



Maciej Falski

Instytut Sławistyki Zachodniej i Południowej
Uniwersytet Warszawski

Chorwackich etnologów i ludowców marzenie o dotarciu do źródła

Kategoria źródłowości powraca dość często w chorwackim dyskursie poświęconym zagadnieniom kultury ludowej, dziedzictwa tradycyjnej kultury wsi, nawet w tak zaskakujących, zdawałoby się, miejscach, jak *world music* czy uroki agroturystyki. Wydaje się, że początków własnej kultury oraz tego, co absolutnie pierwsze – pierwotne – poszukiwano w Chorwacji właśnie w tej sferze: w tradycji ludu, na wsi, w twórczości i praktykach tych grup, które uważano za przeciwstawne do wykształconych elit. Nie dziwi więc to, że to etnologii przyznano ważne miejsce w próbach określania tego, co źródłowe – w końcu to etnolodzy byli i są specjalistami od tych właśnie sfer kultury. Chcę się temu zagadnieniu przyjrzeć bliżej – mianowicie, po pierwsze, legitymizacji etnologii jako wiedzy o źródłach kultury; po drugie, związkom chorwackiej etnologii i polityki w pewnym szczególnym okresie, czyli w latach 30. XX wieku; po trzecie, niebezpieczeństwom, jakie niesie ze sobą kategoria źródła.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2014.

Publisher: Institute of Slavic Studies PAS & The Slavic Foundation
[Wydawca: Instytut Sławistyki PAN & Fundacja Sławistyczna]

O większości tych kwestii w Chorwacji pisano; historia rodzimej etnologii od pewnego czasu zaczyna być systematycznie opracowywana, a o działalności braci Antuna i Stjepana Radicia wiadomo wiele, zwłaszcza że ostatni z nich jest centralną postacią chorwackiej polityki i narodowego panteonu¹. Sądzę jednak, że nie do końca uwidaczniano wykorzystywanie etnologii w procesach definiowania tożsamości, zwłaszcza w projektach politycznych, takich jak program Chorwackiej Partii Chłopskiej braci Radiciów (Hrvatska seljačka stranka, HSS); często przemilcza się też okres Banowiny Chorwacji (Banovina Hrvatska, 1939–1941), kiedy uwidoczniły się pewne niepokojące tendencje związane z miejscem przyznaniem etnologii w definiowaniu kultury własnej. Oświetlenie tych zagadnień będzie celem mojego artykułu, a szczególnie zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwa związane z myśleniem w kategoriach źródłowości i absolutnego początku.

Moje rozumowanie będzie przebiegać w trzech etapach: najpierw zrekonstruję myśl Antuna Radicia, uznawanego za założyciela chorwackiej etnologii; później przyjrę się ideologii i działalności społecznej Stjepana Radicia oraz organizacji Seljačka sloga (dosł. Chłopska Zgoda), a następnie krótko opiszę wpływ etnologów na sprawy publiczne w okresie istnienia Banowiny. Muszę jeszcze zaznaczyć specyfikę kategorii źródła (chorw. *izvor*) i źródłowości (chorw. *izvornost*). Używana najczęściej w języku polskim jako odpowiednik kategoria „oryginalności” nie oddaje tego, co istotne w tradycji chorwackiej. Oryginalność zakłada jakąś dozę twórczości, wyjątkowości, wkładu jednostkowego, podczas gdy źródłowość odsyła do wyobrażenia pierwotnej, przedczasowej czy pozaczasowej czystości, wcześniejszej niż jakakolwiek działalność. Bliżej tu do wyobrażenia niemieckich romantyków. Celnie ten obraz ujmuje Johann von Görres – pisze on o pieśni ludowej, która była na samym początku, zawierając „pierwsze naturalne akcenty, w które przelewała się dusza pragnąca, radosna, tęskniąca i uniesiona wewnętrzną odwagą życia” (Görres, 2000, s. 453). Dla Achima von Arnim pieśni ludowe były kolektywnym wyrazem jednego ducha („jeden ton rozbrzmiewał w wielu i łączył wszystko”), trwałym i świadczącym o tożsamości narodu od jego

¹ Antuna uznaje się za twórcę chorwackiej etnologii, a niektórzy badacze doszukują się w jego myśli akcentów prekursorskich wobec współczesnego, postmodernistycznego paradygmatu etnologicznego (Čapo Žmegač, 1997). Stjepan jest o tyle wyjątkową postacią we współczesnej historii chorwackiej, że jego wielkości i znaczenia nie kwestionuje ani lewa, ani prawa strona sceny politycznej, ani historycy związani z jedną czy drugą tradycją światopoglądową. Bardzo dobry przegląd tekstów poświęconych braciom Radić do 1994 roku oraz głównych postaw wobec ich działalności w artykule (Boban, 1994).

prapoczątków (Arnim, 2000, s. 283). To, co „źródłowe”, niesie właśnie wyobrażenie tego, co „niezmaczone”, czyli niezanieczyszczone wpływami zewnętrznymi; wytryskające prosto z ziemi – a więc „pierwotne” i „czyste”. Koniec końców pojęciem źródłowego określa się to, co prawdziwe, a raczej autentyczne. Jak spróbuję pokazać, właśnie te wyobrażenia będą odgrywać istotną rolę w powiązaniach etnologii i polityki oraz praktyk tożsamościowych.

Kultura autentyczna według Antuna Radicia

Antun Radić (1868–1919) wywarł znaczący wpływ na życie intelektualne i społeczne Chorwacji na przełomie XIX i XX wieku, był także w 1904 roku współzałożycielem Chorwackiej Chłopskiej Partii Ludowej (Hrvatska pučka seljačka stranka)², która stała się najważniejszą siłą polityczną Chorwatów w latach 1919–1941. Ukończył slawistykę i filologię klasyczną. Przez pewien czas zajmował się językoznawstwem; na przełomie XIX i XX wieku, podczas ostatniej fazy chorwackich sporów o standaryzację języka, opowiadał się – przeciwko tzw. wukowskiemu purystom – za zachowaniem specyfiki rozwoju chorwackiego języka literackiego i dziedzictwa piśmiennictwa chorwackiego. Był działaczem naukowym i organizatorem oraz publicystą; w 1899 roku założył i redagował czasopismo „Dom” przeznaczone dla ludu, pełnił też funkcję redaktora naczelnego pisma „Glas Matice hrvatske” (1901–1909), oficjalnego organu głównej chorwackiej instytucji życia intelektualnego. Wymienione tu aktywności w żadnym razie nie wyczerpują działalności Radicia jako osoby publicznej, wpływowego inteligenta i działacza. Staje się jednak jasne, że jego głos i publikacje miały znaczną wagę, a głoszone przezeń idee trafiały do obiegu publicznego. Co więcej, śledząc drogę życiową, dostrzegam dość wyraźną spójność: Antuna Radicia można określić jako chorwackiego patriotę wrażliwego na kwestię społeczną. Interes Chorwacji był dla niego ważny już w młodości, kiedy sympatyzował z Partią Prawa; później uwidacznia się w obronie języka chorwackiego, programie włączenia chłopstwa w życie publiczne czy działalności w Macierzy Chorwackiej (Matica hrvatska).

² Partia kilkakrotnie zmieniała nazwę, co zawsze miało związek z wyborami polityczno-ideowymi; w roku 1920 Stjepan Radić, w okresie najostrzejszych sporów z monarchistycznym rządem w Belgradzie, zmienia nazwę na Chorwacka Republikańska Partia Chłopska, zaś po ugodzie z rządem w 1925 r. przymiotnik „Republikańska” zostaje usunięty z nazwy.

