

Adam F. Kola*

Mito-logika pamięci, czyli o Kosowie w Górskim wieńcu Petara II Njegoša raz jeszcze

(pasaże strukturalistyczno-konstruktywistyczne)**

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2016.042>

Streszczenie: Pamięć o bitwie na Kosowym Polu z 1389 roku była i jest jedną z konstytutywnych cech serbskiej tożsamości, oddziałującą od XIX wieku zarówno na serbską i południowosłowiańską pamięć kulturową (w tym wyrażaną przez dzieła literackie), jak i na praktykę polityczną. Teza tego artykułu jest następująca: wszystkie teksty dotyczące Kosowego Pola, z kluczowymi pochodzącymi z XIX wieku, które poddano tu analizie, są wariantami tego samego mitu, nie tylko dlatego, że opierają się na mitycznych opowieściach ludowych (pieśniach epickich itd.), lecz raczej dlatego, iż re-konstruują zawartą w nich mito-logikę (nawiązując do formalistyczno-strukturalistycznych teoretyzacji W. Proppa, C. Lévi-Straussa, E. Leacha, lecz również do ustaleń społecznego konstruktywizmu). Co więcej – czego dowodzi przykład *Górskiego wieńca* Petara II Njegoša – wspomniane teksty konstruują ową mito-logikę. To znaczy projektują ją wstecz na minione wydarzenia, historię, literaturę itd., i na ich interpretacje, narzucając określoną, spójną, mito-logiczną ramę odniesienia, która zwrotnie oddziałuje na teraźniejszość i przyszłość.

Słowa kluczowe: Kosowo, 1389, pamięć, mito-logika, strukturalizm, konstruktywizm, Petar II Njegoš, *Górski wieniec*

Abstract: The memory of the battle of Kosovo in 1389 was and still is one of the essential feature of the Serbian identity, influential from the 19th century both on Serbian and South-Slavic cultural

* Adiunkt w Katedrze Filologii Bałkańskiej, członek Pracowni Badań nad Pamięcią Zbiorową w Postkomunistycznej Europie (POSTCOMER) i Pracowni Komparatystyki Literacko-Kulturowej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, przewodniczący Polskiego Stowarzyszenia Komparatystyki Literackiej. E-mail: adamkola@umk.pl.

** Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC 2011/03/D/HS2/06170.

memory (presented also in literary works), as well as on political practice. The thesis of this article is as follows: all texts concerning the topic of the Kosovo field, with the analyzed here crucial ones from the 19th century, are variants of the same myth, not only because they are based on mythical folk tales (epic songs etc.), but rather due to the fact that they re-construct mytho-logic, included in themselves (with reference to formalistic-structuralistic theorizing of V. Propp, C. Lévi-Strauss, E. Leach, but also to social constructivist approach). What is more – and Petar II Njegoš's *The Mountain Wreath* is the best example – those texts construct this mytho-logic. That means that they project it back on past events, history, literature etc., and on their interpretations, forcing particular, coherent, mytho-logical frame of reference, which reversibly affect the presence and the future.

Keywords: Kosovo, 1389, memory, mytho-logic, structuralism, constructivism, Petar II Njegoš, *The Mountain Wreath*

Wstęp

Pamięć o bitwie na Kosowym Polu z 1389 roku była i jest jedną z konstytutywnych cech serbskiej kultury i tożsamości, oddziałującą od XIX wieku zarówno na serbską i południowosłowiańską pamięć kulturową (w tym wyrażaną przez dzieła literackie), jak i na praktykę polityczną, tworząc zarys tzw. problemu kosowskiego¹.

Nie będę opowiadał tutaj historii samej bitwy na Kosowym Polu w czerwcu 1389 roku, jej realny przebieg nie jest bowiem ważny z punktu widzenia prezentowanych rozważań². Nie chcę bowiem konfrontować pamięci o tej bitwie z – jakkolwiek rozumianą – prawdą historyczną na jej temat. Nie dysponuję ani odpowiednimi narzędziami, by to zrobić, a nadto wiele już na ten temat napisano³, wreszcie zaś – nie taki stawiam sobie cel. Dość wszakże powiedzieć, że na Polu Kosowskim spotkały się armie turecka i serbska/serbsko-bośniacka/słowiańska/chrześcijańska, i wiele wskazuje na to, że sama bitwa nie została rozstrzygnięta na korzyść którejkolwiek ze stron. Turcy zdobyli dzięki niej przewagę polityczną, zaś swoją obecność na Bałkanach utwierdzili do połowy następnego wieku. Ważne pozostaje wszakże to, że w tradycji i pamięci, a także w pisarstwie – zarówno historycznym, religijnym⁴, literaturze pięknej⁵, jak i przekazie ustnym – bitwa na Kosowym Polu jest traktowana jako

¹ B. Zieliński, *Kosowo w serbskiej kulturze i tradycji (na szerszym tle problemu kosowskiego w świecie współczesnym)*, [w:] *Język, literatura i kultura Słowian dawniej i dziś – III. Litteraria*, red. B. Zieliński, Poznań 2001, s. 15–48. Zob. też: J. Rapacka, *Z dziejów mitu kosowskiego. Od Miloša Obilicia do Gavrila Principa*, [w:] eadem, *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 1995, s. 113–124; M. Dąbrowska-Partyka, *Kosowo, Piemont, Jugosławia. O niebezpieczeństwach projektowania historii*, [w:] eadem, *Literatura pogranicza, pogranicza literatury*, Kraków 2004, s. 147–166; eadem, *Południowosłowiańskie awangardy wobec struktury narodowego mitu*, [w:] eadem, *Literatura pogranicza*, s. 167–177; D. Gil, *Prawosławie, historia, naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005.

² I. Czamańska, J. Leśny, *Bitwa na Kosowym Polu 1389*, Poznań 2015, s. 143–155. Zob. też: N. Malcolm, *Kosovo. A Short History*, New York 1999, s. 58–80.

³ I. Czamańska, J. Leśny, op. cit., s. 5–32, 215–228.

⁴ O roli religii w kulturze serbskiej zob. D. Gil, op. cit.; V. Perica, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford–New York 2002.

⁵ B. Zieliński, *Serbska powieść historyczna. Studia nad źródłami, ideami i kierunkami rozwoju*, Poznań 1998.

jednoznaczna porażka i początek trwałej (trwającej po wiek XIX i XX) obecności Turków na Bałkanach.

