² Por. P. Kowalski: *Góry. Ultima Thule, pustkowie i środek świata*. W: *Góry, literatura, kultura*. T. 2. Red. J. Kolbuszewski. Wrocław 1996, s. 15.

²⁴³ Ze wszystkimi negatywnymi także skojarzeniami z kategorią prowincji, którą jako dziedzictwem człowieka *wystylizowanego* wedle kolektywnej tylko woli miałyby rządzić jednostajność, monolog i milczenie oraz paradoks pracy jako *ureczywistniania urzeczywistnionej* — por. S. Dimitrijević: *Belezi...*, s. 306, 309, 340.

²⁴⁴ Por. na przykład T. Томоски: *Македонија низ вековите: градови — тврдини — комуникации*. Скопје 1999. Z ogólnych opracowań bułgarskich i serbskich: *Градът — символи, образи, идентичности*. Red. С. Христова. София 2002; *Граничната идентичност на малкия град*. Red. С. Христова. Благоевград 2001; A. Brkić: *Prilog jednoj teoriji grada*. Vrnjačka Banja 1981.

prawda rozwiązywany na korzyść podskopijskiego Taoru — przynajmniej jako rodowego gniazda władcy. Stolicę prowincji kościelnej umiejscawiano wszak rozmaicie — W. Lejan, udający się w 1874 roku od ujścia Strumy do Kiustendiłu (greckiego Amfipolis z kopalniami złota, dokąd zesłano Tukidydesa), jego właśnie utożsamiał z Justynianą²⁴⁵, a świat nauki nadal w tej kwestii pozostaje podzielony. Wszystkie wymienione sytuacje sprzyjają tworzeniu *mitycznej geografii* nieznanych miejsc²⁴⁶, których wyobrażenia bywają przedmiotem fantastycznych idealizacji.

Widok kompletnie zachowanych miejskich murów obronnych należał w Macedonii — poza Ochrydem, Skopje i Salonikami — do rzadkości już w XIX wieku. Salonicki konsul Francji F. De Beaujour tłumaczył troskę o nie w Radovišu czy Strumicy tylko obawą przed złodziejami i wadliwym systemem policyjnym²⁴⁷. Zewnętrzną horyzontalną fizjonomię prowincjonalnych *palanek*²⁴⁸ współtworzyły powtarzalne na ogół składniki, dostrzeżone okiem ormiańskiego geografa i filologa z Wenecji podczas zbliżania się do Radovišu: cmentarze (muzułmańskie zawsze rozległe i zajmujące całe przedmieścia), winnice oraz ogrody²⁴⁹. W strukturze wewnętrznej zauważalne natomiast były sygnowane etnicznie i ekonomicznie zasady segmentacji *spatium*: ludność chrześcijańska grupowała się w zwartych koloniach w wielopiętrowych domach na stromych obszarach (tak było w Ochrydzie, Velesie czy na terytoriach pogranicza albańskiego, lecz jeśli warunki sanitarne na równym terenie były niesprzyjające, muzułmanie wybierali zawsze lokalizacje wyższe), oddzielona od innowierców najczęściej potokiem²⁵⁰. Niezależnie od hierarchii danego układu, umożliwiające szeroką obserwację oraz

²⁴⁵ Por. W. Lejan: *Wilhelm Lejans Streifzüge in Sudosteuropa*. „Globus” 1874, br. 17, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 327. Dzisiejsze rozstrzygnięcia zmierną raczej do uznania lokalizacji podskopijskiej — por. A. Шукарова: *Јустинијана Прима*. Скопје 1994.

²⁴⁶ Por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń...*, s. 114, 117.

²⁴⁷ Por. *Voyage militaire dans l'Empire Ottoman*. Paris 1829, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 75, 79.

²⁴⁸ Określenie to (l. poj. *palanka*) — funkcjonujące w kilku językach południowosłowiańskich — prócz konotacji dosłownej związanej z geograficznym środowiskiem małomiasteczkowym, ma również kontekst socjologiczno-kulturoznawczy, odnosząc się (w serbskich zwłaszcza pracach) do cech mentalności prowincjonalnej oraz do zbiorowych postaw konserwatywno-patriarchalnych, powiązanych częściowo z dziedzictwem realiów osmańskich, częściowo z kulturowanymi wartościami etnomitologicznymi.

²⁴⁹ Por. Ć. Ćincicijan: *Ashxarhagrowt' yown*. Venezia 1804, cyt. za: *ibidem*, s. 279. To antropogeograficzne dzieło ukazało się po ormiańsku w klasztorze mechitarystów na wyspie San Lazzaro. Większość rzadkich relacji podróżopisarskich piór autorów ormiańskich zebrana jest w tomie *Арменски пътеписи за Балканите XVII—XIX век*. Ред. А. Орманджиян. Софја 1984. Dziś dominantą wizualną Radovišu jest monumentalna i nowatorska architektonicznie cerkiew św. Trójcy, wystawiona za środki z prywatnych donacji.

²⁵⁰ Por. K. Томовски: *Населбу...*, s. 104.

kontrolę terytorium stanowisko etnosu uprzywilejowanego potwierdzałoby tu tezę teorii *habitat* o użyteczności widoku z ukrycia. Zachowane większe układy urbanistyczne (Ochryd, Kruševo, Kratovo, Debar, Melnik, Kostur) dają wyobrażenie o rozkładzie stref symboliki publicznej i miejsc osobistych. W pierwszej z nich największą powierzchnię zajmowały połacie wyspecjalizowanych bazarów (przykrytych „tunelami” sąsiednich dachów, jeśli były lokowane na ulicach) oraz cmentarze, kumulujące akcenty wizualne w polach koncentracji jednolitej substancji. Solidne budowle urzędowej wiary i administracji nadawały z kolei dosłowny sens tureckiemu przysłowiu „Sułtan żyje dopóty, dopóki buduje”, a nierealne do osiągnięcia w warunkach krajów europejskich tempo prac i duże środki finansowe zgromadzone w wakufach umożliwiały szybką zmianę wyglądu centrów miast²⁵¹. W strefie drugiej (*pól troski*) panował chaos budowli wznoszonych z mniej trwałego niż na wsiach materiału w gąszczu ślepych zaułków, schodzących ku ocembrowanej *češmie* czy piekarni. Kopuły świątyń, kępy zieleni i paleta amfiteatralnych widoków domykały całościową atrakcyjną perspektywę²⁵², co nie zmieniało faktu, że w mikroskali harmonia ta znikiała, głównie ze względu na warunki higieniczne i rażące kontrasty architektoniczne. Spośród prawosławnych przybyszów jedynie *чорбаџии* wznosili domy o estetycznej bryle, zdobione dekoracjami zewnętrznymi (w Bitoli na przykład wizerunkami cyprysów i bukietów) i tylko w miastach o najściślejszych kontaktach handlowych z zagranicą zaszczerpiły się w XIX wieku historyzujące style w lokalnym budownictwie (*vide Širok Sokak w Bitoli*)²⁵³.

Na tle zrośniętej z naturą, „organicznej” semantyki wiejskich budowli — czy to przewiewnych „czardakowców”, czy kamiennych twierdz — właśnie (pod)miejskie rezydencje bogaczy obrosły w nostalgiczno-symboliczne oznaki wyrafinowania, wyszukanej solidności, a nawet zbytku. Ich kompo-

²⁵¹ Do prac w Macedonii zaangażowani byli najwybitniejsi architekci, między innymi Mimar Sinân zaprojektował meczet Hajdar-kadiego w Bitoli — por. K. Томовски: *Цамии во Битола*. In: *Архитектурата на почвата...* Т. 9. Скопје 2000, s. 173—188 oraz Idem: *Архитектонското творештво во Македонија за време на турско-османлиското владеење*. In: *Цивилизацији на почвата на Македонија*. Red. Г. Старделов. Скопје 1995, s. 239—243.

²⁵² Zasada umiejscawiania miast na zboczach wzgórza była niemal powszechna (wynikało to z rzymskiej — obronnej genezy większości z nich), choć w skali poziomej wiązała się z kolei z kontrolą sprawowaną nad kotlinami. Tylko w większych kotlinach znajdują się dziś po dwa miasta — Bitola i Prilep, Tetowo i Gostivar czy Negotino i Kavadarci. Zmieniły się realia demograficzne: w połowie XIX wieku Ochryd był pięciokrotnie mniejszy od Bitoli, Veles stracił obecnie na sąsiedztwie Skopje itp. Aktualnie wskaźnik populacji miast zgrupowanej w 29 ośrodkach wynosi ponad 60%, na prawa miejskie oczekują między innymi Makedonski Brod, Demir Hisar i Bogdanci.

²⁵³ Por. na przykład szczegółowe studium: Б. Чипан: *Македонските градови во XIX век и нивната урбана перспектива*. Скопје 1978.

zycja (pokoje zimowe na dole i letnie na górze), organizacja kolorystyczna (bogata malowana ornamentyka zachowana na przykład w zamożnych miastach egejskich Kosturze i Berze) oraz wyposażenie (niemal wyłącznie nieruchome, lecz drogie w wykonaniu — wbudowane komody i pawlacze, półki, kominki czy podesty) podporządkowane były ekspozycji prestiżu i użytkowym walorom nastawionym na celowość kontaktów społecznych właścicieli. Typowy wygląd takiej rezydencji wiernie nakreśliła M. Karłowa, charakteryzując jej interior jako raczej ascetyczny pod względem meblarskim (poza żelazną skrzynią na kosztowności), ale za to rozświetlony dużą liczbą okien, wyłożony kilimami tkanymi tym subtelniej, im wyższy był status gospodarza oraz wyposażony w długie wałki wzdłuż trzech ścian, a po rogach pomieszczenia — w materace. Przylegająca do korytarza czwarta ściana wypełniona była maskowanymi półkami na naczynia, komplety do kawy i pościel oraz podłużną gablotką na flaszki z rakiją. Przechowywane w specjalnej szafce (rodzaju *domowego kiwota*) ikony zawsze wyjmowano w obecności rosyjskich gości²⁵⁴. Manifestacja zamożności rozmaicie przejawiała się w elementach dziedzicznej tradycji estetycznej i ograniczeniach lokalnych warunków klimatycznych — siedliska arumuńskich kupców w Kruševie miały na przykład kombinowane z balkonami loggie, trójkątne frontony i ozdobne tympanony, siedziby mieszczan strumickich — cieniste czardaki aż z trzech stron budynku.

Znaczniejsze budowle tej i mniejszej skali wznoszone były przez pracujące od wiosny do jesieni cechy kamieniarsko-ciesielskie, wywodzące się głównie z zachodniej oraz centralnej Macedonii (okolic Debaru, także wsi Smileva, Papradišta, Vatašy) i dysponujące bardzo dużym kapitałem zaufania ze strony wszystkich grup etnicznych. Uwiecznieni w ludowej pieśni *пролетни майстору* używali tajnego języka technicznego z pewną częścią albańskich składników terminologii²⁵⁵. Przed podjęciem czynności budowlanych przeprowadzali szczegółowy wywiad środowiskowy, eliminując miejsca potencjalnie *nieszczęśliwe* (związane ze złymi wydarzeniami lub przyciągające pioruny, lokalizacje pochówków czy poświadczonej obecności samowil i wampirów), po czym *устабашиuja* pierwszym uderzeniem łopaty od wschodniej strony fundamentów ustanawiał naroże nowego *locus beatus*, a krwią ze złożonego *kurbanu* spryskiwano obrabiane bloki budulca. Głowę zwierzęcia ofiarnego zakopywano pod kamieniem węgielnym wraz z butelką oliwy, pszenicą, wodą święconą oraz srebrnymi monetami. Od owego obrzędu *натемел* aż po

²⁵⁴ Por. M. Карлова: *Турецкая провинция...*, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 5, s. 165. W domach bułgarskich przechowywano tam również portret rosyjskiego imperatora oraz pamiątkowe litografie z pielgrzymek — por. E. Тачева: *Свещените пространства във възрожденския град*. In: *Свети места...*, s. 197—198.

²⁵⁵ Por. K. Томовски: *Населби...*, s. 110—111. Kilkadziesiąt wyrazów z żargonu lastovickiego zdołał zanotować w 1875 roku G⁷. Pulevski w swym słowniku trójjęzycznym.

wystawienie wiechy całemu procesowi erygowania rodowego gniazda towarzyszyły akty magii apotropicznej, zakończone przeniesieniem żaru z ogniska domowego dotychczasowej siedziby²⁵⁶.

Najwyższy poziom artystyczny ze wszystkich rzemiosł okołobudowlanych osiągnęły dzieła ludowego snycerstwa, stające się w apogeum swego rozwoju wyznacznikiem stanu posiadania i gustu najbogatszych rezydentów budynków świeckich oraz sakralnych. Debarscy — a także pośrednio kruszewscy i kratowscy — mistrzowie tej sztuki pozostawiali od czasów średniowiecznych w kontakcie nie tylko z dubrownickimi warsztatami stolarskimi (gdzie pojedynczo terminowali już w XIV wieku, poznając artefakty kultury materialnej obszaru adriatycko-dynarskiego), ale i ze sztuką oraz gustem Turków jeszcze przed ich podbojami. Specjalizując się stopniowo w ażurowym (*шуплива работа*) zdobieniu sufitów, ikonostasów, minbarów w meczetach i drzwi w drewnie orzechowym (rzadziej gruszy), pozostawili dowody najwyższego kunsztu w cerkwiach Ochrydu, Skopje (św. Zbawiciela) i klasztorze św. Jana Chrzciciela (Jovan Bigorski) pod Debarem. Nieliczne jeszcze w XVIII stuleciu dowody rozwoju tej gałęzi sztuki świadczą o bliskiej więzi z rzemieślnikami Epiru, natomiast o sto lat późniejsze wyrażają już rysy stylistyczne dłut majstrów weneckich z góry Athos — włącznie z naleciałościami barokowymi. Tradycja ta współtworzyła również — wraz z orientalną, arumuńską i albańską — kształt wystawnych domostw (*синуории*) w Kosturze, z których zachowane fragmenty snycerki prezentowane są w Muzeum Etnograficznym w Salonikach. Ogromna większość zdobionych w drewnie wnętrz świeckich była w posiadaniu muzułmanów, w ręce chrześcijańskie trafiały one zazwyczaj wtórnie w drugiej połowie XIX wieku. Wśród wyobrażanych reliefów i ażurowych wzorów przeważała symbolika biotyczna (winorośl, narcyz, ciemiernik; ale też zwierzęta domowe) z wyraźnie animistycznymi akcentami, lecz w wystroju stropów zdarzało się też z rzadka spotkać antropomorficzne szesnastoramienne słońce. Autentyczne cechy debarskiego rzeźbiarstwa giną całkowicie na początku XX wieku, głównie z powodu braku zapotrzebowania na jego kosztowne wykonanie ze strony opanowującego miasta żywiołu słowiańskiego. Krótkotrwała próba wskrzeszenia przedsiębiorczości rękodzielniczej w latach trzydziestych w ochrydzkiej pracowni B. Jovančevicia nie przyniosła trwałych skutków. Wzorce techniczne i estetyczne przeniknęły natomiast do wystroju domu kosowskiego (Prizren) oraz częściowo na terytoria piryńskie (Razlog) i greckie, a cały dorobek szkoły debarskiej kwalifikuje się dziś w historii sztuki jako typowy przykład *nowoorientalnego lewantyńskiego baroku* —

²⁵⁶ Ibidem, s. 111—112. Por. także Л. Стојановиќ: *Градбените ритуали и поредокот на светот*. „Разгледни” 1992, бр. 1—3, s. 122—127 oraz Љ. Ристески: *Просторот и границите меѓу световите*. Dostępny w Internecie: http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_00/Risteski.mak.EAZ_00.pdf.

w przeciwieństwie do tradycyjnie geometrycznej podobnej ekspresji artystycznej w islamskiej Bośni²⁵⁷. Nie bez znaczenia dla kulturowej semantyki tego zjawiska jest jego idealne zgranie z naturalnymi warunkami miejsca powstania w środowisku słowiańskich Mijaków — najbardziej niedostępnymi górami, stykiem międzyetnicznym i genetyczną skłonnością tego plemienia o egejskiej krwi do upiększania otoczenia. Z największej w czasach rozkwitu rzeźbiarstwa wsi Lazaropole wywodzili się słynni *узрарци* — najlepsi wykonawcy tradycyjnego tańca korowodowego *Теукомто*, tu też działał od lat czterdziestych XIX wieku pochodzący z Tresonče Dičo Perkovski-Zograf — autor ponad dwóch tysięcy ikon, który uniezależnił styl ich pisania od kanonów z Moskopola i Korczy; w tutejszej cerkwi św. Jerzego zawieszono wielką naonczas w Macedonii rzadkość — dwa dzwony rosyjskiej fundacji²⁵⁸. W tej okolicy oraz w sąsiednim Galičniku, gdzie „wszystko jest piękną metaforą”²⁵⁹, otoczenie krajobrazowe miejsc nadsemantycznych i jego odbicie w symbolizacjach zbiorowych aktów kulturowych pozwalają nieco złagodzić ostry sąd o niedopuszczalności uprawiania „klimatologii sztuki” jako dziewiętnastowiecznego przesądu naukowego o absolutnej władzy *milieu* nad człowiekiem. Jeśli zaś niemożliwa byłaby jego akceptacja, to warto jeszcze pamiętać o przesłankach *ekologii społecznej*, tłumaczącej żywotność ludzkiej inwencji względem świata w podobnych środowiskach. Poza tym, o ile takie fenomeny, jak ikonopisarstwo Diča czy osiągnięcia kamieniarskiej szkoły kumanowsko-skopijskiej (grobowce w Divle), można jeszcze uznać za wybitne osiągnięcia regionalne, o tyle debarskie snycerstwo — z jego niezwykłym splotem wartości elitarnych z ludowymi oraz interferencją elementów konfesyjnych — zaliczyć można do form prawdziwie kosmopolitycznych.

²⁵⁷ Пор. А. Светиева: *Резбарени тавани, долати и врати*. In: *Етнологија...*, s. 121—128; М. Балеvски: *Македонија вчера и денес*. Скопје 1980, s. 155. Także dyskusja na temat tożsamości „szkoły debarskiej”: Ц. Грозданов: *Уметноста и културата на XIX век во западна Македонија. Студии и прилози*. Скопје 2004, s. 56—62.

²⁵⁸ W charakterze zapisu fundacyjnego umieszczono tu bezprecedensowo w 1841 roku imię cara, a nie sultana. W klasztorze Slepče dzwonn pojawił się z kolei za sprawą kontaktów igumena ze środowiskiem belgradzkim.

²⁵⁹ М. Китаноски: *Летониси...*, s. 97. Pionowy układ domów w Galičniku umożliwiał każdemu z nich ekspozycję na słońce, a założenie przestrzenne jednej z najwyższej położonych macedońskich miejscowości jest doskonale wkomponowane w strukturę terenu. Do czasu upadku hodowli i pasterstwa wieś odgrywała rolę łącznika między „światem owczarskim” a dolinami, stając się szybko największym ośrodkiem emigracji — ale także ważnym dla dziejów dziewiętnastowiecznego odrodzenia narodowego — tu urodzili się Partenije Zografski, G’org’i Pulevski i Panajot Ginovski. Пор. szerzej na przykład К. Томовски, С. Брезовски: *Галичник — рурално-архитектонска содржина*. In: *Архитектура на почвата...*, Т. 10. Скопје 2000, s. 159—164. O prawo własności do mijackiego fenomenu rywalizowała nauka bułgarska i serbska: пор. Г. Трайчев: *Книга за мияците*. Софија 1941 oraz Ж. Миличевић: *У постојбини наших копаичара и зографа*. Београд 1927.

Opuszczane masowo pod ekonomicznym i etnicznym przymusem²⁶⁰ idylliczne pejzaże ojczyzny snycerzy i *zografów* zawsze były w oczach przybyszów przemierzających zachodniomacedońskie góry kontrastowane z entropią fizycznej substancji miasteczek. Opisując ich stan, wrażliwa na uciążliwości podróży, nieład wizualny i prymitywizm zagospodarowania społecznych przestrzeni M. Karłowa przedstawiła scenariusz, według którego następuje wjazd do małomiasteczkowej rzeczywistości: po minięciu cmentarza i przebyciu „wstrętnego bruku” w sposób nieunikniony trafia się pod rudere bez okien, ale z drewnianym balkonem na całej szerokości — kawiarnię, z której „każdy przejezdny taksowany jest wzrokiem mużułmańskiej publiczności, zaciągającej się dymem nad maleńkimi filizankami”²⁶¹. Nieopodal sąsiedniej kuźni i zrujnowanego meczetu rozpoczynają się setki metrów glinianych ogrodzeń kryjących obejścia, zdających się ciągnąć bez końca „ulic murów” przybywa w miarę odwiedzania coraz większych miast i stanowią one niezmiennie wizualny symbol (dez)orientacji w tureckiej Macedonii. Podróżniczka, której obce były widocznie podobne panoramy z kaukaskich i środkowoazjatyckich peryferii Rosji, zwróciła także uwagę na oprawę działalności handlowej i usługowej, odbywającej się w pozbawionych ściany frontowej (i tym samym drzwi) pomieszczeniach nigdy nieopatrywanych szyldami — bo towar przecież wyłożono — których honorowi właściciele, poza chrześcijanami, nigdy nie przyzywali klientów. Zimą zdawali się nie zwracać uwagi na chłody, ogrzewając co jakiś czas ręce przy naczyniach z żarem, co i tak było luksusem w kraju, w którym okna zaklejano papierem, a szyby stosowano tylko w domach bejów i z rzadka w klasztorach²⁶². Znający natomiast lepiej psychologiczne podstawy wschodniego fatalizmu niemieccy instruktorzy w armii tureckiej jeszcze w epoce romantyzmu trafnie wychwytywali ich najważniejsze obyczajowe konsekwencje: J. Weyand podkreśla powodowane wzajemną nieufnością „tajemnicze milczenie” w kawiarniach, przerywane wymuszonymi żartami płatnych komediantów²⁶³. Gniewność i pasywizm osmańskich gospodarzy imperium tłumaczy przy tym brakiem elementarnych gwarancji

²⁶⁰ Mieszkańcy niektórych wsi w zachodniej Macedonii byli tak ubodzy, że zawierali śluby nocą — bez najmowania dudziarzy i po pozbawionych stołów domach, gdyż nie było ich stać nawet na opłacenie świec w cerkwi — por. J. Поповски: *Дримколски записи...*, s. 32.

²⁶¹ M. Карлова: *Турецкая провинция...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 60—61. Kawę pito tradycyjnie rozdrobnioną w kamiennych moździerzach — trzykrotnie zagotowaną, ze szklaneczką wody „przygotowującą smak”. Na odmienną niż w Europie kolejność spożywania wody i kawy zwracali uwagę zwłaszcza podróżnicy francuscy — por. Љ. Монеv: *Скопје во записите на француските патници (1800—1912)*. Скопје 1991 oraz relacje ze Stambułu. Odnotowane zostało ludowe podanie, w którym królewicz Marko zmusza Turków, by miast kawą zapijali się po karczmach winem i rakiją — por. *Марко Крале — легенда...*, бр. 141.

²⁶² Por. M. Карлова: *Турецкая провинция...*, s. 161—163.

²⁶³ Rządziej, szczególnie na prowincji, profesjonalnych *meddahów*.

dla własności prywatnej (co prowadzić miało do charakterystycznego kamuflowania bogactwa), a bezduszny stosunek do kobiet, prowadzących życie samotne i wyzute z wzniosłych doświadczeń — poligamicznym „poczuciem obowiązku”, w przeciwieństwie do wysubtelnionych dzięki bezpośredniemu obcowaniu z płcią piękną Europejczyków²⁶⁴.

W tak spolaryzowanych realiach etnokulturowych rozkład stref swojskości i obcości katalizował proces zamykania się zawieszonych między dwiema tożsamościami Słowian w prywatnych światach pozbawionych więzi z ojczyzną ideologiczną, a w połączeniu z notorycznym niedostatkiem motywował zachowania emigracyjne na zwartych obszarach o wielopokoleniowych nawykach *pečalby*. Nostalgiczny aspekt irracjonalnego „rozżalenia na świat” jednostki ma w macedońskiej tradycji wyjątkowo silny związek z realnym opuszczeniem rodzinnego siedliska — do niedawna niepostrzeganego niemal nigdy w kategoriach szerszej wspólnoty polityczno-terytorialnej²⁶⁵. Geneza emigracyjnej *macedońskiej dżumy* sięga w masowym wydaniu (*одење на гурбет*)²⁶⁶ połowy XIX wieku, kiedy pierwsze *majfju* wolnej siły roboczej przetarły kierunki przemieszczeń po upadku dobrze dotąd prosperującego rzemiosła. Utrata przez Turcję w 1881 roku Algierii i Egiptu zaowocowała dodatkowo zwiększeniem obciążeń podatkowych w posiadłościach europejskich, co ostatecznie przypieczętowało podrzędność ich statusu materialnego. Począwszy od tej cezury corocznie tysiące mężczyzn wędrowały do Stambułu, Smyrny czy Szkodry, a następnie do miast serbskich, rumuńskich i austro-węgierskich jako ogrodnicy (z Resenu), mleczarze (z Kostura), piekarze (z Bitoli i Strugi), cieśle i zbieracze tytoniu (z Prilepu), wyplatacze koszy i sprzedawcy *bozy* (z okolic Skopje). *Metohy* góry Athos zatrudniały maleszewskich chłopów. Po powstaniu ilindenskim ponad dziesięć tysięcy²⁶⁷ Macedończyków wyemigrowało do USA, po wojnach bałkańskich — i nowym podziale administracyjno-państwowym — także do Australii, a po restrykcyjnym zamknięciu tych szlaków w latach wielkiego kryzysu dziesiątki już tysiące przybyszów rozplynęły się po całej Europie, zasilając szczególnie Ateny i Belgrad²⁶⁸. Rzesze *pečalbarów* kie-

²⁶⁴ J. Weyand: *Reisen durch Europa, Asien und Afrika*. Amberg 1822, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 774—775.

²⁶⁵ To zaś nakłada się w epoce poosmańskiej na ambiwalentną, ale też nostalgiczną utopię retrospektywną (*нучмо турско*), w której czasy tureckie miałyby stać się obiektem żalu za utraconą bezpośredniością i niewymuszonością doświadczania życia, które ustąpiły miejsca „zadaniom”: pracy, ideologii, racjonalności, a nawet wolności — por. S. Dimitrijević: *Belezi...*, s. 608.

²⁶⁶ W języku tureckim to określenie obczyzny (*gurbet*) ma antonim w nazwie ojczyzny — *memleket*.

²⁶⁷ Niektóre źródła zwiększają tę wielkość pięciokrotnie.

²⁶⁸ Tam znani jeszcze po drugiej wojnie światowej jako handlarze mlekiem i *bozą* zyskali przydomek *Čokalije* (wywodzące się niejednoznacznie z tur. ‘çokal’ [*naczynie na pływ*]).

rowały się do Bułgarii i z powrotem, u której wrót tygodniami koczowały w malarycznej Górnej Dżumai (Błagoewgradzie) — ostatnim mieście pozostawionym Turcji po kongresie berlińskim w bardzo słabo rozwiniętym regionie o najwyższym wskaźniku analfabetyzmu — by tam owizowano im paszporty²⁶⁹. Skutki destabilizacji struktury etniczno-demograficznej oraz *casus* mienia opuszczonego na terenach dotkniętych długotrwałą emigracją przybrały charakter organiczny po drugiej wojnie światowej, kiedy po 1965 roku w socjalistycznej Jugosławii odstąpiono od zasady pełnego zatrudnienia, a dane statystyczne dotyczące liczby wyjazdów świadomie zaniżano (ograniczając się do niepełnych informacji uzyskiwanych od pozostałych członków rodzin)²⁷⁰. W przypadku wcześniejszej fali wysiedleń z obszaru greckiego po klęsce w 1949 roku lewicowego powstania kierowanego przez DAG nastąpiła gwałtowna hellenizacja terytoriów przejętych z rąk słowiańskich²⁷¹, powstał buforowy pas osiedli pozbawionych ludności słowiańskiej i tym samym doszło do nieodwracalnego zatarcia historycznie ciągłej wie-

ny] bądź z wartościującego ich gospodarskie zdolności ‘çok’ + ‘âkil’ [*bardzo zdolny*] — por. A. Светиева: *Миграции — прашања на идентитетот*. Dostępny w Internecie: http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_01/Svetieva_EAZ_01_mak.pdf. Por. także Л. Каровски: *Печалбарството...*, s. 16—19 oraz X. Константинов: *Печалбарството во Македонија*. Т. 1—2. Битола 1960.

²⁶⁹ Tym historycznym szlakiem podążali także wcześniej nad Morze Czarne kupcy dubrownicy.

²⁷⁰ Por. A. Maryański: *Migracje...*, s. 69. Dokładniejsze badania przeprowadzone po 1991 roku wykazały, że największy odsetek „aktywnych emigrantów” posiadały od lat: Resen, Bitola, Demir Hisar, Ochryd i Kičevo. Od początku lat osiemdziesiątych osiedlano się w większości w krajach zamorskich (poza Albańczykami) — przede wszystkim w Australii (ponad 1/3 wszystkich migracji), a także w Niemczech (około 1/4). Wysokie wskaźniki dopływu emigrantów cechują USA i Szwajcarię. Średni okres zamieszkiwania na obczyźnie waha się od 5 do 10 lat. 60% populacji macedońskiej za oceanem stanowią Egejczycy. Por. M. Котовчевски: *Macedonia catena...*, s. 205—210. Турова monografia szczegółowa: В. Андонов: *Македонците во Австралија (иселување и организирано собирање)*. Скопје 1973. Por. także studia (wybiórczo): И. Катарциев: *Македонија и македонците во светот*. Скопје 1996; С. Николовски: *Македонски иселенички паноптикум*. Скопје 1996; *Миграциите на населението во СР Македонија — внатрешни и меѓуреpublicчки текови*. Ред. Д. Бубевски. Скопје 1990; С. Вельановски: *Меѓу нашите во Европа*. Скопје 1999; Т. Миовски: *Австралија и македонските доселеници*. Скопје 1971; З. Матески: *Македонците во прекуокеанските земји: социјални причини за иселување*. Скопје 1995.

²⁷¹ Było to po części odwetem za masowy udział Macedończyków w akcjach zbrojnych Demokratycznej Armii Grecji, w której stanowili do 40% żołnierzy, jako że władze KPG zobowiązały się przyznać tej ludności pełne prawa narodowe w zjednoczonej Macedonii. Ranni powstańcy wysyłani byli do szpitali za północną granicę. Gdy miejsce głównodowodzącego zajął proradziecki działacz Nikos Zachariadis, Tito zamknął granicę kraju i okrażonym oddziałom lewicowym pozostało wycofanie się na terytorium Albanii — por. I. Stawowy-Kawka: *Historia Macedonii*. Wrocław 2000, s. 268—276.

lokulturowości egejskich ziem²⁷². Badając stopień utożsamienia z nowym miejscem ostatniego i przedostatniego pokolenia wychodźców, A. Svetieva dowodzi w przywoływanej pracy, że generacja ta intensywnie zabiega już o asymilację swych dzieci (a te względem nieznannej genetycznej ojczyzny przyjmują dla odmiany, na zasadzie reakcji, postawy idealizujące), co zauważa się wyraziście wśród przesiedlonych do Turcji muzułmanów macedońskojęzycznych. Grupa ta, wciąż posługująca się językiem tureckim w stopniu ograniczonym, zachowała wszak w niemałej liczbie symbolizacje miejsc swego pochodzenia w nazwiskach — odpowiadając na urzędowy wymóg ich zmiany na tureckie urabianiem form odtoponimicznych (Debreli, Üskübli). Różnorodne zatem będą *modi* odbijania śladów dawnego środowiska życia w przybranym otoczeniu: inne w przypadku niezakorzenionych wielokrotnych przesiedleńców obarczonych zakazem powrotu do ojczyzny, inne w przypadku pielgrzymów ekonomicznych o chwiejnym powiązaniu z miejscem, jeszcze inne u tych przedstawicieli diaspory, którzy swój poznawczy i aksjologiczny horyzont związali z wizją awansu społecznego w obcej wspólnoty. Na ową *semiozę pamięci* nakładać się będzie konkretna frustracja społeczna związana z niewiarą w skuteczne przeciwdziałanie parcelacji macedońskiej własności terytorialnej i tożsamości oraz przeświadczenie o niskiej materialnie i moralnie cenie zbywanej (na przykład Albańczykom) ziemi. W stosunku do zmystyfikowanego po wojnie charakteru greckiego krajobrazu kulturowego przybierać zaś ona będzie formy kultywowania stereotypu słowiańsko-helleńskiej antynomii, a także przetwarzania toposu kolejnych etapów *macedońskiej Golgoty* Egejczyków. W ciągu półtora stulecia kręgi symboli negatywnych emigranckiego losu dostosowywały się więc do *rdzennych metafor* danego systemu kulturowego i politycznego.

8.

Na fizycznej i *mentalnej* mapie Macedonii istnieją jednak miejsca, których tożsamość po odejściu bezpowrotnym szlakiem ich dysponentów — jak w przypadku ginących wsi — czy transkulturowo modyfikowanych oraz przebudowywanych miast — nie rozmywała się w innym układzie, lecz była w sposób ciągły, na głębszym poziomie owej „metaforyki rdzennej” reprodukowana. Podczas gdy zmieniały się przebiegi granic politycznych i etnicznych, prowincję dotykały wymiany ludności i relokacje całych osiedli,

²⁷² Dalekim przeniesieniem jej tożsamości na kontynent australijski była praktyka nazywania zakładanych w okolicach Perth osad słowiańskimi toponimami, skutecznie już zgrecyzowanymi w Europie po likwidacji śladów „słowiańskiej autochtonii”.

a miejskie skupiska zyskiwały wielorodne i synkretyczne oblicze, w swych naddanych lokalizacjach trwały przez wieki klasztory — doskonale wpisane w warunki przyrodnicze i koncentrujące drogi tego świata w ośrodkach, gdzie „cudowne wydarzenia rozgrywają się w łonie samej natury i przez niepojęte piękno architektury”²⁷³. W interpretacji współczesnego teologa w macedońskim życiu monastycznym i jego siedliskach linia rozwoju historycznego zbiega się z linią *dziewiczego ekologizmu*, w syntetycznym akcie zespalania wszechrzeczy uświęcającego swoistość miejsca w przekształcanych w architektoniczny budulec naturalnych skałach. Nawet gleba przykrywająca fundamenty monasterów objawiałyby sekrety *niebiańskiej logiki*, w myśl której obiektom tym, jako „ikonom napisanym w kamieniu”, należałoby przyporządkować funkcję wyzwolicielską — z namiętności i śmiertelności. Nosząc w sobie tajemnicę trójjednej *apokaliptycznej ikonografii* Boga, człowieka i przyrody, symbolizowałyby pełnię bytu w styku ziemskich wymiarów budowlani z niebem za pośrednictwem *podniebia* zaokrąglonych półkul kopuł. Prowadzone pod nimi w cenobii w *carskim środowisku* życie mnichów postrzegane jest natomiast jako jaskrawa od jego zarania opozycja egzystencji w zsekularyzowanym mieście. Bytując w wiecznotrwałych antymiastrach — oraz wskazujących na głębsze niż one samo piękno — mieliby się stawać harmonijnymi *bogopodobnymi osobowościami*, kształtowanymi przez rytmy liturgii i przyrody²⁷⁴.

Jakkolwiek ideał ten nie zawsze był spełniany, pierwiastek arkadyjski wpleciony w chrześcijańską — w jej wschodnim wydaniu — koncepcję emanacji boskiego piękna przesądzał tu zwykle o lokalizacji mnisich wspólnot — są one *ex definitione* nieobecne w miastach i wierne wybranemu *loco* oraz przypisanej doń regule, a nie znanej na Zachodzie solidarności w ramach zgromadzeń zakonnych. Istniałyby wszak postawy wspólne z topognozą katolickiego monastycyzmu, jak chociażby zbieżność z benedyktyńską dyrektywą zakładania klasztorów w umożliwiających „życie anielskie” górach czy podobieństwo do ślubów *stabilitas loci* pierwszych franciszkanów i dominikanów — nim ci zaczęli się osiedlać w miejscach nieizolowanych i działać w środowisku świeckim. W obu przypadkach widziano bowiem zarówno konieczność zagospodarowania *intencjonalności* struktury miejsca uprzywilejowanego, jak i teologicznego uregulowania *spektaklu przestrzeni*, jaki ono oferowało — stając się formą kumulacji znaków z różnych systemów. Gdy po trzech stuleciach obecności u rubieży Bizancjum — i w jego granicach — Słowianie przyjęli zdobycze cywilizacyjne nowych Hellenów

²⁷³ С. Санџакоски: *Историјата како иконостас. Христијанството во Македонија*. Скопје 2003, s. 43. Por. także И. Велев: *Преглед на средновековните цркви и манастири во Македонија*. Скопје 1990.

²⁷⁴ Por. С. Санџакоски: *Историјата...*, s. 34—43.

„zmieniając ducha, lecz nie krew”²⁷⁵, zdążyły się już ustalić dwa ważne dla praktyk monastycznych zwyczaje: zakładanie od IV wieku przez mnichów greckich siedzib w dawnych warowniach rzymskich i piecza nad kultem relikwii, który przenieśli na zachód robotnicy z Azji Mniejszej, wzorując się na antycznej czci oddawanej herosom²⁷⁶. O ile z pierwszą praktyką spotykamy się w Macedonii raczej w stosunku do pozostałości rzymskich bazylik (i to rzadko), o tyle związek dobrze zwykle zabezpieczonych monasterów z obecnością doczesnych szczątków świętych utrwalił się tu głęboko i na długo — w sytuacji gdy poza kościołami biskupimi, jak na całym Wschodzie, świątynie były rozsiane w terenie nie na zasadzie przynależności parafialnej, lecz na mocy przypadkowych często fundacji. Do najwcześniej datowanego kultu na omawianym obszarze należy kanonizowanie działalności misyjnej św. Erazma z Antiochii (III wiek), który w Lychnidos (Ochrydzie) uzdrawiał chorych oraz burzył pogańskie ołtarze, by umrzeć prawdopodobnie w okolicznej jaskini (w pobliżu dzisiejszego Podmole)²⁷⁷. Ważny kult 15 Męczenników z Tiberiopolis²⁷⁸ — miasta założonego w toposferze dzisiejszej Strumicy przez osadników z położonego w Bitynii grodu o identycznej nazwie — ożywiał przeciwległą część Macedonii. W skład obecnego monasteru wchodzi tu współczesna świątynia, wzniesiona na fundamentach bazyliki-martyrium zbudowanej z kolei — w pierwotnej chrześcijańskiej konwencji — na zbiorowym grobie męczenników.

W okresie dojrzewania i dokonywania się wielkiej schizmy późniejszy ortodoksyjny macedoński monastycyzm oparł się na dwóch antynomicznych podstawach ideowo-organizacyjnych i terytorialnych: cenobityzmie basenu ochrydzko-prespańskiego (już w X stuleciu funkcjonuje najstarsze słowiańskie zgromadzenie w klasztorze św. Nauma) oraz o wiek późniejszego anachoretyzmu w górach ograniczonych dolinami Morawy, Strumy i Wardaru

²⁷⁵ Пор. С. Санџакоски: *Пролегомена за истражувањето на православната византиско-словенска култура на Македонија*. In: *Содржински...*, s. 75.

²⁷⁶ Пор. H.-W. Haussig: *Historia kultury bizantyńskiej*. Tłum. T. Zabłudowski. Warszawa 1969, s. 85, 94. Z widocznych do dziś pierwiastków antycznych w macedońskiej ikonografii chrześcijańskiej warto wyeksponować między innymi obecność na freskach (na ogół w zachodnim egzonarteksie kilku cerkwi klasztornych) wyobrażeń starożytnych filozofów — Pitagorasa, Sokratesa, Plutarcha czy Arystotelesa.

²⁷⁷ Tradycję istnienia pustelni (i cerkwi) jaskiniowych w tym rejonie dopełniają Kališta (dziś monaster stauropigialny i letnia rezydencja zwierzchnika MCP), które rozwinęły się jako ośrodek już w czasach kolonizacji Słowian — znajduje się tu najdawniejsze na całych Bałkanach wyobrażenie świętych Cyryla i Klimenta zwróconych do siebie twarzami. Por. także B. Aleksova: *Loca Sanctorum Macedoniae: The Cult of Martyrs in Macedonia from the 4th to the 9th Centuries*. Skopje 1997.

²⁷⁸ Wzmocniony po napisaniu ich żywota przez greckiego biskupa Ochrydu Teofilaktesa. Strumica (*martyropolis*) była siedzibą biskupstwa jeszcze w czasach przedsłowiańskich — i obecnie jest nią ponownie. Męczennicy wyobrażeni są na fragmencie najstarszego znalezionego w Macedonii fresku z IX wieku.

(natchnieni wzorem Iwana Ryłskiego święci pustelnicy Gavril Lesnovski, Joakim Osogovski [Sarandaporski] i Prohor Pčinjski). Tę trójkę klasycznych przedstawicieli wczesnośredniowiecznego ascetyzmu lokalna ludowa tradycja uczyniła rodzonymi braćmi — już po tym, gdy oficjalna historia kościelna nadała im przydomki pochodzące od miejsc praktykowania wyrzeczeń²⁷⁹. W lesnowskim monasterze św. Michała Archaniola, ustanowionym prawdopodobnie dopiero za rządów czternastowiecznego serbskiego despoty Jovana Olivera²⁸⁰ — a przez Dušana²⁸¹ uczynionym siedzibą biskupstwa — czczono św. Gavrila w nimbie uzdrowiciela nim w przededniu tureckiego najazdu sanktuarium zostało pozbawione relikwii świętego, przeniesionych do Wielkiego Tyrnowa. Znacznie wyższy status historyczny i kulturalny (tu także działał pisarz Joakim Krčovski)²⁸² uzyskał położony w gęstym lesie klasztor św. Joakima, któremu tradycja przypisuje istnienie jeszcze za życia pustelnika. W odpisach jego żywota powstałych po wieku XV powtarzają się informacje o poszukiwaniach przez anachoretę odpowiedniego miejsca odosobnienia (najpierw wieś Gradec — gdzie „przeszkadzały mu dzwonki pasterskie”, po czym Babin Dol nad rzeką Skupica — *město strъptivo*²⁸³, znane też jako Sarandapor — ‘czterdzieści dołów’²⁸⁴) i lokalizacji jego mogiły dzięki modlitwom rozbudowujących klasztor następców: grób miał się objawić wśród kwiatów oraz woni mirry i do dziś znajduje się „nienaruszony” po prawej stronie wejścia do osogowskiej bazyliki. Chronotop jaskini był też udziałem losu św. Prohora — poświęcony mu klasztor powstał jeszcze w czasach bizantyjskich²⁸⁵ poniżej pustelniczej grotty (w niej przekaz ludowy lokuje ślady jego stóp), którą opuścił przed śmiercią, by spocząć z kolei w grobie w wyłomie skalnym, skąd przez otwór miałby toczyć uzdrawiającą mirrę. Położenie i funkcja symboliczna tego monasteru są szczególne, ponieważ jako szeroko znany wśród Serbów, Albańczyków, Bułgarów i Macedończyków ośrodek pielgrzymkowo-uzdrowicielski, rękopiśmienniczy i ikonopisarski odgrywał rolę integracyjną na międzykulturowym styku wardarsko-morawskim, ale po-

²⁷⁹ Por. T. Вражиновски: *Народна митологија на Македонците*. Т. 2: *Етнографски и фолклорни материјали*. Скопје—Прилеп 1998.

²⁸⁰ Na wizerunku w klasztornej cerkwi trzyma on model świątyni ogromnych rozmiarów.

²⁸¹ Stefan Dušan, krótkotrwanie władający terenami na zachód od Olimpu, pozostawił tam też następców, którzy rozbudowali klasztor Wielkiej Meteory.

²⁸² J. Hadžikonstantinov-Džinot zaznacza, że w miejscu tym *Muza i Pallas miały schronienie* — por. J. Хаџиконстантинов-Џинот: *Прилеп*. In: *Просветителството во Македонија*. Ред. Г. Сталев. Битола 2008, s. 226.

²⁸³ Ѐ. Иванов: *Български старини...*, s. 408.

²⁸⁴ Przemianowane przez Turków na Kırkgeçit — ‘czterdzieści brodów’ — por. J. Михајловски: *Манастир Свети Јоаким Осоговски*. Крива Паланка 1991, s. 8.

²⁸⁵ Historię odkrycia cesarzowi Diogenesowi pieczary przez wlatującego doń orła podaje żywot tzw. ludowy św. Prohora — por. Ѐ. Иванов: *Български старини...*, s. 403—404.

zostawiony po drugiej wojnie światowej trzy kilometry za granicą republiki — po stronie północnego sąsiada, stał się gwarantem utrzymania w rękach Cerkwi serbskiej kanonicznej straży nad relikwiami najważniejszego z trzech anachoretów²⁸⁶. Serbsko-macedońska delimitacja terytorialna okazała się tu trwała, mimo odbycia w tym miejscu w sierpniu 1944 roku (w rocznicę wybuchu powstania ilindenskiego) historycznego posiedzenia macedońskiego zgromadzenia narodowego, proklamującego powstanie pierwszej związkowej republiki, a w 1990 roku — ogłoszenia manifestu suwerenności narodowej — przy akompaniamencie ciągłych zewnętrznych nacisków politycznych.

Zasada powiązania *długiego trwania* monasterów zarówno ze światem powtarzalnych cykli w naturalnym środowisku i w praktykach modlitewnych, jak też z efemeryczną historią ludzką oraz ich dziejowa wielofunkcyjność — od pustelni, przez cenobie, do ośrodków kulturalnych, oświatowych (*ќелијни училишта*), gospodarczych, ruchu hajduckiego i rewolucyjno-partyzanckiego czy obecnie coraz częściej usługowych²⁸⁷ — pozwoliłaby zarysować pewną hierarchię ich wyspecjalizowanych ról w otoczeniu społecznym i geograficznym. Dwa najważniejsze ochrydzkie centra związane z działalnością św. Klimenta i jego kultem — zrekonstruowany częściowo klasztor św. Pantelejmona (jako mitologizowany *pierwszy europejski uniwersytet*, pracownia słowiańskich manuskryptów i zgodny z *cudotwórczym*

²⁸⁶ Fakt ten wpisuje się w kontekst feudalnej i kościelnej obecności Serbów w Macedonii w przededniu najazdu tureckiego — z tego okresu pochodzi bardzo wiele fundacji oraz odnowień monasterów, na przykład niemal wszystkich w paśmie Skopska Crna Gora, ale też choćby św. Dymitra (*Markowego*), św. Andrzeja (Treska), św. Jerzego (Tikveš, gdzie pochowano brata Dušana — Dragutina) czy Zaśnięcia Matki Boskiej (Treskavec). Cerkiew w klasztorze św. Stefana (Konče) powstała jako kopia jednej ze świątyń hilendarskich.

²⁸⁷ W sytuacji bardzo powolnej reanimacji wspólnot zakonnych po 1991 roku część mnisich cel w eparchii skopijskiej była w rozrachunku rocznym wynajmowana na cele rekreacyjne — por. N. Panov: *Tourist valorization of the monasteries in the Republic of Macedonia*. Skopje 2000, s. 50. Liczba zarejestrowanych w kraju obiektów monastycznych wynosi — w zależności od źródła — od 110 do 155, ponadto niemal setka znajduje się w stanie ruiny. Z tego rejestru jeszcze w XIX wieku mało który ośrodek posiadał zadbaną świątynię i środki na utrzymanie. Relacje podróżopisarskie mówią w tym okresie o napotykanym wiejskich popach oddających całe życie odbudowie klasztorów oraz igumenach inwestujących w to prywatne majątki. Po drugiej wojnie światowej opiekę nad upaństwowionymi obiektami przejęli mieszkańcy okolicznych wsi — por. M. Głuszek: „*Neopatryzm*” i „*ludowość*”. *Konflikt dwóch typów religijności na wsi macedońskiej*. W: *W cieniu drzewa wiar*. Red. M. Zowczak. Warszawa 2009, s. 53. Po 1991 roku erygowano 5 monasterów — niektóre świadomie lokowano w rejonach silnie zislamizowanych (św. Dymitra — Tašmaruništa koło Strugi, św. Nauma Cudotwórcy — Popova Šapka, św. Zbawiciela w okolicy Kavadarci). Głośnym echem w opinii publicznej odbił się w pierwszej dekadzie niepodległości republiki protest matek przeciwko wciąganiu nieletnich do życia klasztorowego (na przykład żeńskiego zgromadzenia w Veljusie) bez błogosławieństwa rodziców i wbrew prawu kościelnemu. Praktyki te miały zrekompensować kilkudziesięcioletnie wyjałowienie życia monastycznego, kiedy macedońscy zakonnicy przebywali głównie na wygnaniu w zagranicznych ośrodkach prawosławnych.

charakterem patronatu ziołolecznicy szpital²⁸⁸) oraz przejmująca jego funkcję świątynia św. Bogurodzicy Perivleptos fundowały filary tożsamości kulturowej i kościelno-jurysdykcyjnej Macedonii, wyrastające ze *świętej góry* dawnego Lychnidos i promieniujące poza jej fizyczne granice. Takie lokalizacje, jak podstrumicka Vodoča czy położone na zachodzie Slepče, tchnęłyby na przykład legendą militarnej (moralnej) klęski armii Samuela²⁸⁹, inne — jak założone w wiekach XIII—XIV — tradycją życia kontemplacyjnego w duchu hesychazmu czy (jak Lešok) — teologii i etyki *Filokaliów* (Pejčinovik', Krčovski). Wiele kolejnych uobecniło zaś decydujące przełomy w historii architektury i sztuki — zwłaszcza bizantyjskiego freskopisarstwa z akcentami lokalnymi, jak świątynia św. Pantelejmona w Nerezi czy kilka podobnych²⁹⁰. Zdarzają się pojedyncze ośrodki zbiegiem okoliczności bez strat ocalałe po wojnach, pożarach i grabieżach, z doskonale zachowanym wyposażeniem i księgozbiorem (św. Dymitra w Sušicy)²⁹¹ czy dowody rzadkiej na tych terenach przestrzennej kompozycji symbolicznej (św. Mikołaja w mariowskim Manastirze, gdzie każda z trzech naw głównej cerkwi ma innego patrona²⁹²). Specyficznymi stanowiskami są obecne bądź były lokaliza-

²⁸⁸ W licznych innych przypadkach funkcje lecznicze tych miejsc wynikały z odosobnienia, warunków klimatycznych lub tradycji — jak w monasterach Slepče (położonym w lesie bukowym) czy Lešok.

²⁸⁹ Co starają się wytłumaczyć obie ludowe etymologie — w pierwszym przypadku rzekomo od 'вади очи'; także fakt związków majątkowych monasteru slepčenskiego z donacją córki Samuela — Kosary.

²⁹⁰ Ten przykład uważany jest w macedońskiej historii sztuki za pierwszy zwiastun renesansu „półtora wieku przed Giottem”. Podobnych prekursorskich zjawisk w samych tylko cerkwiach klasztornych dałoby się wymienić kilkanaście (odkrywa się wciąż nowe, jak we wsi Manastirec — Makedonski Brod). Częstym elementem była wśród nich adaptacja sekundarnych symboli do miejscowych realiów — odmalowywanie postaci na freskach w macedońskich strojach ludowych (tańcząca Salome w monasterze św. Jana Chrzciciela (Jovan Bigorski); także u św. Nikity — Skopska Crna Gora.

²⁹¹ Por. przykładową wczesną monografię: L. Mirković, Ž. Tatić: *Markov manastir*. Novi Sad 1925. Uzasadnione i nieuzasadnione zabory rękopisów oraz starodruków z księżnic klasztornych — z apogeum w wieku XIX — były realną szkodą dla macedońskiej kultury duchowej i materialnej. J. Hadžikonstantinov-Džinot kilkadziesiąt cennych egzemplarzy przekazał serbskim instytucjom, etnograf S. Verković prowadził handel rękopisami we własnym antykwariacie w Serze, rosyjski archimandryta A. Kapustin oraz niemieccy kolekcjonerzy penetrowali monaster Treskavec itp. M. Karłowa opisuje dwukrotnie sytuację „radosnego i nieodpłatnego” przekazania jej rosyjskim towarzyszom „jakichś rękopiśmiennych ewangelii” — por. М. Карлова: *Турецкая провинция...*, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 5, s. 189, 198. Nawet zbiór zografski, obejmujący ponad 300 słowiańskich rękopisów, udało się naukowo opracować przez wspólny zespół grecko-bułgarski dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku.

²⁹² Układ taki nie należał do wyjątków w fundacjach dawniejszych, natomiast bardziej współczesne normy teologiczno-architektoniczne dopuszczały możliwość planowania cerkwi dwuołtarzowych (na przykład św. Dymitra w Bitoli).

cje pochówku władców, do których należy wywołująca dyskusje historyczne klasztorna cerkiew Staro Nagoričane, gdzie po bitwie pod Welbużdem (Kiu-stendiłem) miało być złożone ciało bułgarskiego monarchy Michała Szyszmana²⁹³. Odrębną grupę miejsc charakterystycznych stanowią wśród nich sygnowane pobytami oddziałów hajduckich czy partyzanckich (Berovo, Sušica i inne; wykaz obiektów związanych z powstaniem ilindenskim liczy co najmniej kilkanaście pozycji), szczególnych przykładów sytuacji ich niesakralnego wykorzystania dostarczyła zaś epoka titowska — gdy częścią majątku państwowego stały się budynki monasterów św. Jovana Bigorskiego²⁹⁴ i św. Nauma (w tym ostatnim urządzono letnią szkołę SKOJ)²⁹⁵. Najistotniejsze z punktu widzenia ekspozycji wartości środowiska kulturowego na naturalne jest wreszcie wkomponowanie niektórych kompleksów w widokowe panoramy — jak otwarcie perspektywy na Pelagonię spod murów Treskavca, całkowita izolacja na stromym brzegu jeziora (św. Jerzego — Tikveš) lub usytuowanie na dnie kanionu (św. Andrzeja — Treska). W górach Pindus ruiny monasterów otoczone są dębami²⁹⁶. W wielu obiektach zachowały się także egzystencjalne symbole materialne i werbalne świadczące o wykorzystaniu walorów przyrody i miejscowego potencjału ludzkiego w rodzaju starych urządzeń młynarskich, naturalnych zbiorników na wodę wykutych w skałach (św. Michała Archaniola — Varoš), *češm* czy nazewnictwa przy-cerkiewnych *konaków*²⁹⁷.

²⁹³ Utwierdzony faktografią z serbskich żywotów J. Iwanow odnalazł tam w 1916 roku, w kiwocie 2,5 m nad ziemią, już tylko „kilka kości” — por. Й. Иванов: *Български старини...*, s. 132—133.

²⁹⁴ Właściwie pod pełnym wezwaniem „Święcia głowy Jana Chrzyciela” („Usëknovenie glavy sv. Ioanna Prëdtečii”) — por. ibidem, s. 83. Pierwsza jedenastowieczna bazylika wzniesiona tu na wapiennych skałach odzwierciedlała już cechy miejsca i jego patrona — zbudowana *в рз бизоп и од бизоп* (gra dwuznacznych wyrazów — ‘wapień’ i ‘męka’). Ślady obecności w nim serbskich fundatorów były zamazywane przez działania bułgarskich egzarchistów w XIX wieku — na przykład przez zamianę freskopisarskich napisów na aureolach władców na bułgarskie.

²⁹⁵ Po 1991 roku część gruntów klasztornych nadal pozostawała upaństwowiona. Majątek monasteru stanowiły między innymi obfite źródła Czarnego Drimu. Struktura własności cerkiewnej w Macedonii była skomplikowana — niektóre dobra klasztorne należały formalnie nawet do rosyjskiego klasztoru św. Pantelejmona na górze Athos. W czasach bizantyjskich monaster Treskavec posiadał 37 wsi, ochrydzka św. Bogurodzica Perivleptos — 24.

²⁹⁶ Z kolei nazwa klasztoru Košnica (Kusinica) blisko Morza Egejskiego — którego słowiańskość potwierdzają nazwiska dawnych ofiarodawców — miałyby według greckich opisów wywodzić się od obecności kosów, licznych w górach Pangeo koło Kavali — por. С. Шишков: *За народността...*, s. 350.

²⁹⁷ Budowano je na ogół na planie cyrylickiej litery Г. W klasztorze św. Bogurodzicy w Pobożje odnoszą się one na przykład do nazw miejscowości, których mieszkańcy przyczynili się do ich wzniesienia — *Чаирски, Црешевски* itp. Onomastyka samych monasterów bywa zaś często wieloznaczna, powielając wielokrotnie te same nazwy patronalne. Dla odmiany tradycyjne nazewnictwo eparchii było zazwyczaj związane z rzekami.

Przykładem znaczącego w hierarchii symbolicznej, ale pod wieloma względami nietypowego *locus sanctus* jest klasztor św. Bogurodzicy Dziewicy w Kičewie, znajdujący się w miejscu ważnego przecięcia etnikum macedońskiego z albańskim. Obecnie związany z eparchią debarsko-kiczewską, od XVI wieku regularnie burzony, w przeszłości dziedziczył część historycznych uprawnień sąsiedniego Debaru, z którym jako słowiański ośrodek połączony był ambiwalentnym związkiem przez niemałą społeczność prawosławnych Albańczyków (z nich rekrutowała się większość metropolitów)²⁹⁸. W dziewiętnastowiecznych relacjach podróżopisarskich uchodził za wzorowo zarządzany, wyjątkowo schludny (dziś zawdzięcza to mniszkom troszczącym się o otoczenie — podobnie jak w Veljusie czy Berowie) i utrzymujący ścisły związek z okolicznymi wiernymi, za co zyskał sobie ich szacunek. Większość popów w okolicy była jego wychowankami, a „boskim pięknem” położona w dębowym lesie *Пречиста Кичевска* urzekała każdego przybysza z zaniedbanych okolicznych miasteczek²⁹⁹. Podanie związane z wędrowną (*скитничка*) ikoną Bogurodzicy w przypadku Kičeva nosi wszystkie typowe właściwości obrazu samorzutnie zmieniającego miejsce pobytu w poszukiwaniu wybranego sanktuarium. Kolejne fazy jego epifanii odnoszą się w tutejszym wariacie do ukazania w widzeniu sennym lokalizacji ikony (drzewo, strumień), wzniesienia dlań świątyni w tym miejscu, powrotu — tu trzykrotnego — wizerunku w razie niewłaściwego jego umieszczenia, opisu nieudanej próby kradzieży (co w okolicznościach panowania osmańskiego wzbogacało dyspozycje ikony jako symbolu miejsca o moce ochronne przed przekształceniem cerkwi w meczet)³⁰⁰.

²⁹⁸ Lokalizowany już na mapie Ptolemeusza Debar (rzymski *Deborus*; scs. *дѣбрь* — ‘dolina rzeczna’) znajdował się na pograniczu stref greckiej i rzymskiej, na początku XI wieku należąc do biskupstwa bitolskiego. W XII stuleciu istnieje bizantyjskie biskupstwo debarskie z siedzibą w Peshkopii. W kolejnym wieku król Milutin włącza miasto do Serbii — por. *Słownik starożytności słowiańskich...* T. 1. Cz. 2, s. 333—334. Por. także T. Smiljanić: *Kičevija. Naselja i poreklo stanovništva*. Beograd 1935 czy dawniejsze M. Дринов: *Несколько слов об языке, народных песнях и обычаях дебарских славян*. Санкт-Петербург 1888. Monaster pierwotnie określany był jako *Krnin* — od nazwy istniejącej obok do XIX wieku wsi. Z niedalekiej Žirovnicy pochodził prawdopodobnie nadworny chórzysta cesarski i atonita, twórca nowej notacji bizantyjskiej Jan Kukuzel, w którego kompozycjach muzykologdy doszukują się echa macedońskich melodii ludowych. Jedna z legend atońskich mówi o oddziaływaniu jego śpiewu na zachowanie zwierząt na górskich pastwiskach. Postać tego dzisiejszego macedońskiego świętego badana jest wnikliwie przez historyków albańskich, negujących jego słowiańskie pochodzenie — por. B. Долински: *Албанските историски фалсификати*. Скопје 2009, s. 32.

²⁹⁹ Por. B. Кънчов: *Македония...*, s. 483—484. Przyjętą przez miejscowego archidjeka M. Karłową zaskoczyły natomiast podane na stół nieznanne w Macedonii ziemniaki oraz najlepsze stare wina — por. M. Карлова: *Турецкая провинция...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 166.

³⁰⁰ Obrazu symbiozy symbolu religijnego z przyrodniczym dopełnia w wielu monastarach patronalny charakter świętych leczniczych wód i źródeł (*средочни, неточни, неделни* —

Paradoksalnie w czasach współczesnych ten ostatni akt stał się w Kičewie decyzją dobrowolną, gdyż tutejsza największa w Macedonii świątynia klasztorna została podzielona na dwie części, umożliwiając także odbywanie w jej murach zgromadzeń muzułmanom.

Właśnie w sytuacji zagrożenia ze strony Turków praktykowano zbieranie relikwii z rozległych terenów w jednym miejscu (Wielkie Tyrnowo, Hilandar, Peć, Crna Reka) lub później ukrywanie ich z pomocą rosyjską poza Bałkanami. Spuścizna ta uległa jednak ogromnemu rozproszeniu, jako że wyznawcy Proroka interesowali się nią też w celach handlowych. Stosunek prostego islamskiego ludu do prawosławnych dóbr symbolicznych nie zawsze wszak był wrogi i zależał w dużej mierze od jego etnicznego pochodzenia — gdy jeszcze po drugiej wojnie światowej Torbesze rozebrali mury monasteru we wsi Džepište, znalezione tam ikony zabrali na przechowanie do swych domów³⁰¹. S. Sandžakoski twierdzi, że przez pięć wieków życie zbudowanych zbiorowości monastycznych w prostocie *naturalnego środowiska biblijnego* i w konfrontacji z muzułmańskim otoczeniem kształtowało *starotestamentowy* typ reakcji chrześcijan na inność — wynikającej głównie z manichejskich cech muzułmańskiej doktryny i jej zdobywczego charakteru³⁰². Gdzie indziej zaś wspomina, że każdy przybywający do macedońskich centrów klasztornych mieszkaniac atońskiego *ogrodu Bogurodzicy* — z którym łączyła je misteryjna duchowa wymiana, *nepuxopucuc* — czuł się niczym w mistycznych posiadłościach Athosu³⁰³. Manifestacyjne okazywanie przez wielu atońskich zakonników w XIX wieku słowiańskości — czy właściwie bliskości z krajami swego pochodzenia — niekoniecznie natomiast musiało mieć przełożenie na ich sympatie i wyobrażenia polityczno-terytorialne, co potwierdza ukraiński protojerej G. Diukow, przytaczając interesujący szczegół historyczny: gdy car Mikołaj I zgłosił sułtanowi propozycję administracyjnego przejęcia półwyspu *mniszej republiki* na drodze wymiany na podobnej wielkości obszar na Kaukazie, osmański imperator odmówił, tłumacząc się niezgodą społeczności klasztornych, w których Słowianie musieli ulec negatywnej opinii Greków³⁰⁴. Święta Góra nie tylko dla Macedończyków odgrywała wspólną

związane właśnie z klasztorem kičewskim czy św. Nauma nad Jeziorem Ochrydzkim) — por. T. Вражировски: *Народна традиција, религија, култура*. Скопје 1999, s. 12—15.

³⁰¹ Por. H. Лиманоски: *Исламизацијата...*, s. 261.

³⁰² Por. С. Санџакоски: *Историјата како иконостас...*, s. 80.

³⁰³ Por. С. Санџакоски: *Пролегомена...*, s. 75. W podobnym kontekście jawi się przeświadczenie o „biblijno-synajskiej” naturze narodu, nawiązujące do innej macedońskiej tradycji mniszej w klasztorze św. Katarzyny, gdzie zacierają się różnice etniczne. W wiekach XIII—XV rolę pośrednika — symbolicznego łącznika — w więzi z Synajem odgrywał monaster św. Jana Chrzciciela w Serze.

³⁰⁴ Por. Г. Дюков: *Заметки и воспоминания поклонника святым местам на Атоне и в Палестине в 1869 году*. Харьков 1872, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 5, s. 218. Konflikty etnosów w tych społecznościach były równie częste, jak ich symbioza. W klasztorze

rolę mistycznego symbolu genezy oraz scalenia rozbitego bytu, ale stopniowy ekonomiczny upadek i uczestnictwo w grze sprzecznych interesów narodowych zaszkodziło jej zewnętrznemu wizerunkowi³⁰⁵. Podróżopisarze angielscy — jak J. Carlyle czy nieznany bliżej Ph. Hunt — zwiedzając monaster Zograf (którego genezę zgodnie z niehistorycznym przekazem wiązali z fundacją książąt ochrydzkich) i Vatopedi, ubolewali zarówno nad niedokładnością drukowanych w Petersburgu ksiąg liturgicznych, jak i nad niedbalstwem konstrukcji nowej „kolumnowej” cerkwi klasztornej³⁰⁶ oraz kłopotliwą obecnością albańskich piratów pozostawiających mnichom część swych zdobyczy w zamian za odpuszczenie grzechów³⁰⁷. Patrząc z perspektywy czasu na przemiany funkcji sieci monastycznych miejsc kultu oraz na względność pojęcia punktu centralnego, symbolizowanego przez odległe i poddane zmiennym kolejom losu słowiańskie monastery Athosu, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że stabilność systemu symbolicznego tej części cywilizacyjnej mapy Macedonii dotyczyła raczej okresów ponadetnicznej i uniwersalizowanej komunikacji międzykulturowej i realiów świata dwubiegunowego. Dla obecnej epoki zatomizowanych bytów politycznych oraz imagologicznej mocy upolitycznionych symboli bardziej od *ikon pisanych w kamieniu* adekwatne są miejsca w rodzaju skopijskiego stalowego krzyża milenijnego (najwyższej tego typu budowli na Bałkanach), w którym przegląda się także potencjał narodowej dumy i antymuzułmański ekshibicjonizm³⁰⁸.

św. Michała Archaniola w Ksanti igumenami zawsze byli Grecy, a Słowianie — szeregowymi zakonnikami. W 1870 roku znaleziono tam płytę ze słowiańską inskrypcją, którą arumuński epitrop zniszczył — por. С. Шишков: *За народността...*, s. 351. Dla odmiany w monasterze św. Jana Chrzciciela w Serze Bułgarzy mieli zlikwidować obraz serbskiego fundatora — Stefana Dušana — por. W. Трапczyński: *Albania...*, s. 95. W Hilandarze w czasach tureckich przeważającą część mnichów stanowili przybysze z Bułgarii i Macedonii (tam też klasztor posiadał majątki) i dopiero w drugiej połowie XIX wieku „odzyskali” go Serbowie dzięki wsparciu Aleksandra Obrenowicia.

³⁰⁵ Z apogeum w XX wieku: po rewolucji październikowej nastąpiła nacjonalizacja jej majątków rosyjskich, a greckie po 1923 roku zostały rozdane przesiedleńcom, co doprowadziło do konieczności utrzymania się z odsetek w bankach ateńskich. Już znacznie wcześniej, praktycznie przez całe stulecia XVI i XVII, inne klasztory macedońskie permanentnie słały mnichów po wsparcie finansowe do Rosji — por. С. Димевски: *Историја на Македонската Православна Црква*. Скопје 1989, s. 250.

³⁰⁶ Większość obecnych budynków Zografu pochodzi z XIX wieku.

³⁰⁷ Por. na przykład R. Walpole: *Memoires relating to European and Asiatic Turkey*. London 1817, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 305, 306, 310, 328.

³⁰⁸ Nawet temu obiektowi trudno oprzeć się w ostatnich latach komercjalizacji. Nie jest to jedyna podobna konstrukcja — inny *милениумски крст* „Македонски вознес” został poświęcony w 2000 roku przez metropolitę europejskiego Gorazda we wsi Strezovce, skąd ów hierarcha pochodzi.

Jeżeli więc wyobrazić sobie narastającą mobilność jednostek wyznających inne niż tradycyjnie proatońskie, bułgarno- czy rusofilskie ideały geopolityczne w okresie zmierzchu tureckiego panowania — kiedy życie klasztorne kostniało z powodu braku wykształconych mnichów i wsparcia ekonomicznego — to łatwo zrozumieć niektóre przynajmniej powody wzrastania konkurencyjnych centrów toposymbolicznych i zarysowywania innego systemu identyfikacji z przestrzenią kulturowego bezpieczeństwa niż zakonserwowany w średniowieczu. W Macedonii początku wieku dziewiętnastego widziano najczęściej „tylko pustkę, fanatyzm i despotyzm”³⁰⁹, chociaż od połowy tego stulecia sieć słowiańskich miejsc znaczących zaczęła rozciągać się w miastach, a uzupełniały ją nowe punkty na mapie prowincjonalnej, związane z wybuchami aktywności powstańczej. Nie ma jednak zgody co do jednoznacznego lokalizowania „kulturalnej kolebki” narodowego renesansu. Dowodzą tego choćby prace K. Kostova³¹⁰, rozliczającego się konsekwentnie ze stereotypowym uznawaniem za Piemont odrodzeniowego ruchu Macedonii zachodniej, a jakościowe pierwszeństwo przypisującego świeckiemu wariantowi oświecenia J. Hadżikonstantinova-Dżinota z centralnie położonego Velesu (inni bowiem badacze początek „słowiańskiego odrodzenia” upatrują w działalności braci Miładinowów w Strudze). W środkowej części kraju wpływy greckie były słabsze — choć i tak miały pewien pozytywny charakter na płaszczyźnie czysto kulturalnej — znajdowała się tu mniejsza liczba hellenofilów (poza Arumunami), utrzymała się liturgia słowiańska. Okolice Ochrydu — „ojczyzna emigrantów” — były natomiast jeszcze w latach czterdziestych prawie całkowicie zhellenizowane, a tamtejsza młodzież edukowała się raczej w Atenach i Janinie (często tracąc macedońskie poczucie etniczne), a nie — jak po wojnie krymskiej — w Moskwie czy Pradze. Podobnie wyglądała sytuacja w okolicach Gevgeliji³¹¹. Nowy nurt ideologii międzyetnicznej, którego odniesieniem będzie nie geograficznie, lecz politycznie pojmowana Słowiańszczyzna, zaznaczy się już nie w klasztornej, lecz zurbanizowanym środowisku, po intensywniejszym zasiedleniu przez Słowian miast i zmianie

³⁰⁹ E. Cousinery: *Voyage...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 600.

³¹⁰ K. Костов: *За македонската преродба*. Скопје 1997. W szerszym kontekście omawiam zagadnienie w: L. Miodyński: *Integralizm i separatyzm w macedońskim procesie samostanowienia kulturalnego*. W: *Idee wspólnotowe Słowiańszczyzny*. Red. A. Mikołajczak, W. Szulc, B. Zieliński. Poznań 2004, s. 229—245.

³¹¹ To pograniczne dziś miasteczko zawsze leżało na trasie wojskowych i handlowych przemieszczeń z Grecji na północ. Okoliczna ludność (w Idomeni) masowo znajdowała antyczne monety i wyrzucała je, nie widząc w nich pożytku. Liczna miejscowa kolonia Czerkiesów wyspecjalizowała się w kradzieżach łatwych łupów przejeżdżających przybyszów — por. H. Тоzer: *Researches in the Highlands...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 76; B. Кънчов: *Македонија...*, s. 181.

systemu szkolnictwa na świeckie (z korzystną wówczas dla wielu narodowości inspirującą rolą greckich placówek oświatowych)³¹². Natomiast prorosyjski geopolityczny „wektor ciężenia” był wtedy stosunkowo słaby³¹³. Poparcie Rosji było bowiem kierowane do Bułgarii — zintegrowanej, odradzającej się politycznie i wpływowej u Porty, a przy tym niepołożonej na półwyspie centralnie, zatem w mniejszym już stopniu przez Turcję penetrowanej. Można stwierdzić, że w Macedonii Rosjanie mniej dbali o swe interesy, a w rewanżu bywali też często podejmowani bez sympatii (w opisach podróźniczych niechętnie im bywało na przykład Kratovo). W takim stanie rzeczy kilkakrotnie inicjowane będą próby wejścia do struktur unickich, zmierzające raczej do uzyskania upragnionej podmiotowości polityczno-administracyjnej, a nie realnej jedności kościelnej z Rzymem. Inicjatywy te podejmowały wspólnota cerkiewna w Salonikach oraz stambulska kolonia Macedończyków, a formalna unia kukuska z 1859 roku przypieczętowała ich działania³¹⁴. Jednocześnie w latach sześćdziesiątych kolejne miasta zrywały więzy z greckim patriarchatem, by w 1870 roku — począwszy od eparchii weleskiej — łączyć się z jednostkami bułgarskiego egzarchatu. Zapoczątkowało to serię terytorialno-jurysdykcyjnych rozłamów, jako że w miejscach utrzymania się wpływów katolickich konflikty z władzą greckim nakładały się na animozje etniczne³¹⁵. Wydarzenia te rozchwiały i tak już niestabilną trójtożsamość pojęcia

³¹² Wiąże się z tym powszechne w macedońskim ruchu odrodzeniowym deklarowanie więzi z lingwo- (ale nie geo- i kulturo-) sferą bułgarską jako wyraz tendencji do stworzenia wspólnej, bułgarsko-macedońskiej podstawy ideologicznej pod presją turecko-grecką. Deklaracja bułgarskości jako *przejdziowo zapożyczzonego imienia* kryjącego uczucia *słowiańskie* miałyby w obliczu zewnętrznego nacisku zjednoczyć odmienne kultury, języki i interesy. W przypadku bardziej wyemancypowanych ekonomicznie i kulturalnie Bułgarów doszło jednak do szybszej odrębnej autoidentyfikacji dzięki liczebności narodu czy istnieniu wielu aktywnych kolonii na emigracji (Carogród — gdzie w połowie wieku zamieszkiwało 50 tysięcy Słowian, Mołdawia i Wołoszczyzna, Rosja). Odpowiedzialność za kwestię narodową przejmie z rąk mieszczaństwa element socjalistyczno-proletariacki dopiero po pierwszej wojnie światowej. Rola środowisk klasztornych (i w ogóle cerkiewnych) zmalała w tej materii drastycznie po przegranej batalii o restytucję Arcybiskupstwa Ochrydzkiego w latach osiemdziesiątych XIX wieku — por. K. Костов: *За македонската...*, s. 19—20. W sprawie wcześniejszych migracji Macedończyków do Bułgarii por. С. Ташев: *Миграции на българите от Македонија към Източна България преди Освобождението*. „Население” 2002, br. 1—2, s. 56—63.

³¹³ W mniejszym stopniu dotyczyło to związków w ramach ruchu wewnątrz „prawosławnej ekumeny” miejsc świętych — por. Н. Трајковски: *Света Русија. Зануци од Македонија*. Скопје 2009.

³¹⁴ Głównymi rozsądnikami propagandy katolickiej i protestanckiej były odpowiednio Sołuń i Bitola, skąd rozpowszechniana ona była w kierunku północnym i wschodnim. Niektórzy współcześni historycy Cerkwi macedońskiej reprezentują ponadto pogląd, że rodzimą ledwie kielkującą myśl teologiczną XIX wieku rozchwiało od podstaw greckie oświecenie i inspirowane przez otoczenie biskupa Strossmayera romantyczne tendencje kulturalne.

³¹⁵ Sytuacja taka miała miejsce w unickiej — symbolizującej czasy nowej schizmy — miejscowości Bogdanci, gdzie pozostająca przy prawosławiu czwarta część Macedończyków

„prawosławny słowiański mieszkaniec Macedonii”, gdyż na przykład jeden z przywódców powstania razloveckiego (1876 — Razlovci koło Delčeva określa się dziś wzniosłą metaforą „wieś-obelisk macedońskiego bytu, fontanna pokoleń”³¹⁶) był unitą. Z kolei w zorganizowanym dwanaście lat później w górnym biegu Strumy następnym antytureckim zrywie kresneńskim dominowali powstańcy-egzarchiści.

U podstaw współistnienia w społecznej świadomości kilku alternatywnych topografii Macedonii nieistniejącej na mapie leżał w dużej mierze — prócz odmiennych orientacji zewnętrznych — niski stopień niehomogenicznego wykształcenia jej mieszkańców, pobierających nauki w kilku rywalizujących z sobą systemach oświatowych oraz w rozsianych po Europie metropoliach. Zanim wybuchły powstania w Serbii i Czarnej Górze, ożywiając romantyczno-patriotyczną wyobraźnię, a miejscowi także chrześcijanie uzyskali więcej praw w reformującym się powoli państwie otomańskim, nawet w samym Velesie³¹⁷ nie wiedziano wręcz o istnieniu tych słowiańskich krajów³¹⁸. Od lat siedemdziesiątych większość wyobrażeń symboliki przestrzennej — w połączeniu z wiedzą historyczną — kształtowana już była według bułgarskiej wizji dziejów i podmiotowości bałkańskiego subregionu. Gdy bowiem naciskający na sułtana przez Albańczyków Grecy wymogli odwołanie krótkotrwale rezydujących na zachodzie biskupów bułgarskich, świeżo ukonstytuowane władze sofijskie osadziły w ich miejsce operatywnych protojerejów do spraw szkolnych. Gminy cerkiewno-szkolne w ogóle były jedynymi legalnymi instytucjami samorządowymi *tureckich Słowian* i dziś, w sensie tradycji strukturalnej, dziedziczą ich funkcje współczesne wspólnoty macedońskiej diaspory — w topice bułgarskiego życia narodowego fundamentalny był układ triadyczny „cerkiew — szkoła — czytelnia”³¹⁹. Nim zatem ziścił się jakikolwiek plan podźwignięcia z niebytu macedońskiego państwa, w intuicyjnie rozumianych i propagowanych modelach integralizmów oraz separatyzmów próbowano definiować symbolosferę społeczeństwa jako pseudoracjonalnej jeszcze *instytucji wyobrażonej*. W oderwaniu od rzeczywistości politycznej i geofizycznej — ale z udanymi efektami kulturalnymi — przebiegał zresztą proces odrodzenia wielu innych narodów bałkańskich, widzących

spaliła cerkiew unicką. W 1884 roku większość unitów przyłączyła się zaś do Egzarchatu Bułgarskiego, w efekcie czego w końcu XIX wieku istniały w niewielkiej wsi trzy gminy chrześcijańskie i tyleż etniczno-wyznaniowych szkół — por. В. Кънчов: *Македонија...*, s. 178. U progu XX stulecia jako ostatnia (po serbskiej) pojawiła się jeszcze w Macedonii ukierunkowana na aspiracje wołoskie propaganda rumuńska. Obrazu interferencji tożsamości dopełnia duża obecność w Zilahowie prawosławnych Turków (potomków bizantyjskich najemników).

³¹⁶ М. Китаноски: *Летониси...*, s. 101.

³¹⁷ Zwanym przez Turków Köprülü — od długiego drewnianego mostu na Wardarze.

³¹⁸ Por. *Новые материалы...*, cyt. za: *Македонија во делама...* Т. 5, s. 13.

³¹⁹ Por. Е. Тачева: *Свещените пространства...*, s. 192.

gwarancję swej podmiotowości w przymierzu zachodnioeuropejskim, którego jednym ze zlokalizowanych wymiarów były „orientalne” kwartały wiedeńskiej dzielnicy Fleischmarkt. Tamtejsze, a także wcześniej budapeszteńskie, belgradzkie i salonickie drukarnie³²⁰ przygotowywały grunt dla przepływu idei już nie między środowiskami miast-państw, lecz w obrębie konstytuującego się symbolicznie „narodu-państwa, z którego rozległych przestrzeni próbowano stworzyć konkretne *miejsce*, a nie tylko ideę polityczną³²¹. Proces ów toczył się w rytmie wyraźnych zmian w środowisku demograficzno-ekonomicznym, ponieważ zmniejszająca się społeczność turecka stawała się, zwłaszcza na wsiach, zauważalnie mniej zamożna od chrześcijan. Sfery wyższe żyły w wyniosłej izolacji, co potwierdza M. Karłowa, wizytując harem paszy skopijskiego i jego rezydencję — przy czym ani on sam, ani żadna z trzech „przysadzistych brunetek o twarzach pozbawionych życia” nie znali w ogóle języka słowiańskiej większości³²². Całkowite tego przeciwieństwo napotykała w domach chrześcijańskich, gdzie kobiece ręce dosłownie rozbierały podróżniczkę z dalekiej krainy, skupiając swe dotyki i uwagi wyłącznie na sferze prezencji zewnętrznej — z pominięciem wszelkich pytań dotyczących dziedziny polityki czy religii³²³. Z nie mniej „bezwstydną ciekawością” była traktowana przez berowskie mniszki w monasterze św. Michała Archanioła. Obrazy kraju o niewytłumaczalnej fizjonomii przeplatających się wzniosłości i prymitywizmu dopełniają wreszcie w jej relacji uwagi o „ludziach, którzy piją wino i wodę bez kubków i kieliszków, żyją w domach bez stołów i krzeseł, jedzą bez użycia widelców, podróżują bez powozów”³²⁴ — jakby w oczach krytycznej obserwatorki jedyne wyznaczniki charakteru macedońskich *loci* wynikały ze stereotypu ich skrajnej izolacji oraz przeznaczenia do zagospodarowania przez obce moce cywilizacyjne, religijne, polityczne i technologiczne.

Tymczasem wydarzenia 1903 roku po raz pierwszy od wielu stuleci zbudowały trwałe oraz spójny system martyrologicznych symboli miejsc ge-

³²⁰ Pierwsze książki macedońskie drukowano w Budzie (1814) i Belgradzie, po 1840 roku także w Salonikach. *Zjednoczoną* VMRO założono w 1924 roku właśnie w Wiedniu.

³²¹ Por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń...*, s. 221. Por. także próbę uporządkowania wariantów tej kategorii w: J. Sujecka: *Bułgarska przestrzeń narodowa*. W: *Język, literatura i kultura Słowian dawniej i dziś*. T. 3. Red. B. Zieliński. Poznań 2001, s. 219—224.

³²² M. Карлова: *Турецкая провинция...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 190. Odwiedziny w haremach były specjalnością Karłowej. Goszcząc z kolei między małżonkami tureckiego wielmoży w Meglenie, skonstatowała ich lenistwo i brak zainteresowania dziećmi (mniej z reguły licznymi niż w rodzinach chrześcijańskich). Jednocześnie zauważyła praktykę nabywania przez Greków i dobrze sytuowanych Słowian niewolnic tureckich — by te nauczyły ich potomstwo umiejętności językowych — *ibidem*, s. 173—178.

³²³ „Jak dzieci [...] dotykały mojego nosa i czoła [...], chcąc się przekonać, czy jak i one jestem człowiekiem”. — *ibidem*, s. 149—150.

³²⁴ *Ibidem*, s. 150.

nezy i wartości społecznych, w których prowadzone przez ilindenskich powstańców *енска борба* doczekały się kanonizacji w dyskursach politycznych i patriotycznych³²⁵, podręcznikach historii i rozbudowanej symbolice *miejsc pamięci* — typu monumentalnego kompleksu memorialnego w Krušewie, wykorzystującego zresztą w motywach architektonicznych pewne pierwiastki panteistyczne³²⁶. Mečkin Kamen, symbolizujący najwyższą ofiarę krwi obrońców Kruševa poniesioną w nierównej walce pod wodzą arumuńskiego wojewody Pitu Guli (wieloletniego więźnia Trabzonu³²⁷), zyskał swą rangę dzięki splotowi okoliczności militarnych, politycznych i psychologicznych, jakie wcześniej nie zdarzyły się w macedońskiej historii. Powstanie wybuchło po żmudnych przygotowaniach logistycznych utopiście zakładających, że kilkunastokrotnie większe siły tureckie (największe zaangażowane prawdopodobnie w dziejach imperium otomańskiego) uda się pokonać taktyką walk partyzanckich w górach, wspartych ogniem chałupniczo wykonanych dział z drewna czereśniowego — wbrew opiniom licznej grupy inteligentów (na czele z K. Misirkovem), liczących bardziej na efekty długofalowej pracy organicznej. Ponadto po raz pierwszy na tak szeroką skalę organizatorzy zrywu odwołali się do ponadetnicznej solidarności wszystkich mieszkańców kraju — w napisanym przez N.K. Majskiego *Manifeście kruszewskim* czytamy między innymi co następuje: „My, wasi wieczni sąsiedzi [...] z pięknego Kruševa [...] niezależnie od wiary, narodowości, płci i przekonań [...] nie podnosimy broni przeciw spokojnemu, pracowitemu i szlachetnemu narodowi tureckiemu [...], z którym wspólnie żyliśmy i dalej żyć chcemy”³²⁸. Kult poszczególnych miejsc — etapów epopei ilindenskiej (i jej fazy przygotowawczej) wykazuje niebywałą żywotność i nie jest praktycznie usuwany w cień przez żadne poddawane ideologizacjom późniejsze „drogi chwały” (może poza przebiegiem dramatu wojny domowej w Grecji), dotycząc przede wszystkim przestrzeni militarnych, ale również uwarunkowanych biograficznie: Klisury pod Kostu-

³²⁵ Najstarszy film o Macedonii produkcji francuskiej z 1903 roku (znany tylko z informacji pośrednich) nosił tytuł *Massacres de Macédoine* i był kompilacją inscenizowanych scen walki powstańców. Scenariusz A. Jovkova do kilkanaście lat młodszego filmu *Илинден* rozpoczął się od scen poszukiwania grobu królewicza Marka w górach Stogovo.

³²⁶ Dziś monument sąsiaduje z innym symbolem *przedwczesnej śmierci* — otoczonym kultem grobem piosenkarza Toše Proeskiego, którego za sprawą poparcia czynników oficjalnych — w tym błogosławieństwa Cerkwi — wyniesiono w czasach zmierzchu autorytetów do rangi niemal „ikony macedońskości”. Zmarły w wypadku drogowym w 2007 roku *książe popu*, potomek kruszewskich Arumunów, przez arcybiskupa ochrydzkiego Stefana zaliczony został do grona sprawiedliwych zasiadających u boku aniołów — por. „Дневник”, 17 IX 2007, s. 2—5.

³²⁷ Macedońskich spiskowców przetrzymywano także w Korcezy, Podrum Kale oraz w Libii. O „drodze przez mękę” macedońskich chłopów z Ochrydu do więzienia w Diyarbakır opowiada film *Најдолгиот пат* (1976, reż. B. Гапо).