Działalność oświatowa oraz aktywność polityczna na rzecz ludu wynikały nie tylko z pochodzenia klasowego Radicia, który wywodził się z warstwy chłopskiej. Rozluźnienie więzów z prawaszami i ogólnie, z uznanymi partiami politycznymi, Edi Miloš wyjaśnia przede wszystkim rozczarowaniem ówczesnymi elitami, które nie potrafiły przeciwstawić się rosnącemu uzależnieniu Chorwacji od Węgier i osiągnąć jakichkolwiek korzyści dla swego kraju, lecz traciły siły na wewnętrzne spory (Miloš, 2008). Wskutek tego pozycja Chorwacji stawała się coraz słabsza, a dla nowych pokoleń wchodzących w życie publiczne i dla dominującej liczebnie warstwy chłopskiej brak było perspektyw rozwoju czy wręcz zapewnienia godziwej egzystencji. Antun Radić zaś coraz aktywniej zaczął pracować nad włączeniem ludu w horyzont zainteresowania własną kulturą oraz zagadnieniami szerszej polityki. Inaczej mówiąc, można sądzić, iż chciał włączyć warstwę chłopską i kulturę wsi w zakres kultury chorwackiej, „unarodowić” wieś, w dużym stopniu obojętną wobec spraw ponadlokalnych. Rozpoczął współpracę z czasopismem „Priatelj naroda” [Przyjaciół ludu], a rok później zaś zaczął wydawanie pisma „Dom”, przeznaczonego dla chłopstwa (ukazywało się do jego śmierci do 1919 r.).

W pierwszym wspomnianym periodyku opublikował w 1898 roku artykuł pod znamienym tytułem: *Kto może pomóc ludowi?* [*Tko može pomoći narodu?*], w którym stwierdził: „Kto może pomóc ludowi? Sam lud”, wcześniej pytając ironicznie: „Dlaczego czekacie? W kim pokładacie nadzieje? W panach?”³ (Miloš, 2008, s. 162). Trudno o dobitniejsze sformułowanie zwątpienia w warstwę, która miała przewodzić narodowi i decydować o jego losie. A przecież za trudne położenie Chorwacji po 1868 roku odpowiadały głównie skłócone elity, zwłaszcza warstwa bogatych arystokratów i urzędników, którzy współpracowali ze swoimi odpowiednikami na Węgrzech i nie sprzeciwiali się kolonizacji kraju przez węgierską gospodarkę. Za brak efektów polityki emancypacyjnej Radić oskarża właśnie dotychczasowych przedstawicieli narodu, a nadziei upatruje w tych, którzy dotąd byli pozbawieni jakiegokolwiek wpływu na sprawy publiczne – czyli w chłopstwie. Swoje stanowisko formułuje zresztą dosadnie w listach, które badał Edi Miloš i których fragmenty przytacza w cytowanym artykule. W 1890 roku miał podjąć decyzję o pisaniu i działaniu tylko dla ludu, ponieważ – według świadectwa jego brata – „panowie nie zasługują, by poświęcać im uwagę”, a „prawdziwym narodem” jest właśnie lud (Miloš, 2008, s. 164). Co ciekawe, to właśnie Antun jawi się jako bezkompromisowy krytyk

³ Przekład cytatów z języka chorwackiego – M.F.

elit politycznych i ten z braci, który definitywnie pragnął zerwać ze starym sposobem uprawiania polityki i zwrócić się całkowicie do ludu, skłaniając do tego także Stjepana.

A zatem równolegle do formowania się badacza trwał proces kształtowania się polityka – uczestnika życia publicznego. W przypadku Antuna Radicia obie te sfery działalności są nierozłączne i w jaskrawy sposób wpływają na siebie nawzajem. Koncepcje etnograficzne, o których zaraz będzie mowa, korespondują z zaznaczoną wyżej linią rozwoju publicystyki oraz działalności publicznej Antuna. Teksty z wczesnego okresu wyraźnie pokazują, że program badań etnograficznych już na samym wstępie miał spełniać rolę nie tylko badawczą, ale i tożsamościową. Badania etnograficzne zostały pomyślane jako sposób definiowania i kształtowania „prawdziwej” chorwackości. Ten fakt jest konstytutywny dla działalności obu braci, a bywa współcześnie pomijany bądź zapoznawany przez chorwackich etnologów, doszukujących się w pracach starszego z braci jedynie inspiracji naukowych. Ludoznawstwo tymczasem – wypada to dobitnie podkreślić – miało za zadanie wspieranie projektu przebudowy społeczeństwa chorwackiego.

Antun Radić w latach 1896–1899 pełnił funkcję redaktora naczelnego rocznika *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* [*Materiały o życiu ludu i obyczajach Słowian południowych*], wydawanego przez JAZU. W 1897 roku opublikował w nim pierwszy w Chorwacji kwestionariusz, który miał być wzorem tworzenia ankiet i zbierania danych w terenie. Radić chciał zapanować nad chaosem, który towarzyszył dotychczasowej praktyce terenowej, i dzięki systematyzacji materiałów uzyskać solidne archiwum etnograficzne. Część instruktażowa została poprzedzona teoretycznym wstępem, w którym autor zawarł swoją koncepcję kultury. Rozwija on i uzasadnia znaną już z publicystyki wizję tożsamości narodowej opartej na kulturze ludu. Radić przeciwstawia sobie dwie kultury: jedna to „kultura ludu” [*narod*], inaczej zwana „kulturą serca” [*kultura srca*], druga zaś to „kultura panów” [*gospoda*], czyli „kultura umysłu” [*kultura uma*]. Przeciwstawienie serce – rozum nie jest oczywiście opozycją deskryptywną, lecz aksjologiczną; wyraźnie nawiązuje do tradycji romantycznej i narodotwórczej, z której czerpie wartości przypisywane jednemu i drugiemu członowi opozycji. Tak więc kultura serca jest autentyczna, to ona ma wartość źródłową, ponieważ rodzi się i kształtuje niejako sama z siebie. Obyczajowość ludowa, praktyki kulturowe i styl życia ludu – czynniki konstytutywne dla Radiciowego pojmowania kultury – nie są wynikiem uczenia się, nie nadchodzą do jednostki z zewnątrz, lecz pojawiają się w sposób „naturalny”. Czytelna jest

zatem kombinacja romantycznego ideału społeczności autentycznej, prawdziwej, bliskiej naturze i jakiemś niezdefiniowanemu „duchowi”, z nacjonalistycznym prymordializmem, który w kategorii pierwotności widział ideał społeczny, jak i gwarancję niezależności narodu.

„Umysł” konotuje wartości negatywne z punktu widzenia wyobrażonej czystości kulturowej. Kultura panów, czyli wykształconych elit, tworzy się poprzez asymilację wpływów zewnętrznych. Najważniejszą rolę odgrywa tu wykształcenie, które w ówczesnych warunkach oznaczało przede wszystkim rezygnację z języka rodzimego na rzecz języka nauki i kariery, czyli głównie niemieckiego, łaciny, włoskiego bądź węgierskiego. Szczególnie przynależność do elit wiązała się z rezygnacją z elementów kultury narodowej, własnej, na rzecz dostosowania się do wymogów klasy⁴. Najczytelniejszym symbolem wykorzenienia staje się oczywiście strój, od epoki romantyzmu przeciwstawiany ubiorowi ludowemu (na przykład „ilirski” surka kontrastowana ze strojem „wiedeńskim” jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku), ale też zachowanie się i inne praktyki codzienności. Jeżeli w koncepcji Radića to styl życia oraz przekonania i obyczaje stanowią o kulturze, łatwo zrozumieć, dlaczego zmiana tych właśnie elementów została uznana za zagrożenie dla tożsamości narodowej. Elementy nieludowe jawią się jako nieautentyczne, ponieważ są kopiowane, naśladowane, adaptowane od innych ludów – sąsiadujących bądź napływowych. Jeżeli horyzont społeczny zdominowany jest przez wyobrażenie ostrych granic międzykulturowych i możliwych do zdefiniowania różnic, to wszelka kontaminacja bądź wymiana będzie postrzegana jako naruszenie pożądanego normy, zanieczyszczenie źródła. O ile kultura serca charakteryzuje społeczność wiejską, o tyle kultura rozumu rozwija się przede wszystkim w mieście i to ówczesne miasto jawi się jako przestrzeń groźna dla autentycznej tożsamości chorwackiej⁵.