Podstawę dla zaproponowanych tu analiz i interpretacji stanowiły rozliczne w XIX wieku teksty literatur: serbskiej, chorwackiej i szerzej – bałkańskich, dotyczące (choć nie zawsze wprost) Kosowa, współ/tworzące mit kosowski. Będą to m.in. – jako tło – pieśni epickie z terenu całych Bałkanów⁶, spetryfikowane w procesie antologizacji, poddane kanonizacji i nacjonalizacji⁷, a nade wszystko poemat *Górski wieniec* czarnogórskiego władcy Petara II Njegoša – kluczowy dla wykreowania serbskiego mitu kosowskiego⁸, a także stanowiący główną oś dalszego wywodu, *exemplum* najlepiej i najpełniej odsłaniające mitologiczną historię kosowską. Należy tu zaznaczyć, że teksty te były już analizowane i interpretowane, również w kontekście kosowskim, stanowią one bowiem kanon różnych literatur południowosłowiańskich⁹, zaś ich pełne omówienie według proponowanego klucza wymagałoby pewnie tekstu objętości książki, nie zaś artykułu.

Struktura i główna teza tekstu

Struktura artykułu jest następująca. Zaczynam od przedstawienia ramy teoretycznej, na którą składają się: pewien wariant rozumienia mitu, jako kategorii kluczowej dla dalszej interpretacji, a także – wskazanie na pragmatycznie stosowane w dalszej części wywodu narzędzia o proveniencji strukturalistycznej i konstruktywistycznej.

Główna część artykułu będzie próbą potwierdzenia następującej tezy: wszystkie teksty kosowskie są wariantami tego samego mitu, nie tylko dlatego, że opierają się na (mitycznych) opowieściach ludowych (pieśniach epickich itd.), lecz raczej dlatego, iż od-twarzają (re-konstruują) zawartą w nich mito-logikę. Lub by być bardziej precyzyjnym: w społecznym procesie uzgadniania znaczeń – interpretacji wydarzeń minionych dotyczących bitwy na Kosowym Polu i pamięci o niej, konstruowany jest specyficzny rodzaj przekazu międzygeneracyjnego oparty na lokalnych wzorcach, schematach myślowych, normach i dyrektywach¹⁰. Co więcej, wspomniane teksty konstruują ową mito-logikę, tzn. projektują ją wstecz¹¹ na minione wydarzenia, historię, literaturę itd., i na ich interpretacje, narzucając określoną, spójną, mito-logiczną ramę odniesienia, która zwrótnie oddziałuje na terażniejszość i – zapewne – będzie oddziaływać na przyszłość. Ważne przy tym, że w omawianym wypadku interpretacji (historycznej) nie może być mowy o jakimkolwiek anarchizmie in-

⁶ Zob. *Jugosłowiańska epika ludowa. Wybór*, wybór i wstęp M. Jakóbiec, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Wrocław 1948. Zob. też: *Jugosłowiańska poezja ludowa*, red. J. Benešić, Warszawa 1938.

⁷ R. Halili, *Naród i jego pieśni. Rzecz o oralności, piśmienności i epice ludowej wśród Albańczyków i Serbów*, Warszawa 2012.

⁸ P. II Petrović Njegoš, *Górski wieniec*, [w:] *Wybór pism*, przeł. H. Batowski, Wrocław, 1958, s. 1–166.

⁹ Andrew Baruch Wachtel analizuje *Górski wieniec* w kontekście idei jugosłowiańskiej, nie zaś serbskiej, zob. A. B. Wachtel, *Making a Nation, Breaking a Nation. Literature and Cultural Politics in Yugoslavia*, Stanford 1998, s. 45–51, 102–106, 142–146.

¹⁰ Każdy z tych elementów wskazuje, iż *de facto* mowa tu o różnie rozumianej kulturze, w której ważny jest przekaz i społeczny jej charakter. Można zatem odnieść się np. do klasycznych koncepcji kultury Margaret Mead czy Jerzego Kmity.

¹¹ Chodzi tu o proces, który w innym kontekście przeanalizowała Maria Todorova, pisząc o bałkanizacji. Zob. M. Todorova, *Bałkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec 2008, s. 28.

terpretacyjnym¹² – czy to dosłownie, czy metaforycznie rozumianym, albowiem sens ma ukuty w praktyce politycznej społeczny wymiar.

Andrzej Szahaj, komentując stanowisko Stanleya Fisha, stwierdza:

Interpretacja nie jest raz na zawsze określona, ale nie jest też całkowicie dowolna. Zakres jej dowolności ograniczają z jednej strony użyte do jej budowy (zastane) elementy (nagromadzone material kulturowy), z drugiej zaś konfiguracje wspólnot interpretacyjnych, dzięki istnieniu których dana propozycja interpretacyjna może stać się interpretacją, a zatem przynajmniej lokalnie się upowszechnić (przyjąć)¹³.

Zaś sam autor *There's No Such Thing as Free Speech...* pisze:

Nie dowodzę istnienia nieskończonego wieloznacznego, czy otwartego tekstu, ale tekstu zawsze ustalonego. Dlatego jednak, że nie jest on ustalony dla wszystkich miejsc i czasów, ale ustalony na czas obowiązywania określonego sposobu czytania, może podlegać zmianom¹⁴.

Obaj mają oczywiście rację, jednakże ich sposób patrzenia na proces interpretacyjny wskazuje na daleko posuniętą idiosynkryzację literackich odczytań (także literatury dawnej)¹⁵, podczas gdy omawiany przeze mnie przypadek dowodzi daleko posuniętego stopnia kanonizacji nie tylko samej literatury, lecz również jej odczytań (co samo w sobie nie jest oczywiście nową konstatacją).

Zakończenie tekstu wyprowadzi nas w wiek XX i XXI, pokazując jednak nie tyle literacką czy polityczną żywotność owego mitu, aktualnego działania owej mito-logiki (to już czyniono), co raczej możliwości rozwijania zarysowanego tu projektu.