³²⁸ Cyt. za: Н. Танковски: *Македониум*. Битола 1999, s. 164—165.

rem (wolnej przez 23 dni), Neveski koło Lerinu (miejsca zdobycia 40 dział i ustanowienia kilkudniowej „ludowej władzy”; również w Lerinie likwidowała bejów słynna Srebra Apostolova³²⁹), Armensko (tamże, miejsca masakry 130 ofiar cywilnych), Slivy (przełęcz pod Kruševem, gdzie wyeliminowano powstańcze niedobitki, w tym „dziewczynę w ludowym stroju Brsjaków”), Rašanca (gdzie Turcy zlikwidowali miejsce schronienia ludności cywilnej), Smileva (miejsca urodzenia Dame Grueva), Kukušu (rodzinnego miasta Goce Delčeva³³⁰), okolic Kratova (gdzie Atanas Babata popełnił samobójstwo, niszcząc uprzednio broń i archiwum; przeciwko 13 powstańcom Turcy użyli artylerii) czy bagien pod Enidže Vardar (miejscu działań defensywnych *Složca Ilindenu* — Apostola Petkova), Mariova (rejonu operowania Šakira Vojvody — który po drugiej wojnie światowej jako weteran i poseł otworzył pierwsze posiedzenie macedońskiego parlamentu), Tašmaruništa (doszczętnie spalonej wsi, symbolizującej koniec epepei — co uwzględniono w tureckim nazewnictwie: ‘taš-‘ [*puste*] Maruništa). Do — dwuznacznych często — symboli martyrologii powstaniowej można zaliczyć: Bitolę (miejsce kaźni więziennego męczennika Aleksandra Turundževa — 1905), Nožot (wzgórze nad Prilepem, gdzie popełniła zbiorowe samobójstwo grupa powstańców otoczonych przez oddział majora Enver-bega [jednego z późniejszych dowódców rewolucji młodotureckiej] — który oddał im cześć salwą honorową), Papaz-Čair w Piryńnie (miejsce likwidacji przez Bułgarów „piryńskiego cara” Jane Sandanskiego, znanego między innymi z porwania misjonarki Ellen Stone dla okupu służącego wyposażeniu oddziałów bojowych³³¹) oraz miejsca śmierci (także samobójczej) agentów VMRO wykonujących wyroki specjalne — które to czyny w wielu przypadkach heroizowała ludowa pieśń epicka, co nie powinno dziwić w sytuacji, gdy dla wielu bohaterów i ich naśladowców życiowym mottem były słowa Hristo Uzunova z listu do matki, że „bardziej czuje się on synem swej drugiej matki — Macedonii”³³². Wszystkie wymienione ze-

³²⁹ Kobiety-województyny cieszyły się dużym społecznym szacunkiem, jedną z najbardziej znanych — Sirmę — zdążył jeszcze osobiście odwiedzić D. Miladinov, podziwiając za razem kolekcję szabel w jej prilepskim domu — por. Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, s. 328.

³³⁰ Nie mniejszy ładunek symboliczny miało miejsce pogrzebu i pochówku bohatera — Sofia. Na zabronionym przez bułgarską cenzurę filmie dokumentalnym z 1923 roku kilkakrotnie w planie ogólnym ujęty jest kondukt zmierzający ku cerkwi św. Niedzieli oraz szczegóły trumny z napisem „Zaklinamy przyszłe pokolenia, by święte kości zostały pogrzebane w stolicy niepodległej Macedonii” — por. „Кинопис” 1995, бр. 13, s. 68.

³³¹ Sandanski uchodził za liberalnego socjalistę. Bułgarskie wyroki, będące efektem rozliczeń wewnątrz VMRO, dosięgały Macedończyków często po latach — Taskata Serski stał się obiektem jednego z bardziej makabrycznych zamachów, dokonanego dopiero w 1923 roku na stole szpitalnym, podczas operacji ślepego wyrostka.

³³² Н. Танковски: *Македониум...*, s. 169—172, 210—305. Wśród entuzjastycznych uczestników — i ofiar — powstania znalazł się też polski szlachcic Juliusz Rosenthal

spolenia nadsemantycznych miejsc z sytuacjami podlegają ciągłej społecznej *epidemiologii przedstawień* — jak to wcześniej zostało ujęte słowami D. Sperbera, reorganizując encyklopedyczną pamięć w kolejnych sytuacjach historycznych aż do *trzeciego Ilindenu*, czyli niepodległościowego aktu fundacyjnego z 1991 roku.

W ośrodkach macedońskiej emigracji politycznej będą się na początku XX wieku ścierać różne wizje terytorialne ojczyzny i ilindenska utopia wielonarodowej ekumeny nieraz się odrodzi — co prawda, sofijscy *лозари* i zwolennicy Todora Aleksandrowa³³³ nie będą już jej wyznawcami, lecz między Genewą a Piotrogradem (z którego do Skopje zostaną w końcu sprowadzone zwłoki D. Čupovskiego, zamykając cykl peregrynacji macedońskiej abstrakcyjnej idei w konkretnym kształcie wardarskiej państwowości) skryształizują się nowe konfiguracje przyszłych, tak czy inaczej sfederowanych ziem bałkańskich. Z konieczności musiały one uwzględnić istniejące wcześniej opcje panhellenistyczną, panislamską, wszechsłowiańską, austroslawistyczną, naddunajską, serbsko-bułgarską, a nawet słowiańsko-turecką — choć to w końcu Serbii przypadną w udziale ziemie nadwardarskie jako pootomańskie trofeum. W zapomnienie musiały więc wobec takiego obrotu spraw pójść alternatywne rozwiązania geoetniczne: zbliżenie albańsko-macedońskie (czasopismo „Albano-Macedonia” ukazujące się od 1893 roku), koncepcja ligi I. Mažovskiego, bałkańskie „stany zjednoczone” G. Kapčeva z Zagrzebia czy młodoturecka idea szwajcarskiej emigracji — skolidacenia Macedonii i Albanii między innymi z Armenią i Kurdystanem, które popierał turkofilstwo początkowo zorientowany J. Sandanski³³⁴. Po tak ambitnie zakrojonych zamierzeniach odosobnionym przychylnym zrządzeniem losu okazało się przyznanie w 1913 roku, postanowieniem traktatu bukareszteńskiego, okolic tureckiego Ustrumile — Strumicy — Królestwu SHS. Na tym parcelacja obszarów poimperialnych się zakończyła, a na terenach wardarskich jedynym nowym elementem w latach międzywojennych miały stać się osady kolonistów serbskich (na przykład w Pelagonii) i czarnogórskich — większość z nich wyjechała stąd wszak po drugiej wojnie światowej, kładąc kres skutkom etnicznej polityki monarchii i nie stwarzając żadnych trwałych symbo-

— urodzony w Irkucku, a zastrzelony pod Kratowem. Por. także wybór pieśni epickich: Д. Константинов, З. Божиновски: *Тука е Македонија*. Скопје 1969.

³³³ W „ideowej topografii” związanej z kultem tej postaci w niektórych środowiskach interesujące są konteksty środkowoeuropejskie: w powieści *Шаума* probułgarsko nastawiony prozaik M. Srbinovski sytuuje międzynarodowy obóz szkoleniowy dla terrorystów wiernych myśli Aleksandrowa w środku węgierskiej puszczy. Znamienny był też tytuł broszury bułgarskiego metropolity Starej Zagory: Методий, митрополит Старозагорски: *Македонија в своите жители само сърби няма*. Чирпан 1913.

³³⁴ Na tym tle dzisiejsza geopolityczna wizja „Szwajcarii Bałkanów” wydaje się minimalistyczna i przestrzennie kameralna.

li miejsca, konkurujących z założeniami klasztorno-cerkiewnymi serbskiego feudalizmu. Gdy po pięciuset z górą latami Serbowie znów osiągnęli brzegi Wardaru, zadbali o propagandowe i symboliczne uwiecznienie wizerunków swych *odzyskanych* miejsc, kręcąc serię filmów dokumentalnych *Kroz novu Srbiju*, zapoczątkowaną przez dzieło właściciela belgradzkiego kina „Kasina” i rosyjskiego operatora — *Srpski gradovi Veles i Štip* (1913)³³⁵.

10.

Aby w sposób zrównoważony zamknąć rozważania nad antroposferycznymi uwarunkowaniami tych symboli w macedońskiej przestrzeni, w przeciwieństwie do jej sektorów „przegęszczonych” i poddanych coraz silniejszej presji osławiania, przekształcania i zawłaszczania, przyjrzyjmy się przykładowi tendencji odwrotnych — zamierania, depopulacji i odchodzenia w sferę nostalgiczno-zdematerializowaną, które symbolizuje jako całość region Mariovo. Jako jedno z najrzadziej obecnie zaludnionych terytoriów w Europie — z jednoczesnym potencjałem wielu jeszcze zachowanych, lecz opuszczonych wsi — jawi się jako tkanka martwa i toczona wirusem wszelkiej nierentowności, a jednak uposażona w przeszłości we wszystkie atrybuty ziemi „mlekiem i miodem płynącej”: zasobne osiedla, rozwinięte lokalne rzemiosło, ogromne stada owiec, dochodowe folwarki, doposażone cerkwie, obronne monastera i chlubne tradycje wolnościowe. Jej obecny uwiód jawi się jako pochodna wielu procesów z przeszłości dotyczących całej macedońskiej „głębokiej prowincji”, którą geografia, historia i socjologia wiążą ze złożonym kompleksem przyczyn: przesunięciem układów osadnictwa etnicznego z czasów otomańskich (wraz z presją osiedleńczą Albańczyków — co współcześnie idzie w parze z potęgującymi się problemami w ich zagęszczonych skupiskach), demograficznymi rezultatami islamizacji, dobrowolnymi i wymuszonymi przesiedleniami, tradycją długoletniego zarobkowania na emigracji, trudnościami komunikacyjnymi w górskim terenie, degradacją zasobów — zwłaszcza wodnych — naturalnego środowiska. Obecnie nieodwracalna tendencja do wyludniania interioru występuje w większości okręgów geograficznych, a najwyraźniej na takich terytoriach, jak właśnie Mariovo, okolice Resenu i Porečie, góry Osogovo, część kotliny Tikveš czy sąsiedztwo Kočani. W połowie lat dziewięćdziesiątych minionego wieku ponad 1/3 wszystkich wsi (565) liczyła zaledwie do 100 stałych mieszkańców, a z nich ponad 160 poniżej 20. Rozkład tych odosobnionych relikwów samotnego życia ostatnich

³³⁵ Por. „Кинопис” 1995, бр. 13, с. 54. Również reakcja „urzędowych toponomastów” serbskiej administracji była szybka — por. *Rečnik mesta u oslobođenoj oblasti Stare Srbije*. Beograd 1914. Por. także K. Kostić: *Naši novi gradovi na Jugu*. Beograd 1922 czy V. Đerić: *Nekoliko glavnih pitanja iz etnografije stare Srbije i Makedonije*. Sremski Karlovci 1922.

stróżów opuszczonego majątku na mapie kraju w przybliżeniu pokrywa się z rejonizacją depopulacji poszczególnych prowincji, ale przoduje tu Mariovo oraz otoczenie Štipu i Kavadarci, a także obszary na wschód od linii Gostivar — Kičevo i na wschód od Kumanova³³⁶. Ślady 30 nieistniejących już od czterdziestu lat miejscowości juruckich w rejonie Radovišu (tzw. Jurukluk) przetrwały jeszcze na mapach w niesłowiańskim nazewnictwie tych lokalizacji, poszerzając wykaz osiedli uznanych urzędowo za *раселени*, czyli wysiedlonych w całości bądź rozebranych. Dawna samowystarczalność macedońskich wsi w warunkach zewnętrznej presji i specyfiki ich stosunków z Turkami (rozliczanie się z chłopstwem z wykorzystaniem wyłonionych spomiędzy niego pośredników) odeszła w niepamięć, choć stosunkowo długo utrzymywały się podmioty ludowego prawa zwyczajowego oraz gospodarczego³³⁷. Informacje o całkowitym wyludnieniu kolejnej wsi (w wyniku naturalnej śmierci starców lub czasem bandyckich napadów) co jakiś czas pojawiają się w prasie codziennej, a znakiem społecznej obojętności zaabsorbowanych życiową krzątaniną potomków jest coraz częstszy ich brak na stanowiących dotychczas obowiązkowy element rodowej tradycji pogrzebach — niejednokrotnie organizowanych już na koszt państwa³³⁸. Za symboliczny miernik dobrostanu wiejskiej wspólnoty wielu kronikarzy lokalnego życia uważało do niedawna pokazową frekwencję w tańcu *oro*, w którym — jak

³³⁶ Szczegółowe dane, opierające się na porównawczej analizie kilku spisów ludności, można wyekscerpować z pierwszego statystycznego przeglądowego opracowania obszarów wiejskich — М. Панов: *Енциклопедија на селата во Република Македонија*. Скопје 1998. Por. także J. Трифуноски: *Села кои денес не постојат во Полог*. Скопје 1949.

³³⁷ Badania terenowe śladami struktur dawnego życia zbiorowego przeprowadziła w 2000 roku w wyludniającym się i albanizowanym dorzeczu górnej Radiki M. Mirčevska, wskazując na osoby funkcyjne i ciała kolektywne utrzymujące w funkcjonalnym kształcie społeczny „ład miejsca” — por. M. Мирчевска: *Селата во Горна Река како општествено-економски заедници*. Dostępny w Internecie: http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_02/Mircevska_EAZ_02_mak.pdf. Z istniejącymi już tylko na papierze wsiami często identyfikują się zamorscy emigranci, nie przyjmując do wiadomości jakichkolwiek zmian w „domu dzieciństwa” — por. K. Wojcieszuk: *Dzieciństwo i dorosłość — opozycja przestrzeni*. W: *Konflikty współczesnej kultury*. Red. K. Budrowska, A. Kietlińska. Białystok 1995, s. 79—90.

³³⁸ Por. na przykład С. Божиновски: *Во напуштениите села умираат заборавени старци*. „Утрински весник”, бр. 1682, 16 X 2006. Ostatni pogrzeb oznacza w tym przypadku często koniec funkcjonowania lokalnej nekropolii. Wśród różnych typów zapomnianych wiejskich cmentarzy do dnia dzisiejszego zachowały się też zresztą odosobnione miejsca pochówku *babarów* — wykonawców (do drugiej wojny światowej w krwawej postaci) przedwiosennych obrzędów magii agrarnej. Podczas spotkania dwóch konkurencyjnych grup rytualnej akcji dochodzić musiało do krwawej bójki i śmierci pierwszej przypadkowej ofiary, przypieczetowanej przebłaganie mocy przyrody. Na temat ich lokalizacji por. J. Трифуноски: *Битолско-прілепска котлина...*, s. 102. W Mariowie wyjątkowo długo przetrwały także bożonarodzeniowe obrzędy „przeganiania wampira”, którego utożsamiano z biskupem Rzymu — por. J. Хаџиконстантинов-Цинот: *Статистическо описание*. In: *Просветителството...*, s. 238. W XIX wieku mocne były tu religijne wpływy konstantynopolińskiego patriarchatu.

w jednej z opustoszałych dziś wiosek — na przycerkiewnej łące tańczyło ongiś *no 40 nevesti*³³⁹. W większości etnograficznych obserwacji przyby-
sze do Mariova zwracali uwagę na wyjątkową archaiczność patriarchalnych
stosunków i całkowity brak przestępstw³⁴⁰. Regionalni kronikarze w rodzaju
Stale Popova pozostawili wizję całkowicie niezależnej od otoczenia krainy,
w której największe wsie zyskiwały nawet cechy małomiasteczkowe, podczas
gdy nam współcześni uczestnicy ekspedycji reporterskich notują tylko widoki
„zamkniętych drzwi, pustych podwórek zarośniętych ciernistymi krzewami,
a w nich czasem owocowego drzewa, świadczącego o toczącym się tu kiedyś
życiu”³⁴¹.

Pustka ziejąca dziś z każdej mariowskiej doliny kryje wszak w sobie
bogate pokłady sensów historycznych. W czasach antycznych prowincji
przypisywano nazwę Merihova (u Rzymian także Marina), choć występują
też ludowe pseudoetymologie wywodzące toponim od imienia słowiańskiej
sułtanki Mary. Wyniosły masyw Nidže (również niejednoznacznie określanej
topograficznie i onomastycznie jako Sarakina³⁴² bądź wraz z Kożufem jako
Bora) na helleńskich mapach rozdzielać miał zawsze świat „klasyczny” od
barbarzyńskiego — zamieszkałego przez Hiperborejczyków³⁴³. W czasach
wczesnomacedońskich separował Merihovę z Pelagonią od lepiej znanej Eor-
dai w dolnej Macedonii. „Widmowa” nazwa krainy zanika, gdy z większej
niż dziś Pelagonii wydziela się prowincje Linkestida oraz Dostoneia (czyli
Mariovo?³⁴⁴), której mieszkańców nazywa się Dostonejczykami (*Dostoneis*).
Według Tytusa Liwiusza, główna tutejsza rzeka Erigon (tur. Kuçuk-Kara Su,
obecna Crna Reka) płynęła przez Peonię zamieszkałą — jak twierdzi z kolei
Strabon — przez Pelagonijczyków. O wodzu Pelagonie, synu rzeczego boga

³³⁹ Н. Лиманоски: *Исламизацијата...*, s. 261. Istnieje wiele monografii rozsiedlo-
nych mariowskich wsi — por. М. Китаноски: *Летониси...*, s. 14.

³⁴⁰ Por. W. Трапсзүйнски: *Albania...*, s. 84—85.

³⁴¹ Ѓ. Стрезовски: *Има ли надеж за Мариово?* „Балканска газета” 2002, бр.
10, s. 22. Lakonicznie i dosadnie określała kres wiejskiego życia ludowa pieśń: „Znad je-
ziora wiatr się zrywa, / Dżuma morem wioskę toczy. / I rozbiegła się wieś cała”. („Ветар вее
в езерото, / Чума мрне в селото. / Се се село разбегало”) — S. Verković: *Narodne pesme
makedonski Bugara. Ženske pesme*. Beograd 1860, br. 312.

³⁴² Por. F. Pouqueville: *Voyage de la Grece...*, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 5,
s. 686.

³⁴³ Jedna z koncepcji Hiperboreę umiejscawiała w Bośni, skąd sphywać miały dary ofiarne
do sanktuarium wyspy Delos, inna — określała tą nazwą łącznie Ilirię z Epirem. Por. ibidem,
s. 676, 680. W dzisiejszych popularnych syntezach historii macedońskiej kultury pojawiają
się sugestie o stworzeniu przez Hiperborejczyków wespół z Macedończykami antycznymi
pierwszej mitologicznej kosmogonii, umieszczającej na „Olimpie” Pelisteru siedzibę bogini-
-демиурга Еврунома jako ptaka — por. А. Шкоќљев, С. Николовски: *Придонесот на
Македонија во светската цивилизација*. Скопје 2004, s. 290.

³⁴⁴ Na mapach archeologicznych I. Mikulčicia Dostoneia to nazwa miasta w północnej
części Mariova.

Aksios, znacznie wcześniej pisał zaś w *Iliadzie* Homer. Już na tej podstawie widać, ile niecisłości zawierają teksty źródłowe, a co dopiero interpretacje pozbawione fundamentu dowodów wykopaliskowych. Wynika to przede wszystkim z nieokreśloności terminów geograficznych oraz częstego znaczeniowego mieszania konglomeratu terytorialnego Peonia/Pelagonia³⁴⁵. Ta ostatnia, jako główny gród Macedonii IV, przez niektórych autorów lokalizowana była nawet nad Wardarem. Niezwykłość i ulotność mariowskiej przeszłości cywilizacyjnej potęgują masowo tu odnajdywane figurki bogini łowów Artemidy (co wiąże się z obfitością górskich lasów) oraz fakt, że jedynie w tym rejonie w czasach rzymskich nadawano śmiertelnikom boskie imiona — *nomina sacra*³⁴⁶. Wiele niejasności rozwiały przełomowe odkrycia archeologiczne z lat 2005—2007, które na górze Visoka nad wsią Bonče koło Prilepu ujawniły niespotykany nigdzie indziej typ grobowca wysokiego dostojnika z IV wieku p.n.e. W otoczonej kamiennym pierścieniem trzytonowych bloków nekropolii (*macedońskim Stonehenge*) odnaleziono tarcze z brązu z imieniem *Demetrios*, co mogłoby sugerować właśnie odkrycie Pelagonii — nieznannej stolicy Macedonii IV.

Stopniowo dawne Mariovo z symbolu archaicznego areału kulturowego przekształcało się w słowiańsko-patriarchalny symbol egzystencji, po czym pozbawione żywotnych sił ludzkich uzyskało cechy symbolu geozoficznego — zmetaforyzowanej opustoszałej krainy, w której antropogeniczny krajobraz cofa się pod naporem natury, choć jednocześnie zyskuje rysy arkadyjskie. W miejsce życiodajnych stad przeganianych przez Słowian i Arumunów spod pokrytych śniegiem szczytów ku wartkiemu Erigonowi³⁴⁷ w opuszczonych zagrodach pozostali tylko potomkowie ich dawnych właścicieli³⁴⁸, których listonosz odwiedza raz w miesiącu, lekarz co tydzień, a jedyny pop — zwykle tylko na okoliczność pogrzebu. W „zatrzymanym w kadrze” obrazie przeciętnej mariowskiej wsi mieści się zwykle około setki domów, w których w większości od dziesięcioleci nie stanęła ludzka stopa, a w pozostałych infrastruktura techniczna zatrzymała się na poziomie początku XX wieku. Na cmentarzach zachowały się charakterystyczne kamienne sarkofagi. Mimo kilkakrotnych prób nacisku, pozostali wiekowi stróże opuszczonego dobytku nie dopuścili do osiedlenia się na ich ojcowiznie rodzin albańskich. W macedoń-

³⁴⁵ Różni dziewiętnastowieczni podróżnicy europejscy, także nie bacząc na wielowarstwowość substratu językowego, wywodzili jej nazwę to od określenia równiny, to morza, jak i od ludu Pelazgów, a Peonii nawet od imienia mitologicznego greckiego lekarza bogów — por. F. Pouqueville: *Voyage de la Grece...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 683 (podobnie u E. Cousiniergo). Znana ikona Bogurodzicy Pelagonitissy ma dorozumiany grecki przydomek ‘tkliwa’.

³⁴⁶ Por. *Мариово и Мезлен*. Прилеп—Скопје 2000.

³⁴⁷ Por. F. Pouqueville: *Voyage de la Grece...*, s. 678.

³⁴⁸ Około 400 osób w całym Mariowie — większość po 65. roku życia, w tym duża liczba niepiśmiennych starszych kobiet (w tej grupie wiejskiej ludności najdłużej utrzymał się w Macedonii analfabetyzm).

skich reportażach prasowych powtarzają się natomiast potwierdzone przekazy o poszukiwaniu żon przez zdesperowanych nielicznych tu czterdziestoletnich kawalerów właśnie w Albanii³⁴⁹. Losy innych zaniedbanych budynków podzielił dom rodzinny powszechnie znanego pisarza Stale Popova — zrujnowany, z zapadniętym dachem, dumnie prezentuje wszak wmurowaną weń w 1999 roku pamiątkową płytę marmurową. Szczątki tytułowego bohatera jego powieści *Толе науа*, który poległ w hajduckiej walce przeciwko Turkom, kilka lat temu zostały jednak wykopane i przeniesione na cmentarz w Kruševicy. Znajdujące się w okolicznej Staravinie inne *residuum* znaczeń — rodowe siedlisko Kaleš Ang’i (także postaci z powieści Popova) zarasta trawą, w której przemykają zmije. Mieszkający w Australii ostatni potomek rodziny dziewczyny, która stała się symbolem narodowego oporu przeciwko islamizacji³⁵⁰, sprzedał dom za bezcen myśliwemu — ku oburzeniu obrońców tradycji, utrzymujących, że „za granicą kultywuje się mistycyzm podobnych miejsc”³⁵¹. W kolekcji kuriozalnych motywów dotyczących Mariova znalazło się również miejsce dla popularnej figury „ukrytych skarbów” — i to nie tyle archeologicznych (ponieważ kraj jako całość po 1991 roku i tak stał się poligonem masowych nielegalnych poszukiwań), ile służących satysfakcji bardziej przyziemnej: wycofujące się stąd w końcu pierwszej wojny światowej wojska francuskie pozostawiły w zaminowanych magazynach za linią frontu nienaruszone skrzynie cenionych dziś „oleistych koniaków”, które opuszczeni mariowscy starcy z braku innego zajęcia w ostatnim okresie z sukcesem wykopywali, nie bacząc na niewybuchy i urozmaicając sobie egzystencję na omijanym przez wszystkich odludziu. Czasy destrukcji zasobów kulturowych i dezorganizacji lokalnego życia mają się wszak teoretycznie zakończyć, gdyż Instytut Kultury Starosłowiańskiej w Prilepie dopracowuje od kilku lat projekt rewitalizacyjny dla całego zlewiska rzeki Crna. W jego założeniach mieści się budowa pięciotysięcznego miasteczka wokół elektrowni wodnej „Čebren” nad tworzonym zalewem, skąd rozejdą się ożywcze prądy po całej prowincji. Przez Vitolište — ostoję dawnego mariowskiego izolowanego od świata patriarchalizmu — miałyby zostać przebita arteria na stronę grecką. Z rozpadającej się faktury odosobnionych miejsc znów powstanie udomo-

³⁴⁹ Dziewczyny tej narodowości z powodu nieznamości języka uważane są za uległe — wartość narzeczonej ma wynosić 1 000 euro, z czego połowę inkasuje pośrednik, pozostałość — ojciec kandydatki. Por. M. Јованов: *Мариовската приказна полека умира*. „Дневник”, 3 V 2006.

³⁵⁰ Kaleš Ang’a nie zaparła się swej wiary, porwana przez kadiego i kuszona obietnicami haremowego życia w Prilepie. Chłopi odbili ją i wywieźli w obawie przed zemstą do Stambułu — wydarzenia te stały się jednym z powodów wybuchu powstania mariowskiego oraz kanwą pieśni ludowej *Ајде слушај калеш бре Анѓо*.

³⁵¹ Ж. Здравковска: *Попис на културното наследство во Мариово*. „Дневник”, 1 VII 2008.

wiona antropogeniczna *strefa*, oparta z jednej strony na całkiem egzotycznych planach rozwoju rekreacji (budowie przez fińską firmę „Life Style” skandy-nawskiego osiedla z saunami [!] dla europejskich *ekoturystów*) oraz założenia parku narodowego, z drugiej — na uruchomieniu kopalni węgla i elektrowni ciepłej, pokrywającej połowę krajowych potrzeb energetycznych³⁵². Po krótkotrwałym topograficznym uobecnieniu się zamierzchłej Merihovy, Dostonei i Pelagonii oraz wegetacji postpatriarchalnego Mariova przychodzi zatem kolej na cyklicznie się odradzającą procedurę *nowego nazywania* — redefinicję obecności w miejscu *człowieka zamieszkującego*, co miało być przecież istotą płynności każdego *genius loci*. Pamięć i interpretacja, jak w dowolnym z ukazanych w niniejszym rozdziale przykładów, kreują analogie historyczne, eksponują emocje związane z miejscami i przekształcają ich inicjacyjne wartości w trwałe symbole. Dynamika życia dostarcza wszelako impulsów nieprzewidywalnych — macedońskie społeczeństwo od lat dwudziestych powiększyło się prawie trzykrotnie, co oznacza zmianę w stosunku dominacji wobec środowiska oraz uproszczone powielanie jego wyobrażeń afektywnych, ale przede wszystkim — ustanawianie nowych dwubiegunowych matryc symbolicznych zakreślających pola poczucia własności wspólnoty, od dwu dekad reaktywującej intensywnie swój przestrzenny stan posiadania. Symbiotycznej *metageografii* uprawianej przez antycznego filozofa czy chorologa nie da się już dziś efektywnie naukowo wykorzystać, jednak potencjalność jej istnienia pomaga zrozumieć, jak istotna w przywiązaniu do miejsca jest świadomość jego przeszłości.

Trzy widnokregi symboliczne

Z dotychczasowych rozważań wynika między innymi fakt, że różnorodność i nieregularność dana jest z natury macedońskiemu terytorium jako *signum loci*, uzależnione od ośrodków symbolicznego promieniowania, topograficznej organizacji miejsc uprzywilejowanych, a także pierwotnego oraz

³⁵² Eksploatacja bogactw naturalnych Mariova — wraz z jego nieuniknioną dewastacją — nie dochodziła w przeszłości do skutku tylko z powodu braku infrastruktury i środków inwestycyjnych. Również te poczynania — jak tajne poszukiwania uranu obok wsi Kokre w latach pięćdziesiątych czy sensacyjne odkrycia lorandytu (siarkoarsenku talu — związku powstałego podczas erupcji słonecznych i obecnego jakoby w czystej postaci tylko na macedońskich zboczach wulkanicznych gór Kożuf) — doczekały się społecznej mitologizacji. Powiązanie właściwości tego ostatniego minerału z rzekomym oślepiającym efektem pokrycia nim tarcz wojsk Aleksandra oraz utajnienie prac kopalni „Alšar” w czasach titowskich stworzyły aureę jego nadprzyrodzonych właściwości.

„tekstowego” obrazu świata. W nawarstwiających się narracjach kulturowo-przestrzennych najbardziej charakterystyczne i powtarzalne byłyby figury skrzyżowania, zamknięcia (okrażenia) oraz rozproszenia w izolacji (rozdrobnienia)³⁵³, których porządek wynikałby z doświadczeń historycznych: oblężeń, najazdów, wewnętrznej i zewnętrznej emigracji, a także spotkania cywilizacji i długotrwałej defensywy wartości tradycyjnych. Wybierając zatem do bliższego oglądu toposemantykę trzech miejsc szczególnych, należałoby na nie spojrzeć pod kątem genetyczno-diachronicznym („jak się zrodziło i jakie było ich oddziaływanie symboliczne”) oraz geometryczno-wizualnym („jaka perspektywa na świat się z nich otwiera[ła]”). Chodziłoby przy tym nie tylko o dość oczywiste odmienne konotacje fizjograficzne (Saloniki jako brama morska, Ochryd — *wrota jeziora*, Skopje — zwornik kotliny), co o odrębność horyzontów poznawczych ich rezydentów i obserwatorów oraz funkcji reprezentujących: Salonikom w stopniu największym wypadałoby przypisać cechy syntetycznego symbolu arealu kulturowego, dla Ochrydu dominujące będą właściwości „tożsamościowego” symbolu genezy, Skopje przejmie percepcyjno-aktualizujące i prezentystyczne rysy symbolu egzystencjalnego. Symbolika geozoficzna trzech punktów kluczowych macedońskiej kulturosfery pozostanie przy tym aktualna, lecz kompozycja terenu oraz prymarne jakości środowiska zostaną w nich w procesie dziejowym zrównoważone przez ekspozycję wyobrażeń o pochodzeniu cywilizacyjnym — w szczególności także wizerunków metaforycznych utrwalonych w ikonosferze.

Saloniki

Widnokrąg salonicki, w jednej czwartej otwarty ku egejskim falom, w sposób nieunikniony sugeruje symbolikę kosmopolitycznego otwarcia. Usytuowanie historycznego centrum Macedonii jako krainy naturalnej wykazuje tu wszelkie cechy *optimum* topograficznego. Jakkolwiek najbliższa okolica miasta od wczesnej starożytności była już użytkowana gospodarczo, jej krajobraz do niedawna miał raczej charakter przejściowy (wywodzący się z ekstensywnego wykorzystania) niż kulturowy³⁵⁴, a wartość integrująca centralnego miejsca ujścia Wardaru wynikała w większym stopniu z wiązania w całość odleglejszych stref interioru i wybrzeży. Założone w węzle przecięcia się korytarzy południkowych i równoleżnikowych (brama wardarsko-

³⁵³ Kategorie te omawiam szczegółowo w: Л. Мјодињски: *Геокултурните прототипови на идентитетот во националните литератури*. In: *Folia Philologica Macedono-Polonica*. T. 6. Ред. Г. Шокларова-Љоровска. Скопје 2006, s. 189—204.

³⁵⁴ Por. typologię krajobrazów w: F. Kele, P. Mariot: *Krajobraz, człowiek, środowisko*. Tłum. M. Janusz. Wrocław 1986.

-morawska — Attyka oraz Epir — Tracja) w głębi wcinającej się w ład zatoki, służyło wielokrotnie za punkt początkowy, końcowy lub etapowy ekspedycji militarnych i handlowych — od czasów legionistów rzymskich trzymających się traktu Via Egnatia (nadal nazwę tę nosi jedna z głównych ulic) i słowiańskich najazdów z północy, a skończywszy na geografii szlaków ekspansji faszystowskiej czy logistyce konwojów NATO kierowanych na Kosowo w końcu lat dziewięćdziesiątych. Fizjografii nizinno-rzeczno-morskiej (moczary w dolnym biegu Aksios zostały osuszone dopiero w latach trzydziestych XX wieku) towarzyszy obfitość wód ze źródeł górskich, co w zasadniczy sposób odróżnia mikroklimat Sołunia od uciążliwości ateńskich susz, a dochodzący tu z północy chłodny wiatr wardarski oraz zawiesziste zimowe mgły przypominają o iluzoryczności jego śródziemnomorskiego położenia³⁵⁵. Unoszące się nad egejską zatoką „salonickie duchy przeszłości”, tropione w archiwach, dokumentach i epistolografii przez M. Mazowera, na którego najnowszą monografię miasta niejednokrotnie będziemy się dalej powoływać, zadomowiły się bardziej może w tekstach niż samej tkance metropolii — kilkakrotnie przebudowywanej i niwelowanej do gołej ziemi. Archiwizowane przez pokolenia cudzoziemskich konsulów opisy realiów, duża jak na warunki otomańskie liczba zachowanych map, a także barwne wyciągi z akt sądowych, rabinackie rozprawy regulujące życie rodzinne, świadectwa o epidemii dżumy, nadużyciach duchowieństwa czy sporach handlowych — odzwierciedlają egzystencjalne wymiary niepowtarzalnego w skali europejskiej miejsca *stłoczenia kultur*, w którym nad morskim błękitem piętrzyły się „minarety, cyprysy i reliefy białych ścian”³⁵⁶. Należy wreszcie pamiętać, że miasto u swych fundamentów nierozzerwalnie związane jest z Macedonią nie tylko w sensie terytorialnego zaplecza, lecz również antycznej formacji państwowej, jako że erygowane zostało w IV wieku p.n.e. jako dzieło Filipa (gdy *Megas Alexandros* już nie żył), którego triumf nad Tesalijczykami, podobnie jak identyczne imię córki króla, miało na zawsze upamiętnić w swej etymologii³⁵⁷.

W konglomeracie tradycji i systemów symbolicznych grodu między Aksios i Chalkidiki musiały się także umiejscowić stosowne dlań uniwersalne budowle sakralne, które łączyłyby chrześcijańską uwagę wobec aktu męczeństwa z architektoniczną oprawą helleńsko-romańskich kultów natury

³⁵⁵ Starożytna nazwa miasta — Therme (skąd *per analogiam* Zatoka Thermajska) nawiązuje do gorących źródeł.

³⁵⁶ М. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 18. Dalej korzystam z macedońskiego przekładu pracy: M. Mazower: *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews 1430—1950*. London 2004.

³⁵⁷ H. Batowski utrzymuje, że poprawna forma polska powinna brzmieć ‘Salonika’ (w rodzaju żeńskim i liczbie pojedynczej) — por. H. Batowski: *Słownik nazw miejscowych Europy środkowej i wschodniej XIX i XX wieku*. Warszawa 1964, s. 62.

i bizantyjskim patosem chwały świeckiej władzy. „Współczynnik przetrwania” materialnych świadectw salonickiej różnorodności religijnej oraz mocy ekonomicznej i kulturalnej jest wyjątkowo niski — czas oszczędził tu jedynie zręby kilku najważniejszych obiektów z wymiaru transkulturowej *przestrzeni mówiącej*. Najstarszy miejski gmach publiczny — Rotunda — przyciągający swą harmonijną prostotą wszelkie posługi miejsca świętego i użytecznego zarazem, wzniesiony był pierwotnie jako część kompleksu pałacowego z przeznaczeniem na mauzoleum tetrarchy i cesarza Galeriusza³⁵⁸ (na podobieństwo analogicznego zespołu Dioklecjana w Splicie), a od V wieku służył jako kościół, co nie przeszkadzało wielu historykom amatorom — jak angielskiemu teologowi protestanckiemu J. Conderowi — doszukiwać się w nim też funkcji pogańskiego sanktuarium (okrągły otwór w kopule „soluńskiego Panteonu”, którym ulatywać miały dusze ofiar wykrwawiających się do zachowanego pod ołtarzem kamiennego zbiornika)³⁵⁹. Zachowane na wewnętrznych ścianach, odpadające przez stulecia całymi partiami bizantyjskie mozaiki — należące do ścisłej czołówki najstarszych arcydzieł sztuki sakralnej całego basenu Śródziemnomorza — stanowiły pamiątkowe trofea licznych europejskich podróżników przejeżdżających przez tureckie już miasto, w którym Rotunda od 1590 roku była jednym z głównych meczetów. Jako symbolicznie restytuowana, nominalna już tylko cerkiew św. Jerzego, w niepodległej Grecji odgrywała rolę muzeum aż do czasu upomnienia się o jej zaniedbaną religijną funkcję przez hierarchię prawosławną w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Działania rehellenizacyjne dokonywane przez ostatnie sto lat widoczne są wyraźnie w stosunku do porządkowania proporcji w substancji soluńskich zabytków. Praktycznie nie zachowały się żadne z epoki staromacedońskiej, natomiast niemała spuścizna rzymska³⁶⁰ — jak i osmańska — była bagatelizowana na korzyść bizantyjskiej, urzędowo od 1920 roku propagowanej przez powołany w tym celu państwowy inspektorat. Otwarte we wzniesionej przez sułtana Sulejmana Wspaniałego Białej Wieży (stereotypie raczej, nie symbolu miasta) Muzeum Kultury Bizantyjskiej zaświadczyć miało o wyspecjalizowaniu Salonik w restytucji kanonu kulturowego Cesarstwa Wschodniego, którego dawna stolica pozostała nieodwołalnie w rękach tureckich, podczas gdy pieczę nad dziedzictwem cywilizacji antycznej pozostawiono Atenom. Wobec braku zauważalnych fizycznych i toponomastycznych (geografia biblijna) śladów misji św. Pawła — z większym powodzeniem rekonstruowanych w Filipi — porzeczano na „macedońskiej” (co czyni się też w Skopje) egzegezie *Listów do Tesa-*

³⁵⁸ Por. *Świat Bizancjum...*, s. 376.

³⁵⁹ Por. J. Conder: *The Modern Traveller*. London 1827, cyt. za: *Makedonija vo delama...* T. 2, s. 533—534.

³⁶⁰ Spośród fenomenów kultury niematerialnej wyróżnia się fakt zamieszkiwania tu Cicerona w I wieku p.n.e.

loniczian oraz mitologizacji pobytu apostoła w mieście około roku 52, sprowadzającej się głównie do hipotetycznej lokalizacji jego kazalnicy w kilku głównych świątyniach³⁶¹. Jedną z nich miała się znajdować w synagodze, na której fundamentach stała w V wieku podziemna kaplica późniejszego bizantyjskiego kościoła Agios Demetrios — obecnie największej bazyliki Grecji, odbudowanej po pożarze z 1917 roku. Martyrologiczna i opiekuńcza rola postaci św. Dymitra zdołała — jako bliższa ludowemu chrześcijaństwu, nie wyłącznie Hellenów — przyćmić misjonarsko-organizacyjną symbolikę wysiłków Pawłowych. Wznoszące się dziś w jego świątyni cyborium z sarkofagiem świętego nawróconego męczennika — wraz z fragmentem katakumb, w których go więziono — symbolizuje nie tylko koegzystencję nieprzyjaznych kultur i religii w obliczu ofiary krwi (Turcy osmańscy szanowali poświęcenie dla wiary skierowane nie przeciwko nim, wierząc w „ekumeniczną moc zmarłych”³⁶², a nawet sprawując opiekę nad grobem po przekształceniu cerkwi w meczet), lecz również syntezę wartości kultury pogańskiej i wczesnochrześcijańskiej: na mozaikach św. Dymitr wyobrażony jest w otoczeniu anielskich trębaczy ubranych w antyczne togi. Oficjalna moc patronalna świętego względem Salonik, a nawet całej Macedonii uległa dodatkowej oficjalnej kanonizacji w czasach potureckich, mimo że nigdy nie mogła poszczycić się urzędowym posiadaniem kościoła-martyrionu z ciałem zmarłego patrona, natomiast rzeczywisty kult koncentrował się w nim na małej relikwii ocalonej przez służbę męczennika, a umieszczonej pod ołtarzem³⁶³. Samą zaś cerkiew Szkot J. Galt w 1809 roku określił jako „wyjątkowo niespójnie skonstruowaną z pozostałości innych budynków”³⁶⁴. Wzniesienie w Bizancjum kościołów kopułowych ponad grobami męczenników, upowszechnione za panowania Justyniana I, chronologicznie pokrywałoby się z architektoniczną aktywnością salonickiego średniowiecza, a nadrzędność kultu martyrologicznego — widoczna też w fundacji kościoła św. Zofii oraz w innych przypadkach — zaciążyć musiała na tożsamości wiary mieszkańców Sołunia, w którym trzy wieki później mieli przyjść na świat pierwsi słowiańscy misjonarze. Nim to się zdarzyło, mit salonickich bogactw wielokrotnie kusił barbarzyńskich najeźdźców, i chociaż nigdy nie zdołali się oni po nie wdrzeć od strony lądowej, nawiązali pierwsze — jakkolwiek na razie antagonistyczne — kontakty z Bizantyjczykami. Słowiańskie oblężenia miasta w 586, a zwłaszcza 615 roku — opisane w *Cudach św. Dymitra z Sa-*

³⁶¹ Różni autorzy wymieniali ich aż do sześciu oraz wskazywali na podobne „ambony” w grupach drzew na podsalonickiej równinie — por. М. Мазавер: *Солун, град на духови...*, s. 181. Być może w roku 57 św. Paweł napisał też w Macedonii *Drugi List do Koryntian*.

³⁶² Ibidem, s. 385.

³⁶³ Por. *Świat Bizancjum...*, s. 336.

³⁶⁴ J. Galt: *Voyages and Travels*. London 1812, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 2, s. 505.

lonik autorstwa arcybiskupa Jana³⁶⁵ — wykreowały najstarszego (nie licząc mistyfikacji „zeslawizowanego Aleksandra”) macedońsko-słowiańskiego herosa kulturowego Chatzona³⁶⁶, o którym poza faktem ukamienowania go przez obrońców nie przechowały się żadne informacje. Postać ta łączy dziś w popularnym obiegu kultury kompleks nieosiągalnego dla arywistów Sołunia z mitem pierwotnej potęgi słowiańskiej masy, dla której dokładniejszego opisu nie starczyło wiedzy i woli dawnych kronikarzy.

Nim wojska sułtana Murata II osiągnęły w 1430 roku swój najważniejszy cel u zwieńczenia Zatoki Thermajskiej³⁶⁷, kończąc okres kilkunastoletniego panowania Wenecjan utrzymujących salonicki przyczółek po jego nabyciu z rąk Bizantyjczyków, wizerunek miejsca zdążył już uzyskać semantykę *punktu wymiany* dóbr i heterogenicznych wartości, przygotowując grunt pod mające nastąpić wypełnienie jego symboliki pierwiastkami areału kulturowego. Konsulowie weneccy rezydowali u ujścia Aksios jeszcze przed 1422 rokiem, kupcy z Italii docierali doń nawet w X stuleciu — ci zaś z nich, którzy decydowali się na stałe osiedlenie, zazwyczaj szybko w drugim pokoleniu tracili tożsamość etniczną na korzyść zhellenizowanej³⁶⁸. Również pierwsi Żydzi pojawili się w macedońskiej stolicy po upadku ich organizmu etnopolitycznego w Palestynie — czyli znacznie wcześniej od imigrantów sefardyjskich. W sytuacji zetknięcia się z sobą w jednym, specyficznym lewantyńskim ośrodku trzech monoteistycznych religii Osmanowie dokonali pragmatycznego rachunku zysków, Żydom pozostawiając przywileje ekonomiczne, katolików ignorując jako reprezentantów zorganizowanego przeciw nim militarnie Zachodu i jedynie ludność ortodoksyjną traktując jako prawowitych, choć ujarzmionych gospodarzy miasta. Muzułmanie najwyżej z konfesji chrześcijańskich cenili bowiem prawosławie, doceniając jego zbliżony do ducha islamu konserwatyzm, a wielu tureckich uczonych studiowało ewangelie w przekładzie arabskim³⁶⁹. Cytowany wcześniej J. Conder prześledził także dzieje przekształceń konkretnych sołuńskich świątyń w meczety, zwracając uwagę — według stanu ówczesnej wiedzy — zwłaszcza na Eski Cuma [‘Stary Piątek’], w którego nazwie pobrzmiewałyby konotacje antyczne odnoszące się do piątkowych Dies Veneris, obchodzonych na tymże miejscu w przybytku Thermean Venus³⁷⁰. Ponadto wiele wspólne-

³⁶⁵ Uważającego Sołun za *matkę Macedonii*. Istniały dwa *zbiory cudów* z tego samego okresu, oba autorów salonickich — arcybiskupa Jana oraz diakona Jana Stauracjusza — por. O. Jurewicz: *Historia literatury bizantyńskiej*. Wrocław 1984, s. 117.

³⁶⁶ Por. *Słownik starożytności słowiańskich...* T. 1. Cz. 2, s. 238.

³⁶⁷ Obronę miasta przed Turkami w macedońskiej pieśni ludowej organizują trzej mityczni bohaterowie — Bolen Dojčîn z Sołunia, Marko z Prilepu i Janko z Janiny — por. Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, бр. 156.

³⁶⁸ Por. *Македонија како природна...*, s. 89.

³⁶⁹ Por. M. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 85.

³⁷⁰ Por. J. Conder: *The Modern Traveller...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 534.

go łączyło ideologię mahometańskich zgromadzeń derwiszów z monastycyzmem bizantyjskim (wywodzącym się z korzeni syryjskich), choć nie tak mocno były one powiązane z oficjalnymi strukturami zinstytucjonalizowanej wiary czy rygorami czystości³⁷¹. W meczecie Kasimiye — czyli pierwotnym patronalnym kościele św. Dymitra, wnoszącym w swej nowej nazwie sturcyzowaną adaptację cech świętej postaci (Kasim Pasza) — w gestii mewlewitów pozostała opieka nad relikwiami męczennika, który bynajmniej nie utracił swej funkcji dla całego *Selanika*. Jako jeszcze jeden argument interferencji i synkretyzmu lokalnego życia religijnego M. Mazower przytacza fakt, że chrześcijanki masowo odwiedzały żydowskie cmentarze i muzłmańskie mauzolea, zbierając z nich świeżo wykopaną ziemię w charakterze substancji apotropaicznej³⁷². Relacje takie wypływały po części z sytuacji demograficznej etnosu orientального — o liczebności nie sięgającej nigdy połowy populacji, zatem i pewnej kulturowo-obyczajowej podrzędności Turków, a nawet szerzej — wyznawców islamu, których w XIX wieku było tu najmniej ze wszystkich dużych skupisk miejskich otomańskiego imperium. Mimo to gorliwość grecko-chrześcijańskiej rewindykacji Salonik w wieku XX sprawiła, że osmańska tożsamość miejsc publicznych została skutecznie wymazana z powierzchni ziemi, wyprzedzając decyzje konserwatorów, czego nie dokonano w takiej skali na terytoriach północnowardarskich. Turcy zmuszeni więc byli trwać przypisani do swych funkcji i związanych z nimi miejsc, odgrywając rolę *funkcjonariuszy kultu* wokół meczetów, wojskowych oraz poborców podatków, Żydom pozostawiając swobodę w zakresie handlu i finansów. Gdy ci po upadku kalifatu Grenady (1492) i edyktach królowej Izabeli zostali przyjęci w nowej ojczyźnie, proporcje etniczne i geotopika miasta na długi okres ustaliły się w takim kształcie, że wyeksplikowanie praktycznie dowolnego faktu / tekstu kulturowego wymagało uwzględnienia racji każdej z osobna *wspólnoty interpretacyjnej* (a nie oglądu samego tekstu), których kryteria poznawcze i widnokreśli symboliczne nie zachodziły na siebie³⁷³. Sefardyjczycy — którzy statystycznie dominowali zawsze nad innymi

³⁷¹ Por. H.-W. Haussig: *Historia kultury...*, s. 347.

³⁷² Por. M. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 9. Interferencja owa nakładała się dodatkowo na synkretyzm artefaktów w łonie samej kultury islamskiej, którego przykładem byłaby obecność w architekturze i wystroju najstarszych meczetów cech arabsko-perskich. W szczególności widoczne jest to w relikwach ich zdobień zewnętrznych — różnobarwnych oraz wykonanych techniką mozaikową z kamieni szlachetnych. W Salonikach ich resztki przetrwały w pozostałościach kompleksu Aladja (a wcześniej w nieistniejącym obecnie Kolorowym Minarecie), inny relikw zachował się w Berze, na północy zaś w tetowskim Meczecie Kolorowym. Polichromatyczna sztuka zdobnicza islamu w Macedonii miała swą zachodnią forpocztę, a jej wytwory rozciągały się przez Azję Środkową (na przykład Samarkandę i Buchare) aż po jedwabny szlak — por. *ibidem*, s. 41.

³⁷³ W takich właśnie miejscach szczególne zastosowanie miałyby przekonanie serbskiego filozofa, że graniczną istotę charakteru miejsca oddaje *membrana* ludzkiego ducha, reagująca

narodowościami (do 50% ludności) — budowali własną „topografię sekundarną”, nazywając swe synagogi mianem prowincji, z których pochodzili ich starozakonni dysponenci (Maghreb, Lizbona, Otranto, Katalonia, Evora, Sycylia), a same Saloniki stawały się „Nową Jerozolimą” w takim samym stopniu, jak aszkenazyjskie Wilno czy Amsterdam³⁷⁴. Zamieszkiwali oni w przekroju pionowym środkowe rejony miasta, wyższe pozostawiając tureckiej elicie, a niższe — „Europejczykom” i Grekom, z czasem też Słowianom. Do 1870 roku wraz z pozostałymi mieszkańcami oddzieleni byli murami obronnymi od niegościnniej dla nich chłopskiej Macedonii. Na bazarach ciągnących się wzdłuż ciasnych i błotnistych ulic, nakrytych okapami dachów oplecionych winoroślą, spieniężali i wymieniali towary napływające do największego portu europejskiej Turcji, do końca imperium pozostając jej wiernymi ekonomicznymi oraz politycznymi partnerami³⁷⁵. Takie miejsca, jak też przestrzenie cmentarne — nie zawsze w zgodzie ze swym formalnym przeznaczeniem — tworzyły repertuar obszarów (stref) społecznych kumulujących wartości materialne i symboliczne spójnego terytorium kulturowego, którego wytwory na zasadzie sprzężenia zwrotnego inspirowały z kolei użytkującą je grupę do powielania wzorców zachowań z pokolenia na pokolenie³⁷⁶.

Ateny — jako pierwsze miasto (a właściwie rozrośnięte przedmieście liczące sobie nie więcej niż dwieście lat *ciągłej* egzystencji), śladem którego poszły inne stolice bałkańskie — oczyściły się efektywnie ze śladów *orientalnego zacofania*, jednak sołuńskie realia, tradycje i „mentalność śródowiska” były inne. „Centralny paradoks” *loci* całkowicie odmiennego od miast południowogreckich polegałby właśnie na wstydliwym kamuflażu trwającej pół tysiąclecia, lecz niechlubnej historii — pozostałości fontann, groby derwiszów czy chaotyczna struktura Górnego Miasta (dawniej oczywiście maskującego przejawy zamożności jego obywateli) dają skromne wyobrażenie o dziedzictwie orientalnym, ale jednocześnie ciężką współczesności jako niewygodna „wyparta świadomość”³⁷⁷. Od kiedy wszak w XVI wieku władze Porty zlecają Żydom wyrób mundurów janczarskich, czyniąc z nich głównych producentów tekstyliów w tej części Europy, a później chcąc zaradzić pustkom w mennicy sprowadzają górników i hutników srebra z Węgier i Słowiańszczyzny, Saloniki wcale nie stają się pod sułtańskim panowaniem ostoją wschodniego bezwład. Uważane obok Wenecji oraz Marsylii za jeden

bądź nie na wszystko, co jest dla niego elementem obcym — por. S. Dimitrijević: *Belezi...*, s. 437.

³⁷⁴ Por. M. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 52.

³⁷⁵ To „wewnętrzne” wsparcie żydowskiego kapitału maskować miało militarną niemoc późnej władzy osmańskiej, której wojskowi podróżopisarze z Zachodu zarzucali nieudolność w obronnej organizacji miasta.

³⁷⁶ Por. A. Wallis: *Socjologia przestrzeni*. Warszawa 1990, s. 101—104.

³⁷⁷ Por. M. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 13.

z trzech kluczowych portów Mare Internum i konkurujące ze Smyrną, Genuą i Neapolem, czerpią zyski zarówno z pośrednictwa między Wenecją a Rosją (po otwarciu przez Katarzynę Wielką eksportu zboża przez nowo założoną Odesę), jak i z obrotu towarami z Azji i Afryki. Znakiem takiej aktywności była obecność w obiegu na salonickim rynku obfitego strumienia sfałszowanych monet, których produkcją pod okiem weneckich specjalistów zajmowała się ludność miejska zachodniej Macedonii i wysp jońskich³⁷⁸. Niepowtarzalne świadectwo wieloletniego życia codziennego w transkontynentalnym mieście portowym — a jednocześnie prowincjonalnym zaścianku *utraconej Europy* — pozostawił w pochodzącym z początku XVIII wieku dzienniku ukraiński emigrant polityczny Filip Orlik, opisujący swe pełne „kulturowego zdumienia” peregrynacje po otomańskich Bałkanach³⁷⁹. W jego czasach salonicki kler prawosławny był bardzo nieliczny, a gdy zastępy tegoż nieco wzrosły, znaczna część bogatszych chrześcijan w obawie przed janczarską przemocą na ulicach korzystała z życia liturgicznego wyłącznie dzięki instytucji domowego duszpasterza (każda podróż po mieście praktycznie jeszcze w XIX stuleciu odbywać się musiała w asyście zbrojnej). Inaczej kształtował się horyzont uczęszczanych miejsc biedoty, z której zresztą wyłącznie wywodzili się tzw. nowi męczennicy, a ich śmierć za wiarę z rąk muzułmańskich oznaczała często konieczność kłopotliwych układów hierarchów z Turkami³⁸⁰.

Stan fizyczny świątyń, i to obu wyznań — mimo kilku renowacji osiemnastowiecznych — rosyjski bizantynista N. Kondakow określił w latach kryzysu imperium jako opłakany, a higiena salonickich cmentarzy do czasu zastosowania w 1886 roku uregulowań sanitarnych (czyli wyprowa-

³⁷⁸ Wewnętrzny obieg handlowy w Imperium Otomańskim długo nie uwzględniał bezpośrednich zysków z rynków europejskich, toteż na przykład tytoń macedoński ekspediowano do Egiptu, a kawę sprowadzano przez kraje zachodnie. Kupcy ormiańscy zaspokajali potrzeby krajów azjatyckich z Persją na czele, a bułgarska wełna wędrowała do Syrii. Nad dużą częścią handlu z tymi regionami kontrolę, mimo częstego deficytu, sprawowali muzułmanie. Gdy otwarły się możliwości zbytu w Europie, za bałkańskie surowce naturalne otrzymywano rozliczenia w jedwabiu, włoskim papierze, szkle murańskim czy meblach — por. *ibidem*, s. 109—111.

³⁷⁹ Antycarskie przekonania latami utrudniały mu powrót do ojczyzny, jego żona zaś czas bałkańskiej banicji małżonka spędzała w Krakowie — por. *The „Diariusz Podróżny” of Pylyp Orlyk, 1720—1726*. Ed. O. Subtelny. Cambridge 1988 [publikacja polskojęzyczna, pierwsza edycja kompletna]. Ze względu na wyrotowe przekonania także wśród macedońskich prawosławnych zaporoski gość nie znajdował zrozumienia — por. С. Димевски: *Историја на Македонската...*, s. 281.

³⁸⁰ Dziś tacy *новомаченици*, jak Spaso Radoviški (przybyły do Solunia słowiański rusznikarz) czy Jerzy Kratovski (macedoński złotnik zamordowany w Sofii, patron nowej cerkwi w Detroit — 1994) reprezentują społeczne wyżyny tej grupy świętych i opatrywani są językowo-etniczną etykietą macedońskości — por. М. Георгиевски: *Македонски светци*. Скопје 1997, s. 169—204.

dzenia nekropolii poza miasto) budziła grozę podróżników³⁸¹. Kupiec angielski A. Arnold przytomnie zauważał, że bardziej przydatne od wysiłków egzotycznego misjonarza Kościoła szkockiego byłoby wysłanie do portowej metropolii wykształconego inżyniera sanitarnego³⁸². W warunkach ścierania się interesów przybyszów z różnych prowincji iberyjskiej Europy w przedludnionych dzielnicach żydowskich zrodził się mesjanistyczny ruch Sabbataja Cwi, którego wyrachowana konwersja na islam i śmierć na albańskim wybrzeżu — a właściwie w czarnogórskim Ulcinju — w 1676 roku zapoczątkowały ciąg rozłamów w gminie starozakonnej, owocujących pozornym przyjęciem wiary mahometańskiej przez tysiące *Dönmehs* (czy raczej *wiernych* Maminów, jak sami siebie określali). Ich usytowanie w próżni doktrynalnej, geograficznej i politycznej sprawiło, że sukcesywnie ulegali silnym wpływom muzułmańskiego sufizmu, a skłonności do mistycyzmu i postaw masońskich połączyli z szacunkiem dla europejskiej świeckiej nauki, współtworząc w XIX wieku życie kulturalne najbardziej liberalnego miasta imperium³⁸³. Pointując złożony problem zderzenia kulturowo i religijnie potrójnej „fenomenologii ducha” z dynamiczną intencjonalnością granicznego miejsca, warto posłużyć się trafną tezą M. Mazowera, że bezustannie generowało ono ruchome współrzędne kilku całkowicie odrębnych *świętych geografii*. Jedną z ostatnich symbolicznych pielgrzymek przez Saloniki miała miejsce w 1926 roku, kiedy albański szejek bektaszycki Ahmed Siri Baba odbył tędy peregrynację do Karbali przez Kair i Bagdad, wiążąc po raz kolejny „świąty Bałkanów z islamem Środkowego Wschodu”. Muzułmanie bałkańscy od wieków zbierali się na salonickim nabrzeżu, by wyruszać do Aleksandrii i dalej karawanami do Mekki, a wyznawcy Chrystusa po modlitwie przy grobie św. Dymitra nierzadko podejmowali podróż na nieodległą Athos. Żebrzący derwisze i zakonnicy chrześcijańscy zatrzymywali się — zwłaszcza

³⁸¹ J. Galt pisze o „okropnych oparach” unoszących się z grobów Turków, przykrywających ciała swych zmarłych kilkoma deskami niechroniącymi ich przed efektami ulewnych deszczów i upałów — J. Galt: *Voyages...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 510. Muzułmanie co prawda nie chowali nigdy nikogo drugi raz w tym samym miejscu, ale za to troszczyli się o ptaki, dla których w grobowcach drążyli wgłębienia na wodę. Por. także M. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 181, 384. Ostatni autor separację cmentarzy opisuje w duchu antynomicznej symboliki „oddzielania się żywych od zmarłych”, a następnie „dewaluacji zmarłych” — gdy w XX wieku zaciera się ślady pokoleń Turków czy Żydów. Żydowskie cmentarze w Salonikach zawierały setki tysięcy grobów, zajmując powierzchnię 35-krotnie większą od analogicznej nekropolii Pragi. Na zniwelowanym przez hitlerowców terenie po wojnie wyrósł corbusierowski kampus Uniwersytetu Arystotelesa.

³⁸² Por. A. Arnold: *From the Levant, the Black Sea and the Danube*. London 1868, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 5, s. 207—208.

³⁸³ Por. M. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 72—75. Rozpowszechnione jest domniemanie, że Maminem był sam Mustafa Kemal Pasza (Atatürk), a dzieło rewolucji młodotureckiej miało być pośmiertną zemstą Sabbataja za upokorzenie wiary żydowskiej.

zimą — w sieciach gościnnych instytucji religijnych³⁸⁴. Rozpostarte między obszarami granicznymi własnych stref *otomańskie ekumeny* stykały się z sobą u ujścia Wardaru, wiążąc następców nowego mamińskiego Mesjasza z żydowskimi enklawami środkowej Europy i jej chasydzkich kresów, maranów z miastami hiszpańskimi oraz Antwerpią, sufickich derwiszów z Iranem i Egiptem, a wiernych ortodoksyjnych z patriarchatem znad Bosforu i mikrokosmosem Rosji. Według odrębnej hierarchii artykułowali stąd swe etnoreligijne *loca sacra* południowi Słowianie: Macedończycy, Bułgarzy, Serbowie. Nie trzeba dodawać, że systemy emocjonalnej identyfikacji owych obrazów afektywnych pozostawały względem siebie całkiem niezależne, a ekspedycja oraz przyciąganie odległych znaczeń przez *miejsce nieskryte* następowały w obiegu otwartym, zawsze płynnym, nieprzewidywalnym i pełnym wahań odbijających wydarzenia zewnętrzne.

Właśnie macedońskich Słowian od zarania ich obecności na ziemiach egejskich przyciągała atmosfera pełnego energii ośrodka mocy, w erze osmańskiej znacznie bliższego „wartościom bazaru” niż niejeden port południowych wybrzeży basenu śródziemnomorskiego. W jednym z najgęściej zabudowanych bałkańskich miast jego południowo-wschodnie rubieże opanowywali stopniowo mijający mleczarze, debarscy murarze i kamieniarze, kruszewscy krawcy, powroźnicy czy rzeźnicy³⁸⁵, ale ich obecność zawsze była półskryta, często ustępliwa, pozostająca w cieniu dominujących etnosów — choć długa i ciągła, nie pozostawiła nawet trwałych śladów w substancji cementarnej (macedońskie czy bułgarskie nagrobki należą dziś do rzadkości, jak na przykład kilka przy dawnej szkole katolickiej)³⁸⁶. Jakkolwiek otoczenie Sołunia było słowiańskie, w oczach obserwatorów zewnętrznych zawsze egzystowali jako malowniczy „usługowy” element dodatkowy, co zmieniło się dopiero na

³⁸⁴ Każdy szlak pielgrzymi niósł w sobie potencjał międzykulturowej misji. Pewien mnich Cyryl ze Lwowa kwestował tu na rzecz klasztoru św. Katarzyny w Ziemi Świętej, przekazując synajskie katalogi biblioteczne przełożonemu placówki jezuickiej. Inny osiemnastowieczny wędrowiec w habicie miał bez celu mijać Sołun na trasie swej religijnej dromomanii, obejmującej Kijów, Mołdawię, Węgry, Chorwację, Wenecję, Sicz Zaporoską, Konstantynopol i Świętą Górę. Sto lat przed nim prawosławny metropolita Athanasios Patelarios dotarł tu przez wenecką Kretę i osmański Synaj w drodze na Wołoszczyznę — por. *ibidem*, s. 88—89.

³⁸⁵ Por. *Македонија како природна...*, s. 90. W niektórych dziewiętnastowiecznych księgach cechowych — na przykład krawieckich, świadczących o pochodzeniu rzemieślników z Debaru, Kruševa czy Kičeva — większość nazwisk była słowiańska — por. *Ѓ. Иванов: Български старини...*, s. 89.

³⁸⁶ Po stronie bułgarskiej stosunkowo wcześniej powstały syntetyczne opracowania nie-dawnej jeszcze obecności słowiańskiej w Sołuniu — por. na przykład *И. Снегаров: Солун в българската духовна култура*. София 1937. Od 1838 roku funkcjonowała w nim macedońska drukarnia Teodosije Sinaitskiego, od 1870 — bułgarska przy cerkwi św. Myny oraz inne. Zarówno dla ludności macedońskiej, jak i bułgarskiej ważniejsze było jednak zakorzenienie w Stambule, gdzie obficie rozwijało się słowiańskie czasopiśmiennictwo (na przykład w latach 1866—1872 tygodnik „Македонија [...]” — inicjatywa Petko Raczewa Sławejkowa).

krótko u progu XX stulecia. Wiek poprzedni dojrzywał natomiast pod znakiem zainteresowania podróżopisarzy kolejnym odkrytym miastem zachodniej imaginacji („takim jak europejskie, tylko miniaturowym i brudnym”³⁸⁷) — i wzmożonym napływem wychowanych na lekturze Homera, klasycznie wykształconych amatorów zamkniętych otomańskim kordonem starożytności. Ich wielokrotnie bezceremonialny stosunek do jej pomników mogłaby ilustrować historia demontażu i częściowego wywiezienia najslawniejszej relikwii rzeźbiarskiej — kolumnady *Las Incantadas* (jak pieszczotliwie zwali ją Sefardyjczycy), na której kwadratowych pilastrach w formie kariatyd wznosiły się *zaczarowane* statuy Dionizosa, Hermesa, Ariadny, Ledy, Menady i innych postaci antycznej mitologii. Uzyskawszy w czasach flirtowania Turcji z rządami europejskimi przychylność paszy salonickiego, francuski naukowiec paleograf o lichym wykształceniu archeologicznym Emmanuel Miller z poparciem swego konsulatu rozpoczął pod milczącym spojrzeniem tłumu rozbiórkę ważącej sześć ton i zrosniętej ze ścianami żydowskiego domu marmurowej budowli. Po najeździe słowiańskich zaprzęgów bawolich okazało się, że kamienna konstrukcja jest zbyt masywna i większa część marmurów musiała pozostać na ulicy przed zimą. Spiesząc nieodwołalnie do Paryża, Miller zaniedbał nawet graficzne uwiecznienie wizji lokalnej, a ogień i przebudowy szybko zatarły miejsce lokalizacji arcydzieła. Jego dewastacji dopełniło pozbawione dokumentacji zdeponowanie kariatyd w magazynach Luwru i ich wymieszanie z wcześniej przywłaszczonymi znaleziskami z wyspy Thassos, a następnie całkowite rozproszenie w różnych ekspozycjach po drugiej wojnie światowej³⁸⁸. Porządkowanie przypisanych do miejsca symboli przeszłości okazywało się więc równie nieumotywowane dla zachodnich koneserów sztuki czystej, jak i dla tureckich zarządców prowincji, gdyż ci często orientowali się już wówczas (w epoce *fin de siècle’u*) na nowe standardy cywilizacyjne. Należało do nich choćby normowanie nazewnictwa ulic, których bezimiennność powodowała dezorientację coraz liczniejszych przybyszów. W toczonych wokół tej kwestii dyskusjach przewijał się między innymi dydaktyczny wątek wyższości *europejskiego* obyczaju kommemoracji przez nazwę wybitnych postaci — w przeciwieństwie do notowanych po turecku

³⁸⁷ *Македонија како природна...*, s. 91.

³⁸⁸ Por. M. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 186—191. Do rzadkich w ogóle przed drugą wojną światową bezpośrednich relacji z — okazjonalnych na ogół — badań archeologicznych w tej części Bałkanów należy oryginalny opis z autobiografii R. Krle, angażującego się kilkadziesiąt lat później wspólnie z nauczycielem z Korczy (gdzie skoncentrowana była cała grecka inteligencja) w półlegalne badania wykopaliskowe na pograniczu albańsko-macedońskim (Pogradec). Młody dramaturg uczestniczył między innymi w odkryciu rzymskich płaskorzeźb, grobu bizantyjskiego kapłana (którego czaszkę oddał miejskiemu aptekarzowi) i penetracji wilczych jaskiń — w jednej z nich przywłaszczając sobie pierścień z ręki domniemanej starożytnej zmarłej, która okazała się Albanką z sąsiedniej wsi wygnaną z domu przez męża — por. P. Крле: *Автобиографија*. Скопје 1990, s. 361—378.

określeń zwyczajowych typu „ulica prowadząca do kawiarni Militiadisa” czy „ulica ogrodnika Konstantina”³⁸⁹.

W palecie równoległych mikroetnicznych *genres de vie* dochodzi na początku wieku XX do zantagonizowania wielu z nich, co nieodwracalnie wiąże się z realiami narastania nowoczesnych postaci nacjonalizmów w zbyt już szczupłym miejscu ich konfrontacji. Chociaż port pozostaje centralnym punktem kontaktowym ze światem jako metafora ujścia z obłączonej przestrzeni i nadal obsługuje handel towarami kolonialnymi, tekstylnymi oraz całą masą artykułów gospodarczych, włącznie z importowanymi z Zachodu [!] nakryciami głów muzułmańskich — fezami³⁹⁰ i wywozem dywanów, przeciągnięta w 1894 roku do Bitoli i dublująca Via Egnatia linia kolejowa zdaje się już przypominać o zmierzchu salonickiej *splendid isolation*. Dochodzi wreszcie do wyeksponowania roli populacji słowiańskiej, która — stworzywszy tu w 1893 roku pierwotne struktury opowiadającej się za autonomią prowincji Wewnętrznej Macedońskiej Organizacji Rewolucyjnej — nim po piętnastu latach dozna odpływu sił do probułgarskiej frakcji prawicowej, zdąży przeprowadzić kilka spektakularnych akcji. Dzięki ekspansji ekonomicznej, wzrostowi świadomości historycznej, trwałym — choć rozłamowym — rezultatom bułgarsko-macedońskiego odrodzenia kulturalnego oraz odbudowie cyrylometodiańskiego mitu miejsca wyrażanie interesów Słowian egejskich stało się możliwe ustami ich nowych grup zawodowych — kupców i nauczycieli za wstawiennictwem polityków bułgarskich i rosyjskich konsulów. Taka działalność przynosiła oczywiście mierne rezultaty, toteż świadomi wagi radykalnych aktów symbolicznych sołunscy aktywiści VMRO wszczęli ciąg przedsięwzięć anarchistyczno-terrorystycznych, zapoczątkowanych w 1903 roku napiętnowaniem wielu miejsc rodzinnego miasta znaczeniami subwersywnymi³⁹¹. Szersze tło nabrzmiewającej właśnie nad zatoką „kwestii macedońskiej” obejmowało przy tym podobne polityczne zniecierpliwienie innych izolujących się od siebie grup etnicznych, egzystujących w mieście „historycznie greckim, politycznie tureckim, geograficznie bułgarskim, a etnograficznie żydowskim”³⁹². Żydzi zaczęli bowiem ostentacyjnie bojkotować

³⁸⁹ M. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 208—209.

³⁹⁰ Por. W. Трапczyński: *Albania...*, s. 21.

³⁹¹ Począwszy od porwania w podmiejskim wąwozie misjonarki Ellen Stone (którą zachodnia opinia ochrzciła mianem pierwszej amerykańskiej ofiary terroryzmu w XX wieku), a skończywszy na akcji *гемициии* 28 kwietnia, kiedy spiskowcy zaminowali francuski parowiec „Guadalkivir”, Bank Otomański, elektrownię miejską, linię kolejową, kilka obiektów hotelowo-restauracyjnych oraz próbowali sprowokować masakrę chrześcijan wysadzeniem w powietrze jednego z meczetów podczas piątkowych modłów. Wcześniej inwigilowani, zdołali odpalić tylko niektóre ładunki i szybko zostali ujęci (na przykład Pavel Šatev — późniejszy minister sprawiedliwości socjalistycznej Macedonii — na skopijskiej stacji kolejowej) oraz osadzeni w więzieniu Fezan na libijskiej Saharze, gdzie część z nich zmarła.

³⁹² M. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 217.

towary austriackie importowane przez Bośnię, a Grecy przez swój konsulat (po kilku dekadach zamieniony na muzeum walki o helleńskie oblicze Macedonii) przypominali o własnych dziejowych prawach do *polis*, w której w ostatnich pięciuset latach nie stanowili większości. Najbardziej zagrożone były wszak interesy Porty, ponieważ za sprawą tradycyjnych geograficznych, handlowych i kulturalnych związków z zapleczem europejskiego kontynentu w tym właśnie jego punkcie bez trudu dokonało się dzieło rewolucji młodotureckiej, której przywódca w środowisku owym również się urodził. Po podobnych „salonickich epifaniach” rzeczników wspólnot niedominujących — świętych Cyryla i Metodego oraz Sabbataja — przyszła więc kolej na strategiczny geniusz Atatürka³⁹³ (wobec którego lojalność ogłosił zresztą Sandanski), także „postępowym” mahometanom przywracający wiarę w ich symboliczną współwłasność permanentnie *niczyjego* miasta. Ironia losu czy też przewrotny orientalny fatalizm sprawił, że obalony sułtan Abdülhamid II został w 1909 roku internowany nie gdzie indziej jak w Sołuniu, w którym stopniowo popadając w melancholię jako „turystyczna atrakcja” otoczona wróżbiarzami i astrologami, bezsilnie obserwował agonię imperium. Zamknięty w willi „Alatini” groteskowy starzec zajął się rzeźbą w drewnie i zabawami z kotem, by w 1912 roku na pokładzie niemieckiego okrętu „Lorelei” odpłynąć na jedną z wysp Morza Marmara, do rychłej śmierci nie oglądając już nigdy miasta narodowej i religijnej zdrady³⁹⁴. Jego odejście niemal zbiegło się z gigantycznym pożarem (1917), który pogrzebał w zgliszczach ogromne połacie żydowskich dzielnic biedy, ale także znaczniejsze synagogi, dziś nie dając już żadnego wyobrażenia o kształcie i skali dawnego siedliska narodu wybranego, ale za to ułatwiając wkrótce Grekom odsunięcie spauperyzowanych Żydów od uniformizowanego urbanistycznie centrum.

Po pierwszej wojnie światowej symboliczny kontrast między górnymi i dolnymi kwartałami zaczął nabierać odmiennego charakteru, ponieważ mużłmańscy mieszkańcy „bałkańskiego” labiryntu górujących nad zatoką zaułków pozbawieni zostali politycznego gruntu pod nogami i byli stopniowo wypierani przez nowych osadników oraz przesiedleńców. W krótkim czasie — od 1923 roku — miasto, w którym przed wojną pucybuci znali po siedem języków, przeszło transformację podobną do losu Lwowa, Wrocławia, Tbilisi, Jerozolimy czy Jaffy³⁹⁵. Wiązało się to z jego pospieszną greyczacją, której założenia przetestowano jeszcze w przededniu wielkiej wojny, zmuszając pierwsze grupy Turków do udania się między innymi do Egiptu, Tunezji, Indii i Europy Zachodniej, a próbujących powołać do życia państewko salonickie Żydów kierując po kilku wiekach wstecz do ich pierwotnych ibe-

³⁹³ W jego domu rodzinnym mieści się obecnie turecki konsulat.

³⁹⁴ Ibidem, s. 232, 251.

³⁹⁵ Ibidem, s. 19.

ryjskich siedzib³⁹⁶. Wbrew austro-węgierskim, a nawet rosyjskim apetytom na miasto rozprawiono się z kolonią południowych Słowian, która zmieściła się na kilku przysłanych bułgarskich statkach — powtarzając po kilkunastu stuleciach wspartą opieką św. Dymitra antysłowiańską krucjatę przeciw barbarzyńcom siegającym po laury bizantyjskiej kultury. Modernistyczne wille żydowskich przedsiębiorców i otomańskich oficerów zarekwirovano i częściowo zlicytowano, organizując wkrótce konkurencyjną symboliczną topografię idealnych prostokątów dzielnic dla przyjmowanych z Azji Mniejszej sproletaryzowanych uchodźców — *prosfyges*. Saloniki i Kilkis (Kukuš) przeżyły po 1923 roku prawdziwy najazd imigrantów, w wielu nomosach — na przykład florińskim — liczba Greków niemal się podwoiła, a ustawa z 1926 roku wprowadziła obowiązek zmiany nazw geograficznych na czysto helleńskie³⁹⁷. W *kafeneion* nieopodal fontanny Sintrivani już od 1912 roku przeprowadzano aukcje muzułmańskich sklepów, rozpoczęto akcję usuwania minaretów i przywracania meczetom funkcji cerkiewnych (dom modlitwy Hamza zamieniając przy tym na rozmównicę telefoniczną, a potem na kino), próbowano rekwirować rezydencje Maminów (na przykład Ahmeda Kapandziego, w której po latach umieszczono lokalny sztab NATO), wytyczono plac nadbrzeżny Plateia Aristotelous. Zmian dokonywano w już wtedy przeludnionym „mieście biednych”, żyjącym w dużej mierze z obrotów ponad stu firm tytoniowych, w którym zagraniczni inwestorzy jeszcze przed wybuchem wojny światowej dostrzegali wyższą cenę końskiej siły roboczej od ludzkiej. Stagnację wynikającą z oderwania od lądowego zaplecza „wielkiej” Macedonii potęgowała światowa dekoniunktura ekonomiczna, ale turecki nadal utrzymywał się jako język handlu bazarowego, choć jego rodowitych użytkowników

³⁹⁶ Jednym z pierwszych greckich pociągnięć było w 1912 roku godzące w żydowski monopol kupiecki ustanowienie soboty dniem handlowym — por. T. Czekalski: *Pogrobowcy Wielkiej Idei. Przemiany społeczne w Grecji w latach 1923—1940*. Kraków 2007, s. 90.

³⁹⁷ Por. T. Czekalski: „*Grecy z Aten*” i „*Grecy z Salonik*” — *konteksty macedońskie w życiu społeczno-politycznym międzywojennej Grecji*. W: *Miejsce Macedonii na Balkanach*. Red. I. Stawowy-Kawka. Kraków 2005, s. 228. W latach trzydziestych minionego wieku mniejszość słowiańska (dochodząca do 50%, ale traktowana wyłącznie jako „językowa”) skupiała się w nomosach Florina i Edessa (Lerin i Voden), stanowiąc najbogatszą i wpływową społeczność, ale także zajmując region o wysokich statystykach przestępczości. Nacisk nowych osadników i zmiana struktury własności w latach międzywojennych wpłynęły także na tradycyjne pasterstwo Arumunów, którzy zmuszeni byli likwidować swe stada lub przenosić je do sąsiedniej Albanii — por. T. Czekalski: *Przemiany społeczno-ekonomiczne w Macedonii Egejskiej w latach 1923—1940 (na tle pozostałych regionów Grecji)*. W: *Tożsamość narodowa w społeczeństwie multietnicznym Macedonii*. Red. M. Kawka, I. Stawowy-Kawka. Kraków 2008, s. 149—151. Nawet zawyżone dane statystyczne wymownie świadczą o dysproporcjach ilościowych (nie mówiąc o kulturowych) w wymianie ludności po wojnie turecko-greckiej. Stanowiący do 40% populacji greckiej Macedonii Turcy mieli w liczbie około 400 tysięcy ustąpić miejsca masie 1,3 miliona repatriowanych Greków (w praktyce często językowo sturczyzowanych) — por. A. Maryański: *Migracje...*, s. 114.

się pozbyto. W wielu opisach zachowane zostały przejmujące obrazy robotniczej „wychudzonej i milczącej masy”, żyjącej w niespotykanej w Europie nędzy, porównywalnej do — higienicznego także — stanu w arabskich dzielnicach północnej Afryki. Zatrudnieni głównie w składach tytoniu i docierający do nich zdezelowanymi autobusami nowi dzierżawcy Sołunia pozbawieni jakiegokolwiek siły nabywczej ukonstytuowali jego proletariackie oblicze³⁹⁸. Chociaż wspólnotowe życie zamarło z przyczyn finansowych, każda z osobna zmarginalizowana dzielnica w arsenale swych przestępczych specjalności miała też prowadzenie domów nierządu, których jeszcze w schyłkowych latach panowania osmańskiego było ponad sto — w położonym na bagnach w pobliżu linii kolejowej zagłębiu rozpusty „zatrudnienie” znajdowały dziewczęta wszystkich ras i religii, a żydowscy ojcowie sami często sprzedawali do niego własne córki³⁹⁹. W rodzącej się w takich środowiskach, wykonywanej w tawernach charakterystycznej „dekadenckiej” muzyce *rebetiko* — której rozpowszechnianie policja próbowała hamować ze względu na jej *orientalną* genezę (istotnie, ów rozwijający się głównie w Pireusie gatunek przenieśli na europejski grunt repatrianci ze Smyrny⁴⁰⁰), niejednokrotnie pojawiały się motywy narkotyków. Same zaś tawerny stawały się jako symbol egzystencjalny nieodłącznym elementem nowej *topografii namiętności*, której oddawano się w myśl dewizy „z rana haszysz, wieczorem alkohol, w nocy polityka i pozostałe nałogi”⁴⁰¹. Jakkolwiek nielicznych już Słowian zdawało się to dotyczyć w mniejszym stopniu, ich uzależnienie od pasji politycznych kazało im włączyć się w klasycznie *internacjonalistyczną* działalność miejscowych komunistów, których aspiracje potwierdził w 1924 roku moskiewski Komintern, by prawdopodobnie przez wsparcie macedońskiej idei niepodległościowej zainspirować przy okazji antymonarchistyczne powstanie w Bułgarii. W sytuacji gdy liczni aktywiści VMRO pozostawali na emigracji (jak Dimitar Vlahov w Weimarze i Moskwie), a na miejscu wybuchały ciągle nieskuteczne strajki, stawało się jasne, że po dokonanej rozbiorze Macedonii jej część egejska z Sołunem okazała się dla Grecji zbyt cennym nabytkiem.

³⁹⁸ Por. *Македонија како природна...*, s. 90—95.

³⁹⁹ Por. М. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 243.

⁴⁰⁰ Nazwa tego nurtu znana była jeszcze w poprzednim stuleciu, smyrneńskimi pieśniami *rebetes* byli z reguły miejscowi Grecy (w przeciwieństwie do wariantu europejskiego często też kobiety), występujący jednak z towarzyszeniem anatolijskich instrumentów *buzuki* czy *santuri*. Od lat dwudziestych w ich utworach pojawił się także motyw rozczarowania nową europejską ojczyzną, co odzwierciedlało też nazewnictwo zakładanych w niej tawern — „Utracona Azja Mniejsza”, „Zdradzona Smyrna” czy „Wspomnienie o Nikomedii” — por. T. Czekalski: *Pogrobowcy Wielkiej Idei...*, s. 69, 169—170 (tamże bibliografia). O kontynuacji związków muzyki tradycyjnej z życiem społecznym we współczesnej Grecji por. na przykład E. Kallimopoulou: *Paradosiaká: Music, Meaning and Identity in Modern Greece*. Farnham 2009.

⁴⁰¹ Por. М. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 328, 332.

Komunistyczne rachuby na polityczne scalenie słowiańskich terytoriów nie uwzględniały subtelności kulturowych, fanatycznego terytorializmu rządów nowych państw bałkańskich i wewnątrzsłowiańskich antagonizmów. Gdy już w 1941 roku armia bułgarska wkroczyła do wschodniej Macedonii, około 50 tysięcy uciekinierów na powrót znalazło się w Salonikach, komplikując nadal napięte stosunki etniczne. Transfer ten odbił się pośrednio na kondycji wciąż licznej zbiorowości żydowskiej, ponieważ w tym samym czasie Bułgarzy przekazali w ręce niemieckie transport ponad 7 tysięcy wyznawców judaizmu z całej kontrolowanej przez nich Macedonii, który wkrótce planowo dotarł do obozu w Treblince. Rekonstruując dziś etapy metodycznej zagłady tego narodu na środkowych Bałkanach, trzeba jednak pamiętać, że w słowiańskiej świadomości mieszkańców Skopje, Bitoli czy Sołunia żydowska odrębność — sygnowana zwykle separacją w ramach oddzielnej dzielnicy — nie budowała symboliki inności zasadniczo odmiennej od dotyczącej pozostałych narodów, oraz że wśród Macedończyków nie było zjawiska antysemityzmu, co istotnie odróżniało ich od Greków. Być może jeden z powodów stanowiła stosunkowo niska zamożność Żydów w głębi kraju. Na tym tle Saloniki, symbol ostatniej zwartej judejskiej kolonii w grecko-słowiańskim morzu, jawią się jednocześnie jako standardowe ogniwo Holocaustu. Interesująco wygląda rozdzwięk między imaginacyjną a realną geografiami hitlerowskiej oferty wysiedleńczej złożonej w 1943 roku władzom nadmorskiej gminy żydowskiej. W pierwotnej wersji zostały one powiadomione o organizacji wyjazdu do Krakowa, gdzie miałyby czekać na przybyszów „nowe życie w żydowskim osiedlu”, a uczestnicy pierwszego transportu dokonali nawet na tę okoliczność pokazowej wymiany drachm na fałszywe polskie złotówki. W miarę wysyłania kolejnych składów towarowych do odległego o pięć dni jazdy Auschwitz — a wyeliminowano tym sposobem w sumie 45 tysięcy osób⁴⁰² — administracja niemiecka referowała zagranicznym konsulom szczegóły wersji drugiej, w myśl której żydowska siła robocza miała zasilić załogę fabryki gumy pod Warszawą, gdzie też znajdowałaby się kopalnia węgla [!]. Dzięki tak „sprawnej” organizacji na miejscu pozostała tylko elita zarządu gminy, niezbędni robotnicy drogowi i kilkanaście kobiet wydanych za Greków (choć trzech Żydów ożenionych z Greczynkami deportowano), a synagoga Beth Saul została zlikwidowana. Kilkutysięczną grupę wyekwipowaną przezornie w dokumenty hiszpańskie i tak skierowano odrębnie do Bergen-Belsen i jedynie setce najsprytniejszych udało się ukryć. Macewy ze zniwelowanych cmentarzy umiejscowiono na skrzyżowaniach dróg, w szaletach, wmurowano w węgly domów Górnego Miasta, a nawet wykorzystano w budowie podestu

⁴⁰² Niezależnie od tego istniał obóz w Skopje, z którego do Treblinki wysłano Żydów z części wardarskiej. Paradoksalnie stosunkowo dobre było ich położenie w samej faszystowskiej Bułgarii, gdzie dzięki nagłośnionym protestom prześladowania często kończyły się tylko przesiedleniem na tereny wiejskie.

do tańca w jednej z tawern w pobliżu kirkutu. Po wyzwoleniu licząca 1 157 osób garść ocalałych repatriantów wystawiła w Sołuniu własną siłę polityczną — partię „Polaków”⁴⁰³.