⁴ Szczególnie wydaje się to istotne, gdy kultura definiowana jest jako „sposób życia” [*način života*] (Radić, 1897, s. 1). Radić, dookreślając ten termin, wymienia rozmaite aspekty życia społecznego, zarówno materialne, jak i niematerialne [„myślenie”, „poglądy”], ale też te najbardziej „etnologiczne”: praktyki, zachowania, obyczaje. Co więcej, tak ostro definiowaną różnicę między „panami” a „ludem” – określaną jako opozycja dwóch kultur! – wyjaśnia przejściem przez elity obcych wzorów kultury, co doprowadziło do pogardzania własnym „ludem” (Radić, 1897, s. 6).

⁵ Jasna Čapo Žmegač podkreśla, że pisząc o „kulturze ludowej” [*narodna kultura*], Antun Radić miał na myśli ludność wiejską i owo utożsamienie ma zasadniczą wartość. W ten sposób z horyzontu kultury narodowej-ludowej zostaje wyeliminowana społeczność miejska, nawet warstwy niższe (Čapo Žmegač, 1995, s. 9)

Pojęcia użyte przez Antuna Radicia – „lud” i „panowie” – także przenoszą wyraźny naddany ładunek semantyczny. Tak zarysowana opozycja odwołuje się do kontekstu politycznego i wiąże pozornie neutralny wywód etnograficzny z tradycją ludowej walki o wolność i prawo głosu. „Gospoda” (panowie) to termin wywodzący się z epoki feudalnej, oznaczający wszystkich „szlachetnie urodzonych”, czyli warstwę uprzywilejowaną – i to niesłusznie⁶. Uprzywilejowanie „panów” było podwójnie niesprawiedliwe: po pierwsze, ich fortuny wyrastały na krzywdzie ludu, na przymusowej darmowej pracy poddanych; po drugie, szlachta i arystokracja chorwacka prowadziły politykę sojuszu klasowego z odpowiednimi klasami na Węgrzech. Interesy stanowe zdominowały horyzont polityczny chorwackiego parlamentu, czego wyrazem były zwłaszcza postanowienia sejmu z 1790 roku, w zasadzie podporządkowujące Chorwację Węgrom. Niewrażliwość na sprawę narodową i dążenie do zysku bez względu na skutki to częste oskarżenia wobec arystokracji jeszcze w końcu XIX stulecia. W tekście Radicia z 1897 roku „panowie” stanowią podwójnie nieautentyczny człon opozycji: zarówno na płaszczyźnie kulturowej, jak i politycznej. Walka o autentyzm, poszukiwanie źródłowości staje się więc nie tylko założeniem badawczym, ale również przeradza się w program przywrócenia praw tej warstwie, która dotąd była ich pozbawiona. Stąd już niedaleko do haseł agrarystycznych: lud ma prawo sprawowania rządów, ponieważ jest najbardziej autentyczny i formuje się w bezpośredniej bliskości „źródła” kultury narodowej. Publicystyka z lat 90. XIX wieku przygotowuje grunt pod program badań etnograficznych, sformułowany w 1897 roku, a te będą mogły uzasadniać program polityczny, kształtowany od 1904 roku, czyli od chwili założenia przez obu braci Chorwackiej Ludowej Partii Chłopskiej (Boban, 1979).

W koncepcji Radicia lud staje się podmiotem, odzyskuje swoje miejsce w systemie kultury narodowej oraz otrzymuje głos – w przenośnym i dosłownym rozumieniu. Chorwacki badacz stawia pytanie o to, kto może

⁶ Feudalne konotacje budziło także pojęcie „stanu”, „stanu chłopskiego” [*stalež, seljački stalež*], którym posługiwał się Stjepan Radić, aczkolwiek Tomislav Markus twierdził, iż wynikało to głównie z chęci uniknięcia pojęcia „klasa” i związanych z nim z kolei konotacji socjalistycznych, wysoce niepopularnych w ówczesnej Chorwacji (Markus, 2010, s. 455). Wszelako we wstępie do *Podstaw...* z 1897 roku Antun Radić rysuje opozycję „panowie” i „lud” w perspektywie historycznej, opisując również dominację panów opartą na pogardzie wobec warstwy „niższej”, co koresponduje z typowym przedstawieniem konfliktu stanowego.

opisywać badaną kulturę wsi, a także prowadzić rzetelne badania. I właśnie świadomość języka opisu oraz (nie)możności reprezentacji został przez współczesnych antropologów uznany za nowatorski. Jedną ze wskazówek metodologicznych z 1897 roku głosi, że najlepszym obserwatorem jest ktoś z ludu, osoba, która wywodzi się z badanej kultury. Tylko ona bowiem rozumie bez słów znaczenia tego, co ludzie robią i mówią; ona jest zakorzeniona, mówiąc dzisiejszym językiem: przechodzi socjalizację do tej kultury, którą trudno byłoby opisać z zewnątrz. Świadomość języka opisu i nieprzekładalności doświadczenia wiąże Antuna Radicia z późniejszą debatą w naukach humanistycznych o warunki rozumienia kulturowego (Čapo Žmegač, 1997, s. 12–13). Radiciowe rady można znów rozumieć dwojako. Po pierwsze, osoba z ludu zna „autentyczną” kulturę – jest najbliższą źródła, a więc najlepiej umie wychwycić prawidłowe znaczenia. Kultura mówi w jej sercu, przenika ją, więc nie trzeba zapośredniczenia rozumu i dystansu, by ją pojąć. Człowiek autentyczny potrafi rozpoznać autentyzm badanego przedmiotu, natomiast ktoś z zewnątrz będzie skazany na zubożające pośrednictwo. Po drugie, przy takim ujęciu kwestii głosu lud przestaje być biernym przedmiotem opisu i działań elit, docierających z zewnątrz. To warstwa świadoma własnej wartości, chociaż skazana na czerpanie narzędzi opisu z zewnątrz – jest to sytuacja bliska, jak się zdaje, omawianej przez Pierre’a Bourdieu konieczności obiektywizowania subiektywnego stanowiska badacza; człowiek z ludu, korzystający z języka wypracowanego przez elity, powinien ciągle uważać na jakość przekazu i powiązanie go z kulturą wsi.

Ludoznawstwo przechodzi zatem drogę od romantycznego zbieractwa po samoświadome poszukiwanie autentyzmu. Dla Stanka Vraza lud był skarbnicą nieskażonych elementów kultury narodowej, ale biernie poddawał się zabiegom zbieracza. Wieśniacy po prostu śpiewali pieśni, opowiadali historie – to badacz znał ich wartość, umiał je opisać i sklasyfikować, lecz odbiorcami jego metatekstów były wykształcone elity. U Antuna Radicia lud zyskuje głos w osobie mówiącego, wywodzącego się z tej samej warstwy: może tą osobą być ksiądz, nauczyciel, urzędnik, a więc postać posługująca się sprawnie językiem zobiektywizowanym, ale uważnie dbająca o zachowanie autentyzmu wypowiedzi i czująca w sobie bicie „kultury serca”. W tej wskazówce znów ujawnia się podmiotowość wsi, a nawet jej samowystarczalność. Taki sam cel przyświecał powołaniu HPSS: chłopcy mieli wejść w świat polityki, uczestniczyć w zarządzaniu sferą publiczną, przy zachowaniu swojej odrębności i samoświadomości.