Założenia wstępne i rama teoretyczna: mit i mito-logika

Mircea Eliade we wstępie do książki *The Rise of Modern Mythology. 1680–1860* stwierdza: „Mit przedstawia historię świętą i »prawdziwą«, zawiera przy tym modelowe przykłady

¹² A. Szahaj, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6, s. 5–33. Patrz też: idem, *Paninterpretacjonizm, czyli nie ma niczego w tekście, czego by pierwiej nie było w kontekście*, „Teksty Drugie” 1998, nr 4, s. 75–90. Szahajowi oczywiście nie chodzi o to, że wszystko w interpretacji wolno. Są różnego rodzaju ograniczenia, czy to o charakterze kulturowym, czy – w ramach określonej kultury – etycznym. Więcej zob. idem, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004; idem, *O interpretacji*, Kraków 2014.

¹³ Idem, „Nie ma niczego poza interpretacją”, *tako rzeczce Stanley Fish*, „Er(r)go. Teoria. Literatura. Kultura” 2001, nr 1 (2), s. 80; tekst powtórzony [w:] idem, *Zniewalająca moc kultury*, s. 161.

¹⁴ S. Fish, *Zwykłe okoliczności, język dosłowny, bezpośrednio akty mowy, to, co normalne, potoczne, oczywiste, zrozumiałe samo przez się i inne szczególne przypadki*, przeł. M. Smoczyński, przekład przejrzał A. Szahaj, [w:] *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. A. Szahaj, wstęp do polskiego wydania R. Rorty, przedmowa A. Szahaj, tłumacze różni, Kraków 2002, s. 36.

¹⁵ Zob. w Polsce zwłaszcza prace P. Bohuszewicza, A. Dąbrówki, K. Obremskiego. Zob. zwłaszcza „Litteraria Copernicana” 2008, nr 2 pt. *Zderzenia. Literatura dawna a metody współczesnej humanistyki*, red. K. Obremski; *Literatura dawna a współczesna humanistyka*, red. K. Obremski, Toruń 2010; P. Bohuszewicz, *Gramatyka romansu. Polski romans barokowy w perspektywie narratologicznej*, Toruń 2009.

wszystkich ważnych ludzkich aktywności”¹⁶. Miejmy tę uwagę na względzie, albowiem wszystkie jej kluczowe elementy – święta i prawdziwa opowieść oraz wzorcowe modele ludzkich zachowań – zostaną w dalszej części przedstawione w odniesieniu do mitu kosowskiego. Takie pojmowanie mitu wynika z jego struktury i pozwala zrozumieć to, co najistotniejsze – społeczną rolę mitu. W innym miejscu ją rekonstruowałem, sprowadzając do sześciu aspektów¹⁷. Tu skupię się jedynie na istotnych z punktu widzenia prezentowanych rozważań kwestiach, takich jak: opanowanie lęku przed śmiercią; funkcjonowanie w przestrzeni *sacrum*; pełnienie roli wzorów postępowania dla ludzi – zwłaszcza w sytuacjach granicznych, niedających się wytłumaczyć w ludzkich kategoriach; pełny opis rzeczywistości otaczającej człowieka, czyli rozumienie mitu jako rodzaju skonstruowanej, przednowożytnej wiedzy¹⁸; i wreszcie – rola jednocząca daną wspólnotę, bez względu na to, o jakiej wspólnocie mówimy (wyznawców danej religii, mniejszości narodowej, danego narodu, re/konstruowanego państwa itd.). Mit, podobnie jak wiedza, ma zawsze charakter kolektywny – przeżywany i odczuwany, rozumiany i przekazywany, transformowany i zachowywany itd., jest zawsze w określonej wspólnocie, a jako taki nie może być ani idiosyncraticzny (nie miałby wtedy sensu, dokładnie tak samo, jak w słynnym *dictum* Ludwika Wittgensteina, język prywatny *de facto* nie może istnieć), ani też uniwersalny (jest bowiem zawsze zakorzeniony w danej kulturze – do czego jeszcze powrócę poniżej przy rozważaniach dotyczących formalizmu/strukturalizmu jako możliwego języka opisu – w tradycjach, języku, wierzeniach, zwyczajach, praktyce rytualnej i politycznej itd.).

Takie pojmowanie mitu jest ważne, albowiem w literaturoznawstwie rozumiany jest on w różnoraki sposób. Mówi się np. o micie Don Juana, Don Quichote’a, Fausta czy Lucyfera w literaturze. Są to postaci literackie, które uzyskały wysoką pozycję kanoniczną w danej kulturze czy literaturze, albo nawet w obiegu ponadnarodowym czy światowym, i co do tego nie mam wątpliwości. Nie czyni to z nich jednak od razu mitów, są serią intertekstualnych nawiązań i zapożyczeń. Janusz Sławiński stwierdza w tym kontekście: „o micie w związku z literaturą mówi się także wówczas, gdy traktuje się ją jako czynnik bezpośrednio organizujący świadomość społeczną, wyobrażenia i działania danej grupy”¹⁹. Wspomniane postaci literackie mogłyby funkcjonować jako mity, gdyby miały określone oddziaływanie wspólnotowe, prowadziły do kolektywnej zmiany w danej grupie. Tak się jednak zazwyczaj nie dzieje.

Za współczesne mity w tak postrzeganej perspektywie uznać można np. Katyń, Powstanie Warszawskie, Solidarność itd., by wskazać na polskie, swobodnie dobrane i dotyczące historii dwudziestowiecznej przykłady, w czasach socjalistycznych taki mit propaganda wykuwała wokół bitwy pod Grunwaldem. W przestrzeni Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej, zatem kierującej naszą uwagę na interesujące nas w tym miejscu Bałkany, podobne kwestie poruszają i problematyzują książki Ivana Čolovicia i Nebojšy

¹⁶ M. Eliade, *Foreword*, [w:] *The Rise of Modern Mythology. 1680–1860*, red. B. Feldman, R. D. Richardson, Bloomington–London 1972, s. XV.

¹⁷ A. F. Kola, *Po co ‘mit’ literaturoznawstwu? Kilka uwag z antyeuropocentrycznego niekiedy punktu widzenia*, [w:] *Komparatystyka i konteksty. Komparatystyka między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym II*, red. L. Wiśniewska, Bydgoszcz 2012, s. 79–90.

¹⁸ Rekonstrukcja na podstawie K. Armstrong, *Krótką historią mitu*, przeł. I. Kania, Kraków 2005, s. 7–8. Zob. J. Sławiński, *Mit*, [w:] *Słownik terminów literackich*, red. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, wyd. 3, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998, s. 314–315 (tam dalsza bibliografia przedmiotu).