Wspomniana już na oznaczenie macedońskiej tożsamości przestrzennej symboliczna figura rozproszenia najlepiej uogólniałaby sekwencję wydarzeń, które zatarły słowiańskie oblicze Salonik w latach późniejszych. Toczone przez okres trzech lat podczas greckiej wojny domowej przegrane krwawe kampanie na Gramos, Mali Madi, pod szczytem Smolikas i w innych górskich rejonach oddalonych od miasta — ostatecznie utrwaliły semiotyczny wymiar *theatrum* egejskiego jako pola wielkiej historycznej niesprawiedliwości⁴⁰⁴, podczas gdy sam Sołun bezpowrotnie tracił resztki dziewiętnastowiecznej heterogeniczności kulturowej. Jednym z ostatnich smutnych znaków słowiańskiej więzi z miastem było przetrzymywanie pojmanych lewicowych powstańców w kazamatach jego twierdzy, a spalenie wsi Bapčor pod Kosturem i wysiedlenie jej mieszkańców do Uzbekistanu, Polski i Rumunii (głównie grup dzieci pod opieką „matek”) symbolicznie zuniwersalizowało los dziesiątek podobnych miejscowości, które mogły jeszcze przechować macedoński etnolekt, gdy straciła go już historyczna stolica. W 1951 roku odbył się w niej pompatyczny pogrzeb stojącego od czterdziestu lat na czele tutejszej hierarchii cerkiewnej metropolity Genadiosa — jego owinięte grecką flagą ciało wystawione było przez kilka dni na widok publiczny pod ikonostasem bazyliki św. Dymitra i skumulowało w sobie połączone triumf narodu nad Turkami, Niemcami, Słowianami i lewicą⁴⁰⁵. Żywioł egejskiej Słowiańszczyzny uległ trwałemu rozproszeniu, jednak nie w sferze kolektywnej pamięci. Pewne nowo wykreowane miejsca w zminiaturyzowanej postaci miały przypominać o utraconej ojczyźnie — jak wieś Tri Češmi kilka kilometrów od Štipu, w całości założona przez 120 rodzin uchodźców z rejonu Vodenu. Do Macedonii wardarskiej przenieśli oni nie tylko rodzimy dialekt, ale i „egejski gen” — pierwsze dzieci urodziły się tu już w roku 1949, a zachowany opis pierwszego pogrzebu dopisuje do dziejów wykorzenionej zbiorowości kolejny symboliczny akcent⁴⁰⁶. Wspomnienie wielu greckich wiosek odżywało w pamięci niejednego autora późniejszych ich monografii często na dalekiej emigracji, co miało na przykład miejsce w przypadku Graždno, opisywane-

⁴⁰³ Por. M. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 354—374.

⁴⁰⁴ Społeczno-kulturowe skutki wydarzeń drugiej połowy lat czterdziestych minionego wieku były z polskiej perspektywy kilkakrotnie omawiane, por. między innymi K. Wrocławski: *Temat egejski w powojennych dziejach kultury macedońskiej*. W: *Dalecy i bliscy. Materiały VII Kolokwium Polsko-Macedońskiego*. Red. B. Zieliński. „Folia Philologica Macedono-Polonica”. T. 7. Poznań 2006, s. 133—143; A. Patek: *Ludność macedońska w Polsce. Geneza i charakter*. W: *Miejsce Macedonii...*, s. 271—278 (tamże bibliografia).

⁴⁰⁵ Por. M. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 380.

⁴⁰⁶ Por. M. Китаноски: *Летописи...*, s. 71—73.

go przez jej byłego mieszkańca pochowanego w Pradze⁴⁰⁷. Nie zawsze wszak pamięć o helleńskich sąsiadach nosiła wyłącznie negatywne znamię: do wyjątkowych dowodów należy geneza toponimu Pirava w słynącej z ogrodnictwa kotlinie valandowskiej (dawniej nazywanej Bojmija), zgodnie z podaniem, łącząca się z wdzięcznością wobec zdolnego lekarza z Pireusu, który skutecznie zlikwidował tu plagę komarów⁴⁰⁸.

Niemal wszystkie symbole dawnych salonickich wartości społecznych zostały zrewaloryzowane. Po drugiej wojnie światowej zabudowano pozyskane przestrzenie betonowymi blokami i biurowcami, zlikwidowano linie tramwajowe i ostatnie tureckie kawiarnie, splantowano nadmorskie ogrody, osuszono moczary z największym w Europie skupiskiem domów publicznych, którego pozostałości uwieczniła tylko literatura nostalgiczna i onomastyka ulic (Bachusa czy Afrodyty)⁴⁰⁹. Dokonała się nieunikniona w takich sytuacjach utrata przez symbole publiczne statusu miejsc. O konieczności odnowienia pożydowskich secesyjnych willi przypomniano sobie dopiero po trzęsieniu ziemi w 1978 roku, a o nielicznych zabytkach osmańskich — jeszcze później. Intensywniejsze kontakty handlowe z północą i wschodem nawiązano po upadku muru berlińskiego, otwierając równocześnie granice dla rzesz imigrantów — nie tylko albańskich kamieniarzy, ale i gruzińskich robotników czy rosyjskich informatyków. Tak jak sto lat wcześniej wchłonał Sołun masy Żydów rosyjskich, tak obecnie przyjmuje „poradzieckich” Greków⁴¹⁰. Będąc zaś oficjalnie nominowanym Europejskim Miastem Kultury, wciąż żyje nierozwiązanym sporem „o wartości” z „Republiką Skopje”, z którą prowadzi daleką od kulturalnych norm walkę. Zamykając stulecie niefortunnym powrotem do *kwestii macedońskiej*, bezpodstawnie i w pewnym sensie autodestrukcyjnie kwestionuje swą rolę jako nadrzędnego symbolu arealu kulturowego — ponadterytorialnego i ponadczasowego znaku prestiżu w wielonarodowej przestrzeni idealnej.

Ochryd

Jeśli przeżywaną nad górnym Wardarem salonicką nostalgię uznać za element szerszej taktyki symbolicznej, mającej w manifestacjach *geotopiki celu* ukazać możliwość realnego powrotu do opuszczonego centrum historycznej jedni, to ochrydzkiemu prototypowi wyobraźni dana była i jest

⁴⁰⁷ Ibidem, s. 107—108.

⁴⁰⁸ Ibidem, s. 142.

⁴⁰⁹ Por. M. Мазовер: *Солун, град на духови...*, s. 14.

⁴¹⁰ Ibidem, s. 298.

rola całkowicie inna. Jako konsolacyjny — i konsolidujący — symbol genezy przejmuje on mianowicie ciężar izolowanej wśród naturalnych barier „stolicy wewnętrznej” trwającej w zatrzymanym mechanizmie czasowym, której dwustukilometrowa odległość od Zatoki Salonickiej wyznacza jednocześnie miarę odmienności słowiańskich prowincji zawsze pozostających na strategicznym uboczu górnej Macedonii. Jakiegokolwiek wartościowanie funkcji Ochrydu względem Sołunia napotykałoby na przeszkody w postaci różnicy skali i materii: peryferyjny geograficznie, lecz przecięty szlakiem Via Egnatia, trudny do fizycznego osiągnięcia przez pobliskich potężnych najeźdźców, lecz z niewielkiego grodu wyrastający w średniowieczu na stolicę ogromnego terytorialnie państwa, pozbawiony bramy morskiej, lecz sprawujący kontrolę nad życiodajnym jeziorem, genetycznie chrześcijański i słowiański, lecz ograniczony obcoetnicznym oraz innowierczym sąsiedztwem i stykiem granic, upośledzony ekonomicznie oraz demograficznie, lecz prosperujący w kilku planach symbolicznych, usytuowany na etapie trasy ku znacznie ważniejszemu ośrodkom cywilizacyjnym, lecz bytujący nieprzerwanie jako użyteczne miejsce schronienia i odosobniona forteca „duchowego depozytu”. Dzięki tym właśnie ontologicznym sprzecznościom uniknęła losu zdominowania przez jedną tylko modernizacyjną funkcję czy ideę i zachowała przez wieki przyrodniczo-urbanistyczną (czy właściwie *biokulturową*) równowagę jako antropogeniczny „bastion jeziora” oraz siedziba dóbr wyższych od materialnych. Jego otoczenie spełnia wszystkie warunki krajobrazu doskonałego, który na styku gór z wodami oddala się od zgiełku teraźniejszości, tworząc toposferę stanowiącą „świat w miniaturze i raj, źródło błogości i miejsce nieśmiertelności”⁴¹¹. W pejzażu tym dokonana się nietypowa synteza emanacji spokoju z niegościnnnością, co widoczne jest w ostro skonstrastowanej opozycji tafli przezroczystego, ale groźnego w swych głębiach jeziora z nagimi szczytami górskimi, między którymi rozlokowały się bezwodne płaskowyże.

Wielu istniejących jeszcze w czasach iliryskich w strefie przybrzeżnej konkurencyjnych ośrodków (jak występujących w greckojęzycznych źródłach Enchelani czy Sationu) nie udało się do dziś fizycznie odkryć ani z pewnością zlokalizować. Jeśli pierwotne miasto usytuowało się na wschodnim zboczu wyniosłego izolowanego wzgórza i następnie opanowało sąsiednią równinę, to poza jednym wyjątkiem żadna z niemal trzydziestu okalających zbiornik wsi nie rozłożyła się nad samą linią brzegową. Wpłynęło na to kilka środowiskowych, gospodarczych i historycznych okoliczności — utrudniony dostęp do wód przez strefy zabagnione lub urwiska, wahania poziomu jeziora, ubogie łowiska oraz niepewność życia na otwartej przestrzeni — w epoce osmańskiej

⁴¹¹ M. Eliade: *Sacrum, mit, historia*. Tłum. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1974, s. 153.

zmuszająca rolników do schronienia się w Ochrydzie, skąd tylko czasowo udawali się na ojcowiznę uprawiać rolę⁴¹². Starożytne Lychnidos współcześni mu autorzy — Polibiusz czy Diodor — lokalizowali zwykle trafnie z powodu specyfiki jego położenia, zmieniając jedynie kwalifikację przynależności do aktualnie je otaczających prowincji (Tytus Liwiusz wymieniał Ilirię, a Ptolemeusz Dassaretydę — obie nazwy miały swe odpowiedniki plemienne)⁴¹³. Do samego miasta — posiadającego pełną infrastrukturę urbanistyczną, włącznie z teatrem służącym jako arena walk gladiatorów — sięgała ciągnąca się od Adriatyku rzymska Provincia Prevalitana, w której odległości do Lychnidos umieszczano na słupach milowych⁴¹⁴. Wobec sprzecznych informacji źródłowych dotyczących lokalizacji arcybiskupstwa Justiniana Prima część — co prawda znacznie mniejsza — argumentów przemawiała za jej erygowaniem nad Jeziorem Ochrydzkim, czemu chętnie przytakiwali niektórzy dziewiętnastowieczni badacze i podróżnicy, napomykając na przykład o zmianie nazwy Lychnidos na Justinianopolis, a tej dopiero przez Bułgarów na Ochryd (pierwsza wzmianka takowej w 879 roku)⁴¹⁵. Po utworzeniu państwa Samuela i jednoczesnym krótkotrwałym wyniesieniu miejscowej organizacji kościelnej do rangi patriarchatu (co odpowiadać miało *cesarskim* aspiracjom władcy) oraz wcześniejszym ożywczym dla macedońskiej kultury przybyciu nad źródła Driumu świętych Klimenta i Nauma miasto rozwinęło swój rozległy religijny i administracyjny patronat jako stolica słowiańskiego prawosławia — nim funkcją tą podzieliła się z bułgarskim Presławiem. Arcybiskupstwo Ochrydzkie miało przeżyć zmieniające się struktury polityczne — bizantyjską, bułgarską, serbską i turecką — dzięki swym podstawowym osiągnięciom polityczno-kościelnym z IX i X wieku, wspartym nadprzyrodzoną potęgą promieniującą, jak to określił bułgarski dziejopisarz I. Snegarow, z wyniosłości „bułgarskie-

⁴¹² Por. *Македонија како природна...*, s. 217. Na temat bio- i geologii jeziora napisano kilkaset prac naukowych (por. na przykład S. Stanković: *Ohridsko jezero*. Skopje 1959), a jego badaniem zajmuje się Instytut Hydrobiologii. W miarę dokładną jego mapę sporządził jeszcze w 1845 roku profesor Uniwersytetu Kazańskiego W. Grigorowicz.

⁴¹³ W II wieku p.n.e. bito tu monety z wyobrażeniem tarczy z macedońską gwiazdą.

⁴¹⁴ Znaczniejszych zabytków grecko-rzymskich pozostało tu niewiele ze względu na tranzytowy charakter kraju, a macedońska Iliria przed Rzymianami była słabo opisana w tekstach źródłowych.

⁴¹⁵ Justynianę lokalizował nad jeziorem carogrodzki patriarcha z IX wieku Nikefor. Pierwotnie — „górska” *Achrida* (tak w pracy Anny Komneny). W najstarszych tekstach cerkiewnosłowiańskich występuje toponim Białe Jezioro, co koresponduje z „jasnością” w nazwie greckiej, skąd wywodzi się późniejszą metaforę Miasta Światłości. F. Pouqueville przypisuje Justynianowi I fundację klasztoru św. Nauma trzy wieki przed przybyciem tego ostatniego do Macedonii [!] — por. F. Pouqueville: *Voyage de la Grece...*, cyt. za: *Македонија во делата...* T. 2, s. 698. Motyw jasności jeziora widoczny jest w 100 rozdziałach pisanego nad nim w latach 1921—1922 kontemplacyjno-poetyckiego tekstu *Molitve na jezeru* biskupa Nikołaja Velimirovicia (przebywał on w Ochrydzie od 1920 roku jako biskup żicki i ochrydzki, a od 1931 — zwierzchnik połączonej eparchii ochrydzko-bitolskiej).

go Syjonu⁴¹⁶. Niezależnie od późniejszych macedońsko-bułgarsko-serbskich, bezprzedmiotowych raczej, sporów o etniczną tożsamość najwcześniejszych słowiańskich formacji chrześcijańskich i od rywalizacji z Grekami, fenomen *miejsca dialogu* — łączący się z genezą innej niż aleksandryjska czy salonicka macedońskiej ekumeny — przybrał specyficznie bałkańskie, pełne rozdarcia oblicze. Piśmiennictwo i sztuka cerkiewna rozwijały się bowiem dosłownie i symbolicznie w cieniu monumentalnej i zawsze po klęsce Samuela nacechowanej obcością twierdzy, której szesnastometrowe mury — i górna brama wzniesiona z bloków budowli oraz nagrobków antycznych (z zachowanymi greckimi inskrypcjami) — strzegły interesów włodarzy miasta używających zupełnie innej logiki i hierarchii geograficznej, innego systemu pojęć społecznych, nawet odmiennego języka — Bizantyjczyków, a następnie Turków. W świecie krzyżujących się ambicji terytorialno-jurysdykcyjnych oraz rywalizacji etnicznej i wyznaniowej na antypodach osmańskiego imperium zsakralizowany Ochryd pozostał w kolejnych fazach stagnacji pod wieloma względami bytem wobec głównych traktów współczesności paralelnym, a nawet wyobcowanym w swej średniowieczno-misyjnej, często manipulowanej przez nieprzyjaciół tożsamości.

Gdyby za cząstkowe elementy składające się na jego zbiorową symbolikę wspólnotowej genezy uznać podźwignięte ludzką ręką sanktuarium, okazałoby się, że ich topognozja nosi właściwe macedońskiej kulturze znamiona ciągłego rozpraszania, translokacji, zamiany, kamuflażu, nadbudowywania i odtwarzania. Mapa miasta jako czytelny syntaktyczny układ znaków dowodzi rzadkiej na Bałkanach — ale potwierdzonej też w przypadku Salonik — ciągłości istnienia przez cały okres antyku i przetrwania jego cywilizacyjnego upadku. Rekonstrukcje wcześniejszych powiązań przestrzennych Ochrydu są stale aktualizowane. Wciąż nierozstrzygnięta pozostaje na przykład kwestia ścisłości związków między zachodnio- i wschodniomacedońskimi stanowiskami archeologicznymi epoki żelaza, choć sensacyjne odnalezienie w 2008 roku grobu przystrojonej brązowym diademem Enchelejki z wysokiego rodu zrewidowało wyobrażenia o zasięgu kultury pajońskiej. Republika Macedonii jest państwem, w którym bodaj najpóźniej w śródziemnomorskiej Europie rozpoczęto systematyczne prace wykopaliskowe (właściwie kompleksowo po 1991 roku) i skierowanie uwagi na Ochryd było potrzebą oczywistą. Kolejno odkryte jeszcze przed tą cezurą stanowisko Hermeleja ze śladami akropolu, centralna nekropolia Deboj czy dobrze zachowany teatr z utrwalonymi w kamieniu wizerunkami Muz oraz nazwiskami rodzin widzów wykazały znaczny udział artefaktów kultury symbolicznej świadczących o fluktuacji etnosów, kultów i obyczajów. Najważniejszym lokalnym znaleziskiem końca lat sześćdziesiątych było wydobycie z podziemnego obiektu w sąsiedztwie

⁴¹⁶ Пор. И. Снегаров: *История на охридската архиепископия*. София 1924.

centralnych budynków współczesnego miasta dwóch figurek egipskiej bogini płodności, podróży i losu Izydy, której funkcja i tożsamość w tym miejscu metaforycznie zaświadczyły o transkulturowej roli antycznych *Makedones*, którzy oddawania jej czci nauczyli się opuszczając posiadłości nad Nilem (jedno z tych wyobrażeń znalazło się na współczesnych banknotach dziesięciodenarowych)⁴¹⁷. Odrębny *locus sanctus* przypisany był Dionizosowi. Niejasne jeszcze miejsce w paradygmatach dziejów sztuki i religii zajmuje wyjątkowej klasy — licząca 2300 lat — dwudziestocentymetrowa brązowa figura uskrzydłonego Dedala, odkopana w 2007 roku spod mozaiki przy okazji eksploracji wzgórza Plaošnik — jej niepowtarzalność w katalogach starożytnej ikonografii potwierdzono podczas uroczystej prezentacji zabytku premierowi republiki. W niewielkiej odległości od tego typu substratu materialnego — lub wręcz ponad nim — powstawały kolejne nadbudowy synkretycznej substancji miejsca, od czasów późnorzymskich związane już z wiarą Chrystusową. Pierwsza potwierdzona informacja o działaniu biskupstwa Lychnidos (akta soboru w Serdice w 343 roku, gdzie wymienia się jego głowę — biskupa Dionizego⁴¹⁸) znajduje odbicie w terenowych dowodach istnienia co najmniej czterech bazylik, z czego trzy — a jedna monumentalna — zlokalizowane były właśnie w rejonie Plaošnika, późniejszego rozsadnika idei św. Klimenta. W największej z nich (z IV/V wieku) zachowały się niepowtarzalne dekoracje baptysterium — rzeki Raju i fontanny życia, motywy reinterpretowane sześćset lat później w wystroju marmurowego portalu cerkwi św. Zofii jako pawie — ptaki nieśmiertelności, pijące wodę życia z czary. Te dwa miejsca wiąże z sobą topografia pierwszych ochrydzkich (archi)katedr, uzupełnionych w przyszłości o następne. Najmniej pewnych wiadomości o prawach miejskiej własności oraz nowych lokalizacjach kryje w sobie okres od VI do IX wieku, rozpoczęty niszczycielskim trzęsieniem ziemi i niejasnymi związkami cesarza Justyniana z Lychnidos, a zakończony nadejściem pogańskich Słowian⁴¹⁹.

Traktowanie Ochrydu jako jedynego i niepodzielnego symbolu genezy byłoby nieściślością, właściwsze mogłoby być określenie go mianem zespołu symboli genezy należących do kilku szeregów semantycznych —

⁴¹⁷ Szerzej na temat wiary antycznych Macedończyków por. Н. Проєва: *Религијата на античките Македонци*. In: *Религиите и религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија*. Ред. Г. Старделов. Скопје 1996, s. 129—138.

⁴¹⁸ Późniejszy „spis arcybiskupów bułgarskich” (greckojęzyczny tzw. rękopis paryski z XIII wieku) rozpoczyna się — oczywiście pięć wieków później — od Protogena i zawiera wiele imion zrekonstruowanych z ustnych przekazów oraz niepewnych — por. Ъ. Иванов: *Български старини...*, s. 564—565.

⁴¹⁹ Za ślady ich symbolicznego ingresu do Ochrydu część archeologów uważa pozostałości ognisk odkryte na mozaikach największej z bazylik.

starosłowiańsko-cerkiewnego, bizantyjsko-chrześcijańskiego, estetyczno-artystycznego (niezależnie od proveniencji), historyczno-politycznego (w sensie bytu państwowego) czy społeczno-kulturowego (jako ośrodka odrodzeniowego). Wspomniane translokacje oraz geograficzna płynność granic i toponimów nie pozwalają w tym przypadku na pełną dyscyplinę pojęć również w stosunku do obszarów w strefie działania św. Klimenta. Choć przybycie ucznia słowiańskich apostołów nad *jezioro światłości* cechowały precyzyjne cele ideowe i przestrzenne, zatarły się już nieco w czasie i terenie niektóre pierwotne współrzędne jego peregrynacji. Przysłany był przez księcia Borysa do posiadających już katedralne świątynie Ochrydu i Devolu, ale drugi z tych ośrodków dziś jest jedynie identyfikowany z doliną rzeki we wschodniej Albanii, ewentualnie krainą wokół niej, dochodzącą do pozostałości arumuńskiego Moskopola⁴²⁰. Ponadto po siedmiu latach został przez Symeona powołany na tron biskupi Drembicy (Velikiej), co na wiele stuleci wprowadziło nieporządek terminologiczno-jurysdykcyjny, ponieważ ochrydzcy arcybiskupi używali odtąd tradycyjnego tytułu „drembicko-velicki”, podczas gdy epitet ten z czasem tracił czytelność topograficzną. W XVII stuleciu był zastąpiony „debarsko-kičewskim” wyróżnikiem eparchii, aby na krótko powrócić w brzmieniu „velickiej” podczas uroczystego proklamowania autokefaliczności macedońskiej Cerkwi w 1967 roku. Postawiony na miejsce Klimenta św. Naum (w ludowej tradycji przedstawiany jako jego rodowity brat) przeżył jeszcze siedemnaście lat, by podobnie jak jego współpracownik spocząć we własnoręcznie wykonanym grobie (co potwierdzili hagiografowie) w klasztorze przez siebie założonym — tyle że na przeciwległym krańcu jeziora. Ów wielokrotnie mitologizowany — i symbolizowany — fakt w istotny sposób zaciążył na stereotypie ich sprzężonego ludowego kultu, w którym dla przejrzystości rozróżniano w pierwszej kolejności patronalne funkcje nauczyciela oraz uzdrowiciela. Gdy po klęskach Samuela w latach 1014 i 1018 Bazyli II utrzymał tutejsze biskupstwo metropolitalne, chcąc zapewnić posłuszeństwo bizantyjskiej władzy⁴²¹, istniejący już kult Klimenta z jednej strony zaakceptował jego dobroczynne dla miasta i chrześcijańskiej społeczności zasługi, z drugiej zaś nie mógł przemilczeć sławizacji piśmienictwa i liturgii — skoro dwunastowieczny pasterz ochrydzkiego Kościoła Teofilaktes pozostawił potomnym w swym liście słynne słowa o miejscowych wiernych „niczym osły liry” słuchających przywróconej greckiej liturgii.

⁴²⁰ Pozorom dzisiejszej geografii przeczą ustalenia historyków, jednoznacznie sytuujących biskupi ośrodek Devol w kotlinie Korczy — por. П. Коледаров: *О местонахождении средневекового города Девол и пределах одноименной области*. „Paleobulgarica” 1982, бр. 1, s. 87—101. Por. także Т. Томски: *По трагата на средновековниот град Девол*. In: „Годишен зборник на Филозофскиот факултет”. Т. 27. Скопје 1975, s. 187—200.

⁴²¹ Pozostało ono do końca tworem typowo feudalnym, obciążającym chrześcijańskie domy daniną podatkową i pracą najemną.

W tym czasie rozkład stref znaczących w mieście uwzględniał jeszcze tradycyjną helleńską segmentację: obronny wierzchołek grodu dziedziczył wciąż pewne funkcje akropolu, a podgrodzie zajmowała *polis*. Pozostający w służbie królewskiej w Palermo geograf Al-Idrizi dał jeden z pierwszych opisów bizantyjskiego porządku przestrzeni między jeziorem a okalającymi je łańcuchami górskimi. Z innych relacji wynika ponadto, że miasto już wtedy prowadziło ożywiony handel z Wenecją, co też wykazały wykopaliska (łącznie ze skarbem ponad dwóch tysięcy weneckich monet odnalezionym w 2007 roku na Plaošniku). Dominująca wizualnie i terytorialnie potężna *Samuelowa* twierdza — jedyna tego rodzaju w Macedonii i po 1991 roku ogromnym nakładem finansowym manifestacyjnie odbudowana jako patriotyczny symbol prestiżu — w istocie jest o wiele starsza, sięgając w fundamentach czasów staromacedońskich, a w V wieku n.e. będąc już znanym i opisywanym w źródłach umocnieniem, które doczekało się nawet wcześniej utrwalenia na mozaikach nieodległej starożytnej łaźni. Warownię wykorzystali Bizantyjczycy oraz Turcy i ich wasale, którzy — jak Dželadin-beg — jeszcze w XIX wieku wzmacniali ją siłami krwawej pańszczyzny⁴²².

Najbardziej spektakularnym ogniskiem symbolicznym Ochrydu, które jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX wieku było martwym rezerwatem materii, stał się kompleks architektoniczno-archeologiczny wzgórza Plaošnik, całkowicie spełniający kryteria miejsca uprzywilejowanego — mającego *moc koncentrującą*. W innej kulturze i warunkach zapewne rozwinęłyby się on w kwitnącą *ławrę*, lecz tu nie pozwoliła na to surowość stosunków międzyreligijnych, destrukcyjne materialne tworzywo konflikty zbrojne oraz nierzadko brak środków. Jedno z „najświętszych miejsc słowiańskiego rodu” — jak to ujmują egzaltowane bedekery — nie miało szczęścia do fizycznego zabezpieczenia, lecz było z pewnością siedliskiem wielowarstwowego i odnawianego od tysiącleci procesu semiozy uniwersalnej przestrzeni świętej, na którą nakładały się zawsze kolektywne potrzeby chwili, realizujące się w nietrwałych pomnikach własnej epoki. Położone na południowym zboczu staromiejskiej wyniosłości, około 200 m poniżej murów obronnych, obejmowało pierwszą świątynię św. Klimenta, zabudowania jego wszechnicy, co najmniej dwie wczesnochrześcijańskie bazyliki, meczet oraz najprawdopodobniej starożytne centra kultowe (Enchelejczyków, Macedończyków czy Rzymian) — w dziejowej ewolucji ustępujące miejsca jedno drugiemu i obracające się w gruzy, gdy zamierała kultura je wspierająca. Odnowiwszy na krótko kościół, który zastał na wzgórzu, lecz rozmiarami nie odpowiadał jego potrzebom, św. Kliment wzniósł na fundamentach bazyliki (prawdopodobnie pod wezwaniem św. Pawła Apostoła) własną budowlę, stojącą tu aż do wieku XVI. Pod mu-

⁴²² Odrębnym rozbudowywanym systemem inżynieryjnym był układ wodociągowy, obejmujący w twierdzy i poza nią liczne cysterny, linie przesyłowe i kanały odwadniające.

zułmańskimi rządami była ona nawet odbudowywana, lecz z powodu — jak się przypuszcza — złego stanu finansowego arcybiskupstwa popadła w ruinę i na jej z kolei podstawach stanął ostatecznie meczet Imaret, od którego cała okolica przyjęła zwyczajową nazwę. U jego cokołu w 1943 roku zlokalizowano fundamenty owej *protocerkwi* św. Pantelejmona oraz grób słowiańskiego nauczyciela (już wówczas pusty, ale z resztkami ikon i świec), a po wyburzeniu murów islamskiej świątyni (1999) odkopano monumentalną chrzcielnicę (2002), jak też mogiły kilkuset mnichów. W szybkim tempie, bo już w grudniu 2000 roku, na fali milenijnych nastrojów wmurowano w tym miejscu kamień węgielny pod replikę-rekonstrukcję pierwotnego kościoła w „bizantyjsko-słowiańskim” stylu, który w ciągu półtora roku [!] postawiono kosztem ponad miliona euro państwowych środków i pracy dwustu osób. Znajdujący się przy jego południowej (jak i w przypadku św. Nauma) ścianie „przywrócony miejscu” pierwotny grobowiec świętego obudowano szklaną przegrodą, rzeczywiste relikwie umieszczając obok w podwójnym sarkofagu. Projekt budowl autorstwa Tanji Buntaśeskiej zakładał spektakularną syntezę cech architektonicznych zachowanych wokół Ochrydu cerkwi z analogicznego okresu, a całe założenie uświetnił największy w kraju dzwon odlany w Weronie, na którego powierzchni dwaj prywatni fundatorzy uwiecznili swe wizerunki obok scen biblijnych. W 2007 roku powołano jeszcze do życia organ mający dopełnić symbolikę Plaošnika ostatnim znaczącym gmachem — Radę do spraw Odnowienia Uniwersytetu św. Klimenta, w skład której weszli najwyżsi przedstawiciele Macedońskiej Akademii Nauk i Sztuk, Ministerstwa Kultury oraz Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej. W ramach wcielenia w materię akcentowanej w ich oficjalnych wypowiedziach *reminiscencji Klimentowego czasu i ducha we współczesnej semantyce* ma powstać zespół złożony z biblioteki, galerii ikon i rękopisów oraz instytucji kościelnej (być może wydziału teologii — z powołaniem się na idee symfonii Cerkwi i uniwersytetu oraz *pedagogiki liturgicznej* samego świętego⁴²³) — podobnie jak nowa świątynia odbudowany w stylu historyzującym na ukrytych w ziemi pozostałościach analogicznego średniowiecznego obiektu.

Aura „dotykaności historii”, połączonej z bezpretensjonalnością otaczającej zabytki codzienności, wynikała w Ochrydzie z faktu, że stosunkowo długo nie docierała tu europejska obsesja muzealnicza i dopiero czasy socjalistyczno-jugosłowiańskie poczęły tę sferę po swojemu instytucjonalizować. Jednym z rezultatów zwycięstwa argumentów kulturalno-edukacyjnych nad religijnymi było zajęcie na potrzeby muzealno-koncertowe (do 1991 roku) jedenastowiecznej cerkwi św. Zofii, której historyczna rola, „pałaco-

⁴²³ Пор. М. Златанов: *Светинаумовиот универзитет како парадигма (методолошки корелации меѓу духовното и секуларното образование)*. In: М. Златанов: *Вавилон и Ерусалим*. Скопје 2007, s. 143.

wa” jasność i przestronność wnętrza oraz wyjątkowej wartości freski z XI i XIV wieku wytworzyły kompleksową jakość *dzieła klasycznego*, choć usytuowanego w miejscu nie najbardziej eksponowanym. Katedralny kościół ochrydzkich arcybiskupów, osadzony (co przybrało postać pewnej reguły) na fundamentach dawniejszej bazyliki i służący — jak głosi jedna z koncepcji — jeszcze chwale władzy Samuela⁴²⁴, przeżywał nie tylko ingresy bizantyjskich dostojników cerkiewnych (którym zawsze towarzyszyły hojne donacje ikon dla podległych świątyń), ale i stał się widownią uroczystego odnowienia arcybiskupstwa w 1958 roku. Jego przewodnicy cieszyli się w świecie prawosławnym zasłużonym prestiżem jako sukcesorzy Pierwszej Justyniany⁴²⁵, którym cerkiew Stolicy Mądrości przydawała blasku aż do XV stulecia, kiedy w odwecie za bunt arcybiskupa Doroteusa osmańscy administratorzy przekształcili ją w meczet. Czas jej malarskiego urzędowania rękami salonickich mistrzów przez przysłanego z Konstantynopola świetnie wykształconego arcybiskupa Leona zbiegł się z przełomem wielkiej schizmy, dzięki czemu program teologiczny zawarty we freskach utrwalił niepowtarzalny wymiar narastających dyskusji doktrynalnych między Chrystusowymi stolicami Wschodu i Zachodu. Ich zamię noszą na przykład kompozycje Komunii Apostołów czy mszy św. Bazylego, ukazanego w pochyleniu nad ołtarzem w ośmioosobowej asyście. On wraz z Janem Złotoustym i Grzegorzem Wielkim figuruje już w pełnej glorii jako kodyfikator obowiązującej w Kościołach wschodnich liturgii, a dążenie Leona do wyakcentowania kwestii autorytetu i jurysdykcji zaowocowało wykonaniem w pasie ołtarzowym pięćdziesięciu wyobrażeń Ojców Kościoła oraz hierarchów — także patriarchów Aleksandrii, Jerozolimy i Antiochii (podczas rozłamu poparli oni patriarchę bizantyjskiego) oraz arcybiskupstwa Cypru. Ich obecność w sąsiedztwie mimbaru zachowanego

⁴²⁴ Wykaz posiadłości metropolitalnych Arcybiskupstwa w fazie jego rozbudowy około 1000 roku znajdował się jeszcze w dolnej części apsydy „patriarszej” cerkwi Samuela na prepańskiej wyspie Ahil (św. Achillesa) — wśród eparchii opisywanych tam jako „trony” figurowały Skopje oraz Bitola. Rejestr ten ulegał oczywistym zmianom, co widoczne jest choćby w szesnastowiecznym nomokanonie ze Strugi, gdzie pod szyldem *pierwszej Justyniany* wyszczególnione są między innymi: „Ugrovlažja, srbskaa zemlja, zemlja otъ Dunava do Soluna eže glagolet se Makedonia”. — Пор. Ы. Иванов: *Български старини...*, s. 52.

⁴²⁵ Niejasne relacje między „bułgarskim” nazewnictwem siedziby tronu biskupiego a niesłowiańską tradycją przejrzyście tłumaczy S. Pirivatrić: „Bułgarzy osiedlili się w Macedonii i Ilirii leżących poza nią samą i uznali, że ich carska [Samuelowa] stolica jest miastem wybranym przez Justyniana na siedzibę arcybiskupstwa”, i dalej — powołując się na słowa czternastowiecznego humanisty Nikefora Gregorasa: „Wedle imienia przybyłego narodu kraj zyskał nową nazwę Bułgarii, a Pierwsza Justyniana została nazwana jej metropolią. Wiele lat później cesarz Bazyl Bułgarobójca w wielu bitwach starł ten naród z powierzchni ziemi [...], lecz jako jego wspomnienie pozostało określenie arcybiskupstwa”. — S. Pirivatrić: *Samuilova država...*, s. 185. Dodatkowo etniczny kontekst tej sytuacji komplikuje fakt, że jurysdykcja Justyniany sięgała na północy do Sirmium (Sremskiej Mitrovicy) — czyli na obecne ziemie serbskie — пор. С. Димевски: *Историја на Македонската...*, s. 17.

ze względu na jego wykonanie z pozostałości rzeźbionego w motywy przyrodnicze ikonostasu czyni wrażenie konfrontacji równie sugestywnej, jak koraniczne inskrypcje w cieniu bizantyjskiej kopuły stambulskiej cerkwi-imienniczki Bożej Mądrości. Jednocześnie symbolika miejsc wewnętrznej przestrzeni świątynnej uwzględnia — jako podporządkowany centralnej idei Matki-Dziewicy — majestat macierzyństwa połączony z cnotą wyrzeczenia, co ilustruje z kolei kompozycja zawarta w narteksie, jedynym lokum przeznaczonym pierwotnie dla kobiet. Na jego bocznych sklepieniach umieszczono szereg męczennic i dziewic-świętych Pańskich z Marią Egipcjanką na czele, zamykając tym samym krąg postaci prymarnych w semiotyce jedenaścowiecznej kultury religijnej, w której konieczność kanonicznej wierności urzędnikom *sacerdotium*⁴²⁶ kompensowano nieznaną formalnych rygorów obojętnością dla spraw ziemskich.

Widnokrąg symboliczny Ochrydu, otwierający się na biokulturowe wartości świętej strażnicy jeziora oraz uniwersalne horyzonty geozoficzne chrześcijańskiej ekumeny, ma również swą wewnętrzną, logicznie skomponowaną mikroskalę. Na planie widzianego z lotu ptaka wypiętrzenia brzegu rozkład stanowisk topografii sakralnej charakteryzuje układ ośrodkowo-pierścieniowy: odosobnione ogniska kultowe św. Klimenta i Stolicy Mądrości (wsparte na zachodnim cyplu niewielkim, bardziej usługowo-„krajobrazowym” niż kulturowo-motorycznym założeniem sanktuarium św. Jana Apostoła na Kaneo, który mógł być pozostałością dawnego klasztoru) od wschodu okala pas cerkwi schodzących łukowatą linią od przybytku Bogurodzicy Perivleptos ku jezioru. Większość kameralnych świątyń, których nierzucające się w oczy rozmiały umożliwiły im zachowanie początkowego wyglądu w warunkach otomańskich, cechują wyrafinowane, często bardzo archaiczne zdobienia wewnętrzne. Z jednej strony ich drewniane i kamienne zabytki — szczególnie najstarsze dwunasto- i trzynastowieczne — mają rysy surowej kultury dawnej, wspólnej niepodzielonej przestrzeni („romańskie” motywy fantastycznej animalistyki, na przykład pary ptaków o splecionych szyjach), z drugiej zaś w późniejszych czasach dochodzi do głosu — również jak w dalekiej od estetycznej oszczędności sztuce Zachodu — ogólnobałkańska intruzja form folklorystycznych, w detalach rzeźby odwołująca się do realnych form świata widzialnego, a nie symbolicznego. Odmienność estetyk i funkcji specjalistycznych tych cerkwi pod pozorami zewnętrznej konwencjonalności kryje sprecyzowane potrzeby obiegającego je *milieu*: św. Dymitr oraz Konstantyn i Helena towarzyszyli „tronującemu” sanktuarium Najdostojniejszej (*peribleptos*), trzy inne Bogurodzice (Čelnica, młodsza Kamensko oraz Bolnička, wokół której mieścił się monaster żeński) spinały oś świątyń „pocieszycielskich”. Ostatnia z nich podzieliła później miejsce z „męskim” odpowiednikiem Nikola Bolnički.

⁴²⁶ Por. H.-W. Haussig: *Historia kultury...*, s. 324.

Rozpowszechnienie kultu maryjnego wiązało się tu najpierw z hesychastyczną (Grzegorz Palamas) wizją wcielenia Logosu w ludzką postać Rodzicielki dla zbawienia człowieka, a następnie z przyjęciem jej ochronnych symbolizacji po inwazji tureckiej. Natomiast swoisty kult cudotwórczych „świętych lekarzy” — uwieczniony w patronacie św. Pantelejmona nad kompleksem Plaošnika, gdzie znajdował się prawdopodobnie „ziołolecniczy” szpital, czy cerkwi Mali Sveti Vrači z najstarszym w Macedonii drewnianym ikonostasem⁴²⁷ — wypływał po części z monopolu duchownych na wiedzę medyczną, ale miał też znaczenie przenośne. Grecka soteriologia zakładała bowiem nie prawnicze wyważenie uczynków ludzkich, lecz uzdrowicielskie „zbawienie materii” — odzyskanie moralnego i fizycznego zdrowia utrzymywało się w prawosławnym przekonaniu, że uleczyć można każdego. Dlatego też patronalne wstawiennictwo nie omijało starców, których opiekuńcza św. Bogurodzica Gerakomija sąsiadowała w jednym wirydarzu z przytułkiem (jak i w przypadku fundacji muzułmańskich *imaretów*, których jeden z budynków stał na wzgórzu Plaošnik). W syntaktycznym łańcuchu owych funkcji miejsce szczególnie zajęła świątynia Stary Święty Kliment — jedyna oficjalnie opatrzona takim wezwaniem, w której złożono szczątki Nauczyciela po „konwersji” *chramu* na Plaošniku, a zanim trafiły do relikwiarza u Bogurodzicy Perivleptos. Od 1952 roku spoczywały one, aż do zamykającej ów cykl translacji do punktu wyjścia, w niepozornej dziewiętnastowiecznej cerkiewce Nikola Gerakomija — zwłoki Klimenta były zatem mniej lub bardziej uroczyście grzebane pięciokrotnie⁴²⁸.

Ostatnim punktem figury ochrydzkiej decentralizacji symboli jest właśnie odosobniona topograficznie trzynastowieczna arcybiskupia katedra św. Bogurodzicy Perivleptos (zwyczajowo nazywana św. Klimentem za sprawą przechowywania relikwii), która swą funkcję odziedziczyła po przejętej przez Turków monumentalnej św. Zofii. I znów semantyka miejsca sprzyjać musiała ideowej aktualizacji znaczeń, gdyż w owej kolejnej siedzibie dokonał się po posiedzeniu Świętego Synodu w 1967 roku akt podpisania postanowienia o autokefaliczności macedońskiej Cerkwi. Tym sposobem ponownie stało się ono żywą kroniką toczącego się na pograniczu etnicznym życia kościelnego. Świątynia ufundowana przez zięcia (archonta pochodzenia albańskiego, o czym niechętnie się wspomina) cesarza Andronika II Paleologa rychło trafiła pod jurysdykcję serbską, lecz zarówno symbolizujący ją portret Stefana Uroša, jak i miejscowego arcybiskupa „całej Bułgarii” Grzegorza II opisane

⁴²⁷ Znajduje się tam także fresk z modelowym ujęciem Klimenta trzymającego makietę miasta — konwencjonalny symbol władzy biskupiej. Na podobnym konterfekcie w niedalekiej wsi Leskoec atrybutem grodu są wyłącznie mury i baszty twierdzy.

⁴²⁸ Symboliczna onomastyczna obecność świętego ma znacznie szerszy zasięg geograficzny — od uniwersytetów w Bitoli i Sofii po bułgarską bazę naukową na Antarktydzie. Pod jego wezwaniem powstał pierwszy na kontynencie australijskim monaster macedoński w King Lake.

są w prestiżowym języku greckim, podczas gdy inskrypcje cerkiewnosłowiańskie darowano już jedynie pomniejszym personom. Epitet patronki budowli wywodzi się z ‘dostojeństwa’ i ‘wszechzci’ przymiotnika *peribleptos*, ale w pansemiotycznej tradycji wiązania średniowiecznych fundacji cerkiewnych z ich ziemskim losem oraz miejscem jest też naturalistycznie odczytywany jako „wszechwidząca” — ze względu na czysto fizyczne panowanie w czasie linearnym nad przestrzenią jeziora⁴²⁹. Będąc — jak twierdzi dalej R. Łozanowa — *megaznakiem tekstu sakralnego*, przyjęła również na siebie funkcję kulturotwórczą, gromadząc w nieistniejących już zabudowaniach klasztornych bogate zbiory rękopiśmienne — także notacji śpiewu cerkiewnego. W macedońskiej historii idei kulturalnych ta właśnie dziedzina, odnoszona przede wszystkim do osiągnięć Jana Kukuzela, wynoszona jest do rangi reprezentowania *ochrydzkiej estetyki* — kultury muzycznej dla wybranych, splatającej ontologicznie piękno natury i sztuki⁴³⁰. Jeszcze jednym znakiem jej obecności w ikonosferze cerkwi byłoby „parzyste” odmalowanie w jej wnętrzu postaci św. Klimenta oraz biskupa-poety Konstantyna Kavalilasa (zresztą autora panegiryków na cześć poprzednika i słowa pochwalnego ku czci św. Nauma). Młodzi autorzy wystroju freskopisarskiego, ukształtowani w salonickim ośrodku „renesansu Paleologów” Michał i Eutychiusz tchnęli w te oraz inne wyobrażone postacie ducha dynamizmu, nie podejrzewając zapewne, że przygotowują tło dla przyszłego grobowca świętego nauczyciela. Płyta wspólnej mogiły jego oraz arcybiskupa Prohora z XVI wieku przechowała się w południowej kaplicy, lecz z czasem relikwie przeniesiono do drewnianego kiwota pod ołtarz (kolejna translacja). Podróżujący po Macedonii w XIX wieku A. Kapustin potrafił już prawidłowo zidentyfikować cechy wyrytego w kamieniu napisu cyrylicznego, rzeczowo stwierdzając, że z pewnością nie pochodzi on z X stulecia⁴³¹.

W całej Europie klasztory pod wezwaniem przywódców zastępów anielskich lokowano w niedostępnych miejscach, podkreślając obronną symbolikę ich postaci⁴³². *Ochrydzka ekumena* nie była wyjątkiem — na południowych

⁴²⁹ Por. P. Лозанова: *Църквата „Св. Богородица Перивлента” („Св. Климент”) в Охрид — културни пластове*. In: *Свети места...*, s. 131.

⁴³⁰ Por. Б. Ортакков: *Аристотеловото наследство во македонскиот духовно-музички простор од времето на св. Јован Кукузел*. In: *Историја на идеите...*, s. 108—109.

⁴³¹ Por. А. Капустин: *Поездка в Румелию...*, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 5, s. 108—110.

⁴³² Z licznych przykładów macedońskich warto wskazać choćby na monaster św. Michała Archanioła w Lesnowie, którego fundator, despota Jovan Oliver, potwierdza w napisie patronalnym, że cerkiew klasztorną wznosi ku chwale „wielkiego wojewody sił niebieskich, archistratega Michała” — za którego ziemskiego odpowiednika na służbie Stefana Dušana sam siebie uważał — por. S. Gabelić: *Manastir Lesnovo. Istorija i slikarstvo*. Beograd 1998, s. 31. Motywy te uwzględnia też program freskopisarski i samo umiejscowienie obiektu. Por. również M. Skowronek: *„Świat cały ma Cię za obrońcę”. Michał Archanioł w kulturze Słowian prawosławnych na Balkanach*. Łódź 2008.

krańcach jeziora stanął wzniesiony ręką św. Nauma w X wieku monaster św. Archanioła⁴³³ („priidošē vь stranaх iliriiskyхъ i liхnidonskiyхъ i vь Livanie Děvolskoe, pri krai ezera Oхritskago grada, meždurečie”⁴³⁴), którego główna świątynia w swym planie trójlistnej koniczyny podkreślała bliźniaczy charakter względem ochrydzkiego św. Pantelejmona. Także jego funkcja przypominała o soteriologicznej idei słowiańskich oświecicieli — po kilku wiekach miał tu jeszcze funkcjonować szpital. Kształt szesnastowiecznej następczyni pierwszej cerkwi zdążył wraz z wielokrotnie palonymi *konakami* zakodować w powszechnej świadomości formę kolejnego *dzieła klasycznego* — tym razem zawdzięczający raczej swą lokatę stopniowej harmonizacji z malowniczym krajobrazem⁴³⁵. Jako jedna z nielicznych weduta klasztoru (z oznaczeniem szczytu Galičicy i źródeł Drimu) umieszczona została w dolnej części miedziorytu *Życia i cudów św. Nauma Ochrydzkiego*, wykonanego pierwotnie w 1743 roku w Wiedniu przez Hristofora Žefarovicia do jego *Stemmatografii*, który to topograficzny stereotyp był później w dużych nakładach odbijany i rozprowadzany w ośrodkach religijnych wokół Jeziora Ochrydzkiego, a także w środowiskach wychodźstwa macedońskiego na Węgrzech⁴³⁶. Obiekt położony na międzykulturowym styku stanowił miejsce ścierania się heterogenicznych pierwiastków kultowych i estetycznych. Kult św. Nauma nałożony na cześć oddawaną tureckiemu cudotwórcy Sari Saltikowi był w tym rejonie Macedonii częścią składową synkretycznej wiary bektaszytów, a tutejsze freski wykonał zograf z Korczy⁴³⁷. W sąsiedztwie (albańskiej wsi Llënge) istniał ponadto monaster św. Mariny Męczennicy czczony przez Arumunów. Gdy w XVIII i XIX wieku brakowało środków na utrzymanie mniszej wspólnoty — w skład której wchodziło wielu Wołochów — ze wsparciem finansowym wystąpili nawet odlegli gospodarowie wołoscy, czego ślad zachował się w stosownych gramotach⁴³⁸. Natomiast gdy w tym samym okresie wśród prawosław-

⁴³³ Najstarszy żywot św. Nauma pióra jego ucznia określa to miejsce „na isxodь Bělago ezera” — por. Ѐ. Иванов: *Български старини...*, s. 306.

⁴³⁴ Ibidem, s. 313 (z tzw. drugiego żywota św. Nauma).

⁴³⁵ Na osiemnastowiecznym ikonostasie św. Naum dzierży jako fundator jednokopułowy model symboliczny pierwszej świątyni.

⁴³⁶ Między innymi na podstawie dzieła pochodzącego z Dojrana Žefarovicia do *erminii* mijackich zografów dopisywane były wyobrażenia świętych słowiańskich, gdyż we wzornikach z Athos nie byli oni uwzględniani — por. Ц. Грозданов: *Уметноста и културата на XIX век...*, s. 124—136.

⁴³⁷ Turcy nazywali to miejsce *keşişlik* — ‘klasztor’. W kilku macedońskich monasterach odkryto także artefakty mistrza Onufriego, którego większość spuścizny znajduje się w albańskim Beracie.

⁴³⁸ Były one spisywane (na przykład przez Aleksandra Ypsilantiego) w języku arumuńskim odręcznie cyrylicą. Przechowywane pierwotnie w Bitoli przez zamożną rodzinę Robevów, w XX wieku trafiły prawdopodobnie do Rumunii — por. Ѐ. Иванов: *Български старини...*, s. 642—643. W XVIII wieku pod skrzydłami monasteru funkcjonowała również drukarnia w arumuńskim Moskopolu.

nej ludności albańskiego Beratu rozpowszechniło się bezpodstawne raczej podanie o działalności misyjnej i miejscu ostatecznego spoczynku w tym mieście Gorazda i Angelarija — uczniów wielkomorawskich misjonarzy — pojawiły się w niedalekiej geograficznej odległości kolejne artystyczne wyobrażenia łączące „okołocyrylometodiańskie” obrazy kultowe z wizerunkami miejsca. Na dwóch tylko zachowanych konterfektach („zaśnięciach” mniej znanych słowiańskich nauczycieli — z których jeden oglądać można w berackiej galerii ikon) obaj następcy świętych Cyryla i Metodego wyobrażeni są złożeni do grobu pod murami twierdzy, nad którymi realistycznie odmalowano szczegóły bałkańskiej architektury albańskiego miasta, a jeszcze wyżej postaci świętych Cyryla z Metodem, Klimenta z Naumem oraz Savy⁴³⁹.

Sąsiedztwo obszarów albańskich wcale nie było jednak decydującym czynnikiem rozkładu arcybiskupich posiadłości. Niezależnie od całego spłotu innych negatywnych okoliczności zadawnione spory terytorialne toczyły się wokół części ziem serbskich wyłączanych spod ochrydzkiej kurateli — najpierw po 1219 roku, kiedy pozbawione jej zostały cztery eparchie z raszką i przyreńską na czele, a następnie w pierwszej połowie XVI wieku⁴⁴⁰ — gdy biskup smederewski Pavle próbował odnowić patriarchat w Peći, dołączając doń macedońskie dobra kościelne⁴⁴¹. W XVII stuleciu uformowano w Ochrydzie formalne jedynie biskupstwo katolickie, dla którego brakło tylko wiernych, choć był to już początek złej politycznej i materialnej passy całego zagrożonego rozczłonkowaniem, upadkiem autorytetu i niewypłacalnością bałkańskiego prawosławia. Do tego czasu liczba funkcjonujących cerkwi zmalała dziesięciokrotnie (a na początku XIX wieku niemal stukrotnie, sprowadzając się do trzech⁴⁴²), natomiast działania dyplomatyczne toczone w Rosji i na Zachodzie na rzecz zmiany fatalnej sytuacji pozostawały bezskuteczne. Formalna likwidacja arcybiskupstwa w 1767 roku i jego przyłączenie do konstantynopolitańskiego patriarchatu poprzedzone były intensywnymi wysiłkami fanariotów, do czego w mniej jawny sposób przyczyniły się z pewnością kręgi papieskie, ale też rosyjskie i bułgarskie (jak się dziś w macedońskich rewizjach historiograficznych dowodzi, mnich Pajsije zyskał bynajmniej nie ascetyczne warunki do ukończenia swej etnocentrycznej *Słowianobułgarskiej historii* dokładnie

⁴³⁹ Obecność relikwii Gorazda i Angelarija w Beracie potwierdzać miał oficjalnie w połowie XIX wieku tamtejszy metropolita Antim Aleksudi, a Rosjanin W. Grigorowicz wspominał nawet o istnieniu w okolicy klasztoru św. Gorazda. Bułgarscy historycy raczej wykluczają ów trop cerkiewnosłowiańskiej tradycji. Nauce macedońskiej ikony te znane są od niedawna — por. Ц. Грозданов: *Уметността и културата на XIX век...*, s. 37—44.

⁴⁴⁰ W stuleciu tym arcybiskupstwo miało nawet własne muzeum, o czym świadczy odnaleziona w 1916 roku greckojęzyczna pieczęć z napisem „muzeum tronu Pierwszej Justyniany” — por. Й. Иванов: *Български старини...*, s. 42—43.

⁴⁴¹ Z kolei dzieje eparchii na Sycylii uzależnione były od obecności tam prawosławnej ludności albańskiej i greckiej — uciekinierów z Turcji.

⁴⁴² Cerkwi parafialnych miasto ma dziś tylko cztery.

w czasie dojrzewania końcowej rozprawy z samodzielnością kościelną Ochrydu)⁴⁴³. Były organizm wielkości dużego państwa stał się ledwie częścią parafii prespańsko-lichnidzkiej, co oznacza, że nawet sama nazwa miejscowa została w nomenklaturze zastąpiona przedślowiańskim toponimem. Zarządzający wymierającym miastem na początku XIX wieku tyrański turecki wasal Dželadin-beg, którego jedną z niewielu zasług pozostaje organizacja obrony przed albańskimi grabieżami⁴⁴⁴, padł sam ofiarą sułtańskiego rewanżu i pozbawiony majątku ratował się w 1832 roku ucieczką do Egiptu.

W planach Osmanów leżało mimo wszystko wzmocnienie sandżaku ochrydzkiego, zajmującego pokaźne tereny byłej Dassaretydy i Dardanii ze skrawkami Prevalitany i Ilirii (czyli teraz *gros* terenów albańskojęzycznych), co niedwuznacznie ukazuje miejsce w nim ludności słowiańskiej. Inicjując kolonizację swej zaszczytnej pobizantyjskiej zdobyczy, rozpoczęli działania od wzniesienia meczetu Imaret w miejscu symbolicznym oraz założenia na równinie — w pobliżu kilkusetletniego platana „Činar” — *čaršiji*, która dziś rozrosła się w rozległą dzielnicę — na północy nadal orientálną⁴⁴⁵. W swych siedemnastowiecznych dziennikach podróży Evliya Çelebi wspominał o 150 ochrydzkich sklepach, 77 łaźniach (obecnie 2), 17 meczetach⁴⁴⁶ (obecnie 10 i jedno *tekke* derwiszów), 7 kawiarniach oraz 3 domach publicznych, co było proporcjami należytymi na islamskie warunki, choć niewiele mówiło o stosunkach z ludnością niemuzułmańską. Nie zawsze jednak były one napięte, o czym świadczy choćby fakt, że na tle reszty kraju panował tu klimat sprzyjający rozwojowi sztuki religijnej, która po zmierzchu epoki „mowy fresków” dalej — i długo — rozwijała się głównie w formach ikonopisarskich. Dokładnie penetrujący w końcu XIX stulecia (już po nieudanym tzw. powstaniu Brsjaków i nasileniu agitacji z Sofii⁴⁴⁷) *kolebkę bułgarskiej cywilizacji* W. Kynczow celnie uchwycił większość jej ponadczasowych rysów bizantyjskiej Slavii, jednocześnie zwracając uwagę na równie niezmiennie porządki kultury Wschodu — zewnętrznej urodzie Ochrydu przeciwstawił katastrofalny poziom higieny i oplakane położenie nieremontowanych budynków. Pozostałości ocalałej z rąk fanariotów przycerkiewnej biblioteki arcybiskupstwa zastał w stanie bezładu

⁴⁴³ Pof. С. Влахов-Мицов: *Филозофскиот клуч...*, s. 115.

⁴⁴⁴ Motyw ten wykorzystala ludowa pieśń epicka o Kuzmanie Kapidanie, na podstawie której powstał poemat Grigora Prličeva *Сепдаром*.

⁴⁴⁵ Jednym z najczęściej przywoływanych obrazów symbolicznych w szkicach podróżniczych były „minarety wyrastające z jeziora”.

⁴⁴⁶ Z czego większość lokalnych — tzw. mesdzidów.

⁴⁴⁷ Apogeeum „negatywnej obecności” Bułgarów wewnątrz substancji historycznej Ochrydu nastąpiło w latach 1915—1918, kiedy wywieźli oni znaczną liczbę zabytków (między innymi dwunastowieczne wrota cerkwi Nikola Bolnički). Niektóre trafiły do Bułgarii drogą donacji — w Narodowym Muzeum Historycznym w Sofii znajduje się składająca się z kilku płatków złota księga orficka z IV wieku p.n.e., ofiarowana placówce — jak głosi napis — „от родолюубив Българин от Охридско”.

w popękanych skrzyniach, a średniowieczną drewnianą rzeźbę św. Klimenta przeżartą przez korniki z relikdami jedwabnego okrycia, które wierni obrywali na pamiątkę⁴⁴⁸. Wcześniej, przed jego wizytą, Rosjanka M. Karłowa wyrażała zdegustowanie stosunkami w klasztorze św. Nauma, gdzie służby sprawowano po grecku, a niezbyt przyjaźni mnisi składali się z Greków, Albańczyków i Wołochów⁴⁴⁹. Handel — potencjalnie jedynie z Albanią — tkwił w stanie upadku, bo zamożniejsze rody przeprowadziły się do Bitoli, a pozostali na miejscu kupcy w obawie przed debarskim bandytyzmem latami nie wyjeżdżali z miasta. Opuszczone domy⁴⁵⁰, zaniedbane winnice — i w ogóle marne wina — oraz mizerna żegluga dopełniały całości obrazu. Na zasobnych kiedyś łowiiskach, które w czasach Stefana Dušana przydzielane były klasztorom, a przez Osmanów dawane w dzierżawę, gospodarowały resztki osad tradycyjnych łodzi z *czardakami*, wyruszających z sieciami z rozłożonych pod skałami osiedli rybackich⁴⁵¹. Zbankrutowały dziesiątki manufaktur garbarskich konkurujących poprzednio z potęgą Kostura, a w związku z zakazem osiedlania się Żydów brakowało dopływu kapitału. Ośmieleni bliskością Debaru Albańczycy i Turcy obnosili się z kosztowną bronią i strojami, a sprzedaż niebanderolowanego tytoniu przybrała takie rozmiary, że nawet nadzorowana przez najobrotniejszych bejów policja podatkowa nie potrafiła powstrzymać „Arnautów z paczką tytoniu w jednej ręce, a rewolwerem w drugiej”⁴⁵². W sąsiedniej Strudze ze względu na porwania dla okupu, z powodu których rodziny ofiar były zmuszone sprzedawać swe domy, nikt nie uprawiał pól, za to wzbogacone na rozbojach Debar i Elbasan rozkwiły ekonomicznie. Położona między ogrodami a zabagnionym brzegiem jeziora szkoła oddanych sprawie narodowej braci Miladinovów — symbol kolektywnej tożsamości — miała znajdować się w stanie

⁴⁴⁸ Por. В. Кънчов: *Македония...*, s. 70, 72, 73. Przy okazji przedstawił ahisteryczne podanie o podarowaniu jej *carowi* Samuelowi przez papieża, co inni podróżnicy także interpretowali w kontekście bizantyjskiego ikonoklazmu. Obecnie uważa się, że dzieło powstało pod wpływem sztuki romańskiej w epoce wojen krzyżowych.

⁴⁴⁹ Por. М. Карлова: *Турецкая провинция...*, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 5, s. 202. Jednocześnie przytoczyła też albańskie legendy świadczące o wyjątkowej apotropicznej opiece — ale i materialnej nietykalności — jaką monaster ten uosabiał. Na realiach tureckiej obecności w Ochrydzie oparte zostało libretto do baletu serbskiego kompozytora S. Hristicia *Ohridska legenda* (1947), wykorzystującego szeroko ludowe macedońskie motywy muzyczne.

⁴⁵⁰ Do wyjątków należały rezydencje w rodzaju *braterskiego domu* Robevów, dwukrotnie palonego, a potem dewastowanego przez wojsko serbskie — obecnie kompleks muzealny. Dostawa górno miasta w latach międzywojennych XX wieku były w dużej części nadal puste. Dokładniej na temat ochrydzkiej architektury miejskiej por. na przykład Ц. Грозданов: *Уметноста и културата на XIX век...*, s. 256—274 oraz Б. Чипан: *Стара градска архитектура во Охрид*. Скопје 1955.

⁴⁵¹ Zmienną koniunkturę w rybołówstwie próbowano po latach zastąpić wyrobem „perł ochrydzkich” z łusek płaszczycy.

⁴⁵² В. Кънчов: *Македония...*, s. 84.

półruiny⁴⁵³. Płodne sady Strugi powstawały zresztą na malarycznych błotach, które próbowano osuszać jeszcze w państwie Samuela.

Miasto to, wyrosłe w XIX stuleciu z rybackiej wioski u ujścia Drimu⁴⁵⁴, jako bliski gospodarczy konkurent Ochrydu ogniskowało aktywność okolicznej ludnej i mocno zalbanizowanej prowincji Malesija, której potrzeb zorientowany w kierunku północno-wschodnim na obsługę krainy Debarca Ochryd nie mógł zaspokoić. Miasteczko, podzielone rzeką na nieprzyjazne kwartały etniczne, zdawało się już sto lat temu nie mieć żadnych perspektyw rozwojowych⁴⁵⁵. Debarca natomiast awansowała na symbol czysto słowiańskiej tężyzny wiejskiej, szczególnie po demograficznym przewyżczeniu śmiertelnych skutków powstania ilindenskigo. Jeszcze jedna nadochrydzka aluwialna równina — część terytorium Gory, rozciągnięta między znaną rodową siedzibą albańską Starova a brzegiem — wygenerowała ośrodek o funkcji miejskiej — Pogradec. Jego ambiwalentna rola względem Ochrydu wiązałyby się z kolei głównie z etniczną przeciwwagą na osi północ — południe, jakkolwiek u kresu ery otomańskiej połowa tutejszej ludności była wyznania ortodoksyjnego, a lokalne czwartkowe targi zawsze intensyfikowały pozytywną wymianę z miastami północnego brzegu. Senność tej *palanki* w relacjach „literatury turystycznej” była wręcz przysłowiowa. W 1913 roku mocarstwa wytyczyły międzypaństwową linię demarkacyjną przecinającą jezioro niemal po przekątnej i ów trwający od stu lat stan rozbił przyrodniczą i kulturową jedność otoczenia zbiornika w stopniu podobnym, jak odcięcie Pelagonii od Salonik. Kiedy los niezmiernego imperium Porty nie był jeszcze znany, podróżnik mógł z nadzieją myśleć o tym, jak niewielkim kosztem dałoby się moczary obok Goricy — negatywny symbol geozoficzny — przemienić w najpiękniejszy ogród w państwie sułtana, rozłożony między źródłami dwóch strumieni⁴⁵⁶. Nadzieje te nie spełniły się, lecz pozostał w narodowej — i to niejednej — świadomości wciąż podgrzewany schemat myślenia o Ochrydzie jako *pars pro toto* Macedonii, może także jako efektywnej *imago mundi* prawosławnej ekumeny. Dziś krzykliwy, wypełniony hotelowymi promenadami — które w niczym nie przypominają *corsa* sprzed trzydziestu nawet lat — i nadal rozbrzmiewający też śpiewem muezinów, nie obrósł jeszcze bez reszty merkantylną sztucznością, przewrotnie zadając kłam rosyjskiemu przysłowiu: „He место украшает человека, но человек место”⁴⁵⁷.

⁴⁵³ Por. *ibidem*, s. 87.

⁴⁵⁴ W związku z takim ryzykownym usytuowaniem zachowały się oryginalne relacje o powodziach na początku XX wieku, pozwalających mieszkańcom Strugi gołymi rękami zbierać setki ryb ze swych ogrodów — por. P. Крле: *Автобиографија...*, s. 181.

⁴⁵⁵ Por. *Македонија како природна...*, s. 220—221.

⁴⁵⁶ Por. В. Кънчов: *Македонија...*, s. 67. Chodzi o miejsce o tradycyjnej nazwie Biljanini Izvori.

⁴⁵⁷ Bardziej tu chyba adekwatnym od oryginalnego *Homo locum ornat, non locus hominem*.

Skopje

Założywszy, że w annałach skopijskiej historii niełatwo doszukać się jednoznacznych i układających się w ciągłą sekwencję pierwiastków południowo-słowiańskiej symboliki genezy, oraz że w porównaniu na przykład z Ochrydem bliższe antroposferze miasta byłoby pojęcie konfrontacji — a nie dialogu, łatwiej odszyfrować tropy i toposy kulturowego polimorfizmu tego miejsca. Jego funkcję symbolu egzystencjalnego, sprowadzającego się do reprezentacji *teraźniejszych* interesów genetycznie różnorodnych populacji dzisiejszej metropolii, częściowo tylko może wyjaśniać jej położenie niemal centralne dla górnej części nadwardarskiej Macedonii, ale zawsze peryferyjne dla wszystkich sił zewnętrznych, które pragnęły zawładnąć krajem jako całością. Znajdując się w strefie topograficznie koncentrującej rozwidlenia kotliny jako jej ognisko, stanowi nie tylko fizyczny obszar styku subregionów, ale również rozwinęło się w aurze miasta kompromisu (lecz i naporu) politycznego oraz etnicznego, zmagając się z balastem zmiennej tożsamości — fenomenem ciągłego *oswajania obcości*. W kraju pozbawionym naturalnego otwarcia na zewnątrz przez bramę Salonik („ujście” Wardaru do Skopje ma także charakter symboliczny w semantyce zamknięcia, gdyż przed macedońsko-grecką granicą nie przecina on już miejsca nadającego się na lokalizację tak dużego ośrodka) ich substytutem mogło stać się jedynie Skopje, obecna „stolica z konieczności”, której podobna rozmiarami alternatywa mogłaby się ukształtować tylko gdzieś w Pelagonii. Jednocześnie figura otwartej na cztery strony świata, pozornie osłoniętej kotliny, do której przez stulecia zlewają się obce sobie etnosy organizujące niezależne *królestwa znaków*, zyskała w wielu dzisiejszych interpretacjach geokulturowych negatywną wymowę, zgodną z praktyczną dewizą: „na skrzyżowaniu dróg nie buduje się domu”. Horyzont jest tu niestabilny i zamknięty, oferując ograniczone możliwości wyjścia poza dno poszerzonej doliny oraz wciąż nowe dylematy sąsiedztwa, wynikające z wielokierunkowej imigracji z i spoza rozczłonkowanych górskich grzbietów.

Użyteczność triadycznej kompozycji „ochronne góry — rozległa i żyzna kotlina — spławna (niegdyś) rzeka” docenili w V stuleciu p.n.e. ilirijscy Dardanowie, lokujący osiedla na kilku nadwardarskich wzgórzach (co wraz z ekspozycją terytorialnego zasięgu kultury Komani stanowi dziś jedno z częściowych uzasadnień „prehistorycznych” albańskich praw do ziem zachodniomacedońskich), ale w pełni wykorzystali ją założyciele trwającego przez niemal pięćset lat — do trzęsienia ziemi w 518 roku — rzymskiego Scupi. Obdarzone statusem kolonii dla weteranów VII legionu (Colonia Flavia Scupi — z reprezentacyjnym *theatrum*), a następnie biskupstwa (dwie bazyliki), nie utrzymałoby swego znaczenia w strukturze przestrzennej imperium bez wodnego połączenia komunikacyjnego ze Stobi, zapewniającego ekono-

miczną oraz kulturalną integrację i interakcję z południem regionu. Chociaż pozostałości antycznego założenia nie były niewidoczne, w ostateczności potwierdziła jego usytuowanie — w okolicy ujścia rzeki Lepenec i wzniesienia Zajčev Rid — wizja lokalna wybitnego badacza starożytności Arthura Evansa, który w drodze na Kretę w roku 1883 zdążył jeszcze zbadać i opisać położone na obrzeżach tureckiego miasta ukryte w winnicach rzymskie groby oraz monumentalny akwedukt o 55 łukach⁴⁵⁸. Po destrukcji Scupi długo nie mógł uformować się topognostyczny widnokrag cywilizacyjny o jednym punkcie obserwacyjnym, ponieważ optyka koncentryczna załamała się w kilku niedookreślonych perspektywach, podporządkowując się nieuniknionej symbolice rozproszenia: prawno-kościelna sukcesorka najwcześniejszego rzymskiego biskupstwa — Justiniana Prima — do dziś nie została jednoznacznie umiejscowiona, pierwociny zaś bizantyjskiego (od 1004 roku), *ergo* późniejszego starserbbskiego grodu mogły, zgodnie z dwiema konkurującymi teoriami⁴⁵⁹, powstać zarówno na wzgórzu Kale, skąd potomkowie mieszkańców Scupi odeszliby na wzgórze Virginov Rid, jak i na zboczach Vodno, skąd po nadejściu Słowian przenieśliby się na Kale. Pierwsze wewnętrzne umocnienia owej warowni przypisuje się budowniczym Samuela — i odtąd aż do opuszczenia tego miejsca przez oddziały armii jugosłowiańskiej w 1951 roku miało ono służyć celom militarnym. Niezależnie od różnych opinii na temat zmieniających się punktów skopijskiej topografii kulturowej, za jeden z najbardziej archaicznych znaków chrześcijańskiej obecności w obrębie dzisiejszej *urbis* uchodzić winien istniejący współcześnie już tylko w reliktach murów nieopodal meczetu sułtana Murata bizantyjski klasztor św. Jerzego Gorgos ('Szybkiego' — *Skoropomošnik*), którego przywileje z górą tysiąc lat temu odnotowane zostały w cesarskim nadaniu praw do łowisk w okolicach Taoru czy organizowania jarmarków na należącej do monasteru łące (po 1028 roku — co zapoczątkowało nieprzerwaną praktykę handlową w późniejszej *čaršiji* i na jej tu właśnie powstałym, tuż pod murami miejskimi, targowisku Bit-pazar). W dwunastowiecznej dzielnicy kupieckiej nad niezauważalną obecnie Seravą, ożywionej głównie wspieranymi przez Konstantynopol siła-

⁴⁵⁸ Jako obiekt podstawowy dla istnienia miejskiego życia zbiorowego uchodził on długo za budowlę antyczną, choć niezbędności jego wykorzystania przeczyłoby umiejscowienie dawnego Skopje u zbiegu kilku rzek. Najstarszy zachowany szesnastowieczny wenecki zapis anonimowego podróżnika wspomina wszak wyłącznie o zaopatrywaniu przezeń łaźni tureckich, a Evans w swych *Antiquarian Researches in Illyricum* ostrożnie dowodzi bizantyjskiego rodowodu jednego z historycznych symboli miasta. Autorytety współczesnej macedońskiej archeologii datują go jednak dopiero na czasy wczesnoosmańskie — К. Петров: *Аквадуктот крај Скопје и проблемот со неговото датирање*. In: *Архитектурата на почвата...* Т. 9, s. 227—237.

⁴⁵⁹ K. Balabanova oraz I. Mikulčicia — por. С. Стаменов, И. Чоловик: *Поглед врз старата скопска чаршија*. Скопје 2003, s. 9.

mi wenecko-dubrownickimi⁴⁶⁰ (dwa wieki później pierwszy warsztat złotniczy założył tu dubrowniczanie Radoj, a trwała obecność przedsiębiorczego żywołu dalmatyńskiego już w Turcji potwierdził choćby rodzony brat kome-diopisarza Marina Držicia, prowadzący w Skopje interesy i tu też zmarły⁴⁶¹), ustalały się wsparte tradycją kolonizacyjną i monastyczną podstawy ekonomicznego bytu miasta. Niezachowane greckie cerkwie, katedralna św. Bogurodzicy Trójrekiej⁴⁶² czy jaskiniowa św. Jerzego Cerebulskiego w skałach twierdzy (oraz co najmniej dziesięć innych), jak i potężny trzynastowieczny kryty obiekt handlowy — uwieczniony jedynie na zachodnich grawiurach — dają wyobrażenie o układzie oraz funkcji ośrodka, który na niespełna sto lat trafił w ręce serbskich suwerenów.

Królewskiej władzy Milutina — dającemu w swej *povelji* wyczerpujący rejestr majątków nowej posiadłości⁴⁶³, prawodawczo-imperialnej Stefana Dušana czy sukcesorskiej Vuka Brankovicia Skopje poddało się w stanie rozkwitu gospodarczego, a w końcowym okresie ich panowania jego moc symbolizowała nazwa toponimiczna wybijana na monetach⁴⁶⁴. Szczególnie niepotwierdzona w substancji materialnej potęga krótkotrwałego mocarstwa Dušana skłaniała serbskich autorów nie tylko do snucia wizji lokalizujących mitologizowany carski pałac wraz z jego imaginacyjnie rekonstruowaną biblioteką w pobliżu monasteru św. Jerzego, ale także (Gedeon Jurišić czy Stojan Novaković) do przypisywania monarsze fundacji oraz budowy obronnego karawanseraju Kuršumli-an, który miałby pełnić funkcję koszar słowiańskiego wojska. Tak jak w sytuacji akweduktu, również jednak dzieje tej budowli — na której kolumnach widniały wyryte imiona kupców z całego Śródziem-

⁴⁶⁰ Handlowe przywileje Dubrownika utrzymane zostały po formalnym uznaniu przezeń zwierzchnictwa tureckiego, co przy minimalnych stawkach celnych uczyniło z dalmatyńskiej republiki miejskiej jedną z głównych sił kupieckich w Imperium Osmańskim.

⁴⁶¹ Пор. Д. Коцевски: *Го сакам Скопје*. Скопје 2000, s. 109—110.

⁴⁶² Znajdować się w niej miała początkowo przeniesiona przez św. Savę z Jerozolimy i подарowana tutejszemu biskupstwu słynna *ochronna* ikona Bogurodzicy Trójrekiej — nim trafiła do serbskiego klasztoru Hilandar — por. С. Лакалиска: *Христијанските споменици на културата во Скопје и Скопско*. Скопје 2000, s. 32. Podobne wizerunki powstawały też później w szkole Onufriego w albańskim Beracie.

⁴⁶³ Ten tekst z około 1300 roku ma swą polityczną przeciwwagę w postaci analogicznego, nieco wcześniejszego być może, dokumentu sygnowanego przez bułgarskiego monarchę Konstantyna Asena, którego realne zwierzchnictwo nad miastem pozostaje przedmiotem dyskusji. Odbiorcą owej bliźniaczej chryzobulli wyraźnie jest „manastir velikomačenika Hristova Georgija gorga [...] na brъdъ Virginê”, któremu zapisuje się między innymi „selo Tavor [...] sъ ezerom blatnimъ [...] sъ lovišti zvъrnymi i rybnyimi”. — Й. Иванов: *Български старини...*, s. 578, 581, 584.

⁴⁶⁴ Przeglądowo por. na przykład A. Deroko: *Srednjovekovni grad Skoplje*. Beograd 1971, a także najnowszy *Leksikon gradova i trgova srednjovekovnih srpskih zemalja: prema pisanim izvorima*. Red. S. Mišić. Beograd 2010 (prócz Skopje znalazły się w nim między innymi opisy Kratova, Kičeva oraz Prilepu).

nomorza i Azji (warstwa *signifiant* znaku wymiany dóbr) — okazać się miały krótsze i związane z osmańskim duchem architektonicznym, co potwierdziły dopiero tureckie badania archiwaliów w drugiej połowie XX wieku, odkrywające *wakuf-name* ujawniające personalia rzeczywistego budowniczego i obalające w tym akurat przypadku⁴⁶⁵ kolejny symbol rzekomego bizantyjsko-słowiańskiego geniuszu twórczego.

Zacieranie przeszłości innowierczej udawało się Osmanom tym sprawniej, że dysponowali oni gotowym materiałem budowlanym i fundamentami wyłaniającymi się spod rozbieranych mimo urzędowej tolerancji religijnej lub niszczonej przez kataklizmy cerkwi oraz zbędnym surowcem z drugiego pierścienia murów. Fortyfikacja twierdzy była ułatwiona dzięki wykorzystaniu jeszcze przez poprzedników bloków kamiennych ze Scupi, a zachowane w jej okrągłej baszcie pozostałości fresków z wizerunkami świętych wojowników⁴⁶⁶ najlepiej ilustrowały „dziedziczną” pograniczną tożsamość jednego z najważniejszych umocnień północnych rubieży cesarstwa. Szybka zmiana wizerunku i roli, jaką przeżywał szczególnie bezpośrednio przed upadkiem Konstantynopola islamski *şehir Üsküb*, powodowana była faktem, że przez kilkadziesiąt pierwszych lat otomańskiego panowania był on obok Edirne jedną z dwóch stolic sułtańskiego państwa, o czym świadczyła ranga przybywających tu — a czasem także umierających i chowanych (jak sułtan Egiptu Goria) dostojników. Semiosfera miejska ulegała przebudowie symbolicznej, rozwinięciu ilościowemu i jakościowej transformacji. Górne miasto, które za panowania Milutina uwieńczone było funkcyjnymi gmachami *Starego Akropolu*, całkowicie pozostało teraz w gestii wojskowej, poniżej murów uruchomiono odlewnię armat, a jego garnizonowe oblicze uzupełniały w mieście dolnym ciągi meczetów (Meddaha, sułtana Murata, *kolorowy* Aladja, Isa-bega czy Mustafa-paszy), łaźni (Dauta-paszy czy Çifte), zajazdów⁴⁶⁷ i hal targowych (Suli-an, Kapan-an, Bezistan i inne) oraz dobroczynnych imaretów⁴⁶⁸. Wynikający z koranicznych intencji powiązania czystości ducha z higieną ciała, powielany w całym imperium potrójny układ „meczet — zajazd — łaźnia” w mikrokosmosie skopijskim doczekał się przynajmniej kilku realizacji wzorcowych. W „złoty” stuleciach XV i XVI kolejnej inkarnacji w materii

⁴⁶⁵ Badacz z Ankary ustalił, że Kuršumli-an wznosił Muslihuddin Abdul Gani — właściciel kopalń macedońskich i kosowskich, co sugerował jego przydomek Muezzin hodža al-Madini (*górnik*) — por. Д. Коцевски: *Го сакам Скопје...*, s. 118—119.

⁴⁶⁶ Jeszcze w XIX wieku w obawie przed tureckimi strażnikami nikt nie ważył się do nich zbliżyć i przepisać opatrujących je inskrypcji — por. J. Хациконстантинов-Цинот: *Скопје*. In: *Просветителството...*, s. 223.

⁴⁶⁷ Karawanseraje w Turcji właściwej budowane były wzdłuż traktów regularnie co 40 km — por. R. Lewis: *Życie codzienne w Turcji osmańskiej*. Tłum. W. Radwański. Warszawa 1984, s. 168.

⁴⁶⁸ Specjalne fundacje, jak w innych tureckich grodach, dbały też o wyżywienie kotów.

kamienia doświadczył „motyw akwatyyczny” — rozpoczęto bowiem wznoszenie (nierazko z wydrążonych rzymskich sarkofagów) dziesiątek solidnie obudowanych *češm* (Evliya Çelebi odnotował ich ponad sto), z których każda miała swą nazwę patronalną (zwykle fundatora bądź określenie toponimiczne) i opiekuna technicznego, a niektóre ozdobiono zielonymi obeliskami i maksymami dotyczącymi symbolicznego związku wody z życiem⁴⁶⁹. Wielonarodowe — lecz z nikłym pierwiastkiem słowiańskim — wczesnoosmańskie Skopje zdawało się co najmniej dorównywać poziomem kulturalnym chrześcijańskiemu poprzednikowi: medresa Ishak-bega należała do najlepszych na Bałkanach, wykształcenie podstawowe w mektebach było powszechne, pierwsi zaś w ogóle znani poeci skopijscy (Ataî Üskübi, Karaođlan, Feridi, Haki Çelebi) wywodzili się z epoki sułtana Bajazyda II⁴⁷⁰. Jednocześnie — o czym wspomina drukarz ksiąg słowiańskich w Wenecji Jakow Krajkow — w XVI wieku funkcjonowała tu chrześcijańska księgarnia Kara Trifuna, rozprawdzająca druki weneckie aż po góry Riła i handlująca również włoskim papierem (inny zresztą w ogóle nie był dostępny)⁴⁷¹.

Wśród licznych przytaczanych przez D. Kocевского oryginalnych względnie zniekształconych przekazów o miejscach szczególnych tureckiego Skopje tej epoki znajduje się kilka narracji o córkach sułtana (*царските ќерки*), niezależnie od polisemii polityczno-historycznej macedońskiego epitetu *царски* wiarygodnie oddających lokatę miasta na mapie europejskiego sułtanatu. Wielu z pierwszych skopijskich paszów było zięciami najwyższego kalifa, a ich żony grzebano w mauzoleach, które w większości zniszczono na fali deosmanizacji w latach jugosłowiańskiego międzywojnia. Huma Szach Sultana — wnuczka Sulejmana, dla której mąż Mustafa-pasza miał rzekomo bez reszty poświęcić się sprawie budowy akweduktu, by zadośćuczynić jej skłonnościom do czynności łaźiebnych, doczekała się *vis-à-vis* kamiennego mostu reprezentacyjnego *türbe*, przylegającego do centralnie ulokowanego na lewym brzegu Wardaru meczetu Burmalı⁴⁷². Na swych posiadłościach we wsi

⁴⁶⁹ Por. Л. Кумбараџи-Богоевик: *Последни остатоци од стари јавни чеџми во Скопје*. In: *Зборник на Музејот на град Скопје*. Т. 1. Скопје 1964, s. 37—55.

⁴⁷⁰ Por. С. Стаменов, И. Чоловик: *Поглед врз старата...*, s. 25. Twórczość szesnastowiecznego aszyka Karaođlana uważana jest na przykład za typowe zjawisko okresu zwycięskich wojen i terytorialnej ekspansji Turków — por. S. Płaskowicka-Rymkiewicz, M. Borzęcka, M. Łabęcka-Koecher: *Historia literatury tureckiej. Zarys*. Wrocław 1971, s. 348—349. Inny znany aszyk — Isaak Çelebi — według jednej z wersji, miał być pochowany w istniejącym do 1963 roku mauzoleum na wzgórzu Gazi-baba.

⁴⁷¹ Por. Ѐ. Иванов: *Български старини...*, s. 106—108.

⁴⁷² Ta nieistniejąca już zabytkowa świątynia w tzw. stylu stambulskim, wyjątkowo ostentacyjnie przypominająca międzywojennym urbanistom o przeszłości miasta (w jej miejsce wzniesli u wylotu mostu posągi serbskich *królów-wyzwoliciełi* Milana i Aleksandra), miała powstać na fundamentach cerkwi św. Niedzieli, a utrzymywała się z licznych opodatkowanych sklepów w *çaršiji*.

Saraj u ujścia Treski, gdzie dziś rozciąga się podupadły park, ufundowała ona wraz z małżonkiem kilka pałaców, a ich syn Husein Szach — wkomponowany w otoczenie meczet (imieniem tegoż dziedzica nazywano całą podskopijską miejscowość), jednak grobowiec Humy jako pierwszy znalazł się pod młotem reformatorów miejskich zasobów w XX wieku. Inna dostojniczka — żona Jaja-paszy, a córka Bajazyda II — prawdopodobnie wraz z trzema innymi kobietami pochowana została w mauzoleum przy wieży zegarowej (tak zwanym *türbe* Bihaj-chana), dawnym miejscu kultowym, w którym przy sarkofagu pokrytym zielonym płótnem i rękodzielniczymi ofiarami żeńskie pielgrzymki zanosiliły modły o uzdrowienie. Ostatnia „królewska córka” — której ciało złożono w mauzoleum na zboczach wzgórza Gazi-Baba — była by nią w „symbolicznej istocie”, ponieważ w ludowej wyobraźni historycznej chrześcijan i muzułmanów dokonała się kompilacja funkcji wydarzeń i pokrewieństwa: chodzi o potomkinię zdobywcy Skopje Jigit-paszy, który przejął je z rąk serbskiego *króla* Vuka Brankovicia⁴⁷³.

Podobne sfolkloryzowane narracje dziejowe nakładają się na relacje pamiętnikarskie, podróżopisarskie i w szerokim sensie późniejsze literackie, potwierdzając na obszarze fenomenologii wyobrażeń i przykładzie skopijskim fakt, który przez historię gospodarczą oraz dziejopisarstwo kultury był przez ostatnie stulecie stopniowo coraz powszechniej uświadamiany: mimo feudalno-biurokratycznych ograniczeń, a także swej religijno-obyczajowej inności i sztywności, osmańska cywilizacja miejska była we wczesnej fazie europejskiej ekspansji tworem dobrze zorganizowanym, w którym poza rodzimą warstwą *asker* (duchownych, urzędników i nauczycieli) także inne stany i nacje mogły czerpać korzyści z obsługi państwowego aparatu wojskowego. Poza handlującymi oraz uprawiającymi winorośl dubrownickimi katolikami, w szesnastowiecznym, liczącym ponad tysiąc sklepów⁴⁷⁴ Skopje znaleźli się operujący finansami Żydzi, Ormianie oraz Grecy, lecz paradoksalnie przedstawiciele tychże narodów oraz Słowian trafiali również na miejscowy targ niewolników, skąd często byli wywożeni do Małej Azji. Podobny dualizm w postawach Turków unaocznia fakt jednoczesnego wznoszenia przez nich kolejnych meczetów (przewyższających już liczbę stu) oraz zezwalania na

⁴⁷³ Пор. Д. Коцевски: *Го сакам Скопје...*, s. 153—155. Według niektórych źródeł, może chodzić o córkę króla bośniackiego Stjepana Tomaševića. Z trudnych do identyfikacji kobiecych mauzoleów spoza Skopje na uwagę zasługuje „grób Strumy” w Banicy koło Strumicy, kryjący rzekomo szczątki siostry królewicza Marko względnie spokrewnionego z Aleksandrem księcia Perseusza albo też córki bizantyjskiego despoty — пор. И. Василевски, А. Манински: *Струмица*. Скопје 1996, s. 53.

⁴⁷⁴ Tureckie *dükkanlar*, w których celebrowano akty wymiany, były nie tylko znakiem rozpoznawczym koniunktury gospodarczej, ale i symbolem etycznej pokory wiernych Proroka. W XIX wieku nadbudowywano nad nimi sale modlitewne, tworząc zwarte układy miejsc pracy i modlitwy.

odbudowę cerkwi (na przykład św. Zbawiciela), które wcześniej sami zniszczyli. *Čaršija* wieku XVII sięgnęła wyzryn swej zasobności, stając się w opinii podróżnych Orientu (jeśli kogokolwiek, poza kupcami i żołnierzami, można było w Turcji uznać za podróżującego w wyraźnej potrzebie), ale i wysłanników zachodnich symbolem sprawczej mocy taniego pieniądza, wyrosłym na cywilizacyjnym przedmurzu dwóch skonfrontowanych potęg religijnych. Niezastąpiony Çelebi, ciesząc oko miastem *wykształconych i uczciwych ludzi*, zatrzymywał wzrok na ustawionych w każdym handlowym lokalu donicach i wazonach pełnych hiacyntów, róż, bzów, chabrów i lilii, a goszcząc jako klient w pomieszczeniach Bezistanu, był witany kadzidłem i spryskiwany olejkiem różanym, by następnie wkroczyć w świat woni kamfory i ambry⁴⁷⁵. Znający podobne opowieści oblegający Üsküb austriacki generał Świętej Ligi Piccolomini podpalił w 1689 roku zadżumione miasto pozbawione tureckich obrońców, notując często później cytowane słowa o żalu z powodu niewidzianej wcześniej urody domów, malowniczości położenia porównywanego do Pragi oraz marmurowo-porfirowo-złotego wystroju tutejszych meczetów. Kilka miesięcy po tym stający na czele antyosmańskiego powstania i obdarzony jakoby przez Austriaków godnością księcia harambasza Karpoš został na rogatkach tegoż arcydzieła sztuki urbanistycznej w odwecie nabity na pal i utopiony w Wardarze, jakkolwiek niektóre przekazy mówią o jego powieszeniu w okolicy kamiennego mostu na nadrzecznym drzewie — stojącym jeszcze na początku minionego wieku i symbolizującym męczeńską ofiarę w nierównej walce z azjatyckim zaborcą.