Etnologia i polityka

Przed I wojną światową partia chłopska braci Radiciów nie miała realnego wpływu na decyzje polityczne, ponieważ system wyborczy w węgierskiej części dualistycznej monarchii faworyzował klasy wyższe oraz zachowywał pewne elementy przywilejów feudalnych, odsuwając od władzy chłopów. Sytuacja zmieniła się po 1918 roku. Wynikało to w dużym stopniu z charyzmy Stjepana Radicia, niekwestionowanego przywódcy i ideologa partii chłopskiej. Jeszcze w czasie szkoły średniej i później na studiach dał się poznać jako zaangażowany patriota i przeciwnik reżimu habsburskiego, a przede wszystkim rządów budapesztańskich. Relegowany z uczelni, przebywał w Pradze, gdzie związał się z kręgiem masarykowskim, jak też studiował nauki polityczne w Paryżu, poznając także pisma Emile'a Durkheima. Lata po powrocie do Chorwacji zajmowała mu działalność polityczna i publicystyczna. W listopadzie 1918 roku jako jedyny liczący się polityk występował zdecydowanie przeciw bezwarunkowemu zjednoczeniu z Serbią, sprzeciwiał się przyjęciu ustroju monarchistycznego przez nowe państwo (stąd dodanie do nazwy partii przymiotnika „republikańska”) oraz przez długi czas odmawiał współpracy z rządem belgradzkim, mimo że jego partia była jedną z najsilniejszych sił w państwie. Sprzeciw wobec rządu kosztował go kilkukrotne pobyty w więzieniu, i nawet próba porozumienia ze środowiskiem belgradzkich polityków w 1926 roku zakończyła się fiaskiem. W 1928 roku Stjepan Radić został postrzelony przez serbskiego posła w parlamencie i zmarł w wyniku odniesionych ran – te wydarzenia oraz reakcja na nie Chorwatów były bezpośrednią przyczyną wprowadzenia dyktatury przez króla Aleksandra w celu uniknięcia wojny domowej.

Charyzma Radicia, jego osobiste zaangażowanie i wręcz narażanie życia zyskały mu popularność, podobnie jak postawa odczytywana w Chorwacji jako sprzeciw wobec Belgradu i obrona Chorwatów przed serbskim imperializmem⁷. O popularności partii chłopskiej zadecydowało także osłabienie pozostałych stronnictw chorwackich. W większości skompromitowały się one wskutek prowadzonych w czasie wojny i później gier politycznych, które jednak nie prowadziły do żadnych pozytywnych rezultatów. Nawet Chorwacka

⁷ Ivo Banac podkreśla, że o sukcesie partii Radicia decydowała charyzma przywódcy oraz fakt, iż określał on ruch chłopski jako emanację całego narodu, a nie tylko jednej klasy, jak również populistyczne odwoływanie się do „zbiorowej mądrości ludu” (Banac, 1984, s. 229–230). Stjepana Radicia nazywano często „apostosem”.

Partia Prawa (HSP), kojarzona początkowo z nieprzejednanym stanowiskiem niepodległościowym, w wyniku wewnętrznych podziałów i kłótni przерodziła się w swe przeciwieństwo – jeden jej odłam podjął współpracę z Habsburgami (frankovci), a drugi przyjął opcję jugosłowiańską. W ogłoszonym 1 grudnia 1918 roku Królestwie SHS Chorwaci nie mieli właściwie innej reprezentacji niż partia Radicia i dlatego poparcie dla niej rosło aż do 1941 roku utrzymując się na bardzo wysokim poziomie. Do tego należy dodać również wzrastającą samoświadomość chłopstwa i zaangażowanie tej warstwy we własny rozwój oraz sprawy publiczne. W systemie powszechnego prawa wyborczego, nawet przy manipulacjach ze strony sił prorządowych, była to licząca się siła.

Trudno byłoby w tym miejscu wyjaśniać złożoność fenomenu partii chłopskiej i jej popularności. Oprócz wspomnianej już postaci Stjepana Radicia, pozostającego pod znaczącym wpływem idei swojego brata Antuna, przedstawionych w pierwszej części niniejszego artykułu, wypada zwrócić uwagę na jeszcze jedno kluczowe przesunięcie znaczeniowe w ideologii i publicystyce polityków związanych z HSS. Chodzi o utożsamienie ludu i narodu, przy czym to właśnie lud wchodzi w rolę narodu. Dzięki temu pozostałe warstwy – inteligencja, arystokracja, mieszczaństwo, a więc „naturalna” kuźnia elit społecznych – zostają odsunięte od sprawowania władzy⁸. Ich prawo reprezentowania wszystkich Chorwatów i Chorwatek zostaje zanegowane. Dotychczasowe elity więc powinny ustąpić miejsca nowym, tym razem autentycznym przywódcom narodowym. Tak więc lud jest autentyczny, lub jest prawdziwym narodem, to jego kultura, wartości i głos rzeczywiście przedstawiają narodowe dziedzictwo i narodowy interes. W takim wyobrażeniu ludowości łatwo rozpoznać dychotomię ustanowioną przez Antuna Radicia. Wieś, reprezentująca „kulturę serca”, jest autentyczna, zachowuje źródłową chorwackość, której pozbawione zostały (albo pozbawiły się same) warstwy niewiejskie. Innymi słowy można

⁸ W jednej z mów wygłoszonych w parlamencie chorwackim w czasie debat o zjednoczeniu z Serbią Stjepan Radić głosił m.in.: „Republika to państwo bez żołądckiej przemocy. Władza należy tylko do ludu [*puk*]. Naród [*narod*] to jedyny suweren... My tworzymy cztery piąte narodu chorwackiego i... żądamy republiki chorwackiej... Chcemy federalnej republiki Serbów, Chorwatów, Słoweńców i Bułgarów...” (Bilandžić, 1999, s. 78). Monarchia, przeciw której występował Radić, dziedziczy grzechy porządku feudalnego, ustanawiając władzę niereprezentatywnej elity nad większością; tymczasem to lud tworzy naród, liczebnie i moralnie. Bilandžić twierdzi dalej, że dzięki aktywnej działalności „misyjnej” obu Radiciom udało się dotrzeć do mas chłopskich i obudzić w nich chęć działania, dzięki czemu HPSS z nieznaczącej partii przed 1918 rokiem stała się realną siłą polityczną i ruchem społecznym.

by rzec, że dla kogoś, kto szukał chorwackości „autentycznej”, prawdziwej, niezafałszowanej i szczerzej, najlepszą – bo najlepiej podbudowaną ideologicznie – ofertę miała właśnie HSS.

Szczególną rolę w aktywizacji szerokich kręgów chłopstwa oraz rozpowszechnianiu idei agrarystycznych odegrała Seljačka sloga, organizacja stworzona przez HSS głównie w celu działalności kulturalno-oświatowej na wsi. Do niej należała na przykład organizacja bibliotek wiejskich, promowanie czytelnictwa, prowadzenie kursów dla analfabetów, organizowanie wykładów, prowadzenie chórów, i tak dalej. Jak twierdzi Suzana Leček, zasadniczym długofalowym celem organizacji było wprowadzenie wsi w nowoczesność, wyrównanie dotychczasowego zapóźnienia chłopstwa, jeśli chodzi o rozwój technologiczny i społeczny (Leček, 2002). Dla działaczy chłopskich jasne było to, że samo prawo wyborcze nie wystarczy, by uczynić świadomymi obywatelami te grupy ludności, które nie miały żadnego wzorca takich zachowań ani nie posiadały podstawowych kompetencji uczestnictwa w życiu publicznym. Modernizacja wsi przy jednoczesnym zachowaniu świata tradycyjnych wartości dyktowała większość akcji podejmowanych przez organizację.