¹⁹ J. Sławiński, *op. cit.*, s. 315.

Popova w odniesieniu do Serbii i byłej Jugosławii²⁰, oraz Vladimira Tismaneanu w kontekście przede wszystkim rumuńskim²¹, a także prace Marii Bobrownickiej²².

Ten społeczny i wspólnotowy charakter mitu będzie odgrywał istotną rolę. Chociaż poczynić należy jedno zastrzeżenie, dla którego dobrą ilustracją będzie rozumienie innej, rozpowszechnionej, a zarazem wielorako interpretowanej we współczesnej humanistyce i naukach społecznych kategorii – „dyskursu”. Jedną z kontrowersji związanych z pojmowaniem dyskursu u samego Michela Foucaulta dotyczy autorstwa – tego, kto/co mówi w/przez dyskurs. Czy dyskurs jest jednostkowy i autorski, czy wspólnotowy i kolegialny? Wiele rozpoznań koncentruje się na drugim rozumieniu dyskursu – kolektywnym, ponad-jednostkowym. Jednakże Foucault zauważa:

Jeżeli zrezygnowałem z odwoływania się do podmiotu mówiącego, to nie po to, aby odkryć prawa konstrukcyjne czy formy, które miałyby się stosować w jednaki sposób do wszystkich podmiotów mówiących, nie po to, aby mógł przemówić wielki powszechny dyskurs, co miałby być wspólny wszystkim ludziom danej epoki. Przeciwnie, chodziło o pokazanie, na czym polegają różnice, jak to było możliwe, że wewnątrz jednej praktyki dyskursywnej ludzie mówili o różnych przedmiotach, mieli sprzeczne poglądy, dokonywali przeciwstawnych wyborów; chodziło również o pokazanie, w czym praktyki dyskursywne są od siebie różne; słowem, nie chciałem wyłączać problemu podmiotu – chciałem określić pozycje i funkcje, jakie podmiot może zajmować w różnorodności dyskursów²³.

Zatem chociaż dyskurs, jak wiedza i mit, ma zawsze charakter społeczny, to jego realizacje czy transformacje mają przecież swoich – często zapoznanych lub niedostrzeganych – autorów. Praca rekonstrukcyjna w zakresie analizy tak pojmowanego dyskursu powinna zatem wskazać na jednostkowych „autorów” zbiorowego dyskursu, na jego historyczną i kulturową zmienność itd. Doskonałym przykładem tak pojmowanego i interpretacyjnie skutecznie zaaplikowanego rozumienia dyskursu jest książka Edwarda W. Saida *Orientalizm* czy Bożidara Jezernika *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*²⁴.

Ta uwaga prowadzi nas do nowożytnych i nowoczesnych użyc i wykorzystania mitu, czy też raczej – funkcjonowania mitu w społeczeństwach nowożytnych i nowoczesnych. Chodzi bowiem o takie rodzaje społecznie funkcjonujących narracji, które zakorzenione są w określonej, łatwej do etykietyzowania, choć trudnej do sprecyzowania, rzeczywistości historycznej, które wychodzą w kierunku wiecznej teraźniejszości patrzącej pożądliwie na odmianę przyszłości według minionego wzoru. Tak rozumiany materiał mito-logiczny jest

²⁰ I. Čolović, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, przeł. M. Petryńska, Kraków 2001; idem, *Dubina: Članci i intervjui 1991–2001*, Beograd 2001, zwłaszcza s. 188–197; idem, *Bałkany – terror kultury*, przeł. M. Petryńska, Wołowiec 2007; N. Popov, *Serbski dramati. Od faszystowskiego populizmu do Miloševića*, przeł. M. Księżek, Warszawa 1994; M. Rekšć, *Mity narodowe i ich rola w kreowaniu polityki na przykładzie państw byłej Jugosławii*, Łódź 2013.

²¹ V. Tismaneanu, *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000.

²² M. Bobrownicka, *Narkotyki mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych*, Kraków 1995; *Symbioza kultur słowiańskich i niesłowiańskich w Europie Środkowej*, red. M. Bobrownicka, Kraków 1996; *Mity narodowe w literaturach słowiańskich. Studia poświęcone XI Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Bratysławie*, red. M. Bobrownicka, Kraków 1992.

²³ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, Warszawa 1977, s. 238–239.

²⁴ E. W. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, wstęp Z. Żygulski jun., Warszawa 1991; B. Jezernik, *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*, przeł. P. Oczko, przedmowa J. M. Halpern, Kraków 2007.

poddawany permanentnym transformacjom, translacjom i re-konstrukcjom, które mogą – jak w przypadku literatury oralnej, zwłaszcza zaś pieśni epickich na Bałkanach – mieć charakter ponadjednostkowy w wymiarze międzypokoleniowej transmisji, lecz zarazem – w czasach nowożytnych czy w tym wypadku nawet nowoczesnych – będą zawsze miały charakter autorskich tekstów.

Dochodzimy zatem do sedna w sporze dotyczącym społecznego charakteru mitów i ich autorskich, literackich odsłon w kulturach nowoczesnych. Rzecz bowiem nie w tym, by każdy topos, wątek, postać kanoniczną uczynić i nazwać mitem oraz wpisać ją w mitologiczną ramę odniesienia. Prowadzić nas to będzie na manowce nie-wyjaśnień naukowych. Chodzi o kulturowe źródło i społeczny oddźwięk niektórych tekstów literackich, które re-konstruują mitologię²⁵. Zatem choć autorskie, teksty te wymykają się *stricte* literaturoznawczemu namysłowi, wchodzą w przestrzeń społeczną i polityczną, by – jak w przypadku mitu kosowskiego – zawładnąć zbiorową wyobraźnią serbską na ponad półtora stulecia (licząc od odrodzenia narodowego), a być może nawet i na pół milenium (licząc od samej bitwy kosowskiej). W tym sensie jednak nie każda interpretacja jest możliwa. To znaczy można teoretycznie sobie każdą interpretację wyobrazić, można nawet skonstruować taką potencjalną pozycję polityczno-społeczną, z której określony rodzaj interpretacji da się przedstawić, jednakże praktyka kulturowa pokazuje żywotność jedynie pewnego rodzaju interpretacji mitu kosowskiego (krytyka zmienia tylko wektor aksjologiczny, nie sam przedmiot). W większości są one skonstruowane przez wirtualnego narratorka zbiorowego, który przybiera jednak konkretne od XIX wieku postaci autorskie, realizujące – świadomie bądź nie – określoną mitologię.