Począwszy od tych wydarzeń zmienia się urzędowa i symboliczna hierarchizacja Skopje względem innych miejsc nacechowanych konotacjami bogactwa i wpływu — z *šehiru* staje się coraz mniej znaczącą kilkutysięczną *palanką*⁴⁷⁶, wyludnioną migracjami⁴⁷⁷ i epidemiami, w której pozostałością dawnej potęgi tekstylno-garbarskiej i kupieckiej będą tylko składy macedońskiej bawełny, tesalskiego tytoniu i półfabrykatów bośniackich, przeznaczonych na wymianę na towary europejskie. Zawężony widnokrąg handlowy i kulturalny uwarunkuje odcięcie *opuszczonego skrzyżowania* od jakichkolwiek ożywczych prądów cywilizacyjnych aż do czasu kampanii napoleoń-

⁴⁷⁵ Пор. С. Стаменов, И. Чоловик: *Поглед врз старата...*, s. 28—30. W *Seyahat-name* miasta europejskie opisane są szczególnie wnikliwie. Dziś w literaturze pięknej też nie należą do rzadkości „relacje zapachowe” z *čaršiji*. Por. także И. Мазов: *Размеѓани колепки: по трагите на Евлија Челеби*. Скопје 1978.

⁴⁷⁶ Пор. F. De Beaujour: *Voyage militaire dans l'Empire Ottoman*. Paris 1829, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 2, s. 66.

⁴⁷⁷ Wśród wielu tropów osiemnastowiecznych peregrynacji rzadkich jeszcze w Skopje Słowian odnalazł się rosyjski: jak podaje wschodniosłowiańskie źródło, niejaki Ivan Stalevski — „Bułgar z miasta Üsküb z prowincji macedońskiej” — przeniósł się w 1745 roku do greckiej kolonii w Nieżynie. Пор. Ы. Иванов: *Български старини...*, s. 131.

skich, kiedy krótkotrwała koniunktura na bawełnę w Paryżu spowoduje uruchomienie *białego szlaku* przez Strumicę na Bliski Wschód, na którym to trakcie ogniwo skopijskie zostanie nawet wyróżnione urzędem francuskiego konsula. Coraz bardziej przebiegłym słowiańskim kupcom udawało się wykorzystywać nieprecyzyjność tureckich przepisów dotyczących kwestii wyznaniowych dla tworzenia nowej topografii religijnej — w 1835 roku uzyskano zgodę na budowę reprezentacyjnej cerkwi św. Bogurodzicy tylko za sprawą udokumentowania miejsca jej lokalizacji jako „świętego” dzięki stworzeniu improwizowanego miejsca kultu z pożyczonej ikony i kilku starych cegieł, co miało doń przekonać zabobonnych muzułmanów⁴⁷⁸. W fazie ponownej aktywizacji miejskiego rzemiosła w drugiej połowie XIX wieku — zagadnienia opisanego wcześniej na tle całokształtu stanu życia społeczno-kulturalnego Macedonii i w tym miejscu już niereferowanego — oscylujący między semantyką wegetacji oraz rozkwitu publiczny symbol *čaršiji* przybierze antropogeograficzną reprezentację rzeczywistości oswojonej, która dla słowiańskiego mieszczaństwa po dziś dzień stanowić będzie punkt odniesienia wielkiej metafory społecznego awansu w nieprzychylnym dotąd państwie. Kilkadziesiąt (60 do 90 — według różnych szacunków) rodzajów rękodzieła wówczas tu reprezentowanych — włącznie ze świadczącymi o bardziej wysublimowanych potrzebach dudziarstwem (wyroblem miechów do *gajd*), skręcaniem strun do instrumentów smyczkowych (specjalność ormiańska), jak i charakterystycznym dla imperium tego czasu wyrobem inkrustowanej wschodniej broni, nargili czy złotych nici do albańskich strojów, a nawet poświadczonej działalności polskiego producenta wody sodowej⁴⁷⁹ — stało się materialnymi wyrazicielami transgranicznych relacji w miejscu, które jako w nim właśnie skompilowany tekst kultury wniosły do wyobrażeń bezdusznego miasta militarnego cechy *krajobrazu ożywionego*⁴⁸⁰. Skwar palącego słońca, którego promienie — jak chcieli niektórzy natchnieni kronikarze — topiły ołowiane piramidopodobne kopuły Kuršumli-anu — łagodziły w nim w rzeczywistości trzeźwiące z letniego wyczerpania wiadra śniegu, znoszonego z gór przez wyspecjalizowanych tragarzy, tak jak w Salonikach i gdzie indziej w imperium czyniono to z lodem. Bazar skopijski u schyłku *wieku pary i elektrycz-*

⁴⁷⁸ Por. С. Лакалиска: *Христијанските споменици...*, s. 110.

⁴⁷⁹ „Fabrykanta” Dobrzańskiego — por. W. Трапczyński: *Albania...*, s. 7. Z oryginalniejszych zajęć ludności podmiejskiej opisano dochodowy połów pijawek przez ubrane w grube spodnie kobiety, zanurzające się w wodzie po pas jako żywe przynęty. Stopniowo zmieniała się geografia zaplecza wytwórczego rzemiosł — na przykład w miarę rozluźniania związków z centrami tureckimi skopijscy szewcy przedstawiali się na terminowanie w warsztatach serbskiego Nišu. Na ten temat por. na przykład К. Дојчиноски: *Занаетите и еснафите во Скопје*. Скопје 1996 oraz К. Балабанов: *Старата скопска чаршија*. Скопје 1994.

⁴⁸⁰ Łączyło się to również z powszechnym w kulturze tureckiej upodobaniem do drobiazgowości — por. R. Lewis: *Życie codzienne w Turcji...*, s. 129.

ności ponownie był opisywany jako przewyższający podobne w Damaszku czy Bursie. Każdy rzemieślniczy cech, podobnie jak w Bitoli, miał ustalone miejsce dorocznych uroczystych obchodów środowiskowych *slav* (patronem chrześcijańskich szewców był na przykład św. Spiridon), na których zwykle pojawiał się nie tylko władca, ale i sam pasza. O ile element słowiański stopniowo spontanicznie opanowywał dzielnicę po dzielnicy, zyskując ekonomiczne przyczółki dzięki umiejętnościom i kapitałowi wyniesionymi ze wsi (począwszy od „chłopsko-macedońskiego” kwartału Čair [z tur. ‘łaka’], który w kolejnych etapach był już raczej albanizowany), niektóre grupy etniczne lokowane były w Üsküb odgórnie. Los taki przypadł w udziale kilkusetosobowej grupie najemnych fanatycznych Czerkiesów, usadowionej przez władze osmańskie w niewielkich domkach również w Čairze, skąd roznosili oni po mieście wykonywaną na sprzedaż etniczną specjalność kulinarną — *durmek*. Separacja etnosów miała w geotopice skopijskiej znaczenie pierwszorzędne także i później — jedną z pierwszych dzielnic rozplanowanych przez Turków według klucza geometrycznego było nadrzeczne Madžir-maalo, przeznaczone wyłącznie dla mahometańskich uchodźców z Bośni po 1878 roku⁴⁸¹. Słowianie natomiast systematycznie kolonizowali prawy brzeg Wardaru, wnosząc obiekty, które — jakkolwiek powstające początkowo ze skromnych zasobów i w większości już tam nieistniejące — *ex post* zostały zakwalifikowane do *narodowej* szkoły architektonicznej, którą miałyby wyróżniać połączenie „klasycznych wzorców helleńskich z wariantami szkoły bizantyjskiej i małozajatyckiej”⁴⁸². Dopiero sukces gospodarczy pierwszych większych manufaktur — w rodzaju tkalni Dimče Zafirova — ugruntuje relację ukorzenia słowiańskich przybyszów we współrzędnych egzystencjalnych miejsca (po wiekach) odzyskanego. Możliwe będzie wreszcie stworzenie punktów centralnych odradzającej się słowiańskiej oświaty i literatury, której podstawy tworzone były w ramach spóźnionej konwencji świeckiego oświecenia przez jego emisariuszy pochodzących z innych ośrodków w głębi kraju — między innymi J. Hadžikonstantinova-Džinota z Velesu, którego zasłużona szkolno-popularyzatorska instytucja „Domu Słowiańskiego” umiejscowiona była w połowie wieku prawdopodobnie przy cerkwi św. Bogurodzicy (zniszczonej podczas okupacji hitlerowskiej).

Specyfiką codziennego bytu w tym zakątku modernizującej się Turcji była obecność czujnych oczu zagranicznych konsulów, którzy u kresu Porty — inaczej niż pół stulecia wcześniej w Bitoli — odgrywali istotną rolę „europeizującą” charakter miejsca, poddanego permanentnemu rozwarstwieniu stylów życia oraz ciśnieniu ku przeciwstawnym kulturowym centrom normo-

⁴⁸¹ Por. na przykład T. Арсовски: *Стара скопска чаршија*. Скопје 1970.

⁴⁸² T. Арсовски, Н. Ташковска-Арсова: *Прилози за урбаната историја на Скопје од XIX и почетокот на XX век*. Т. 2. Скопје 1981, s. 9.

twórczym⁴⁸³. Owa „kontrolowana okcydentalizacja” szczególnie ironicznie widziana była oczami serbskimi, co potwierdzały choćby obserwacje cytowanego S. Gopčevicia⁴⁸⁴ — *notabene* dzięki pochodzeniu z czarnogórsko-austriackiej rodziny triesteńskiej obeznanego z realiami zachodnimi nie gorzej od bałkańskich. Powierzchnową naturę europejskiej obecności u brzegów Wardaru wyrażało umieszczenie wszystkich zagranicznych — poza rosyjskim — konsulatów w jednym mikrosektorze budynków w pobliżu dworca kolejowego, przez co wrażenie izolacji tej enklawy było spotęgowane i nader wymowne. Skład zagranicznych przedstawicielstw zmieniał się zresztą wielokrotnie (w latach już międzywojennych istniało nawet czechosłowackie, z czym wiązała się między innymi działalność bojkotowanej przez lokalnych rzemieślników obuwniczej firmy „Bata”⁴⁸⁵ czy fabryki konserw), lecz zawsze uzewnętrzniał nadzieje wielu stron zainteresowanych opanowaniem ostatnich skrawków teokratycznego państwa szariatu w Europie. Mnożyły się wewnętrzne sprzeczności cywilizacyjne, niepozwalające obiektywnie ocenić zasług poszczególnych jednostek dla miasta bez ich wyłączenia z kontekstu historycznego i etniczno-religijnego: skopijski wali Hafiz Mehmed sprawujący tu władzę gubernatorską w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku był urodzonym w Bagdadzie Arabem, nakazującym w testamencie pochować się u boku sułtana Murata I w mauzoleum na Kosowym Polu (co też uwzględniono), jednak jako człowiek światły pozostawił skopijczykom w spadku uregulowaną rzekę, park miejski oraz gimnazjum. Mimo programowej chryścianizacji i sławizacji — a następnie laicyzacji — tkanki urbanistycznej, ślady pięciowiekowej dominacji cywilizacyjnej, także dzięki ciągłej obecności muzułmanów w Macedonii, nie mogły zostać wymazane z jej struktury głębokiej, częściowo przynajmniej utrwalone w historycznym nazewnictwie miejsc. Uroczysta wizyta przedostatniego *padyszacha* Mehmeda V Rešada w 1911 roku przyczyniła się nie tylko do przebicia nowej ulicy Yeni, stanowiącej dziś główną pieszą arterię na osi północ — południe, ale także do odnowienia posiadłości Idadija i jej otoczenia w parku Islahana. Niewiele wcześniej rezydencja waliego jako pierwsza otrzymała oświetlenie elektryczne, w sytuacji gdy europejscy konsulowie korzystali z archaicznych źródeł światła, a działające od dziesięcioleci nadwardarskie kawiarnie przyjmowały gości w manierze anatolijskiej prowincji⁴⁸⁶. Poszczególne symbole prywat-

⁴⁸³ Mimo różnicy realiów i okoliczności historycznych sytuacja ta wykazuje wiele podobieństw do perypetii wysłanników konsularnych w Bośni, opisanych w sfikcjonalizowanej formie przez Ivo Andrića w powieści *Travnička hronika*.

⁴⁸⁴ Por. W. Трапczyński: *Albania...*, s. 97. Nadal obowiązywały poza tym wszystkie osmańskie przepisy religijne: handel wieprzowiną był nielegalny — czynności rzeźniczych dokonywano na podwórzach cerkiewnych, skąd mięso roznoszono po domach.

⁴⁸⁵ Por. [?] *Borba protiv „Bate” u Skoplju*. „Skopski glasnik”, 20 II 1936.

⁴⁸⁶ Por. Д. Коцевски: *Го сакам Скопје...*, s. 14, 272.

nych przestrzeni egzystencjalnych powstawały wszak, jak dowodzą liczne doniesienia prasowe z okresu etnicznej hybrydyzacji miasta, w warunkach daleko posuniętego formalnego porządkowania życia jego obywateli — ciągle tureckie inspekcje i kontrole dotyczyły działalności handlowej (na przykład obrotu mięsem), zakłócania ciszy nocnej, przepisów dotyczących oświetlenia lokali publicznych, wycinki drzew, gościnnej działalności rozrywkowej, a nawet „ruchu drogowego” osłów. W ostatniej z tych kwestii odnotowano znaczące konsekwencje postępu technicznego, gdy w roku pamiętnej wizyty monarchy w błotnistych skopijskich zaułkach pojawiło się pierwsze Renault należące do właścicieli młyna — paszów braci Šaban (odpowiedzialnych też za sprowadzenie z Wiednia tramwaju konnego), niedługo zaś po nich kupiec Menduh-beg hojnie rzucił monety w tłum biegnący za jego nabytym w częściach w Salonikach, a zmontowanym na stacji kolejowej Fordem. Dawny popierany przez Osmanów wenecko-dubrownicki monopol kupiecki ustąpił miejsca zaradności włoskiej branży hotelarskiej (oferującej w pokojach „pałaców” typu „Evropa” czy „Turati” relatywnie więcej miejsc noclegowych niż obecnie), dzięki której w Skopje mogli dłużej gościć znacznie bardziej pragmatyczni od salonowej dyplomacji konsulowie europejskiego świata — inżynierowie i dziennikarze⁴⁸⁷. Nadal działały jednak w *čaršiji* nietknięte ręką europejskiego blichtru przybytki pośredniej kategorii — na przykład Fenerli-an, do którego, jak oględnie pisze D. Kocevski, wycofywały się *przyjaciółki nocy*, napatrzwszy się wspólnie z kompanami na *чошек* tańczony w sąsiednim Jančev-anie (wrażenia z tego zaś wysmakowanego lokalu uwiecznił chorwacki prozaik Miroslav Krleža).

W dwudziesty wiek Skopje wkroczyło zatem obciążone niepożądaną semantyką miejsc ustabilizowanych w wymiarze symboli kultury narzuconej, których tożsamości ani nie przesłoniły kosmetyczne — choć wizualnie szeroko zakrojone — zabiegi deorientalizacji, ani do końca nie wyjaśniły późno podjęte i pełne luk materiałowych prace badawcze nad przeszłością otomańską. Praktycznie w każdą jej materiałną pozostałość wpisane są epistemologiczne „miejsca niedookreślenia”, nawarstwienia znaczeń i dzieje legendarne, pozostawiające swobodę interpretacyjną reprezentantom sprzecznych

⁴⁸⁷ Por. ibidem, s. 56, 181, 213—214. Jeden z ciekawszych obiektów hotelowych końca XIX stulecia — „Dom Arabski” — zbudował jednak Ormianin, a kolejnym z jego dzierżawców był Kemal Rustem-beg, syn ostatniego naczelnika Skopje, ożeniony z córką francuskiego konsula (co potwierdzało wielokrotne postawy frankofilskie oświeconych muzułmanów). Inny podobny przypadek wiązał się z samobójczą śmiercią właściciela konaków w Bardovci Abdul-paszą — zakochanym we francuskiej guwernantce swych dzieci. Losy jego eleganckiej siedziby zbudowanej przez wykształconego feudała Avzi-paszę były typowe dla większości architektonicznych *osmaniców* — niezabezpieczona i zamieniona po odejściu Turków na koszary, popadła w ruinę. Z kolei obecność włoska w Macedonii wydała owoce w postaci dzieł politologiczno-krajoznawczych; por. V. Mantegazza: *Macedonia*. Milano 1903.

koncepcji czy ideologii. Pierwszym narzucającym się tu przykładem jest nierozstrzygnięty problem datowania głównej symbolicznej budowli publicznej wprowadzonej do miejskiej heraldyki — kamiennego mostu, który przypisywany był w zależności od politycznego klimatu zarówno Rzymianom, jak i Bizantyjczykom w wieku VI, Stefanowi Dušanowi, Mehmedowi Zdobywcy albo Muratowi II⁴⁸⁸. Za teorią piętnastowieczną przemawiałoby najwięcej argumentów, choćby technika łączenia bloków trawertynu żelaznymi klamrami zamocowanymi w płynnym ołowiu przekładanym kamiennym gruzem, lecz żadna z tureckich tablic upamiętniających kolejne renowacje wybitnego dzieła inżynierskiego nie jest do końca traktowana jako wiarygodna w opozycji do koncepcji „Justynianowej” — dotyczy to w szczególności inskrypcji z 1911 roku, gdy dodano metalowe poręcze (dziś znów usunięte jako gwałt na pierwotnej postaci obiektu) — aprobującej domniemany architektoniczny patronat Murata II jako najwybitniejszego w imperium fundatora mostów. Wartka rzeka często wzbierała, porywając pływające obok prowizoryczne drewniane przeprawy, a podróżnicy niejednokrotnie mylili się w obliczaniu liczby prześel⁴⁸⁹. Podobne dyskusje toczyły się w sprawie pochodzenia oraz wyjściowego przeznaczenia mieszczącego obecnie Muzeum Archeologiczne — a po 1787 roku również ciężkie więzienie — Kuršumli-anu, któremu wbrew oczywistej pierwotnej nazwie obok Dušanowego nadawano również genezę bizantyjską. Dezorientujący mógł tu być między innymi fakt, że inne podobne (istniejące do XX wieku) karawanseraje lokowano zwykle na przedmieściach, aby kupcy nie ponosili ryzyka pozostawiania na noc w mieście z cennym towarem. Zmystyfikowana została też tożsamość Bezistanu⁴⁹⁰, który zachował nazwę obiektu spalonego przez Piccolominiego (A. Evans naszkicował jego pozostałości), lecz powstał na nowo na zwęglonych metr pod ziemią fundamentach w 1899 roku, opatrzony w zwieńczeniu sentencjonalnym przypisaniem do „miasta, które bezustannie jest niszczone i powtórnie wznoszone”. Topoanaliza utrzymana w metaforze Feniksa znalazłaby nie gorsze zastosowanie w przypadku interferencji sfer świeckiej z sakralną i islamskiej

⁴⁸⁸ Пор. В. Иљов: *Камениот мост во Скопје во светлината на најновите проучувања*. In: *30 години заштита на спомениците на културата во СРМ*. Скопје 1983, s. 123—148. W muzułmańskim folklorze funkcjonuje pseudohistoryczna rekonstrukcja słów sultana na widok pozostałości chrześcijańskiego miasta: „Nic nie warto carstwo, które wszędzie wznosi cerkwie zamiast mostów”. Do budowy mostów Turcy powszechnie wykorzystywali materiał z podupadających klasztorów prawosławnych — por. J. Trifunoski: *Bitoljsko-prilepska kotlina...*, s. 141.

⁴⁸⁹ Пор. Н. Тоџер: *Researches in the Highlands...*, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 5, s. 66. Długo zachowane mostki z drewna wierzbowego uchodziły w skopijskiej subkulturze za wcielenie nieśmiertelnej idei ludowej mądrości, przeciwstawiającej się swą nonszalancką prowizorycznością (niczym teatralna dekoracja *bridge show*) zorganizowanemu militarystom *kamiennej* władzy — por. М. Србиновски: *Шаума*. Скопје 2009, s. 22—24.

⁴⁹⁰ Z arabskiego i perskiego — ‘miejsca sprzedaży płótna’.

z chrześcijańską, co ilustrować może symboliczna geneza łaźni Dauta-paszy. Ów potężny męsko-żeński *hammam*, który według ekspertyz archeologicznych nigdy nie został uruchomiony (prawdopodobnie z powodu gigantycznych kosztów opału), miał początkowo kamuflować fundamenty zburzonej metropolitalnej cerkwi św. Dymitra (jedno z jego pomieszczeń przypomina historykom architektury kościelną apsydę)⁴⁹¹, na której restytucję nieopodal pod identycznym wezwaniem wezyr-fundator wyraził zgodę przerażony stadami żmij atakującymi jego harem z oddanej do użytku islamskiej budowli⁴⁹². W legendzie tej zbiega się symboliczny motyw odradzania się prześladowanego Kościoła z wątkiem chybionej inwestycji, a jeszcze bardziej może odbija ona siłę światopoglądowej roli architektury, nadającej obiektom funkcję przedmiotów społecznej identyfikacji⁴⁹³. Natomiast sama topika łaźni nieobca była zarówno jej muzułmańskim inicjatorom, jak i rozpowszechniającym jej pikantne pierwiastki Macedończykom — włącznie z licznymi historiami z *banji* w Katlanowie, w kontekście której jeszcze w przeddzień upadku imperium sułtanów gazety rozpisywały się zarówno o jej niedostępności z powodu okupowania przez liczne haremy, jak i nocą — kiedy naoczni świadkowie tropili skandale związane z godzinami przesiadującymi w basenach parami homoseksualistów — *aszyków*⁴⁹⁴. Subkultura *hammamów* — w których pobyt celebrowano zazwyczaj przy przynoszonych z domów posiłkach i napojach — obrosła w wiele realnych i symbolicznych znaków, zachowanych w pieśniach ludowych choćby w motywach podziału na żeńskie i męskie przyjemności (dziewczyna wraca z łaźni — chłopak z karczmy) czy trzydniowego *domywania* przez pannę młodego Araba⁴⁹⁵.

Katartyczna, terapeutyczna i sakralizująca rola świętych oraz leczniczych wód w macedońskiej kulturze ludowej, niezależnie od jej podglebia wyzna-

⁴⁹¹ Jeśli z kolei Turcy zdecydowali się zaadaptować chrześcijańską świątynię, to wychodzili z założenia, że jedyny Bóg wybrał dane miejsce dla ich poprzedników monoteistów i przejęciu budynku nie przeczyły w tej sytuacji żadne koraniczne zasady.

⁴⁹² Por. K. Балабанов: *Старата сконска чаруија... czy inne podobne prace uwzględniające treść podań ludowych w semiotycznym potencjale poszczególnych skopijskich budowli.*

⁴⁹³ Por. A. Wallis: *Socjologia przestrzeni...*, s. 212, 215.

⁴⁹⁴ Por. Д. Коцевски: *Го сакам Скопје...*, s. 78. Szesnastowieczny termin *âşık*, nim upowszechnił się w kulturze Turcji w znaczeniu ludowego poety-barda, oznaczał „rozmiłowanego, ogarniętego namiętnością” i w tym znaczeniu przyjął się głównie w językach południowosłowiańskich (zwłaszcza macedońskim, serbskim i bośniackim) — por. S. Płaskowicka-Rymkiewicz, M. Borzęcka, M. Łabęcka-Koecher: *Historia literatury tureckiej...*, s. 326. Semantyka tego wyrazu była często interpretowana w pseudonaukowej *słonecznej teorii języka* (Güneş-Dil Teorisi), wyjaśniającej głoski języka tureckiego w powiązaniu ze Słońcem jako źródłem światła i mowy ludzkiej. Koncepcję tę młody Atatürk narzucił lingwistycznemu środowisku reformatorów tureczczyzny — por. *Leksykon wiedzy o Turcji*. Red. T. Majda. Warszawa 2003, s. 93.

⁴⁹⁵ Por. Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, бр. 358, 417.

niowego, musiała zostać odegrana także w skopijskiej toposferze, do której owa *materia prima* przedostała się kanałami doktryny islamskiej (symbolika fontann na dziedzińcach muzułmańskich świątyń) oraz potocznych praktyk ludowego prawosławia związanych z błogosławionymi źródłami⁴⁹⁶. Tym samym zrekompensowany tu został brak jej organicznej obecności w bezkresie horyzontu (Saloniki, Ochryd), a ujawnił wymiar chtoniczny i sublimacyjny, co widać w synkretycznej renarracji o dziejach pierwszego meczetu. Za panowania Bajazyda I Skopje zostało mianowicie odebrane Serbom przez Timura Taş-paszę, a ten przekazał władzę nad miastem Jigit-paszy, który ufundował sanktuarium Proroka nad Seravą. Grób jego zmarłego hodźy Meddah-baby⁴⁹⁷ ten skropił wodą przywiezioną z Mekki, co spowodować miało wytrysnięcie źródła. Paralelny przekaz chrześcijański powiada o stojącej tu wcześniej cerkwi świętych Kosmy i Damiana (czyli medycznie „funkcyjnych” *Свету Врачу*⁴⁹⁸), których wody patronalne miałyby dalej płynąć na dziedzińcu meczetu i oddziaływać leczniczo w dniu ich święta, a przybyszów przywiązać do końca życia do miasta. Dla muzułmanów zaś przepustką do ich uzdrawiającej potencji stanowiły ofiary z cukru, ryżu i monet, wrzucane do *Meddah-baba-suyu* — przechrzczonej (również przez Słowian) po sułtańskiej wizycie w 1911 roku na *Peuaduja*. Trzecim elementem owej „źródlanej topofilii” jest powiązanie tego miejsca z mogiłą lekarza Marka Aureliusza — Galena, którego odnotowana śmierć „gdzieś między Rzymem i Carogrodem” stworzyła legendę o jego działalności w Scupi, przetransponowaną przez mahometan na podanie o „grobie Dżalinosa” — gdyż pod takim imieniem występował w świecie arabskim, który znał jego pisma medyczne. Wizja lokalna dokonana współcześnie w tak szacownym miejscu przez dzisiejszego tropiciela sensacji historycznych przynosi wszak „łście bałkański”, manichejsko-tragikomiczny rezultat: opatrzony arabskim epitafium⁴⁹⁹ grób Meddah-baby nieomal zachodzi na sypialnię mieszkających u jego cokołu właścicieli sypiącej się lepianki, a samo wciąż aktywne źródło znajduje się przykryte drewnianą klapą w szopie, wśród starzyzny⁵⁰⁰.

Jeśli takie, jak opisany, fenomeny uznać bardziej za schematycznie rekonstruowane afektywne wyobrażenie symbolu genezy niż za reprezentację realnego miejsca, to w warstwie empirycznej nie może budzić wątpliwości aksjologicznych układ znakowy pary usytuowanych na przeciwległych wzniesie-

⁴⁹⁶ Ich greckie poprzedniczki, zeslawizowane jako *ajazma*, otaczano wciąż od czasów najdawniejszych.

⁴⁹⁷ Dosłownie ‘głosiciela boskiej chwały’. Przeniesiony w inne miejsce grób Jigit-paszy dotrwał do dziś. Ostatni ślad meczetu — minaret — runął w 1963 roku.

⁴⁹⁸ Na wschód od Kičeva znajdowała się nawet wieś o tej nazwie. W tradycji greckiej „święci lekarze” określani są jako *Anargiroi* — niepobierający opłat za świadczone usługi.

⁴⁹⁹ „Najwyższy jest Wiecznym Twórcą. Za duszę zmarłego w pokoju zdobywcy Skopje szejcha Meddah-baby odmów *Fatihe* [pierwszą surę Koranu]”.

⁵⁰⁰ Пор. Д. Коцевски: *Го сакам Скопје...*, s. 57—59, 216.

niach największych meczetów — sułtana Murata oraz wezyra Mustafa-paszy. Pierwszy zasługuje na uwagę ze względu na charakter nawarstwienia kulturowego na starochrześcijańskim stanowisku Virginov Rid, stworzył bowiem monumentalny akcent estetyki nowego zwierzchnictwa polityczno-religijnego na początku XV wieku w zniekształconym stylu halowych świątyń Izmiru czy Bursy — choć wykonany został rękami mistrzów debarskich — i uchodzi za najstarszą istniejącą muzułmańską budowlę sakralną na Bałkanach. Jego nieco młodszy odpowiednik pod murami Kale pełniłby z kolei funkcję reprezentacyjną dla władcy miasta, którego mauzoleum z białego marmuru pozbawione jest już wojskowego ascetyzmu, i wykazywałby stosunkowo niewiele cech eklektycznych⁵⁰¹. Do tych dwóch punktów kulminacji topograficznych symbolizujących swymi minaretami atrybuty aparatu przemocy dochodzi trzeci, mało spektakularny w terenie — wierzchołek trójkąta topognostycznego, odpowiadający epicentrum sfery duchowo-intelektualnej — meczet Isabega. W jego kompleksie mieściła się słynna w całej Rumelii biblioteka, gromadząca między innymi arabskie przekłady traktatów Hipokratesa znacznie wcześniej niż dotarły one w łacińskiej wersji na Zachód. W latach międzywojennych — gdy ocalał z niej ledwie jeden rękopis — to szczególne gniazdo świeckiej także kultury islamu poddane zostało renowacji, podczas której restytuowano czytelnię wraz z herbaciarnią i dziś również utrzymano funkcję obiektu sąsiadującego ze straganami bazaru, z którego płyną aksakowe rytmy albańskiej już głównie muzyki. Dawny *krajobraz dźwiękowy* owego rejonu wzbogacony był natomiast odgłosami wybijania godzin z drewnianej, a następnie murowanej wieży zegarowej powstałej z nadbudowania byłej baszty klasztoru św. Jerzego — i w takiej postaci była to, jak się sądzi, pierwsza tego rodzaju budowla na obszarze Imperium Osmańskiego. Odwiedzający ją w 1865 roku H. Tozer, chcąc zbadać węgierski mechanizm czasomierza zdobyty przez armię sułtańską pod Szigetvár, natknął się na wielką nieprzychylność stróża wieży — nierozumiejącego, „jak można chcieć oglądać jego kraj, nie mając wobec niego zamiarów zdobywczych”⁵⁰². Symboliczna dźwiękowa europejska rekonkwista macedońskiej stolicy dokonała się jednak kilka dziesięcioleci po jego wizycie w sposób podstępny, rozbrzmiewając dźwięcznym tonem z katolickiego kościoła Przemienienia Pańskiego, co stanowiło pogwałcenie obowiązujących przepisów prawnych — dzwon kościelny został zarekwirowany, lecz po aferze rozpętanej przez austriackiego konsula skopijski wali musiał podać się do dymisji. Świątynie ortodoksyjnej wiary ulokowały się natomiast na przeciwległym brzegu rzeki i albo były pozbawione widomych wyróżniających je atrybutów (jak usadowiona poniżej poziomu gruntu

⁵⁰¹ Por. J. Кумбараџи-Богоевиќ: *Османлиските споменици во Скопје*. Скопје 1998.

⁵⁰² Por. H. Tozer: *Researches in the Highlands...*, cyt. za: *Македонија во делата...* Т. 5, s. 67.

i wzniesiona po siedemnastowiecznym pożarze cerkiew św. Zbawiciela, którą w XX wieku nobilitowano wprowadzeniem doczesnych szczątków Goce Delčeva), albo znajdowały się pod szczególnym nadzorem (metropolitalna cerkiew św. Dymitra, z której rozwinął się ośrodek odrodzonej macedońskiej autokefalii, kryjący groby pierwszych jej przewodników)⁵⁰³. Jak zatem widać, pełen wachlarz metafor miejskich — włącznie z geotopiką środka i granicy, ale i *sacrum*, inicjacji oraz *katharsis* — był od dawna w Skopje w pełni ukształtowany, a nawet zwielokrotniony, jeśli uwzględnić podwójną semantykę niektórych miejsc oraz rywalizujące z sobą centra symboliczne.

Z takim oto dziedzictwem zmierzyć się musieli planiści jugosłowiańskiego królestwa, gdy przystępowali po 1912 roku (a intensywniej po sporządzeniu projektów kartograficznych w 1922 roku) do oczyszczania terenu z trudnych do usunięcia rekwizytów *prymitywnego orientalizmu* i *spontaniznego urbanizmu* — do którego artefaktów włączano przy okazji znaczną część czysto macedońskiej architektury staromiejskiej, a w miejsce wysadzanych w powietrze meczetów i domków z czardakami wprowadzano kwartały zabudowy w stylu „improvizowanego modernizmu”⁵⁰⁴ bądź reprezentacyjne gmachy w rodzaju centralnie usytuowanego i estetycznie przeartykułowanego Domu Oficerskiego⁵⁰⁵. Zadanie ułatwiała obfitość wolnych obszarów prawobrzeżnych zajętych przez ogrody (odzwierciedlone wiernie jako niezabudowane jeszcze na dziewiętnastowiecznej mapie austriackiego Sztabu Generalnego), jak i atrakcyjne tereny Pajko Maalo⁵⁰⁶ w sąsiedztwie dyskredytowanej *čaršiji*, gdzie kiedyś stały żydowskie domy⁵⁰⁷. Tu przeniosła się część za-

⁵⁰³ Już sto lat wcześniej siedziba ta pozostawała w sferze wpływów północnych — jej granice jurysdykcyjne nie zawsze nadążały za przemianami politycznymi, na przykład serbskie Vranje znajdowało się w drugiej połowie XIX wieku w eparchii skopijskiej. Z kolei tuż po pierwszej wojnie światowej popi serbscy nie chcieli obejmować macedońskich (zwłaszcza wschodnich) parafii, nie czując się w nich pewnie — por. С. Димевски: *Историја на Македонската...*, s. 901.

⁵⁰⁴ С. Стаменов, И. Чоловиќ: *Поглед врз старата...*, s. 41. Wypracowane według standardów europejskich plany urbanistyczne (1914 i 1929) sporządzili Dimitrije Leko i Josip Mihajlović — por. К. Томовски: *Населби...*, s. 106.

⁵⁰⁵ Krytyka architektoniczna owego monstrualnego — z kandelabrami i witrażami — eklektycznego gmachu zniszczonego przez trzęsienie ziemi w 1963 roku byłaby znacznie ostrzejsza, gdyby nie fakt, że mieścił on pilnie strzeżoną siedzibę tajnej policji i kilka innych państwowych wojskowych komórek wardarskiej banowiny. Okna *świątyni oreża* przeglądały się w *świątyni słowa* — serbskojęzycznym teatrze. Na przydzielanych nowym osadnikom za-właszczonej działkach kosztem tanich kredytów powstawały kamienice pełne europejskiego blasku, lecz wykonane zazwyczaj z lichych materiałów budowlanych.

⁵⁰⁶ Legendarny patron dzielnicy, zgodnie z podaniami, miał być słowiańskim budowniczym powstałego tu meczetu, zmuszonym ostatecznie do konwersji na islam.

⁵⁰⁷ Samych Żydów częstokroć kwalifikowano jako *Serbów wyznania mojżeszowego*. Por. także Т. Момировски: *Културното наследство на Евреите во Македонија. „Културен живот”* 1984, бр. 7—8, s. 27—30.

możnych obywateli z prawego, „chrześcijańskiego” brzegu i rozwinęło się między innymi sanatorium „Balkan”, stanowiące kolejny praktyczny dowód multietnicznej tożsamości starego centrum⁵⁰⁸. Skok cywilizacyjny był bezdyskusyjny, jednak sami krytycznie nastawieni autorzy macedońscy przyznają obecnie, że stosunek bałkańskich chrześcijan do spuścizny osmańskiej w tym okresie był zideologizowany i bardziej barbarzyński od wcześniejszego analogicznego postępowania Turków, potrafiących zastaną europejską materię architektoniczną potraktować w sposób ekonomiczny i pragmatyczny⁵⁰⁹. Klimat miasta zmienił się diametralnie, a sławizacja kultury i intensyfikacja życia politycznego między antypodami Belgrad — Saloniki przyniosła między innymi tak oryginalne sekwencje wydarzeń, jak seria strajków kelnerów⁵¹⁰, które przy słabo tu rozwiniętej klasie robotniczej artykułowały ideowe i materialne potrzeby środowisk gdzie indziej wyrażających je w sposób bardziej dramatyczny. Wiele troski serbskich lekarzy powodował stan sanitarny Skopje⁵¹¹. Królewska myśl administracyjna usiłowała zagospodarować klimatyczny i ludzki potencjał *Południowej Serbii*⁵¹², nosząc się z zamiarem otwarcia instytutów tytoniowego oraz chorób tropikalnych, ale też zakładając szkołę wyrobu kilimów oraz baletową. W Belgradzie koneserzy sztuki podziwiali obrazy Nikoli Martinovskiego, który „wyłącznie maluje Cyganów”⁵¹³, a w zamian za to na główny skopijski plac (w miejscu nieistniejącego meczetu Burmali) zjeżdżał sławny akrobata Dragan Aleksić, wykonujący swe numery w płonącej klatce, na szczycie słupa, przy akompaniamencie cygańskiej orkiestry — „niczym w filmach Kusturicy”⁵¹⁴. Trudnej sytuacji gospodarczej i politycznej oraz kompleksu prowincji nie mogły przełamać ani osiągnięcia lokalnych przemysłowców — jak eksporterów piwa do Albanii czy sefardyjskiego producenta przędzy bawełnianej Chaima Aroesti (niemającego jak jego ziomkowie łódz-

⁵⁰⁸ Założył je zmarły w 1953 roku absolwent bejruckiej medycyny Aleksandar Stavridis, wywodzący się z kukuskiego (egejskiego) rodu metropolity skopijskiego Pajsije, a tablica informująca o jego ordynacji lekarskiej sporządzona była w językach tureckim (alfabetem arabskim), francuskim oraz greckim — por. Д. Коцевски: *Го сакам Скопје...*, s. 137.

⁵⁰⁹ Por. С. Влахов-Мицов: *Филозофскиот клуч...*, s. 41.

⁵¹⁰ Por. na przykład: [?] *Божкотирање на хотели во Скопје од келнерските работници чии сопственици се против работничката борба*. „Социјалистичка зора” 1920, бр. 18.

⁵¹¹ Por. Н. Јоксимовиќ: *Koliko se troši na prosvetu, a koliko na alkoholna pića u Skoplju*. Skoplje 1933.

⁵¹² Por. na przykład J. Hadživasiljević: *Skoplje i njegova okolina*. Beograd 1930. W tym samym roku ukazały się utrzymane w „egzotyzującym” tonie zapiski polskiej autorki: H. Siennicka: *Uroda Jugosławji*. Warszawa 1930, s. 162—200.

⁵¹³ T. Manević: *G. Martinovski koji isključivo slika Cigane, izlagaće u Beogradu*. „Vreme”, 21 XI 1938. Wybitny malarz z pochodzenia był kruszewskim Arumunem.

⁵¹⁴ Д. Коцевски: *Го сакам Скопје...*, s. 12. Popularny obraz miasta odmalowywały ludowe pieśni: H. Polenaković: *Skoplje u narodnim pesmama*. Skoplje 1936. Por. także D. Nedeljković: *Osnovne etnografsko-etnološke karakteristike skopskog narodnog života*. Skoplje 1925.

cy zbytu w Rosji) — ani propagandowe darmowe koncerty serbskich kapelmistrzów i wieczorki taneczne w Domu Oficerskim. Nowe *loca domestica* zostały ukonstytuowane tylko formalnie, gdyż pamięć o starych *polach troski* nie zdążyła wygasnąć.

Upływ czasu i doświadczenie światowego konfliktu — którego rezultatem były między innymi usunięcie śladów obecności żydowskiej⁵¹⁵, próba wywiezienia przez wojska bułgarskie ikonostasu z cerkwi św. Zbawiciela⁵¹⁶ oraz powołanie do życia bułgarskiego uniwersytetu imienia cara Borysa III — złagodziły nieco stosunek do przedwojennego *quasi*-zachodniego i mieszczkańskiego Skopje, a gdy zostało ono po kolejnych dwudziestu latach zmiecione z powierzchni ziemi przez kataklizm sejsmiczny, jego pejzaże uległy automatycznie społecznej idealizacji. Było to tym bardziej uzasadnione, że wyjąławiające przestrzeń ramię socjalistycznej urbanizacji dodatkowo zagęściło miejską semiosferę *parkami rewolucji*, popiersiami i dziesiątkami tablic pamiątkowych⁵¹⁷. Typowy powojenny widok stolicy rozdawał perspektywę na odrębne systemy znaków: „[...] z lewej budynek KC z sierpem i młotem, z prawej — kopuła łaźni tureckiej; tu asfalt i milicjanci, tam — bruk i targarze”⁵¹⁸. Turecki bruk (po którym królewicz Marko *włókł szablę ostrą*) — przynajmniej na głównych ulicach *čaršiji* — wkrótce wymieniono na granity, aczkolwiek i tak okazał się on trwalszy od układanego rękami rosyjskich imigrantów w latach dwudziestych, kiedy amorficzny, trudny w obróbce materiał z kamieniołomu Kisela Voda (*notabene* toponimicznej kalki tur. Ekşi Su) rozwożono po całym Skopje improwizowanymi kolejkami wąskotorowymi — by po półwieczu w końcu zalać go asfaltem. W trzęsieniu ziemi ucierpiała większość zabytków, a setki domów mieszkalnych (ponad 80%)

⁵¹⁵ Skopijska kolonia Żydów należała do najbardziej konserwatywnych i biednych w europejskiej Turcji, a poza rodakami z Salonik nikt wcześniej nie przyczyniał się do ich krzywdy.

⁵¹⁶ Został on zapakowany do skrzyń, które planowano złożyć w skarbcu bankowym, a następnie przetransportować do Sofii. Z tego okresu pochodzą charakterystyczne publikacje: Т. Карайовов: *Скопие (из недалечното минало на града)*. София 1943 czy А. Динев: *Етнографската идея на македонските славяни*. София 1944.

⁵¹⁷ W dość kuriozalnej pracy poświęconej niegustownym na ogół *pomnikom walki i męczeństwa* w SRM autor rejestruje na terytorium całej republiki ponad 800 obiektów tego typu — z tego tablic i popiersi 624 — por. Г. Трајковски: *Преглед на спомениците и спомен-обележјата во СР Македонија*. Скопје 1986. Niektóre wyryte teksty rozpoczynają się od inicjalnej formuły: „Dobrzy ludzie, zatrzymajcie się i posłuchajcie krótkiej legendy...”, wiele ma charakter *stricte* poetycki. G. Todorovski napisał nawet wiersz w konwencji „rozmowy z pomnikiem” Goce Delčeva — por. *Македонија, во срце те носам*. Скопје 1980, s. 232. Na temat pomników i nazw ulic jako przestrzennych współrzędnych poczucia przynależności por. na przykład T. Kuljić: *Kultura sećanja. Teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*. Beograd 2006 (zwłaszcza rozdział *Geografija simbola: izmišljanje i osmišljanje mesta sećanja* — s. 179—184).

⁵¹⁸ Д. Коцевски: *Го сакам Скопје...*, s. 131.

legły w gruzach, niszcząc bezpowrotnie miasto, którego znakiem wywoławczym był żółty kolor ścian i pyłu na bruku — jako *zakurzone i żółte* przywoływane było wielokrotnie we wspomnieniach oraz utworach literackich. W przededniu feralnego lipcowego poranka odbył się symbolizujący powiew wielkiego (zachodniego) świata występ francuskiego *variétés*, którego artyści w kawiarni hotelu — *nomen omen* — „Macedonia” spędzili ostatni wieczór swego życia, by o świecie zniknąć wraz z samym hotelem⁵¹⁹. Na pograniczu czarnego humoru pozostaje fakt, że z dramatycznym apelem o pomoc dla Skopje wystąpił wkrótce J.-P. Sartre, którego filozoficzne poglądy nadały fatalistycznego posmaku doniesieniom o tragicznym losie *lekkiej muzy* paryskiej rewii. Cały melodramatyzm stosunku starszych skopijczyków do nieistniejącej fizycznie materii wspomnień — której monumentem stał się sektor zbiorowych mogił ofiar na cmentarzu miejskim — wynika właśnie z owego fatalizmu niszczenia ich małej ojczyzny do fundamentów przez nawracające ruchy ziemi, pożary i powodzie, którym zapobiec nie zdołała dotąd żadna władza. Jugosłowiański rząd mógł jedynie skierować setki sierot do domów wypoczynkowych w całej federacji, a japońscy, amerykańscy i holenderscy architekci — zgodnie z hierarchią prestiżu — sporządzić rywalizujące z sobą projekty odbudowy. Zakwalifikowany do realizacji polski plan rewitalizacyjny A. Ciborowskiego (zasadnicza część rozwiązania kompleksowego z podziałem na strefy) był — jak i pozostałe — pełen rozmachu i kreował nowe masywne centra przestrzeni publicznej odporne na podziemne wstrząsy, jednak ich funkcjonalność sprawdzała się raczej w makroperspektywie. Po odbudowie Skopje stało się piękniejsze bardziej z wysokości lotu ptaka (rozciągnięte w symbolu skierowanej na południowy wschód strzały), w autopsji skali mikro przypominając raczej bezduszną betonową twierdzę, której anonimowość nadal jeszcze łagodziły przedwojenne aleje wysadzone kasztanami⁵²⁰. Utwierdzony mit trzęsienia ziemi pogłębił w populacji autochtonicznej poczucie wiecznie nawracającej tymczasowości, zyskujący zaś

⁵¹⁹ Por. *ibidem*, s. 160—161. Niektóre prywatne relacje z wydarzeń owego poranka mają tragikomiczny wydźwięk — na przykład opis uwięzienia ofiary wstrząsu pod setkami tomów własnego księgozbioru — por. Ц. Здравковски: *Велеградот*. Скопје 2000, s. 316. Po katastrofie wprowadzono trój kolorowy system oznaczania domów, sygnalizujący stopień zagrożenia przebywaniem w nich. Po kilku latach wydarzenia z 1963 roku zostały udramatyzowane w filmie fabularnym *Мемнто* (1967, reż. D. Osmanli). Na rynku jugosłowiańskiej muzyki popularnej zaistniały siostry Dragica i Dafinka Mavrowskie, nagrywając dla wytwórni „Jugoton” piosenkę *Skopje, Skopje* z motywem miasta-grobu najbliższej rodziny.

⁵²⁰ Przez całe dziesięciolecie utrzymywały się wszak osiedla montowanych ze środków pomocy międzynarodowej baraków, w których kwaterowano też wiele państwowych instytucji — do niedawna na przykład Instytut Literatury. Betonowe Skopje darzone jest zdeklarowaną niechęcią przez takich twórców, jak G. Stefanovski czy H. Krstevski — por. Г. Стефановски: *Сита глед*. „Културен живот” 1997, бр. 4, s. 6—8; X. Крстевски: *Слики од албумот на моето алтер-его*. „Стремеж” 2000, бр. 5—6, s. 162—172.

dominację planowo czy też chaotycznie osiedlający się element napływowy kultywował raczej w zbiorowym myśleniu poetykę nostalgii za prowincją niż opiewania dawnych uroków metropolii.

Rewolucja przestrzenna i cywilizacyjna powiodła się natomiast na płaszczyźnie kulturalnej, wyposażając Skopje we wszystkie czynniki i instytucje ważnego centrum narodowego, które w znacznej mierze uzyskiwało dopiero — często pompatycznie — po rozłamie federacji jugosłowiańskiej. Interesujące byłoby jego porównanie z funkcją Budapesztu, którego mogłoby być zarazem i paralełą, i antynomią. Z jednej strony wykazywałoby podobne w skali wschodnioeuropejskiej proporcje demograficzne (stosunek liczby mieszkańców do ludności państwa, w Macedonii zbliżający się do połowy) i nierozzerwalne w związku z tym, zogniskowane w jednym punkcie powiązanie z życiem narodu, z drugiej — ujawniałoby rażący niedobór tradycji mieszczańskiej i wszystkie *negativa* „znikającego dziedzictwa”. Od kilkudziesięciu lat dokonuje się w nim powszechnie widoczna separacja macedońskiego i albańskiego systemu symbolicznego — obu opartych na klasycznym modelu nieskorelowanych matryc dwubiegunowych. Opozycyjność i nierównoważenie w stosunkach między nimi doprowadziły praktycznie do stworzenia dwóch niezależnych struktur miejskich i szlaków mikromigracji, pokrywanych technicznymi pozorami jednej komunalnej całości. Widoczne jest to zarówno w wizualnej i dźwiękowej warstwie bilingwizmu, jak i semantyce symboli materialnych (w przypadku albańskim pozbawionych umiaru i wyczucia *milieu* — co ukazuje nieszczęśliwa lokalizacja pomnika Skenderbega czy postmodernistyczna architektura *domu Matki Teresy*, którego nowobogacka ozdobność i blask nierdzewnej stali bardziej zdają się przypominać o możliwości jej domu rodzinnego niż upamiętnianej tu cnocie ewangelicznego wyrzeczenia). Magnetyczne oddziaływanie miasta na albańskie masy i jego otwarcie dla kosowskich uchodźców — ale także rozwój życia intelektualnego macedońskiego *drugiego narodu* — jawi się jako repetycja przerabianego już w tureckiej przeszłości wątku kulturowego, w myśl którego miejsce to stanowiłoby schronienie, w którym łatwiej przetrwać. Z kolei dla ludności słowiańskiej, co też unaocznia ówczesna eseistyka, w latach dziewięćdziesiątych przybrało atrybuty więzienia, z którego na prowincję brak było motywacji do powrotu, a wyjść za granicę strzegły kordony wizowe. Okres ów, którego konsekwencje wciąż są żywe, oznaczał dla Skopje wykreowanie na centrum geopolitycznego rezerwatu *zachodnich Bałkanów* i najazd rozjemczych sił międzynarodowych, wyrażających nadzieję Zachodu na demilitaryzację i proeuropejskie „ucywilizowanie tożsamości” — a *de facto* sprowadził się do interesownego dotowania wielokulturowego państwa buforowego. W cieniu typowo ponowoczesnej ikonicznej „wojny na mapy” do miejskiej przestrzeni wkradały się kolejne *simulacra*, aluzje kulturowe i imitacje (handlu czy gastronomii), aż stawać się ono zaczęło, jak ironizuje D. Kolar-Panova, *symula-*

cją *Ameryki*⁵²¹. Nie chodziłoby przy tym o nieuniknioną eliminację dawnych *genres de vie* z miejsc powszechnie wywołujących nostalgiczne asocjacje (funkcjonujące do lat siedemdziesiątych *corso*, po którym przechadzały się zgodnie z separacją płci dwa wijące się węże spacerowiczów⁵²²; opalający się białogwardziści z rodzinami na *rosyjskiej plaży* i subkultura plażowych orkiestr; rzędy pucybutów wzdłuż arterii przydworcowej; portrety Tity w lokalach „fryzjerów męskich” — te ostatnie jeszcze spotykane), lecz o zupełnie nową polityczną wizualizację rzeczywistości przez wygląd środowiska życia. W cieniu „opiekuńczych” *gwarantów suwerenności* rozpoczęło się bowiem budowanie toposfery, której zamiennikiem kategorii *genius loci* stał się bliźniaczo brzmiący *genus loci*, znamionujący cechy negatywne państwa etnicznego: zwyrodnienie w systemie (na)rodowo-plemiennym, ograniczenie przestrzeni, rygor prawny, ksenofobię, niecierpliwość⁵²³. Po okresie zalewu nadwardarskiego terytorium standardowymi obiektami zglobalizowanego konsumpcjonizmu przyszła więc pora na znacznie istotniejsze transformacje, które w dopracowanej i oficjalnej postaci wyraziła wreszcie w ostatnich miesiącach koncepcja — i jej spopularyzowana komputerowa wizualizacja — pełnego rozmachu kształtu *prawdziwie macedońskiego* miasta w roku 2014⁵²⁴. Plany — przekładające się na intensywność prac na niewielu na razie placach budów — przewidują, że toposferę miejsc centralnych wzbogaci wkrótce co najmniej kilkanaście nowych punktów: łuk triumfalny Macedonii, monument Aleksandra Wielkiego z gigantyczną fontanną⁵²⁵, w jego sąsiedztwie nieduża, lecz wykonana z najdroższych materiałów cerkiew św.św. Konstantyna i Heleny, pomniki poległych bohaterów (kolumnada) oraz obrońców Macedonii (czterech herosów dźwigających kule), ratusz miejski, cały ciąg pomników dedykowanych: cara Samuela (tronowy), świętych Cyryla z Metodym oraz Klimenta z Naumem (symetrycznie przed mostem od strony *čaršiji*) i odpowiednio Goce Delčeva i Dame Grueva (konne [!], po stronie południowej), Justyniana I, Karpoša, Metodiji Čento i Nikoli Kareva, zamachowców salonickich, założycieli VMRO oraz prezydium ASNOM (realistyczne sceny zbiorowe), wiele gmachów służb państwowych i powiązanych z nimi stref publicznych (Archiwum Państwowe i kolumnada niepodległej Macedonii),

⁵²¹ Por. Д. Колар-Панова: *Македонскиот „Бeverли Хилс”*. „Културен живот” 1997, бр. 2, s. 32—39.

⁵²² „Jeśli ktoś w chłodny wiosenny wieczór zakładał koszulę z krótkim rękawem, znaczyło to, że chciał wyeksponować zegarek”. — Д. Коцевски: *Го сакам Скопје...*, s. 230.

⁵²³ Por. T. Sławek: *Bowman, opodal farmy Chapmana, nad Bear River. Piaszczysta wyspa na Dunaju niedaleko Bratysławy*. W: „Genius loci”..., s. 149.

⁵²⁴ Dostępny w Internecie: <http://www.youtube.com/watch?v=iybmt-iLysU>.

⁵²⁵ Pomniki Aleksandra zdążyły już w niemałej liczbie powstać po 1991 roku w innych miastach, głównie ze środków prywatnych fundatorów z zagranicy — do bardziej spektakularnych należy pozłacana figura wodza z długą sarissą w centrum Prilepu. Monument skopijski zaprojektowany został jako konny.

rzeźby *Iwów macedońskich* wpisane w nowoczesne osiedla, nowe mosty (na przykład *Most Sztuki*). Niebywale kosztowny projekt, którego pierwsze recenzje sugerują nawiązania do dzieł imperialnej architektury epoki rewolucji francuskiej, jak również obiektów symbolicznych „ucywilizowanej” ponowoczesnej dyktatury w stolicy Turkmenii — a ukryte cytaty kulturowe odnosić mogłyby zarówno do chwały (nowej) Pelli, jak i cesarskiego Scupi — miałyby dużą szansę realizacji, gdyby nie trwające protesty społeczne (również albańskie) przeciw jego anachronizmowi i cenie prestiżu. Oznaczałoby to, że *materialna* wizja narodowej kultury każdego euforycznie wyemancypowanego państwa nie może uciec od rozwiązań monumentalno-propagandowych, choćby kłóciło się to z samą jego skalą. Jedno z najbardziej „genetycznie orientalnych”, oprócz Sarajewa, dużych miast współczesnej Europy znów stanęłoby w tej sytuacji na cywilizacyjnym rozdrożu, rewidując być może bezpowrotnie wymowę mitu o Feniksie i wznosząc samo sobie w ikonosferycznym centrum fasadę *Miasta Słońca* — niespełnionej nigdy w dłuższej perspektywie potęgi symbolicznej, zamkniętej widnokreśliem antagonistycznego otoczenia.

Topografie słowa — atrybuty, komunikaty, mediacje

Każdy z horyzontów poznawczych roztaczających się wokół opisanych wcześniej ośrodków topognostycznych — skryształizowanych w diachronii oraz umiejscowionych w systemie znakowym użytkowników współczesnych — ma *multum* realizacji indywidualnych, dla których tekst artystyczny będzie jednym z kilku możliwych nośników. W modelu literatury narodowej, której istotny i długo aktywny podsystem stanowią grupy wypreparowanych przekazów folkloru uschematyzowane społecznie w zapisach ich wariantów, ważne będą doświadczenia werbalnych narracji przedpiśmiennych — ale również systematyka kosmologiczna, związana z wyobraźnią elementarną tradycyjnej kultury wiejskiej, jak i symboliczne pierwiastki w strukturze nazw miejscowych. Atrybutywny charakter podstawowych określeń wiązanych przez *locativa* oraz dotyczących orientacji w przestrzeni pozwala mówić o wyposażeniu pierwotnej symboliki *topografii słowa* w powtarzalne, zwykle dwubiegunowe zespoły przymiotów (typu opozycji centrum i peryferii czy ziemi i wody). Układom atrybutów odpowiadają punktowe, liniowe oraz strefowe wskaźniki przedmiotowe (granica, brama i podobne), których stała semantyka na przykład w tekstach folkloru aktywizuje proces mediacji między owymi konkretnymi wskaźnikami miejsc i układem współrzędnych całego kręgu kulturowego. Do innego rodzaju mediacji międzytekstowej dochodzi wtedy, gdy naprzeciw zespolenia rudymentalnych dla wspólnoty interpretacyjnej wyobrażeń topicznych znajdują się bardziej rozbudowane i „wtórnie umodelowane” komunikaty estetyczne (nazywane w tytule tej części pracy skrótowo komunikatami). W ich specyficznych odmianach, tekstach literackich, gromadzi się wówczas potencjał zarówno skonkretyzowanych, jak i zmetaforyzowanych oznaczeń miejsc, dla których w modelu nieartystycznym istniałyby jedynie nieokreślone oraz intuicyjnie werbalizowane *loci* idealne i abstrakcyjne. Jeden obszar znaczeń określimy tu umownie mianem sfery symboliki pierwotnej, drugi — przetworzonej. W zaproponowanej poniżej systematyce materiału egzemplifikacyjnego przyjęto przy

tym zasadę odbiegającą nieco od dotychczasowego trybu rozważań problemowych bądź sprofilowanych chronologicznie w partiach dotyczących ikonosfery kultury na jej styku z kontekstami geograficznym oraz historycznym, wychodząc tu od rozbudowanego konspektu wyjściowych zagadnień ogólnych, otwierających możliwości dowolnego uzupełniania ciągami przykładów. Ich wybór, odnoszący się do macedońskiej rzeczywistości literackiej, zainicjowany został głównie w przypisach i ma jedynie naturę pogładową oraz reprezentatywną. Na potrzebę rozleglejszego przedstawienia zawilej mapy miejsc wyobrażonych tej rzeczywistości w jej różnorodności rodzajowo-gatunkowej oraz folkloru odpowiedzieć może wyłącznie odrębne, tylko tej kwestii poświęcone studium monograficzne, podczas gdy w kompozycji niniejszej pracy akcent został położony na spójność interdyscyplinarnego oglądu tożsamości miejsc, a nie na idiograficzne wyczerpanie bardzo obszernej problematyki szczegółowej.

Symbole pierwotne

I.

W *tekście miejsca*, zdefiniowanym wcześniej jako warstwowo-koncentryczny, zapisowi podlegają wszelkie wysiłki podejmowane przez człowieka w orientacji ku swemu wnętrzu i na zewnątrz podczas interakcji ze środowiskiem w następujących po sobie fazach asymilacji oraz akomodacji¹. W sferach emocjonalnej, czynnościowej i zmysłowej manifestuje się — jak twierdzi E. Stroeker — oraz kształtuje aksjologiczne zabarwienie miejsc (dalekie od geometryzacji punktów), ich homogeniczność (dotykalna naoczność), a także przedrefleksyjna i nieusystematyzowana fenomenologia oddalania się oraz powrotu². Aksjologizacji tej topiki i jej atrybutów w repertuarze pojęć także macedońskiego kręgu kulturowego towarzyszy — czego uprzednio dowiedziono — egoistyczne wartościowanie ze strony obserwatora i zdobywcy przestrzeni, oczekującego w niej nagród w postaci „wrażeń odnalezionych”³

¹ Por. Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń i architektura*. Tłum. B. Gadomska. Warszawa 2000, s. 33.

² Por. E. Stroeker: *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt am Main 1965 oraz H. Buczyńska-Garewicz: *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków 2006, s. 236—240.

³ Klasycznym przykładem literackim tej fenomenologii i aksjologizacji jest *T'za za Jyz* Konstantina Miladinova z 1860 roku, w której wymieniane asystemowo (wybiórczo) — i przeciwstawiane depresyjnej aurze rosyjskiej Północy — miejsca udomowione (Sambuł, Kukuś, Ochryd, Struga) w swej klimatycznej i kolorystycznej tożsamości odtwarzają akty dokonanej w młodości adaptacji podmiotu do nich.

i obawiającego się odruchowo kar za naruszenie własności miejsc obcych. Ich stygmatyzacja niejednokrotnie odpowiada zmiennie fabularyzowanym stereotypom imagologicznym właściwym tzw. bałkańskiemu obrazowi świata, w którego pryzmacie K. K'ulavkova sytuuje takie kategorie, jak: zakazy, tabu, kary, wolność, podobieństwo, odmienność, przynależność językowa, konfesyjna oraz płciowa, piękno połączone z dobrem moralnym, śmiech, (krwawa) zemsta, pogaństwo, przesąd czy zmitologizowane obrazy jednostek i wydarzeń⁴. Nim w obrazowaniu przetwarzającym znaki świata naturalnego i artefakty za pomocą systemu słownikowego języka przejdą do imaginarium literackiego, zostaną przyporządkowane do obszaru swojskości, który w omawianej mikrokulturze artystycznej spełnia dosłownie heideggerowskie kryterium *okolicy* zamieszkiwania „człowieka historycznego” — bliskości obiektów leżących w zasięgu jego ręki. Dla obszaru tego w wyjątkowej dla Europy skali aktualne są w tym kontekście liczne radykalne diagnozy dotyczące ostrości językowych wyznaczników tożsamości terytorialnej, trudności autoidentyfikacji kulturowej na obszarze nieoswojonym czy nakładających się na siebie typologii miejsc znaczących⁵.

2.

Powracając zatem do fenomenologii percepcji układów miejsc jako współrzędnych egzystencjalnych — nie mierzonych, a odkrywanych w konkretnie ludzkich, nie zaś abstrakcyjnych topologiach — oraz do diagnoz psychologicznych dotyczących postrzegania bliskości czy następstwa zamiast na przykład określania kątów czy szacowania powierzchni, warto zwrócić uwagę na powtarzalność takich doświadczeń oraz ich opisów językowych. Odczytywana w lokalnych mikronarracjach *rytmika miejsca* łączy uczestników procesów kulturowych w określaniu zbiorowego „tu” przez powielanie w nim wspólnotowych zachowań, aktów mowy (także utrwalonych), kon-

⁴ Пор. К. Кулавакова: *Балканскиот модел на свет*. In: *Балканска слика на светот*. Ред. К. Кулавакова. Скопје 2006, s. 23. Mechanizmy tworzenia tych pojęć konceptualizują zbiorowe doświadczenia historyczne, budując symbole prototypowe — por. J. Taylor: *Kategoryzacja w języku. Prototypy w teorii językoznawczej*. Tłum. A. Skucińska. Kraków 2001. Łączą się one z „przedhistorycznymi” kategoriami znakovymi przekraczającymi często wymiar etniczny. Dla poety G. Todorovskiego sama mapa Macedonii stanowi *obramowane barwy bólu i skurczone horyzonty nadziei* — por. Г. Тодоровски: *Картата на Македонија. Скопјани*. Скопје 1987, s. 21.

⁵ Wymienione zagadnienia były między innymi przedmiotem dyskusji podczas sympozjum warsztatowego „Terytorializm i tożsamość” w Instytucie Sławistyki PAN w 2005 roku, gdzie dwa pierwsze problemy referowały K. Handke i K. K'ulavkova, a trzeci J. Sujecka zaprezentowała w trójaspektowym modelu bałkańsko-południowosłowiańsko-macedońskim.

strukcji architektonicznych czy zasad proksemiki⁶. Kody analogii budujące wówczas zlokalizowane już *rdzenne metafory* (także powiązane na przykład z wymienionymi poprzednio kategoriami *balkańskiego* [antytetycznego] obrazu świata) przechodzą ze sfer symboliki kosmicznej (orientującej w świecie) i empirycznej (funkcjonalizującej pamięć) do poetyckiej — sytuującej się w metaforach języka⁷. One z kolei wyznaczają w rzeczywistości tekstowej kręgi pierwotnych symbolik diady czy triady (potrójnych struktur pełni w wyższych systemach cywilizacyjnych), obecnych — jak to pokazuje J. Musek nawiązujący do podstawowych pojęć etnosymboliki słowiańskiej — na przykład w paralelizmach typu: „prawy — lewy = prawidłowy — nieprawidłowy”, „ziemia — męskość”, „strony ziemi — świata podziemnego — nieba”, „białe — czarne — chromatyczne” i podobnych⁸. Eksplanans literacki takich par czy triad jest jedną z podstawowych matryc znaczeniowych tekstów folkloru, wartościujących zarazem makrokosmos — za uznanymi opracowaniami systematyzującymi⁹ wyróżnia się katalogi podstawowych jednostek określających kosmologiczną i humanistyczną przestrzeń znaczącą: góra — dół, punkt — okrąg, północ — południe, osiedle — pustkowie, swojskość — obcość, dom — świat itp. Sposób kodowania i dekodowania owych znaczeń w macedońskim folklorze i wypowiedziach potocznych winien być określony na zasadzie wariantywności ich funkcji w ludowych wierzeniach, sklasyfikowanych pod względem związków ze środowiskiem (na przykład w fabularyzacjach zawartych w podaniach o genezie miejsc szczególnych czy toponimów). Pierwotność tej symboliki wbudowana jest w konwencje i formuły tradycyjnego życia społecznego, w którym zbiorowość również czerpie wiedzę o świecie z ustnego dziedzictwa wiedzy o otoczeniu. Z jednej strony wyrażanie jakości lokatywnych w języku takiego *milieu* nacechowane jest antropomorfizmem, egocentryzmem i uproszczeniami naiwnego obrazu świata,

⁶ Por. A. Kunce: *Miejsce i rytm. O doświadczaniu miejsc w kulturze*. W: „Genius loci”. *Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice 2007, s. 112. Por. także T. Цивьян: *Движение и путь в балканской модели мира, исследования по структуре текста*. Москва 1999.

⁷ Por. H. Libura: *Percepcja przestrzeni miejskiej*. Warszawa 1990, s. 51.

⁸ Por. J. Musek: *Simboli, kultura, ljudje*. Ljubljana 1990, s. 41—46. Z wielu studiów nad tym zagadnieniem do cenniejszych należy Южнославянское „црна земља”, „черна земја”, „Белиот Бог”, „Бел Бог” в символично-мифологической перспективе (1994) Nikity I. Tolstoja.

⁹ Na przykład E. Mielecinski: *Poetyka mitu*. Tłum. J. Dancygier. Warszawa 1983; *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Red. J. Bartmiński. T. 1. Lublin 1996; P. Kowalski: *Leksykon — znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa 1998; tegoż szczegółowe rozprawy na temat antropologicznej lektury przestrzeni czy prace R. Piętkowej; *Układ słów kluczowych dla bazy danych o źródłach etnograficznych*. Red. C. Robotycki. Kraków 1995. Z autorów bliższych sławistyce por. K. Wrocławski: *Kategorie centrum i granic w kulturze ludowej*. „Pamiętnik Słowiański” 1991, T. 41, s. 91—118 oraz J. Bartmiński: *Folklor — język — poetyka*. Wrocław 1990.

z drugiej — przechodząc na poziom estetyki literackiej — nadaje wskazanym opozycjom semantycznym waloryzującym materię świata negatywnie bądź pozytywnie inne *signa* moralne czy historyczne, jak „strach — bohaterstwo”, „przyziemność — wzniosłość” albo „ciągłość — momentalność”¹⁰. Ich ontologia umiejscowiona może być na poziomie całkiem elementarnym — w symetrycznych obrazach zimnego i ciepłego źródła poszukiwanego przez junaka, rozmowy matki z pogrzebanym synem (antynomia „górnjej” i „dolnej” ziemi), grobów kochanków wypuszczających splatające się pnie „różnobięgunowych” drzew (cyprysa i czereśni, topoli i winorośli) czy dziewczyny zasypiającej *między dwiema górami i wodami* w sąsiedztwie żmii czekającej na jej śmierć¹¹. Na wyższym poziomie opozycję światów / stref / miejsc radykalnie przeciwstawionych wyrażają motywy dezorientacji i niezaradności bohaterów kulturowych (królewicz Marko stroniący od „wschodnich krain” z powodu braku w nich wody i cienia, Arab odrzucający sułtański dar w postaci Bośni z powodu jej ubóstwa w chleb i wino, geograficzna amnezja porywanych przez Turków czy Arnautów dziewcząt)¹². Mogą one również przybierać postać materializacji dualizmów religijnych w symbolicznej destabilizacji ich ziemskich wyróżników: wielokrotnym wyzwaniem dla południowosłowiańskich herosów jest ratunek klasztorów Świętej Góry przed rozbiórką na potrzeby salonickiej synagogi (*авра, Жута Чифумана*), powstrzymanie sprzedaży Athosu Żydom (na przykład starozakonny z Filipi przez sułtana Murata) bądź jej fizycznego przekształcenia w ośrodek judaizmu¹³.

¹⁰ Por. R. Piętkowa: *O aksjologizacji przestrzeni w języku i poezji*. W: *Język a kultura*. T. 2: *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*. Red. J. Puzynina, J. Bartmiński. Wrocław 1989, s. 190, 195. Por także szerzej: W. Maciejewski: *O przestrzeni w języku*. Poznań 1996. W obiegu wysokoartystycznym przykładową czystą postacią tej rozszerzonej symboliki antynomicznych miejsc (i ich nazw) odnajdziemy w powieści M. Madžunkova *Кула на ридот*, gdzie geometria idealnego pozaczasowego świata egzystencji archaicznej społeczności rozplanowana jest w *miejscu podniebnym* oraz rozmaicie od niego oddalonych „koloniach” obcości.

¹¹ Por. Д., К. Миладиновци: *Б'лгарски народни песни*. Загреб 1861, бр. 6, 194, 231, 235, 247; S. Verković: *Narodne pesme makedonski Bugara*. Beograd 1860, br. 137. Do zrównania członów opozycji dochodzi, gdy podmiot takiej narracji (na przykład samowila) tworzy miejsce symboliczne *między* światami — budując miasto z części ciała ludzi lub wznosząc je w obłokach — Por. Д., К. Миладиновци: *Б'лгарски народни...*, бр. 3, 10.

¹² Por. ibidem, бр. 142, 143 — jako zadośćuczynienie za pojmanie Marka (budującego bez sułtańskiej zgody na Kosowie i w *Skopje szerokim* 70 monasterów) Arab ządał [Markowego!] Prilepu. Uprawdane w jasyr Petry, Todory czy Dojny z reguły „nie poznawały” okolicy (*клета земја Анадолска*), ale też pytane „zapominały” lokalizację i nazwę miejsca swego pochodzenia — por. S. Verković: *Narodne pesme...*, br. 89, 94, 284. Niektóre bohaterki, nim zetknęły się z wrogim światem, nadawały mu nacechowaną nazwę w opozycji do neutralnego określenia ojczyzny (Derviška zemja — Vardarija) — por. Д., К. Миладиновци: *Б'лгарски народни...*, бр. 77.

¹³ Por. *Марко Крале — легенда и стварност*. Red. К. Пенушлиски. Скопје 1983, бр. 91, 95, 135. Stosunek bohaterek kobiecych do Żydów nakłada się z kolei na uwarunkowania etniczne: zbiegła sułtańska niewolnica Šaina — jako jedynego z kilkudziesięciu jej

W indoeuropejskich tradycjach językowych oraz mitologicznych materialne symbole powszechnie wykorzystywane były dla oznaczenia centrum, o czym świadczą rdzenie wyrazowe wspólne z określeniami ‘kierunku’, ‘strony’ czy ‘rozprzestrzenienia’, budujące mitologemy miejsc zgodnie z semantyką *axis mundi*, *arbor mundi* względnie *catena aurea* (na przykład związane z kolumną, słupem, arką albo szczytem)¹⁴. Macedońska ikonografia kulturowa z racji sąsiedztwa terytorialnego z substratem antycznej mitologii kosmogonicznej powiązała wyobrażenia osi świata z topograficznym centrum Delf (czyli obecnym tam marmurowym ziemskim *omfalos*¹⁵), a drzewa kosmicznego — z Olimpem. Hiperkonkretność ludowej przestrzeni symbolicznej także w tym przypadku nakazuje uznać tego rodzaju miejsca za stekstualizowane symbole genezy — dla podtrzymania istnienia świata „przeciągające na stronę porządku” *idiom nieoswojony*¹⁶ — w danej sytuacji helleński. Geograf-humanista, szukający także w obiektach bałkańskich *obszarów świętych* postaw kryptoreligijnych, uwzględnić musi przy tej okazji fakt, że świeckość przestrzeni implikuje jej względność i fragmentaryzację, jej sakralność zaś zakłada umocowanie w punktach stałych¹⁷. W specyficzny sposób zasada ta realizuje się w motywie carogrodzkim, którego relatywna niezależność od osmańsko-stambulskich implikacji wynikała w literaturze ludowej z łączącego antynomie „boskiego usytuowania” miasta na przecięciu szlaków „północ — południe” i „wschód — zachód” oraz w międzymorzu i na styku kontynentów, czego jako cech *locus beatus* nie mogły przysłonić nawet konotacje innowiercze¹⁸. Jednocześnie ludowa geometria nadawała Stambułowi cechy

prześladowców — *Żółtego Żyda* nie grzebie, lecz pozostawia zwierzętom na pożarcie; inna zaś, Greczynka, obdarza salonickiego Judejczyka zainteresowaniem za jego zdolności ogrodnicze i umiejętność zdobycia Jutrzenki z nieba — Por. Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, бр. 146, 164.

¹⁴ Por. В.Н. Топоров: *О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология)*. In: *Язык культуры: семантика и грамматика*. Red. С.М. Толстая. Москва 2004, s. 19.

¹⁵ Por. К. Кулавакова: *Балканскиот модел...*, s. 28. Por. także A. Kowalik: *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*. Kraków 2004, s. 253—256. Pierwszy motyw staje się wręcz kluczowym chronotopem macedońskiej metanarracji dziejowej w ponowoczesnej *quasi*-powieści V. Andonovskiego: *Панокот на светом*.

¹⁶ P. Zając: „*Nadprzyrodzone*” w *kulturze ludowej*. W: *Nadprzyrodzone*. Red. E. Przybył. Kraków 2003, s. 88.

¹⁷ Por. H. Libura: *Percepcja przestrzeni...*, s. 61, a także M. Eliade: *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*. Tłum. M. i P. Rodakowie. Warszawa 1998.

¹⁸ Są też one jednak w należytej hierarchii obecne w poezji odrodzenia narodowego, na przykład w wizjonerskim wierszu-manifeście R. Žinzifova *Сон султана*: „Słońce błyska w Carogrodzie/Przez otwarte wrota nieba,/Szeptu słodycz z wód Bosforu/Brzegów strojnych się rozlega. // Świętej Zofii krzyż wyniesion,/klęcząc lud do niebios woła/[...] Tędy na wschód wiedzie brama,/Chrystusowy wieniec carski,/Bije źródło złotodajne/Z osi świa-

centrum otchłani, w której metaforyka *trzech ciemnych mgieł* czy *czterech płomieni dżumy* miała kompensować bezradność wobec złowrogiego ośrodka mocy¹⁹.

Jeszcze inaczej, zgodnie z symboliką kompozycji triadycznej, bywa także współcześnie interpretowany topognostyczny motyw Bałkanów jako odwróconej delty („obróconego” trójkąta), której punkt ośrodkowy (Skopje) znajdować się ma na przecięciu dwusiecznych wyprowadzonych z jej wierzchołków, przez co symbolizowałby centrum cywilizacyjne i „poezjocentryczne” miejsce połączenia *mostu niebieskiego* z *tarasami słonecznymi*²⁰. W takiej przykładowej wizji, prócz oczywistego nawiązania do dialektyki elementów wąskiego i szerokiego w symbolizacji życiowych ograniczeń oraz wolności („głębokie wnętrze” trójkąta jako przeciwstawienie jego zagrożonych granic i wysuniętych ostrych wierzchołków), dostrzegalne są również pierwiastki prymarnej semantyki architektonicznej, w której poczucie pewności i równowagi na rozległych powierzchniach *południowych tarasów* uzupełniane jest przez metanarrację wstępowania i przekraczania, w rozlicznych bałkańskich metaforach mostu przyporządkowaną jakościom cywilizacyjnym, politycznym i religijnym. Nie tylko zatem w tekstach folkloru ujawniają się nieprzetworzone właściwości pierwotnej symboliki miejsca, której — przypomnijmy — główną funkcję stanowi fenomenologia światów zamkniętych i otwartych, w których realizują się formy ludzkiej ekspresji²¹. W ludowej wyobraźni manifestuje się ona jednak najprościej — czasem też przenikając się z „niesymetrycznymi” płaszczyznami prymitywnej numerologii, albo nakładając na wyobrażenia kryjówki czy oblężenia (symbolika przesmyku Demir Kapija, przez który przechodzą *trzy łańcuchy niewolników*, *trzy korowody* tańczone w ukrytym przed światem *albańskim wilajecie*, klucze do Jeziora Ochrydz-

ta wszechsłowiańskiej” („Над Цариград сланце трепти/Сос небеса отворени./Босфор тихо-слатко шепти/Сос брегови нажитени. // Над Софија крст се крева,/Народ клечи, к небу вика/[...] Овде врата од истока,/Венец царски од христијанства,/Овде извор златна тока,/Оска света — всеславјанство”) — Р. Жинзифов: *Сон султана*. In: *Книжевната преродба*. Red. Г. Тодоровски. Битола 2008, s. 84. Por. także T. Poźniak: *Константинополь — восточнославянский Иерусалим*. W: *XII Międzynarodowy Kongres Sławistów. Literaturoznawstwo, folklorystyka, nauka o kulturze*. Red. L. Suchanek, L. Macheta. Warszawa 1998, s. 160.

¹⁹ Por. Д., К. Миладиновци: *Б'лгарски народни...*, бр. 37, 321. Ambiwalentna waloryzacja miasta jest powszechna zarówno na poziomie recepcji jego historii, jak i symboliki egzystencjalnej oraz poetycko-mitologicznej. Do Carogrodu — gdzie rezyduje *namruk* — zmierza Marko wraz z samowilą w poszukiwaniu *najostrzejszej szabli* (w myśl przysłowia „Со опитвење дури до Стамбол се одит”), ale też stamtąd przychodzi dżuma, której obraz jako starej kobiety niejednokrotnie prześladowuje *pečalbarów* powracających z sułtańskiej stolicy — por. *Македонски народни умотворби*. Red. М. Китевски. Битола 2008, s. 195, 423; Д., К. Миладиновци: *Б'лгарски народни...*, бр. 195.

²⁰ М. Паиќ: *Балканот како соборена делта*. „Сум” 1996, бр. 3, s. 76—79.

²¹ Por. O. Bollnow: *Mensch und Raum*. Stuttgart 1963.

kiego chronione pod skałą klasztoru św. Nauma, *dziewięć bestii* najjeżdżających bezbronną kotlinę ochrydzką)²².

3.

Mimo że horyzonty symboliczne rozmaitych kultur cechuje niejednorodny stopień elastyczności (niektóre nie wykazują żadnej akomodacji względem zmiennych warunków chrono- i ksenologicznych), ich *wskaźniki przedmiotowe* powstałe na skrzyżowaniu wspomnianych wcześniej opozycji pojawiają się w różnojęzycznej rzeczywistości mitologicznej oraz tekstowej w sposób regularny i powtarzalny, znamionując systematyzację *przestrzeni mówiącej* wokół człowieka — denominującego z kolei samo środowisko. S. Igow nazywa tak uformowane zgrupowanie kategorii pojęć-symboli „encyklopedią toposów”, powstałą w wyniku temporalizacji przestrzeni i uprzestrzennienia czasu²³, a dla autora ukraińskiego opracowania etnoligwistyczno-semiotycznego miałyby one charakter „konceptów etnokulturowych” — zleksykalizowanych jednostek o genezie historycznej, religijnej, geograficznej czy antroponimicznej, odbijających podstawową etnosymbolikę słowa wśród użytkowników tkwiących w makrokosmosie natury i do niej odnoszących zanimizowane i zantropomorfizowane rekwizyty codzienności oraz *tamtego świata*²⁴. Podobne kompleksowe nastawienie funkcjonalno-etymologiczne właściwe jest opracowaniom leksykograficznym szkoły J. Bartmińskiego, natomiast w słowniku etnologicznym P. Kowalskiego hasła w rodzaju drogi, granicy, progu, mostu, źródła czy góry interpretowane są jako wskaźniki przedmiotowe fundujące w kulturze magicznej poczucie sensowności i harmonijności egzystencji, motywowane stosunkiem do kosmosu²⁵. Możliwy paralelizm i stopniowalność

²² Por. S. Verković: *Narodne pesme...*, br. 51; Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, бр. 40, 60; *Македонски народни умотворби...*, s. 406.

²³ С. Игов: *Топологична(та) поетика*. „Литературен вестник” 2002, бр. 25.

²⁴ Por. В.В. Жайворонок: *Знаки української етнокультури: Словник-довідник*. Київ 2006.

²⁵ Por. P. Kowalski: *Leksykon — znaki świata...*, s. 7—8. Prócz wymienionych, na uwagę w kontekście realiów macedońskich zasługują także: centrum, dom, drzwi, jaskinia, kamień, kierunek, koło, okno, południe/północ, pustkowie, rzeka, studnia, wiatr i woda. Por. także Idem: *Gościniec, drogi rozstajne i „peregrinatio vitae”*. *Wprowadzenie do antropologicznej lektury drogi i rozdroży*. „Literatura Ludowa” 1995, nr 4—5, s. 109—122. Podobne pierwotne oraz kulturowo przetworzone kategorie zebrane są również w opracowaniu syntetycznym B. Krstić: *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Beograd 1985 oraz omawiane w poszczególnych tomach serbskiej serii wydawniczej *Kodovi slovenskih kultura* (roczniki od 1996 roku). W poezji odrodzenia narodowego pewne nacechowane ogólnosłowiańską wartością miejsca symboliczne — na przykład młyn — dodatkowo zyskiwały konteksty społeczno-historyczne: „Bogacz nasz łapczywy/Młyna se zażyczył;/Sprzedać go nie dałem/ — skończyłem w ciemnicy” („Чорбација некој наш/Ми ја посака мелницата;/Heјќев

tych i podobnych kategorii zarysowuje układ wewnętrznych asocjacji, wskazujący między innymi na mediacyjną funkcję miejsc w symbolice przejścia, życiowej drogi czy ideologizacji wymiarów poziomego i pionowego. Między symbolami określającymi współrzędne lokatywne (rzekę czy pustkowie) w przekazach folkloru a ich adresatem zostaje także zwykle ustalona miara dystansu — w chwili waloryzacji danego punktu w przestrzeni jako *locus amoenus*, *horridus* czy *sanctus*. Z ich rozkładem oraz częstotliwością występowania niezależnie od praw „ludowej” geometrii idzie w parze nacechowanie cywilizacyjne właściwe obszarowi większemu niż etniczny. Najważniejszą na tym poziomie alternatywę stanowi „przedtekstowa” antynomia centralności i podłużności — pierwsza jako topologiczna wartość *constans* założona na starożytnym Wschodzie i z potrzeby przynależności do miejsca wyprowadzająca ideę wiecznego powrotu, druga traktująca (jak w przypadku Żydów) liniowy i dynamiczny układ otwarty w perspektywie osvajania odległości oraz nieznanymi przestrzeni. Owym dwóm modelom, stosowanym też w ontologii czasu, dane było spotkać się w filozofii przyrody oraz cywilizacji Rzymu, by stamtąd wywędrowały one ponownie na odmienne pozycje w sposobach myślenia obecnych do dziś odpowiednio w kulturach wschodniej i zachodniej Europy²⁶.

Jakkolwiek dodatkowo — a w przypadku macedońskim nie jest to argument bez znaczenia — owo antynomiczne napięcie zostało wzmocnione chrześcijańską awersją do zakorzeniania się w ziemskiej materii miejsc²⁷ (co nie zawsze pozostawało w zgodzie z praktykami religii natury), transcendowanie doczesnych przestrzeni jest w tekstach folkloru na całej południowej Słowiańszczyźnie uzupełniane szczególnym umiłowaniem lokalizacji wybranych ze względu na trudno wymierne walory sakralne. Chociażby powtarzający się w epice ludowej motyw wyboru przez świętego miejsca pod budowę klasztoru nosi w sobie cechy przywiązania do urody krajobrazu *klasycznego*, a nie ascetycznie *kosmicznego* — w treści takich legend powiela się opis

да му ја продадам — /... се најдов во темницата”) — Т. Китанчев: ***. In: *Книжевната преродба...*, s. 344. Dochodowe młyny często też były przedmiotem pożądanych transakcji w środowiskach klasztornych, o czym świadczy dawna epistolografia wartościująca każdy taki obiekt słowami typu „da budeť monastiru na ukręplenie” — Й. Иванов: *Български старини из Македонија*. Софиа 1970, s. 486.

²⁶ Por. Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń...*, s. 26.