Niektórzy publicyści dostrzegali historiozoficzną rolę chorwackiego chłopstwa, przypisując mu szczególną rolę w dziejach Chorwacji. Dla Rudolfa Hercega, który był znaczącą postacią HSS, ruch wiejski miał być dopełnieniem wcześniejszych etapów rozwoju narodowego; od arystokracji miałby przejąć ideę państwa, od mieszczan – ideę praw demokratycznych, a od robotników organizację. Tymczasem zadaniem organizacji chłopskiej powinno być „zachowanie tego, co najbardziej autentyczne i wartościowe, a co stworzyli wieśniacy, od norm moralnych po kulturę materialną“ (Leček, 1995, s. 113). Z kolei Milutin Nehajev twierdził, wyrażając dość rozpowszechnione stanowisko, że „mesjanistyczna idea chorwackiego domu wiejskiego była niczym innym jak sposobem osiągnięcia ostatecznej harmonii“ (Boban, 1994, s. 264); mowa tu rzecz jasna o harmonii narodowej, czyli spełnieniu ideału zgody czy raczej homogeniczności – zniesienia wewnętrznych podziałów zaburzających ów idylliczny obraz. Z kolei według Božidara Murgicia, redaktora wydawanych w latach 1936–1939 *Dzieł zebranych Antuna Radića* [*Sabrana djela dr. Antuna Radića*], chłopstwo chorwackie miałoby przejąć z Zachodu technologię, naukę, poziom cywilizacyjny, system polityczny i oświatowy, ale napełnić je swoim duchem, tchnąć w tak zarysowaną infrastrukturę i szkielet funkcjonalny swoje własne wartości, przynależące przecież do „kultury serca“ (Boban, 1994, s. 256).

Powyższe uwagi odsłaniają bardzo interesującą zmianę w postrzeganiu wsi i chłopstwa. Przesunięcie od warstwy wyszydzanej i w najlepszym razie pomijanej po filar tożsamości: droga to daleka, choć stanie się zrozumiała, jeśli pamięta się o wkładzie etnologii w ową przemianę postaw. Folklorystyka i etnologia, od pierwszych aktów zbierania dzieł ludu po systematyzację badań dokonaną przez Radicia, zwracała się w Chorwacji właśnie ku wsi, ku swojemu lokalnemu „dzi-kiemu”⁹ (Belaj, 1994, s. 185–197). Zależnie od dominującego dyskursu w twórcach kultury ludu poszukiwano bądź świadectwa dawnej i bogatej kultury rodzimej, bądź przeżytków najwcześniejszej historii narodowej, bądź też zapisów rozwiniętej kultury duchowej. Wszystkie te postawy wpisały się w apologię wsi dokonaną przez Antuna Radicia, a następnie zostały przejęte przez działaczy H(R)SS. Swą silną pozycję partia chłopska zawdzięczała więc w równym stopniu umiejętnej kontynuacji dotychczasowej tradycji badań ludoznawczych, chociaż nie wolno zapominać, że w okresie międzywojennym ruch agrarystyczny był bardzo silny w całej Europie (m.in. w Bułgarii, Polsce, Czechosłowacji) i kontekst szerszych i długofalowych przemian ideowych powinien zostać wzięty pod uwagę, gdy mowa o poszczególnych państwach.

W wypowiedziach działaczy HSS w różnych sformułowaniach powraca opozycja miasto – wieś oraz elity – wieś. Wpisuje się ona w romantyczną wizję autentycznej ludowości i wtórnej kultury elit, modernistyczne przeświadczenie o zepsuciu i złym wpływie miasta przeciwstawionego wiejskiej idylli i bliskości natury oraz Radiciowską opozycję serca i umysłu. W 1926 roku Đuro Basariček podkreślał, że wieś charakteryzuje „człowieczeństwo, sprawiedliwość, wspólnotowość”, podczas gdy cywilizacja miejska niesie ze sobą „intelekt, egoizm, indywidualizm, materializm, interes” (Leček, 1995, s. 106). Lista tych cech zawiera jeszcze jedną opozycję, istotną w konceptualizacji wsi w projekcie agrarystycznym: otóż miasto postrzega się jako miejsce podporządkowane bezwzględnej pogoni za zyskiem, interesem, wieś zaś miałaby zachowywać wartości wspólnotowe, które stawiają na pierwsze miejsce inne cele niż prymitywne i pazerny zysk ekonomiczny; to temat często zresztą powracający w literaturze wiejskiej okresu wytężonej modernizacji Europy. Z kolei dla Nika Matanicia tym, co liczy się w mieście i co można by przejąć z tego środowiska, jest technologia i wiedza, natomiast wieś cechuje „kultura nasza, słowiańska” – wieś to „przekaznik tego, co narodowe” (Leček, 1995, s. 106). To ujęcie koresponduje

⁹ Dotyczy specyfiki etnologii „panońskiej”, do której zalicza także tradycję chorwacką, w odróżnieniu od zachodnioeuropejskiej.

z kolei z opisanym wyżej nurtem starającym się godzić modernizację – nieuchronną – z dążeniem do zachowania tradycyjnej aksjologii. Kultura „nasza” to znów zatem atrybut wspólnoty wiejskiej, nie tracącej kontaktu z „duchem” czy też „sercem”, a więc autentycznej. Z kolei zdaniem Darka Stuparicia „to, co jest dobre, od wieków żyje na wsiach, w cnocie wieśniaków, pracy, sztuce, pieśni, stroju i obyczajach” (Leček, 1995, s. 108). A zatem wieś ponownie powraca jako strażniczka wartości, przestrzeń kultury niezmiennej „od wieków”. Niezmiennosc i kontakt ze źródłem kultury własnej tworzą zrąb ideologii HSS; w słowach Stuparicia interesujące jest nawiązanie do etnologicznych definicji kultury. Ów publicysta wymienia przeciw aspekty kultury duchowej i praktyki, obyczajowości, stanowiącej o specyfice kulturowej i interesującej ówczesnych etnologów jako ich obszar badawczy.

Z HSS, a szczególnie z aktywnościami, które przygotowywała Seljačka sloga, związanych było dwóch najważniejszych wówczas etnologów chorwackich, Branimir Bratanić i Milovan Gavazzi. Współpraca przebiegała aktywnie szczególnie w latach 30., po przywróceniu możliwości pracy organizacji zawieszonych na czas dyktatury 1929–1935, kiedy w zasadzie żadne organizacje publiczne nie mogły funkcjonować jawnie. Jest to tym ważniejsze, że po 1935 roku przywódcy HSS odeszli od współpracy z elitami „z miasta” i porzucili próby porozumienia ogólnonarodowego, koncentrując się na pracy dla narodu, ale poprzez wieś i siłami wsi. Wymowne jest, że po 1935 roku tylko wieśniacy mogli prowadzić oddziały Slogi (Kristić, 2002/2003, s. 89–143; Leček, 2002, s. 326). Było to podyktowane zarówno dbałością o własne interesy i strachem przed wykorzystaniem organizacji do innych celów, jak i utratą wiary w działania elit „z miasta” oraz troską o zachowanie tego, co źródłowe, w ślad za myślą Antuna Radicia.

Tymczasem Gavazzi i Bratanić podejmują rolę swego rodzaju ekspertów HSS. Wchodzą w rolę doradców i arbitrów w sprawie tego, co rzeczywiście jest ludowe, źródłowe, a co nie; co – ich zdaniem, jako naukowców i specjalistów – zachowuje autentyczny charakter dziedzictwa ludowego. Bratanić w 1941 roku zostaje doradcą uczestników festiwalu folklorystycznych, wcześniej obaj zasiadają w komisjach oceniających przygotowanie uczestników. Obaj też współpracowali w przygotowywaniu programów edukacyjnych dla Slogi¹⁰. Szczegółnej uwadze podlegały dwa aspekty prezentacji folklorystycznej:

¹⁰ Karmela Kristić podaje dokładniejsze informacje o udziale Bratanića i Gavazziego. Bratanić w 1941 roku stwierdza: „Strój ludowy to nasza kulturowa legitymacja” (Kristić, 2002/2003, s. 105).