I jeszcze jedna uwaga. Claude Lévi-Strauss, recenzując pracę Władimira Proppa²⁶, zauważa: „Nie znamy żadnego istotnego powodu, aby odłączać bajki od mitów, chociaż pewna różnica między nimi dostrzegana jest subiektywnie przez wiele społeczeństw [...]”²⁷. W innym miejscu zaś mówi: „Bajki to mity w miniaturze, w których te same opozycje przedstawione są w mniejszej skali [...]”²⁸. O ile obaj badacze ograniczają się do klasycznych, przednowożytnych gatunków, często stanowiących część literatury oralnej, o tyle ten pogląd można rozszerzyć również na inne formy wyrazu istotne z punktu widzenia danej wspólnoty w czasach nowoczesnych²⁹.

Kategoria, która będzie podstawą myślenia o micie w prezentowanych rozważaniach, to mitologia. Czytelnym się zatem staje odwołanie do propozycji Claude’a Lévi-Straussa. Nie można wszakże zapominać, że prekursorami tego rodzaju myślenia byli oczywiście

²⁵ Odmienną, chociaż również z silnym strukturalnym odcieniem, interpretację proponuje Northrop Frye, wiążąc mit z literaturą. I nawet jeśli na końcu autor zauważa, że „mit [...] jest czymś więcej niż tylko strukturą literacką, a świat słów nie jest tak bardzo niezależny i autonomiczny”, to jednak skupia w artykule uwagę na kwestiach pokrewieństwa mitu i literatury. Idem, *Mit, fikcja, przemieszczenie*, przeł. E. Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik Literacki” 1969, LX, t. 2, s. 283–302, cyt. s. 302. Zob. idem, *Anatomia krytyki*, przeł. M. Bokinić, posłowie A. Zgorzelski, Gdańsk 2012, zwłaszcza esej trzeci pt. *Krytyka archetypów: teoria mitów*, s. 147–271; idem, *The Secular Scripture. A Study of the Structure of Romance*, Cambridge–London 1976, zwłaszcza część 6 pt. *The Recovery of Myth*, s. 159–188.

²⁶ W. Propp, *Morfologia bajki*, przeł. W. Wojtyga-Zagórska, Warszawa 1976.

²⁷ C. Lévi-Strauss, *Struktura i forma. Rozważania o pracy Władimira Proppa*, [w:] idem, *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, Warszawa 2001, s. 142.

²⁸ Ibidem, s. 145.

²⁹ Osobną kwestią byłoby wpisanie tych rozważań w historię i teorię mitu rozwijaną przez Eleazara Mieleńskiego, np. *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, przeł. P. Rojek, Kraków 2009.

rosyjscy formalści. Chodzi tu o pokazany przez Borysa Tomaszewskiego formalistycznie rozpisany model fabuły czy o zaproponowany przez Władimira Proppa model służący do analizowania bajek magicznych³⁰. Wszystkie te podejścia formalistyczne/strukturalistyczne mają jedną cechę wspólną, którą jest próba znalezienia modelu uniwersalnego.

W związku z powyższym, w proponowanym podejściu odniesiono się do koncepcji Edmunda Leacha, jego rozumienia strukturalizmu, zwłaszcza zaś do książki pt. *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*³¹. Należy wszakże podkreślić, że nie chodzi tu o wierną rekonstrukcję podejścia Leacha, co raczej o jego pragmatyczne wykorzystanie. To, co mnie szczególnie tu interesuje, to fakt, że brytyjski antropolog nie uniwersalizuje mitu, ale kulturalizuje go i kontekstualizuje. Mit przestaje być pewną wpisaną w ogólnoludzką przestrzeń siecią znaczeń, lecz staje się kulturowo zakorzenioną konstrukcją o określonym charakterze, funkcjach, celach, sposobach realizacji itd. By pójść dalej niż sam Leach w procesie dekonstruowania i kulturalizacji samego strukturalizmu, wskażę na fakt, iż traktuję ową mito-logiczną sieć znaczącą jedynie jako pewien konstrukt społeczny zgodnie z tezami konstruktywizmu społecznego. W tym sensie nie uważam, by owa mito-logika odbijała jakiś obiektywnie istniejący świat, zarazem jednak przyznaję, że w przestrzeni inter-subiektywnej ma ona charakter jak najbardziej realny i oddziałujący na rzeczywistość społeczno-polityczną.

Konstruktywizm w badaniach społecznych, w tym także w badaniach dotyczących wiedzy, dłącząc by zatem i nie mitu, zwraca uwagę na „zasady funkcjonujące w praktyce, a nie jedynie deklarowane w ideologicznych autoidentyfikacjach samych uczonych”³². Ową zasadę można by rozciągnąć na członków kształtującego się społeczeństwa serbskiego w XIX wieku, a by być bardziej precyzyjnym – na elity społeczne i polityczne, które ową serbskość próbowały na nowo skonstruować. I nie chodzi mi tutaj o pozostanie na poziomie deklaracji politycznych, programów narodowych czy – z czasem – partyjnych, lecz o pracę żywego słowa w przestrzeni kultury, o literaturę i mit właśnie. Owa analogia między społecznym funkcjonowaniem wiedzy o charakterze mito-logicznym i naukowym ma dalsze konsekwencje (i bynajmniej nie idzie o ich zrównanie, funkcjonują one bowiem w różnych porządkach kulturowych)³³. Konstruktywizm czy – by nawiązać do Andrzeja Zybortowicza – nie-klasyczna socjologia wiedzy, np. w tzw. mocnym programie proponowanym przez szkołę edynburską³⁴, zajmuje się całą wiedzą „bez względu na jej fałsz i praw-

³⁰ B. W. Tomaszewski, *Tematyka. Tematyczna budowa*, przeł. C. Gołkowski, T. Kowalska, I. Szczygielska, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Kraków 2006, s. 112–135; W. Propp, *Morfologia bajki*; idem, *Nie tylko bajka*, wybór i przekł. D. Ulicka, Warszawa 2000.