²⁷ Nie przeczyło to uznawaniu ich za wybrane przez Boga w przypadku szczególnych właściwości wynikających na przykład ze związku ze wspólnotą klasztorną — w szesnastowiecznych rękopisach kratowskich na oznaczenie miejsca ich spisania przez mnichów Jovana czy Lazara nieraz pojawia się określenie „въ богоуранимем мѣсте Kratove” — por. Й. Иванов: *Български старини...*, s. 152—156. Pieśni ludowe głosiły, że monasterium fundowano na przykład dla zapewnienia sobie ziemskiego potomstwa, a w przypadku braku budulca na cerkiew uciekano się do pomocy świata zwierzęcego — por. S. Verković: *Narodne pesme...*, br. 222, 282.

wielokrotnego tajemniczego nocnego przenoszenia narzędzi budowniczych na „miejsce właściwe”, w którym nie mogliby oni popełnić *sacrilegium*²⁸. Także fenomenologia mostu („мостове мрамерени каменени”²⁹) i rozdroża w zapisie stanów psychicznych podmiotu wielu pieśni lirycznych (na przykład traktujących o emigracji) ilustruje zarówno równowagę między dwiema strefami (bliską *sacrum* i odległą *profanum*), jak i egzystencjalne rozwiązanie problemów życiowych wymagających najczęściej poświęcenia przez bohatera szczęścia osiągniętego na *tym* świecie, lub tęsknotę do jego osiągnięcia. Najbardziej charakterystycznym, występującym na całym terytorium nadwarskim i szczegółowo opisanym przez N. Čausidisa, oznaczeniem symbolicznym jest jednak mitologizacja gór, ściśle powiązana z uwarunkowaniami geofizycznymi, substratem toponimicznym i tradycją ustnych podań, często sytuujących na ich szczytach nieistniejące miasta. Takiego właśnie splotu okoliczności doświadczyło na przykład wzgórze Gradište nieopodal wsi Lešok (rejon Tetova) — jako znany w eposach heroicznych Leg[g’]en Grad³⁰, ów wypiętrzony na wychodniach onyksu wierzchołek w wyobraźni ludowej awansował na konwencjonalną figurę *szklanej góry*, z której materiału wykonano zresztą fragmenty ikonostasu w pobliskiej cerkwi św. Atanazego. Szczyt Kale-Dzvezda (okolice Gostivaru) z pozostałościami późnoantycznej twierdzy zbudowany jest z kolei z gładkich skał z dominującym minerałem kalcytu, przy odbiciu promieni słonecznych emitujących „gwiezdny” blask. Albańskie toponimy „góropochodne” tego typu na północny zachód od Korczy (Mali i Zvezdës, Kalaja e Zvezdës) skłoniły nawet niektórych badaczy do identyfikowania ich z niezlokalizowanym miastem (nie rzeką) Devol z czasów misji św. Klimenta — tu ze względu na słowiańską „diabelską” (pseudo)etymologię odwołującą się do *światłonośnego* określenia Lucyfera. Zlatovrv pod Prilepem, górujący nad położonym 600 m niżej płaskowyżem, reprezentowałby zaś podtyp mitemu *metalowej góry* — związanej z legendarnym złotym jabłkiem wysyłającym ze szczytu promienie aż do Sołunia (warianty podania zlokalizowane w zbiorach K. Šapkareva i M. Cepenkova — potwierdzone spontanicznym umieszczeniem tam na początku XX wieku

²⁸ W wymiarze pozaliterackim „właściwość” miejsca restytuuje się też odpowiednim zapisem — jak w inskrypcji nad wejściem do cerkwi św. Jerzego w świętogórskim Zografie: „[...] sozda sja ot osnovanija svěštennoj sei ħram na město starago” — Й. Иванов: *Български старину...*, s. 259. Droga *arabskiej* „ikony wędrownej” z teże świątyni ilustruje też zresztą doskonale (podobnie jak w opisanym wcześniej przypadku Kičeva) moc obrazu z woli Bożej translokowanego, poświadczoną na płycie pod obrazem: „[...] izъ Aravii moremъ preplyla vo světuju Adonskuju goru i въ pervyxъ vozsjala jako luči solnečnyja, въ pristaništi Vatopedskago monastirja [...] oтъ tamo preide i vseli se въ Zografskuju obiteljъ”. Ibidem, s. 261—262.

²⁹ S. Verković: *Narodne pesme...*, br. 279.

³⁰ W wielu tekstach uznawany za przewyższający inne wielkością — por. Д., К. Миландиновци: *Български народни...*, br. 341. W liryce współczesnej w podobnej nadrzędnej funkcji używany jest — począwszy od K. Nedelkovskiego — motyw Olimpu.

kuli z mniej szlachetnego kruszcu, pełniącej realnie podobną funkcję), ale też z zamierzczłą obecnością sanktuarium Apollina i Artemidy, na którym w średniowieczu powstał monaster Treskavec³¹. Odnotowana we wskazanych zbiorach (w formie pieśniowej) geneza toponimu wiązać się miała z uderzeniami gromowładnego (*ergo* św. Eliasza) patrona skierowanymi w bestię rządzącą klasztorem z trzema setkami niepopgrzebanych ciał mnichów — po ich zamordowaniu na rozkaz okrutnej sułtanki. Przekaz ten nawarstwił się na poprzedni, mówiący o zstąpieniu na szczyt świętych, niszczących miejsce wrogiego pogańskiego kultu. Utwierdzająco-nośna funkcja *arboris mundi* dostrzegana jest wreszcie w toponimach typu Stobi, Astibo (Štip) czy historycznym Styberra, w których korespondencja między archisymbolami mitycznej góry oraz słupa świata skojarzona winna być z motywami miast — zworników kotlin, „piramidopodobnych” kolumn czy innych wsporników budowli (*dupesu*) oraz wysokich sosen — co też w wielu pieśniach (także o królewiczu Marko) występuje w roli boskiej opoki — osi stabilizacji chwiejnego świata bohaterów kulturowych. Jeszcze inną teonimiczną personifikacją jest nazwa góry Baba, powszechna w słowiańskim kompleksie etnomitologicznym. Jego macedoński wariant zawiera dodatkowo szczególnie mocny i obficie reprezentowany czynnik żeńskiego uosobienia — znany z motywów takich pieśni, jak *Зайди, зайди ясно сонце* (dialog z górą-siostrą) czy *Запали се Шар планина* — a semantykę obu wariantów uwiecznienia matriarchalnych wierzeń uzupełnia przypadek pasma Mukos (analogii do Mokoszy — na południowej i wschodniej Słowiańszczyźnie hipotetycznie przekazującej część swych opiekuńczych kompetencji św. Petce). Warto też na koniec wspomnieć o tabuizacji samotnych wysp na jeziorach, które z kolei otoczone były pierścieniami ochronnymi górskich zboczy (jak omawiane już Ahil czy Golem Grad) — z owych epicentrow mocy nadprzyrodzonej pod rygiem kary nie wynoszono żadnych dóbr natury, co motywowano podaniami o strażnikach boskiej własności (zazwyczaj przypisanej w istocie do realnych feudałów chrześcijańskich; podobne zasady znane były z okolic Jeziora Szkoderskiego w Czarnej Górze)³².

³¹ Z racji domniemanej przeszłości miejsca szczególnie hojnie wyposażony w utensylia cerkiewne: „[...] ikony bożystvnyje zlatomь okovany i bisery ukrašeny, kadilьnice i svěštьniki zlaty” — Й. Иванов: *Български старини...*, s. 67. Zwykle podobne opisy wewnątrz świątyni zhierarchizowane były według znaczenia danej fundacji, co ilustruje też jeden z rękopisów lesnowskich z czasów Jovana Olivera, który dom Boży: „[...] vsakimi dobrotami ukrašivь, sьsudy zlatymmi i srebьnymmi pokova velikye ikony srebromь i zlatomь, jakože jest lěpo domь božii ukrašati” — ibidem, s. 162. Interesująca jest obecność w pieśniach ludowych motywów z historii monastycyzmu serbskiego, między innymi poetycka rekonstrukcja założenia klasztoru w Dečani przez Stefana Uroša III, który za namową siostry postanowił wyprawić się *преку слано море* po wenecki kamień, mający po wsze czasy uodpornić budowlę na tureckie rozboje — рог. Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, бр. 47.

³² Рог. Н. Чаусидис: *Митологизација на планината*. In: *Интерпретации. Европски истражувачки проект за поетика и интерпретација*. Ред. К. Кулавова. Скопје 2008,

Refleksy wyobrażeń o patronalnym zwierzchnictwie postaci biblijnych nad zakładaniem świętych budowli na szczytach górskich oraz czasem tylko nad uposażeniem toponomastycznym samych wierzchołków zachowały się relikty w pieśniach mitologicznych oraz ich prozatorskich odpowiednikach³³. Prócz Bogurodzicy z Dzieciątkiem — nadzorującej prace przy monasterze, nad którym piętrzy się wspomniany Zlatovrv — osobisty udział w budowie podobnych podniebnych zwieńczeń ziemskich posiadłości Najwyższego mieli wziąć święci Eliasz czy Mikołaj. Wielu wysoko położonym osiedlom w przekazach tych przypisuje się nadanie nazw przez *Apostoła Narodów*, wraz z samym Chrystusem nawiedzającym *bogonośne* macedońskie ziemie i określającym ich przyszłe losy; analogiczną sekwencję „historyczna / hierofaniczna obecność — denominacja miejsca — sakralizacja przez narrację” odnotowuje się w przypadku kilku autorytetów starotestamentowych — na przykład Mojżesza, a zwłaszcza Noego, którego żegluga po zalanej potopem Macedonii miała ku wiedzy potomności ocalić w słowie charakterystyczne rysy wznoszących się nad wodą masywów Šar, Korab czy Pesjak. Niezależnie od tego tak „apokryficznie schryistianizowany” (bo jednocześnie przecież pierwotnie demoniczny) świat gór zasiedlić mogły stworzenia o równoważących wymiary realności i sublimacyjnych funkcjach, odtworzone w sfolkloryzowanych wariantach dawnych mitów o miejscach arkadyjskich — samowity³⁴. Ich korowodom na nadwodnych — lecz także zawsze podgórskich

s. 175—212. Por. także S. Smolčić-Makuljević: *Sakralna topografija manastira Treskavca*. „Balcinica” 2005, T. 35, s. 285—322. Na temat adaptacji wędrownego motywu góry o genezie biblijnej por. D. Gil: *Topos „gore” u srpskoj svetogorskoj književnosti*. In: *Hilandar u osam vekova srpske književnosti. 28 Medjunarodni naučni sastanak slavista u Vukove dane*. Beograd 1999, s. 131—141.

³³ Topologia samych szczytów często zaś występuje w narracjach ludowych prorocत्व — jak w zapisie z 1813 roku na karcie Ewangeliarza Slepceńskiego, informującym o wizjach kilkuletniego Trajče z okolic Kastorii, dostrzegającego „krew spływającą na Pelister”. Miało to skłonić pobożnych Słowian do zaprzestania strojenia się w nazbyt wytworne szaty i powrotu do piątkowych postów: „[...] togai padna krv na Pelister i togai mnogu maka vidožme za hrana za imaněto [...] siotě svet bugarite go zaverua deteto [...] i stori da si izgorat' žalištata si i izgorea mnogu ruba” — Џ. Иванов: *Български старини...*, s. 73. W literackich dramatyzacjach rzeczywistości zamierzchłej podszczytowe okolice często stanowią romantyczny sztafaż akcji — w sfabularyzowanej biografii świętego ochrydzkiego nauczyciela *Наум Охридски* L. Karovski każe św. Naumowi recytować traktat mnicha Hrabra *O piśmie* w nocnej scenerii pod zboczami Galičicy.

³⁴ Ich mitologiczne atrybuty poezja dziewiętnastowieczna projektowała na patriotyczne obrazy lamentu górskich wsi związanych z konkretnymi szczytami i pasmami (Rožden, Bistra, Stogovo, Šar, Korab, Pelister, Nidže, Belasica, Pirin) — co uzmysłowić miało powszechność tureckiego ucisku i konieczność konsolidacji sił narodowych. Nawoływanie się „oronimicznych” patronek ma charakter dialogu: „Na což tak zlorzczysz, siostrzyco z Roždenu?/[...] — niechaj mnie usłyszā Korabska i Šarska [...] / Вум им objawiła narodu niedolež” („Што љубо пиштиш посестримо Рожденска?/[...] Та нека чует Шарплинска, а и Корабска [...] / Та да изјавим местних несносних невољи”) — Ѓ. Пулевски: *Самовила Македонска*.

— łąkach towarzyszyła zwykle muzyka wykonywana przez owczarza, którego pasterski przychówek wraz z barwą wiosennych drzew nadawał opiewanym przez pieśniarzy stromym zboczom kolorystykę białą względnie zieloną³⁵. Antropomorfizowane — płaczą, ilekroć zaniedba je ręka oracza lub gdy nadmiernie podepczą hajduckie czety³⁶. Figury geognostycznej wyobraźni zamykały też przy okazji w schematach „od [górskiego] źródła do morza” semantykę rzeki *serdecznej* — wyłącznie Wardaru³⁷, w którym podstawowa opozycja wertykalna sytuowała przeciwstawianą dynamizmowi krajobrazów wyżynnych cechę opiekuńczości³⁸, zwłaszcza w mikrokulturach terenów pozbawionych dostępu do morza. Substytut mitemu morskiego w metageografii *kraju jezior* zdomowił się natomiast w ich topice optycznego (na przykład

In: *Книжевната преродба...*, s. 228—229. W folklorze, poza naczelnymi istotami „patronalnymi” szczytów, w tańcach na nich uczestniczyć może do kilkuset pomniejszych samowitów — por. Д., К. Миладиновци: *Б'лгарски народни...*, бр. 2.

³⁵ *Бело бачило* i jego rezydenci stanowili naczelną symbolikę egzystencjalną subkultury pasterskiej — często porywano doń dziewczęta, a niejednokrotnie owczarzy przygniatały poriytowane górskie szczyty — por. ibidem, nr 206, 207. Uosabiający *niezwiązanie ze światem* cmentarny krzyż owczarza jest w jednym z wierszy A. Popovskiego bezimienny — por. А. Поповски: *Крстот на овчарот. Песни*. Скопје 1988, s. 68. Z rzadkich motywów „nordyckich” trzeba wskazać choćby historię ochrydzkiego paszy, obsesyjnie polującego na sarny w stosunkowo wilgotnych prespańskich lasach — por. И. Точко: *Прстен. Избор раскази*. Скопје [b.r.w.], s. 10.

³⁶ Por. *Македонски народни умотворби...*, s. 94, 97; S. Verković: *Narodne pesme...*, br. 280; Д., К. Миладиновци: *Б'лгарски народни...*, бр. 206, 207. Nad dziewięcioma górami przelecieć musi dziewczyna nim znajdzie chłopca pozbawionego nałogów — ibidem, nr 348.

³⁷ Z klasycznym na południowej Słowiańszczyźnie motywem sokoła pijącego z jego wód, symbolizującego cnotę szlachetnego junactwa. Dla królewicza Marka *ojcem i matką* był Wardar, a domem jego *ситна песок* — por. *Марко Крале — легенда...*, s. 122. Poezja oświeceniowa widziała zaś w rzece płynącej „w poprzek Pajonii” nić korzystnego dla wielu grup etnicznych handlu, akcentując jednocześnie słowiańskość jego dysponentów — por. J. Хаџиконстантинов-Цинот: *Река Вардар*. In: *Просветителството во Македонија*. Ред. Г. Сталев. Битола 2008, s. 218—219. Dla poetów Jugosławii „braterstwa i jedności” Wardar był przekąźnikiem do Salonik wieści o zwycięstwie rewolucji — por. В. Парѓовски: *Близу е денот*. In: *Песни на Скопје*. Ред. В. Тоциновски. Скопје 2000, s. 69.

³⁸ Anonimowy autor wspomnianego okresu również z nim wiąże patriotyczne klisze semantyczne: „Ludu žal i boleść on toczy, [...] / wody Twe któż spija?” („Народна тага и мака он влече, [...] Твоите води кој пие?”) — Аноним: *Вардар*. In: *Книжевната преродба...*, s. 233; „Nad Wardar wzlatuje cudna samowila / [...] ludu brzemię głoścąc / [...] by nam Turczyn przepadł” („Там над Вардар лета / Самовила красна / [...] Пее самовилата за народната тага / [...] Турчинот да падне”) — Аноним: *Самовила*. Ibidem, s. 234. Nieco rzadziej występuje konwencjonalna realizacja wzorca *locus amoenus*: Р. Жинзифов: *Близ реката Вардар*. Ibidem, s. 148—149. Sporadycznie symbolikę wód — *matczynych lez* — łączono w tej konwencji z innymi rzekami: „Мџетне сџ лџу твоје ничџм Брегалници / bure chłodne fale” („Матни се солзи ти, как у Брегалница / Матни се студни волни”) — Р. Жинзифов: *До мајка ми*. Ibidem, s. 163.

w tonacji srebrno-błękitnej skontrastowanej ze złotem brzegów) lub etycznego piękna, niejednokrotnie opatrzonej przyporządkowaniami osobowymi (motywy odnalezienia przez Boga dla św. Nauma namiastki rajskiej siedziby nad Jeziorem Ochrydzkim, matroniczne odbicie w tożsamości akwenu urody domniemanej córki Samuela Prespy czy połączenie zdradliwych fal innego jeziora z samobójczą śmiercią unikającej poturczenia *quasi*-historycznej bohaterki Dojrany)³⁹. W marmurowych obmurowaniach *češm* często ryto słowa o życiodajności wody⁴⁰. Jej poszukiwanie, transportowanie i akumulacja były wręcz obsesyjnym motywem metaforycznym pieśni lirycznych, a w epickich wspomagały potencję czynotwórczą bohaterów⁴¹.

Powszechny w literaturze ustnej Słowian południowych ostatni typ wspomnianej wcześniej samobójczej ofiary religijnego honoru zbiorowa wyobraźnia symboliczna osadzała po wielokroć na materialnym podłożu stereotypowej skały nad przepaścią, ale i kamienia. Jego opisane w pieśniach oraz podaniach rodzaje i funkcje (zgodnie z przysłowiem „Каменот на местото си е потежок”⁴²), o zdecydowanie przeważającej mitogenezie animistycznej i idolatrycznej⁴³, zostały w macedońskiej etnologii i folklorystyce przydzielone konkretnym aktom transformacji znaczeń kulturowych lub metamorfozy dokonujących jej aktantów: obcowanie z podtypem kamienia leczniczego z reguły miało usuwać bezpłodność (antropomorficzny Pobjinot Kamen — Gevgelija czy Ilin Kamen — Zvegor), przylegający do ogniska domowego

³⁹ Por. T. Вражиновски: *Народна традиција, религија, култура*. Скопје 1999, s. 163—173. W poezji obiegu artystycznego wodom jeziora przydaje się zaś wielokrotnie przymioty mitologiczno-oniryczne: „Slizga się łodzią przewoźnik po tafli / Księzycowego Jeziora — zmierzając po mą duszę. / Dla mojej cichej, ukochanej oblubienicy / wiezie kolczyki ze srebra i czarnego kamienia”. („Лоткарот со чамец по Месечево езеро / ене го иде. Доаѓа по мојата душа. / И носи обетки од сребро и црн камен / на мојата тива, мојата љубена невеста”) — Д. Наневски: *Предание за душата. Охридска поема*. Охрид 1985, s. 39. Por. także P. Павловски: *Езерска земја*. Скопје 1969.

⁴⁰ W Lesnowie jej łagodny źródł „zblizna do życia wiecznego” („istočnikъ vody blagъ vъ živote včnem”), w klasztorze Zograf studnia wykuta została w imię Pana „životvorjaštyja” — por. Ъ. Иванов: *Български старини...*, s. 160, 258.

⁴¹ Drogi życiowe dziewcząt bezustannie krążą między strumieniami, *češmami* (często *białymi*) i jeziorami, a zmęczone upałem zasypiają one nad *oliwnym* morskim brzegiem. Junacy spotykają się nad rzekami bądź wykrywają *samowilskie* jeziora; warunkiem zdobycia ręki wybranki przez jednego z nich jest sprowadzenie górskiej wody do studni i fontann Sołunia — por. S. Verković: *Narodne pesme...*, br. 332; Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, br. 9, 15, 61, 74, 571.

⁴² *Македонски народни умотворби...*, s. 418.

⁴³ Nie dotyczy to wszelako „słupów kamiennych” (jak je nazywa biograf i hagiograf św. Klimenta — Chomatianos), stawianych przez pierwszego słowiańskiego misjonarza „górnej” Macedonii w celu upamiętnienia nawrócenia kolejnych prowincji na wiarę Chrystusową. Ich zapisane pismem greckim (słowiańskie dopiero się kształtowało) fragmenty odkopano podczas pierwszej wojny światowej w południowoalbańskim Ballsh — por. Ъ. Иванов: *Български старини...*, s. 15—16.

symbolizował wcielenie boskiej obecności (Mariovo), *kolektywne skamienia* obecne w epice bohaterskiej oraz prozie negatywnie utrwały ocenę niemoralnego stosunku do godności ludzkiej pracy, nietykalności świąt czy klątwę z powodu kazirodztwa albo nawet odrzucenia *smoczego potomstwa* (niedokończony zamek królewicza Marko, krnąbrne pasterki w Štipie, „kamienie swatowskie” i podobne miejsca), historie martyrologiczne dokumentowały Crni Kamenja czy Crveni Steni, nazwy zaś i przekazy konotujące wymienione wcześniej czyny bohatersko broniących się przed islamizacją kobiet odnosiły się zazwyczaj do skał, z których rzucały się zdesperowane chrześcijanki (Devojkin Kamen, Smilov Kamen, Momin Skok, Nevestinski Dol czy Fidanin Grob)⁴⁴. Warstwę semiotyczną owych tekstów krzyżuje się nierzadko przy ich egzegezie z przesłaniem bajek etiologicznych o wygnanej dziewczynie czy mitem o Ledzie.

Opisane *loci* stanowią kanwę dużej grupy podań toponimicznych — kilkakrotnie w Macedonii spisywanych, wydawanych oraz opatrywanych komentarzami. Liczba poświadczonych w zbiorach folklorystycznych i badaniach terenowych tekstów wynosi ponad 600 — głównie dotyczących wsi, wód (szczególnie podziemnych) i miejsc świętych⁴⁵. Ich podziału dokonuje się najczęściej według klucza rozwinięcia treści posesywnej (przypisanej własności⁴⁶) *topoi*, wydarzeń historycznych lub rzekomych słów wypowiedzianych podczas aktu założycielskiego. Rozpoczynają się one standardowymi

⁴⁴ Por. T. Вражиновски: *Народна традиција...*, s. 158—163 oraz K. Wrocławski: *Macedońskie i polskie kamienie kultowe*. W: *W zwierciadle języka i kultury*. Red. J. Adamowski, S. Niebrzegowska. Lublin 1999, s. 390—402. Starszego pochodzenia — i szeroko przeanalizowane — są pokrewne motywy wmurowania żywego człowieka w ściany twierdzy lub mostu (most Kamenik na rzece Bregalnicy i pokrewne przekazy). Już w dziewiętnastowiecznym wariacie literackim występował ponadto wariant uwięzienia (na przykład przez władczynię) budowniczych po wykonaniu złezonego zadania — И. Мажовски: *Песната за царицата Солуна девојка*. In: *Книжевната преродба...*, s. 270. Przez K. Nedelkovskiego miasto Soluń ukazywane jest w figurze *granitowego kamienia* (*Петр по светом*). Opisane formy obrony przed poturczeniem mają także sporadyczny wariant odwrotny, w którym pogodzona z losem konwertytki dawna mużulmanka odmawia wykupienia jej przez byłą rodzinę — por. Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, бр. 132. Do barwiejszych należy obraz córki popa, która — zagrożona porwaniem przez Ali-paszę z Janiny — z *wysokich czardaków* pomstuje na swą przyszłą rolę dostarczycielki kawy i sorbetu swemu panu — por. ibidem, бр. 373.

⁴⁵ W tych ostatnich dużą grupę stanowią przekazy o ratowaniu zagrożonych konwersją klasztorów (włącznie z motywami ich zapadania się pod ziemię czy wykorzystania sił nieczystych — ale też „oswajania” chrześcijańskich murów przez ascetycznych derwiszów) — por. T. Вражиновски: *Убавините на Македонија низ преданија и легенди*. Скопје 1995, s. 10, 104; М. Цепенков: *Преданија*. Т. 7. Ред. К. Пенушлиски. Скопје 1972, s. 179—180. Istnieją też egzegezy nazw mużulmańskich miejsc kultu, na przykład Krk Kardaš k. Bitoli — domniemany grób matki czterdziestu synów — por. ibidem, s. 206.

⁴⁶ W terminologii staroruskiej na określenie włodarza miejsca istniało pojęcie *место-держитель* i podobne — por. В.Н. Топоров: *О понятии места...*, s. 30.

sygnałami ramy sytuacyjnej — „Słyszałem od starych ludzi”, „Opowiadał mi pewien starzec” („Сум слушал од постари луѓе”, „Ми расправал еден стар човек”) — bądź lokalizującymi: „Około dwóch—trzech godzin pieszo na południowy wschód od...”, „Między Slivowem i Vrbjani była jedna wieś w miejscu zwanym Petrčani” („На едно два—три саати пешки југоисточно од...”, „Измеѓу Слиово и Врбјани имало едно село во местото звано Петрчани”), a wiele tego rodzaju relacji powstawało w procesie kontaminacyjnego modyfikowania tekstów epiki historycznej. W naturalny — i poetycki zarazem — sposób zniekształcając realia społeczne, wypowiedzi i prawdę faktograficzną, zachowywały wszak proporcjonalność wymiarów oraz kontekst symboliczny ich naturalnego otoczenia, choć wplatały doń elementy naiwnie antropomorfizujących wierzeń — jak w podaniu o monasterze św. Zbawiciela w Čemarsko, z którego podczas jego zatopienia zdołały „uciec” trzy ikony (wariant ikon wędrownych w ogóle nie należy tu do rzadkości fabularnych). Powtarzalne okoliczności sytuacyjne i obyczajowe decydowały o nakładaniu na materiał tych opowieści różnorodnych narracyjnych matryc typologicznych — nie przytaczając ich tu *in extenso*, ograniczmy się do wymienienia paru charakterystycznych przykładów ich zastosowań: narracyjne rozwinięcia ludowych etymologii (wieś Lavce powstała ku upamiętnieniu szczekania (лаење) psów pasterskich broniących jej przed napaściami albańskich band zbójcekich; Strupino założone rzekomo w centrum epidemii trądu; Capari pod Bitolą, gdzie tureccy amatorzy cudzego dobytku atakowali podróżnych pytaniem o pieniądze „Ca nape?”; Kruševo, do którego pierwszy arumuński osadnik sprowadził pozostałych, roztaczając im perspektywę domów pod cienistymi gruszami; dzisiejsza stolica, spod której Słowianie przeganiiali Ilirów, Traków i Celtów kopiami [„Co konje”]); reinterpretacje losów postaci historycznych (Carev Dvor związany z odpoczynkiem Samuela po bitwie na Belasicy, klasztor św. Nauma ufundowany przez wielmożę, którego córkę ten uleczył z łysiny bądź wydostał z więzienia oraz legenda o przeciągnięciu liny przez jezioro między dwoma klasztorami świętych braci⁴⁷); poświęcenia osmańskich gwałtów (Pożarsko, Crna Reka zmieniająca barwę po wypłynięciu włosów trzystu samobójczyń⁴⁸); uzasadnienia domi-

⁴⁷ Więcej przykładów w: С. Ристески: *Легенди и преданија за Свети Наум*. Скопје 1990 oraz Idem: *Легенди и преданија за Свети места*. Скопје 1990.

⁴⁸ Zbiorowa śmierć następowała zwykle w takich przypadkach podczas tańca *oro*, najczęściej w odpowiedzi na wielkanocną wizytę Turków planujących uprowadzenie żeńskiej części wsi do haremów. Z innych miejsc dobrowolnej eksterminacji — niepojawiających się co prawda w folklorze, lecz sytuowanych w opisach literackich — warto wspomnieć o lokalizacjach eliminacji starców, w których odbywał się częsty niegdyś południowo-słowiański zwyczaj *lapot*. S. Janevski opisuje fikcyjne zamiary jednej z nich w okolicach wymyślanego Kukulina następująco: „[Na północ od niego] miejsce zwane Razgrom. [...] w ubiegłych stuleciach, by zaoszczędzić żywność — zwłaszcza ziarno siewne pszenicy i żyta, za zgodą ofiar wieśniacy spychali bezużytecznych starców w przepaść, ponieważ dla wybawienia ich

nanty ekonomicznej regionu (Kočani, do którego kupiec Kočo jako pierwszy sprowadzić miał z Chin ryż, ukrywając go na granicy w przewodach pokarmowych swych gęsi). Odrębności genetyczne cechują „ludowe historie” ujęć wody (*чеими*) — budowanych niejednokrotnie przez ich patronów-fundatorów ku zadośćuczynieniu za ukradzione lub znalezione pieniądze, ale w czasach nowszych również dedykowanych na przykład ofiarom trzęsień ziemi lub grupom zawodowym. Specyficzne treści zawarte są w podaniach o uroczyskach związanych z pochówkiem samobójcy lub osoby zamordowanej — skałami, kotlinami, szłałami, miedzami. W miejscach takich, zwanych w dialekcie mijackim *грамаду*, zwyczajowo każdy przechodzień dokładał kamień do wcześniej tam już nagromadzonych⁴⁹. Także w pieczarach jako punktach szczególnych topografii egzystencjalnej — i heroicznej — sytuowano zmitologizowane dzieje powstańców-*komitów*, dla których granice między wzgardzonym życiem a równie obojętną śmiercią wytyczały też najczęściej spektakularne „romantyczne współrzędne” ich męczeństwa — samotna skała, zamknięty wąwóz, ruiny twierdzy. W szerokim wachlarzu jednostek egzemplifikacyjnych nie brakuje ponadto przekazów nowszych, których oryginalnym — i to zanotowanym w środowisku muzułmańskich Macedończyków — reprezentantem może być ludowa rekonstrukcja powstania niezidentyfikowanego Meczetu Tytoniowego (Тутун Џамија), wzniesionego przez pobożnego *čorbadžije*, który w przeciwieństwie do swego brata nie był nałogowym palaczem i za pieniądze odkładane za każdy papieros codziennie puszczone przez niego z dymem wystawił po latach rekompensującą własne zyski świątynię⁵⁰.

Zbożnym dziełom wyznawców Proroka poświęca się wszak w folklorze macedońskim miejsca niewiele, choć akurat jeden z islamskich odpowiedników toposu *sedes beatus* — wariant wergilijskich *łąk radości*, który tytułu pozytywnych inspiracji przysporzył sztuce ogrodniczej Zachodu — został na Wschodzie ogólnie doceniony, lecz w Macedonii w skromnym zarysie. Motywy rajszych ogrodów nie przyjęły się tu w postaci skonkretyzowanej, gdyż brakło im miejscowych dookreślonych wzorców w zewnętrznie ascetycznej kulturze osmańskiej „arystokracji wojskowej”, a rodzime ich wyobrażenia

od trudów życia”. („Разгром. [...] во изминатите столетија, за да не се јаде премногу и да се сочува семе за сеидба, пченица и ‘рж, селаните, со согласие на жртвите, ги фрлале бесплезните старци во глабочина, даже и заради нивно избавление од тежината на животот.”) — С. Јаневски: *Кучешко распение*. Скопје 1984, s. 127.

⁴⁹ W odrębny, prestiżowy sposób kreowano w ludowej wyobraźni groby junaków — na przykład poległego Sekułę uhonorowano proporcem z 12 krzyżami inkrustowanymi kamieniami szlachetnymi — por. Д., К. Миладиновци: *Б’лгарски народни...*, бр. 115.

⁵⁰ Пор. В. Миронска-Христовска: *Македонските преданија за места*. Скопје 2000, s. 75—99, 104—178. Z prac wcześniejszych: Т. Вражиновски: *Македонските преданија за места*. Скопје 1979.

opierały się na obrazach i symbolach biblijnych, wzbogaconych dość wybiórczo wyidealizowanymi rekwizytami bizantyjskiej estetyki wszechpiękna natury (co pokazują choćby atrybuty gatunków kwiatów w żeńskich pieśniach lirycznych). Zamiast topiki idyllicznej krainy błogosławionych rozbudowaniu uległy symbolizacje połączone z apotropaicznymi walorami przedmiotów i postaci przypisanych do cerkwi zagrożonych przekształceniem w meczet, jednocześnie wszak równoważone motywem zwiastowania fatalnego przeznaczenia tej orędowniczej budowli w przyszłości — na przykład przez *ptaki losu* w rodzaju czarnych kawek obsiadających podczas budowy pierwszą świątynię św. Klimenta, niebawem przecież *miejsce utracone*⁵¹.

Pod względem nacechowania emocjonalnego wnętrza cerkiewne, w którym bohaterowie folkloru *co Boga zборам*⁵², bliskie jest już ataraktycznemu sensowi domu, który zgodnie z pierwotnym światopoglądem kosmicznym także pozostawał siedzibą opiekuńczych sił absolutnych, co w przypadku losów całego bałkańskiego prawosławia i jego niestabilnej ziemskiej własności nieuchronnie musiało z motywu/toposu/idei/symbolu domu uczynić jakość bardziej nasyconą i namacalną od semantyki sanktuarium czy agory⁵³. Dawny przedhistoryczny leksem **kotja* zyskał jednak w owym kontekście nie mniej znaczącą funkcję i frekwencję niż paralelny **domъ*, sugerując niejako w tekstach folkloru, że obronne *sacrum loci* uzależnione było też od fizycznej wartości ludzkiej siedziby, czemu sprzyjało pragmatyczno-

⁵¹ Т. Вражиновски: *Народна традиција...*, s. 145. „Pozytywne legendy” licznych cerkwi także doczekały się wielu fabularnych realizacji — choćby powieści V. Kostova *Црквичето Четириесет маченици во Битола*.

⁵² Okazywało się to bynajmniej nie jedyną jego funkcją. J. Hadżikonstantinov-Dżinot ze smutkiem relacjonuje dzieje przypadkowego zamknięcia w 1848 roku w świątyni klasztoru Matejče *arnauckiego woła*, który z głodu zdołał tam w ciągu tygodnia pożreć cały zgromadzony księgozbiór, dzięki czemu „[na nieszczęście nam Serbom i Bułgarom] [...] w czarną ziemię zapadły się sławne i bezcenne księgi słowiańskie” („славно и безценно славянско книжество в црна земља се скрило”). W innych monasterach o niefrasobliwe niszczenie ksiąg obwiniał zresztą samych nierozumnych mnichów — por. J. Хаџиконстантинов-Джинот: *Скопје*. In: *Просветителството во Македонија...*, s. 220, 222. Ludowy twórca pieśni we wnętrzach cerkiewnych często widział żywych świętych wykonujących codzienne czynności — por. Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, бр. 36. Ów nierzadki motyw, czasem apokryficznego pochodzenia, dopełniają synkretyczne teksty o Bogurodzicy, w których powtarza się motyw jej misjonarskiej wyprawy przez złote mosty do *niechrczonej ziemi* — por. ibidem, бр. 39.

⁵³ Na ten temat por. na przykład *Образ świątyni w kulturze i literaturze europejskiej*. Red. L. Rożek. Częstochowa 2001. Kolejne *domy ciała* są także etapami doczesnych wędrówek osób duchownych, co ukazuje wzorcowy zapis na grobie Kirila Pejčinovicia, przez niego samego wyryty przed 1835 rokiem: „Teарce jego narodzeniem, Пречыста [Kičevska] i Hilandar postryżыnami [chirotezja], Lešov — jego wychowanie, pod tą płyтą odpocznienie”. („Teарце му негово рождение/Пречиста и Хиландар пострижение/Лешок му е негово воспитание/под плочава негово почивание”) — Й. Иванов: *Български старини...*, s. 98.

-magiczne i materialistyczne zarazem usposobienie warstw niższych, teksty te produkujących⁵⁴. Warto na marginesie przypomnieć, że jeszcze w świecie prasłowiańskim aksjologiczna materia domu była *stricte* defensywna, a symbolizujące dziś kontakt drzwi rzadko otwierały jego strukturę wewnętrzną, częściej ją barykadując⁵⁵. Pamiętając jednocześnie o dorozumianej w idei domu prostocie, scentralizowaniu i wertykalnym prawzorcu zamieszkiwania, łatwiej wyobrazić sobie intencje kierujące na przykład anonimowym autorem zachowanego podania o osiągnięciach św. Klimenta — architekta, uczącego swój wierny lud zamiast krytych słomą i podpieranych żerdziami szalaszów budować solidne kamienne obiekty. W repertuarze *wskazników przedmiotowych* słowiańskiej kultury pierwotnej fizyczność domu⁵⁶ i drzwi przenoszona była na werbalny materiał toponomastyki, w którym zwłaszcza *wrota* stały się powszechnym kwalifikatorem nazewniczym miast nadmorskich, cieśnin czy przełęczy⁵⁷. Między makrotoponimicznym a mikrokosmicznym zatem naznaczeniem rozpościerałoby się uniwersum rekwizytów, które zdolne byłoby dostrzec oko niepiśmiennego autora i wykonawcy pieśni — tworzonych na wszystkie życiowe okoliczności. Z jednej strony postrzegało ono układy rzeczy-przedmiotów jako ośrodków domu, przez swą skupioną użyteczność zamykających koło dnia i koło życia w przestrzeni egzystencjalnej (jak na przykład łóżko), a z drugiej mniej precyzyjnie odczytywało charakter przyrody także na podstawie zawartych w niej detali „artykułujących” środowisko i przenoszących symbolikę kosmologiczną wyższych nieogarnialnych całości⁵⁸. Kierując się zaś ku obcemu zazwyczaj otoczeniu — miastu, budowało jego zrozumiałą wizualną osobowość, w której pierwszoplanową rolę odgrywały kompozycyjnie nienaruszalne publiczne symbole architektury i przestrzeni wymiany (na przykład handlowej), obdarzone kumulatywną funkcją nadawania wartości społecznych interakcjom⁵⁹. Ilekroć jednak bałkański „ob-

⁵⁴ W macedońskim folklorze pojawił się wszak „domopodobny” byt zawieszony między stałością a ruchomością egzystencji — *čardak*. Mógł on być zarówno częścią składową solidnej siedziby (pasza siedzi na „високи чардаци, шарени душеци”, tamże obiecuje się spoczynek strojnej *kadunie*), jak i tymczasową konstrukcją, budowaną przez szukające odosobnienia dziewczęta i kryjącą wędrownych junaków — por. S. Verković: *Narodne pesme...*, br. 116, 158, 249; Д., К. Миладиновци: *Б'лгарски народни...*, br. 69, 153. Siedziby postaci o nadzwyczajnej mocy (na przykład dziecięcia Dukadinče) wyposażone są natomiast w atrybuty bogactwa — dukaty czy perły — por. ibidem, br. 121.

⁵⁵ Por. M. Wojtyła-Świeżowska: *Przestrzeń domu u Słowian*. W: *Przestrzeń w języku i kulturze*. Red. J. Adamowski. Lublin 2005, s. 190.

⁵⁶ Podlegająca dramatycznemu rozpadowi pod nieobecność gospodarza, co też pieśń ludowa odnotowała — por. Д., К. Миладиновци: *Б'лгарски народни...*, br. 239.

⁵⁷ Por. Э.М. Мурзаев: *Топонимика и география*. Москва 1995, s. 13.

⁵⁸ Por. Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń...*, s. 32.

⁵⁹ Kanon „miejskich zachowań” przybysza niezależnie od typu kultury musi uwzględniać szeroko pojętą adaptację do norm i hierarchii użytkowania stref i segmentów miejsc — por. J. Tarnowski: *Miasto jako nośnik wartości — szkic koncepcji*. W: *Aksjotyczne przestrzenie*

serwator poczciwy” tracił z pola widzenia striangulowany w jego wyobraźni obszar skał, wód i nieprecyzyjnie na ogół odmalowywanych wsi⁶⁰, jego tekstualizacja odkrywanego świata ulegała spłaszczeniu estetycznemu wobec braku umiejętności nazywania terytoriów nieoswojonych.

Usiłując tu mimo wszystko uporządkować pewne tropy postępowania naukowego w stosunku do podstawowych *wskaźników przedmiotowych* owego dualnego swojsko-obcego modelu folklorystycznych deszyfracji miejsc, warto zatem może na koniec odświeżyć — choć niekoniecznie ponownie zaakceptować — dawne uzasadnienia podejmowania filologicznych prób opisu rzeczywistości kultury materialnej. Niezależnie od złożoności i heterogeniczności zjawisk badania nad materiałem ludowym rozpoczynano bowiem — co zapoczątkowali jeszcze J.G. Herder i G. Vico — od języka i literatury, by następnie stopniowo rozciągać je na inne sfery, na architekturę zaś na końcu. W opozycji do idiograficznych metod historii sztuki jej zabytki przedstawiano na przykład w uogólniającym porównaniu z lokalnymi gwarami (choćby w lingwistyczno-etnograficznych studiach syntaktyki przestrzennej szwajcarskiej wsi). W innym celu sporządzano z kolei „słowniki-wzorniki” elementów kultury budowlanej i opisowo-narracyjne tablice strojów ludowych — w analogii do leksykonów dialektologicznych⁶¹. Ów zarzucony bezpowrotnie metodologiczny nurt „pozytywistycznej interdyscyplinarności” godzi się przypomnieć, gdy ma się do czynienia z podobną metaforyczną transpozycją układów miejsc w wyobraźni potocznej — jako że konstruowanie obrazów rzeczywistości na zasadzie analogii jest w niej rodzajem intuicyjnego snucia opowieści o wielu podsystemach kultury w warunkach monotonnej jednojęzyczności.

4.

Odmiennej metodologii wymagać będzie określenie geokulturowych sensów macedońskiej toponimii, jej wartości i trwałości w formach urzędowych oraz — stabilniejszych — ludowych, wyrażających hierarchizowanie fenomenów pierwszorzędnych cech miejsc, jak i wywołujących stereotypowe reakcje psychologiczne, etyczne i estetyczne u „wewnętrznego wędrow-

kultury. Red. R. Tańczuk, D. Wolska. Wrocław 2005, s. 231—244. Por. także E. Rybicka: *Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych)*. W: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*. Red. M.P. Markowski, R. Nycz. Kraków 2006, s. 471—490 i podobne prace.

⁶⁰ Często wyróżnikiem ich atrakcyjności w pieśniach jest potrójny układ pozytywnych wartości symbolicznych: cerkiew, *češma* i ogród — dzięki ich ostentacyjnej budowie junacy pragną zdobyć serca wybranych pańien — por. Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, s. 185.

⁶¹ Por. S. Parfianowicz: „*Wieś i miasteczko*”. *Uwagi o niektórych wątkach krytycznych*. W: *Wieś i miasteczko u progu zagłady*. Red. T. Rudkowski. Warszawa 1991, s. 46.

ca”, penetrującego dosłownie i w wyobraźni obszary własnej etnicznej posiadłości terytorialnej. Nie chodziłoby w tym rekonesansie o materiałową i diachroniczną analizę lingwistyczną, rejestrującą istniejące już rezultaty badań wykrywających na przykład określony kształt form odapelatywnych w najstarszych warstwach nazewnictwa naturalnego czy kulturalnego, lecz o prawa i zakres ich symbolizacji w wypowiedziach tekstowych, które ukierunkowane byłyby na regionalną i narodową identyfikację z tak a nie inaczej denominowanymi miejscami. Humanizację chaotycznego środowiska za pośrednictwem wszczepiania mu językowych punktów odniesienia określa — jak już stwierdzono — akt ratunku *honori symbolicznego* anonimowego punktu w przestrzeni dzięki nazwie własnej, indywidualizującej taki symbol miejsca *in statu nascendi* jako imaginacyjny obraz orientacyjny. Interpretacja winna tu więc iść szlakiem odkrywania mechanizmów konotacji, których podstawą byłby subiektywnie i intersubiektywnie zapamiętywany oraz przetwarzany materiał toponomastyczny. Za przykładowe zagadnienie dyskusyjne może posłużyć usytuowanie i waloryzacja oronimów oznaczających miejsce dobrej obserwacji otoczenia (od czasowników *зледа, виду* względnie **zrěti* — typu *Озрен*)⁶² w kontekście faktu izolacji lokalnych mikro kultur czy teorii *habitat* (skutecznej kryjówki). W świetle stosowanej nadal semantycznej klasyfikacji tych nazw (choćby w klasycznych propozycjach W. Taszyckiego⁶³ czy S. Rosponda⁶⁴, gdzie za najciekawsze dla nas tworzywo wypada uznać jednostki *kulturalne* — etniczne, patronimiczne, pamiątkowe i metaforyczne) do rozważenia byłaby dalej egzemplifikacja w rodzaju reprezentacji w *geografii mentalnej* i etnologicznej dawnych nazw plemiennych transformowanych w terytorialne (typu Berzitijsa, Dragovitija) albo obecności oikonimów pochodzących z semiosfery kultu chrześcijańskiego — w sytuacji gdy kultura kościelna została w Macedonii na kilkaset lat zahibernowana⁶⁵.

⁶² Пор. О. Иванова: *Студиум од топонимията и антропонимията*. Скопје 1999, s. 50—58.

⁶³ W. Taszycki: *Słowiańskie nazwy miejscowe (ustalenie podziału)*. Kraków 1946.

⁶⁴ S. Rospond: *Klasyfikacja strukturalno-gramatyczna słowiańskich nazw geograficznych*. Wrocław 1957.

⁶⁵ O. Ivanova przypomina, że przed XIV wiekiem nasycenie ziem macedońskich obiektami cerkiewnymi i monastycznymi (wraz ze stosowną toponomastyką) było porównywalne ze średniowieczną Hiszpanią czy południowymi Włochami. Ich fundacje miały często — prócz dziękczynnego — podłoże ekspiacyjne (zadośćuczynienia za popełnione grzechy) albo wręcz nekrolatryczne (zapewnienie sobie miejsca kultu pośmiertnego), co niejednokrotnie szyfrowane było w nazewnictwie lokacji i programach teologicznych polichromii wnętrz. Obecnie mikrotoponimów utworzonych od apelatywów *крст, манастир* czy *црква* znajduje się w granicach Macedonii kilkadziesiąt, nie mniej zachowało się form urobionych od antroponimów o genezie religijnej — w rodzaju *Јудово, Климеитани, [а] Постол, Луке* — О. Иванова: *Студиум од топонимията...*, s. 141—150. Jako nośniki znaczeń kanonicznych wszystkie można zaliczyć do symboli genezy.

Znana jest w onomastyce i socjologii przestrzeni zasada, że z pierwotną stygmatyzacją i waloryzacją miejsc nie muszą się zgadzać ich przyszli użytkownicy. W związku z częstymi wymianami ludności w tej części Bałkanów jej stosowanie częściowo było sprawdzalne, choć zwykle gruntowna i nieodwracalna rewizja toponimii nie miała miejsca po osiedleniu się Słowian. Tu rysują się kolejne konteksty symbolizacji własności. Wcześniejszy substrat — obecnie w reliktach wynoszących 10% — nosił znamiona trako-iliryskie, dako-mezyjskie lub należał do arumuńskiego pnia tzw. bałkańskiej *latinitatis*, zatem w obecnym układzie świadomości terytorialnej Macedończyków realnym wewnętrznym konkurentem w konflikcie symbolicznym o tożsamość przestrzeni pozostał jedynie żywioł albański. Nazwy paleobałkańskie, które za pośrednictwem zapisów antycznych przejęte zostały przez osadnictwo średniowieczne, stanowią typowe bałkanizmy leksykalne związane z życiem pasterskim (*бач*, *чучка* czy rdzeń *мург*- oznaczający ciemną barwę), reprezentują iliryską hydronimię (*Радика*, *Друм*) albo na przykład tracką oronimię (góry Osogovo od **Asagav* — ‘kamieniste szczyty’). W śladach po Imperium Romanorum do interesujących kontynuacji należą choćby dzisiejsze niepozorne Labuništa, przedłużające prawdopodobnie tradycję rzymskiego Albanopolis (przed przestawką fonetyczną) — zaginionego miasta umieszczonego jeszcze na mapie Ptolemeusza; równie znamienny byłby latynizm *Бизла*, wywodzący się bezpośrednio z *vigilia* w mowie Rzymian, jak też podobne *Клусьца* (od fizjograficznego *clausus*). Stosunkowo duża liczba pokrewnych dowodów cywilizacyjnego synkretyzmu zdominowana została wszak przez nawarstwienia prasłowiańskie, szczególnie rozpowszechnione w Macedonii zachodniej (*Врѣток*, *Дубрава* czy *Самецка*). Na tym tle określenia dwóch największych miast wykazują typową dla owych terenów heterogeniczność etymologii i w warstwie czysto fonetycznej także raczej nie wywołują asocjacji rodzimych: łacińskie *Scupi* o niejasnym pochodzeniu zostało wyparte przez bardziej dla Bizantyjczyków zrozumiałe przez analogię do innych wyrazów *Skopi* (i znów grecka bliskobrzmiąca *Skopia* jako ‘strażnica’ wpisuje się w paradygmat „miejsca o dobrej obserwacji”), przez Słowian zaakceptowane z podobnych powodów językowej ergonomii. Natomiast w kwestii nazewnictwa Bitoli dominuje hipoteza o skrzyżowaniu w nim pierwiastka iliryskiego (**butel-*) ze słowiańskim **byto-* (jako ‘siedziba’, nawet w polskim *Bytomiu*) — i taką też proporcję semantyczną utrzymują późniejsze *Butella* czy *Bytole* w źródłach wczesnośredniowiecznych, w warunkach chrześcijańskich zaś zaczęto ją zmieniać na korzyść oznaczającego klasztor *Обумел*, co ostatecznie Turcy za Grekami zinterpretowali jako *Monastir*⁶⁶. Nie dziwi to, wzięwszy pod uwagę, że okolice miasta obfitowały w sanktuaria i w takiej też

⁶⁶ Por. *Słowiańska onomastyka. Encyklopedia*. T. 1. Red. E. Rzetelska-Feleszko, A. Cieślíkowa. Warszawa 2002, s. 145—147, 177—178.

otoczce symbolicznej mimo długo niesłowiańskiego charakteru widziane ono było przez pieśń ludową.

Bazy danych zgromadzone w Kartotece Mikrotoponimów Instytutu Języka Macedońskiego — po dwudziestu latach ekscerpowania z dokumentów tekstowych⁶⁷ i pozyskiwania w poszukiwaniach terenowych — obejmowały na początku XXI wieku ponad 300 tysięcy zarejestrowanych jednostek. W sąsiednich państwach badań *in situ* się jednak nie prowadziło, toteż nadal na polemiki etymologów nakładają się wtórne argumentacje ideologiczne dotyczące autochtoniczności danego osadnictwa etnicznego na terytoriach pogranicznych i w enklawach — co z kolei prowadzi do poszerzania bądź zawężania jednych narodowych symbolik genezy kosztem innych. Wschodniomacedońskiej górzystej prowincji Maleševo z rezerwą przypisuje się źródłosłów iliryjski (albańskie *mal* — ‘góra’), dyskutuje się o słowiańskości zasiedziałego elementu rodowego w strefach wysokogórskich⁶⁸, rozważa etnohistoryczne pochodzenie izolowanych toponimów typu Vlačka Reka czy G’upsko Kladenče⁶⁹ albo uzasadnia dzierżawczość etnonimicznych nazw wsi w rodzaju Vlač[h]i⁷⁰. Niejasności wpisane w diagnozowanie dawności kulturowej ułożonego w pionie stratyfikacyjny materiał zespala się z długotrwałym sporem między „antroponimistami” a „topografistami” o pierwszeństwo określeń odosobowych w nazywaniu otoczenia. Odrębnym zagadnieniem jest wreszcie funkcja jego mitologicznego aspektu (widoczna dzięki istnieniu postaci onomastycznych typu hydronimu Samovilsko Kladenče), którego znaczenia nie można nie doceniać w pochodnych adaptacjach literackich — czego najlepszy przykład stanowi cykl poetycki A. Popovskiego *Македонски именки*, skonstruowany wyłącznie z niezwyklej zestawień nazw wsi i roślin⁷¹. Niebagatelne obciążenie bagażem symbolicznym niesie z sobą historia określania wód Wardaru — rzeki o nazwie krótkotrwanie zeslawizowanej (jako Dostojna

⁶⁷ Poza bardzo rzetelnymi tureckimi, dużą pomocą służyły także klasztorne rejestry darczyńców, w których notowano miejsce pochodzenia donatora — jednym z cenniejszych źródeł okazał się szesnastowieczny *pomenik* monasteru Slepče, wywieziony do Rosji przez Wiktora Grigorowicza. Równie — albo i bardziej, ze względu na szerszy geograficzny zasięg — wartościowe były podobne obszerne dokumenty zografskie (zwłaszcza część poświęcona Pelagonii).

⁶⁸ Jeszcze S. Rospond twierdził, że na słowiańskich ziemiach górskich nigdy osadnictwo to nie było trwałe (stąd brak toponimów patronimicznych na *-*itjo*) — co jednak w Macedonii nie zawsze się sprawdza. Por. S. Rospond: *Klasyfikacja...*, s. 23.

⁶⁹ Por. M. Митков: *Хидронимите од Мариовско и нивната внатрешна форма. Просторот како семантички јазик*. Скопје 2002, s. 227.

⁷⁰ Por. И. Дуриданов: *Падежни форми в българската микротопонимия*. W: *География назевница*. Red. K. Rymut. Wrocław 1983, s. 53.

⁷¹ Także dziewiętnastowieczny folklorysta Efrek Karanov (piszący przez większą część życia po bułgarsku) kilkudziesięciowersowy utwór *Кратовска каза* konstruuje na podstawie dziesiątek lokalnych nazw miejscowych, pointując prezentację wielu z nich opisem temperamentu związanych z nimi dziewcząt.

bądź Velika) z greckiego Aksios, po czym jednak na trwałe powracającej do wyjściowej etymologii irańsko-perskiej związanej z plemieniem Wardariotów (identycznej zresztą z pozostałymi — Var-dareos odnosiło się do wielkości nurtu, jak w przypadku Amu-Darii czy Syr-Darii)⁷².

Pokusa przeceniania w podobnych sytuacjach etymologii tureckich (czasów osmańskich) prowadzi przy tym do wielu wniosków fałszywych, ponieważ denominacje te dotyczą w przeważającej części określenia osiedli równinnych, mając naturę odosobową (*vide* Amzabegovo, Idrizovo, Kadino Selo)⁷³. Dla obecnej identyfikacji z empatyczną i egzystencjalną *wewnętrznością* miejsc opuszczonych większe znaczenie ma tracenie kontaktu semantycznego na przykład z toponimią zachodniomacedońską (masowo dosłownie tłumaczoną już — choć urzędowo tylko w przypadku spadku liczebności populacji słowiańskiej poniżej 50% — na język albański [jak *Pud* na *Kodra*]) czy też społeczna amnezja w stosunku do północnogreckich nazw miejscowych, hellenizowanych ustawowo od 1926 roku (w mniejszym stopniu niezajomość ta dotyczy większych miast — jak Kostura / Kastorii, gdzie w XV wieku Słowianie stanowili niemal wyłączną ludność chrześcijańską)⁷⁴. W perspektywie nieodwracalnych procesów urbanizacyjnych uwaga wielu lingwistów kieruje się więc na obróbkę całkiem nowego tworzywa, mającą na celu odtworzenie obrazu świata społeczności kształtujących środowisko sztuczne i porównawczy opis paradygmatu językowego mapowania miejsc w subkul-

⁷² Пор. О. Иванова: *Студии од топонимјата...*, s. 178, 211—213. Pośrednio wskazuje się tu też na kontaminację słowiańsko-albańską: *vel-* (w odniesieniu do wartkiego nurtu) *-es -ora* (dziś albańskie *urë* — ‘most’), co miałyby wygenerować pajońską Bylasorę — a z niej Veles, nawiązujący do rzecznej przeprawy. Badania archeologiczne wykazały wszak znaczną odległość fizyczną między obu ośrodkami. Podobna slawizacja nastąpiła prawdopodobnie w przypadku hydronimu Bregalnica, wywiedzionego z określenia znanego stąd w starożytności miasta Bargala, w analogii do kojarzonego jednoznacznie cerkiewnosłowiańskiego *brěgъ*. Niewyczerpanym źródłem rekonstrukcji toponimicznych tego obszaru jest siedmiusetstronicowy owoc trzydziestoletniej pracy O. Ivanowej, zamknięty w jednym z najzasobniejszych dla filologa, kulturoznawcy i historyka kompendiów: О. Иванова: *Речник на топонимите во областа по сливот на Брегалница*. Скопје 1996. Inne przydatne syntezy: Д. Митева: *Топонимјата на Струмичко*. Скопје 1989; Б. Конески: *Македонски места и имиња*. Скопје 1991, a także opracowania W. Pianki.

⁷³ Пор. О. Иванова: *Студии од топонимјата...*, s. 179. W pewnych przypadkach przynależność etniczna ludności oraz nazwa miejscowa dobrze przysłużyły się dzisiejszej tendencji do utrwalania jasnej tożsamości miejsc: w muzułmańskim Kodžadżiku (o pisowni utrwalonej zresztą na wjeździe do miejscowości jako КоС★аС★ик) odkryto fundamenty domu rodziców Atatürka i od 2009 roku trwają prace przy budowie obiektu kulturalno-muzealnego poświęconego młodoturkickiemu przywódcy.

⁷⁴ Пор. на przykład Т. Симовски: *Населените места во Егејска Македонија*. Скопје 1998. W Republice Grecji słowiańskie toponimy tłumaczono na helleńskie odpowiedniki w przypadku ich związku ze źródłosłowem roślinnym bądź fizjograficznym, zamieniano na nazwy pamiątkowe związane z postaciami greckiej historii lub rzadko zachowywano, jeśli ludność była już całkowicie zasymilowana (na przykład Kożani).

turach miejskich. Mnogość kontekstów, w jakich prowadzi się te określające *alternatywną morfologię przestrzeni* studia, odzwierciedlać musi w innej już skali i metodzie pogranicza tematyczne toponomastyki: jej powiązanie z całościami komunikacyjnymi i hybrydycznymi typami tekstów oraz wydobywanie socjokulturowej złożoności znaczeń w strukturze głębokiej nowych nazw⁷⁵.

Symbole przetworzone

I. Poziom idei topograficznych

W stosunku do obrazu całości terytorium symbolicznego Macedonii — oraz jego poszczególnych wycinków — w niejednorodnych fabularyzacjach, parabolizacjach czy metaforyzacjach literackich będą miały zastosowanie odrębne środki opracowania materiału tekstowego. Na płaszczyźnie artystycznej konkretyzacje symboli pierwotnych obecne są w planie semantycznym i wizualnym, transformując cechy obiektów i społecznych przestrzeni. Idee topograficzne ujawniają tu typowe figury zbiorowej świadomości, zarazem wykazując dużą typologiczną różnorodność (w modelu zamkniętym: ojczyzna, trwanie, przejęte dziedzictwo, prowincja itp., oraz otwartym: obczyzna, zmagania o utrzymanie terytorium, wygnanie/tułaczka/*печальба*). Idee *orbis interior* i *orbis exterior* skupiają się w kategorii relatywizmu przestrzennego, w którym dynamika napięcia między symbolami odległych miejsc ponownie rysuje charakterystyczne oznaki przejścia (droga życiowa od małej rodzinnej ojcowizny ku ojczyźnie ideologicznej i poza nią, ale również do historycznych idei Macedonii jako ojczyzny kosmicznej — w indywidualnych interpretacjach wychodzących z dyskursywnych założeń ontologii cywilizacji czy historiozofii).

W literackich opisach napięć między typowymi życiowymi sytuacjami a ich *usytuowaniem* zawiera się istota estetycznej i psychologicznej percepcji przestrzeni rozumianych oraz niepojętych. Odnajdywane w nich jako reprezentatywne *loci* badać najlepiej — zgodnie z „kompromisowymi” postulatami metodologicznymi — za pomocą zewnętrznej „wyglądowej” anamnezy miejsc pamięci historycznej lub artystycznej (w rodzaju mieszkań Dostojewskiego i pokoju Raskolnikowa), połączonej z bachelardowską psychofenomenologią odbijającą władzę otoczenia egzystencjalnego nad człowiekiem⁷⁶. Jakkolwiek powszechnie kojarzonych, stereotypowych lokalizacji podobnych do wskazanych

⁷⁵ Por. G. Sawicka, M. Pirveli: *Alternatywna morfologia przestrzeni zurbanizowanej*. W: *Przestrzeń w języku...*, s. 215—216.

⁷⁶ Por. В. Щукин: *Миф дворянского гнезда. Геокультурологическое исследование по русской классической литературе*. Kraków 1997, s. 27.

w materiale rosyjskim nie dałoby się odnaleźć wielu w macedońskiej literaturze (więcej zapewne w tekstach folklorystycznych), determinizm autobiograficzno-środowiskowy jest w niej często spotykanym zjawiskiem z powodu długiego wyzwania się z konwencji „realizmu etnograficznego” czy równie rozciągłego nacechowania społecznymi zobowiązaniami. Tu znów z pomocą przychodzi bachtinowska „poetyka socjologiczna”, której założeniom przyświecało odtworzenie kulturowych zachowań jednostki jako podmiotu *uświadamionego* [i zlokalizowanego] *słowa* — w jednorodnych wspólnotach, z jakimi dane było jej się utożsamiać⁷⁷. W związku z takim profilem późno ukonstytuowanej literatury obiegu wysokiego właściwości miejsc przedstawionych są — zwłaszcza w prozie — wysoce konkretne, rzadko kiedy wyrażając symbolikę o najwyższym stopniu uogólnienia. Zjawisko to, przedstawione na przykładzie postaw wybranych bałkańskich twórców jako „estetyków od wewnątrz”, G. Stardelov łączy z folklorystycznym punktem wyjścia całej macedońskiej estetyki niemającej praktycznie naukowego (filozoficznego) fundamentu, a sprowadzającej się do wariantu stosowanego — czyli właśnie do wyrastającej z podstaw ludowych sztuki⁷⁸. Dewizę „historia zamiast teorii”, przyświecającą aksjologii podobnych socjologicznie zorientowanych piśmiennictw, ilustrują właściwe im „kanony miejsc znaczących”, wbudowujące się w modele narodowej świadomości. W przypadku bułgarskim ich katalog jako miejsc pamięci zbiorowej włączałby Belasicę, Szipkę, Sliwnicę oraz Adrianopol i obejmował zróżnicowane liczbowo teksty dokumentujące wydarzenia przypisane poszczególnym *topoi*. Ich ranga byłaby zhierarchizowana, a ewokowane sensory podlegałyby ewolucji i weryfikacji, tu przynajmniej dwukrotnie — podczas dziewiętnastowiecznego odrodzenia narodowego i po wojnach bałkańskich — symbolizując fazy narodowej teodycei: ofiarę, śmierć, sąd i zwycięstwo⁷⁹. W ten sposób skonstruowany „katalog krzyżowy historii miejsc” miałby strukturę „prześwitującą” również na inne /sąsiednie/konkurencyjne etniczne interpretacje, oczywiście przy założeniu, że znalazłyby się w nim w pierwszej kolejności miejsca korespondujące z narodową ideą — czy w rezultacie historiozofią — i tym samym *kanoniczne*⁸⁰. W mniejszej jednak i *stricte* literackiej skali również atrakcyjny,

⁷⁷ Ibidem, s. 30—31.

⁷⁸ Por. Г. Старделов: *Балканска естетика една друга естетика*. Скопје 2004, s. 39—40.

⁷⁹ Por. J. Sujecka: *Bułgarska przestrzeń narodowa*. W: *Język, literatura i kultura Słowian dawniej i dziś*. T. 3. Red. B. Zieliński. Poznań 2001, s. 219—224. Podstawy socjologiczne kategorii miejsca pamięci — w pracach A. Szpocińskiego.

⁸⁰ Niektóre z nich byłyby wszak ze względu na swój uniwersalno-założycielski charakter wyjęte spod prawa ekskluzywnej własności etnicznej — w *Służbie św. Klimentowi* (spisanej przez jego ucznia, a śpiewanej jeszcze w jego *niczym kwitnąca lilia* pierwszej ochrydzkiej świątyni św. Pantelejmona) k a ż d e miejsce miałyby być uświęcone modlitwami *pełnego chwały* ojca: „Koje město ne světi se tvoimi molitvami světe [?]” — Й. Иванов: *Български старини...*, s. 324.

choć i schematyczny, pozostaje wskazany już model S. Igowa, lokalizujący chronotop tradycyjnej południowosłowiańskiej sztuki słowa obiegu emancypacyjnego w trójkącie „karczma — monaster — cziflik”. Pierwsze dwa czynniki, a zwłaszcza *нуста ме[х]јана* są powszechnie obecne jeszcze w najstarszych zapisach macedońskiego folkloru. Wyraźnie jednak należałoby rozróżnić tekstualizację miejsca jako mitu oraz jako narracji prywatnej osadzonej w typowym geokulturowym kontekście, w którym zadomowienie, ucieczka bądź *podróż egzystencjalna* budowałyby partyturę punktów wartościowanych w pamięci i w mowie niekoniecznie zawsze w ciągłych topografiach ograniczonych fizycznością miejsc. Ich transcendowanie oraz interioryzacja stanowią bowiem, jak wykazano, sens symbolicznego bytowania człowieka nostalgicznego, pozostającego w *głębi zamieszkiwania* niezależnie od chwilowego położenia. Jego wyobraźni odtwórczej przyrodzone byłoby symbolizujące wywoływanie wrażeń z pamięci, natomiast twórczej — ich projektowanie w przyszłość w fantazmatach, utopiach czy bezkrytycznych iluzjach, w różnych technikach przekazywania informacji topologicznych: w topicie obszaru etnicznego, dramatyzacji krajobrazu czy idealizacji wspomnienia osobistego.

W przeciwstawieniu — macedońskiego także — literackiego doświadczenia rodzinnej bliskości antypodom niezmierzonej rozległości można się posłużyć metaforą antytetyczną, którą G. Bachelard zawarł w znanym sformułowaniu *l'immensité intime*. Ową „swojskość bezkresu” przyrównać można do marzenia o bezmiarze w fenomenologii domu, w którego zaciszu obmyśla się przecież również podboje nieskończoności⁸¹. Jej synonimem idealnym i absolutnym stać się musiał cały arsenał środków topiki Śródziemnomorza, którego symbolikę w realizacjach dwudziestowiecznych należałoby widzieć na płaszczyznach analogii klimatycznej, imagologicznej diagnozy mentalności, polifonii „fraz cywilizacyjnych” (włącznie z pozytywnymi i negatywnymi oznakami „bizantyjsko-orientalnego” *ducha lewantyńskiego*), a także powtarzalnego materiału tematologii (podróż / żegluga, poszukiwanie / wygnanie, barbarzyństwo jako witalna „energia początku”⁸², upał, wiatr czy niepokój erotyczny wypływający z aktywności słonecznej i wegetacyjnej)⁸³. Naturalny w tekstach wyrosłych z owej „strefowej” tożsamości miejsc — uwspólnio-

⁸¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz: *Miejsca, strony...*, s. 229.

⁸² Jeden z naczelných toposów w poezji B. G'uzela, obecny także w utworach R. Pavlovskiego czy S. Janevskiego (tu także z konkretnym historycznym, jak w utworze tegoż odnoszącym się do „pierwszego ataku sklawinii na Saloniki z łądu i morza w roku 616” — С. Јаневски: *Старински запис. Песни / Poems*. Скопје 2002, s. 20). We wczesnej poezji R. Pavlovskiego „plemienna pierwotność” buduje kilka sfer semantyki wyrazu artystycznego — por. Р. Павловски: *Суша, свадба, селидби*. Скопје 1971.

⁸³ Por. Е. Шелева: *Медитеранскиот интертекст во македонската проза од 80-тите и 90-тите години*. In: *Македонската литература и култура во контекстот на медитеранската културна сфера*. Ред. М. Ѓурчинов. Скопје 1998, s. 178—180.

nych trybem egzystencji, podobną tradycją przekształcania natury i rodzajem empatii w stosunku do środowiska — splot estetyzacji rzeczywistości z moralnym wartościowaniem wielu lokalnych porządków kulturowych wyraża się między innymi jednoczesnym trzymaniem się w warstwie ideowej schematów opozycyjnych i unifikujących. Przekonującym wytłumaczeniem paradoksu „tolerancji i wykluczenia” względem obcości w poantycznej idei śródziemnomorskiej (również literackiej) jest — jak utrzymuje K. K’ulavkova — intensywność oraz rytmiczność „przekształceń i pre/konfiguracji sytuacji geograficznych, eschatologicznych, kultowo-sakralnych, socjokulturowych, etnicznych, językowych, konfesyjnych oraz artystycznych”⁸⁴. Ciągłe generowanie optyki różnicowania wokół naczelnego wspólnego *loci* ma także na pograniczu *Mare Internum* — Bałkany wyjaśniać opozycję między *epickim popędem* projektowania w myśl *zasady nieporozumienia* źródeł przeszłości a interwencyjno-konfliktowymi próbami zaistnienia w teraźniejszości — na przykład za pośrednictwem sztywnych dyskursów narodowych. Negacja tożsamości innej niż własna należy wszak do postaw politycznych, implikowanych w wymiarze dawnej wielonarodowej *hiperkultury*, podczas gdy na płaszczyźnie estetycznej nie musi być w sposób z góry założony artykułowana. Przeciwnie, asocjacje śródziemnomorskie wiążą się w macedońskiej praktyce pisarskiej z metaforą *archipelagu*, wywołując hasła-klucze przestrzeni *opalizujących różnic* czy *babilońskiego rozmnożenia* cywilizacji powstałych z *poğańskiego zespolenia* z mikrokosmosem chwili i miejsca, dowodzą prymatu *geopoetyki* w przekazach sztuki czy akcentują oddziaływanie *klimatogennej* rzeczywistości⁸⁵. Jednocześnie pozostają one wszelako w kręgu wspomniana-

⁸⁴ К. Кулавова: *Припадност на македонската книжевност на т.н. медитеранска културна сфера*. In: *Македонската литература...*, s. 240. Por. także В. Димовска: *Античката литературна традиција во македонската литература од времето на преодбата: магистерски труд*. Скопје 1994.

⁸⁵ Е. Шелева: *Медитеранскиот интертекст...*, s. 184—188. Tematy i symbole śródziemnomorskie intensywnie poczęły się pojawiać w latach sześćdziesiątych XX wieku — głównie w poezji — jako składnik mitu kompensacyjnego równoważącego ograniczenia *balkańskiego* prowincjonalizmu i izolacjonizmu, dwie dekady później ustępując miejsca motywom erudycyjnym, tym razem wyraźniej w prozie — w toposie Biblioteki, „kosmopolitycznych” zestawieniach wątków topografii antyku z realiami współczesnego labiryntu miejskiego, retoryce *poetyki aleksandryjskiej*. Włączenie sfery czasu w chronotopie antycznym i biblijnym (wkomponowywanym często w paradygmat Śródziemnomorza) pozwalało w pierwszym rzędzie odnieść się do antropologiczno-mitycznego poczucia więzi z symbolicznymi miejscami genezy kulturowej. Ich wyobrażenia podlegały zabiegom adaptacji (szczególnie gdy utrwały doświadczenia z lokalizacji przesyconych kulturową aurą archaiczności), transpozycji i mitologizacji literackiej. Ten typ refleksji lirycznej reprezentują na przykład utwory *Шемајку по брегот на Егејското Море* czy *Солун. Покрај Беаз-Куле* А. Поповskiego, *Селанецот крај море* R. Pavlovskiego, wielogłosowe wiersze B. G’uzela z motywami Południa i Itaki czy opis pierwszego spotkania Słowian z ojczyzną Odysuseusza M. Atanasovskiego (*Пристигнување на море*). Morsko-egejska *ambiance* odzwierciedlana jest zwykle w takim ujęciu bez konotacji

nej (nad)kompensacji wykluczenia własnej wspólnoty kulturowej z obiegu politycznego oraz wysokoartystycznego — co w konstatacjach historyków literatury i kultury opisywane jest w kategoriach „macedońskich palimpsestów” („figur ducha” zastępujących kanon pisma i piśmiennictwa), Macedonii jako międzykontynentalnej aporii świata śródziemnomorskiego (jego lepszego „pierwszego kręgu”) czy w przeciwstawieniu „żeńskiego” dziedzictwa miejsca w postaci aleksandryjsko-hellenistycznych idei proporcji, harmonii i cykliczności „męskiej” rzymskiej symbolosferze liniowego postępu oraz zmatematyzowanego rygoru przestrzeni. W stosunku do realiów świeższej daty przekształca się zaś nieco ten tok myślenia, podkreślając wynaturzenia „śródziemnomorskiego” humanizmu i hedonizmu w sentymentalnej melancholii, spiskowych teoriach historiozoficznych oraz kolektywnej „zawiści o przeszłość”, zastanawiając się, na ile zmitologizowane szczytne ideały policentryczności nadmorskiej archicywilizacji można pogodzić z dzisiejszą podrzędnością ekonomiczno-polityczną i zawieszeniem *narodu w drodze* między patriarchalnym, socjalistycznym a konsumpcyjnym modelem świadomości⁸⁶.

słowiańskiej martyrologii, lecz z wyposażeniem w środki wyrazu odbijające sensualizm kontaktu z barwami, dźwiękami i zapachami krainy *słońca i wina* (także w awangardowej postaci obrazowania w utworach — urodzonego *notabene* w Stambule — M. Matevskiego, wzorującego się na ekstazy percepcji „estetyki światła” F. Garcii Lorki). Ów synestetyczny motyw — światła i promienia zespolonych z dotykalnymi śladami pejzażu — interesująco, nawiasem mówiąc, został odczytany z perspektywy tureckiej w utworach kilku poetów z racji biografii „dwukulturowych” — ich topognostyczne doświadczenia z podróży w czasie i między cywilizacjami przelewają się w idee dialogu, osobistej pokory przed rozległością świata czy przywiązania do *czterech mórz Turcji* i zieleni macedońskich jezior (Macedonia jako całość jest także składnikiem mitu kresowego Turków) — por. M. Туфаи: *Светлината во турската и македонската поезија*. „Разгледни” 1995, бр. 4—6, s. 295—305. W literaturze polskiej podobną egzotopię Południa ukształtował renesans wraz z romantyzmem w micie Italii. Typologia macedońskiej topiki „śródziemnomorskiej” *en bloc* obejmuje kompleks archimotyów potopu oraz podziemnych wód wraz z wariantem toposu Atlantydy (R. Pavlovski, B. Koneski, V. Uroševik’, B. G’uzel), mitemy fantastycznych stworzeń morskich (P. Andreevski, M. Rendžov), motyw „niedośnionego snu” o straconym morzu (powszechny w utworach większości wymienianych autorów), znaki krajobrazu kulturowego wraz z rekwizytami architektonicznymi, botanicznymi i kulinarnymi (M. Matevski, J. Koteski, E. Kletnikov, Lj. Taškovski, A. Vangelov, L. Dirjan czy R. Jačev), nawiązania helleńsko-bizantyjskie, sumeryjskie czy żydowskie (S. Hristova-Jocik’, M. Rendžov, A. Šopov, B. G’uzel, A. Popovski, S. Stojčevski, I. Karajakov, I. Džeparoski, D. Baševski) — por. K. Кулавова: *Припадност...*, s. 255—257. Podwaliny tej matrycy intertekstualnej tworzone były jeszcze w latach sześćdziesiątych minionego wieku (S. Ivanovski czy V. Uroševik’ w cyklu *Медитеран*). Na ten temat w języku polskim por. zwłaszcza C. Juda: *W poszukiwaniu nowego kanonu — powroty kultury macedońskiej do dialogu z cywilizacją śródziemnomorską*. W: *W poszukiwaniu nowego kanonu. Reinterpretacje tradycji kulturalnej w krajach postjugosłowiańskich po 1995 roku*. Red. M. Dąbrowska-Partyka. Kraków 2005, s. 371—385.

⁸⁶ Por. K. Кулавова: *Припадност...*, s. 244—249; A. Петковска: *Денешниот македонски културен контекст: помеѓу Медитеранот и западната цивилизација*. In: *Македонската литература...*, s. 375—377. Na rozległym obszarze autorskich poetyk — na

G. Stardelov problem ów uogólnia wszak metaforycznie w duchu braudelowskim, pisząc o „jednobarwnym sercu” kultury Półwyspu, które przez kontakt z bezkresem błękitnej tafli osiągalnej po przebyciu partykularnych „ciasnych mórz” bije w końcu zawsze w rytm topiki tradycyjnego *genre de vie*: zejścia z szafasów i pastwisk z osłem wyładowanym chlebem, oliwą i pomarańczami ku „pożłoconemu brzegowi w pejzażu wieczności” — co symbolizować ma choćby nierozzerwalny związek pejzażu klasycznego z symbolami egzystencjalnymi ulokowanymi w rodzimym folklorze (a niekoniecznie w matrycach pochodzącej z zewnątrz antycznej mitologii). W takim znaczeniu obecne w dziełach literackich kulturowe cytaty ze spokrewnionych systemów cywilizacyjnego wykorzystania walorów wspólnego dla wielu etnosów środowiska przekrojowo przenikają przez strukturalną tkankę jego „paleografii, archeologii, teologii i mitologii, pieśni i tańców, sztuki i filozofii, języków i zwyczajów, gramatyk i retoryk”⁸⁷.

Dualizm przestrzeni idealnej i realnej niekoniecznie wiązać się musi tylko z narzucającym się kompleksem Śródziemnomorza — przesunięcia granic, stopniowe izolowanie od pierwszorzędnych ośrodków promieniowania symbolicznego (aleksandryjskiego czy bizantyjskiego, a nawet osmańskiego), zawężający się układ znaczeń rodzimych oraz wyłączanie z terytoriów cudzej tożsamości nie pozwalają nakreślić koncentrycznego i spójnego obrazu ziemi ojczystej — który to problem odziedziczyli również Serbowie, Bośniacy czy Chorwaci. Potencjalnie tylko osiągalne dziedziny geograficzne należą już raczej do idealizowanych „przestrzeni tęsknoty”, w układzie realnym

przykład w liryce — proporcje między składnikiem deklaratywno-ideologicznym a czystym refleksem obrazowo-wrażliwym kluczowej „idei miejsca/strefy” mogą być całkowicie odmienne — od głęboko umotywowanego systemu interpretacji dziejów cywilizacji B. G’uzela do impresjonizmu J. Koteskiego czy formalnego eksperymentu V. Šopova — destrukcji antycznego patosu. Możliwe są tu czytelne postawy adaptacyjne (utwory *Troja* B. Koneskiego, *Stoejki na Olimp* P. Kolevskiego), mitologizacje literackie (*Елена Тројанска* L. Dirjan), alegoryzacje (*Кипарис* G. Todorovskiego), transpozycje (*Вториот Омир* G. Staleva, *Теби* T. Petrovskiego, *Гинекокастрон* Lj. Taškovskiego, *Стобу* S. Ivanovskiego). Dla odmiany w nowszym (od lat osiemdziesiątych) *śródziemnomorskim intertekście* epickim konkurują z sobą wątki aleksandryjskie z bizantyjskimi, helleńską mitologię pozostawiając nieco na boku. W pierwszym nurcie wyraźnie eksponowany jest geosymboliczny wymiar Aleksandrowej ojczyzny (teksty Z. Kovačevskiego, M. Madžunkova, V. Šopova, S. Mickovicia i innych), w drugim (zwłaszcza *Пловидба кон Јуз* A. Prokopieva, *Половина божилак* E. Lafazanovskiego, *Фрески и гротески* V. Andonovskiego; tematycznie nieco odleglejsze *Одуеј* i *Пат за Аркашон* D. Kocевскиego czy *Алдебаран* V. Uroševića) dokonuje się misterna rekonstrukcja bądź metaforyzacja „miejsc patetycznych”, tworzących złożone imaginarium narodowego stereotypu zaginionego Południa, w którym gra symbolami genezy i podróżopisarski liryzm przeplatają się z historiograficzną metafikcją południowosłowiańskiej przeszłości — por. E. Шелева: *Медитеранскиот интертекст...*, s. 184—187 oraz L. Moroz-Grzelak: *Aleksander Wielki a macedońska idea narodowa*. Warszawa 2004, s. 113—137.

⁸⁷ Г. Старделов: *Балканска естетика...*, s. 95, 72, 105.

będąc strukturalnie nieciągłymi i odległymi (prowincje egejskie, góra Athos, Carogród), a symbolika odwiecznych arterii różnicujących obszar historyczny (oś symetrii Aksios, Via Egnatia) z trudem wprowadza związek zgody między topografią rzeczywistą a doskonałą. Zjawisko „zablokowania” wymiaru horyzontalnego w artystycznym wymiarze macedońskiej literatury celnie zinterpretował jej amerykański wydawca, widząc w niej niemal całkowity brak motywów ruchu poziomego *przez* przestrzeń (a to stanowiłoby rudymenatary mit kultury Stanów Zjednoczonych) kosztem rekompensującej wędrówki wertykalnej (ku światu podziemnemu lub niebu), jak też obsesji przełamywania sztywnych granic niewielkiego kraju oraz kultury⁸⁸. Pogłębiającą się świadomość stanu tymczasowej lokalizacji najlepiej ilustruje wypowiedź bohatera jednego z dramatów powstałych już po 1991 roku: „Jesteśmy tu tylko po drodze. Przybywając przed tysiącleciem zza Karpat, zatrzymaliśmy się dla złapania oddechu. W międzyczasie próbowaliśmy stworzyć jakieś carstwa, zbudować kilka klasztorów, napisać parę książek. Naszą ostateczną przystanią jest Ameryka, Australia, Kanada lub w najgorszym przypadku Bułgaria”⁸⁹. Rubież *idealnej czasoprzestrzeni* uległy najszerszemu chyba zarysowaniu w paradokumentalnej powieści T. Petrovskiego (wieloletniego ambasadora w kilku krajach muzułmańskich) sprzed dziesięciu lat zatytułowanej *Саркофагом на македонската земја*, której narrator podąża szlakiem Aleksandra Wielkiego do Azji Środkowej przez miejsca narodowej martyrologii i chwały, wizytując następnie Sztambuł, Kapadocję oraz samą zorientalizowaną już, samozniszczoną Macedonię w roku 2025⁹⁰. Jego kontakt ze *zmumifikowaną macedońską geografią* w cieniu gwiazdy z Verginy obejmuje poszukiwania Makedonopolis pod Himalajami (gdzie dostrzega prorocze *kosowskie kruki*), w Samarkandzie (kontemplując drzewo orzechowe akulturowane przez *Makedones* w Europie) i obserwatorium astronomicznym Uług-bega, w Kotlinie Fergańskiej (wpatrując się w sńiące o powtórnym przyjsciu Aleksandra szlachetne twarze *balkańskich oraczy, młynarzy i świętych*, od których nabędzie trzysta łokci jedwabiu mającego posłużyć przewinięciu ran uszpiętego Chorego Dojčina), Kirgizji (gdzie wejdzie w posiadanie jurty jako symbolu nowych nomadów)⁹¹

⁸⁸ Por. *Change of the System. Stories of Contemporary Macedonia*. Eds. R. Gaughran, Z. Ančevski. Skopje 2000, s. 14—15. Szerzej: J.S. Pašierb: *Pionowy wymiar kultury*. Warszawa 1970.

⁸⁹ М. Србиновски: *Македонскиот Фауст*. „Стремеж” 1999, br. 9—10, s. 91.

⁹⁰ Obraz tej ostatniej — *jerolimskiej ofiary* składanej dla rozkwitu demokracji europejskiej — jest szczególnie barwny i przygnębiający, ukazując kraj doszczętnie zalbanizowany i skryminalizowany, stanowiący zaplecze muzułmańskiego terroryzmu dla całej Europy, nierozumiejącej tureckiej mentalności ani albańskiego poczucia honoru. Sportretowane są między innymi nowojanczarskie organizacje sprawujące nadzór nad drożnością przetartego przez Aleksandra szlaku do Azji, który z jedwabnego stał się narkotykowym.

⁹¹ W powieści Petrovskiego szczególnie często przewija się motyw toastów wznoszonych w skondensowanych zestawach lokalnymi trunkami (mieszanki kumysu, radzieckich wó-

i tureckiej dolinie Balkan. Jej zislamizowany słowiański mieszkaniec, prócz religijno-patriotycznej *idée fixe* ufundowania na szczycie gór Šar świątyni ku czci przymusowych konwertytów, wykonuje marmurową kopię tzw. Sarkofagu Aleksandra z IV wieku p.n.e., zamierzając jako symbol arki jedności narodów umieścić ją na szczycie Araratu. Ironia historii znów sprawiła, że ów literacki motyw doczekał się życiowej weryfikacji w 2009 roku, kiedy ministerstwo kultury Republiki Macedonii faktycznie zdecydowało o skopiowaniu tego zabytku — w rzeczywistości odnalezionej w Libii grobowca dynastii Seleucydów, przechowywanego obecnie w stambulskim Muzeum Archeologicznym⁹². Idąc tropem podobnej jak przedstawiona fabuła, nietrudno pojąć, z jakich powodów podtrzymywane mogą być w nieskończoność mity monoterytorialnej Macedonii i odrodzonej ekumeny oraz metanarracja wielkiej ofiary — w sytuacji podwójnej peryferyjności kraju wobec Europy i czterech sąsiadów. Nie inaczej w końcu widziano cywilizacyjną misję antyczno-słowiańskiego matecznika cywilizacji w dziewiętnastowiecznej parafrazie znanego i znacznie wcześniejszego *budującego ducha* motywu „testamentu Aleksandra”: „Aleksander Wielki, władca nasz macedoński we wszechświecie znany, / królestwo swe w Bałkańskim Półwyspie / zapisał całe górskim Słowianom”⁹³.

Odległość metanarracyjna, jaką przebyć musiał — traktowany jako *pars pro toto* izolowanych społeczności bałkańskiego interioru — zapatrzony w widnokrąg Wschodu i Południa spadkobierca takiego dziedzictwa, właściciel najbardziej stereotypowego jucznego zwierzęcia (wyładowanego płodami rolnymi osiołka u Braudela i Stardelova), *селанецот крај море*⁹⁴, mierzona była jednak w macedońskiej sztuce słowa stuleciami. Dysproporcja między rozmachem niepojętej antycznej tradycji a szczelnie zamkniętym terytorium prywatnym sprawiła więc, że literacka wyobraźnia symboliczna ze szczegól-

dek, mleka kozic i wielbłądów, szampana, rakii, uzbeckiego koniaku i tureckiej anyżówki) we wszystkich przemierzanych prowincjach w imię czystości dawnych cywilizacji, pozostałości Macedonii, Aleksandra i ideałów cywilizowanego świata.

⁹² Motyw symbolicznej budowli w widowiskowej postaci występuje też w powieści *Осмото светско чудо* J. Plevneša, której główna postać — natchniony architekt, przekuwa szlachetny marmur, stal i drewno w bryłę świątyni niewinności ludzkości (*harfę wieczności*), umiejscowioną w paśmie Galičicy między Jeziorami Prespańskim i Ochrydzkim. Topografia odradzającej się wolności ojczyzny i kontynentu (realia roku 1989) łączy się tu z ideą piękną (*krajobrazu klasycznego*) oraz tradycją miejsca, w którym matka Aleksandra Olimpias miała odkryć swemu mężowi brzemiennność.

⁹³ „Наш цар македонски, познат Алаксандар Велики ув вселену/Он је наше царство в Полостров Балкански/ Је го оставил все горским Славјанам” — Ѓ. Пулевски: *Македонцим ув прилог*. In: *Книжевната преродба...*, s. 226.