strój i pieśni. One zajmowały pierwszych zbieraczy folkloru najbardziej i do okresu międzywojennego to właśnie zbiory strojów ludowych oraz ich systematyzacja zajmowały najwięcej miejsca w praktyce etnograficznej. I właśnie w latach 30. podjęto próbę restauracji stroju ludowego jako ubioru żywego, używanego przez wieśniaków. Etnolodzy mieli służyć radą, jak taki strój faktycznie wyglądał, i doprowadzić do przyjęcia zunifikowanej w gruncie rzeczy propozycji odzieżowej. Wieśniacy w owym czasie zupełnie niemal zarzucili używanie tradycyjnych ubrań – wzorów, materiałów i rodzajów ubioru – na rzecz gotowych ubrań kupowanych w sklepach bądź na targach w mieście. Przygotowanie tradycyjnego stroju było bowiem czasochłonne, wymagało też posiadania bądź sfabrykowania tradycyjnych materiałów, co na wsi zdarzało się coraz rzadziej. Jak pisze Vjera Bonifačić, podejmowano próby zachęcenia wieśniaków, aby powracali do tradycyjnego, „autentycznego” stroju; działacze HSS, wspierani przez etnologów, przekonywali do przyjęcia na powrót tego, co uznawano za „źródłowe” (Bonifačić, 2008, s. 9–27)¹¹. Skoro strój jest przede wszystkim znakiem, jego wartość semiotyczną trudno przecenić, skoro reprezentuje jednostkę. Strój ludowy miał być takim naładowanym semantycznie znakiem: powrotu do źródeł kultury autentycznej, narodowej, chorwackiej; wspierania HSS jako partii zarazem ludowej i narodowej; oporu wobec wpływów kulturowych „z miasta”, czyli podwójnie obcych. Według Bratanicia strój ludowy wyraża „godność, a nie strojenie się” – nie chodzi więc o zewnętrzne walory estetyczne, ale o kwestie tożsamości. Po 1935 roku wprowadzono obowiązek noszenia stroju ludowego przez uczestników festiwali folklorystycznych, a w 1929 roku powołano „sąd”, który oceniał „źródłowość [autentyczność] pieśni i strojów ludowych”.

Rola etnologów jest tu nie do przecenienia. Ujawnia się tu bowiem kluczowe dla metarefleksji antropologicznej pytanie o to, co jest autentyczne, a co sfabrykowane; na ile badacz-zbieracz kataloguje rzeczywistość kulturową, a na ile ją tworzy; czym jest tradycja: żywym zbiorem praktyk i artefaktów, czy też efektem wyboru i opisu osób, które obdarzono społecznym zaufaniem. Autentyczność staje się wątpliwą kategorią, czego, jak się zdaje, działacze HSS sobie nie uświadamiali. Autentyczne ma być to, co płynie z ludu i jest przez lud tworzone. Dlatego zatem arbitrami autentyzmu mają być etnologzy –

¹¹ Tekst zawiera też większość informacji na temat organizacji festiwali folklorystycznych oraz oceny strojów ludowych i udziału etnologów w procesie definiowania kanonu stroju ludowego chorwackiego.

a więc przedstawiciele środowiska uczonego, elitarnego, „z miasta”? Skoro lud uznawano za skarbiec tradycji, dlaczego powoływano komisje oceniające poprawność stroju czy wykonania pieśni? A może jednak działania HSS i Slogi w latach 30. odkrywają całkowitą ideologizację folkloru i zawłaszczanie dziedzictwa ludowego w celu stworzenia, a raczej zdefiniowania tradycji „ludowej”, „narodowej”, poprzez powiązanie jej z opisanym wyżej kompleksem znaczeniowym? Strój i pieśń były tym, co najbardziej – ponieważ w wyraźnie postrzegalny sposób – różnicuje miasto i wieś, „swoje” i „obce”; dlatego też te aspekty znalazły się w centrum uwagi zarówno aktywistów ideologicznych HSS, jak i etnologów. To też wyjaśnia staranie o przywrócenie stroju ludowego do codziennego użytku jako jednego ze sposobów na zachowanie różnicy i obronę przed wpływem miasta, podobną funkcję pełnił zresztą opór przed melodiami „z miasta” i tańcem. „Źródło” staje się jednak przedmiotem projektowania i wyboru, argumentem w sporach politycznych i tożsamościowych. W specyficznych warunkach Jugosławii lat 30. XX wieku obrona ludowości konstruowanej wokół kategorii „źródła” stanowiła najważniejszy pomysł na obronę chorwackości przed unitarystycznymi czy hegemonistycznymi dążeniami Belgradu; zadanie stawiane etnologom nabierało zatem wagi i z obszaru nauki, działalności „w sobie”, wykraczali oni w świat sporów konstytutywnych dla rzeczywistości społecznej swego czasu. Etnologia stała się zatem na pewien czas ważnym źródłem inspiracji i wsparcia dla czołowej opcji politycznej w Chorwacji.

Edukacja patriotyczna w Banowinie

Dunja Rihtman-Auguštin zauważyła, że jeżeli chorwacka etnologia szukała źródeł, to nie były to źródła chorwackie, lecz jugosłowiańskie bądź śródziemnomorskie, z wyjątkiem epizodu 1935–1941. To właśnie w tym czasie Bratanić i Gavazzi podjęli aktywną współpracę z HSS, wykraczając poza pole praktyk akademickich. Tymczasem obaj etnolodzy przed tym okresem i później, po 1945 roku, zdecydowanie wpisywali się w typowy dla chorwackiej etnologii nurt badań poszukujących szerszych wspólnot czy kręgów kulturowych niż narodowy czy też „czysto chorwacki”. Bratanić był przez długie lata związany z zespołem atlasu etnograficznego Jugosławii – to przedsięwzięcie, które programowo nie uwzględniało granic tak zwanych kultur narodowych. To właśnie

badania kultury ludowej pokazywały umowność granic politycznych oraz ukazywały kultury narodowe jako konstrukty elit, poniżej których zjawiska kulturowe cechowała płynność, dyfuzyjność i wariantywność. Prace nad atlasem wpisywały się wprawdzie w profil ideologiczny Jugosławii titowskiej, ale oparto je na rzetelnym materiale terenowym, zaś ich wartość nie może być kwestionowana; w najmniejszym razie nie da się jej sprowadzić do zapotrzebowania ówczesnej władzy. Badacze w XX wieku postrzegali Słowiańszczyznę południową jako przestrzeń przepływów i kontaktu, mniej zwracając uwagę na narodową atrybucję zjawisk (Čapo Žmegač, 1995; Pletenac, 2005). Tym bardziej więc okres po odwilży jugosłowiańskiej, a zwłaszcza Banowiny Chorwacji, zasługuje na uwagę.

W tej części artykułu opieram się na badaniach Mariny Škrabalo, która podjęła się zrekonstruowania tego właśnie epizodu w dziejach chorwackiej etnologii. Banowina Chorwacja została powołana na mocy porozumienia Cvetković-Maček z 1939 roku i dekretu z 24 sierpnia 1939 roku, a funkcjonowała do 10 kwietnia 1941 roku, kiedy siły ustaszowskie proklamowały faszystowskie Niezależne Państwo Chorwackie (NDH). Banowina miała być tworem autonomicznym, obdarzonym dużą swobodą wewnętrzną. Dotyczyła ona większości spraw publicznych poza obronnością, porządkiem publicznym, transportem i sprawami zagranicznymi. Chorwaci uzyskali więc specjalny status w Jugosławii, co miało doprowadzić do stabilizacji państwa. Jednakże mniejszości narodowe, przede wszystkim Serbowie, ale i muzułmanie bośniaccy, nie uzyskali formalnie żadnych gwarancji autonomii kulturalnej czy politycznej, a ze względu na szybki wybuch wojny trudno wyrokować jednoznacznie o charakterze Banowiny (Škrabalo, 2009). Większość chorwackich historyków widzi w niej zadośćuczynienie za serbską hegemonię i słuszny krok w stronę suwerenności, aczkolwiek pewne głosy każą myśleć, iż być może ów autonomiczny region dryfował w stronę nacjonalistycznego państwa Chorwatów.