³¹ E. Leach, D. A. Aycok, *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*, przeł. W. Burszta, H. Burszta, M. Buchowski, Poznań 1998. W innej pracy Leach definiuje również mito-logikę, zob. idem, *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, przekł. i przedmowa M. Buchowski, Warszawa 2010, zwłaszcza s. 97–99.

³² A. Zybortowicz, *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*, „ASK” 1999, nr 8, s. 15.

³³ W kwestii tej szczególnie instruktywne, wielopoziomowe są prace m.in. Andrzeja P. Kowalskiego (zob. zwłaszcza: *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań 2001; *Antropologia zamierzonych znaczeń*, Toruń 2014), Ewy Bińczyk (*Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Kraków 2007) i Anny Pałubickiej (*Gramatyka kultury europejskiej*, Bydgoszcz 2013).

³⁴ Zob. *Mocny program socjologii wiedzy*, wybór B. Barnes, D. Bloor, wstęp E. Mokrzycki, tłumacze różni, Warszawa 1993.

dę”³⁵. Mito-logiczna konstrukcja Kosowego Pola także pomija prawdziwość i fałszywość realnej bitwy, konstruuując jednak jej prawdziwą społecznie i wspólnotowo podzielaną wizję. Idąc dalej tym tropem, można zauważyć, że konstruktywizm wskazuje na kulturową zależność wiedzy, na interesy, w tym również polityczne, które ją warunkują³⁶, na ideologię³⁷, czyli na ogół czynników społecznych za nią stojących. I o ile w prezentowanych rozważaniach ten kontekst pozostanie tłem wskazanym na marginesie (w przypisach), to tam, gdzie będzie kluczowy, zostanie uwypuklony. Wiedza (nie tylko naukowa, ale również ta mito-logiczna) jest rozpatrywana w omawianej tradycji jako konwencja czy instytucja społeczna, konstrukt kulturowy³⁸. Wskazuje na to Ian Hacking, który charakteryzując konstruktywizm, stwierdza, iż „istnienie albo charakter X nie jest zdeterminowany przez naturę rzeczy”, ale powstało i zostało ukształtowane przez wydarzenia społeczne, władzę, historię itd.³⁹ Mito-logia Kosowa jest konstruowana według tego samego wzoru.

Pozostawiając na boku konstruktywistyczne zaplecze tekstu, wskażę na przyjęte narzędzia interpretacyjne, które uważam za pragmatycznie użyteczne. Łącząc powyższe tradycje interpretacyjne, zarazem nie wchodząc tutaj w szczegółowe między nimi różnice i spory⁴⁰, skoncentruję się poniżej na jednej tylko kwestii – na postaciach. W nich bowiem skupiają się wszystkie najważniejsze aspekty mito-logicznego projektu kosowskiego. Nie znaczy to, że ograniczają się do kwestii bohaterów, lecz raczej chodzi o to, iż jest to wystarczające w ograniczonej objętości tekstu naukowego pole badawcze do wskazania mechanizmu mito-logicznego transferu, translacji i transformacji, a zatem mito-logicznej re-konstrukcji i re-aktualizacji.

Zatem celem prezentowanego artykułu jest pokazanie literackiej pracy re-konstrukcji, jakiej poddawana była (jest?) wśród Słowian bałkańskich pamięć kulturowa o bitwie na Kosowym Polu, zaś jej aspiracją i zadaniem było właśnie tworzenie wspólnotowego mitu serbskiego/południowosłowiańskiego, wspólnej tożsamości kolektywnej. I w tym sensie już widać, że konstruktywizm pozwala nie tylko na intelektualną zabawę dotyczącą ontologicznego statusu używanych w nauce narzędzi i kreowanych/istniejących światów, lecz wprost odnosi się do rzeczywistości społeczno-kulturowej, w której żyją ludzie.

³⁵ A. Szahaj, *O tak zwanym mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej*, „Kultura Współczesna” 1995, nr 1/2 (5/6), s. 53.

³⁶ Ibidem, s. 54.

³⁷ Andrzej Zybertowicz, powołując się na Petera Munza i Mary Douglas, podkreśla, że „jedną z podstawowych tez konstruktywizmu stwierdza, iż każda wiedza jest ideologią (lub jest ideologiczna), w tym sensie, że nie będąc neutralną wobec struktur ludzkiego działania, bardziej sprzyja realizacji jednych potrzeb/interesów niż innych” (idem, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 182).

³⁸ Idem, *Konstruktywizm...*, s. 14 i nast.

³⁹ I. Hacking, *The Social Construction of What?*, Cambridge, MA–London 2003, s. 6–7. Więcej na temat różnorożnie rozumianego konstruktywizmu zob. np. *Konstruktywizm w humanistyce*, red. A. Pałubicka, A. P. Kowalski, Bydgoszcz 2003; *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski, Kraków 2006. Już ten pobieżny przegląd pokazuje wielość konstruktywizmów. Jest to wyraźne również – poza wspomnianymi wcześniej autorami – w szeregu prac polskich badaczy m.in. K. Abriszewskiego, Ł. Afeltowicza, E. Bińczyk, M. Cyzman, A. Derry, A. F. Koli, T. S. Markiewki, M. Rydlewskiego, R. Sojaka, A. Szahaja, A. Zybertowicza.

⁴⁰ Zob. np. szczegółową recenzję książki Proppa autorstwa Lévi-Straussa (C. Lévi-Strauss, op. cit.) czy też nie-klasyczną, gdyż nacechowaną autorskim spojrzeniem i własnym rozumieniem strukturalizmu, jak również mocno polemiczną książkę o Lévi-Straussie autorstwa Leacha (E. Leach, *Lévi-Strauss*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1998), nie mówiąc o niezwykle bogatej literaturze sekundarnej dotyczącej tych kwestii.