⁹⁴ W „przewoźniczo-kupieckiej” fazie jego działalności szlak prowadził już drogą wodną — na przykład z *woskiem, kadzidłem i oliwą* na górę Athos lub łodzią pełną *żydowskiego sukna*, którą często pochłaniały fale — por. Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, бр. 50; S. Verković: *Narodne pesme...*, br. 308.

ną atencją przyjęła tu figurę domu, z którą aż do drugiej połowy XX wieku nie mogła utożsamiać ojczyzny ideologicznej. „Domowe” motywy odegrały w niej rolę najbardziej fundamentalną (również dzięki długiej obecności *topocentrycznego* realizmu etnograficznego/folklorystycznego), zamykając w znanej mikrogeometrii strefę działań znaczących, ustalając punkt wyjścia ku miastom i krajobrazom jako funkcjom dróg oraz stref⁹⁵. Transcendentnej pionowości domu (heideggerowskiego *pod-Niebia*) — miejsca restytucji pamięci, kreowania samotności i poznawania sennych metafor — towarzyszyła zawsze namacalna pionowość obronnej siedziby codziennej egzystencji. Jako integrujący symbol bliskości powszechny w każdej literaturze narodowej, w omawianym przypadku obiekt symboliczny zyskał oryginalne cechy lokalnego wizerunku, w pewnym stopniu przejęte też z fenomenologii domu orientalnego, w którym z powodu braku dużych okien „jedynym dla mieszkańców szerokim obrazem natury jest sklepienie nieba. Nie otwarty horyzont, ale oś pionowa jest [...] symbolem nadziei”⁹⁶. Jednoczesnym bytem realnym i symbolem tego skrajnego, lecz inspirującego wyobraźnię zagrożonych społeczności modelu jest zachodniomacedońska *кула*⁹⁷. W sensie metaforycznym jej semantykę w postaci figury wydziedziczenia z albanizowanych kresów zachodnich⁹⁸ w ostrożnej jeszcze konwencji (obrazie górskiego samotnika) zapoczątkowuje powieść S. Drakula *Белата долина*⁹⁹, wśród innych zapisów motywu poprzedzona wyidealizowanymi „fotograficznymi” reprodukcja-

⁹⁵ Por. Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń...*, s. 31.

⁹⁶ Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. Tłum. A. Morawińska. Warszawa 1987, s. 159. Pewne topoanalityczne sensory widoczne są już w jednym z pierwszych opowiadań o pracy miasteczka budowniczych kamieniarzy — *Мажстором* I. Тоџко.

⁹⁷ O realiach życia w mieszczących do kilkudziesięciu osób wieżach obronnych — z rzadka wspominanych w pieśniach ludowych — pisze M. Мирчевска: *Вербални и невербални етнички симболи во Горна Река*. Скопје 2007, s. 200—207.

⁹⁸ Nie zawsze traktowanych jako obszar panowania sił ślepej destrukcji — jeszcze G. Prličev w neohomeryckim, pierwotnie greckojęzycznym eposie *Сердарот* wyrażał się o albańskiej honorowej wojowniczości (porównywanej do widzianej w „Odrinie ludnym [Edirne]” dumy „nieustraszonych Rosji synów”) z szacunkiem, porównując ją do etyki archaicznych gospodarzy ziem zachodniomacedońskich: „Twardo przysięgę złożyli Gegowie, / starych Pelazgów dzieci w prostej linii” („Така силни се заклекха Геги, / Исти чеда ветхим Пелазганам”) — Г. Прличев: *Сердарот*. In: *Книжевната преродба...*, s. 124—125. Z podobnych motywów przypomnijmy krótkotrwałą obecność Albańczyków w Skopje po odejściu Osmanów w 1912 roku — w literackiej adaptacji jej reprezentant Kaljoš z Zajasu niepewnie schodzi z gór do mglistego miasta i defiluje po nim, podkreślając węża, lecz jest tylko pośmiewiskiem dla cyganiątek — por. M. Србиновски: *Шаума*. Скопје 2009, s. 65.

⁹⁹ Ów motyw praktycznie jest w niej głęboko zakamuflowany prymarnym kompleksem tematycznym trudnych lat powojennej kolektywizacji gruntów, na tle którego rozgrywa się *ekologiczny* dramat tytułowego bohatera Zmejko, w trzydziestodniowej pustelniczej górskiej egzystencji stykającego się z prawdziwymi wartościami hartu ducha — dzięki walce z siłami natury i dzikimi zwierzętami.

mi wiejskiego domostwa w mariowskim cyklu Stale Popova¹⁰⁰. Nader liczne standardowe realizacje podobnej „wewnętrznej” topiki opiekuńczego gniazda rodzinnego w konwencjach dawnego regionalizmu i nowego rustykalizmu ulegną — nie licząc niektórych antyurbanistycznych wątków skopijskich — gruntownej redefinicji dopiero po rozpadzie Jugosławii, kiedy pośród licznych przykładów pojawi się ujęcie domu jako moralnie nienaruszalnego, lecz materialnie zniszczonego obiektu „paktu rodzinnego”. W jego *zdelokalizowanych* ścianach, które utraciły przeszłość, niewinność i etyczne fundamenty, miałby się po kolejnej destrukcji dokonać ponowny „autentyczny performance zadowolenia”¹⁰¹. Czytelnym dokumentem niepewności egzystencjalnej w chwili ważenia się losów dawnej „braterskiej” wspólnoty politycznej jest publicznie odczytana w 1991 roku *Modlitwa matek Macedonii*, w której zagrożenie cynicznym wykorzystaniem słabej republiki ubrane jest w metafory gniazda pozbawionego sokoła oraz piołunu dosypanego do kawadareckiego wina¹⁰². Na gruzach eksterytorialnego *antydomu*, jak we wszystkich współczesnych narracjach martyrologicznych, nostalgicznych i nomadyczno-atopicznych, także w tekstach macedońskich ostatnich dwóch dekad — jak wcześniej w prozie nurtu egejskiego — apokaliptyczne i infernalne właściwości zdeintegrowanego schronienia przeciwstawiane są stopniowo znaczeniowym jednostkom nowego *kodu domestykacji*¹⁰³.

„Ciche przywiązanie” do genotypu ziemi manifestujące się brakiem zainteresowania światem zewnętrznym charakteryzuje najczęściej pisarstwo rozpięte ontologicznie między apoteozą realistycznego szczegółu i poszukiwaniem metafor źródłowych wiejskiego bytowania. Z ogromnej liczby tekstów dających wyobrażenie skali owej twórczości sięgnijmy tylko orientacyjnie do kilku. *Свето проклето* J. Strezovskiego ilustruje w zlizowanych miniaturach prozatorskich problem walki o przetrwanie i rozerwania świata pier-

¹⁰⁰ Opis domowego wnętrza w powieści *Крпен живот* liczy kilka stron i obfituje w etnograficzne szczegóły oraz także leksykę — por. С. Попов: *Крпен живот*. Скопје 1980, s. 7—10. Z wyrazistych motywów topologicznych znajduje się tam też opis zakładania klasztoru przez mnicha-chłopa (s. 25) i szczegóły wyglądu żydowskiego targu w Prilepie (s. 39).

¹⁰¹ Е. Шелева: *Куќа и/или филозофија на од/домувањето. Домот на писмото*. Скопје 2008, s. 177—180. W innym eseju autorka szczególnie powołanie dla aktu restauracji domu upatruje w misji kobiety, która miałaby oswoić nowe neutralne miejsca i *falszywe adresy* post-Jugosławii symbolicznymi drobiazgami, okiełznując *terminalnego*, nastrojonego niszczeniowsko bałkańskiego mężczyznę (rzecznika utrwalania opozycji domu i chaosu) — Еadem: *Куќа и nelaгода*. In: *Македонскиот есеј*. Ред. И. Џепароски. Битола 2008, s. 336, 347. O konotacjach pojęcia domu wśród potomków przesiedleńców egejskich w RFN pisze z kolei Kica Kolbe, nawiązując do stanu podzielonej świadomości w dwóch państwach niemieckich — K. Колбе: *Дома и „дома”*. In: *Македонскиот есеј...*, s. 261—271.

¹⁰² „Кoj го остави гнездото без сокол /во кавадаречкото вино кој остави пелин” — Е. Маказлиева: *Молитва на мајките од Македонија*. In: *Песни на Скопје...*, s. 339.

¹⁰³ Na ten temat w innym kontekście por. na przykład I. Mroczek: *Dom, ulica, miasto w poezji czeskiej Grupy 42*. Katowice 2005.

wotnego na kanwie fundamentalnych kompleksów symbolicznych korzenia, domu i ziemi. *Потковицата на смртта и надежта* M. Nedelkovskiego ukazuje codzienny byt zagubionej w przestrzeni wspólnoty, rozpościerając w konwencji dokumentaryzmu na tle wielkich dziejowych wydarzeń wachlarz szczegółów etnograficznych (wiejski jadłospis, zapisy pieśni *dodolskich*, zasady honorowego *savoir-vivre'u*)¹⁰⁴. Dla powieści S. Guleskiego *Meѓa* ważniejszy będzie kult atawistycznej siły pierwotnego instynktu (pogłosy wrażliwości modernistycznej) i przekonanie o odwieczności „opowieści ziemi”, podczas gdy P. Andreevski odkryje mroczny prymitywizm ludzi niezdolnych do adaptacji we współczesności, ale i obdarzonych pozytywną intuicją życia między kulturotwórczym mitem genealogii a biologicznym charakterem siedliska¹⁰⁵. Symbolicznym aktem uznania agonii życia wiejskiego u kresu XX wieku było opublikowanie przez Andreevskiego w 1998 roku powieści *Последните селани*, opisującej dramat samotności ostatnich mieszkańców wyludnionych przysiółków.

Podczas literackiej nobilitacji miejsc z natury często skromnych korzysta się niejednokrotnie z frazemów i atrybutów właściwych konwencji romantycznej, poszerzanych stopniowo o zabiegi metaforyzujące. W prologach do klasycznych utworów S. Popova (*Крпен живот*) i B. Koneskiego (*Кале, Стерна, Марковиот манастир*) znajdują się na przykład oba rodzaje takich odniesień, opierające się na ludowych podaniach toponimicznych: o pochodzeniu wsi Vitolišča, Radobil i Gališča oraz o genezie dwóch największych macedońskich jezior i zamku królewicza Marko. Wielokrotnie spotykanym ekspresyjnym (jak w prozie wojennej) — albo wprost ekspresjonistycznym (jak w powieściach S. Janevskiego¹⁰⁶) — opisom gór można z pewną ostroż-

¹⁰⁴ Podobnie urzeczywistnia się kronikarska wizja wędrowek prespańskich chłopów u M. Foteva (*Големи скитачи*). Systematyczny przegląd omawianych pierwiastków z perspektywy zmiany postawy narratora: В. Урошевски: *Промени во ставот на нараторот во македонската проза за селото на премиот меѓу педесеттите и шеесеттите години. Нишката на Аријадна*. Скопје 1986, s. 204—212. Typowy przykład prezentacji literatury regionalnej: *Литературата во Валандовско-Гевгелискиот регион: Митко Зафировски — живот и дело*. Ред. М. Каранучев. Скопје 1996.

¹⁰⁵ Typ „poetyki mitologizacyjnej” tego oryginalnego prozaika i poety określano mianem marquezowskiej. W liryce natomiast miało miejsce kilka przewartościowań estetycznych motywu wiejskiego, począwszy od transformacji liryki pejzażystów lat pięćdziesiątych w wiejskie reminiscencje w stylu Garcii Lorki (z zachowaniem oryginalnej macedońskiej toponimii) u J. Koteskiego.

¹⁰⁶ Jego *Cykl kukuliński* stanowi jedną z najpełniejszych we współczesnej prozie diagnoz tożsamości etnicznej, nakładającą się na prototypy skrzyżowania, zamknięcia i rozproszenia. Akcja liczącego ponad dwa tysiące stron zawilego tekstu toczy się w miejscu alegorycznym — wsi Kukulino rozłożonej niczym na *osi świata* w paśmie Skopska Crna Gora, punkcie zeknięcia się w czasie mitycznym wielkich historycznych herezji i utopii oraz materialnych produktów wielkich cywilizacji (rekwizytów „opowieści świata” — jak teksty łacińskie, instrumenty muzyczne z Azji Środkowej, bliskowschodnia biała broń, korzeń mandragory, krople

nością także przypisać *ekspozycyjny* charakter rekompensaty psychologicznej asekuracji, obecnej z kolei w licznych monotonicznych opisach rodzinnego zaścianka wiejskiego czy *palanki*. Warto w tym miejscu dygresyjnie nawiązać do niechęci pewnych konwencji — na przykład hołdującego wzniosłej czułości klasycyzmu — do nieregularnego i gwałtownego krajobrazu górskiego¹⁰⁷. Jest zresztą rzeczą znamioną, że ów „orograficzny dynamizm” łagodnieje w miarę tematycznego zbliżania się (szczególnie macedońskiej liryki) ku prowincjom egejskim, naznaczonym zazwyczaj wizualnie łagodnością płaszczyzn morsko-dolnych czy pierwiastkami biosfery cytrynowo-oliwnej (*Balada za južното nebo, Mojata južna ljubov* i kolejne tomiki Lj. Taškovskiego)¹⁰⁸. Jednocześnie za równie znamienne można uznać współlistnienie tej odmiany estetycznego afektu względem miejsc wybranych z ekshibicjonistycznym manifestowaniem cierpień historycznych w nich właśnie najczęściej doświadczanych (cały praktycznie dorobek T. Georgievskiego), co potwierdzałoby skłonność nie tylko tej południowosłowiańskiej literatury do eksploatowania topiki nieuchronności losu oraz fizycznych cierpień¹⁰⁹.

Trzeci — obok apologii przyrody i kompleksu znaczeń patriotycznej ofiary — składnik hermetyzmu poznawczego wszystkich niemal odmian regionalizmu stanowi wreszcie słabo autotematycznie akcentowana kategoria prowincji. Jej ukształtowana w warunkach wewnątrzbałkańskiej izolacji oraz bezruchu tożsamość i świadomość — podobnie jak we wszystkich kulturach tradycyjnych obwarowana barierami tabu i karmiona wyobrażeniami mitycznymi — przyjęły wyższość sztywnej ideologii nad niesprawdzalną empirią, a w jej obrazie miejsc i zjawisk obcych „w przypadku niezgody zasad z faktami za prawdziwe uznano zasady”¹¹⁰. Gdy „literatura organiczna” — rozłożyste pejzażowa, wyrosła z bytu wsi i miasteczek, których kompozycyjny chaos i wyraźne granice prywatności zawężyły widzenie rzeczywistości do

Awicenny, amulety wszystkich wielkich religii i herezji). *Mobiliom* towarzyszą umocowane w miejscu topograficzne symbole — ambony wiejskich prorokiń, wieże — pomniki chwały doczesnych władców, izolowane monasteria czy świadectwa pogańskich praktyk (na przykład *locus* ukrzyżowania psa).

¹⁰⁷ Por. J. Kolbuszewski: *Krajobraz i kultura*. Katowice 1985, s. 9.

¹⁰⁸ W tle niosącym wszak niejednokrotnie pesymistyczne konotacje skończoności: „[...] gdy daleko jest morze i moja Eurydyka okalająca mi cień zielonymi płomieniami / przy czekającym oto czarnym epitafrum wykutym z głuchego złota / i milczącego popiołu” („кога далеку е морето и мојата Евридика зелени пламени што ја веат околу мојата сенка / до мојот црн епитаф искован од глуво злато / и молчалив пепел”) — P.Í. Јачев: *Крст од Маслинови гори. Маслинови гори*. Скопје 1969, s. 82.

¹⁰⁹ V. Osolnik: *Regionalno in nacionalno v slovenski literarni zgodovini in v literarni vedi južnih Slovanov (19. stoletje)*. In: *Nacionalno — regionalno — provincialno*. Ur. M. Jesenšek. Ljubljana 2002, s. 93. Często przywoływanymi przykładami tak rozumianego „czarnego patriotyzmu” są wiersze *Teukomoto* B. Koneskiego czy *Песна за војникот два мепра в земја* S. Janevskiego.

¹¹⁰ L. Stomma: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa 1986, s. 143.

obserwacji detali z niewielkiej odległości, a odbicie działań każdej jednostki było doskonale widoczne¹¹¹ — od schyłku lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku poczęła przebijać się do (miejskiego oczywiście) czytelnika, jej popularność zależała już wyłącznie od stopnia jego obecności w nowomieszczańskiej metropolii (w której *wody i narody podmywały most, a przybysze tęsknili za pozostawionymi polami*¹¹²). Dotyczy to prozy, ponieważ w poezji pojawienie się tematyki miejskiej — pozbawionej metaforycznej sublimacji — było opóźnione aż do lat siedemdziesiątych z powodu długowieczności neonadrealizmu spod znaku Garcii Lorki, którego predylekcję do ludowego mitu i podobną stylistyczno-repertuarową hiszpańską wrażliwość artystyczną uznano za pokrewną. Zaległości wynikały tu też z braku rodzimej liryki mieszczańskiej (jak i nieukorzenia się samego życia miejskiego), co najlepiej ilustrował przykład, że Kočo Racin swą proletariacką twórczość „socjalną” uprawiał w języku serbskim, a tylko wyrastającą z gleby „wiejskich” symboli egzystencji — w języku macedońskim¹¹³. Taka i inne sytuacje, świadczące o rozchodzących się optykach dwóch genetycznie różnych świadectw życia w przestrzeni pozwalałyby mówić o współwystępowaniu przez kilka dziesięcioleci odmiennych postaw wartościujących miejsca: spod znaku metafory (rajskiego) ogrodu symbolizującego prowincjonalne bezpieczeństwo i obietnicę powtarzalności losu oraz — opozycyjnie — topiki labiryntu, w którym dopiero kolejne pokolenie jego zdobywców osiąga poznawczą pewność. Dopóki *locus amoenus* nie zostanie nieodwołalnie utracony bądź sprofanowany agresją obcości, zachowuje jednak w tekstach jednolite oblicze kulturowe, będące *ex definitione* zapisem historii w konkretnym krajobrazie¹¹⁴. Jeśli stosunki międzyetniczne w danym miejscu i jego przyjazna struktura geograficzna sprzyjały budowaniu lokalnych więzi, eksponowano teatralność stoickiego życia w nim, zabarwionego nieznacznie heroizmem (choćby w opowiadaniach Ž. Čingo lub utworach J. Strezovskiego), gdy zaś pozytywne przesłanki znikwały, natychmiast rodziły się literackie *topografie sceptycyzmu* (wspomniany S. Drakul czy T. Petrovski). Jednym z rozwiązań dla bohatera / podmiotu

¹¹¹ S. Gzell: *Co z przyszłością miasteczka?* W: *Wieś i miasteczko...*, s. 63—64.

¹¹² „Новодојдените тагуваат за нивите [...] / Го поткопуваат мостот и водите и народите” — Р. Силјан: *Портите на градот*. In: *Песни на Скопје...*, s. 47. Inna — grecka — poetka dostrzega wiejską powierzchowność Skopje w obecności na bulwarach rozśpiewanych wyplataczek trzciny — *Słowianek o białych rękach, byłych partyzantek* — В. Теодору: *Мала македонска кошница*. In: *Песни на Скопје...*, s. 36.

¹¹³ Пор. Н. Радичевски: *Рурално-урбаните дистинкции во современата македонска поезија. Време без избор*. Скопје 2000, s. 110—112. Bilingwizm wiąże się też na tym obszarze z biculturowością twórców — por. na przykład В. Тоциновски: *Време минато сегашно: кон прашањето на дводомните писатели*. Скопје 2002; *Литературната географија — пътешественици и домоседи*. Ред. С. Василев. Велико Търново 2004.

¹¹⁴ Пор. М. Корнеќки: *Wieś i miasteczko — o czym mówimy?* W: *Wieś i miasteczko...*, s. 20.

okazywał się wówczas wybór wyruszenia w drogę — i to nie geometrycznie najkrótszą „ku szczęściu”, ale — zgodnie z teorią hodologii — obfitującą w najwięcej doświadczeń lub najbezpieczniejszą¹¹⁵. Z reguły prowadziła ona ku miastu.

Mnogość tak wielowektorowo zarysowanych wariantów tego fundamentalnego motywu nie pozwala jednoznacznie określić jego utożsamienia z toposem losu. Przywołując wcześniejsze rozważania, należy wszak zaznaczyć, że zmiana miejsca owocuje *ex post* idealizacją kręgu rodzimości i często zamknięciem nowej siedziby w metaforze *niedorzeczywistości* — w miastach i wsiach rozdwojonych, przejezdnych, rzadziej ocalonych (jak niektóre egejskie — w pamięci)¹¹⁶. Te ostatnie towarzyszą bohaterom takim, jak Boris Tušev z powieści T. Georgievskiego *Црвениот коњ* — po klęsce powstania w Helladzie zaokrętowany na Adriatyku na radziecki statek, po wieloetapowej podróży przybywa on do Taszkientu, gdzie jednak decyduje się po piętnastu latach zostawić założoną na obczyźnie rodzinę i powrócić w rodzin-

¹¹⁵ Hodologia (z greckiego *hodos* — ‘droga’) bada preferowane przestrzenie możliwego ruchu — por. Ch. Norberg-Schulz: *Bycie, przestrzeń...*, s. 22. *Hodologiczne* motywy pojawiły się nie tylko w sceptyczno-parabolicznych i dokumentalnych rekonstrukcjach losów wszelkich europejskich i zamorskich migrantów, lecz również w realistycznych obserwacjach ekonomicznej zaradności ludzi interesu w trudnych warunkach permanentnej zapaści gospodarczej Macedonii w XX wieku — jeden z bohaterów powieści J. Leova opisuje na przykład mechanizmy handlu makiem opiumowym podczas okupacji hitlerowskiej, wywożonym nielegalnie do Salonik, po czym powtórnie spieniężanym nad Wardarem — J. Леов: *Афион*. Скопје 1980, s. 283. W tekstach folklorystycznych z kolei drogi przebywane przez królewicza Marko (*бели друмови*) wiodą sprawdzalnymi historycznymi szlakami, choćby z Prilepu przez Kačanik na Kosowo — por. *Македонски народни умотворби...*, s. 190—191. Salonickie zaułki przemierzali niemal wszyscy zmitologizowani macedońscy bohaterowie epicki.

¹¹⁶ Zdarza się też, że owa *niedorzeczywistość* jest pochodną niewyjaśnionej „palimpsestowej” przeszłości narodowego terytorium — jak w jednym z dramatów B. Minevskiego, którego akcja rozgrywa się w środowisku archeologów, w wymagowanym mieście Gatenovo (gdzie „nie istnieje żadna geografia, a wszystko jest historią”), pod *znikającą górą* Petelino — por. Б. Миневски: *Лулка (реконструкција на една љубов)*. In: *Преглед на современата македонска драма*. Ред. Г. Ристевски. Скопје 2001, s. 175—176. „Przesunięcia mentalne” miejsc i stref przestrzennych oraz czasowych mogą też dotyczyć wymiarów idealnych/nie-realnych topografii — co ilustrują choćby tytuły utworów poetyckich P. Bakevskiego: *На Петроварадин. Еден поглед кон Македонија, Во Истанбул. Гледајќи го македонското злато, Маната на рускиот капетан Сергеј Воронин* (poświęconego, jak wyjaśnia podtytuł, rosyjskiemu oficerowi wytyczającemu na początku XX wieku międzypaństwową granicę wodną na Jeziorze Dojrańskim); rekonstruują także obszary antroposfery utraconej (*Создавањето на Тиквешкото езеро*): „Wyrosło jezioro — / a na dnie pięć wiosek / jakby nigdy nie ogrzewało ich / — słońce” („Израсти езеро / a на дното пет села / како никогаш да не ги грело / — сонцето”) — П. Бакевски: *Раскината мана*. Скопје 1984, s. 22, 44, 48, 53. Jako podobnie *niedorzeczywiste* w zmaconej rozpadem materii pamięci poetyckiej jawią się też arkadyjskie siedliska klasztorne: „Zapomniane wieże i czardaki / Zapomniane dzwonki i konaki” („Заборавени кули и чардаци / Заборавени свонци и конаци”) — М. Ренцов: *Нерези (манастир)*. *Нерези*. Струга 1982, s. 16.

ne strony, wyrzekając się w greckiej ambasadzie słowiańskich korzeni. Nie mniej spektakularny szlak imaginacyjnego i realnego powrotu Egejczyków zarysowuje w innym dziele epickim (*Магла*) I. Čapovski: Vasilis Belomoris poświęca połowę życia na zebranie rozproszonej rodziny w zachodniomacedońskim Debarze, dokąd usiłuje się ona dostać z Syberii, Uzbekistanu, Czech, Polski i Serbii, w każdym z tych środowisk popadając w konflikty wynikające ze zderzenia kultur. Fabuła kilku rozdziałów osadzona jest w utworze Čapovskiego nad Wisłą, gdzie Macedończycy z Gdyni rozsyłani byli pociągami towarowymi do PGR-ów na Ziemiach Odzyskanych i w Bieszczady (motyw bezskutecznej uprawy przez nich i Greków roli w powiecie ustrzyckim) czy do pracy w Hucie Legnica (także wątek „zadymionego Śląska”, nieudanego związku bohatera z Polką oraz upokarzającej interwencji u marszałka Mariana Spychalskiego w sprawie zgody na wyjazd do Jugosławii).

Dla świętej stabilizacji urodzonego *człowieka lokalnego*, tej samej, która w średniowieczu przykuwała człowieka — w myśl zasady „Ubi stabilitas, ibi religio” — do miejsca w obawie przed zewnętrznym obcym, trudno znaleźć na jakimkolwiek nowoczesnym miejskim bruku godną namiastkę opuszczonego domu. Zamiast tego, co ukazują procesy zasiedlania „niepewnych” nowych miejsc, usiłuje się czasem jego terytorium wyprowadzić ostentacyjnie poza próg przez „uprzywatnienie” użytkowania symbolicznych stref publicznych, tworząc w ten sposób złudzenie bezpieczeństwa¹¹⁷. Chaos tego typu prób, zauważalny głównie w prozie autorów już urodzonych w macedońskiej stolicy, świadczy tyleż o zróżnicowaniu indywidualnych poetyk, ile o dziedziczeniu po pokoleniu przybyszów dezorientacji przestrzennej w zmieniających się układach użytkowania miasta, zasobach wiedzy o nim, przewartościowaniach hierarchii władzy oraz odpowiadających im przestrzennych symboli prestiżu. Tłumaczy to, dlaczego jeszcze w latach osiemdziesiątych G. Todorovski mógł w tej samej książce wyśpiewywać peany na cześć socjalistycznego „Skopje w Skopje” — *alfy narodowego wzlotu* — oraz złorzeczyć na warunki życia w kraju „o dwóch zamkniętych granicach, trzeciej hipokrytycznej, a czwartej wyobrażonej”, pytając retorycznie: „Gdzie Pomacy? [...] Gdzie Egejczycy? / Oj, Macedonio, rozesłana od Uzbekistanu / do Anatolii, Kanady i Australii”¹¹⁸. Najtrafniej wyczuł chyba rzeczywiste uroki przyszłej metropolii Paul Éluard, który bawiąc w niej w 1946 roku przejazdem — wracając od greckich partyzantów, od razu kazał się zawieźć do dzielnicy cygańskiej, gdzie zafascynowany tańcem żebraka zobowiązał się napisać na tym motywie wiersz¹¹⁹.

¹¹⁷ Por. E. Hałas: *Symbole w interakcji*. Warszawa 2001, s. 216.

¹¹⁸ „Kaj se Помаците? [...] Kaj Егејците? / Ој, Македонијо, распослана од Узбекистан до Анадолија, Канада и Австралија”. — Г. Тодоровски: *Скопјани*. Скопје 1987, s. 129, 144.

¹¹⁹ Por. Л. Старова: *Блаже Конески и странските влијанија*. In: *Македонскиот есеј...*, s. 145.

Gmatwanina szlaków geograficznych, kulturowych i płaszczyzn czasowych prowadzących ku definicjom dwudziestowiecznego Skopje jest szczególnie uderzająca. W perspektywie kilkupokoleniowej pamięci trwa jeszcze repetycja niepokojących wątków przesiedleńczych, wspartych wiedzą o nieuchronności ustąpienia miejsca kolejnym pewnym siebie przybyszom: „W Skopje każdy naród [...] przesiedla się najpierw w myślach. [...] wraz z codziennymi przedmiotami wyprowadza się na korytarz; niby śpi i je we własnych pokojach, ale już czuje się spętany niewidzialnymi, wydumanymi rzeczami spakowanymi w korytarzu własnego domu”¹²⁰. Pod zabarwionym *bizantyjskim błękitem* i *turecką ultramaryną* niebem przetrwanie umożliwiały jedynie elementarne symbole egzystencji (jak zaspokajająca głód najeźdźców i ofiar ponadczasowa piekarnia-matka), a zwolenników wykluczających się traktatów politycznych z różnych dzielnic miasta łączył tylko najpiękniejszy dlań widok „rozpościerający się zza krat” twierdzy¹²¹. Dla generacji niechętniej toposymbolice *ciemnego wilajetu* ideałem stał się zaś czas nowomieszczkańskiej modernizacji (*pierwsze walce i objęcia* w Domu Oficerskim¹²² czy *romantyczna Atlantyda* z deptakami, które *nie znały narkotyków i AIDS*¹²³).

¹²⁰ „Во Скопје, секој народ [...] прво во мислите се преселува. [...] со куќните предмети е преселен во ходниците; спие и јаде во собите на својот дом, а се сопува на невидливите предмети од мислите спакувани во ходникот од својата куќа”. — М. Србиновски: *Шаима...*, s. 79.

¹²¹ Konkurencyjną „panoramą nędzy” był widok ze wzgórza Gazi-Baba — por. ibidem, s. 46, 50, 89. Jak pisze ów prozaik, mieszkańcy Ćairu wybraliby traktat z San Stefano, Pajko-maalo — bukareszteński, Gazi-Baba głosowałaby za berlińskim, Krnjevo — za deklaracją z Korfu, nowe Vodno opowiedziałyby się za titowskim manifestem z Jajce, a Saraj — za porozumieniem ochrydzkim. Odmienności etniczno-religijne zawsze łagodziła muzyka dobiegająca z wnętrza skopijskich podwórek: *niepokojące zaśpiewy Albańczyków, tanecznie niespokojne Wołochów, rozlewne i uniesione Turków, wijąco się-wibrujące Bośniaków, gardłowo przenikliwie Żydów, szaleńczo porywające Romów i upojnie smutne „macedońskich Bułgarów”* — *wiecznych przeegranych* — por. ibidem, s. 47, 93. Niektórzy bohaterowie literacy przybywali też do Skopje po uzyskaniu oryginalnych *transkulturowych* kwalifikacji — jak macedoński lalkarz, kształcony w Stambule, Konyi i na Peloponezie zarówno w zakresie tradycyjnego wschodniego repertuaru teatralnego, jak i klasyki francuskiej — por. E. Лафазановски: *Тонуз. Кога во Скопје ги беа измислиле чадорите*. Скопје 1998, s. 60—65. S. Janevski wspomina zaś postać clowna mieszkającego do 1941 roku w wozie cyrkowym pod cmentarzem żydowskim — por. С. Јаневски: *Сите белези на Скопје*. In: *Македонскиот есеј...*, s. 27.

¹²² Љ. Тот Наумова: *Скопје, граду на нашата младост*. In: *Песни на Скопје...*, s. 88.

¹²³ Г. Анчевски: *Старо Скопје*. In: *Песни на Скопје...*, s. 105. Wątek (mit) Atlantydy powraca w różnych kontekstach poezji V. Smilevskiego czy V. Uroševicia; w stosunku do Macedonii jako całości stosuje go w *quasi-naukowych* manifestach patriotycznych J. Boškovski Jon. Figurę tę fabularyzuje w stosunku do podskopijskiej *pierwszej Justyniany* D. Kocovski w mikropowieści *Јустинијана градот кој го нема* (wraz z rekonstrukcją poszukiwań zaginionego miasta przez A. Evansa).

Sejsmiczny kataklizm z 1963 roku uruchomił natomiast nostalgiczną dykcję marzycieli dopatrujących się w letnim letargu (czy kawiarnianym upojeniu) zarysów ożywiających serce nieistniejących budynków i miejsc: starej poczty, placów, powtórnie uruchomionych zegarów — w ramach nieznanego innym miastom kompensacyjnego *rytuału przypominania* i *autohipnozy* (na przykład zapachem wyciętych lipowych alei)¹²⁴. Z rezygnacją snuto metaforyczne opowieści o kilkukrotnych przenosinach miejskich cmentarzy (jak opowiadanie D. Soleva o podążaniu emerytowanego kolejarza za szczątkami syna z Crniče przez Usje na Butel¹²⁵) czy rozpoznawano dawne zamorskie aspiracje Macedonii w surrealistycznym dźwięku syreny okrętowej na zamglonych skopij-skich ulicach: „[...] jej głos choć raz słyszał każdy skopijczyk [...]. Dziadek [...] rozkładał dawne atlasy żeglarskie Morza Śródziemnego [...], mapy Imperium Osmańskiego zwinięte odwrotnie, bo południe ze świętymi miejscami islamu było w nich na górze, wydane we Francji mapy Bałkanów, gdzie Macedonię z Albanią i Grecją zaliczano do Bliskiego Wschodu; były też fałszywe i bezsensowne mapy Bułgarii po San Stefano, dalej opracowywane dla Watykanu ze wszystkimi nazwami po łacinie i terytoriami podzielonymi na diecezje oraz mapy Macedonii wydane przez austriacki Sztab Generalny, oparte na niepewnych danych szpiegowskich”¹²⁶.

Dynamika późniejszych wydarzeń sprawiła, że powstałe na pograniczu dawnej małomiasteczkowej niespieszności poznawczej zbiorowe „skopijskie medytacje” usunęły się w cień wielogłosowego rozgwaru monologów. *Урбана проза* — najbardziej charakterystyczny fenomen artystyczny lat osiemdziesiątych i kolejnych — zasymilowała tym sposobem stary kompleks prowincjonalności, przygłuszając go socjologiczno-obyczajowym szczegółem nowoczesności i pisarskim manieryzmem postmodernizmu. W opisie morfologii tego nurtu dokonany przez A. Prokopieva uwagę zwraca szczególnie potencjał symboliczny Skopje, z którym związana była i jest większość zanurzonych w jego semiosferze twórców: cały tzw. piąty krąg prozaików (E. Šeleva, J. Vladova [jedna z piewczyń polifonii skopijskiego bazaru], D. Duracovski,

¹²⁴ Рог. Т. Османли: *Приказни од Скопје*. Скопје 2005, s. 20, 22.

¹²⁵ Д. Солев: *Кружно патување на сенката*. In: *Ден во Скопје. Антологија на скопски раскази*. Ред. Л. Капушевска-Дракулевска. Скопје 1998, s. 40—42.

¹²⁶ „[...] неговиот глас го чул барем еднаш секој скопјанец [...]. Дедо [...] ги развиваше старите поморски карти на Медитеранот [...], картите на Турската империја, кои беа свиткани наопаку, бидејќи југ со светите места на исламот им беше горе, картите на Балканскиот Полуостров издадени во Франција на кои Македонија, Албанија и Грција спаѓаа во Блискиот исток; тука беа и лажните карти на санстефанска Бугарија, источни и бесмислени, картите на балканските земји работени за потребите на Ватиканот, на кои сите називи беа на латински и териториите поделени според црковните дијецези, како и картите на Македонија издадени од австроунгарскиот генералштаб, работени според несигурни шпионски податоци”. — В. Урошевиќ: *Бродот наречен Скопје*. In: *Ден во Скопје...*, s. 104.

J. Danilovski, A. Prokopiev, H. Petreski), D. Mihajlovski, V. Andonovski, E. Lafazanovski, dramaturg i eseista T. Osmanli (wraz z D. Kocevskim dokonujący eseistycznego rozrachunku z topologią dawnej i dzisiejszej *metropolis*), członkowie neoawangardowych intermedialnych grup USTA oraz Zero, współpracownicy interdyscyplinarnego czasopisma o profilu architektonicznym „A”. W dawniejszej fazie zwiastującej dopiero ich wystąpienia publikowali swe „wielkowiejskie” szkice prozatorskie D. Solev, B. Ivanov, B. Varošlija, S. Janevski, V. Uroševik, M. Madžunkov czy A. Kliman¹²⁷. Coraz bardziej z czasem sfragmentaryzowana obserwacja całokształtu impulsywnej dynamiki życia poszczególnych miejsc publicznych (włącznie z ukrytymi miejscami „elementami roboczymi”), a szczególnie autobiograficznych chronotopów trosk prywatnych, na plan pierwszy wysunęła u tej formacji zespół symboliki kręgu życiowego, jakże odmienny od stabilnych figur domu poprzedniej wspólnoty interpretacyjnej (hołdującej czystej symbolice referencyjnej punktów w przestrzeni). Taki rodzaj ekspresji pozostaje w uderzającym kontraście z preferencjami tradycjonalistów, pieczołowicie poszukujących dających poczucie głębi czasu „symboli mistyki poznania”, uwiecznionych w „sercu” czy „praźródle” kraju, geologicznej starożytności czy ruinach ludzkich budowli¹²⁸. Większe w przypadku młodszej generacji nastawienie egocentryczne w interakcji z przemieszczającym dowolnie swe zagęszczone strefy środowiskiem idzie w parze z mikrofabularnym „dyskursem terytorialistycznym” — miejsce (miasta) fortyfikuje bowiem przestrzeń, ale i jednostka w nim odpowiada w obronie budową „ufortyfikowanego ja”¹²⁹. Podobną postawę można dostrzec w przypadku podmiotów gatunków niefabularnych. O ile na przykład skromnie jeszcze reprezentowana „poezja miasta” lat siedemdziesiątych minionego wieku (przede wszystkim G. Todorovskiego¹³⁰ i M. Nedelkovskiego) w sposób ekstrawertyczny zabarwiona była fascynacją wizualno-dźwiękową stroną

¹²⁷ Пор. А. Прокопиев: *Градот и урбаното во новиот македонски расказ и влијанијата од современата светска проза*. „Книжевен контекст” 1996, бр. 2, с. 181—203. Тамже szczegółowe wskazania bibliograficzne. Пор. także П. Петрески: *Македонскиот урбан расказ*. In: *Македонскиот урбан расказ*. Ред. П. Петрески, Т. Димитриоски. Прилеп 2001, с. 3—10.

¹²⁸ Пор. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń miejsce...*, s. 161. Pryzmat ich oglądu *topoi* przypominał perspektywę map małoskalowych, dających poczucie „kraju jako miejsca” — wielokrotnie złożonego i zamkniętego ostatecznie murami granic — ibidem, s. 223.

¹²⁹ Пор. Т. Сławек: *Akro/nekro/polis: wyobrażenia miejskiej przestrzeni*. W: *Pisanie miasta — czytanie miasta*. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Poznań 1997, s. 12.

¹³⁰ Empiryzm i antydogmatyzm młodego Todorovskiego, odkrywającego gorzkie prawdy o *profanum* banalnej miejskiej codzienności o „okrojonej historii” wywoływał skojarzenia nawet z czeską szkołą poetyzmu, a z porównywalnych zjawisk polskich najbliżsi byłiby mu E. Bryll czy młody K.I. Gałczyński. W dorobku Todorovskiego znajduje się też kilka poetyckich relacji z cygańskich przedmieść. Пор. na przykład studia o „rytmie ulicy” i transformacji miejskich detali w tomie *Зборникот во чест на Гане Тодоровски*. Скопје 2003. M. Nedelkovskiego interesowały głównie językowe aspekty życia ulicy i bazaru.

tętniącego dotykelną materią życia Skopje, o tyle w wierszach przedstawicieli dekady „imitacji i symulacji” z lat dziewięćdziesiątych ów poetycki toponim staje się wartością represyjno-opresyjną, określoną znaczeniową kontaminacją „miejsca dla nikogo”, którym rządzi *пурбаниот дух* — jak w wyznaniach J. Ivanovskiego, pogrążonego w beznadziei kawiarnianego życia czasu drapieżnej transformacji ustrojowej, gardzącego już subkulturą ulic *полни со просјају и простају*¹³¹. Dawna dialektyka miejsc oficjalnych i zakazanych¹³² uobecnia się teraz „zdyscyplinowanemu literatowi” w permissywnej dostępności zunifikowanych stref zredukowanego języka oraz w barbaryzacji wszelkich standardów wysokiej kultury¹³³. Przedstawicielom ruchu kontrkulturowego z tego okresu związanym z czasopismem „Маргина” macedońska stolica jawi się jako twór *premodernistyczny, półfeudalny i półsocjalistyczny*.

Gdyby przypomnieć, jak przez kilka stuleci — i nadal — podobne zagrożenia duchową pauperyzacją usuwane były na przykład w „tekście petersburskim” dzięki obecności reprodukowanej *idei-nadtekstu* moralnego zbawienia, z całą przenikliwością objawiłby się obraz elementarnych różnic między narracyjno-metaforycznymi wizjami miast o zakumulowanych wartościach narodowej kultury (na miarę rosyjskiej) a artystyczną percepcją peryferyjnych mimo wszystko ośrodków pozbawionych symbolicznego *continuum*

¹³¹ E. Шелева: *Урбаното во македонската лирика од 90-тите години*. In: *Домот на писмото...*, s. 102—105. Podobne cechy skopijczyków odnotowywał jeszcze w 1854 roku na łamach czasopisma „Цариградски вестник” J. Hadžikonstantinov-Džinot, stwierdzając obecność w mieście, oprócz zaradnych kupców handlujących z Belgradem, Triestem i Neapolem, także całej armii nierobów wołających dla obrony „bałkańskiej” godności umrzeć z głodu — por. J. Хаџиконстантинов-Џинот: *Скопје*. In: *Просветителството...*, s. 223. Żebrakom na kamiennym moście poświęcali wiersze głównie poeci powojennej diaspory (na przykład S. Nikolovska).

¹³² Między nimi zdawała się przez ostatnich kilkadziesiąt lat sytuować skopijska *čaršija* — *неизгорлив мерак* płynący z jej wieczornych uroków przywoływał dawną topogenezę: „[...] pogawędki bez końca zaprawione /tureckimi słowami [...] / cudowna noc niczym tamte w Bagdadzie, Basrze, Damaszku...” („[...] бескрајни муабети зачинети / со по некој турски збор [...] / чудесна ноќ како оние во Багдад, Басра, Дамаск...”) — Љ. Јордановски: *Бит-Пазар*. In: *Песни на Скопје...*, s. 79; por. С. Арсова: *Неизгорлив мерак*. In: *ibidem*, s. 76.

¹³³ Proces degeneracji skopijskiego środowiska kulturowego, dzisiejszego *pluriversum*, rozpoczął się jednak — zdaniem T. Osmanli — znacznie wcześniej: „[Po trzęsieniu ziemi] w okrutnie ogołoconym mieście rozpoczęliśmy znacznie brutalniejszą, wyobcowaną egzystencję. W powolnym, lecz niepowstrzymanym procesie stopniowo ginęły ideały, beztroška i uśmiechy, wraz ze szlachetną naiwnością czasu udomowionego [...]. Umarł duch sąsiedztwa [...], a nowy egoizm zysku wyparł tradycyjny altruizm”. („Заживеавме во еден [...] соголен град и во еден пожесток, отуген живот. Во еден спор и незапрен процес во кој постапно умираа идеалите, безгрижноста и насмевките, заедно со благородната наива на едно питомо време. [...] умре маалскиот дух [...]. Новиот профитерски егоизам го истисна традициоланлниот алтруизам”). — Т. Османли: *За духот на Скопје, за свездите небесни и за нивните (пост)модерни сурогати*. *Свездите на Скопје*. Скопје 2000, s. 5.

i zaborczo obejmowanych w posiadanie dla ambicji, przeciwko Innemu lub z życiowej konieczności. Podobnego rozchwiania tożsamości nie doświadczył natomiast Ochryd, którego setka twórców w większości pozostawała wierna misjonarsko-refleksyjnej odmianie wyrazu estetycznego, nawet gdy atmosfera epoki sprzyjać zaczęła demontażowi konwencji językowych i ideowemu relatywizmowi¹³⁴. Wynikałoby stąd, że przedstawione reakcje na przyspieszoną i niekontrolowaną „modernizację” (po)nowoczesnej kultury w wielkich centrach lub pod globalną presją albo wykorzystują defensywny potencjał „miejsca nieprzeciętnego” (model Petersburga), albo toną w rozdrobnionych opisach światów partykularnych (model Skopje), albo rewaloryzują ideę prowincjonalizmu (model literackiego Ochrydu). Możliwe jest jeszcze jedno rozwiązanie, aczkolwiek wymagające wyższej świadomości „posttechnologicznej” (w duchu „nowej gnozy”, New Age czy podobnych koncepcji), znane zwłaszcza w kręgach najmłodszych adeptów literatury sceny skopijskiej — kontestatorskie i kontrkulturowe odejście ku uniwersalnym walorom geo- lub kosmopoetyki czy etyczno-estetycznej biokosmografii. Jego teoretycznym tłem stała się wydana w języku macedońskim już w 1995 roku *Biblia nomadyzmu* K. White’a *L’esprit nomade*¹³⁵, w której znużony eksplozją agresywnego materializmu skopijski inteligent po raz pierwszy mógł odnaleźć receptę na uwolnienie się od lokalnej *zdobywczej kakofonii* w oczyszczeniu przez *poetycką topologię* (odnalezienie *miejsc rytualnych*) i wyborze *drogi biokosmograficznej* — zastępującej jego umowne wielkomiejskie „ja” prawdziwie ekstatycznym. Minorowe w duchu diagnozy literackie świadczą wszak nieustannie, że codzienność miejska cierpi na kompleks niemocy, apatii i izolacji. M. Srbiniowski streszcza całą najnowszą historię Skopje w metaforze usytuowanego pod lochami Kale nienasyconego, rozmnażającego się chaotycznie pierwotniaka, który wysysa z ludzi energię¹³⁶. Konkretniej określa go C. Zdravkovski, pisząc w półfabularnej *relacji o miejscu* z lat dziewięćdziesiątych o wszechobecnej władzy gangów codziennie wymuszających otwieranie setek państwowych i prywatnych kas. Paradokumentalna, uszczegółowiona konwencja najlepiej oddaje tu istotę życia w cieniu przemocy stosowanej przez *жестоките момчиња*: władza sprawowana nad lewym brzegiem Wardaru wspólnie z żądnymi łatwej rozrywki przybyszkami z prowincji, poranne odgłosy syren policyjnych odprowadzające samochody sędziów do pracy, stada skuterów oblegające droższe limuzyny na ulicach — również terroryzowanej — romskiej Šutki, szpital miejski jako rozsądnik chorób

¹³⁴ Pоr. M. Јовановиќ: *Охридски литературни творци од Прличев до денес*. Охрид 1999.

¹³⁵ K. Вајт: *Номадскиот дух*. Прев. И. Ивановска. Скопје 1995 (seria „Геопоетика”). Od 1989 roku istnieje Międzynarodowy Instytut Geopoetyki w Paryżu, od 1993 roku — podobna placówka w Belgradzie.

¹³⁶ Pоr. M. Србиновски: *Шашима...*, s. 18.

wenerycznych¹³⁷. J. Vladova stwierdza, że spacer po *čaršiji* za dnia przynosi miłe wrażenia w postaci przebierania w sklepikach wśród filigranowych srebrnych łańcuszków oraz haftowanych złotymi niemi i paciorkami pantofli, natomiast nocą w tych samych miejscach przechodnia dławi strach przed nagłą napaścią¹³⁸. Przyjezdnym bałkanofilom może się ona wydać iluzoryczna — zwłaszcza wzięwszy pod uwagę fakt, że w milionowym mieście większość wind nie spełnia podstawowych norm bezpieczeństwa.

Od dwudziestu lat podzielonej wyznaniowo¹³⁹, podrzędnej ekonomicznie i rozparcelowanej stolicy w wielu aspektach przypisać by można cechy relphowskiej *placelessness*, której głównymi wyróżnikami byłyby nieautentyczność, uniformizacja, wizualna niestabilność i kiczowatość¹⁴⁰ — równoważone przez oficjalny monumentalizm i tradycjonalizm w ochronie *punktów pamięci*. W literaturze emigracyjnej stosunkowo niewiele udało się natomiast odnaleźć pozytywnych obrazów Skopje (ewentualnie najbardziej zamierzchłe), ponieważ z reguły intencji przemieszczenia się jej autorów towarzyszyła wizja miejsca lepszego — celu na przyszłość, dostrzeganej w iluzji egzotopii¹⁴¹. Ostatni po archetypicznym Śródziemnomorzu, domu, wsi i wielkim mieście etap macedońskiej *kosmodycei miejsc* prowadziłby na zewnątrz wychodźczym szlakiem tradycyjnego *pečalbarstva*¹⁴² i podobnie jak ono od półtora wieku obrastało w zapisy konfliktu bądź korespondencji między nieznanym oraz zoficjalizowanym środowiskiem i mentalnością ukształtowaną w bałkańskiej przestrzeni kultur „bliskiego kontaktu”¹⁴³, tak

¹³⁷ Por. Ц. Здравковски: *Велеградот*. Скопје 2000, s. 334—358. Autor jest z wykształcenia pedagogiem, dostrzegającym negatywne oddziaływanie „kasynowego kapitalizmu” na moralność wielkomięskiej młodzieży.

¹³⁸ Por. J. Владова: *Во исповеден тон за летувањето во Б*. In: *Ден во Скопје...*, s. 166.

¹³⁹ Na niemożność pogodzenia albańskiego stylu życia i wartości z macedońskimi wskazał w 2005 roku prozaik M. Srbinovski w książce *Приказни од Долна Земја* — i jest to w ogóle jedno z niewielu dzieł artystycznych podejmujących ten temat.

¹⁴⁰ Por. H. Libura: *Percepcja przestrzeni...*, s. 75—79.

¹⁴¹ Deziluzja owego idealnego celu bywa wyrażana wprost: „Napatrzyłem się w świecie na cuda, które pchnęły nasz naród do poszukiwania lepszej doli, ale znajdował zawsze gorszą. Pod każdym względem i zewsząd widziane, nasze życie ma przewagę [...]. Kto mówi, że jest biedny, nie zna ubóstwa”. („Чуда јас гледав во светов и тие чуда го тргнаа народот наш од нашиов крај да бараат поарно, а наоѓаат полошо. Од секаде [...] кај нас е животот поарен [...]. Кој велит дека е сиромав, тој сиромаштијата не знае”). — Т. Дамевски-Шате: *Бигорски извори*. Скопје 1987, s. 210.

¹⁴² Miejsce uprawiania przez wychodźców z gór pracy zarobkowej określa się w folklorze nierzadko mianem *долна земја*, co wzbudza konotacje ze światem chthonicznym — por. S. Verković: *Narodne pesme...*, br. 281.

¹⁴³ Jeszcze w drugiej połowie XIX wieku rozlegał się pełen obaw głos R. Žinzifova: „O, nie daj Boże by jak Żydów plemię / los nas porozrzucał w poprzek ziemi czarnej”. („O, не дај боже, като Еврен / Да сја распрнем по земља чрна”). — Р. Жинзифов: *Недопеана песна*. In: *Книжевната преродба...*, s. 168.

wciąż świadectwa wymuszonych peregrynacji dominują w prozie pamiętnikarskiej czy — rzadziej — typowo podróżopisarskiej. W tego rodzaju relacjach dochodzi zwykle do typowej interferencji topiki wyobrazonej, życzeniowo usymbolizowanej i fantazmatycznej z notacją wrażeń przyziemnych i nadwrażliwością świadomości etnicznej. Na przykład, osiągając poznawczo kanoniczne miejsca-komunały Paryża (Notre-Dame, wieżę Eiffla, Luwr, Pola Elizejskie, grób Zoli), wędrowny poeta — *Telemach z Macedonii Egejskiej* — dąży do ich ideowej *bałkanizacji*, próbując zapalić świecę w katolickiej katedrze czy w cmentarnej scenerii rozmyślając nad sensownością grzebania rodaków na obczyźnie¹⁴⁴. Dla przedstawicieli różnych fal przesiedleńczych¹⁴⁵ lub *in loco* wykorzenionych rozmaicie układać się będą konfiguracje doświadczeń, traum i tęsknot — macedonocentryczną perspektywę utrzymują tematy australijskie B. Pavlovskiego i literacki Orient T. Petrovskiego (włącznie ze wspomnianą klasycznie nomadyczną, uwypuklającą jednocześnie mity „praojczyzny-twierdzy”, *kraju namiotów* i Aleksandrowej ekumeny powieścią *Саркофагот на македонската земја*), a symbolizacją wątku wygnania są relacje P. Širilova, T. Georgievskiego, I. Čapovskiego i całego szerokiego prądu egejskiego¹⁴⁶. Inną, bardziej filozoficzno-autotematyczną techniką ujmowania zagadnienia wędrówki jako składnika tożsamości będzie się w swej eseistyce posługiwał B. G’uzel (*Уметноста на патувањето* czy *Куќа цел свет*). Rzadko poruszana problematykę topoliteracką stanowią przeżycia wysiedlonych do Turcji muzulmanów, zmetaforyzowane wrażenia duchownych islamskich powracających do Macedonii po zdobyciu wykształcenia teologicznego w świecie arabskim

¹⁴⁴ Por. П. Манојлов: *Лет во сонот над Ајфеловата кула*. Битола 1998. Por. również motywy paryskie w liroyce A. Šopova.

¹⁴⁵ W macedońskim pamiętnikarstwie pozostały też ślady szlaków politycznych migracji Serbów i Chorwatów — pracujący przez wiele lat w titowskiej dyplomacji Kole Čašule wspomina o przybyciu do Toronto 11 tysięcy byłych czetników oraz 5 tysięcy ustaszcy — К. Чашуле: *Канадски фрагменти*. Скопје 1985, s. 282. Innemu literatowi-posłowi Jugosławii w Senegal, Aco Šopowowi, zawdzięczamy obecność niepowtarzalnych w poezji macedońskiej motywów afrykańskich. W tym kontekście warto półserio przywołać oryginalny wiersz H. Petreskiego o *macedońskich ambasadorach* przyjeżdżających do ojczyzny do fryzjera, by w niej pozostawić choć włosy — gdyż wyjeżdżają w świat jako bruneci, a wracają i tak posiwiali — por. X. Петрески: *Македонски амбасадори*. In: *Песни на Скопје...*, s. 92.

¹⁴⁶ Niektórzy jego przedstawiciele wychowali się już na obczyźnie — na przykład Stavre Džikov, urodzony w 1952 roku w Dzierżoniowie — autor m.in. książki *Четврта емигрантска Македонија* (2007). W obszernej — i nierównej — spuściznie Georgievskiego warto z kolei wskazać na ciekawy dla polskiego odbiorcy motyw zasiedlania Egejczykami (głównie kobietami) poniemieckich wsi w Wojwodinie w latach czterdziestych — konfrontację z prostokątnym układem ulic, poszukiwania kawiarni, zdziwienie wieżami kościelnymi, usuwanie drewnianych drzwi, nową hierarchizację przestrzeni — por. Т. Георгиевски: *Рамна земја*. Скопје 1981. Stowarzyszenie egejskich dzieci-uchodźców wydaje nadal publikacje typu *Песни на прогонетите*. Red. Ф. Ѓуцкова. Скопје—Куманово 1995.

czy „kulturowe retrospekcje” z dawnej imperialnej ojczyzny osmańskiej¹⁴⁷. W niektórych przypadkach bohaterom współczesnej prozy udaje się utraconą przeszłość odzyskać w sennej wizji: w opowiadaniu D. Mihajlovskiego ostatni bitolski Żyd przenosi własny dom na plecach na wzniesienie z kirkutem, skąd udaje mu się nocą dojrzeć dalekie Saloniki, a w nim zarys postaci swej pierwszej żony¹⁴⁸.

Jakkolwiek pierwszeństwo w na poły dokumentalistycznym uwiecznieniu losów ekonomicznego wychodźstwa przypadło autorom opisującym życie emigrantów w Stanach Zjednoczonych (piszący w większości po angielsku Stojan Hristov, Blagoja Ničev oraz Samuil Strezov), a także reportażom literackim Ž. Čingo *Heиспратени писма* (publikowanym w dzienniku „Нова Македонија” w roku 1972) i jego dramатови *Кенгурски скок*¹⁴⁹ oraz pojedynczym tekstom D. Baševskiego czy K. Čašule, za pioniera toposu australijskiego w prozie uchodzi bezapelacyjnie B. Pavlovski ze szkicami *Македонците зад екватором* oraz powieściami *Дува* i *Вест Ауст.* Koncepcje tych utworów dojrzywały na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, pisane były przez prozaika w stosunkowo młodym wieku — ale już doświadczonego podróżnika — i wywoływały wiele burzliwych dyskusji ideowych oraz artystycznych. Nie bez znaczenia dla ich wydzźwięku był polityczny kontekst tematu, zwracającego rykoszetem główne wątki fabularne ku realiom socjalistycznej republiki nadwardarskiej. Bohater pierwszej powieści po młodości spędzonej w Kanadzie i Oceanii tragicznie rozczarowuje się do upokarzających realiów pracy w ochrydzkim hotelu. Pełna brutalnych motywów akcja drugiej powieści rozgrywa się w Cook Point, jednym z górniczo-hutniczych *prywatnych miast* zachodniej Australii — dzierzawionych przez małżeństwo urodzonych już na emigracji Macedończyków¹⁵⁰. Do metafory

¹⁴⁷ Najczęściej jest ona kojarzona z nazwiskiem T. Petrovskiego — w powieści *Дервишки прстен* przedstawiającego na przykład uczucia macedońskiego hodźy z Melbourne, wychowanka Al-Azhar, wpadającego w ekstazę podczas poświęcenia skopijskiej cerkwi św. Klimenta i postanawiającego szukać *zblizenia filozofii koranicznej i biblijnej*. W poezji tego autora utrwalone są rzeczywiste osobiste *bikulturowe* doświadczenia tureckie: spotkanie z solistą operowym z Ochrydu przesiedlonym do Ankary, wizyta w sambulskiej *żelaznej cerkwi* i więzieniu Diyarbakir czy paralele kurdyjsko-macedońskie — por. T. Петровски: *Анадолските ветрову*. Скопје 1993, s. 11, 64, 75, 96. Jest to też nietypowy motyw w prozie poetyckiej B. Koneskiego — por. Б. Конески: *Носталгија. Чешиците*. Скопје 1984, s. 55. Z twórców muzułmańskich najwierniejszy symbolicznej topografii pogranicza religijnego jest S. Limani.

¹⁴⁸ Пор. Д. Михајловски: *Куќа во Солун. Избор*. Битола 2008, s. 32—43. W noweliście Mihajlovskiego w ogóle wyraźnie widoczna jest opozycyjna struktura przestrzenna (neo)fantastyki baśniowej.

¹⁴⁹ Пор. D. Stefaniја: *Macedonian Literature about Australia*. In: *Australian Papers. Yugoslavlia, Europe and Australia*. Ed. M. Juvan. Ljubljana 1983, s. 89—104.

¹⁵⁰ Krajowy czytelnik po raz pierwszy mógł dzięki powieści Pavlovskiego zrewidować obiegowy mit o łatwości zysku na Antypodach, stykając się z obrazami gorzkiego życia w kor-

wyspowego charakteru bałkańskiej ojczyzny oraz kontynentu na południowej półkuli nawiązuje znamieny tytuł wydanej w Sydney antologii poezji macedońskiej *An Island on Land*¹⁵¹.

Obraz ten jest diametralnie odległy od tradycyjnej konwencji ludowej, w której *gros* utworów *pečalbarskich* (a one niemal wyłącznie skupiały w sobie topikę wędrówki, banicji i powrotu) należało przecież do grupy żeńskich pieśni lirycznych, przybierających czasem kamuflaż podmiotu męskiego i tracących swą powszechność w miarę popularyzacji medium pisanego. Sytuacja naturalna nie wykazuje tu jednak zasadniczej różnicy, mimo stylistycznych przemian języka poetyckiego i transformacji obyczajowej: do głównych motywów owego nurtu należały — rozstanie, tęsknota, wezwanie do powrotu, wyobcowanie i wyzysk emigranta, (nie)wierność obojga stron, zabójstwo z powodu nierozpoznania, kłątwa (zwykle w ogólnikowej postaci *Пуста останала туѓа туѓина*)¹⁵². Wśród charakterystycznych przykładów powtarzalne były między innymi: demonizacja fabryk („W przeklętej Kanadzie [...] fabryki grają niczym żmije podłe, / maszyny sieką jak rzeźnicznice noże. / Dwóch—trzech druhów co dnia zetną”¹⁵³), gotowość „emigracyjnej” kochanki do bycia służką w domu prawowitej żony ukochanego w kraju¹⁵⁴, przeszkody ze strony dziewczyny w jego wyjeździe na obczyznę („Góry Šar hajduków pełne, / Wardar rzeka mętna, krwawa, / owczarze na Owczym Po-

poracyjnych barakach brodatych młodzieńców uciekających przed recesją z całej południowej Europy, cotygodniowych pogrzebów robotników (w cerkwi, której świecki wystrój plastyczny składał się z oleodruku z parą owczarzy, podkolorowanej fotografii królowej Elżbiety II obok wizerunku św. Klimenta, hasła „Гоце е жив” i schematycznej mapy United Macedonia), zabójczego klimatu, dramatów miłosnych, przyziemnych rozrywek, animozji etnicznych, wegetacji osad emerytów czy szaleńców pragnących przewozić stada owiec między dwiema ojczyznami — por. Б. Павловски: *Вест Ауст*. Скопје 1980, s. 9, 213.

¹⁵¹ *An Island on Land. Anthology of Contemporary Macedonian Poetry*. Eds. I. Čašule, Th. Sharpcott. Sydney 1999. Macedończycy przyjeżdżali z paszportami kilkunastu państw do najbardziej odludnych rejonów północno-zachodnich, wielu z nich służyło jeszcze podczas wojny w Wietnamie w armii australijskiej. Wbrew akcjom hellenizacyjnym udało im się utrzymać niektóre słowiańskie nazwy osad, wyniesione z Europy przez falę emigrantów egejskich. Por. także na przykład wybór poezji autorów „australijskich”: *Видици: Поезија од Македонци што живеат во Австралија*. Ред. Г. Сталев. Скопје 1988 czy tomik liryki autorki z wybrzeża Morza Tasmana: N. Ivanova: *Restless waves [Немирни бранови — патриотска поезија]*. Port Kembla 1993.

¹⁵² *Македонски печалбарски народни песни*. Ред. Л. Каровски. Скопје 1979, s. 11, 208.

¹⁵³ „Во пуста Канада [...] фабриците свират како љути змии, / машините сечат како касапници. / Секој ден ми сечат по двајца, по тројца”. — *ibidem*, s. 75. Ten sam motyw w stosunku do fabryk w Hawanie: *Македонски народни умотворби...*, s. 104.

¹⁵⁴ Por. S. Verković: *Narodne pesme...*, br. 299. W innym miejscu narzekania porzuczonej na wiarołomstwo z córą Arabii — por. Д., К. Миладиновци: *Български народни...*, бр. 294.

lu”¹⁵⁵), decyzja o przywdzianiu mnisich szat po wieloletnim oczekiwaniu na powrót mężczyzny¹⁵⁶.

Innymi prawami ideowo-estetycznymi rządziła się poetycka skarga z prostej dziewiętnastowiecznej pieśni lirycznej, innymi zaś eseistyczna refleksja sfrustrowanego pokolenia świadków rozpadu macedońskiej wspólnoty terytorialnej. Dzisiejszy niedosyt utraconych miejsc kulturowej genezy widać we współczesnych spostrzeżeniach krytyki postkolonialnej (E. Šeleva i inni), chętnie wyjaskrawiającej ambiwalencję kontekstu bałkańskiego, stereotypizację macedońskiego *obszaru krytycznego* w oczach zachodnich, *gettoizację* lokalnych tożsamości, kompleks dalekiego przedmieścia Europy czy erotyzację *homotopii miejsca*. Ostatnie pojęcie koresponduje z foucaultowską *heterotopią* wielomiejscowej, słabo pozycjonowanej rzeczywistości, której bałkański odpowiednik miałby oznaczać miejsce wytwarzania tożsamości imagologicznej o ciemnym potencjale — ustanawiającym niepożądaną podświadomość Europy¹⁵⁷. Akcentowana jest hipokrytyczna natura *cultural mapping* nowych kartografów przedmurza strefy eurobiurokracji, której instytucje zaczynają kolonizować dostępne jednokierunkowo przez iluzoryczną granicę własne bałkańskie peryferia¹⁵⁸. Ironiczny stosunek do ignorancji europejskich instytucji badających macedoński grunt dobrze wyraża nazwa kraju wykoncypowana w tytule powieści D. Mihajlovskiego — Diskantrija (od sterylnej *this country*, używanego przez kiepsko wyedukowanych wysłanników do Skopje z ośrodków integracji i globalizacji)¹⁵⁹. W ważnej dla zaangażowanej filozofii polityki początku XXI wieku pracy *Македонски катахрезис* B. Sarkanjac interesująco rozważa konteksty pokutującego poglądu o umiejscowieniu silnych heglowskich „państw Rozumu” wyłącznie w „starej Europie”, zastanawiając się nad wspólnotą obecnej sytuacji swego narodu i zmarginalizowanych państw-biorców technologii oraz ideologii w byłym Trzecim Świecie¹⁶⁰. W tego pokroju argumentacjach operuje się symbolami przetworzonymi najmocniej, przede wszystkim za sprawą ustanowienia nowej hermeneutyki przestrzeni po rozbiciu jugosłowiańskiego układu terytorialnego, na co jed-

¹⁵⁵ „Шар планина пуна ајдуци, / Вардар река мутна, крвава, / Овче Поље пуно овчари”. — *Македонски печалбарски...*, s. 113. Standardowo powtarza się motyw nieprzekraczalnych mętnych wód. Wiele uwagi współczesnym formom językowo-kulturowej ekspresji macedońskiej emigracji poświęcono zwłaszcza podczas obrad prestiżowego międzynarodowego sympozjum „Folklor bałkański” w Ochrydzie (X 2008 — L. Stojanovik’-Lafazanovska, S. Mladenovski i inni badacze).

¹⁵⁶ Por. ibidem, s. 179.

¹⁵⁷ Termin ‘homotopia’ E. Šeleva upowszechniła za bułgarskim kulturoznawcą A. Kiosewem — por. E. Шелева: *Культуролошки есеи*. Скопје 2000, s. 65.

¹⁵⁸ Por. Н. Гелевски: *Нова картографија — точки на допир*. „Маргина” 2000, бр. 53.

¹⁵⁹ Д. Михајловски: *Пророкот од Дискантрија*. Скопје 2001.

¹⁶⁰ Б. Саркањац: *Македонски катахрезис*. Скопје 2001.

nakże nakładają się pesymistyczne oceny przeimaginowanej ziemi obiecanej Zachodu — pod piórami dobiegających starości emigrantów, doświadczających wilde'owskiego dramatu spełnionych (ekonomicznych) pragnień.

Rosnący demograficznie w siłę alternatywny obieg kultury diaspory wyznacza wszak także nowoczesne standardy idei pragmatyzmu, na fundamencie której sto lat temu powstawała przecież — choć w innej skali — prężna literatura amerykańska, przewyciężająca artystyczny konserwatyzm oraz izolacjonizm Brytyjczyków. Stan rozdarcia w układach „patriarchalna ojcowizna — niedefiniowalna metropolia — konkurencyjne wychodźstwo” oraz „rodzimy neonacjonalistyczny konserwatyzm — albański pragmatyzm polityczny i kulturalny” równie dobrze może stać się rozwojową szansą pogłębienia pamięci o własnych tradycjach. Przestrzenna segregacja nie spowodowała tu tak niekorzystnego stanu, jak w sytuacji trzech literatur albańskich z Kosowa, samej Albanii i Macedonii, wzajemnie zarzucających sobie — prócz niereformowalności dialektów — liberalizm, nomadyzm intelektualny lub *vice versa* — fundamentalizm (już w latach trzydziestych jako całość była ona zresztą pełna oryginalnych motywów, które uczynić ją mogły międzynarodową atrakcją czytelniczą: krwawej zemsty, przymusowego zamażpójścia, życia drwali czy zamiataczy ulic)¹⁶¹. Macedońskie, z gruntu inne, poczucie osamotnienia — wyrosłe głównie ze świadomości odrzucenia przez politycznych mocodawców i z tęsknoty do otwartych obszarów, charakterystyczne jest w ogóle dla pisarzy „wewnątrzbałkańskich”, afirmujących „złote stulecia” otwarcia ku morzu, subkontynentowi bizantyjskiemu, lub na zagubione rozległe feudalne posiadłości i odpowiadać ma w tym regionie niedawnemu środkowoeuropejskiemu uczuciu ucisku oraz niemocy intelektualnej¹⁶². Mi-tem wielorakiej utraty żywią się nadzieje na odwrócenie stanu rzeczy, skoro — zdaniem B. Pavlovskiego — do odtworzenia *narodowego morza* miałyby wystarczyć łzy wszystkich dawnych i obecnych emigrantów¹⁶³. Wiele symp-

¹⁶¹ Por. Ц. Гега: *Некои воведни прашања во врска со изучувањето на книжевноста на албанската народност во СР Македонија*. „Спектар” 1988, бр. 12, s. 150. Por. także na temat topiki słowiańskiej literatury ustnej z terenów Albanii: *Преспна под Албанија и нејзини народни умотворби*. Red. С. Ристески. Охрид 1993.

¹⁶² Por. P. Palavestra: *Tuđini i samoća u balkanskom svetu kulture*. In: *Македонската литература и култура...*, s. 95—99. Polityczną platformą przywracania równowagi cywilizacyjnej zakłóconej w tym regionie po upadku Konstantynopola miała się stać w latach dziewięćdziesiątych idea socjokulturowej pobizantyjskiej wspólnoty zjednoczonych prowincji *wschodnioródziemnomorskich*. W tej utopijnej wizji Macedonia zyskałaby szczególną pozycję topograficzną między prawosławnymi państwami bałkańskimi, Rosją z Ukrainą, Armenią, Mołdawią, Cyprzem, Iranem i Libanem — por. P. Заргарян: *Геополитика восточносредиземноморской цивилизации*. In: *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu*. Ur. S. Terzić. Beograd 1998, s. 533—550.

¹⁶³ Por. Б. Павловски: *Македонците зад екваторот. Одбрани раскази и записи*. Скопје 1984, s. 247.

tomów wskazuje również na to, że niejedna nowa idea topograficzna ziści się w takim kontekście w kształcie abstrakcyjnym, określanym — jak ironizuje inny skonsternowany eseista — z jednej strony stopniem niewiedzy dzisiejszych euroentuzjastycznych włodarzy kultury na temat podstaw cywilizacji własnego kontynentu, a z drugiej — możliwościami wykreowania (kolejnej) Nowej Macedonii już tylko jako wirtualno-ikonicznego obrazu cyfrowego, a nie miejsca przeżywanego bezpośrednio¹⁶⁴. Gdyby posłużyć się literacką analogią tej sytuacji sprzed trzydziestu lat — uwiecznioną przez M. Jovanovskiego w 1979 roku w orwellowskiej antyutopii *Орловата долина*¹⁶⁵ — można by z rezygnacją odnieść ów płaski prezentyzm do dziecięcej naiwności mieszkańców tytułowej „doliny orłów”, którzy dzięki kompletnej utracie pamięci zdają się zmierzać do iluzorycznej funkcjonalności zunifikowanego społeczeństwa wśród jego spłaszczonych „teraźniejszych” rekwizytów.

2. Poziom form topograficznych

Na tej płaszczyźnie sytuują się narzędzia opisu, gatunki przekazów oraz środki wyrażania mikrokosmicznych znaczeń, które wszak nadal są nośnikami symbolicznie przetworzonej świadomości lokatywnych więzi, identyfikacji czy przynależności. Struktury i zabiegi estetyzujące tu obecne pod względem stopnia ekskluzywności znaleźć się mogą w modelu monologu (formalne — na przykład apostroficzne — konwencje kultu miejsca oraz dyskursy o ramie lokalnej — ukształtowane na podstawie folklorystycznej i zdeterminowane nakazami reguł komunikacyjnych, mitologizacje przekazów pseudohistorycznych, panegiryczne opisy miejsc narodowej pamięci) lub dialogu społecznego w przestrzeni wielomiejscowej (fabularyzowane bądź dokumentalne sprawozdania podrózpisarskie, „kosmopolityczne” narracje odnoszące się do idei kulturowego uniwersalizmu, eseizowane rozrachunki z mentalnością *palanki* albo mieszczańską moralnością czy rewizje trybu realistycznej opowieści utrzymane w formie *skazu*¹⁶⁶). Obie matryce wyrażania łączy mediacja językowa i behawioralna — z jednej strony nadająca dziełu literackiemu rangę rewelatorską w intuicyjnej refleksji geozoficznej, z drugiej dokumentująca wysiłek włożony w przemieszczanie się, fizyczne hierarchie procesu bytowania oraz naturalne i kulturowe „sytuacje genologiczne”.

¹⁶⁴ Por. Љ. Георгиевски: *Речник на предрасуди*. Скопје 2001, s. 15, 129.

¹⁶⁵ Por. szerszy kontekst podobnych utworów: D. Ajdačić: *Tajno i javno u topografiji slovenskih antiutopija*. Dostępny w Internecie: http://www.rastko.rs/knjizevnost/nauka_knjiz/dajdacic-tajno.html.

¹⁶⁶ Ostatniego zabiegu z powodzeniem dokonał Ž. Čingo w tomie nowelistycznym *Пасквенија*, utwierdzając zarazem w macedońskiej literaturze topos wymaginowanej wsi.

Skoro przyjęliśmy rozumienie topoanalizy literackiej jako „powtórzonego przeżycia”, a niezależnie od tego rozróżniliśmy miejsce (teren działań), lokalizację (pozycję) i poczucie miejsca (wymiar subiektywny)¹⁶⁷, konsekwencją tego będzie skupienie uwagi także na społecznych schematach wyrażania owego poczucia w czasie i formie. W nawiązaniu do bachtinowskiego i lotmanowskiego widzenia umiejscowionych modeli wypowiedzi wypada powtórzyć, że socjokulturowe *loci* (jak świątynia, dworzec czy pałac) są w *poetyce socjologicznej* centralnymi *gatunkami* przestrzeni opanowanej przez człowieka, podstawowymi *genres* każdej kultury ukonstytuowanymi przez słowa i czyny — a nie typy pejzażu, żywioły czy pierwiastki biologiczne¹⁶⁸. Zachowania rozgrywane się w miejscach — oraz sposoby ich zapisu — budują strukturę trybu (*gatunku*) życia i narracji o nim, formując chronotopy lokalizujące wydarzenia (stany) urzeczywistnione w czasie¹⁶⁹. *Emploi* bohatera literackiego może zatem jako „gatunek zachowania” być od podstaw konstruowane w zgodzie z oczekiwaniami i charakterem otoczenia¹⁷⁰. Funkcjonowanie chronotopów w kulturze literackiej umownie potraktować można jako zjawisko paralelne do *vidaliańskich genres de vie* w środowisku geograficznym — i wówczas jaśniejsza stanie się na przykład motywacja uznania za charakterystyczny rys piśmiennictwa śródziemnomorskiego ogólnikowo określonego *rytuału ironii*¹⁷¹.

Inne zastosowanie teoria *littera loci* znaleźć może w interpretacji takich wieloaspektowych faktów historycznoliterackich, jak istnienie zabytków

¹⁶⁷ Por. E. Baldwin i in.: *Wstęp do kulturoznawstwa*. Tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński. Poznań 2007, s. 172.

¹⁶⁸ Ich jasność wykluczać powinna pomyłkową identyfikację: szkoła nie może być placem defilad, a szpital — muzeum, jak tragedia nie może istnieć w formie eposu — por. В. Щукин: *Миф дворянского гнезда...*, s. 34—36.

¹⁶⁹ Na opisywanym obszarze warto zauważyć na przykład typ zachowanej okazjonalnej pieśni-apostrofy związanej z zatartą już historią miejsca, jakim była w czasach osmańskich bitolska *čaršija* — tutejsi rzemieślnicy i kupcy odmówili najemnym Arabom otwarcia dzielnicy handlowej, posyłając ich, co ilustruje tekst, z powrotem *do Arabistanu* — por. *Антологија на македонската народна песна*. Ред. З. Дамјановски. Скопје 2007, s. 108.

¹⁷⁰ J. Lotman udowodnił tę tezę na przykładzie siedemnastowiecznych dworzan rosyjskich, wybierających sobie wizerunek (herosa, utopisty bądź cynika) jako element „fabuły życia”; odwrotna sytuacja panowała w okresie realizmu, gdy modele artystyczne tworzone na wzór praw rzeczywistości. W niej natura miejsca niezależnie od zmian konwencji wymusza jednak konkretne ramy wypowiedzi: *locus* pałacu zakłada istnienie chronotopu uroczystego przyjęcia, a ten sprzyja powstaniu literackiego gatunku ody — por. В. Щукин: *Миф дворянского гнезда...*, s. 35, 39, 40.

¹⁷¹ Por. E. Шелева: *Медитеранскиот интертекст...*, s. 181. Staje się to tym bardziej zrozumiałe, gdy uwzględnimy dojrzewanie poznawania miejsca i refleksji nad nim w czasie — w równym stopniu związane z trwaniem, co z intensywnością bytowania, a oba uwarunkowania były w cywilizacji śródziemnomorskiej spełnione — por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce...*, s. 229.

prawnych dotyczących podstawowych symboli genezy południowosłowiańskiej geosfery — w rodzaju aktu sprzedaży w 980 roku posiadłości klasztoru św. Apostołów, stanowiącego załóżek późniejszego monasteru zografskiego (zgodnie z legendarnym przekazem, założonego przez trzech braci z Ochrydu: Mojżesza, Aarona i Jana)¹⁷². Nawet zatem w wyobraźni przestrzennej najwcześniejszej epoki manuskryptów czynnik literacki towarzyszy kartograficznemu oraz użytkowo-regulatywnemu (zwykle w świetle feudalnego prawa) w nie mniejszym stopniu niż w mimetycznych relacjach z miejsc o etnograficznej wartości lub w autobiograficznych bądź geozoficznych „przypowieściach przestrzennych” — już z czasów poromantycznych. W tych obecny jest na przykład trwały motyw *pečalby*, wpisujący się do kanonu toposów częściowo w tzw. powieści krytyczno-realistycznej, częściowo w liryce patriotycznej, miłosnej i formach o pokrewnej pojemności zarówno publicystycznej, jak i „egzystencjalnej”. Także do ogólnikowego kwalifikatora literatury regionalnej zalicza się zwyczajowo dzieła folklorystyczno-realistyczne lub o profilu kronikarskim czy nawet baśniowym, aczkolwiek szerzej diagnozuje się też w ten sposób utwory społeczno-obyczajowe, w których genetyczny symbol wspólnej ziemi jest tylko jedną z wielu składowych części konstrukcji światopoglądowo-estetycznej. Esencjalne odczucie *topoi* charakterystyczne z kolei dla liryki będzie wynalazkiem najnowszym, gdyż tradycyjnie to właśnie epickość stanowiła nośnik scenograficznej „krajobrazowości” i komunikatywnie potwierdzała prawdopodobieństwo przedstawień.

W piśmiennictwie średniowiecznym ich kanoniczność wyrażał najpełniej chronotop pielgrzymki do Ziemi Świętej — w najdojrzałym wydaniu uwieczniony w pamiętniku podróży Arsenija z Salonik z drugiej połowy XIV wieku, kilkakrotnie przepisywanym i uzupełnianym mniej oryginalnymi tekstami w *zbornikach* o treści mieszanej¹⁷³. Wykład konwencji podróżopisar-

¹⁷² W spisanim na skórze — w dwóch zachowanych egzemplarzach — greckojęzycznym dokumencie przeniesienia własności ziemi klasztornej przez świętogórskiego mnicha Tomasza po raz pierwszy opisowo i obrazowo przedstawione zostały punkty terenowe wyznaczające jej granice, później przez stulecia zacierane bądź rewidowane: morski wir, potok, ostra kulminacja grzbietu, krzyże na dwóch dębach, białe kamienie — por. oryginał i przekład bułgarski z komentarzem w: Й. Иванов: *Български старини...*, s. 526—535. Z innych *symbolicznych* już tylko miejsc Zografu warto przypomnieć *pirg* Eutymysza Tyrnowskiego, którego pozostałości (Wieżę Selinską) zdążył opisać jeszcze Grzegorz Cambłak — por. ibidem, s. 236.

¹⁷³ Arsenij spędził w Jerozolimie 17 lat, wiele w tym czasie podróżując. *Памонис* mnicha świadczy o jego dużej wrażliwości geograficznej i wpisuje się w typ obfitej na prawosławnej Słowiańszczyźnie *literatury pielgrzymkowej*, reprezentowanej na przykład w materiale staroruskim przez liczne *хождения*. Na ten temat por. na przykład И.С. Дуйчев: *Географски описания в средновековната българска книжнина*. In: *Сборник в чест на академик Н.В. Михов*. София 1958, s. 157—170. Do średniowiecznego tekstu wielokrotnie odwoływał się w esejach A. Popovski, konfrontując opisy Arsenija z macedońskimi konotacjami jerozolimskich kamieni i otoczków nad brzegiem Jordanu (ślady stóp przodków w Ziemi Świętej, lazarepolskie skały obdarzane imionami, kamyki przywożone z pielgrzymek i układane pod

stwa umożliwiłby w wielu podobnych przypadkach wydobycie najczystszych — na tle mniej spektakularnych przejawów ustrukturowanej topoanalizy literackiej — kształtów właściwych kulturze macedońskiej „wzorów gościa”, które przyjmowałyby podmiot takowych narracji. W skali wielkich zbiorowości chrześcijańskiej cywilizacji śródziemnomorskiej przez owe wzory akceptowaną *pozycję ekologiczną* w obcych miejscach uzyskiwał najczęściej kupiec, pielgrzym, polityk albo misjonarz¹⁷⁴, a autorskie odczytania *spatium* w zdominowanym przez ograniczenia wizualizacji, niedoskonałym medium języka — także późno ukonstytuowanej macedońskiej normy literackiej — inwencja oraz wyobrażenia najlepiej przejawiały się w modelu konfrontacji człowieka wychowanego w świecie stabilnym i statycznym z każdą kolejną poznawaną przez niego geokulturową nowością. Kiedy natomiast przytłoczony znakami miasta nowoczesnego zmuszony był zastąpić kategorię zsakralizowanego *loci* kategorią interakcji, jego dostojny monolog „w cieniu miejsca” nieuchronnie począł się przeradzać w wielopłaszczyznowy literacki fakt-dialog, wyznaczany przez grę kompozycyjną czynników odległości, wartości i wyższych form organizacji stylów komunikowania się¹⁷⁵. Wzorcową prezentację nienależytego (choć w ostateczności obustronnie korzystnego) spełnienia „wzoru gościa” sporządził w noweli *Егзотична кантата* E. Lafazanovski, opisując wędrowkę przed dwustu laty z paryskiej Akademii Królewskiej do salonickiego konsulatu Francji klawikordu wraz z wykonawcą. Instrumentalista, mający w zamiarze dyplomatów rozkrzewiać w orientalnym świecie wartości barokowych fug, po katastrofie statku u wybrzeży albańskich kontynuował wędrowkę drogą lądową, przesiadając w długiej podróży na tyle formami bałkańskiego folkloru, by u jej celu publicznie wykonać w sposób skandaliczny hybrydyczną kompozycję świadczącą o kompletnym fiasku zachodniej misji cywilizacyjnej¹⁷⁶.

„Sposoby użycia” w tekstach symboli miejsc oswojanych w procesie awansu cywilizacyjnego kultury tradycyjnej/ chłopskiej/ patriarchalnej/ de-

ikonami itp.) — por. A. Поповски: *Каменот и светлината*. „Стремеж” 1998, br. 3—4, s. 63—77.

¹⁷⁴ Por. A. Wallis: *Socjologia przestrzeni*. Warszawa 1990, s. 16—17. Innym rodzajem *relacji hodologicznej* jest opis stopniowego objawiania się bohatera (niczym *anagnorisis* w dramacie) na jego własnym terytorium jako rozpoznawalnego reprezentanta nowej idei — ludowa pieśń o Kuzmanie Kapidanie obfituje w nazwy miejscowe znaczące bardzo dokładnie topografię szlaku przemieszczeń junaka — por. X. Гроздин: *Кузман Капидан*. In: *Книжевната преподба...*, s. 236. *Notabene* ta właśnie wersja najdłuższego macedońskiego ludowego dzieła epickiego (zanotowana w 1875 roku przez K. Šapkareva z ust Hristo Grozdina — prawnuka samego Kuzmana) stała się prawdopodobnie podstawą fabularną eposu G. Prličeva *O Armatolos*.

¹⁷⁵ Por. K. Dmitruk: *Literatura — społeczeństwo — przestrzeń*. Wrocław 1980, s. 225.

¹⁷⁶ Por. E. Лафазановски: *Егзотична кантата*. *Кога во Скопје ги беа измислиле чадорите*. Скопје 1998, s. 71—103.

fensywnej w jej przekształcaniu ku miejskiej/mieszczańskiej/ofensywnej dla uniknięcia konfliktu uwzględniać musiały zgodność topologii tej drugiej z mapami mentalnymi wyniesionymi z obszaru znanego, by ów nieznan nie zniszczył wpajanej przez pokolenia wiedzy o porządku natury oraz o jego metanarracjach. Antytradycjonalistyczna *idée fixe* derustyfikacji kultury i literatury uległa w Macedonii pewnemu zakłóceniu, kiedy po dokonaniu bezkrytycznego proklamowania śmierci ustnej pieśni, epickiej gawędy czy podania toponimicznego zaszła po 1991 roku nagła potrzeba *reterytorializacji tożsamości*, opierającej się na języku symbolicznym folkloru. Ze względu na zacieranie przezeń realnych odległości i pierwotnie magiczny stosunek tego kodu do semantyki miejsc wykorzystany on został w społeczno-kulturowych formach ekspresji o podłożu etnocentrycznym (łącznie na przykład funkcjonalnie symbol centrum z symbolem skrzyżowania oraz sfery w egzotopice idealnej Aleksandrowej ekumeny czy *quasi*-historycznych panegirykach ku czci miejsc pamięci)¹⁷⁷. Na przeciwległym biegunie form podawczych — jako kontynuacja dawnych „komparatystycznych itinerariów” o wymowie parabolicznej — leży najbardziej przekonująca dokumentacja stereotypizacji miejsc: współczesne deskrypcje podróżopisarskie. Powstałe w niewielkiej liczbie (ponad 20, głównie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, na fali mody na egzotyzm), odzwierciedlają rzeczywiste strefy ciężenia macedońskiej wyobraźni utopijnej w XX wieku, jednocześnie wiele utopii miejsc arkadyjskich rozwiewając: „śródziemnomorska” skupia w sobie już głównie symbolosferę Italii, rekompensuje prowincjonalizm podzielonej „ojczyzny toposów” i rozciągana jest punktowo na Paryż, „amerykańska” zwiastuje rozczarowanie mirażami wolności i bogactwa (poza entuzjazmem niektórych młodszych autorów), „dalekowschodnia” z zacięciem rewiduje rasowe uprzedzenia, „australijaska” podąża tropem adaptacyjnych problemów

¹⁷⁷ Zjawisko nowej nacjonalistycznej reterytorializacji znaczeń zostało dobrze opisane w kulturoznawstwie serbskim, na przykład w odniesieniu do konwencji opisu grobów przodków (nienaruszalnego tabu przestrzennego) jako punktów wyznaczających granice obszaru etnicznego — w literaturze patriotycznej i języku polityki — por. G. Đerić: *Pr(a)vo lice množine. Kolektivno samopoimanje i predstavlanje: mitovi, karakteri, mentalne mape i stereotipi*. Beograd 2005, s. 162—169. Wariant macedoński tego zabiegu z reguły stosowany bywa jako lokalny młodszy zamiennik toposu kosowskiego w mitopoetyce arkadyjsko-martyrologicznej retrospekcji egejskiej. W retoryce patriotycznej poezji dziewiętnastowiecznej pojawiają się natomiast także niehistoryczne *groby symboliczne*, jak na przykład mogiła junaka Dojčina (wedle ludowej pieśni — na *soluńskich łąkach*), którą hańbi powiewający nad nią turecki sztandar — Ѓ. Пулевски: *Македонцим ув прилог*. In: *Книжевната преродба...*, s. 227. Opisy peregrynacji bohaterów romantycznej epiki historycznej prowadziły również ku miejscom pochówku bohaterów wojennych przeszłości, jak szlak Sinana w eposie *Скендербег* G. Prličeva — na równinę Farsalos w Tesalii, znaną z batalii w epoce Juliusza Cezara. Por. Г. Причев: *Сердарот и Скендербег*. Скопје 1971, s. 118 (tłumaczenie z greki G. Staleva, konkurencyjne wobec bułgarskojęzycznego przekładu prozą dokonanego po stu latach nieobecności tekstu w obiegu publicznym).

rodzimej emigracji — a nie egzotyką Antypodów, „europejska” często stara się zatrzeć bałkański „wzór gościa” przybysza, wyrzekając się własnej mikrotożsamości w świetle (pozornie) sprawniejszej organizacji społecznej¹⁷⁸.