Vlatko Maček, jeden z sygnatariuszy układu, był przywódcą HSS i uważano go za czołowego polityka chorwackiego, który miał legitymację do wypowiedzania się w imieniu narodu. Z kolei Ivan Šubašić, ban Chorwacji, a więc najwyższy urzędnik, również był członkiem tej partii. Sferę publiczną i politykę w Banowinie wyraźnie więc zdominowała ta opcja polityczna. HSS, stawiająca nacisk na kwestię narodową i społeczną, próbowała ustanowić porządek narodowy właśnie i uczynić go osią polityki tożsamościowej. Kwestia powiązań między politykami a etnologami może być tu użytecznym i wiele mówiącym indykatorem.

Przy współpracy Branimira Bratanicia, Milovana Gavazziego, działaczy Seljačkiej Slogi oraz HSS powstał projekt edukacji etnograficznej i, co za tym idzie, unarodowienia etnologii. W dniach 24–26 sierpnia 1940 roku odbył się w Zagrzebiu Festiwal Chorwackiej Kultury Wiejskiej (Smotra hrvatske seljačke kulture), zorganizowany przy wsparciu rządu bana. Była to największa dotąd manifestacja tego typu, która dała okazję zarówno do zaprezentowania folkloru, jak i rosnących wpływów HSS oraz siły narodowej. Kilka dni później odbyła się konferencja etnograficzna oraz wydano rozporządzenie o wprowadzeniu etnologii jako obowiązkowego przedmiotu do szkół. W tym samym roku zorganizowano w Zagrzebiu kurs dla kierowników projektów badań terenowych, gdzie wykłady prowadzili m.in. Gavazzi i Bratanić. Projekty tego typu miały się docelowo odbywać w każdej gminie, a nawet wszędzie tam, gdzie działały szkoły. Chodziło o wciągnięcie jak największej liczby dzieci w zbieranie danych o folklorze, obyczajach itd., rodzinnego kraju, co stanowiłoby wprowadzenie do zaangażowania publicznego, jak i szansę na etnograficzne zmapowanie całego kraju. Projekt miał charakter wybitnie pedagogiczny i polityczny, ponieważ inicjacja do kultury narodowej odbywałaby się poprzez projekt ludowy, firmowany przez HSS i rząd wywodzący się z tej samej partii. W każdej szkole miały się znaleźć dzieła Antuna Radicia, zaś nauczyciele mieliby zbierać dane według ankiety Radicia. Jak celnie twierdzi autorka cytowanego artykułu, „ostatecznym celem tego nowego wychowania i kształcenia było oddanie każdej jednostki narodowi, czyli szerokim masom chłopskim, a pierwszym krokiem ku jego osiągnięciu było dobre poznanie kultury” (Škrabalo, 2009, s. 64). Warto dla porządku dodać, że z powodu wybuchu wojny i ustanowienia NDH nie doszło do realizacji tego pomysłu.

Marina Škrabalo, na podstawie analizy oficjalnych rozporządzeń rządowych i innych oficjalnych dokumentów związanych z systemem oświatowym, sądzi, że etnologia stawała się centralnym zagadnieniem nowej ideologii politycznej Banowiny. Nigdy wcześniej ani później nie stawiano tak wielkiego nacisku na znajomość folkloru i edukację etnologiczną jak w latach 1940–1941. Jednak nie jest to zaskakującym zjawiskiem. U początków zarówno naukowej etnologii, jak i ruchu chłopskiego, stoi ta sama postać – Antun Radić; jego ideologia tworzy podstawy ruchu chłopskiego w wymiarze zarówno wyobrażeń i tożsamości chłopskiej, jak i praktyki partyjnej. Idea „kultury serca” to apologia wsi i uznanie jej za wzorzec chorwackości, co politykom HSS musiało naturalnie odpowiadać. Wszelkie cnoty zostały przypisane tej właśnie warstwie, co widać wyraźnie w jednym z dokumentów z 1940 roku, w którym chłopstwu

przypisuje się „niestrudzoną pracowitość i umiarkowanie, siłę fizyczną i odporność, braterską równość, wspólnotowość, surową moralność” (Škrabalo, 2009, s. 64). Etnologia miała dostarczyć po temu argumentów, udowadniając przede wszystkim, że wieś była głęboko chorwacka, zaś chorwackość tożsama w zasadzie z kulturą wsi. W tym wyobrażeniu źródło chorwackości bije w kulturze wsi i to folklor, a nie elitarne wytwory, stanowią o chorwackiej odrębności i tożsamości. Projektowanie tożsamości w okresie Banowiny nawiązuje więc idealnie do poszukiwań autentyczności, jakie nurtowały chorwackich etnologów od końca XIX wieku.

Ścisły związek etnologii z polityką trwał bardzo krótko i – na szczęście – nie przyniósł spodziewanych efektów; w nowym porządku politycznym po 1945 roku nie było już miejsca na kontynuację ideologii HSS sprzed wojny. Jednakże opisane wyżej związki między etnologią a polityką mogą być ze wszech miar pouczające. Po pierwsze, ujawniają ideologiczny potencjał kategorii „źródła”. Poszukiwanie źródła, dążenie do odkrycia autentycznej warstwy kulturowej to utopie niebezpieczne i zideologizowane. Źródło, jak widać na chorwackim przykładzie, zawsze musi być ideologicznym konstruktem, pewnym bytem postulowanym, a nie opisywanym. Pragnienie odkrycia kultury „czystej” powinno zawsze budzić niepokój. Gavazzi i Bratanić w późniejszych badaniach byli właściwie zgodni, że trudno dotrzeć do tego, co w kulturach współczesnych pierwotne; trudno orzec na przykład, co jest „autentycznie chorwackie”. Kategoryczne przypisanie pewnych zjawisk i wartości do danej kultury najczęściej jest wątpliwe metodologicznie i opiera się na przesądach czy stereotypach badacza. Dlaczego bowiem wieś miałaby być moralnie uczciwsza, fizycznie silniejsza czy „bardziej autentyczna” niż miasto? Najczęściej stwierdzeniom o źródłowości i autentyzmie towarzyszy wartościowanie, a źródłowe okazuje się to, co cenione przez osobę orzekającą.

Po drugie, posługiwanie się kategorią „czystej” kultury prowadzi do odrzucenia tego, co uznaje się za nieczyste, obce i niepożądane. Perspektywa źródła każe wytyczać wyraźne granice między społecznościami; co więcej – wartościuje je, inne staje się bowiem obcym, czyli niechcianym, a wręcz zagrażającym. To, co obce, „zanieczyszcza” źródło; wpływ będzie postrzegany jako naruszenie autentyzmu. Przy konsekwentnej realizacji takiego stanowiska można oczekiwać kulturowej autarkii, zamykania się przed obcym i zgoła ksenofobii. Kultura wiejska w wypowiedziach działaczy HSS przybiera taki właśnie zamknięty wymiar; dobitnym dowodem stało się niepoodejmowanie współpracy z aktywistami „z miasta” po 1935 roku.

Trzeci punkt wiąże się z połączeniem kategorii „kultura ludowa” i „kultura narodowa” w konkretnym chorwackim przypadku. Uwidacznia się tu typowa matryca nacjonalistycznego myślenia, które łączy takie elementy, jak lud, naród, czystość, autentyzm, separatyzm i wyższość moralna¹². Trudno o bardziej naładowany emocjonalnie obraz semantycznego ciągu, który można zrekonstruować w działaniach i wypowiedziach działaczy HSS. Obraz czystego źródła kultury. Wszystkie te elementy pojawiają się w programie HSS i projekcie unarodowienia etnologii, przygotowanym w 1940 roku. Propagowanie wiedzy o kulturze ludu, aktywne uczestnictwo w jej opisie i przekazywaniu miało być sposobem na zwiększenie samowiedzy narodu. Poznając swe źródło, naród ujrzałby, jak jest „naprawdę”, gdzie jest jego „źródło”, co to znaczy być „autentycznym Chorwatem”. W tym tkwi największe niebezpieczeństwo opisanego tu sposobu myślenia. Etnologia zaś, jako nauka specjalizująca się w definiowaniu kultury, może się stać użytecznym narzędziem polityki tożsamościowej. W konkretnych warunkach była to też polityka partyjna, a wykorzystanie właśnie etnologii pokazuje, w jak przemyślany sposób HSS dążyła do zajęcia miejsca partii ogólnonarodowej, reprezentującej interes wszystkich i eliminującej pozostałe siły – jako nieautentyczne.