Kosowo Pole – re-konstrukcja mitu

Opowieść o kluczowej roli bitwy na Kosowym Polu dla serbskiej historii i tożsamości, w jej mitycznym dla narodu znaczeniu została zawiązana w połowie XIX wieku⁴¹. Kluczowym momentem było opublikowanie przez Petara II Njegoša poematu *Górski wieniec* w 1847 roku. Jeśli spojrzeć chłodnym okiem na ów moment, to może on się wydać zaskakujący i nieracjonalny. Od pierwszych dwóch dekad XIX wieku Serbowie zaczęli odzyskiwać niezależność, w pierw w formie rosnącej autonomii w ramach państwa tureckiego, w drugiej połowie wieku już w ramach pełnej suwerenności. W tym sensie problem turecki powoli zniknął z serbskiego horyzontu. Ten moment jest tym bardziej zaskakujący, jeśli pod uwagę weźmiemy fakt, że utwór został napisany przez władzę czarnogórskiego, zatem duchowego i politycznego przywódcę Czarnogóry, terytorium którego Turcy na Bałkanach nie podbili. Tożsamość Njegoša okazuje się jednak złożona: jest zarówno czarnogórska, jak i serbska. I nie ma w tym sprzeczności, którą będą się charakteryzowały późniejsze przypisania ideologiczne i etniczne na Bałkanach. Ta dwoistość stanowiła jedność w wypadku Njegoša⁴² i dopiero późniejsze dekady przyniosły konieczność jednoznacznego dookreślenia. Nie można również zapominać, że tłem były różnorodne ponadetniczne projekty słowianofilskie i pansłowiańskie, które – przynajmniej w pewnym zakresie i na określonych warunkach, niekiedy tylko metaforycznie – znosiły granice narodowe, co oczywiście sprzyjało indywidualnym trajektoriom podobnym do drogi wybranej przez Njegoša. Połączenie jego postaci z Kosowem jest już gestem kanonicznym w tradycji południowosłowiańskiej, wystarczy tylko wskazać na słynny esej Ivo Andrića pt. *Njegoš jako tragiczny bohater kosowskiej idei*⁴³. Dobrze oddaje to Barbara Czapik:

Konstruując swój tekst – *sui generis* pomnik zbiorowej świadomości narodu – wykorzystuje Njegoš rozmaite sposoby kulturowej komunikacji, nie wyłączając przedliterackich form poznania. Traktuje zatem wzorce estetyczno-etyczne mitów, modele religijne, doświadczenia historii i wizje podświadomości, jako schematy poznawcze⁴⁴.

Spojrzenie z punktu widzenia historii idei pierwszej połowy XIX wieku pozwala jednak dostrzec wewnętrzną logikę wyłonienia się mitu kosowskiego właśnie w tym momencie dziejów. Dopiero bowiem przełom XVIII i XIX wieku wprowadził nowoczesną koncepcję narodu i państwa narodowego na Bałkany, co umożliwiło uruchomienie całego procesu

⁴¹ Do kwestii mitycznej interpretacji mitu kosowskiego nawiązuje np. Barbara Czapik, wskazuje jednak inne niż tutaj punkty teoretyczne odniesienia – Bronisława Malinowskiego i Ernsta Cassirera. W wielu aspektach zgadzam się z zaproponowaną interpretacją, w swoim tekście idę jednak dalej, szukając rodzaju strukturalnej ramy odniesienia dla mitu kosowskiego, która wykreowana została przez Njegoša. Zob. B. Czapik, *Słowo mitycznego i historycznego czynu w „Górskim wieńcu” Petara Petrovicia Njegoša. Z problemów ideowo-estetycznego kształtowania kulturowej i narodowej świadomości*, [w:] *W kręgu literatury popularnej. Slavica*, red. I. Opacki, Katowice 1990, s. 51–69. W podobnym kierunku idą Bogusław Zieliński (*Serbska powieść historyczna*, s. 61–64) czy Dorota Gil (op. cit., zwłaszcza s. 116–123).

⁴² Osobną kwestię dwoistości Njegoša porusza Gil, wskazując na pogańsko-chrześcijańskie rozdwojenie w jego dziele (D. Gil, op. cit., s. 118).

⁴³ I. Andrić, *Njegoš jako tragiczny bohater kosowskiej idei*, przeł. J. Kornhauser, [w:] *We własnych oczach. XX-wieczny esej zachodnio- i południowosłowiański*, wybór H. Janaszek-Ivaničková (we współpracy z E. Madanym, J. Wierzbickim, T. Dąbek-Wirgową), Warszawa 1977, s. 218–238.

⁴⁴ B. Czapik, op. cit., s. 66.

konstruowania nowoczesnej tożsamości. W kategoriach „tradycji wynalezionej” można na ten problem spojrzeć jako na konieczność wymyślania nie tylko narodowej symboliki, ale również własnej przeszłości⁴⁵. Proces ten charakteryzuje nowoczesne procesy narodotwórcze, nie dziwi zatem, że właśnie w połowie XIX wieku skonkretyzowano mit kosowski w spójny przekaz dotyczący zarówno przeszłości, jak i ówczesnej teraźniejszości, a także – wskazano na jego potencjał dla przyszłości Serbów.

I o ile dziś mitologię kosowską traktuje się jako daną tuż po samej bitwie na Kosowym Polu w 1389 roku (mówiąc np. o pierwszych mszach upamiętniających to wydarzenie i uświęcających tradycję cerkiewną w późnym średniowieczu), to trudno to uznać za przekonującą konceptualizację z kilku powodów. Po pierwsze jest to wątpliwe, albowiem brak było w okresie do XIX wieku (koncepcji) nowoczesnego narodu, owej spójności tożsamości, która wymagałaby uzasadnienia w jednoczącej tradycji kosowskiej. Rocznikowe wspominki nawiązują raczej do średniowiecznej tradycji uświęcania władców, zwłaszcza zaś męczenników za wiarę. Po drugie, w sytuacji nieistnienia państwa serbskiego i jego elit nie było odpowiedniego podmiotu politycznego, który artykułowałby określone cele strategiczne, w tym niezbędną jedność, potrzebę integracji wokół wspólnego rdzenia historycznego (z wyjątkiem Cerkwi prawosławnej, której rzeczywista rola polityczna pod panowaniem tureckim była jednak ograniczona). Po trzecie, brak spójnej opowieści łączącej wszystkie historie kosowskie, funkcjonujące do XIX wieku w różnych tradycjach: w literaturze oralnej, cerkiewnej i historiograficznej. Każda z tych tradycji w inny sposób się rozwijała, miała inne cele i zadania, skierowana była do odmiennych odbiorców. A jako taka, nie mogła stworzyć wspólnej, spójnej narracji na temat kosowskiej tragedii, nie mogła nadać im odpowiedniego znaczenia społecznego i politycznego, ani też – nacechowania aksjologicznego. Stanowiła rozbitą na różne nurty przekaz, niejednolity, z odmiennie rozłożonymi akcentami pomiędzy głównymi aktorami kosowskiego dramatu itd.⁴⁶ Ową jedność nadaje przekaz dziewiętnastowieczny, z Petarem II Njegošem i jego *Górskim wieńcem* jako kluczowym elementem uwspólniającym i uspojnającym mitologię⁴⁷.