Nie jest to jedyna manifestacja w *formie topograficznej* potrzeby nawiązania kontaktu ze środowiskami zlokalizowanymi na innych podstawach ontologicznych, w odmiennych relacjach władzy i panowania (których wyrazem od wieków pozostaje układ *topoi* w zhierarchizowanych miastach) — w epoce rozchwiania aksjologicznych filarów rzeczywistości, której sterującą rolę w stabilizacjach przestrzennych przejmują teksty. Fundamentalna symbolika prawdy czy genezy etnicznej coraz rzadziej potrzebuje zresztą tradycyjnych chronotopów, zadomawiając się dziś w *dyktaturze dyskursów* (politycznego, dziennikarskiego, architektonicznego), a ochrona dotykanej i niezapośredniczonej *fizyki słowa* w kulturach literackich bardziej od macedońskiej stechnologizowanych wymaga już pilnych poszukiwań nowych *centrów ekspresji* — miejsc, które byłyby trwale izolowane od powodzi wtórnych i przepelnionych czystym werbalizmem komunikatów¹⁷⁹.

¹⁷⁸ W podstawowej grupie twórców wybierających różnorodne formy podróżopisarskie wymienia się: B. G’uzela (*Кукa цел свет*), M. Jovanovskiego (*Клучевите на Менхетан* — zawierające na przykład zajmujące szczegóły jego wykładów slawistycznych w stanie Oregon oraz spotkania z A. Ginsbergiem), I. Mazova (*По трагите на Евлија Челеби*), B. Pavlovskiego (*Македонците зад екваторот*), T. Petrovskiego (*Каирска магија*), V. Stojčevską-Antik’ (*Средби*), V. Uroševića (*Париски приказни*), L. Starovę (*Кинеска пролет*), L. Dimkovską (*Скриена камера*). O wizerunku Ameryki w odbiciu macedońskiej literatury pisały przeglądowo między innymi V. Mironska-Hristovska i J. Lužina.

¹⁷⁹ Por. K. Bajt: *Номадскиот дух...*, s. 384.

Zakończenie

Przedstawiona próba wielopoziomowego ujęcia jednej z najbardziej „rozciągliwych” — z powodu jej jednoczesnej definicyjnej oczywistości połączonej z warstwowością ontologiczną — kategorii pogranicza natury i kultury miała wykazać (w miarę skromnych możliwości autora, wynikających z braku uniwersalnego warsztatu badawczego), że jej adaptacji w procesie budowania kolektywnych wyobrażeń towarzyszą pewne prawidłowości na płaszczyznach poczucia więzi terytorialnej, historycznej oraz językowej. Aksjologiczne kategoryzacje miejsc zgodne z niepowtarzalnymi zasadami lokalnej „gramatyki kultury” wielokrotnie zaświadczyły o przewadze zbiorowych obrazów afektywnych nad neutralną geometryczną analizą środowiska, ponieważ społeczne, kulturowe i artystyczne role symbolicznych replik miejsca odbijały i odbijają potrzeby kodyfikacji indywidualnych doświadczeń, autoterapeutycznych praktyk geokulturowych oraz całości macedońskiego narodowego dziedzictwa. Wskazane zabiegi utrwalające „konstelacje punktów” kultury *hiperlokowanej* służą pierwszorzędnym celom integracyjnym: ochronie tożsamości jednostkowej oraz zbiorowej, waloryzacji tradycji wraz z konstruowaniem utopii retrospektywnej, integracji wizji świata i kosmosu, geocywilizacyjnej orientacji przestrzennej, tworzeniu emotywnych matryc wyobraźni (dramatyzacja znaczeń jako jedna z funkcji symbolizmu społecznego), utrzymywaniu związku obrazu artystycznego z rzeczywistością, wizualizacji doświadczenia potocznego w tekstach i faktach kulturowych, a także wzbogacaniu systemu ikonograficznego. W mnogości podobnych funkcji, których rejestr można w zależności od przyjętych typologii wzbogacić jeszcze o prestiżowe i użytkowe wykorzystanie toposów wyobraźni albo rezonansową (przywołującą „zasługi” dziejowe) bądź opatrnościowo-profetyczną rolę relacji o miejscu, za najbardziej skuteczne dla społecznej pamięci uznać należy idealizację czy wręcz sakralizację — czyniące wybrane *topoi* ośrodkami poczucia kontynuacji w posiadaniu stref położonych między nimi (problem ów ukazują wstępnie wątki podjęte w podrozdziale *Geosfera*). *Loca sancta* należące do *macedońskiej ekumeny* — jakkolwiek ich świętość rozumieć — powsta-

ją pierwotnie z intencji ich bezpośredniego doświadczania w osiągnięciu, zamieszkiwaniu lub nawiedzaniu, a nie abstrakcyjnej wizji, jednak upływ czasu wraz z fizycznym odseparowaniem czyni z nich obiekty symboliki pragnienia bądź kondensacji afektów, co uwidoczniły przede wszystkim rozważania zamknięte w podrozdziale *Antroposfera* (a także pobliski przykładowy ogląd fenomenu salonickiego). Stosunkowo opornie reagują na wprowadzanie ideologicznych pierwiastków naddanych konserwatywnie z natury wobec systemu „miejsce orientacji” konwencji folkloru. Na innej zaś zasadzie, w sposób subiektywnie ukonkretniony i poznawczo bardziej treściwy od danych etnografii czy socjologii, dokonuje się waloryzowanie psychologicznych jakości topiki w tekstach literackich. Ich nacechowanie prognozująco-dydaktyczne pozwala w skrajnych przypadkach prozy historyczno-patriotycznej postrzegać państwo (narodowe) jako miejsce czy wręcz je personifikować¹.

Prymat wrażeń wizualnych, a nawet dotykowych w dzisiejszej komunikacji społecznej z jednej strony odpowiada za spłaszczenie znaczeń symbolicznych zawartych w dziełach sztuki słowa oraz za ich coraz słabszy rezonans, ale z drugiej powoduje renesans postaw humanistycznych w antropogeografii, nieobawiającej się ekspozycji takich elementów, jak ciało jednostki, jej uczucia czy wyobrażenia rzeczywistości doświadczanej *in loco*. Empiryzm i pragmatyzm jako dwie cechy formacji nowoczesnej łączą się z rozluźnieniem genetyczno-esencjalnej identyfikacji z miejscami (co widać w egzemplifikacji literaturoznawczej zagadnienia, niestanowiącej wyłącznie macedońskiej specyfiki), którą zastępuje coraz częściej przywiązanie słabe i zmienne, dewaluujące wartości zadomowienia. W Macedonii wiąże się ono współcześnie niemal wyłącznie z konotacjami trzech kompleksów zdeintegrowanej tożsamości: urbanizacyjnym, emigracyjnym oraz eskapistycznym (na płaszczyźnie wewnętrznej ucieczki w prywatność oraz delokalizacji bytowania). Z tej właśnie przyczyny przeciwstawą procesów wykorzenienia w niewielkim *kraju tranzytowym* pozostawać musi jedyny alternatywny wzorzec: rekonstrukcji zasobnych toposów przestrzennych przeszłości oraz dowodów na istnienie w niej scalonej, żywej, umocowanej w naturalnych siedliskach, holistycznie mikrokosmicznej egzystencji narodu — w górskiej wsi, porcie, wielonarodowym miasteczku czy kupieckiej dzielnicy miasta. Miejsca takie stają się bowiem realne i wyraziste dzięki dramatyzacji aspiracji, potrzeb i funkcjonalnych rytów życia, realizowanych za pośrednictwem rywalizacji z innymi miejscami, walorom naturalnym i sile potencjału kulturowego architektury oraz innych form sztuki². Będąc bytami intencjonalnymi w sensie noetycznym lub no-

¹ Na przykład w ideologicznych figurach „woli” czy „przeznaczenia” narodu zespolonego z jego siedzibą (motyw obecny we wszelkich geomitologicznych projekcjach „Wielkiej Macedonii”) — por. Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. Tłum. A. Morawińska. Warszawa 1987, s. 222.

² Por. ibidem, s. 223.

ematycznym, obie te dyspozycje utrzymują one w równym stopniu, a konstytuują się nade wszystko w ludzkim przeżyciu³, co niniejsze studium próbuje udowodnić, przedstawiając tryby oddziaływania splotu przypisanych do nich symboli genezy, geozoficznych, egzystencjalnych, jak i arealu kulturowego. Odgrywając natomiast w epoce ostentacyjnego prezentyzmu rolę *ewokatorów* nabierających znaczenia po reaktualizacji przez jednostki lub zbiorowości nagromadzonych w nich wartości, *loci* przekraczają swe substancjalne granice. Dlatego, jak utrzymuje K. Pomian, możliwe staje się poszerzenie pojęcia miejsca na wytwory kultury (dzieła sztuki i dokumenty — miejsca *topografii mentalnych*) jako wirtualne początkowo zespoły znaczeń przechowywanych na nośnikach przedmiotów materialnych, a wypełniające się treścią podczas bezpośredniej percepcji. W takim rozumieniu wybrane miejsca byłyby społecznie obecne dzięki rozmaitym mówiącym o nim tłumaczeniom, streszczeniom, parafrazom, adaptacjom, ilustracjom, cytatom czy komentarzom. Tak na przykład dzięki istnieniu podobnych świadectw przekonać się możemy, że w *topografiach mentalnych* społeczeństw Zachodu obrazów miejsc szczególnie nacechowanych ich kulturową topofilią, a usytuowanych w pozostałej części kontynentu, jest nieporównywalnie mniej niż uważnych relacji o świecie okcydentalnym sporządzonych na europejskim Wschodzie czy Południu; równie pouczający mógłby być uświadamiany przez ową metodologię fakt, że do XVII stulecia geosfera *stricte* śródziemnomorska — z włączeniem subregionu bałkańskiego — produkowała dla pozostałej części Europy znacznie więcej wspomnianych inspirujących „dzieł i dokumentów” niż miało to miejsce w „receptywnym” raczej regionie nordyckim⁴. Widziane przez pryzmat dyskusji o „nieeuropejskości” tradycji bizantyjskiej, niedojrzałej samoorganizacji „młodych narodów” czy fantomach politycznej bałkanizacji Południa, dane tego rodzaju przybierają nową wymowę w świetle rozwoju usługowej *limologii* (upolitycznionej nauki o granicach) i rytmicznych nawrotów kamuflowanego frazeologią „praw jednostek” zoologicznego darwinizmu w geopolityce⁵. Nawet jeśli jednak etykietę etnoterytorializmu uznać tylko za propagandowy ideogram w rękach i ustach reprezentantów dwu skonfliktowanych wizji Europy jako (nie)wspólnego miejsca na mapie — integralizmu oraz se-

³ Por. H. Buczyńska-Garewicz: *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków 2006, s. 5.

⁴ Por. K. Pomijan: *Evropa: stvarna topografija i mentalne topografije*. In: *Mesta Evrope. Mitovi i granice*. Ur. S. Gerva, F. Rose. Prev. O. Petronić, S. Spasojević. Beograd 2010, s. 6, 51—54. Korzystam z serbskiego przekładu pracy: *Lieux d'Europe. Mythes et limites*. Éd. par. S. Gervas, F. Rosset. Paris 2008. Por. także szerzej: *Les lieux de mémoire*. Éd. par. P. Nora. T. 1—3. Paris 1984—1992.

⁵ W takim wymiarze — z pozycji ofiar — widzą rolę siły biologicznej w poddanych *fetysyzmowi przestrzennemu* stosunkach międzynarodowych na przykład niektórzy autorzy serbscy — por. M. Knežević: *Evropa iza limesa*. Beograd 2001, s. 31—33.

paratyzm, trudno przejść obojętnie obok nie tak dawno formułowanych opinii odmawiających południowym Słowianom jako „konglomeratowi etnicz-nemu” prawa do autonomicznego, wspólnego zwłaszcza, terytorium. Gdyby ich kolektywna natura istotnie niereformowalnie naznaczona była skłonnością do niszczycielskich migracji, kulturowego nomadyzmu i żywiołowych etnicz-nych dyfuzji, nie powstałby żaden z opisanych tu trwałych symboli miejsca na obszarze translokowanej w różne systemy kulturowe, lecz istotowo niezmiennej Macedonii, za której wyłączny znak wywoławczy uznano by tylko jedno z wielu wykreowanych w jej antroposferze miejsc szczególnych — naj-latwiej przyswajalny stereotyp ojczyzny Aleksandra Wielkiego.

Bibliografia*

- Abrams R.: *Landscape and Ideology in American Renaissance Literature. Topographies of Skepticism*. Cambridge 2003.
- Ajdačić D.: *Tajno i javno u topografiji slovenskih antiutopija*. Dostępny w Internecie: http://www.rastko.rs/knjizevnost/nauka_knjiz/dajdacic-tajno.html.
- Aleksova B.: *Loca Sanctorum Macedoniae: The Cult of Martyrs in Macedonia from the 4th to the 9th Centuries*. Skopje 1997.
- An Island on Land. Anthology of Contemporary Macedonian Poetry*. Eds. I. Čašule, Th. Shapcott. Sydney 1999.
- Armand D.L.: *Nauka o krajobrazie*. Tłum. J. Kondracki. Warszawa 1980.
- Arnold A.: *From the Levant, the Black Sea and the Danube*. London 1868, cyt. za: *Македонија во делата на странските памонисци*. Ред. А. Матковски. Т. 5. Скопје 2000, s. 204—213.
- Baldwin E. i in.: *Wstęp do kulturoznawstwa*. Tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński. Poznań 2007.
- Bartmiński J.: *Folklor — język — poetyka*. Wrocław 1990.
- Batowski H.: *Słownik nazw miejscowych Europy środkowej i wschodniej XIX i XX wieku*. Warszawa 1964.
- Bączyk-Tomaszewska A.: *Pejzaż w utworach Juana Goytisolo: między estetyką szoku a estetyką aury*. Poznań 2001.
- Beaujour de F.: *Voyage militaire dans l'Empire Ottoman [...]*. Paris 1829, cyt. za: *Македонија во делата на странските памонисци*. Ред. А. Матковски. Т. 2. Скопје 1991, s. 51—83.
- Benedyktowicz Z.: *Widmo środka świata. Przyczynek do antropologii współczesności*. W: *Mitologie popularne*. Red. D. Czaja. Kraków 1994.
- Bérard V.: *La Macédoine*. Paris 1897.
- Blanchot M.: *L'espace littéraire*. Paris 1956.

* Uwzględniono ważniejsze opracowania. Z tekstów literackich przywoływanych w ostatnim rozdziale pracy wymieniono tylko wybrane. Tytuły relacji podróżopisarskich zamieszczonych w wielotomowej edycji *Македонија во делата на странските памонисци*. Ред. А. Матковски. Т. 1— . Скопје 1991— podano w wersjach oryginalnych. Notacje tytułów rosyjskich i bułgarskich sprzed reformy ortograficznej przekazano w postaci współczesnej.

- Błażejowski M.: *Stereotypy Ziemiomorza w wybranych powieściach pisarzy Wybrzeża Gdańskiego*. Gdańsk 1993.
- Bogusławska M.: *Początki chrześcijaństwa a tożsamość narodowa Macedończyków. Strategie ideologizacyjne Aleksandra Donskiego*. W: *Problemy tożsamości kulturowej w krajach słowiańskich*. T. 1. Red. J. Goszczyńska. Warszawa 2003, s. 49—67.
- Bollnow O.: *Mensch und Raum*. Stuttgart 1963.
- Borba protiv „Bate” u Skoplju*. „Skopski glasnik”, 20 II 1936.
- Borek H.: *Nazwy miejscowe jako źródło historycznoosadnicze*. W: *Badania z dziejów osadnictwa i toponimii*. Red. J. Janczak, T. Ładogórski. Wrocław 1978.
- Bouchié de Belle E.: *La Macédoine et les macédoines*. Paris 1922.
- Boué A.: *La Turquie d’Europe*. T. 1—4. Paris 1840.
- Braudel F., Coarelli F., Aymard M.: *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*. Tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa. Gdańsk 1982.
- Brkić A.: *Prilog jednoj teoriji grada*. Vrnjačka Banja 1981.
- Buchowski M.: *Dan Sperber — od krytyki symbolizmu do ewolucyjnej i kognitywnej nauki o kulturze*. W: D. Sperber: *Symbolizm na nowo przeomyślany*. Tłum. B. Baran. Kraków 2008.
- Buchowski M., Burszta W.: *Antropologia kognitywna: charakterystyka orientacji*. W: *Amerykańska antropologia kognitywna*. Red. M. Buchowski. Warszawa 1993, s. 11—22.
- Buczyńska-Garewicz H.: *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków 2006.
- Bulo J.: *La sainte montagne de Tomorri — du culte païen au mythe romantique*. In: *Свети места на Балканите*. Red. И. Конев. Благоевград 1996, s. 256—260.
- Burkot S.: *Polskie podróżopisarstwo romantyczne*. Warszawa 1988.
- Burszta W.: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań 1998.
- Buttimer A.: *Charyzmat i kontekst: wyzwanie „La Géographie Humaine”*. Tłum. I. Sagan. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 4: *Geografia humanistyczna*. Red. H. Libura. Warszawa 1990, s. 11—28.
- Buttimer A.: *Geography and the Human Spirit*. Baltimore—London 1993.
- Carter F.: *National Minorities/Ethnic Groups in Bulgaria*. „Region and Regionalism” 1995, No. 2, s. 61—85.
- Casey E.: *The Fate of Place: a Philosophical History*. Berkeley 1998.
- Change of the System. Stories of Contemporary Macedonia*. Eds. R. Gaughran, Z. Ančevski. Skopje 2000.
- Chervau M.: *Une excursion en Macédoine*. In: *Memoires de la Société Bourguignonne de Géographie et d’histoire*. T. 1. Dijon 1884, cyt. za: *Македонија во делата на странските патописци*. Red. А. Матковски. Т. 5. Скопје 2000, s. 123—141.
- Cieński M.: *Literacki opis gór a estetyka nowożytnego pejzażu. Petrarka — Rousseau — Goethe*. W: *Góry, literatura, kultura*. T. 2. Red. J. Kolbuszewski. Wrocław 1996, s. 25—39.
- Claval P.: *Modele człowieka w geografii*. Tłum. H. Libura. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 4: *Geografia humanistyczna*. Red. H. Libura. Warszawa 1990, s. 69—84.

- Conder J.: *The Modern Traveller* [...]. London 1827, cyt. za: *Македонија во делата на странските патописци*. Red. A. Matkovski. T. 2. Skopje 1991, s. 524—550.
- Conversations with Landscape*. Eds. K. Benediktsson, K.A. Lund. Farnham 2010.
- Cousinery E.: *Voyage dans la Macedoine* [...]. Paris 1831, cyt. za: *Македонија во делата на странските патописци*. Red. A. Matkovski. T. 2. Skopje 1991, s. 599—642.
- Cvetković B.: *Neki aspekti društveno-kulturnih veza Vranja sa razvijenim južno-makedonskim gradovima i Solunom u XIX veku*. „Vranjski glasnik” 1965, br. 1.
- Cvijić J.: *Nekolika promatranja o etnografiji makedonskih Slovena*. Beograd 1906.
- Czas, przestrzeń, praca w dawnych miastach: studia ofiarowane Henrykowi Samsonowiczowi*. Red. A. Wyrobisz, M. Tymowski. Warszawa 1991.
- Czekalski T.: „Grecy z Aten” i „Grecy z Salonik” — konteksty macedońskie w życiu społeczno-politycznym międzywojennej Grecji. W: *Miejsce Macedonii na Balkanach*. Red. I. Stawowy-Kawka. Kraków 2005, s. 225—231.
- Czekalski T.: *Pogrobowcy Wielkiej Idei. Przemiany społeczne w Grecji w latach 1923—1940*. Kraków 2007.
- Czekalski T.: *Przemiany społeczno-ekonomiczne w Macedonii Egejskiej w latach 1923—1940 (na tle pozostałych regionów Grecji)*. W: *Tożsamość narodowa w społeczeństwie multietnicznym Macedonii*. Red. M. Kawka, I. Stawowy-Kawka. Kraków 2008, s. 147—154.
- Człowiek i przedmioty: kształtowanie estetyki otoczenia*. Red. K. Czerniewska, J. Cybulska-Piskorek, A. Przedpełski. Warszawa 1988.
- Danielewicz J.: *Kolory morza w liryce greckiej*. W: *Morze w kulturze starożytnych Greków i Rzymian*. Red. J. Rostropowicz. Opole 1995, s. 69—80.
- Dansereau P.M.: *Inscapes and Landscape*. New York 1975.
- Dardel É.: *L'homme et la Terre: nature de la réalité géographique*. Paris 1952.
- Dąbrowska-Partyka M.: *Diaspory i peryferie. Kilka uwag o kulturze literackiej Słowian w XIX wieku*. W: *Słowiańskie diaspory. Studia o literaturze emigracyjnej*. Red. C. Juda. Kraków 2009, s. 33—40.
- Deptuła C.: *Święte góry w dawnej Polsce*. W: *Miejsce rzeczywiste, miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca*. Red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka. Lublin 1999, s. 215—244.
- Deroko A.: *Srednjovekovni grad Skoplje*. Beograd 1971.
- Desmolins E.: *Szlaki dziejowe a typy społeczne*. Tłum. L. Krzywicki. Warszawa 1902.
- Dębowski J.: *Przyroda w literaturze i filozofii Białorusinów*. Olsztyn 1999.
- Dimitri M.A.: *In Search of the Macedonians of Pakistan*. Fort Wayne (Indiana) 1998.
- Dimitrijević S.: *Belezi iz vilajeta*. Vranje 2008.
- Dmitruk K.: *Literatura — społeczeństwo — przestrzeń*. Wrocław 1980.
- Dmitruk K.: *Przestrzeń w kulturze literackiej*. W: *Kultura — komunikacja — literatura. Studia nad XX wiekiem*. Red. S. Żółkiewski, M. Hopfinger. Wrocław 1976, s. 149—171.

- Douglas M.: *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*. Tłum. E. Dzurak. Kraków 2004.
- Dramowicz K.: *Geografia z ludzką twarzą — rozważania o geografii humanistycznej*. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 3—4: *Geografia a filozofia — wybrane zagadnienia metodologiczne*. Red. K. Dramowicz. Warszawa 1984, s. 123—146.
- Dramowicz K.: *Przestrzeń w geografii — wciąż nowy stary problem*. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 3—4: *Geografia a filozofia — wybrane zagadnienia metodologiczne*. Red. K. Dramowicz. Warszawa 1984, s. 25—43.
- Dramowicz K., Goździk J., Grzybowski J.: *Poglądy na istotę krajobrazu w geografii fizycznej i społecznej*. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 3—4: *Geografia a filozofia — wybrane zagadnienia metodologiczne*. Red. K. Dramowicz. Warszawa 1984, s. 45—65.
- Đerić G.: *Pr(a)vo lice množine. Kolektivno samopoimanje i predstavlanje: mitovi, karakteri, mentalne mape i stereotipi*. Beograd 2005.
- Đerić V.: *Nekoliko glavnih pitanja iz etnografije stare Srbije i Makedonije*. Sremski Karlovci 1922.
- Đulibrk S.: *Cvijićeva sociologija Balkana*. Beograd 1982.
- Đurić R.: *Seobe Roma: krugovi pakla i venac sreće*. Beograd 1987.
- Egzotyzm w literaturze*. Red. E. Kuźma. Szczecin 1990.
- Eliade M.: *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*. Tłum. M. i P. Rodakowie. Warszawa 1998.
- Eliade M.: *Sacrum, mit, historia*. Tłum. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1974.
- English P.W.: *Krajobraz, ekosystem i percepcja środowiska*. Tłum. A. Kowalczyk. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 1—2: *Geografia kultury*. Red. S. Otok. Warszawa 1986, s. 83—91.
- Eyles J.: *Senses of Place*. Warrington 1985.
- Farley J.: *The Resources of Turkey [...]*. London 1862, cyt. za: *Македонија во делата на странските патописци*. Red. A. Matkovski. T. 5. Skopje 2000, s. 250—269.
- Filipović M.: *Golo Brdo*. Skoplje 1940.
- Filozofia przestrzeni*. Red. A. Nowicki. Lublin 1985.
- Fleischer M.: *Polska symbolika kolektywna*. Wrocław 2003.
- Gabelić S.: *Manastir Lesnovo. Istorija i slikarstvo*. Beograd 1998.
- Gać J.: *Grecja. Kulturowy przewodnik po Grecji bizantyńskiej*. Kraków 2007.
- Gale N., Gollidge R.: *O subiektywnym dzieleniu przestrzeni*. Tłum. M. Bartnicka. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 2: *Geografia percepcji*. Red. M. Bartnicka. Warszawa 1989, s. 29—50.
- Galt J.: *Voyages and Travels [...]*. London 1812, cyt. za: *Македонија во делата на странските патописци*. Red. A. Matkovski. T. 2. Skopje 1991, s. 502—519.
- Geertz C.: *Religia jako system kulturowy*. W: *Racjonalność i styl myślenia*. Red. E. Mokrzycki. Warszawa 1992, s. 498—555.
- Geografia czasu*. Red. G. Węclawowicz. Warszawa 1983.

- George P.: *Wieś*. Tłum. M. Chelińska. Warszawa 1959.
- Gil D.: *Topos „gore” u srpskoj svetogorskoj književnosti*. In: *Hilandar u osam vekova srpske književnosti*. 28 Međunarodni naučni sastanak slavista u Vukove dane. Beograd 1999, s. 131—141.
- Głombiowski K.: *Ksenofontowa droga od morza do morza*. W: *Morze w kulturze starożytnych Greków i Rzymian*. Red. J. Rostropowicz. Opole 1995, s. 46—62.
- Głuszek M.: „*Neopatryzm*” i „*ludowość*”. *Konflikt dwóch typów religijności na wsi macedońskiej* W: *W cieniu drzewa wiar*. Red. M. Zowczak. Warszawa 2009, s. 31—56.
- Gopčević S.: *Stara Srbija i Makedonija*. Tłum. M. Kasumović. Beograd 1890.
- Górdziałek J.: *Mitologizacja kresów*. „*Wiadomości Kulturalne*” 1997, nr 47, s. 10.
- Grabrijan D.: *Makedonska hiša*. Ljubljana 1976.
- Grabska E.: „*The House Beautiful*” — *przystań estety czy przygoda pisarza*. W: *Miejsce rzeczywiste — miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*. Red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka. Lublin 1999, s. 39—58.
- Grecja współczesna i starożytna*. Red. W. Madyda. Kraków 1960.
- Gregory D.: *Ideology, Science and Human Geography*. London 1978.
- Guliński S.: *Alewizm i bektaszizm. Historia i rytuał*. Kraków 1999.
- Gułkowski J.: *O istocie i naturze kultury*. W: *Co to jest filozofia kultury?* Red. Z. Rosińska, J. Michalik. Warszawa 2006, s. 30—47.
- Gzell S.: *Co z przeszłością miasteczka?* W: *Wieś i miasteczko u progu zagłady*. Red. T. Rudkowski. Warszawa 1991, s. 60—69.
- Habermas J.: *The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays*. Cambridge 2001.
- Hadaczek B.: *Kresy w literaturze polskiej XX wieku*. Szczecin 1993.
- Hadživasiljević J.: *Skoplje i njegova okolina*. Beograd 1930.
- Hall E.: *Ukryty wymiar*. Tłum. T. Hołówka. Warszawa 1978.
- Halpern in Macedonia*. Dostępny w Internecie: <http://www.library.umass.edu/spcoll/galleries/halpern.htm>.
- Hałas E.: *Symbole i społeczeństwo. Szkice z socjologii interpretacyjnej*. Warszawa 2007.
- Hałas E.: *Symbole w interakcji*. Warszawa 2001.
- Hamdi-bey, De Launey M.: *Les costumes populaires de la Turquie*. Constantinople 1873, cyt. za: *Македонија во делата на странските патописци*. Red. A. Matkovski. T. 5. Скопје 2000, s. 298—307.
- Hammond N.G.L.: *Starożytna Macedonia*. Tłum. A. Chankowski. Warszawa 1999.
- Hard G.: *Die „Landschaft” der Sprache und die „Landschaft“ der Geographen*. Bonn 1970.
- Haussig H.-W.: *Historia kultury bizantyńskiej*. Tłum. T. Zabłudowski. Warszawa 1969.
- Hodrová D.: *Citlivé město (eseje z mytopoetiky)*. Praha 2006.

- Humanistic geography and literature: essays on the experience of place.* Ed. D.C. Pockock. London 1982.
- Ihnatowicz E.: *Literacki świat rzeczy: o realiach w pozytywistycznej powieści obyczajowej.* Warszawa 1995.
- Ilić M.: *Solun. Topografske, vojničke i putničke crte.* „Otađžbina” 1875, sv. 2, cyt. za: *Македонија во делата на странските топописци.* Ред. А. Матковски. Т. 5. Скопје 2000, s. 270—276.
- Image and Environment. Cognitive Mapping and Spatial Behavior.* Eds. R. Downs, D. Stea. Chicago 1973.
- İnciciyan Ğ: *Ashxarhagrowt’youwn.* Venezia 1804, cyt. za: *Македонија во делата на странските топописци.* Ред. А. Матковски. Т. 2. Скопје 1991, s. 245—280.
- Ivanova N.: *Restless waves [Немирни бранови — патриотска поезија].* Port Kembla 1993.
- Jałowiecki B., Szczepański M.: *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej.* Warszawa 2006.
- Jędrzejczyk D.: *Wprowadzenie do geografii humanistycznej.* Warszawa 2001.
- Johnston R.J.: *Philosophy and Human Geography. An Introduction to Contemporary Approaches.* London 1983.
- Johnston R.J.: *The Dictionary of Human Geography.* Oxford 1981.
- Joksimović H.: *Koliko se troši na prosvetu, a koliko na alkoholna pića u Skoplju.* Skoplje 1933.
- Jordan T.G., Rowntree L.: *Problemy badawcze w geografii kultury.* Tłum. A. Kowalczyk. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 1—2: *Geografia kultury.* Red. S. Otok. Warszawa 1986, s. 47—61.
- Juda C.: *W poszukiwaniu nowego kanonu — powroty kultury macedońskiej do dialogu z cywilizacją śródziemnomorską.* W: *W poszukiwaniu nowego kanonu. Reinterpretacje tradycji kulturalnej w krajach postjugosłowiańskich po 1995 roku.* Red. M. Dąbrowska-Partyka. Kraków 2005, s. 371—385.
- Jurewicz O.: *Historia literatury bizantyńskiej.* Wrocław 1984.
- Kalinowska M.: *Grecja romantyków: studia nad obrazem Grecji w literaturze romantycznej.* Toruń 1994.
- Kallimopoulou E.: *Paradosiaká: Music, Meaning and Identity in Modern Greece.* Farnham 2009.
- Kamionka-Straszakowa J.: *Zbłąkany wędrowiec: z dziejów romantycznej topiki.* Wrocław 1992.
- Kardula N.: *Situatsia a Armânjlor tu Balcane shi tu Makedonie.* „Noi Armânji” 2006, num. 13, s. 12—13.
- Kasareńko L.: *Totemy życia. Chińska literatura poszukiwania korzeni.* Warszawa 2000.
- Kele F., Mariot P.: *Krajobraz, człowiek, środowisko.* Tłum. M. Janusz. Wrocław 1986.
- Kellerman A.: *Time, Space and Society: Geographical Societal Perspectives.* Dordrecht 1989.
- Këngë popullore historike (1878—1912).* Red. Q. Haxhihasani. Tiranë 1962.

- Kłoczowski J.A.: *Paul Tillich — teolog „troski ostatecznej”*. W: P. Tillich: *Dynamika wiary*. Tłum. A. Szostkiewicz. Poznań 1987, s. 4—23.
- Knežević M.: *Evropa iza limesa*. Beograd 2001.
- Kolbuszewski J.: *Krajobraz i kultura*. Katowice 1985.
- Kolbuszewski J.: *Motyw górskich rzek w literaturze*. W: *Góry, literatura, kultura*. T. 2. Red. J. Kolbuszewski. Wrocław 1996, s. 81—90.
- Kolbuszewski J.: *Od Pigalle po Kresy: krajobrazy literatury polskiej*. Wrocław 1994.
- Kolbuszewski J.: *Tatry: literacka tradycja motywu gór*. Kraków 1995.
- Kornecki M.: *Wieś i miasteczko — o czym mówimy?* W: *Wieś i miasteczko u progu zagłady*. Red. T. Rudkowski. Warszawa 1991, s. 18—29.
- Kostić K.: *Naši novi gradovi na Jugu*. Beograd 1922.
- Koter M.: *Region polityczny — geneza, ewolucja i morfologia*. W: *Region, regionalizm — pojęcia i rzeczywistość*. Red. K. Handke. Warszawa 1993.
- Kowalik A.: *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*. Kraków 2004.
- Kowalski A.: *Symbol w kulturze archaicznej*. Poznań 1999.
- Kowalski P.: *Droga, wędrówka, turystyka w kulturze popularnej*. W: *Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich*. Red. P. Kowalski. Opole 2001.
- Kowalski P.: *Gościńiec, drogi rozstajne i „peregrinatio vitae”*. Wprowadzenie do antropologicznej lektury drogi i rozdroży. „Literatura Ludowa” 1995, nr 4—5, s. 109—122.
- Kowalski P.: *Góry. „Ultima Thule”, pustkowie i środek świata*. W: *Góry, literatura, kultura*. T. 2. Red. J. Kolbuszewski. Wrocław 1996, s. 9—24.
- Kowalski P.: *Leksykon — znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa 1998.
- Krainy utracone i pozyskane. Problem w literaturach Europy Środkowej*. Red. K. Krasuski. Katowice 2005.
- Krawczak E.: *Antropologia kulturowa — klasyczne kierunki, szkoły i orientacje*. Lublin 2006.
- Kresy i pogranicza: historia, kultura, obyczaje*. Red. Z. Frasz, A. Staniszewski. Olsztyn 1995.
- Królikowski J., Rylke J.: *Spoleczno-kulturowe podstawy gospodarowania przestrzeni*. Warszawa 2001.
- Krstić B.: *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Beograd 1985.
- Kuljić T.: *Kultura sećanja. Teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*. Beograd 2006.
- Kultura materialna starożytnej Grecji. Zarys*. Red. K. Majewski. Wrocław 1977.
- Kunce A.: *Miejsce i rytm. O doświadczaniu miejsc w kulturze*. W: „Genius loci”. *Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice 2007, s. 93—119.
- Lalčev D.: *Etymology of the ancient mountain name Pêlister (Perister) in Prespa (Macedonia)*. „Балканско езикознание” 1990, бр. 3—4, s. 111—117.
- Langer S.: *Feeling and Form*. New York 1953.
- Langer S.: *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*. Tłum. A. Bogucka. Warszawa 1976.

- Leake W.: *Researches in Greece*. London 1814, cyt. za: *Македонија во делата на странските патонисци*. Red. A. Matkovski. T. 2. Skopje 1991, s. 376—496.
- Lejan W.: *Wilhelm Lejans Streifzüge in Südosteuropa*. „Globus” 1874, nr 17, cyt. za: *Македонија во делата на странските патонисци*. Red. A. Matkovski. T. 5. Skopje 2000, s. 327—331.
- Leksikon gradova i trgova srednjovekovnih srpskih zemalja: prema pisanim izvorima*. Ur. S. Mišić. Beograd 2010.
- Leksykon wiedzy o Turcji*. Red. T. Majda. Warszawa 2003.
- Les lieux de mémoire*. Éd. par P. Nora. T. 1—3. Paris 1984—1992.
- Lesky A.: *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Mer*. Wien 1947.
- Leveque P.: *Świat grecki*. Tłum. J. Olkiewicz. Warszawa 1973.
- Lewis R.: *Życie codzienne w Turcji osmańskiej*. Tłum. W. Radwański. Warszawa 1984.
- Libura H.: *Geografia i literatura*. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 4: *Geografia humanistyczna*. Red. H. Libura. Warszawa 1990, s. 107—114.
- Libura H.: *Percepcja przestrzeni miejskiej*. Warszawa 1990.
- Lichaczow D.S.: *Poetyka przestrzeni artystycznej*. Tłum. R. Zimand. „Pamiętnik Literacki” 1976, z. 1, s. 245—256.
- Lichański S.: *Pisarstwo wsi i ziemi. Szkice i eseje*. Warszawa 1986.
- Lieux d'Europe. Mythes et limites*. Éd. par S. Ghervas, F. Rosset. Paris 2008.
- Ligeza W.: *Jerozolima i Babilon. Miasta poetów emigracyjnych*. Kraków 1998.
- Lukermann F.: *Geography as a formal intellectual discipline and the way in which it contributes to human knowledge*. „Canadian Geographer” 1964, No. 8, s. 167—172.
- Lurker M.: *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*. Tłum. R. Wojnakowski. Kraków 1994.
- Lynch K.: *What Time is This Place?* Cambridge 1972.
- Machalski F.: *Orientalizm Antoniego Langego*. Tarnopol 1937.
- Maciejewski W.: *O przestrzeni w języku*. Poznań 1996.
- Magidowicz I., W.: *Historia poznania Europy*. Tłum. B. Ciszewska. Warszawa 1974.
- Makedonien: Geographie-etnische Struktur — Geschichte — Sprache und Kultur — Politik — Wirtschaft — Recht*. Hrsg. von W. Lukan, P. Jordan. Frankfurt am Main 1998.
- Małczak L.: *Wiatr w literaturze chorwackiej. O figurze literackiej wiatru w XIX- i XX-wiecznym piśmiennictwie chorwackim strefy śródziemnomorskiej*. Poznań 2004.
- Maneвиć T.: *G. Martinovski koji isključivo slika Cigane, izlagaće u Beogradu*. „Vreme”, 21 XI 1938.
- Mantegazza V.: *Macedonia*. Milano 1903.
- Marcoff M.: *La peuple bulgare, la Macédoine, l'Europe: la question macedonienne et l'évolution du droit des peuples*. T. 1—2. Geneve 2003.
- Maryański A.: *Migracje w świecie*. Warszawa 1984.

- Matoré G.: *L'espace humain. L'expression de l'espace dans la vie, la pensée et l'art contemporains*. Paris 1962.
- Mazower M.: *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews 1430—1950*. London 2004.
- Mazurczak U.: *Rozumienie „miejsca” w malarstwie Joachima Patinira*. W: *Miejsce rzeczywiste — miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*. Red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka. Lublin 1999, s. 79—106.
- Mączak A.: *Życie codzienne w podróżach po Europie w XVI i XVII wieku*. Warszawa 1978.
- Merleau-Ponty M.: *Fenomenologia percepcji*. Tłum. M. Kowalska, J. Migański. Warszawa 2001.
- Miasto. Przestrzeń, topos, człowiek*. Red. A. Gleń, J. Gutorow, I. Jokiel. Opole 2005.
- Miejsce rzeczywiste — miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*. Red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka. Lublin 1999.
- Mioletinski E.: *Poetyka mitu*. Tłum. J. Dancygier. Warszawa 1983.
- Milićević Ž.: *U postojbini naših kopaničara i zografa*. Beograd 1927.
- Miodyński L.: *Integralizm i separatyzm w macedońskim procesie samostanowienia kulturalnego*. W: *Idee wspólnotowe Słowiańszczyzny*. Red. A. Mikołajczak, W. Szulc, B. Zieliński. Poznań 2004, s. 229—245.
- Miodyński L.: *Macedońska katachreza — nowy regionalny klucz identyfikacyjny*. „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe” 2007, z. 4, s. 19—30.
- Miodyński L.: *Podmiot na peryferiach. Literatura macedońska lat dziewięćdziesiątych wobec problemu marginalizacji kulturowej*. W: *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy*. T. 3. Red. B. Czapik-Lityńska. Warszawa 2005, s. 172—197.
- Miodyński L.: *Powroty znaczeń. Aktualizacje tradycji kulturowych w literaturze macedońskiej po 1945 roku*. Katowice 1999.
- Miodyński L.: *Simboli i idoli — hijerofanija u sećanju slovenskih interpretacionih zajednica*. In: *Njegoševi dani 1. Zbornik radova*. Red. T. Bečanović. Nikšić 2009, s. 189—206.
- Miodyński L.: *Syndrom ginącej wsi a geokulturowa więź Macedończyków*. W: *Bunt tradycji — tradycja buntu. Księga dedykowana Profesorowi Krzysztofowi Wrocławskiemu*. Red. M. Bogusławska, G. Szwat-Gyłybowa. Warszawa 2008.
- Miodyński L.: *Synkretyczna substancja miejsca jako archimotywy macedońskiej kultury*. W: *Tradycje pogranicza i przestrzenie tradycji. Od komunizmu do postmodernizmu i postkolonializmu*. Red. B. Zieliński. Poznań 2008, s. 53—69.
- Mirković L., Tatić Ž.: *Markov manastir*. Novi Sad 1925.
- Moroz-Grzelak L.: *Aleksander Wielki a macedońska idea narodowa*. Warszawa 2004.
- Motyw ojczyzny w liryce współczesnej*. Red. M. Inglot. Wrocław 1985.
- Moutzopoulos N.: *I vasiliki tu Agiu Ahilleu stin Prespan*. T. 1—3. Thessaloniki 1989.
- Mroczek I.: *Dom, ulica, miasto w poezji czeskiej Grupy 42*. Katowice 2005.

- Mugerauer R.: *Język a wylanianie się środowiska*. Tłum. B. Ściborowska. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 2: *Geografia percepcji*. Red. M. Bartnicka. Warszawa 1989, s. 81—114.
- Musek J.: *Simboli, kultura, ljudje*. Ljubljana 1990, s. 71—104.
- Naumow A.: *Współczesna rekonstrukcja macedońskiego procesu historycznego i literackiego*. W: *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*. Red. J. Kornhauser. Kraków 1999, s. 57—69.
- Nawotka K.: *Aleksander Wielki*. Wrocław 2007.
- Nedeljković D.: *Osnovne etnografsko-etnološke karakteristike skopskog narodnog života*. Skoplje 1925.
- Niketić G.: *Administrativni rečnik mesta Kraljevine Jugoslavije*. Beograd 1931.
- Norberg-Schulz Ch.: *Bycie, przestrzeń, architektura*. Tłum. B. Gadomska. Warszawa 2000.
- Nowosielski K.: *Ryzyko obecności. Doświadczenie biograficzne i powieść chłopska*. Warszawa 1983.
- Nurek S.: *Terytorium i miejsce w socjologii egzystencjalnej*. W: *Przestrzeń znacząca*. Red. J. Wódz. Katowice 1989, s. 238—248.
- Obraz świątyni w kulturze i literaturze europejskiej*. Red. L. Rożek. Częstochowa 2001.
- Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*. Red. W. Burszta, W. Kuligowski. Poznań 2002.
- O komunikacyjnej funkcji przedstawień symbolicznych*. Red. T. Kostyrko. Warszawa 1985.
- Okopień K.: *Tezy o ontologii kultury*. W: *Co to jest filozofia kultury?* Red. Z. Rościńska, J. Michalik. Warszawa 2006.
- Olesiak G.: *Wyobrażenie „małej ojczyzny”. Morfologia idealnego świata*. „Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 3, s. 3—8.
- Olkusz W.: *Poszukiwacze „nowej Golkondy piękna” i „prastarej mądrości Indii”, czyli pozytywiści polscy wobec kultury Orientu*. Opole 1992.
- Olszewska-Dyoniziak B.: *Człowiek — kultura — osobowość: wstęp do klasycznej antropologii kultury*. Kraków 1991.
- Orient i orientalizm w sztuce*. Red. E. Karwowska. Warszawa 1986.
- Osolnik V.: *Regionalno in nacionalno v slovenski literarni zgodovini in v literarni vedi južnih Slovanov (19. stoletje)*. In: *Nacionalno — regionalno — provincialno*. Ur. M. Jesenšek. Ljubljana 2002.
- Paassen van Ch.: *Geografia człowieka w świetle antropologii egzystencjalnej*. Tłum. W. Świtalski. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 3: *Wybrane podstawy filozoficzne geografii współczesnej*. Red. K. Dramowicz. Warszawa 1979, s. 143—176.
- Palavestra P.: *Tuđini i samoća u balkanskom svetu kulture*. In: *Македонската литература и култура во контекстот на медитеранската културна сфера*. Red. M. Ѓурчинов. Скопје 1998, s. 95—99.
- Panov M.: *Geopolitički položaj Makedonije kao jedan od faktora istorijsko-geografskog i etničkog razvitka*. In: *Jugoslovenski geoprostor*. Beograd 1989, s. 121—123.

- Panov N.: *Tourist valorization of the monasteries in the Republic of Macedonia*. Skopje 2000.
- Parfianowicz S.: „*Wieś i miasteczko*”. *Uwagi o niektórych wątkach krytycznych*. W: *Wieś i miasteczko u progu zagłady*. Red. T. Rudkowski. Warszawa 1991, s. 41—51.
- Pasierb J.S.: *Pionowy wymiar kultury*. Warszawa 1970.
- Patek A.: *Ludność macedońska w Polsce. Geneza i charakter*. W: *Miejsce Macedonii na Bałkanach*. Red. I. Stawowy-Kawka. Kraków 2005, s. 271—278.
- Patoczka P.: „*Ściany*” i „*bramy*” w krajobrazie. Kraków 2001.
- Pavlović J.: *Maleševo i Maleševci*. Beograd 1928.
- Pawliszyn A.: *Świat człowieka i kosmos poprzez metaforę*. Poznań 1999.
- Pawłowski T.: *Wartości estetyczne*. Warszawa 1987.
- Pédech P.: *La géographie des Grecs*. Paris 1976.
- Peirce Ch.: *Semiotische Schriften*. Bd. 1—3. Frankfurt 1986—1993.
- Petković Ž.: *Makedonija staroga veka*. Beograd 1928.
- Petrović V.: *Dardanija u rimskim itinerarima. Gradovi i naselja*. Beograd 2007.
- Pfeiffer E.: *Gesund und Kranke Landschaft*. Berlin 1942.
- Piątkowski K.: *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii*. Toruń 1993.
- Pieńkos A.: *Dom poetki Victora Hugo — pracownia, miejsce tworzenia, dzieło*. W: *Miejsce rzeczywiste — miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*. Red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka. Lublin 1999, s. 59—75.
- Piętkowa R.: *O aksjologizacji przestrzeni w języku i poezji*. W: *Język a kultura*. T. 2: *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*. Red. J. Puzynina, J. Bartmiński. Wrocław 1989, s. 187—196.
- Pirivatrić S.: *Samuilova država. Obim i karakter*. Beograd 1997.
- Pisanie miasta — czytanie miasta*. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Poznań 1997.
- Piskozub A.: *Między historiozofią a geozofią: szkice z filozofii czasoprzestrzeni ludzkiej*. Gdańsk 1994.
- Piskozub A.: *Rozwój horyzontu geograficznego*. Gdańsk 1993.
- Piskozub A.: *Transport w dziejach cywilizacji*. Toruń 1998.
- Plasari A.: *Fenomeni Voskopojë*. Tiranë 2000.
- Płaskowicka-Rymkiewicz S., Borzęcka M., Łabęcka-Koecher M.: *Historia literatury tureckiej. Zarys*. Wrocław 1971.
- Podemski K.: *Socjologia podróży*. Poznań 2005.
- Podróż i miejsce w perspektywie antropologicznej*. Red. D. Rancew-Sikora. Gdańsk 2009.
- Podróż w literaturze rosyjskiej i innych literaturach słowiańskich*. Red. T. Poźniak, A. Wieczorek. Opole 1993.
- Pogranicze jako problem kultury*. Red. T. Smolińska. Opole 1994.
- Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*. Red. A. Kłoskowska. Wrocław 1991.
- Polenaković H.: *Skoplje u narodnim pesmama*. Skoplje 1936.
- Pomijan K.: *Evropa: stvarna topografija i mentalne topografije*. In: *Mesta Evrope. Mitovi i granice*. Ur. S. Gerva, F. Rose. Prev. O. Petronić, S. Spasojević. Beograd 2010.

- Popović D.: *O Cincarima*. Beograd 1937.
- Poprzęcka M.: *Miejsce dzieła*. W: *Miejsce rzeczywiste — miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*. Red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka. Lublin 1999, s. 21—35.
- Porteous J.-D.: *Krajobraz zapachów*. Tłum. M. Bartnicka. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 2: *Geografia percepcji*. Red. M. Bartnicka. Warszawa 1989, s. 195—219.
- Pouqueville F.: *Voyage de la Grece*. Paris 1826, cyt. za: *Македонија во делата на странските патописци*. Red. A. Matkovski. T. 2. Skopje 1991, s. 643—730.
- Późniak T.: *Константинополь — восточнославянский Иерусалим*. W: *XII Międzynarodowy Kongres Słowistów. Literaturoznawstwo, folklorystyka, nauka o kulturze*. Red. L. Suchanek, L. Macheta. Warszawa 1998, s. 160.
- Problemy teoretyczne związków literatur Orientu i Zachodu*. Red. T. Cieślukowska. Kraków 1992.
- „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 2: *Geografia percepcji*. Red. M. Bartnicka. Warszawa 1989.
- Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich*. Red. P. Kowalski. Opole 2001.
- Przez znaki — do człowieka*. Red. B. Sienkiewicz. Poznań 1997.
- Radovanović V.: *Problemi antropogeografskih ispitivanja Južne Srbije*. In: *Zbornik radova III Kongresa slovenskih geografa i etnografa u Kraljevini Jugoslaviji 1930*. Ur. P. Vujević. Beograd 1933, s. 25—34.
- Radovanović V.: *Tikveš i Rajec. Antropogeografska ispitivanja*. Beograd 1924.
- Rečnik mesta u oslobođenoj oblasti Stare Srbije*. Beograd 1914.
- Relph E.: *Doznania geograficzne a Bycie-w-Świecie. Fenomenologiczne pochodzenie geografii*. Tłum. M. Bartnicka. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 2: *Geografia percepcji*. Red. M. Bartnicka. Warszawa 1989, s. 51—80.
- Relph E.C.: *Phenomenological Base of Geography*. Toronto 1976.
- Relph E.C.: *Place and Placelessness*. London 1976.
- Rewers E.: *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*. Poznań 1996.
- Rewers E.: *Miejsce podmiotu — podmiot jako miejsce. Kto wyprowadza podmiot z metafizyki?* „Ergo” 2000, nr 1, s. 21—34.
- Ricoeur P.: *Symbolika zła*. Tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986.
- Rosińska Z.: *Filozofia kultury jako „filozofia spraw ludzkich”*. W: *Co to jest filozofia kultury?* Red. Z. Rosińska, J. Michalik. Warszawa 2006, s. 106—125.
- Rospond S.: *Klasyfikacja strukturalno-gramatyczna słowiańskich nazw geograficznych*. Wrocław 1957.
- Rusić B.: *Beleške o najnovijim naseljenicima iz Makedonije u sedam sela vršačkog Banata*. Novi Sad 1958.
- Rybicka E.: *Geopoetyka (o mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych)*. W: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*. Red. M.P. Markowski, R. Nycz. Kraków 2006, s. 471—490.

- Rygielska E., Rygielski J.: *Drogi na Szar-Planinie. Turystyka kwalifikowana*. „Ilustrowany Magazyn Turystyczny Światowid” 1977, nr 814, s. 28—29.
- Rygielski J.: *Ochrona środowiska w Socjalistycznej Republice Macedonii*. „Aura” 1979, nr 8, s. 18—19.
- Salvesen Ch.: *The Landscape of Memory*. London 1965.
- Sawicka G., Pirveli M.: *Alternatywna morfologia przestrzeni zurbanizowanej*. W: *Przestrzeń w języku i kulturze*. Red. J. Adamowski. Lublin 2005, s. 207—218.
- Schwarz R.: *Vom Bau der Kirche*. Heidelberg 1947.
- Schwarz R.: *Von der Bebauung der Erde*. Heidelberg 1949.
- Sennet R.: *Ciało i kamień: człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*. Tłum. M. Koniowska. Gdańsk 1996.
- Shkodra Z.: *Qyteti shqiptar gjatë Rilindjes kombëtare*. Tiranë 1984.
- Siennicka H.: *Uroda Jugosławji*. Warszawa 1930, s. 162—200.
- Skopje in 2014*. Dostępny w Internecie: <http://www.youtube.com/watch?v=iybmt-iLysU>.
- Skowronek M.: „Świat cały ma Cię za obrońcę”. *Michał Archanioł w kulturze Słowian prawosławnych na Bałkanach*. Łódź 2008.
- Sławek T.: *Bowman, opodal farmy Chapmana, nad Bear River. Piaszczysta wyspa na Dunaju niedaleko Bratysławy*. W: „Genius loci”. *Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice 2007, s. 130—152.
- Sławek T.: „Genius loci” jako doświadczenie. *Prolegomena*. W: „Genius loci”. *Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice 2007, s. 5—27.
- Sławińska I.: *Współczesna refleksja o teatrze. Ku antropologii teatru*. Kraków 1979.
- Słowiańska onomastyka. Encyklopedia*. T. 1. Red. E. Rzetelska-Feleszko, A. Cieślakowa. Warszawa 2002.
- Słownik starożytności słowiańskich*. Red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński. T. 1. Cz. 1. Wrocław 1962.
- Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Red. J. Bartmiński. T. 1. Lublin 1996.
- Smiljanić T.: *Kičevija. Naselja i poreklo stanovništva*. Beograd 1935.
- Smith S.J.: *Uprawiając geografję humanistyczną*. Tłum. I. Sagan. W: „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej”. T. 4: *Geografia humanistyczna*. Red. H. Libura. Warszawa 1990, s. 29—68.
- Smolčić-Makuljević S.: *Sakralna topografija manastira Treskavca*. „Balcanica” 2005, T. 35, s. 285—322.
- Smoleński J.: *Morfologia granic etnograficznych w związku z ich genezą*. In: *Zbornik radova III Kongresa slovenskih geografa i etnografa u Kraljevini Jugoslaviji 1930*. Ur. P. Vujević. Beograd 1933, s. 21—23.
- Sobierajski Z.: *Geolingwistyka i geoetnologia w atlasie regionalnym Wielkopolski*. W: *Gwary dziś. Metodologia badań*. Red. J. Sierociuk. Poznań 2001, s. 67—94.
- Solak E.: *Znaki szczególne. Językowe i wokółjęzykowe problemy bułgarskiego Odrodzenia*. Kraków 2009.
- Sorkočević I.: *Giornale del viaggio a Constantinopoli fatto dagli Ambasciatori della Republica di Ragusa alla Sublime Porta*. Ragusa 1792, cyt. za: *Македонија*

- во делама на странските памописци. Red. A. Matkovski. T. 2. Скопје 1991, s. 36—39.
- Sosnowska D.: *Argolida i ludzie pasji*. W: *Miejsce rzeczywiste — miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*. Red. M. Kitowska-Lysiak, E. Wolicka. Lublin 1999, s. 245—258.
- „Sprawy Narodowościowe” 2007, z. 31 — numer specjalny: *Terytorializm i tożsamość. Balkany słowiańskie i niesłowiańskie*. Red. J. Sujecka.
- Springer P.: *Egzystencjalna interpretacja symbolu w fenomenologii religii M. Eliadego i teologii systematycznej P. Tillicha*. W: *W gąszczu znaków*. Red. P. Orlik. Poznań 2004, s. 249—268.
- Stanković S.: *Ohridsko jezero*. Skopje 1959.
- Stawowy-Kawka I.: *Historia Macedonii*. Wrocław 2000.
- Stefanija D.: *Macedonian Literature about Australia*. In: *Australian Papers. Yugoslavia, Europe and Australia*. Ed. M. Juvan. Ljubljana 1983, s. 89—104.
- Stomma L.: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa 1986.
- Stroeker E.: *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt am Main 1965.
- „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 5: *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2001.
- Sujecka J.: *Bułgarska przestrzeń narodowa*. W: *Język, literatura i kultura Słowian dawniej i dziś*. T. 3. Red. B. Zieliński. Poznań 2001, s. 219—224.
- Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*. Red. T. Kostyrko. Warszawa 1983.
- Symbol w kulturze*. Red. G. Głuchowski. Lublin 1995.
- Symbole kulturowe, komunikacja społeczna, społeczności regionalne: studia*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 1995.
- Symbolika regionów: studia etnologiczno-folklorystyczne*. Red. D. Simonides. Opole 1988.
- Symotiuk S.: *Filozofia i „genius loci”*. Warszawa 1997.
- Symotiuk S.: *Miejsce i czas*. W: „Genius loci”. *Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice 2007, s. 120—129.
- Szahaj A.: *Granice anarchizmu interpretacyjnego*. „Teksty” 1997, nr 6, s. 5—33.
- Szatrawski K.: *Przestrzeń w dziele literackim. Kategoria poznawcza i kod kulturowy*. Dostępny w Internecie: <http://www.szatrawski.republika.pl/nauk3.html>.
- Ślęczka T.: *Aleksander Macedoński w literaturze staropolskiej*. Wrocław 2003.
- Świat Bizancjum*. T. 1: *Cesarstwo Wschodniorzymskie 330—641*. Oprac. C. Morrison. Tłum. A. Graboń. Kraków 2007.
- Świderkówna A.: *Bogowie zeszli z Olimpu: bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*. Warszawa 1991.
- Taking Place: Non-Representational Theories and Geography*. Eds. B. Anderson, P. Harrison. Farnham 2010.
- Tarnowski J.: *Miasto jako nośnik wartości — szkic koncepcji*. W: *Aksjotyczne przestrzenie kultury*. Red. R. Tańczuk, D. Wolska. Wrocław 2005, s. 231—244.
- Taszycki W.: *Słowiańskie nazwy miejscowe (ustalenie podziału)*. Kraków 1946.
- Taylor J.: *Kategoryzacja w języku. Prototypy w teorii językoznawczej*. Tłum. A. Skucińska. Kraków 2001.

- Terry G.: *A Bibliography of Macedonian Studies*. Nottingham 1975.
- The Anthropology of Space and Place. Locating culture*. Eds. S.M. Low, D. Lawrence-Zúñiga. Oxford 2003.
- The „Diariusz Podróżny” of Pylyp Orlyk, 1720—1726*. Ed. O. Subtelny. Cambridge 1988.
- The human experience of space and place*. Eds. A. Buttimer, D. Seamon. London 1980.
- The Interpretation of Ordinary Landscapes*. Ed. D.W. Meinig. New York 1979.
- The Letters of John Morritt Descriptive of Journeys in Europe and Asia Minor in Years 1794—96*. Ed. G. Mirindin. London 1914, cyt. za: *Македонија во делата на странските патописци*. Ред. А. Матковски. Т. 2. Скопје 1991, s. 43—50.
- Tilley Ch.: *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*. Oxford 1994.
- Todorova M.: *Balkany wyobrażone*. Tłum. P. Szymor, M. Budzińska. Wołowiec 2008.
- Toporow W.: *Petersburg i tekst Petersburski literatury rosyjskiej. Wprowadzenie do tematu. Miasto i mit*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk 2000, s. 47—142.
- Toynbee A.: *Ze Wschodu na Zachód*. Tłum. T. Dehnel. Warszawa 1962.
- Tozer H.: *Researches in the Highlands of Turkey*. London 1869, cyt. za: *Македонија во делата на странските патописци*. Ред. А. Матковски. Т. 5. Скопје 2000, s. 32—78.
- Tozer H.: *The Islands of the Aegean Sea*. Oxford 1890, cyt. za: *Македонија во делата на странските патописци*. Ред. А. Матковски. Т. 5. Скопје 2000, s. 308—326.
- Трапczyński W.: *Albania i Macedonia. Kraj i ludzie — podług najnowszych źródeł*. Warszawa 1903.
- Trifunoski J.: *Bitoljsko-prilepska kotlina. Antropogeografska proučavanja*. Beograd 1998.
- Trifunoski J.: *Skopski Derven. Antropogeografska ispitivanja*. Beograd 1954.
- Trifunoski J.: *Skopsko polje. Antropogeografska ispitivanja*. Beograd 1935.
- Trifunoski J.: *Sliv Markove reke. Antropogeografska promatranja*. Skopje 1958.
- Tučan F.: *Po Makedoniji: putničke slike i dojmovi*. Zagreb 1925.
- Tyler S.A.: *Wprowadzenie do metod antropologii kognitywnej*. Tłum. O. Kubińska. W: *Amerykańska antropologia kognitywna*. Red. M. Buchowski. Warszawa 1993.
- Tyszkiewicz W.: *Typy rolnictwa Macedonii jako przykład typologii rolnictwa świata*. „Przegląd Geograficzny” 1977, nr 4, s. 781—805.
- Ujma M.: *Site: miejsce, gdzie znajdują się ruiny*. W: *Miejsce rzeczywiste — miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*. Red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka. Lublin 1999, s. 179—212.
- Układ słów kluczowych dla bazy danych o źródłach etnograficznych*. Red. C. Robotycki. Kraków 1995.
- Verković S.: *Narodne pesme makedonski Bugara. Ženske pesme*. Beograd 1860.
- Vidal de la Blache P.: *Principes de géographie humaine*. Paris 1922.

- Vukanović T.: *Etnogeneza Južnih Slovena*. Vranje 1974.
- Vulcanescu R.: *Kolumna niebios*. Tłum. D. Bieńkowska, Z. Stolarek. Warszawa 1979.
- Waklinow S.: *Kultura starobułgarska (VI—XI w.)*. Tłum. K. Wierzbicka. Warszawa 1984.
- Wallis A.: *Socjologia przestrzeni*. Warszawa 1990.
- Walmsley D.J., Lewis G.J.: *Geografia człowieka. Podejścia behawioralne*. Tłum. E. Nowosielska. Warszawa 1997.
- Walpole R.: *Memoires relating to European and Asiatic Turkey*. London 1817, cyt. za: *Македонија во делата на странските патонисци*. Ред. А. Матковски. Т. 2. Скопје 1991, s. 309—338.
- Ward B.: *Dom człowieka*. Tłum. T. Zalewski. Warszawa 1983.
- Weigand G.: *Etnographie von Makedonien*. Leipzig 1924.
- Werner W., Kaplan B.: *Symbol Formation*. New York 1963.
- Weyand J.: *Reisen durch Europa, Asien und Afrika*. Amberg 1822, cyt. za: *Македонија во делата на странските патонисци*. Ред. А. Матковски. Т. 2. Скопје 1991, s. 770—782.
- Wilczyński W.: *Idea przyrody w historii myśli geograficznej*. Kielce 1996.
- Wilkinson H. R.: *Maps and Politics: A Review of the Ethnographic Cartography of Macedonia*. Liverpool 1951.
- Wilowski W.: *Wokół wybranych znaków i symboli świata zachodniego i wschodniego. Od znaków i symboli uniwersalnych do symbolu jako ilustracji przemiany*. W: *W gąszczu znaków*. Red. P. Orlik. Poznań 2004, s. 205—220.
- Wojciechowski K.: *Problemy percepcji i oceny estetycznej krajobrazu*. Lublin 1986.
- Wojcieszuk K.: *Dzieciństwo i dorosłość — opozycja przestrzeni*. W: *Konflikty współczesnej kultury*. Red. K. Budrowska, A. Kietlińska. Białystok 1995, s. 79—90.
- Wojtyła-Świeżowska M.: *Przestrzeń domu u Słowian*. W: *Przestrzeń w języku i kulturze*. Red. J. Adamowski. Lublin 2005, s. 187—192.
- Woźniakowski J.: *Kilka uwag o symbolu i alegorii*. W: *Ikonoграфия romantyczna*. Red. M. Poprzęcka. Warszawa 1977, s. 33—65.
- Wójcik T.: *Pejzaż w poezji Jarosława Iwazkiewicza: paramonografia liryki poety*. Warszawa 1993.
- Wright J.: *Terrae incognitae: The Place of Geographical Imagination in Geography*. „Geographical Review” 1947, No. 37, s. 1—15.
- Wrocławski K.: *Kategorie centrum i granic w kulturze ludowej*. „Pamiętnik Słowiński” 1991, T. 41, s. 91—118.
- Wrocławski K.: *Macedońskie i polskie kamienie kultowe*. W: *W zwierciadle języka i kultury*. Red. J. Adamowski, S. Niebrzegowska. Lublin 1999, s. 390—402.
- Wrocławski K.: *Temat egejski w powojennych dziejach kultury macedońskiej*. W: „Folia Philologica Macedono-Polonica”. T. 7: *Dalecy i bliscy. Materiały VII Kolokwium Polsko-Macedońskiego*. Red. B. Zieliński. Poznań 2006, s. 133—143.

- Wysłouch S.: *Znak w teorii literatury*. W: *W gąszczu znaków*. Red. P. Orlik. Poznań 2004, s. 103—112.
- Yi-Fu Tuan: *Literature and Geography: Implications for Geographical Research*. In: *Humanistic Geography: Prospects and Problems*. Eds. D. Ley, M. Samuels. Chicago 1978, s. 194—206.
- Yi-Fu Tuan: *Przestrzeń i miejsce*. Tłum. A. Morawińska. Warszawa 1987.
- Yi-Fu Tuan: *Religion: From Place to Placelessness*. Chicago 2010.
- Yi-Fu Tuan: *Space and Place: Humanistic Perspective*. „Progress in Geography” 1974, No. 6, s. 211—252.
- Yi-Fu Tuan: *Topophilia: a Study of Enviromental Perception, Attitudes and Values*. Englewood Cliffs 1974.
- Zajac P.: „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej. W: *Nadprzyrodzone*. Red. E. Przybył. Kraków 2003.
- Ziemilski A.: *Człowiek w krajobrazie*. Warszawa 1976.
- Znaniński F.: *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*. „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” [Poznań] 1938, z. 1, s. 89—119.
- Żabicka-Czop M.: *W poszukiwaniu azyłu, czyli o meandrach przestrzennych człowieka*. W: *Konflikty współczesnej kultury*. Red. K. Budrowska, A. Kietlińska. Białystok 1995, s. 91—100.
- Żegleń U.: *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*. Toruń 2000.

- Алексиев А.: *Етнографски бележки за Полянците, Мияците и Бърсяците*. София 1914.
- Ангеловска-Панова М.: *Богомилството во духовната култура на Македонија*. Скопје 2004.
- Андонов В.: *Македонците во Австралија (иселување и организирано собирање)*. Скопје 1973.
- Андонов-Пољански Х.: *Македонија во карти*. „Гласник на Институтот за национална историја” 1956, Т. 9, s. 343—422.
- Антологија на македонската народна песна*. Red. З. Дамјановски. Скопје 2007.
- Антољак С.: *Средновековна Македонија*. Т. 1—3. Скопје 1985.
- Арменски пътеписи за Балканите XVII—XIX век*. Red. А. Орманджиян. София 1984.
- Арсовски Т.: *Стара скопска чаршија*. Скопје 1970.
- Арсовски Т., Ташковска-Арсова Н.: *Прилози за урбаната историја на Скопје од XIX и почетокот на XX век*. Т. 2. Скопје 1981.
- Археолошка карта на Република Македонија*. Red. Д. Коцо. Скопје 1994.
- Ачков Н.: *Македонија в нашата историја*. София 2003.
- Бакевски П.: *Раскината мапа*. Скопје 1984.
- Балабанов К.: *Старата скопска чаршија*. Скопје 1994.
- Балевски М.: *Македонија вчера и денес*. Скопје 1980.

- Башмаков А.: *Болгария и Македония*. Санкт-Петербург 1903.
- Бендереев А.: *Военная география и статистика Македонии и соседних с нею областей Балканского полуострова*. Санкт-Петербург 1890.
- Библиографски източници за българите извън пределите на страната. Македония*. „Население” 1994, бр. 1—2, с. 28—35.
- Божиновски С.: *Во напуштените села умираат забравени старци*. „Утрински весник”, бр. 1682, 16 X 2006.
- Бојкотирање на хотели во Скопје од келнерските работници чии сопственици се против работничката борба*. „Социјалистичка зора” 1920, бр. 18.
- Бошковик Ѓ.: *Средновековната архитектура во Македонија*. In: *Архитектурата на почвата на Македонија*. Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија”. Т. 9. Скопје 2000, с. 45—58.
- Бошковски Јон Ј.: *Атлантида Вистинската и Македонија*. Скопје 1998.
- Вајт К.: *Номадскиот дух*. Прев. И. Ивановска. Скопје 1995.
- Василевски И., Манински А.: *Струмица*. Скопје 1996.
- Велев И.: *Преглед на средновековните цркви и манастири во Македонија*. Скопје 1990.
- Вељановски С.: *Меѓу нашите во Европа*. Скопје 1999.
- Венедиков И.: *Земите по средния Вардар. Принос към античната география на Македония*. Скопие 1943.
- Веркович С.: *Описание быта болгар населяющих Македонию*. Москва 1868.
- Веркович С.: *Топографическо-этнографический очерк Македонии*. Санкт-Петербург 1889.
- Вещий О.: *Болгария и Македония*. Санкт-Петербург 1903.
- Видици: Поезија од Македонци што живеат во Австралија*. Ред. Г. Сталев. Скопје 1988.
- Видоески Б.: *Географската терминологија во дијалектите на македонскиот јазик*. Скопје 1999.
- Владимиров В., Микулина Е., Яргина З.: *Город и ландшафт*. Москва 1986.
- Влахов Т.: *Кукуш и неговото минало*. София 1969.
- Влахов-Мицов С.: *Филозофскиот клуч за македонскиот идентитет*. Скопје 2008.
- Вражиновски Т.: *Македонските преданија за места*. Скопје 1979.
- Вражиновски Т.: *Народна митологија на Македонците*. Т. 2: *Етнографски и фолклорни материјали*. Скопје—Прилеп 1998.
- Вражиновски Т.: *Народна традиција, религија, култура*. Скопје 1999.
- Вражиновски Т.: *Убавините на Македонија низ преданија и легенди*. Скопје 1995.
- Галинов Ш.: *Уроци човечности. Литература и Север*. Архангелск 1984.
- Гега Ц.: *Некои воведни прашања во врска со изучувањето на книжевноста на албанската народност во СР Македонија*. „Спектар” 1988, бр. 12, с. 145—158.
- Гелевски Н.: *Нова картографија — точки на допир*. „Маргина” 2000, бр. 53. Dostepny w Internecie: <http://www.templum.commk/star/margina53/kartografija.htm>.

- Георгиевски Љ.: *Речник на предрасуди*. Скопје 2001.
- Георгиевски М.: *Македонски светци*. Скопје 1997.
- Георгиевски Т.: *Рамна земја*. Скопје 1981.
- Головацкий Я.: *Географический словарь западнославянских и южнославянских земель и прилежащих стран*. Вильна 1884.
- Градът — символи, образи, идентичности. Ред. С. Христова. София 2002.
- Граничната идентичност на малкият град. Ред. С. Христова. Благоевград 2001.
- Грацианский А.: *Природа Югославии*. Москва 1955.
- Григоров Г.: *Македонија — люлка на българцината*. София 2004.
- Григорьян Э.А.: *Словарь местных географических терминов болгарского и македонского языков*. Ереван 1975.
- Грозданов Ц.: *Уметноста и културата на XIX век во западна Македонија. Студии и прилози*. Скопје 2004.
- Гулабчев С.: *Един оглед по етнографија на Македонија*. Габрово 1887.
- Гурчинова А.: *Македонската книжевност како составен дел од интер-литерарното заедништво на Медитеранот*. „Книжевен контекст“ 2002, бр. 4, с. 21—28.
- Гюзелев В.: *Столиците на България — средновековните и днешната*. София 2000.
- Даскалов Г.: *Българите в Егейска Македонија — мит или реалност*. София 1996.
- Ден во Скопје. Антологија на скопски раскази. Ред. Л. Капушевска-Дракулевска. Скопје 1998.
- Димевски С.: *Историја на Македонската Православна Црква*. Скопје 1989.
- Димитров Б.: *Български старини в Македонија: пътеводител*. София 2000.
- Димов М.: *Кървава луна: спомени на един македонски емигрант*. София 2000.
- Димовска В.: *Античката литературна традиција во македонската литература од времето на преродбата: магистерски труд*. Скопје 1994.
- Динев А.: *Етнографската идеја на македонските славяни*. София 1944.
- Динчев Е., Атанасов П.: *Високите планини на Република Македонија*. Скопје 2001.
- Дойнов В.: *Република Македонија*. Русе 1999.
- Дојчиноски К.: *Занаетите и еснафите во Скопје*. Скопје 1996.
- Долински В.: *Албанските историски фалсификати*. Скопје 2009.
- Дринов М.: *Несколько слов об языке, народных песнях и обычаях дебарских славян*. Санкт-Петербург 1888.
- Дуйчев И.: *Географски описания в средновековната българска книжнина*. In: *Сборник в чест на академик Н.В. Михов*. София 1958, с. 157—170.
- Дуриданов И.: *Падежни форми в българската микротопонимия*. W: *Geografia nazewnicza*. Red. K. Rymut. Wrocław 1983, с. 53—57.
- Дюжев Ю.И.: *Живая душа народа. Тема деревни в русской советской литературе Севера*. Петрозаводск 1983.
- Дюков Г.: *Заметки и воспоминания поклонника святым местам на Атоне и в Палестине в 1869 году*. Харьков 1872, сут. за: *Македонија во делата на странските патописци*. Ред. А. Матковски. Т. 5. Скопје 2000, с. 214—249.

- Енчев В.: *Югославия: Последната балканска империя. История, политика, етноси*. София 2005.
- Етнография на Македония: материяли из архивното наследство*. Ред. М. Василева и др. София 1998.
- Жайворонок В.В.: *Знаки української етнокультури: Словник-довідник*. Київ 2006.
- Замятин Д.: *Метагеография: пространство образов и образы пространства*. Москва 2004.
- Заргарян Р.: *Геополитика восточномедитеранејскај цивилизацији*. In: *Susret ili sukob civilizacija na Balkanu*. Ur. S. Terzić. Beograd 1998, s. 533—550.
- Захариева Й.: *Изменения в пространствената ориентација у възрожденскија българи*. София 2007.
- Зборник на трудови за етногенезата на Египќаните во Македонија*. Ред. Р. Земон. Скопје 1996.
- Зборникот во чест на Гане Тодоровски*. Скопје 2003.
- Здравковска Ж.: *Попис на културното наследство во Мариово*. „Дневник”, 1 VII 2008.
- Здравковски Ц.: *Велеградот*. Скопје 2000.
- Златанов М.: *Светинаумовиот универзитет како парадигма (методолошки корелации меѓу духовното и секуларното образование)*. In: М. Златанов: *Вавилон и Ерусалим*. Скопје 2007, s. 142—146.
- Иванов В.В.: *История славянских и балканских названий металлов*. Москва 1983.
- Иванов И.: *География на Македония*. София 1927.
- Иванов Й.: *Български старини из Македония*. София 1979.
- Иванова О.: *Марко Крале во македонската топонимија*. „Onomastica Jugoslavica” 1969, br. 1, s. 118—132.
- Иванова О.: *Речник на топонимите во областа по сливот на Брегалница*. Скопје 1996.
- Иванова О.: *Студии од топонимијата и антропонимијата*. Скопје 1999.
- Игов С.: *Топологична(та) поетика*. „Литературен вестник” 2002, бр. 25. Dostępnу w Internecie: <http://www.slovo.bg/litvestnik/index.php?ar=165>.
- Иљов В.: *Камениот мост во Скопје во светлината на најновите проучувања*. In: *30 години заштита на спомениците на културата во СРМ*. Скопје 1983, s. 123—148.
- Јаневски С.: *Миракули на громората*. Скопје 1984.
- Јаневски С.: *Сите белези на Скопје*. In: *Македонскиот есеј*. Ред. И. Цепароски. Битола 2008, s. 26—29.
- Јачев Р.Ѓ.: *Маслинови гори*. Скопје 1969.
- Јованов М.: *Мариовската приказна полека умира*. „Дневник”, 3 V 2006.
- Јовановиќ М.: *Охридски литературни творци од Прличев до денес*. Охрид 1999.
- Кајдамов К.: *Валандово: краток монографски приказ*. Валандово 1986.
- Капустин А.: *Поездка в Румелию*. Санкт-Петербург 1879, сѫт. за: *Македонија во делата на странските патописци*. Ред. А. Матковски. Т. 5. Скопје 2000, s. 79—122.

- Карайовов Т.: *Скопие (из недалечното минало на града)*. София 1943.
- Карлова М.: *Турецкая провинция и ее сельская и городская жизнь. Путешествие по Македонии и Албании*. „Вестник Европы” 1870, №. 5—6, сѹт. за: *Македонија во делата на странските патописци*. Ред. А. Матковски. Т. 5. Скопје 2000, s. 147—203.
- Каровски Л.: *Печалбарството во македонската литература*. Скопје 1974.
- Катарциев И.: *Македонија и македонците во светот*. Скопје 1996.
- Кацаров Г.: *Пеония. Прилог към старата етногеография и история на Македония*. София 1921.
- Кацаров Г., Дечев Д.: *Извори за старата история и география на Тракия и Македония*. София 1915.
- „Кинопис” 1995, бр. 13.
- Китаноски М.: *Летописи за македонските села*. Скопје 2002.
- Китаноски М.: *Пиринска историска вистина: Националната и културно-просветната автономија на Пиринска Македонија*. Скопје 2004.
- Книжевната преродба*. Ред. Г. Тодоровски. Битола 2008.
- Колар-Панова Д.: *Македонскиот „Бeverли Хилс”*. „Културен живот” 1997, бр. 2, s. 32—39.
- Колбе К.: *Дома и “дома”*. In: *Македонскиот есеј*. Ред. И. Цепароски. Битола 2008, s. 261—271.
- Коледаров П.: *Името Македония в историческата география*. София 1983.
- Коледаров П.: *О местонахождении средневекового города Девола и пределах одноименной области*. „Paleobulgarica” 1982, бр. 1, s. 87—101.
- Кондаков Н.: *Македония. Археологическое путешествие*. Санкт-Петербург 1909.
- Конески Б.: *Македонски места и имиња*. Скопје 1991.
- Конески Б.: *Чешмите*. Скопје 1984.
- Константинов Г.: *Душата на Македония*. София 1993.
- Константинов Д., Божиновски З.: *Тука е Македонија*. Скопје 1969.
- Константинов М., Делиниколова З.: *Занаетчиство и занаетчиски организации*. In: *Етнологија на Македонците*. Ред. К. Томовски. Скопје 1996, s. 65—80.
- Константинов Х.: *Печалбарството во Македонија*. Т. 1—2. Битола 1960.
- Костов К.: *За македонската преродба*. Скопје 1997.
- Котовчевски М.: *Macedonia catena bellorum mundi. Воена географија на Република Македонија*. Скопје 1997.
- Кохоски В.: *Старо Тетово во патописната литература*. Тетово 2003.
- Коцевски Д.: *Го сакам Скопје*. Скопје 2000.
- Крле Р.: *Автобиографија*. Скопје 1990.
- Крстевски Х.: *Слики од албумот на моето алтер-его*. „Стремеж” 2000, бр. 5—6, s. 162—172.
- Кумбараџи-Богоевик Л.: *Османлиските споменици во Скопје*. Скопје 1998.
- Кумбараџи-Богоевик Л.: *Последни остатоци од стари јавни чешми во Скопје*. In: *Зборник на Музејот на град Скопје*. Т. 1. Скопје 1964, s. 37—55.

- Кџнчов В.: *Македонија. Пџтетиси*. Софија 2000.
- Ќулавкова К.: *Балканскиот модел на свет*. In: *Балканска слика на светот*. Ред. К. Ќулавкова. Скопје 2006, s. 15—47.
- Ќулавкова К.: *Припадноста на македонската книжевност на т.н. медитеранска културна сфера*. In: *Македонската литература и култура во контекстот на медитеранската културна сфера*. Ред. М. Ѓурчинов. Скопје 1998, s. 237—258.
- Лазаревски А.: *Климата во Македонија*. Скопје 1971.
- Лакалиска С.: *Христијанските споменици на културата во Скопје и Скопско*. Скопје 2000.
- Лафазановски Е.: *Кога во Скопје ги беа измислиле чадорите*. Скопје 1998.
- Лековски Ц.: *Долни Дримкол*. Скопје 1985.
- Лепавцов А.: *Via Vita Macedonia*. Скопје 1995.
- Лиманоски Н.: *Исламизацијата и етничките промени во Македонија*. Скопје 1993.
- Литературата во Валандовско-Гевгелискиот регион: Митко Зафировски — живот и дело*. Ред. М. Каранучев. Скопје 1996.
- Литературната географија — пџтешественици и домоседи*. Ред. С. Василев. Велико Търново 2004.
- Лозанова Р.: *Ќрквата „Св. Богородица Перивлента“ („Св. Климент“) в Охрид — културни пластове*. In: *Свети места на Балканите*. Ред. И. Конев. Благоевград 1996, s. 129—135.
- Мазов И.: *Размеѓани колепки: по трагите на Евлија Челеби*. Скопје 1978.
- Мазовер М.: *Солун, град на духови. Христијани, Муслимани и Евреи 1430—1950*. Прев. Д. Витков. Скопје 2008.
- Македонија како природна и економска целина*. Скопје 1978.
- Македонија, во срце те носам*. Скопје 1980.
- Македонија като българска земя*. Ред. И. Дуйчев и др. Софија 1993.
- Македонски народни умотворби*. Ред. М. Китевски. Битола 2008.
- Македонски печалбарски народни песни*. Ред. Л. Каровски. Скопје 1979.
- Македонскиот урбан расказ*. Ред. П. Петрески, Т. Димитриоски. Прилеп 2001.
- Манева Е.: *Средновековни некрополи од Македонија*. In: *Содржински и методолошки прашања во истражувањето на историјата на културата на Македонија*. Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија“. Скопје 1995, s. 63—72.
- Мариово и Меглен*. Прилеп—Скопје 2000.
- Марко Крале — легенда и стварност*. Ред. К. Пенушлиски. Скопје 1983.
- Мартиноски Т.: *Брезово: биографија на каменот и цветот*. Скопје 1998.
- Матески З.: *Македонците во прекуокеанските земји: социјални причини за иселување*. Скопје 1995.
- Матковски А.: *Ѓрбовите на Македонија. Прилог кон македонската хералдика*. Скопје 1990.
- Матов Д.: *Кратка разправиа по етнографијата на Македонија*. Средец 1890.