BIBLIOGRAFIA

- Arnim, A. von. (2000). O pieśniach ludowych. W: T. Namowicz (Red.), *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków* (s. 378–424). Wrocław: Ossolineum.
- Banac, I. (1984). *The National Question in Yugoslavia. Origins, History, Politics*. Ithaca (N.Y.): Cornell University Press.
- Belaj, V. (1994). Počeci hrvatske etnološke znanosti u europskom kontekstu. *Studia ethnologica Croatica*, 6, 185–197.
- Bilandžić, D. (1999). *Hrvatska moderna povijest*. Zagreb: Golden marketing.
- Boban, B. (1979). Shvaćanja Antuna i Stjepana Radića o mjestu i ulozi seljaštva u gospodarskom, društvenom i političkom životu. *Radovi. Institut za hrvatsku povijest*, 12, 260–304.

¹² W wizji von Görresa narody to „jasne, świeże ruczaje, dopiero co wytrysnęły z bogatej w źródła, młodej Ziemi”, a wraz z nimi pieśni ludowe (Görres, 2000, s. 454). Trudno o bardziej naładowany emocjonalnie obraz semantycznego ciągu, który można zrekonstruować w działaniach i wypowiedziach działaczy HSS. Obraz czystego źródła kultury ma więc swój rewers: kosmopolityczne zepsute elity. Nie trzeba wyjaśniać, jak złowrogo brzmi takie zestawienie.

- Boban, B. (1994). Rezultati dosadašnjih istraživanja o Antunu i Stjepanu Radiću. *Radovi. Zavod za hrvatsku povijest*, 27, 255–270.
- Bonifačić, V. (2008). Etnološko istraživanje i kanonizacija „izvornih” narodnih nošnji u Hrvatskoj 1930-ih. *Etnološka istraživanja*, 12/13, 9–27.
- Čapo Žmegač, J. (1995). Two Scientific Paradigms in Croatian Ethnology: Antun Radić and Milovan Gavazzi. *Narodna umjetnost*, 35(1), 25–38.
- Čapo Žmegač, J. (1997). Antun Radić i suvremena etnološka istraživanja. *Narodna umjetnost*, 37(2), 9–33.
- Görres, J. J. von. (2000). Niemieckie księgi ludowe (s. 434–461). Tłum. K. Krzemień. W: T. Namowicz (Red.), *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*. Wrocław: Ossolineum.
- Kristić, K. (2002/2003). Seljačka sloga i narodna nošnja (u razdoblju od 1926. do 1929. i od 1935. do 1940. godine). *Studia ethnologica Croatica*, 14/15, 89–143.
- Leček, S. (1995). Između izvornog i novog: Seljačka sloga do 1929. godine. *Etnološka tribina*, 18, 103–123.
- Leček, S. (2002). Ustrojavanje Seljačke sloge u Slavoniji, Srijemu i Baranji (1925.-1941.). *Scrinia Slavonica*, 2, 325–352.
- Markus, T. (2010). Nacionalizam i seljačka modernost: ideje Stjepana Radića. *Časopis za hrvatsku povijest*, 2, 447–464.
- Miloš, E. (2008). Les premiers pas d'Antun Radić sur la scene politique croate (1883–1900). *Review of Croatian History*, 4(1), 121–166.
- Pletenac, T. (2005). Dvojnost etnološkog diskursa i pozicija etnologije Branimira Bratanića. *Studia ethnologica Croatica*, 17, 7–23.
- Radić, A. (1897). Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu. *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*, 2, 2–30.
- Škrabalo, M. (2009). Etnologija kao nastavni predmet u Hrvatskoj 1931–1945. *Etnološka tribina*, 32, 57–74.

Chorwackich etnologów i ludowców marzenie o dotarciu do źródła

W pierwszej połowie XX wieku związki etnologii i polityki były w Chorwacji wyjątkowo silne. Etnologia stała się narzędziem budowania spójności narodowej i główną dziedziną wiedzy, w której poszukiwano autentycznych treści kultury chorwackiej, różnicujących ją zwłaszcza od kultury serbskiej czy ogólnie, południowosłowiańskiej. Centralną kategorią dyskursu zarówno etnologicznego, jak i politycznego, staje się pojęcie źródła. Najważniejszym teoretykiem i działaczem, który opracował koncepcję źródeł autentycznej kultury chorwackiej i wpisał ją w program polityczny, był Antun Radić. Razem z bratem Stjepanem założył on partię chłopską, która po 1918 r. stała się główną siłą polityczną Chorwatów. Radiciowie

podkreślali, że jedynie folklor zachował czystość kulturową i właśnie dlatego wieś powinna być źródłem odrodzenia chorwackiej tożsamości. W krótkim okresie istnienia Banowiny Chorwackiej (1939–1941) program ten i towarzyszące mu wyobrażenia stają się ideologią oficjalną, nacechowaną niezwykle znaczeniem przydawanym etnologii. W artykule wskazuje się w konkluzji na niebezpieczne aspekty idei źródła, które wiążą się z wyobrażeniem kultury zamkniętej, ekskluzywnej, odrzucającej dialog i arbitralnie poddanej puryfikacji.

Słowa kluczowe: Radić Antun; Radić Stjepan; Banowina Chorwacka; etnologia chorwacka; Chorwacka Partia Chłopska; źródło; tożsamość kulturowa

Croatian Ethnologists' and Agriarians' Dream of Source

In the first half of the 20th century, the connection between ethnology and politics in Croatia was exceptionally strong. Ethnology has become a tool to build national cohesion, and the main discourse is sought in the authentic aspects of Croatian culture, which could distinguish it in particular from Serbian or, in general, from Yugoslav culture. The central category of discourse, both ethnologic as well as the political, is the concept of source. A key theorist and activist who developed the concept of authentic Croatian cultural sources, and entered it in the political agenda, was Antun Radić. Together with his brother Stjepan, he founded the peasant party, which after 1918 became the Croats' main political force. The Radić brothers pointed out that only folklore preserves cultural purity, and thus peasants should be the source of the resurgence in Croatian identity. During the short lifetime of the Croatian Banovina (1939–1941), this policy and its accompanying ideas became the official ideology, marked by the extraordinary influence of ethnology. This paper points out the dangerous aspects of the idea of source, related to the concept of closed, exclusive culture exposed to arbitrary purification.

Keywords: Radić Antun; Radić Stjepan; Banovina Hrvatska; Croatian ethnology; Croatian Peasant Party; source; cultural identity

Notka o autorze

Maciej Falski – literaturoznawca i kulturoznawca, zajmuje się chorwackim i bośniackim obszarem kulturowym, pracuje jako adiunkt w Instytucie Sławistyki Zachodniej i Południowej UW. Sekretarz redakcji rocznika „Colloquia Humanistica”. Autor licznych artykułów publikowanych w tomach zbiorowych i pismach naukowych w Polsce i na Bałkanach, m.in.: „Acta Poloniae Historica”, „Pamiętnik Słowiański”, „Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe. Język – Literatura – Kultura”, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” „Arterie”, „Republika”, „Književna republika”. Współredaktor tomu *Miasto w kulturze chorwackiej / Urbano u hrvatskoj kultury* (2008) oraz autor monografii *Porządkowanie przestrzeni narodowej – przypadek chorwacki. Studium z historii wyobrażeń kulturowych* (2008); *Funkcje karnawału we współczesnym społeczeństwie chorwackim* (2011).