- Методий, митрополит Старозагорски: *Македонија во своите жители само сѐрби няма*. Чирпан 1913.
- Миграциите на населението во СР Македонија — внатрешни и меѓурејублички текови*. Ред. Д. Бубевски. Скопје 1990.
- Микулчиќ И.: *Антички градови во Македонија*. Скопје 1999.
- Миладиновци Д., К.: *Български народни песни*. Загреб 1861.
- Милевски Г.: *Струга. Антропогеографска монографија*. Скопје 1955.
- Миовски Т.: *Австралија и македонските доселеници*. Скопје 1971.
- Миронска-Христовска В.: *Македонските преданија за места*. Скопје 2000.
- Мирчевска М.: *Вербални и невербални етнички симболи во Горна Река*. Скопје 2007.
- Мирчевска М.: *Селата во Горна Река како општествено-економски заедници*.
Dostępný w Internecie: http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_02/Mircevska_EAZ_02_mak.pdf.
- Мисев К., Данчева М.: *Анализ на някои основни понятия и термини во ландшафтознанието*. „Проблеми на географията” 1978, бр. 3, с. 37—55.
- Митева Д.: *Топонимијата на Струмичко*. Скопје 1989.
- Митков М.: *Просторот како семантички јазик*. Скопје 2002.
- Михајловски Д.: *Пророкот од Дискантрија*. Скопје 2001.
- Михајловски Ј.: *Манастир Свети Јоаким Осоговски*. Крива Паланка 1991.
- Мјодињски Ј.: *Геокултурните прототипови на идентитетот во националните литератури*. In: „Folia Philologica Macedono-Polonica”. Т. 6. Ред. Г. Шокларова-Љоровска. Скопје 2006, с. 189—204.
- Младенова О.: *Пространственна символика социјалној структури на болгарското общество XIX века*. W: *Przestrzeń w języku i w kulturze*. Ред. J. Adamowski. Lublin 2005, с. 201—206.
- Момировски Т.: *Културното наследство на Евреите во Македонија*. „Културен живот” 1984, бр. 7—8, с. 27—30.
- Монев Љ.: *Скопје во записите на француските патници (1800—1912)*. Скопје 1991.
- Муличкоски П.: *Духот на македонската кука*. Скопје 2000.
- Мурзаев Э.М.: *Топонимика и географиа*. Москва 1995.
- Мухиќ Ф.: *Топографија на балканската самосвест во клучот на геомитологијата: пенинсула, континент, скриена долина*. In: *Македонскиот есеј*. Ред. И. Цепароски. Битола 2008, с. 197—211.
- Наневски Д.: *Охридска поема*. Охрид 1985.
- Николов В.: *Народното стопанство*. In: *Етнологија на Македонците*. Ред. К. Томовски. Скопје 1996, с. 47—64.
- Николов И.: *Македонија — митове и реалност*. Софија 2007.
- Николовски С.: *Македонски иселенички паноптикум*. Скопје 1996.
- Новые материалы по истории Южных Славян*. In: *Славянский архив*. Москва 1963, сут. за: *Македонија во делата на странските патописци*. Ред. А. Матковски. Т. 5. Скопје 2000, с. 9—22.
- Ортаков Б.: *Аристотеловото наследство во македонскиот духовно-музички простор од времето на св. Јован Кукузел*. In: *Историја на идеите на*

- почвата на Македонија* Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија”. Скопје 2000, s. 105—110.
- Османли Т.: *Свездите на Скопје*. Скопје 2000.
- Османли Т.: *Приказни од Скопје*. Скопје 2005.
- Павловски Б.: *Вест Ауст*. Скопје 1980.
- Павловски Б.: *Македонците зад екваторот. Одбрани раскази и записи*. Скопје 1984.
- Павловски Р.: *Езерска земја*. Скопје 1969.
- Павловски Р.: *Суша, свадба, селидби*. Скопје 1971.
- Паиќ М.: *Балканот како соборена делта*. „Сум” 1996, бр. 3, s. 76—79.
- Паликрушева Г.: *Етносите и етничките групи во Македонија*. In: *Етнологија на Македонците*. Ред. К. Томовски. Скопје 1996, s. 11—14.
- Паликрушева Г., Томовски К.: *Текиите во Македонија*. In: *Архитектурата на почвата на Македонија*. Т. 9. Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија”. Скопје 2000, s. 207—212.
- Панов Б., Паликрушева Г., Апостолски М.: *Етногенеза на македонскиот народ*. In: *Етнологија на Македонците*. Ред. К. Томовски. Скопје 1996, s. 15—30.
- Панов М.: *Енциклопедија на селата во Република Македонија*. Скопје 1998.
- Панов М.: *Популациски и просторни обележја и проблеми на малите села во СР Македонија*. Скопје 1983.
- Панов М.: *Радовиш (антропогеографски испитувања)*. Скопје 1956.
- Панов Н.: *Туристичка енциклопедија на Република Македонија*. Скопје 1998.
- Песни на прогонетите*. Ред. Ф. Ѓуцкова. Скопје—Куманово 1995.
- Песни на Скопје*. Ред. В. Тоциновски. Скопје 2000.
- Петковска А.: *Денешниот македонски културен контекст: помеѓу Медитеранот и западната цивилизација*. In: *Македонската литература и култура во контекстот на медитеранската културна сфера*. Ред. М. Гурчинов. Скопје 1998, s. 373—378.
- Петров Г.: *Материали по изучувањето на Македонија*. Софија 1896.
- Петров К.: *Акведуктот крај Скопје и проблемот со неговото датирање*. In: *Архитектурата на почвата на Македонија*. Т. 9. Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија”. Скопје 2000, s. 227—237.
- Петрова Е.: *Идејата за екумена и нејзината историско-философска подлога*. In: *Историја на идеите на почвата на Македонија*. Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија”. Скопје 2000, s. 137—141.
- Петровски Т.: *Анадолските ветрови*. Скопје 1993.
- Петровски Т.: *Ромите во Македонија денес*. Скопје 2000.
- Петровски Т.: *Саркофагот на македонската земја*. Скопје 2001.
- Петровски Т., Величковски Б.: *Македонско-ромски и ромско-македонски речник*. Скопје 1998.
- Петрушевски И.: *Македонија на стари мапи*. Скопје 1992.

- Петрушевски И., Петрушевска Н.: *Географски топонимски речник на Република Македонија*. Скопје 2001.
- Подосинов А.: *Ex Oriente lux. Ориентација по страна на света во архависки култури на Евразија*. Москва 1999.
- Покропек М., Стрончек Т.: *Споредбена монографија на македонското село Јабланица и полските села Пјентки и Твароги*. Скопје 1992.
- Поп-Атанасов Ѓ.: *Библијата за Македонија и Македонците*. Скопје 1995.
- Попов С.: *Крпен живот*. Скопје 1980.
- Поповски А.: *Каменот и светлината*. „Стремеж” 1998, бр. 3—4, с. 63—77.
- Поповски А.: *Песни*. Скопје 1988.
- Поповски Ј.: *Дримколски записи*. Скопје 1971.
- Преспа под Албанија и нејзини народни умотворби*. Ред. С. Ристески. Охрид 1993.
- Прличев Г.: *Сердарот и Скендербег*. Скопје 1971.
- Проева Н.: *Осврт врз проучувањето на историјата на античките Македонци*. In: *Содржински и методолошки прашања во истражувањето на историјата на културата на Македонија*. Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија”. Скопје 1995, с. 273—280.
- Проева Н.: *Религијата на античките Македонци*. In: *Религиите и религиските аспекти на материјалната и духовната култура на почвата на Република Македонија*. Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија”. Скопје 1996, с. 129—138.
- Прокопиев А.: *Градот и урбаното во новиот македонски расказ и влијанијата од современата светска проза*. „Книжевен контекст” 1996, бр. 2, с. 181—203.
- Просветителството во Македонија*. Ред. Г. Сталев. Битола 2008.
- Пътишта и пътешественици XIV—XIX век*. Ред. С. Гјурова. Софија 1982.
- Радев Ж.: *Географска и етнографска Македонија*. Софија 1924.
- Радичевски Н.: *Рурално-урбаните дистинкции во современата македонска поезија*. *Време без избор*. Скопје 2000, с. 109—113.
- Ренцов М.: *Нерези*. Струга 1982.
- Ристески Љ.: *Просторот и границите меѓу световите*. Dostępný w Internecie: http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_00/Risteski.mak.EAZ_00.pdf.
- Ристески С.: *Легенди и преданија за Свети места*. Скопје 1990.
- Ристески С.: *Легенди и преданија за Свети Наум*. Скопје 1990.
- Санџакоски С.: *Историјата како иконоста. Христијанството во Македонија*. Скопје 2003.
- Санџакоски С.: *Пролегомена за истражувањето на православната византиско-словенска култура на Македонија*. In: *Содржински и методолошки прашања во истражувањето на историјата на културата на Македонија*. Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија”. Скопје 1995, с. 73—82.
- Саркањац Б.: *Македонски катахрезис*. Скопје 2001.
- Светиева А.: *Миграции — прашања на идентитетот*. Dostępný w Internecie: http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_01/Svetieva_EAZ_01_mak.pdf.

- Светиева А.: *Резбарени тавани, долапи и врати*. In: *Етнологија на Македонците*. Ред. К. Томовски. Скопје 1996, s. 121—128.
- Селишев А.М.: *Полог и его болгарское население*. София 1929.
- Селишев А.М.: *Славянское население в Албании*. София 1931.
- Семиотика города и городской культуры. Труды по знаковым системам*. Т. 18. Тарту 1984.
- Серафимов Ц.: *Енциклопедичен речник за Македонија и македонските работи*. София 2004.
- Симовски Т.: *Населените места во Егејска Македонија*. Скопје 1998.
- Славейков П.: *Етногеографија*. София 2006.
- Снегаров И.: *История на охридската архиепископија*. София 1924.
- Снегаров И.: *Солун в българската духовна култура*. София 1937.
- Србиновски М.: *Македонскиот Фауст*. „Стремеж” 1999, бр. 9—10.
- Србиновски М.: *Шашма*. Скопје 2009.
- Стаменов С., Чоловиќ И.: *Поглед врз старата скопска чаршија*. Скопје 2003.
- Станковски Ј.: *Небото над Македонија*. Скопје 2004.
- Станковски Ј., Ценев Ѓ.: *Ancient observatory Kokino*. Куманово [b.f.w.].
- Старделов Г.: *Антеј ја допира земјата*. Скопје 1993.
- Старделов Г.: *Балканска естетика една друга естетика*. Скопје 2004.
- Старохристијанската археологија во Македонија*. Ред. Б. Алексова и др. Скопје 2003.
- Стефановски Г.: *Сита глад*. „Културен живот” 1997, бр. 4, s. 6—8.
- Стојановиќ Л.: *Градбените ритуали и поредокот на светот*. „Разглед” 1992, бр. 1—3, s. 122—127.
- Стојановски А.: *Градовите на Македонија од крајот на XIV до XVII век. Демографска проучувања*. Скопје 1981.
- Стојаноски Б.: *Од Бразда до Брњарци*. Скопје 1999.
- Страшимиров А.: *Българи, гърци и сърби. Народоветска студия*. София 1918.
- Стрезовски Ѓ.: *Има ли надеж за Мариово?* „Балканска газета” 2002, бр. 10, s. 22.
- Талевски Ј.: *Границите на Република Македонија*. Битола 1999.
- Танковски Н.: *Македониум*. Битола 1999.
- Тачева Е.: *Свещените пространства във възрожденския град*. In: *Свети места на Балканите*. Ред. И. Конев. Благоевград 1996, s. 191—198.
- Ташев С.: *Миграции на българите от Македонија към Източна Българија преди Освобождението*. „Население” 2002, бр. 1—2, s. 56—63.
- Тодоров Н.: *Балканският град XV—XIX век*. София 1972.
- Тодоровски Г.: *Скопјани*. Скопје 1987.
- Толстой Н.И.: *Славянская географическая терминология*. Москва 1969.
- Томовски К.: *Архитектонското творештво во Македонија за време на турско-османлиското владеење*. In: *Цивилизации на почвата на Македонија*. Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија”. Скопје 1995, s. 239—243.

- Томовски К.: *Населби и народна архитектура*. In: *Етнологија на Македонците*. Ред. К. Томовски. Скопје 1996, s. 81—120.
- Томовски К.: *Џамии во Битола*. In: *Архитектурата на почвата на Македонија*. Т. 9. Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија”. Скопје 2000, s. 173—188.
- Томовски К., Брезовски С.: *Галичник — рурално-архитектонска содржина*. In: *Архитектура на почвата на Македонија*. Т. 10. Ред. Г. Старделов. Макропроект „Историја на културата на Македонија”. Скопје 2000, s. 159—164.
- Томоски Т.: *Македонија низ вековите: градови — тврдини — комуникации*. Скопје 1999.
- Томоски Т.: *По трагата на средновековниот град Девол*. „Годишен зборник на Филозофскиот факултет”. Т. 27. Скопје 1975, s. 187—200.
- Топоров В.Н.: *О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология)*. In: *Язык культуры: семантика и грамматика*. Ред. С.М. Толстая. Москва 2004.
- Тоциновски В.: *Време минато сегашно: кон прашањето на дводомните писатели*. Скопје 2002.
- Точко И.: *Избор раскази*. Скопје [b.g.w.].
- Трайчев Г.: *Духовни качества на македонските българи*. София 1928.
- Трайчев Г.: *Книга за мияците*. София 1941.
- Трајановски Т.: *Народните обичаи кај Власите од Струшко*. Струга 1998.
- Трајковски Ѓ.: *Преглед на спомениците и спомен-обележјата во СР Македонија*. Скопје 1986.
- Трајковски Н.: *Света Русија. Записи од Македонија*. Скопје 2009.
- Трифуноски Ј.: *Села кои денес не постојат во Полог*. Скопје 1949.
- Трифуноски Ј.: *Скопска Црна Гора. Природна средина, прошлост, насеља, становништво и привреда*. Скопје 1971.
- Туфаи М.: *Светлината во турската и македонската поезија*. „Разглед” 1995, бр. 4—6, s. 295—305.
- Тюлеков Д.: *Политическият мит за „македонско малцинство” в България*. Балгоевград 2007.
- Тюлеков Д.: *Светите места на Македонија в българското национално съзнание*. In: *Свети места на Балканите*. Ред. И. Конев. Благоевград 1996, s. 217—223.
- Урошевиќ В.: *Промени во ставот на нараторот во македонската проза за селото на преминот меѓу педесеттите и шеесеттите години. Нишката на Аријадна*. Скопје 1986, s. 204—212.
- Хаџиев В.: *За името Македонија и Македонци во историјата*. Скопје 1992.
- Хаџиконстантинов-Џинот Ј.: *Прилеп*. In: *Просветителството во Македонија*. Ред. Г. Сталев. Битола 2008, s. 225—228.
- Хаџиконстантинов-Џинот Ј.: *Статистическо описание*. In: *Просветителството во Македонија*. Ред. Г. Сталев. Битола 2008, s. 236—240.
- Христов Л.: *Хоризонти и перспективи на пространството: към въпросите на методологијата*. София 2003.

- Цепенков М.: *Преданија*. Т. 7. Ред. К. Пенушлиски. Скопје 1972.
- Цивьян Т.: *Движение и путь в балканской модели мира, исследования по структуре текста*. Москва 1999.
- Чанков Ж.: *Географски речник на Българија, Македонија, Добруджа и Поморавија*. Софија 1918.
- Чаусидис Н.: *Куќата и нејзините симболички значења*. „Македонско наследство” 1996, бр. 2, с. 37—52.
- Чаусидис Н.: *Митологизација на планината*. In: *Интерпретации. Европски истражувачки проект за поетика и интерпретација*. Ред. К. Ќулавкова. Скопје 2008, с. 175—212.
- Чашуле К.: *Канадски фрагменти*. Скопје 1985.
- Чипан Б.: *Македонските градови во XIX век и нивната урбана перспектива*. Скопје 1978.
- Чипан Б.: *Стара градска архитектура во Охрид*. Скопје 1955.
- Шелева Е.: *Куќа и/или филозофија на од/домувањето. Домот на писмото*. Скопје 2008, с. 177—180.
- Шелева Е.: *Куќа и nelaгода*. In: *Македонскиот есеј*. Ред. И. Џепароски. Битола 2008, с. 336—347.
- Шелева Е.: *Културолошки есеи*. Скопје 2000.
- Шелева Е.: *Медитеранскиот интертекст во македонската проза од 80-тите и 90-тите години*. In: *Македонската литература и култура во контекстот на медитеранската културна сфера*. Ред. М. Ѓурчинов. Скопје 1998, с. 177—190.
- Шелева Е.: *Урбаното во македонската лирика од 90-тите години*. In: *Домот на писмото*. Скопје 2008, с. 102—105.
- Шишков С.: *За народностниот лик на европејскиот бряг на Бјало море од нашествието на турците до последно време*. In: *Сборник на IV конгрес на славянските географи и етнографи 1936*. Софија 1938, с. 347—352.
- Шкокљев А., Николовски С.: *Придонесот на Македонија во светската цивилизација*. Скопје 2004.
- Штип низ вековите*. Ред. М. Апостолски. Штип 1986.
- Шукарова А.: *Јустинијана Прима*. Скопје 1994.
- Щукин В.: *Миф дворянского гнезда. Геокультурологическое исследование по русской классической литературе*. Краков 1997.
- Јранов Д.: *Разлог*. „Македонски преглед” 1933, кн. 3, с. 77—128.

Indeks osobowy*

A

- Abdil-aga Şabanderoglu 148
Abdülhamid II 214
Abdul-pasza 246
Abler Ronald 22
Abrams Robert 90
Aczkow Nikola 132
Adamowski Jan 132, 272, 276
Adams John 22
Ahmeti Ali 163,
Ajdačić Dejan 308
Al-Idrizi 141, 150, 225
Aleksandar I Obrenović 188, 240
Aleksander I 123
Aleksander III Wielki 99, 113, 115,
121, 122, 124, 125, 154, 158, 201,
206, 241, 256, 288, 289, 318
Aleksander IV 121
Aleksandrow Todor 195
Aleksić Dragan 252
Aleksiew Arseni 156
Aleksova Blaga 181
Aleksudi Antim 232
Alighieri Dante 81
Ali-Pasza z Tepeleny / Janiny 133, 148
Ančevski Goran 297
Ančevski Zoran 288
Anderson Ben 14
Andonov Vančo 178
Andonov-Poljanski Hristo 100
Andonovski Venko 263, 287, 299
Andreevski Petre 286, 292
Andrić Ivo 245
Andronik II Paleolog 229
Angelarij, św. 232
Angelovska-Panova Maja 165
Anim Fatima 146
Anna Komnena 108, 221
Antoljak Stjepan 131
Antygon II 124
Apostolova Srebra 194
Apostolski Mihailo 128, 147
Appleton Jay 63
Archelaos 109, 121
Armand Dawid 61
Arnold Arthur 210
Aroesti Chaim 252
Arsenij z Salonik 310
Arsova Slavka 300
Arsovski Tihomir 244
Arystoteles 38, 121, 125, 181
Ataî Üskübi 240
Atanasov Petar 105
Atanasovski Miho 285
Atatürk (Mustafa Kemal Pasza) 155,
210, 214, 248, 281
Avzi-pasza 246
Aymard Maurice 67

B

- Bachelard Gaston 87, 284
Bajazyd I 139, 249

* Indeks nie obejmuje nazwisk zamieszczonych w *Bibliografii*.

Bajazyd II 240, 241
Bakevski Petre 295
Balabanov Kosta 237, 243, 248
Baldwin Elaine 62, 65, 309
Balevski Milčo 175
Banse Ewald 61, 75
Bańka Józef 71
Baran Bogdan 49
Bartmiński Jerzy 261, 262, 265
Bartnicka Małgorzata 15, 16, 66, 90
Baševski Dimitar 286, 304
Batowski Henryk 203
Bazyli II Bułgarobójca 135, 151, 224,
227
Bączyk-Tomaszewska Alicja 76
Beatus 100
Beaujour Felix, de 171, 242
Beckett Samuel 86
Bečanović Tatjana 43
Bendereew Atanas 106
Benediktsson Karl 58
Benedyktowicz Zbigniew 60
Berger Peter 21
Bernardo Lorenzo 100
Bieńkowska Danuta 60
Black Max 39
Blanchot Maurice 77
Bloor David 39
Błażejowski Michał 78
Boduszyńska-Borowikowa Maria 67
Bogucka Anna 52
Bogusławska Magdalena 129
Bollnow Otto 264
Bondone Giotto, di 184
Borek Henryk 165
Borys I Michał 224
Borys III Koburg 253
Borzęcka Münevver 240, 248
Boškovik' G'urg'e 131
Boškovski-Jon Jozo 117, 297
Botew Christo 78
Boué Ami 104
Boulding Kenneth 54
Božinovski Stole 197
Božinovski Zdravko 195

Branković Vuk 238, 241
Braudel Fernand 22, 67, 289
Brezovski Slavko 175
Brkić Aleksej 170
Brown Edward 154
Brown Roger 39
Bryll Ernest 299
Bubevski Dušan 178
Buchowski Michał 37, 49
Buczyńska-Garewicz Hanna 79, 81,
82, 87, 92, 116, 259, 284, 317
Budrowska Kamila 86, 197
Budzińska Magdalena 119
Bukowska-Floreńska Irena 51, 58
Bulo Jorgo 136
Buntašeska Tanja 226
Burkot Stanisław 78
Burszta Wojciech 37, 42, 79
Buşatli Mehmed 148
Buttimer Anne 14, 19, 20, 50
Bužarovska Vera 134

C

Calvino Italo 92
Carlyle Joseph 188
Carter Frank 132
Casey Edward 15
Cassirer Ernst 18, 39, 47, 48
Castoriadis Cornelius 46
Castorius 99, 107
Çelebi Evliya 233, 240, 242
Cenevski Kiril 135
Cenew G'ore 117
Cepenkov Marko 267, 272
Chankowski Andrzej 109
Chatzon 206
Chelińska Maria 111
Chervau M. 168
Chitrow Michaił 150
Chomatianos Demetrios, abp 271
Chomsky Noam 73
Christowa Svetłana 58, 170
Ciborowski Adolf 254
Cichowicz Stanisław 44

Cieński Marcin 85
Cieślikowa Aleksandra 279
Cieślikowska Teresa 81
Ciszewska Barbara 104
Ciwian Tatiana 261
Claudel Paul 86
Claval Paul 14, 51, 70
Coarelli Filippo 67
Conder Josiah 204, 206
Cousinery Esprit 133, 149, 150, 153,
155, 166, 189, 199
Cvetković Bora 154
Cvijić Jovan 118
Cybulska-Piskorek Jadwiga 70
Cyceron 204
Cyrus Młodszy 143
Cyryl, św. 181, 214, 232, 256
Czaja Dariusz 60
Czankow Żeczko 165
Czarnowski Stefan 89
Czekalski Tadeusz 215, 216
Czerniewska Krystyna 70

Č

Čapovski Ivan 296, 303
Čašule Ilija 305
Čašule Kole 303, 304
Čausidis Nikos 168, 267, 268
Čento (Andonov) Metodija 256
Čingo Živko 294, 304, 308
Čipan Boris 172, 234
Čolovik' Iskra 237, 240, 242, 251
Čupovski Dimitrie 101, 128, 195

D

Damevski-Šate Trajko 302
Damjanovski Zoran 309
Dancygier Józef 261
Danczewa M. 17
Danielewicz Jerzy 85
Danilovski Jordan 299
Dansereau Pierre 14, 17
Dardel Éric 23, 24
Daskałow Georgi 142

Davie Donald 14
Dąbrowska-Partyka Maria 89, 286
Deczew Dimityr 128
Dehnel Tadeusz 67
Delčev Goce 194, 251, 253, 256
Delinikolova Zorka 157
Deptuła Czesław 118, 126
Deroko Aleksandar 238
Desmolins Edmond 143
Dewey John 76
Dębowski Jan 78
Dilthey Wilhelm 24
Dimevski Slavko 188, 209, 227, 251
Dimitri Michael 125
Dimitrijević Srboljub 104, 120, 170,
177, 208
Dimitrioski Trenčo 299
Dimitrow Božidar 136
Dimitrow-Babata Atanas 194
Dimkovska Lidija 313
Dimovska Vesna 285
Dinčev Evgenij 105
Dinew Angel 253
Diodor Sycylijski 221
Dioklecjan 130, 204
Dionizy, bp 223
Dirjan Liljana 286, 287
Diukow Grigorij 187
Diużew Jurij 90
Dmitruk Krzysztof 84, 311
Dojčinoski Kiro 243
Dolinski Vitomir 186
Doroteus, abp 227
Dostojewski Fiodor 84, 282
Douglas Mary 41, 42
Downs Roger 37
Dragutin (Jovan Dragutin) 183
Drakul Simon 290, 294
Dramowicz Konrad 15, 25, 73, 77
Drinow Marin 186
Drnkov Blagoja 108
Držić Marin 238
Dujczew Iwan 310
Duracovski Dimitrie 298
Durand Gilbert 46

Duridanow Iwan 280
Durkheim Émile 47
Dušan (Stefan Dušan) 137, 139, 152,
158, 182, 183, 188, 230, 234, 238,
247
Dymitr, św. 146, 210, 215
Dželadin-beg 225, 233
Džeparoski Ivan 119, 286, 291
Džikov Stavre 303
Džurak Ewa 42

Đ

Đerić Gordana 312
Đerić Vasilije 196
Đulibrk Svetozar 118
Đurić Rajko 158

E

Eco Umberto 46
Eliade Mircea 42, 46, 220, 263
Elias Norbert 47
Eliasz, św. 268, 269
Eluard Paul 296
Elżbieta II 305
English Paul 169
Enver-beg (Enver Paša) 194
Erazm z Antiochii, św. 181
Erazm z Rotterdamu 69
Eurypides 122
Eutymiusz Tyrnowski 310
Evans Arthur 237, 247, 297
Eyles John 14, 25

F

Farley James 154
Fasmer Max 165
Feridi 240
Filip II 121, 124, 165, 203
Filip V 125
Filipović Milenko 163
Firth Raymond 46, 48
Fleischer Michael 45
Fotev Metodija 292

Fotinow Konstantin 101
Fras Zbigniew 62

G

Gabelić Smiljka 230
Gać Jan 136
Gadomska Barbara 13, 60, 259
Gale Nathan 15, 16
Galen 249
Galeriusz 204
Galinow Szamil 90
Galt John 205, 210
Gałczyński Konstanty 299
Gapo Branko 151, 193
Gaughran Richard 288
Gavril Lesnovski, św. 182
Geertz Clifford 41, 42, 49, 52
Gega Dževat 307
Gelevski Nikola 306
Genadios, metropolita 218
George Pierre 111, 155
Georgievski Ljubiša 308
Georgievski Mihajlo 209
Georgievski Taško 293, 295, 303
German, św. 136
Ghervas Stella 317
Gil Dorota 269
Ginovski Panajot 175
Ginsberg Allen 313
Girard René 75
Giurova Swetła 150
Giuzelew Wasil 135, 136
Gleń Adrian 65
Głombiowski Krzysztof 142
Głuchowski Gerard 41
Głuszek Michał 183
Goethe Johann Wolfgang, von 39, 74,
85
Goldmann Lucien 75
Golledge Reginald 16
Gołowackij Jakow 165
Goodenough Ward 37
Gopčević Spiridon 104, 155, 163, 245
Gorazd, metropolita 188
Gorazd, św. 232

Goszczyńska Joanna 129
Gould Peter 22
Goździk Jan 77
Górdzialek Józef 90
Graboń Andrzej 115
Grabrijan Dušan 168
Grabska Elżbieta 87
Gracianskij Andriej 105, 110, 166
Granö Olavi 16
Grédion Sigfried 86
Gregory Derek 65
Greimas Algirdas 46
Grigorian Eduard 165
Grigorow Georgi 132
Grigorowicz Wiktor 221, 232, 280
Grisellini Francesco 100
Grozdanov Cvetan 175, 231, 232, 234
Grozdin Hristo 311
Gruev Dame 141, 194, 256
Grzegorz Cambłak 310
Grzegorz I Wielki 227
Grzegorz II, abp 229
Grzegorz Palamas, św. 229
Grzybowski Jerzy 77
Guleski Sotir 292
Guli Pitu 193
Guliński Stanisław 146
Gułkowski Jerzy 36
Gutorow Jacek 65
Gzell Sławomir 294
G'uckova Fani 303
G'určinov Milan 284
G'určinova Anastasija 110
G'uzel Bogomil 284—287, 303, 313

H

Habermas Jürgen 48
Hadaczek Bolesław 90
Hadżiev Vanja 144
Hadżikonstantinov-Dżinot Jordan 133,
147, 182, 184, 189, 197, 239, 244,
270, 275, 300
Hadżivasiljević Jovan 252
Hafiz Mehmed 245
Haki Çelebi 240

Hall Edward 25, 29
Halpern Joel 108, 162
Hałas Elżbieta 46—48, 87, 296
Hamdi-bej 134, 146, 155
Hammond Nicholas 109, 113, 121, 122,
124, 125
Handke Kwiryna 97, 260
Hard Gerhard 58
Hardy Thomas 75
Harrison Paul 14
Hasan-pasza 148
Haussig Hans-Wilhelm 181, 207, 228
Haxhihasani Qemal 149
Hay Robert 55
Heidegger Martin 16
Hekatajos z Miletu 122
Herder Johann, von 277
Herodot 112, 114, 136
Hezjod 112
Hierokles 130
Hipokrates 250
Hjelmslev Louis 46
Hodrová Daniela 78
Hodża Enver 124
Hołówka Teresa 29
Homer 108, 199, 212
Hopfinger Maryla 84
Hristić Stevan 234
Hristov Stojan 304
Hristova-Jocik' Svetlana 286
Hugo Victor 87
Huma Szach Sultana 240, 241
Hunt Philip 188
Husein Szach 241
Husserl Edmund 23

I

Ibsen Henrik 60
Igow Swetłozar 77, 265, 284
Ihnatowicz Ewa 87
Ilić Mihailo 168
Iljov Vasil 247
İnciciyan Ğugas 171
Ingłot Mieczysław 89
Ionesco Eugène 86

Isaak Çelebi 240
Ishak-beg 240
Ismail-beg 133, 148
Ivanov Blagoja 299
Ivanova N. 305
Ivanova Olga 138, 139, 165, 278, 281
Ivanovska Irina 301
Ivanovski Jovica 300
Ivanovski Srbo 286, 287
Iwan Rylski, św. 182
Iwan Władysław 136
Iwanow Ilija 101
Iwanow Jordan 111, 135, 136, 147, 151,
182, 185, 223, 227, 231, 232, 238,
240, 266—269, 271, 275, 283, 310
Iwanow Wiaczesław 70
Izabela I 207
Izokrates 121

J

Jačev Risto 286, 293
Jaja-pasza 241
Jałowiecki Bohdan 89
Jan, abp 206
Jan Chryzostom (Złotousty) 227
Jan I Tzimiskes 135
Jan Kukuzel, św. 186, 230
Jan Stauracjusz 206
Janczak Julian 165
Janevski Slavko 155, 273, 274, 284,
292, 293, 297, 299
Janion Maria 24
Janusz Maria 202
Jaranow Dimityr 145, 163
Jargina Zoja 17
Jaspers Karl 31, 38
Jerzy Kratowski, św. 209
Jesenšek Marko 293
Jędrzejczyk Dobiesław 14, 19, 28, 29,
34, 54, 74
Jigit-pasza 241, 249
Joakim Osogovski (Sarandaporski), św.
182
Johnston Ron 14, 22
Jokiel Irena 65

Joksimović Hranislav 252
Jordan Terry 62
Jordanovski Ljupčo 300
Jovan Oliver 182, 230, 268
Jovančević Branislav 174
Jovanov Mitko 200
Jovanovik' Marinela 301
Jovanovski Meto 308, 313
Jovkov Arsenij 193
Jowkow Jordan 78
Juda Celina 89, 286
Juliusz Cezar 312
Jung Carl Gustav 38
Jurewicz Oktawiusz 206
Jurišić Gedeon 238
Justynian I Wielki 170, 205, 221, 223,
227, 256
Juvan Mirko 304

K

Kacarow Gawrił 123, 128
Kaczyński Maciej 62, 309
Kadłubek Wincenty 126
Kadłubek Zbigniew 29, 56, 72, 122, 261
Kalinowska Maria 90
Kallimopolou Eleni 216
Kałojan Asen 156
Kamionka-Straszakowa Janina 78
Kapandzi Ahmed 215
Kapčev Georgi 195
Kaplan Bernard 37
Kapustin Antonin 108, 129, 130, 138,
153, 155, 184, 230
Kapuševska-Drakulevska Lidija 298
Kara Trifun 240
Karajanov Ilija 286
Karajowow Toma 253
Karanov Efrem 280
Karanučev M. 292
Karaoĝlan 240
Kardula Niko 133
Karev Nikola 256
Karinte Eleni 155
Karłowa Marija 112, 150, 157, 158,
173, 176, 184, 186, 192, 234

Karol I 155
Karovski Lazo 153, 178, 269, 305
Karpoš 148, 242, 256
Karwowska Elżbieta 67
Kasareĥo Lidia 78
Kasim Pasza 207
Kasumović Milan 104
Kataradžiev Ivan 178
Katarzyna Wielka 209
Kavasilas Konstantyn 230
Kawka Maciej 215
Kele František 202
Kellerman Aharon 28
Kemal Rustem-beg 246
Kietlińska Anna 86, 197
Killian Lewis 47
Kiosew Aleksandyr 306
Kitančev Trajko 266
Kitanoski Mišo 134, 148, 152, 166,
191, 198, 218
Kitevski Marko 264
Kitowska-Lysiak Małgorzata 57, 80,
118
Kletnikov Eftim 142, 286
Kliman Aldo 299
Kliment, św. 136, 137, 144, 152, 153,
181, 183, 221, 223—225, 229, 230,
232, 234, 256, 267, 271, 275, 276,
305
Kłoczowski Jan Andrzej 44
Kłokowska Antonina 45
Knežević Miloš 317
Kocevski Danilo 238, 240, 241, 245,
246, 248, 249, 252, 253, 256, 287,
297, 299
Koco Dimče 116
Kohoski Vladimir 150
Kolar-Panova Dona 255, 256
Kolbe Kica 291
Kolbuszewski Jacek 76, 85, 90, 170,
293
Koledarow Petyr 144, 224
Kolevski Pando 287
Kolumb Krzysztof 142
Kondakow Nikodim 126, 209
Kondracki Jerzy 61
Koneczny Feliks 131
Koneski Blaže 281, 286, 287, 292, 293,
304
Konew Ilija 132
Konikowska Magdalena 57
Konstantinov Duško 195
Konstantinov Hristo 178
Konstantinov Miloš 157
Konstantyn Asen 238
Konstantyn I Wielki 135
Kornecki Marian 294
Kornhauser Julian 129
Kosara (Teodora Kosara) 184
Kosma i Damian, św.św. 249
Kostić Kosta 196
Kostov Kiro 189, 190
Kostov Vladimir 275
Kostyrko Teresa 41, 42
Koter Marek 97
Koteski Jovan 286, 287, 292
Kotovčevski Mitko 106, 113, 119,
178
Kovačevski Zoran 287
Kowalczyk Andrzej 62, 169
Kowalczykowa Alina 76
Kowalenko Władysław 124
Kowalik Artur 263
Kowalska Małgorzata 30
Kowalski Andrzej 50
Kowalski Piotr 58, 73, 170, 261, 265
Krajkow Jakow 240
Krasuski Krzysztof 89
Krawczak Ewa 37, 41
Krčovski Joakim 182, 184
Krlle Risto 212, 235
Krlleža Mirosław 246
Królikowski Jeremi 55, 63, 64, 74, 103
Krstevski Hristo 254
Krstić Branislav 265
Krum 100
Krzywicki Ludwik 143
Ksenofont 143
Kubińska Olga 37
Kublaj-chan 92

K'ulavkova Katica 260, 263, 268, 285,
286
Kuligowski Waldemar 79
Kuljić Todor 253
Kumbaradži-Bogoevik' Lidija 240, 250
Kunce Aleksandra 29, 56, 79, 93, 261
Kusturica Emir 161, 252
Kuźma Erazm 81
Kynczow Wasil' 110, 135, 136, 141,
147, 151, 155, 158, 162, 163, 186,
189, 191, 233—235

L

Labuda Gerard 124
Lafazanovski Ermis 287, 297, 299, 311
Lakaliska Sneška 238, 243
Lańczew Dragomir 155
Langer Susanne 26, 39, 40, 52
Lapie Alexandre 101
Launey Marie, de 134, 146, 155
Lauretanus Petrus 100
Lawrence-Zúñiga Denise 14, 55
Lazarevski Angel 109
Leake William 157
Lehr-Spławiński Tadeusz 124
Lejan Wilhelm 171
Leko Dimitrije 251
Leon, abp 227
Leov Jordan 295
Lepavcov Aleksandar 106
Lesky Albin 143
Leveque Pierre 67
Lévi-Strauss Claude 49, 69
Lewis Gareth 63, 70, 74
Lewis Raphaela 239, 243
Ley David 16
Libura Hanna 14, 18, 21, 22, 24,
26—28, 51, 52, 54, 57, 65, 66, 70,
75, 80, 261, 263, 302
Lichaczow Dmitrij 85
Lichański Stefan 89
Ligęza Wojciech 87, 88
Limani Same 304
Limanoski Nijazi 144, 145, 147, 149,
163, 187, 198

Link Jürgen 44
Lloyd Robert 15
Lorca Federico García 286, 292, 294
Low Setha 14, 55
Lowenthal David 17, 23
Lukács György 75
Lukermann Fred 15, 18, 25
Lund Katrin Anna 58
Lurker Manfred 43
Lužina Jelena 313
Lynch Kevin 14

Ł

Łabęcka-Koecher Małgorzata 240, 248
Ładogórski Tadeusz 165
Łotman Jurij 309
Łozanowa Ralica 230
Łoziński Jerzy 62, 309
Łukasz, św. 130

M

Machalski Franciszek 81
Macheta Lidia 264
Maciejewski Witold 262
Madyda Władysław 67
Madžunkov Mitko 262, 287, 299
Maffesoli Michel 46
Magidowicz Josif 104
Magidowicz Wadim 104
Majda Tadeusz 248
Majewski Kazimierz 67
Majski Nikola 193
Makazlieva Eli 291
Malingoudis Phaedon 128
Malkovski G'org'i 148
Małczak Leszek 92
Małecki Mieczysław 129
Manakis Janaki 134, 155
Manakis Milton 134, 155
Mančevski Milčo 151
Maneva Elica 128
Manević Todor 252
Maninski Aco 241
Manojlov Pande 303
Mantegazza Vico 246

- Mara (Mara Branković) 198
 Marek Aureliusz 249
 Maria Egipcjanka, św. 228
 Marina Męczennica, św. 231
 Mariot Peter 202
 Marko (królewicz) 105, 137—139, 176,
 193, 241, 253, 262, 264, 268, 270,
 272, 292, 295
 Markowski Michał 277
 Martinovski Nikola 252
 Maryański Andrzej 145, 178, 215
 Maslow Abraham 21
 Mateski Z. 178
 Matevski Mateja 286
 Matka Teresa z Kalkuty 255
 Matkovski Aleksandar 100, 104
 Matoré Georges 80
 Mavrovska Dafinka 254
 Mavrovska Dragica 254
 Mazov Ivan 242, 313
 Mazower Mark 157, 203, 205—208,
 210, 212, 213, 216, 218, 219
 Mazurczak Urszula 69
 Mažovski Isaija 195, 272
 Mączak Antoni 78
 Mead George 22, 39, 47, 48
 Meddah-baba 249
 Mehmed II Zdobywca 247
 Mehmed IV 141
 Mehmed V Reşad 245
 Meinig Donald 14, 58
 Menduh-beg 246
 Menescardi Giustino 100
 Merleau-Ponty Maurice 30
 Metodij, metropolita 195
 Metody, św. 214, 232, 256
 Michalik Joanna 36
 Michał Anioł (Buonarroti Michelange-
 lo) 83
 Michał III Szyszman 185
 Mickovik' Slobodan 287
 Mioletinski Eleazar 261
 Migański Jacek 30
 Mihajlović Josip 251
 Mihajlovski Dragi 299, 304, 306
 Mihajlovski Jordan 182
 Mikołaj I 187
 Mikołaj, św. 269
 Mikołajczak Aleksander 189
 Mikulčik' Ivan 107, 123, 126, 127, 170,
 198, 237
 Mikulina Elena 17
 Miladinov Dimitar 107, 112, 162, 189,
 194, 206, 234, 248, 262—265, 267,
 268, 270—272, 274—277, 289, 305
 Miladinov Konstantin 107, 112, 162,
 189, 194, 206, 234, 248, 259, 262
 —265, 267, 268, 270—272, 274
 —277, 289, 305
 Milan Obrenović 240
 Milićević Živko 175
 Miller Emmanuel 212
 Milutin (Stefan Milutin) 137, 186, 238,
 239
 Minevski Blaže 295
 Miodyński Lech 43, 189, 202
 Miovski Tome 178
 Mirčevska Mirjana 197, 290
 Mirindin G. 122
 Mirković Lazar 184
 Mirovska-Hristovska Valentina 274, 313
 Misew K. 17
 Misirkov Krste 121, 193
 Mišić Siniša 238
 Miteva Dimka 281
 Mitkov Marinko 280
 Mladenovski Simo 306
 Mładenowa Olga 132
 Mojżesz 269
 Mokrzycki Edmund 52
 Momirovski T. 251
 Monev Ljubiša 176
 Monge Gaspard 74
 Morawińska Agnieszka 13, 60, 81, 105,
 290, 316
 Moroz-Grzelak Lilla 287
 Morris Charles 48
 Morrisson Cécile 115
 Morritt John 122
 Moutzopoulos Nikolaos 135
 Mowrer Orval 39

Mroczek Izabela 291
Mugerauer Robert 15, 66
Muhik' Ferid 118, 119
Muličkoski Petar 168
Murat I 106, 139, 245
Murat II 146, 206, 247
Murzajew Eduard 276
Musek Janek 38, 40, 44, 261, 262
Muslihuddin Abdul Gani 239
Mustafa-pasza 240

N

Nałkowski Waclaw 61
Nanevski Duško 271
Naum, św. 221, 224, 226, 230—232,
256, 269, 271
Naumow Aleksander 129
Nawotka Krzysztof 126
Nedelkovski Kole 267, 272
Nedelkovski Mile 292, 299
Nedeljković Dušan 252
Ničev Blagoja 304
Niebrzegowska Stanisława 272
Nikefor Gregoras 227
Nikefor Patriarcha 221
Niketas I 129
Niketić Gojko 165
Nikolov Velimir 169, 170
Nikolovska Snežana 300
Nikolovski Slave 178, 198
Nora Pierre 317
Norberg-Schulz Christian 13, 30—32,
60, 62, 65, 70, 103, 118, 259, 266,
276, 290, 295
Novaković Stojan 238
Nowicki Andrzej 13
Nowosielska Ewa 63, 74
Nowosielski Kazimierz 78
Nurek Stanisław 14
Nušić Branislav 152
Nycz Ryszard 277

O

Obreński Józef 168
Ochab Maria 44

Okopień Krzysztof 36
Olesiak Grzegorz 89
Olimpias 289
Olkiewicz Joanna 67
Olkusz Wiesław 81
Olszewska-Dyoniziak Barbara 36
Onufri 231, 238
Orlik Filip 209
Orlik Piotr 43
Ormandżijan Agop 171
Ortakov Boris 230
Osmanli Dimitrie 254
Osmanli Tomislav 298—300
Osmond Humphry 29
Osolnik Vladimir 293
Ossowski Stanisław 76, 89
Otok Stanisław 62, 169

P

Paassen Christiaan, van 23, 25, 28, 29
Paik' Milenko 264
Pajsije 141, 232
Pajsije, metropolita 252
Palavestra Predrag 307
Palikruševa Galaba 128, 131, 146, 147
Panov Anton 152
Panov Branko 128, 147
Panov Mitko 106, 148, 167, 197
Panov Nikola 105, 183
Parfianowicz Sławomir 277
Parg'ovski Vencislav 270
Park Robert 17, 22
Parsons Talcott 87
Pasierb Janusz 288
Passarge Siegfried 14, 61
Patek Artur 218
Patelarios Athanasios 211
Patoczka Piotr 66
Pavle, bp 232
Pavlović Jeremija 141
Pavlovski Božin 303—305, 307, 313
Pavlovski Radovan 271, 284—286
Paweł, św. 100, 129, 130, 204, 205
Pawliszyn Aleksandra 78
Pawłowski Tadeusz 35

Pédech Paul 69
Peirce Charles 39, 52, 79
Pejčinovik' Kiril 151, 184, 275
Penušliski Kiril 138, 262, 272
Perdikkas I 112, 120
Perkovski Dičo (Zograf) 175
Perseusz Antygonida 241
Perykles 121
Petka, św. 268
Petkov Apostol 194
Petković Živko 137
Petkovska Antoanela 286
Petrarca Francesco 85
Petreski Hristo 299, 303
Petreski Petar 299
Petronić Olja 317
Petrov Kostadin 237
Petrova Eleonora 125
Petrović Vladimir 107
Petrovski Trajan 287, 288, 294, 303, 304, 313
Petrovski Trajko 158—160
Petruševska Nikolina 165
Petruševski Ilija 100, 165
Pfeiffer Ehrenfried 61
Piaget Jean 30
Pianka Włodzimierz 165, 281
Piątkowski Krzysztof 37
Piccolomini Enea 242, 247
Pieńkos Andrzej 87
Piętkowa Romualda 261, 262
Pirivatrić Srđan 134, 227
Pirveli Marika 282
Piskozub Andrzej 67, 102, 107, 143, 147
Pitagoras 181
Plasari Aurel 133
Plevneš Jordan 117, 289
Plutarch 181
Płaskowicka-Rymkiewicz Stanisława 240, 248
Pocock Douglas 75
Podosinow Aleksandr 61
Poincaré Henri 28
Pokropek Marian 168
Pol Wincenty 76

Polenakovik' Haralampie 252
Polibiusz 123, 221
Polo Marco 92
Pomian Krzysztof 317
Pop-Atanasov G'orgi 99, 129
Popov Stale 198, 200, 291, 292
Popov Stole 161
Popović Dušan 133
Popovski Ante 270, 280, 285, 286, 310, 311
Popovski Jovan 113, 167, 176
Poprzęcka Maria 42, 68
Porteous John 90, 91
Potocka Małgorzata 135
Pouqueville François 122, 126, 149, 159, 198, 199, 221
Poźniak Telesfor 78, 264
Praz Mario 87
Prličev Grigor 233, 290, 311, 312
Proeski Toše (Todor) 193
Proeva Nade 122, 223
Prohor, abp 230
Prohor Pčinjski, św. 182
Prokopiev Aleksandar 287, 299
Protogen, bp 223
Proust Marcel 82
Przedpelski Andrzej 70
Przybył Elżbieta 263
Ptolemeusz I Soter 121
Ptolemeusz Klaudiusz 60, 99, 100, 186, 221, 279
Pulevski G'org'i 173, 175, 269, 289, 312
Puzynina Jadwiga 262

R

Racin Kočo 111, 294
Radew Žezko 101
Radičevski Naume 294
Radovanović Vojislav 105, 117, 118, 151, 167
Radwański Witold 239
Ramzes II 158
Rancew-Sikora Dorota 71
Raynor John 91

Relph Edward 14—16, 23, 25, 27, 133, 138
Rendžov Mihail 286, 295
Rewers Ewa 13, 56, 58, 66, 68
Richards Ivor 39
Ricoeur Paul 44
Risteski Ljupčo 174
Risteski Stojan 273, 307
Ristevski Goce 295
Robotycki Czesław 89, 261
Rodak Magda 263
Rodak Paweł 263
Roksana 121
Roman IV Diogenes 182
Rosch Eleanor 58
Rosenthal Juliusz 194
Rosińska Zofia 36
Rosiński Tomasz 62, 309
Rospond Stanisław 278, 280
Rosset François 317
Rostropowicz Joanna 85, 142
Rousseau Jean-Jacques 85
Rowntree Lester 62
Rożek Lucyna 275
Rudkowski Tadeusz 277
Rumi Dżalaluddin 146
Ruskin John 68, 76
Russet Dimityr hadži 101
Rybicka Elżbieta 277
Rygielska Ewa 105
Rygielski Janusz 105, 114
Rylke Jan 55, 63, 64, 74, 103
Rymut Kazimierz 280
Rzetelska-Feleszko Ewa 279

S

Sabbataj Cwi 210, 214
Sagan Iwona 14, 19, 57
Salvesen Christopher 58
Samuel 100, 130, 131, 134—136, 184, 221, 222, 224, 227, 234, 235, 237, 256, 271, 273
Samuels Marwyn 16
Sandanski Jane 194, 195, 214

Sandžakoski Stefan 180, 181, 187
Sapir Edward 73
Sarı Saltık 231
Sarkanjac Branislav 306
Sartre Jean-Paul 254
Sauer Carl 14, 17, 58, 61
Sava, św. 232, 238
Sawicka Grażyna 282
Schlüter Otto 14, 61
Schon Donald 39
Schütz Alfred 17, 23, 46
Schwarz Rudolf 60, 62
Seamon David 14
Selim I 141
Seliszczew Afanasij 150, 165
Sennet Richard 57
Serafimow Canko 132
Shapcott Thomas 305
Siemionow-Tian-Szanski Piotr 61
Sienkiewicz Barbara 52
Siennicka Halina 252
Sierociuk Jerzy 64
Siljan Rade 294
Simonides Dorota 62
Simovski Todor 281
Sinaitski Teodosije 211
Sinân Mimar 172
Siri Baba Ahmed 210
Sirna Vrleska 194
Skenderbeg 255
Skok Petar 165
Skowronek Małgorzata 230
Skucińska Anna 260
Sławejkow Petko Raczew 211
Sławejkow Petyr 100, 101
Sławek Tadeusz 31, 72, 256, 299
Sławińska Irena 72, 86
Smilevski Vele 297
Smiljanić Toma 186
Smith Susan 14, 57
Smolčić-Makuljević Svetlana 269
Smoleński Jerzy 164
Smolińska Teresa 62
Snegarow Iwan 211, 221, 222
Sobierajski Zenon 64

Sokrates 181
Solak Elżbieta 101
Solev Dimitar 298, 299
Sorkočević Ivan 105
Sorokin Pitirim 47
Sosnowska Danuta 90
Spaso Radoviški, św. 209
Spasojević Snežana 317
Sperber Dan 49, 50, 195
Spirydon, św. 244
Springer Sławomir 43, 44
Spychalski Marian 296
Srbinovski Mladen 195, 247, 288, 290,
297, 301, 302
Stalev Georgi 133, 182, 270, 287, 305,
312
Stamoski Trajko 165
Stamenov Sveto 237, 240, 242, 251
Staniszewski Andrzej 62
Stanković Siniša 221
Stankovski Jovica 117
Stardelov Georgi 122, 125, 129, 131,
172, 223, 283, 287, 289
Starova Luan 113, 296, 313
Stavridis Aleksandar 252
Stawowy-Kawka Irena 178, 215
Stea David 37
Stefan (Stojan Veljanovski), abp 193
Stefan Uroš III 268
Stefan Uroš V 229
Stefanija Dragi 304
Stefanovski Goran 254
Steinbeck John 74
Stjepan Tomašević 241
Stojanoski Bojko 111
Stojanovik'-Lafazanovska Lidija 174,
306
Stojčevska-Antik' Vera 313
Stojčevski Sande 286
Stolarek Zbigniew 60
Stomma Ludwik 293
Stone Ellen 194, 213
Strabon 122, 198
Strauss Anselm 48
Strączek Tomasz 168

Strezov Samuil 304
Strezovski G'oko 198
Strezovski Jovan 291
Stroecker Elisabeth 259
Strossmayer Josip Juraj 190
Subtelny Orest 209
Suchanek Lucjan 264
Sujecka Jolanta 102, 192, 260, 283
Sulejman Wspaniały 204, 240
Svetieva Aneta 175, 178, 179
Symeon I Wielki 224
Symotiuk Stefan 30, 56, 83, 122
Szahaj Andrzej 43
Szatrawski Krzysztof 83
Szczepański Marek 89
Szczukin Wasilij 78, 282, 309
Szekspir William 135
Sziszkw Stojan 142, 185, 188
Szostkiewicz Adam 44
Szpociński Andrzej 283
Szulc Witold 189
Szymor Piotr 119

Š

Šaban Iljaz 160
Šakir Vojvoda (Krstó Germov) 194
Šapkarev Kuzman 267, 311
Šatev Pavel 213
Šeleva Elizabeta 68, 284, 285, 287,
291, 298, 300, 306, 309
Širilov Petar 303
Škalovski Pande 113
Škokljevič Antonije 198
Šoklarova-Ljorovska Germanija 202
Šopov Aco 286, 303
Šopov Vladimir 287
Šukarova A. 171

Ś

Ściborowska Barbara 66
Ślęczka Tomasz 126
Świderkówna Anna 90
Świtalski Władysław 25

T

Taczewa Elena 173, 191
Tahu Naum 134
Talevski Jove 106
Tankovski Nikola 193, 194
Tańczuk Renata 277
Tarnowski Józef 276
Taskata Serski (Atanas Daskalov) 194
Taškowska-Arsova Nada 244
Taškovski Ljuben 286, 287, 293
Taszew Spas 190
Taszycki Witold 278
Tatarkiewicz Anna 220
Tatarkiewicz Władysław 76
Tatić Žarko 184
Taylor John 58, 260
Teodoru Viktorija 294
Teofilaktes, abp 181, 224
Terzić Slavenko 307
Thoreau Henry David 39
Tilley Christopher 58
Tillich Paul 44
Timur Taş-pasza 249
Tito (Josip Broz) 178, 256
Tiulekow Dimityr 132
Tocinovski Vasil 160, 270, 294
Točko Ivan 270, 290
Todorova Maria 119
Todorovski Gane 253, 260, 264, 287, 296, 299
Tokarska-Bakir Joanna 58
Tołstaja Swietłana 56, 263
Tołstoj Nikita 101, 261
Tomoski Tomo 170, 224
Tomovski Krum 128, 146, 164, 171—173, 175, 251
Toporow Władimir 55, 56, 58, 59, 66, 78, 83, 88, 263, 272
Tot-Naumova Ljerka 297
Toynbee Arnold 67, 146
Tozer Henry 104, 109, 126, 142, 155, 159, 169, 189, 247, 250
Trajanovski T. 134
Trajczew Georgi 175
Trajkovski G'orgi 253

Trajkovski Nikola 190
Trapczyński Włodzimierz 104, 138, 155, 161, 163, 188, 198, 213, 243, 245
Trifunoski Jovan 140, 145, 148, 152, 157, 159, 160, 162, 166—168, 197, 247
Tućan Fran 115
Tufai Muzafer 286
Tukidydes z Aten 109, 121
Turner Ralph 47
Turner Victor 41
Turundžev Aleksandar 194
Twain Mark 74
Tyler Stephen 37
Tymowski Michał 57
Tyszkiewicz Wiesława 112
Tytus Liwiusz 198, 221

U

Uglješa Jovan 137
Ujma Magdalena 69
Uług-beg 288
Uroševik' Vlada 286, 287, 292, 297—299, 313
Uspienski Boris 43
Uzunov Hristo 194

V

Vangelov Atanas 286
Varošlija Branko 299
Vasari Giorgio 68
Vasilevski Ivan 241
Velev Ilija 180
Veličkovski Bone 158, 159
Velimirović Nikolaj 221
Veljanovski S. 178
Verković Stefan 166, 184, 198, 262, 265—267, 270, 271, 276, 289, 302, 305
Vico Giambattista 76, 277
Vidal de la Blache Paul 14, 18—22, 58
Vidoeski Božidar 101
Vitkov David 157
Vladova Jadranka 298, 302
Vlahov Dimitar 216

Vlahov-Micov Stefan 117, 119, 120,
137, 154, 233, 252
Voeglin Eric 46
Voss Christian 102
Vražinovski Tanas 182, 187, 271, 272,
274, 275
Vujević Pavle 105
Vukanović Tatomir 153, 165
Vukašin 137
Vulcanescu Romulus 60

W

Waklinow Stanczo 67
Wallis Aleksander 51, 56, 57, 63—65,
82, 208, 248, 311
Walmsley Dennis 63, 70, 74
Walpole Robert 188
Ward Barbara 24
Wasilew Sawa 294
Weber Max 24
Wegener Philipp 39
Weigand Gustav 133, 151, 163
Wenedikow Iwan 123
Werner Heinz 37
Weyand Johann 176, 177
Węclawowicz Grzegorz 70
White Kenneth 301, 313
Whorf Benjamin Lee 73
Wieczorek Aleksandra 78
Wierzbicka Katarzyna 67
Wieszczij Oleg (właśc. Baszmałow
Aleksandr) 126
Wilczyński Witold 13, 16, 18, 50, 55,
61, 64
Wilkinson Henry 131
Williams William Carol 31
Wilowski Włodzimierz 44
Władimirow Wiktor 17
Wojciechowski Krzysztof 77
Wojcieszuk Anna 197
Wojnakowski Ryszard 43
Wojtyła-Świeżowska Maria 276
Wolicka Elżbieta 57, 80, 118
Wolska Dorota 277
Woolridge John 23

Woźniakowski Jacek 42
Wódz Jacek 14
Wójcik Tomasz 76
Wright John 14, 17, 70
Wrocławski Krzysztof 218, 261, 272
Wyrobisz Andrzej 57
Wysłouch Seweryna 46

Y

Yi-Fu Tuan 13, 15—17, 22, 28, 30, 31,
60, 63—65, 67, 69, 81, 105, 121, 127,
151, 171, 192, 290, 299, 309, 316
Ypsilanti Aleksander 231

Z

Zabłudowski Tadeusz 181
Zachariadis Nikos 178
Zafirov Dimče 244
Zajac Paweł 263
Zalewski Tomasz 24
Zargarian Ruben 307
Zdravkovska Žaneta 200
Zdravkovski Cane 254, 301, 302
Zeidler-Janiszewska Anna 78, 299
Zemon Rubin 158
Zieliński Bogusław 189, 192, 218, 283
Ziemilski Andrzej 17
Zimand Roman 85
Zlatanov Metodi 226
Znaniecki Florian 51, 61, 89
Zografski Partenije 175
Zowczak Magdalena 183

Ž

Žefarović Hristofor 231
Žinzifov Rajko 263, 264, 270, 302

Ż

Żabicka-Czop Mira 86
Żajworonok Witalij 265
Żegleń Urszula 54, 79
Żółkiewski Stefan 84
Żyłko Bogusław 66, 83

Indeks nazw geograficznych*

A

Adriatyckie Morze (Adriatyk) 107, 108, 135, 170, 221, 295
Afryka 91, 120, 209, 216
Ahil (wyspa św. Achillesa) 135, 227, 268
Ajgaj 112, 121, 122, 124
Albania 98, 102, 103, 127, 131, 135, 144, 159, 162, 178, 195, 200, 224, 234, 252, 298, 307
Aleksandria 121, 125, 210, 227
Algieria 149, 177
Ameryka Północna 75
Ameryka Środkowa 120
Amsterdam 208
Amu-Daria 281
Amzabegovo 281
Anatolia 139, 146, 158, 296
Anglia 75
Ankara 239, 304
Antarktyda 229
Antiochia 227
Antwerpia 211
Antygoneja 124
Aračinovo 151
Ararat 289
Argolida (Argolis) 90

Argos 120
Armenia 158, 195, 307
Armensko 194
Armonia 127
Asamati 165
Astraia (Astraion, Astraeum) 124, 127
Ateny 68, 105, 123, 177, 189, 204, 208
Athos (góra Athos, Święta Góra) 111, 128, 174, 177, 185, 187, 188, 210, 211, 262, 288, 289
Attyka 203
Australia 177, 178, 200, 288, 296, 304
Austria 153
Azja 120, 124, 209, 239, 288
Azja Centralna 120
Azja Środkowa 125, 207, 288, 292
Azja Zachodnia 125

B

Baba 268
Babilon 121
Babin Dol 182
Babuna 116, 139, 145, 165
Bagdad 210, 245, 300
Balanci 144
Ballsh 271

* Wykaz obejmuje występujące tylko w tekście warianty (historyczne, ortograficzne), nie uwzględniając nazwy *Macedonia*, etymologicznych form toponomastycznych, dzielnic miast oraz mikrotoponimów.

- Bałkany (Półwysep Bałkański) 78, 80,
 98, 101, 103, 105, 119, 120, 127,
 140, 142, 145, 146, 151, 155, 160,
 165, 170, 181, 187, 188, 209, 210,
 212, 217, 222, 240, 250, 255, 264,
 279, 285, 289, 298
 Banica 241
 Bapčor 166, 218
 Bardovci 246
 Bargala 281
 Basra 300
 Belasica 110, 124, 136, 269, 283
 Belgrad (Parnoforo) 104, 109, 114, 160,
 177, 192, 252, 300
 Ber 153, 173, 207
 Berat 124, 159, 231, 232, 238
 Bergen-Belsen 217
 Berkeley 17, 61
 Berlin 68
 Berovo 158, 185, 186
 Berzitiya 128, 134, 278
 Besarabia 100
 Betlejem 69
 Bieszczady 296
 Biljanini Izvori 235
 Bistra 169, 269
 Bistrica 98, 99, 101, 156
 Bitola (Bitule) 107, 109, 112, 115,
 116, 131, 133, 135, 139, 145, 148,
 154—158, 160, 172, 177, 178, 184,
 190, 194, 213, 217, 227, 229, 231,
 234, 244, 272, 279
 Bitynia 181
 Bizancjum 127, 129, 180, 205
 Bliski Wschód 243, 298
 Błagoewgrad (Gorna Dżumaja) 139,
 178
 Bogaz 167
 Bogdanci 172, 190
 Bogomilsko Pole 165
 Bogoslov 165
 Bojmija 218
 Bonče 117, 199
 Bor 116
 Bosfor 145, 211, 263
 Bośnia 89, 107, 135, 147, 158, 175,
 198, 214, 244, 245, 262
 Bregalnica 129, 270, 272, 281
 Brindisi (Brundisium) 107
 Buchara 207
 Buda 192
 Budapeszt 255
 Bukovo 115, 116, 155
 Bułgaria 98—102, 111, 123, 132, 135,
 147, 178, 190, 216, 217, 227, 233,
 288, 298
 Burgas 132
 Bursa 244, 250
 Bylasora 117, 123, 125, 281
- C**
- Capari 273
 Carev Dvor 273
 Chalkidycki Półwysep (Chalkidiki) 99,
 103, 111, 127, 128, 137, 203
 Chania 139
 Chaskowo 132
 Chiny 59, 67, 114, 274
 Chorwacja 84, 211
 Craiova 138
 Crna Reka (Erigon, Kučuk-Kara Su)
 123, 187, 198—200, 273
 Crnik 158
 Cypr 99, 227, 307
 Czarna Góra (Czarnogóra) 98, 111,
 191, 268
 Czarne Morze 178
 Czechy 296
- Č**
- Čaušica 123
 Čemarsko 273
- D**
- Dacja 113, 130
 Damaszek 244, 300
 Dardania 115, 130, 163, 233
 Dassaretyda 125, 150, 221, 233

Debar (Deborus) 103, 145, 149, 150,
162, 163, 170, 172—174, 186, 211,
234, 296
Debarca 235
Debarskie Jezioro 147
Debrešte 128
Dečani 131, 150, 268
Delčevo (Carevo Selo, Vasilevo, Sulta-
niye) 141, 191
Delfy 124, 263
Delos 198
Demir Hisar 172, 178
Demir Kapija 107, 109, 115, 138, 170,
264
Derriopia 123
Derven 162
Detroit 209
Devol 129, 224, 267
Dion 121
Divle 175
Diyarbakır 193, 304
D'mbeni 166
Dobera 124
Dobrača 131
Dobrudža 89
Dojran (Tauriana) 99, 102, 107, 110,
111, 115, 231
Dojrańskie Jezioro (Prazias) 104, 114,
115, 295
Dolna Reka 147
Dolna Župa 147
Dolno Banjišta 148
Dostoneia 198, 201
Dračevo 161
Dragovitija 128, 278
Drama 111
Drembica (Velika) 224
Drenok 165
Drenovo 130
Drim (Czarny Drim, Drilon) 105, 108,
124, 150, 163, 185, 221, 231, 235
Drimkol (Struški Drimkol) 113, 147
Držilovo 145
Dubrownik 84, 238
Dunaj 124, 127, 130, 135

Durrës (Drač) 107, 128
Dzierżoniów 303
Džepište 163, 187

E

Edessa 121
Edirne (Adrianopol, Odrin) 139, 146,
239, 283, 290
Egejskie Morze 85, 99, 105, 108, 109,
127, 142
Egipt 121, 154, 158, 177, 209, 211,
214, 233, 239
Elbasan 112, 134, 146, 147, 234
Enchelani 220
Enidže (Enidže Vardar) 157, 194
Eordaja 121, 124, 198
Epir 98, 103, 128, 130, 132, 174, 198,
203
Europa 60, 75, 78, 97, 101, 127, 144,
156, 161, 176, 177, 179, 191, 196,
208—211, 214, 216, 230, 245, 257,
260, 266, 288, 289, 305, 306, 317
Euxini 127
Euzoni 99
Evora 208

F

Farsalos 312
Fergańska Kotlina 288
Filippi (Philippi) 100, 130, 204, 262
Florencja 68, 83
Francja 18, 19, 21, 298, 311

G

Galičica 110, 124, 231, 269, 289
Galičnik 175
Gališča 292
Gazi-Baba 241, 297
Gdynia 296
Genetae 127
Genewa 195
Genezaret 129
Genua 209

German (masyw) 104
German (Agios Germanos) 136
Gevgelija 99, 110, 160, 189, 271
Golem Grad 136, 268
Golo Brdo 147, 163
Gopeš 134
Gora 147, 235
Gorica 136, 235
Gorna Belica 166
Gostivar 111, 139, 145, 148, 150, 172,
197, 267
Gradec 182
Gradište (Legen Grad) 267
Gradsko 159, 169
Gramos 101, 136, 218
Graždano 218
Grecja (Hellada) 60, 90, 98, 102, 103,
115, 129, 137, 148, 167, 189, 193,
204, 205, 216, 295, 298
Grenada 207
G'upsko Kladenče 280

H

Hawana 305
Heraklea 106, 107, 124, 126
Hermeleja 222
Hilandar 187, 188, 238, 275
Himalaje 288
Hiperborea 198
Hiszpania 278
Hunza 125

I

Idomeni 189
Idrizovo 281
Ierissos 128
Iliria (Illyricum) 100, 130, 143, 150,
198, 221, 227, 233
Indie 75, 91, 214
Iran 211, 307
Irkuck 195
Itaka 285
Italia (Włochy) 75, 206, 278, 286,
312

J

Jablanica 99, 104, 113
Jaffa 214
Jajce 297
Jakupica 99
Janina 147, 189, 206
Jelovjane 144
Jerozolima 69, 70, 129, 208, 214, 227,
238
Jordan 310
Jugosławia 109, 111, 128, 164, 169,
170, 178, 270, 291, 296, 303
Jurukluk 197
Jurumleri 160
Justinianopolis 221

K

Kaćanik 105, 107, 160, 295
Kadino Selo 281
Kair 210
Kalaja e Zvezdës 267
Kale-Dzvezda 267
Kališta 131, 181
Kanada 288, 296, 304, 305
Kaneo 228
Kapadocja 288
Karbala 210
Karpaty 288
Kassandra 128
Katalonia 208
Katlanovo 160, 248
Kaukaz 187
Kavadarci 124, 125, 172, 183, 197
Kavala (Neapolis) 100, 130, 185
Kellion 124
Kičevo 99, 105, 108, 138, 145, 147, 158,
178, 186, 187, 197, 211, 238, 249, 267
Kijów 211
King Lake 229
Kirgizja 288
Kisela Voda (Ekşi Su) 253
Kittim 99
Kiustendił (Amfipolis, Pautalia, Wel-
bužd) 106, 123, 171, 185

Klisura 193
Knežje 123
Kočani 110, 139, 141, 160, 196, 274
Kodžadžik (Sveti Grad) 170, 281
Kokino 116, 117
Kokre 201
Konče 183
Kondovo 151
Konjsko 165
Konya 139, 297
Kopanica 162
Kopanos 121
Korab 104, 269
Korcza 101, 136, 175, 193, 212, 224,
231, 267
Korfu 297
Kosowe Pole 138, 245
Kosowo 98, 102, 105, 117, 122, 144,
148, 149, 161, 262, 295, 307
Kostenarija 156
Kostur (Kastoria) 129, 138, 153, 159, 172
—174, 177, 193, 218, 234, 269, 281
Košnica (Kusinica) 185
Kozjak 104, 138
Kožani 104, 156, 281
Kožuf 110, 162, 198, 201
Kraków 126, 209, 217
Kratovo (Tranupara) 104, 123, 138,
172, 190, 194, 195, 238
Kremenica 139
Kreta 111, 211, 237
Kristoforovo 116
Kriva Palanka 139, 148
Kriva Reka 114
Krnin 186
Kruja 149
Krupište 130
Kruša 99
Kruševica 200
Kruševo 133, 172, 173, 194, 211, 273
Ksanti (Carevo) 142, 188
Kukuš (Kilkis) 111, 115, 194, 215, 259
Kumanovo 106, 116, 131, 132, 148,
160, 197
Kurbino 130

Kurdystan 195
Kutmičevica 129

L

Labuništa (Albanopolis) 279
Lagadin 99
Larisa 135, 154
Lavce 273
Lavci 155
Lazaropole 110, 168, 175
Lebaja 112, 120
Lepenec 105, 124, 237
Lerin (Florina) 136, 139, 194, 215
Leskoec 114, 229
Lesnovo 104, 230, 271
Lešok 131, 150, 184, 267, 275
Liban 307
Libia 117, 193, 289
Lin 163
Linkestis (Linkestida) 123, 198
Lisolaj 152
Litwa 27
Lizbona 208
Llënge 231
Londyn 101
Lwów 211, 214

M

Maghreb 208
Makarovec 116
Makedonski Brod 146, 168, 172, 184
Malesija 235
Maleševo 147, 280
Mali i Zvezdës 267
Mali Madi 218
Malta 135
Mała Azja (Azja Mniejsza) 111, 145,
181, 215, 241
Mała Prespa 124, 135, 164
Manastir 184
Manastirec 184
Marica 100, 127, 137
Mariovo (Merihova, Marina) 114, 116,
139, 148, 152, 194, 196—201, 272

Marmara Morze 214
Marsylia 153, 208
Matejče 151, 275
Mati 124
Matka 162
Mečkin Kamen 193
Meglen 111, 144, 145
Mekka 210, 249
Melbourne 304
Melnik 156, 172
Mesta (Kara Su) 98—100, 128, 145,
152, 163
Mokra 104
Mołdawia 131, 190, 211, 307
Mont Ventoux 85
Morava 105, 124, 181
Morodvis (Morozvzd) 130, 170
Moskopole (Moschopolis) 133, 134,
175, 224, 231
Moskwa 189, 216
Mukos 268

N

Nakolec 136
Neapol 209, 300
Nedokrštenica 165
Negotino 145, 159, 172
Negrevo (Negrita) 141, 142, 165
Neguš 153
Nerezi 130, 184
Neveska 194
Nevrokop (Nikopolis) 155
Newa 101
Nidže (Sarakina, Bora) 198, 269
Niemcy 61, 75, 178
Nieżyn 242
Nil 223
Niski Olimp 136
Niš (Naissus) 106, 108, 109
Novak 140
Novi Pazar 159
Novo Selo 152
Nowogród 130
Nožot 194

O

Oblakovskiot Rid 160
Oceania 304
Ochryd (Lychnidos, Achrida) 107, 108,
110, 117, 124, 128, 129, 135, 136,
145, 152, 155, 171, 172, 174, 178,
181, 184, 189, 193, 202, 219—236,
249, 259, 301, 304, 306, 310
Ochrydzkie Jezioro (Białe Jezioro) 115,
116, 124, 163, 187, 221, 231, 264,
271, 289
Odessa 209
Oktisi 167
Olimp (Elimbdag) 101, 104, 112, 182,
263, 267
Oregon 313
Orestyda 101, 123
Osogovo 104, 124, 167, 196, 279
Osoj 138
Osumi 159
Otišani 163
Otranto 208
Owczce Pole (Mustafa Ovasi) 113, 123,
169, 305

P

Pagaruša 145
Pajonia 109, 125, 270
Pakistan 125
Pakoševo 166
Palermo 225
Palestyna 206
Pangea (Pangeo) 115, 185
Panonia 130
Papaz-Čair 194
Papradište 173
Papradnik 156
Paristrion 100
Paryż 212, 243, 303, 312
Pazarskie Jezioro 99
Pčinja 114
Peć 150, 187, 232
Pehčevo 103, 115, 144

Pelagonia 99, 103, 105, 107, 116, 117,
123—125, 148, 170, 185, 195, 198,
199, 201, 235, 236, 280
Pelister 122, 133, 155, 198, 269
Pella 99, 121—123, 257
Peloponez 120, 128, 158, 297
Peonia 198, 199
Pepelište 164
Persejda 125
Persja 209
Perth 179
Peshkopi(a) 186
Pesjak 269
Peszt 134
Peštani 131
Petersburg (Piotrogród) 83, 101, 188,
195, 301
Petrčani 273
Petricz 136, 156
Piemont 189
Pieria 112
Pijanec 147
Pindus 101, 104, 185
Pirava 218
Pireus 216, 218
Pirin 99, 128, 194, 269
Plačkovica 140, 170
Plaošnik 117, 223, 225, 229
Pletvar 107
Płowdiw 132, 156
Pobožje 185
Podmole 181
Pogradec 212, 235
Polog (Bologo) 99, 112, 122, 128, 150,
170
Polska 61, 63, 101, 218, 296
Popova Šapka 183
Porečie 99, 196
Poznań 100
Požarsko 273
Praga 189, 210, 219, 242
Presław 221
Prespa (region, miasto) 99, 107, 112,
135, 136, 170
Prespańskie Jezioro (Prespa) 115, 135,
165, 289

Prilep (Perlepe) 107, 128, 131, 133,
134, 136—138, 145, 147, 154, 155,
160, 172, 177, 194, 199, 200, 206,
238, 256, 262, 267, 291, 295
Prizren 174
Proništa 136
Prosek 170
Pydna 125

R

Radanje 123
Radika 147, 197
Radobil 292
Radolište 122
Radoviš 112, 116, 171, 197
Radožda 131
Raduša 115
Ras 159
Rašanec 194
Raška 159
Razlog 174
Razlovci 191
Reka 99
Resen 107, 158, 177, 178, 196
Riža 104, 240
Rodopy 98, 103, 104, 163
Romania 137
Rosja (Ruś) 84, 85, 101, 176, 188, 190,
209, 211, 232, 253, 290, 307
Rožden 269
Ruen 104
Rumelia 250
Rumunia 134, 218, 231
Rusinovo 141
Rzym 107, 117, 190, 197, 249, 266

S

Sahara 213
Salonicka Nizina 140
Salonicka Zatoka 98, 108, 110, 220
Saloniki (Sołuń, Therme, Selanik,
Sărună) 98, 106—109, 114, 126
—130, 133—135, 139, 142, 146, 149,
153—155, 157, 166, 168, 169, 171,

- 174, 190, 192, 202—220, 222, 235,
236, 243, 246, 249, 252, 253, 267,
270—272, 295, 304
- Samarkanda 207, 288
- Samovilsko Kladenče 280
- Samułowó 136
- San Lazzaro 171
- Sandžak 145, 153
- Saraj 241, 297
- Sarajevo 257
- Sarandapor (Kırkgöçit) 182
- Sation 220
- Scirtiana 127
- Senegal 303
- Senej 150
- Ser 111, 133, 137, 139, 153, 184, 187,
188
- Serava 237, 249
- Serbia 89, 100, 105, 117, 118, 123, 133,
135, 137, 147, 154, 161, 186, 191,
195, 296
- Setina 136
- Sicz Zaporoska 211
- Sithonia 102
- Skandynawia 21, 73
- Skopje (Scupi, Üsküb, Scopia, Skopi)
97, 100, 102, 106, 107, 109, 110,
115, 116, 118, 123, 130, 133, 137,
139, 144, 146, 147, 149, 153—155,
159, 161, 168, 171, 172, 174, 177,
195, 202, 204, 217, 227, 236—257,
262, 264, 290, 296—298, 300—302,
306
- Skopska Crna Gora 104, 108, 111, 124,
130, 169, 183, 184, 292
- Skupica 182
- Slepče 175, 184, 280
- Sliva 194
- Slivovo 273
- Sliwnica 283
- Sloeštica 117
- Słowacja 89
- Słowenia 89
- Smilevo 173, 194
- Smolikas 218
- Smyrna (Izmir) 101, 170, 177, 209,
216, 250
- Sofia (Serdika) 104, 106, 109, 132,
134—136, 194, 209, 223, 229, 233,
253
- Split 204
- Sremska Mitrovica (Sirmium) 227
- Stambuł (Carogród, Konstantynopol)
113, 117, 127, 129, 130, 134, 142,
146, 147, 149, 153, 156, 158, 160,
169, 176, 177, 190, 200, 211, 227,
237, 239, 249, 259, 263, 264, 286,
288, 297, 307
- Stara Zagora 195
- Staravina 200
- Staro Nagoričane 130, 184
- Starova 235
- Stobi 106, 107, 126, 127, 236, 268
- Stogovo 193, 269
- Strasburg 101
- Strezovce 188
- Struga 126, 145, 148, 158, 162, 165,
177, 183, 189, 227, 234, 235, 259
- Struma 98, 99, 127, 128, 165, 171,
181
- Strumica (Ustrumile) 109, 113, 127,
130, 145, 160, 166, 171, 181, 195,
241, 243
- Styberra 123, 268
- Suho 129
- Sušica 138, 184, 185
- Sveti Nikole 160
- Syberia 296
- Sycylia 135, 208, 232
- Sydney 305
- Syjon 222
- Synaj 187, 211
- Syr-Daria 281
- Syria 209
- Szigetvár 250
- Szipka 283
- Szkoderskie Jezioro 135, 268
- Szkodra 117, 177
- Szumen 154
- Szwajcaria 178, 195

Š

Šar (Scardus) 99, 104, 113, 118, 138,
150, 168, 169, 268, 269, 289, 305
Šemnica 148
Štip (Astibo) 106, 110, 116, 140, 145,
160, 197, 218, 268, 272
Šumadija 98
Šuplevec 116
Šuto Orizari 160, 161

Ś

Śląsk 296
Śródziemne Morze (Mare Internum)
109, 209, 285, 298
Święty Krzyż 125

T

Tamiza 91
Taor 171, 237
Tarinci 130
Tasmana Morze 305
Taszkient 295
Tašmaruništa 183, 194
Tauriana 126
Tbilisi 214
Tearce 275
Tesalia 98—100, 102, 105, 128, 130,
135, 312
Tetovo (Kalkandelen) 139, 146, 149,
150, 168, 172, 267
Thassos 98, 114, 127, 142, 212
Thermajska Zatoka 112, 203, 206
Tiberiopolis 181
Tikveš 110, 113, 114, 140, 147, 152,
164, 169, 183, 185, 196
Tirana 124, 146, 148, 164
Tomorri 136
Topaana (Tophane) 160, 161
Torbešija (K'umurdžilok) 144
Toronto 303
Trabotivište 166
Trabzon 193
Tracija 98—101, 127, 139, 154, 203

Trebenište 122
Treblinka 217
Treska 183, 185, 241
Treskavec 183—185, 268
Tresonče 175
Tri Češmi 218
Triest 89, 300
Tsaritsani 136
Tunezja 149, 214
Turcija 100, 101, 110, 145, 146, 150,
154—156, 158, 177—179, 212, 232,
238, 242, 244, 253, 286, 303
Turkmenia 257

U

Ukrajina 307
Ulcinj 149, 210
Urvin 144
USA (Stany Zjednoczone Ameryki) 17,
90, 91, 177, 178, 288, 304
Uzbekistan 218, 296

V

Valandovo 99, 103
Varoš 185
Vataša 173
Veles (Köprülü) 102, 108, 117, 123,
128, 131, 169, 171, 172, 189, 191,
244, 281
Velešta 162
Veljusa 183, 186
Vergina 121
Vevčani 152, 166
Virginov Rid 237, 250
Visoka 129, 199
Vitolište (Vitolišča) 200, 292
Vladimirovo 115
Vlahi 280
Vlaška Reka 280
Voden (Edessa) 136, 153, 215, 218
Vodno 237, 297
Vodoča 130, 184
Vojnica 102
Vranje 251

Vrbjani 273
Vršnik 116

W

Wardar (Aksios) 98—100, 102, 103,
105, 106, 108—110, 114, 122, 126,
127, 130, 138, 140, 159, 166, 169,
181, 191, 196, 199, 202, 203, 206,
211, 219, 236, 240, 242, 244, 245,
270, 280, 281, 288, 295, 301
Warna 132
Warszawa 217
Watykan 298
Weimar 216
Wenecja 68, 83, 134, 153, 171, 208,
209, 211, 225, 240
Werona 226
Wezuwiusz 110
Węgry 153, 208, 211, 231
Wiedeń 134, 192, 231, 246
Wielkie Tyrnowo 182, 187
Wietnam 305
Wilno 118, 208

Wiśła 296
Wojwodina 133, 303
Wołoszczyzna 190, 211
Wrocław 214

Z

Zagrzeb 195
Zajas 163, 290
Zajčev Rid 237
Zapara 127
Zarovo 129
Zelenikovo 116
Zeta 135
Zilahovo 191
Zlatovrv 267, 269
Zletovo 115
Zletovska Reka 116
Zvegor 271

Ž

Žirovnica 186
Župa 170

Симболите на местото во македонската култура и литература

Резиме

Вниманието на оваа дисертација е насочено кон проблемите на онтолошкото и аксиолошкото присуство на претставите за место во широко сфатените текстуални форми и во системот на колективната симболика, поврзана во минатото и современоста со променливото подрачје на Македонија. Анализата има мултидисциплинарна природа, разгледувајќи ги, меѓу другото, сложените географски, историски, литературни и етнографски аспекти, а нејзината методологија го уредува материјалот дијахрониски, давајќи описи на геокултурните, општествено-идентификациските или, пак, на уметничките феномени. Нивниот идентитет е определуван во контекстите на топологијата на физичката територија (особено на хуманистичката географија), одбраните теории на симболот и сликата, митографските испитувања, идеограмите на фолклорот и литературните топоси. Сфаќањето на насловната проблематика е повеќе топоаналитичко и од аспект на средината отколку политичко или идеолошко.

Теоретската заднина за формулирање на гореспоменатите тези ја одредува автономниот прв дел на трудот (*Апстрактна локализираност*), којшто би можел да служи како универзален истражувачки модел во студиите врз други случаи на конструирање на геокултурната и геоеетничката симболика. Во него се претставени четири сегмента на клучното прашање: 1) диференцирањето на поимот место во природонаучна и — посебно — хуманистичка смисла; 2) поредокот и појавувањето на симболичните претстави во културата (во согласност со нивните различни концепции и функции); 3) присутноста на симболите на местото во делата на културата; 4) распространувањето на овие симболи во книжевните текстови. Во првите две прашања доминира синтетичниот приод со акцент врз класичните западноевропски и американски теории, во наредните — пошироката словенска компаративна перспектива, со вклучување на руската. Бројните студии цитирани во наведените глави функционално се повикуваат во понатамошните фрагменти на дисертацијата.

Во вториот дел (*Конкретна локализираност*) вниманието се сосредоточува врз природните и антропогените обусловености на обликувањето на геокултурната симболика во дамнешната и денешната Македонија (акумулирањето на значењата во одбраните места). Подразделот којшто се однесува на импулсите коишто произлегуваат од физичката геосфера има задача да го потцрта искуството на територијалната заедница, поврзано со карактерот на природните услови. Значително поопширниот следен подраздел — којшто претставува најважен

дел на цела студија — им е посветен на појавите коишто се истакнуваат во антропосферата, покажувајќи ги во нејзините рамки долгите преобразувања на симболичната етнотопографија во културната свест на Македонците и кај надворешните набљудувачи на експонираното подрачје на Балканот. Во овој дел материјалот обилно го аргументира постоењето на кохерентен имагинарен комплекс со бројни детални податоци од областа на материјалната и духовната култура од разни епохи. Како дополнување овде се појавуваат суштествените конкретни примери (*Три симболични хоризонти*) коишто ја разоткриваат сликата на етносемантичното создавање на вредностите во трите главни места / градови на националната меморија — Солун, Охрид, Скопје.

Описот на картата на македонскиот „замислен микрокосмос“ го завршува претставувањето на идејната и формалната примена на атрибутите и улогите на *локативен* универзум на знаците во македонската литература и — во ограничен степен — во фолклорот (*Топографиите на зборот — атрибутите, соопштенувањето, комуницирањето*). Тоа има природа на проширен уведен концепт на проблемите (изборот на примерите главно во фуснотите) којшто ќе налага продолжение во посебна идна обработка.

Без оглед на тешкотиите со формирањето на постојан и систематски каталог на надоврзувањата кон категоријата место (вишокот примери, колевливоста на вреднувањето и составот на заедницата на корисниците итн.) возможна е определба на општествените (дискурзивните и психолошките), како и на естетските функции на историски фиксирани претстави — кругот на нивното појавување на македонската територија е прикажан во книгава преку класификацијата на геозофските и егзистенцијалните симболи, како и симболите на генезата и културниот ареал. Во разгледуваната геосфера избраните *loci* со текот на времето се развиваат во центри на симболичното влијание, вршејќи како локалитети (заедно со објектите) разнобразни функции: интеграција на колективниот идентитет, валоризирање на националната традиција, просторна ориентација, визуелизација на секојдневното искуство и градење на емотивните матрици на вообразбата. Притоа, видлива е предноста на колективните афектни слики во однос на неутралната геометриска анализа на средината, што е поврзано со потребата од кодификација на генерациските искуства и со присутноста на автотерапевтската пракса во установувањето на националното наследство. Следствено, констелациите на „маркантните точки“ (симболичните зони) изникнуваат од интенцијата за нивно непосредно постигнување, населување или посетување — а не од апстрактната визија, меѓутоа постепено тие стануваат интенционални предмети на кондензација на афекти.

Lech Miodyński

Symbols of places in Macedonian culture and literature

Summary

The work concentrates on the problem of an ontological and axiological presence of the images of a place in widely-understood texts in the system of collective symbolism connected in the present and in the past with a changing area of Macedonia. The analysis is interdisciplinary in character, dealing with among others complex geographical, historical, literary and ethnographic aspects and its methodology arranges the material diachronically, providing a description of geo-cultural, socio-identifying or artistic phenomena. Their identity is defined in contexts of topology of a physical area (especially a humanistic geography), selected theories of symbol and image, mythographic studies, ideograms of folklore and literary topics. The understanding of the very problem is more topoanalytical and environmental than political or ideological.

A theoretical basis for formulating the above-mentioned hypotheses is defined by an autonomous part of the work (*Abstract localization*) which could serve as a universal research model on other cases of constructing geo-cultural and geo-ethnic symbolism. It covers four segments of the key issue: 1) diversification of the notion of place from the perspective of natural history, and, particularly, a humanistic one; 2) order and occurrence of symbolic images in culture (according to their various conceptions and functions); 3) presence of the symbols of place in cultural products; 4) popularization of these symbols in literary texts. In the first two, a cross-sectional approach accentuating classical Western European and American theories dominates, in the remaining ones a broader Slavish comparative perspective, including a Russian one. Many of the works cited in the above-mentioned chapters are quoted functionally in subsequent chapters of the very thesis.

In the second part (*Concrete localization*) the attention is paid to natural and anthropogenic conditions of the formation of geo-cultural symbolism in Macedonia in the past and present (an increase in meanings in selected places). A subchapter devoted to stimuli coming from a physical geo-sphere is to emphasise the experience of a territorial community deriving from the nature of natural conditions. The next subchapter, larger and constituting the most important part of the whole study, concerns the phenomena taking place in the atmosphere, showing within its scope long transformations of a symbolic ethnography in cultural awareness of Macedonians and external observers of the Balkan area. The material in this part is rich in arguments in favour of the existence of a compact imaginative complex based on numerous detailed data from the field of material and spiritual culture of various epochs. As

a supplement appears here a vital exemplification (*Three symbolic horizons*), giving an image of an ethno-semantic production of values in three main places/towns of national memory, Salonica, Ochrid and Skopje.

Descriptions of Macedonian maps of a “microcosm imagined” close with a presentation of ideological and formal uses of attributes and roles of a locative universe of symbols in Macedonian literature and, to a limited extent, in folklore (*Topographies of words — attributes, messages, mediations*). It is an extended, initial skeleton of problems (selected examples mainly in footnotes) which requires a continuation in another work in the future.

Despite difficulties in creating a fixed and systematic catalogue of references to the category of place (too many examples, fickleness of valuing and composition of the community of users, etc.) it is possible to define social (discursive and psychological) as well as esthetic functions of historically reinforced images. The scope of their appearance in Macedonian area is presented in this work by means of a division into geosophic symbols, existential genesis and the ones of a cultural area. In geo-sphere selected loci develop with time in centres of symbolic influence fulfilling various functions as localizations with the objects: integration of collective identity, valorization of national tradition, spacious orientation, visualization of colloquial experience and construction of emotive matrices of imagination. What is striking is a predominance of collective affective images over a natural geometric analysis of the environment, which is connected with the need to codify generative experiences and the presence of auto-therapeutic practices in establishing national heritage. Constellations of “vital points” (symbolic zones) appear from the intention to reach, live or visit them, not an abstract vision, and become intentional subjects of affect condensation with time.



Cena 36 zł (+ VAT)

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2039-7