Jeśli tak jest, to nasza dzisiejsza pewność co do spójności przekazu kosowskiego musi być – z jednej strony – podważona, z drugiej – uznana za historyczny konstrukt dziewiętnastowiecznej idei słowiańskiej i serbskiej. Siła przekazu drzemie wszakże w jego żywotności i totalnym charakterze, rzutującym na nasze dzisiejsze postrzeganie Kosowa. Zatem re-konstrukcja tego, w jaki sposób ów mit został skonstruowany – z jednej strony, z drugiej – jak wpłynął na nasze wyobrażenia, stanowi sedno projektu odsłaniającego mitologiczny wymiar Kosowa.

Liczne odwołania bezpośrednio do bitwy na Kosowym Polu, które można odnaleźć w *Górskim wieńcu*, nie będą dla nas tak istotne, chociaż odtwarzają one myślenie o tragedii kosowskiej jako kluczu do tożsamości serbskiej zarówno w czasach, w których akcja utwo-

⁴⁵ *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, Kraków 2008.

⁴⁶ Zwraca na to uwagę np. Maria Dąbrowska-Partyka, podkreślając, że piętnastowieczne źródła nie zawierają wzmianki o zdradzie jako elemencie klęski, zob. M. Dąbrowska-Partyka, *Klęska, zwycięzcy i ofiary*, [w:] *Mity narodowe*, s. 47. Zob. I. Czamańska, J. Leśny, op. cit., s. 184.

⁴⁷ Należy tu poczynić jedną uwagę. Nie chodzi o jedność fabularną cyklu kosowskiego, zwłaszcza zawartego w pieśniach epickich, tę bowiem uzyskał on w wieku XVI (zob. M. Dąbrowska-Partyka, *Klęska, zwycięzcy...*, s. 48), ale o jedność mitologiczną.

ru się rozgrywa, jak i dla współczesnych Njegošowi odbiorców. Będzie nas tu interesowała wszakże inna sprawa – mito-logika kosowska.

Kosowe Pole – re-konstrukcja mito-logiki

W opisie mito-logicznym ważna jest żywotność pewnych figur, transformacje, którym są poddawane, warianty, w jakich występują, role, jakie pełnią, miejsca, które zajmują w zbiorowej wyobraźni. Interesuje nas zatem książkę Lazar, Miloš Obilić czy Vuk Branković nie jako historyczni bohaterowie, ani też jako postaci *stricte* literackie. W myśleniu mito-logicznym są oni bowiem re-aktywowani i re-aktualizowani w różnych wariantach, pod różnymi postaciami, nie tylko jednoosobowymi, jak w przypadku wyjściowym, lecz również owymi uosobieniami wzorcowych postaci będą niekiedy grupy społeczne, czyli bohaterowie zbiorowi. Pełnią oni określone, wyznaczone przez te trzy wzorcowe figury, role i spełniają jasno określone i zdefiniowane funkcje w zbiorowym życiu społeczności, dla której mito-logiczny przekaz jest konstruowany. Tymi funkcjami są odpowiednio następujące wzory: świętości, męstwa i zdrady⁴⁸.

Powinno już być jasnym, że nie chodzi o to, jaką rzeczywiście rolę odegrali oni w konflikcie kosowskim, ani też w jaki sposób funkcjonowali w poszczególnych tradycjach literackich: oralnej, religijnej czy historiograficznej (albo przynajmniej, nie jest to kluczowe, ich role i funkcje mogły bowiem ulegać zmianom i przesunięciom, np. centralna rola Lazara dla tradycji cerkiewnej i zdobywanie w tradycji ustnej dominującej pozycji przez Obilicia)⁴⁹. Istotne są modelowe role i znaczenia przypisywane tym figurom wzorcowym i ich re-aktualizacjom, a także relacjom pomiędzy tymi figurami⁵⁰. Książkę Lazar, którego określić można jako bohatera, jest symbolem zjednoczenia wobec najeźdźcy wojsk południowośrodkowych, serbskich i bośniackich, który w imię walki za wiarę jest gotów poświęcić życie jako męczennik. Łączą się w nim rozwaga i odwaga, które powinny charakteryzować średnio-wiecznego władcę-rycerza, z pełnym poświęceniem zgodnie ze wzorem Chrystusa ginącego na krzyżu i świętego. Logika jego działania jest zero-jedynkowa, nie ma tu miejsca na wątpliwości, liczy się bowiem cel – obrona przed niewiernymi, czyli Turkami (dla porządku trzeba tylko dodać, że lustrzanym odpowiednikiem Lazara po stronie tureckiej jest sułtan Murad).

Z kolei Miloš Obilić, będący w strukturze mito-logicznej pomocnikiem bohatera (choć w pieśniach epickich często to on będzie rzeczywistym bohaterem mitu kosowskiego), realizuje inny wzorzec. Jest on bowiem uznawany za zabójcę Murada. Uczynił to, wdzierając się do obozu tureckiego, zaś akt zabójstwa sułtana kończy się śmiercią samego Obilicia. Mamy tu zatem raz jeszcze poświęcenie własnego życia w słusznej sprawie, lecz – w odróżnieniu od dążącego do świętości, również według wzoru obowiązującego średnio-

⁴⁸ D. Gil, op. cit., s. 262.

⁴⁹ M. Popović, *Vidovdan i časni krst*, Beograd 1976, [za:] J. Rapacka, *Godzina Herdera*, s. 119–120.

⁵⁰ Nie korzystając z instrumentarium interpretacyjnego strukturalistycznego, podobną w swych założeniach interpretację, lecz ograniczoną do pieśni kosowskich, proponuje Dąbrowska-Partyka (op. cit., s. 47–49), chociaż tam kluczem interpretacyjnym staje się opozycja walki Dobra ze Złem.

wiecznego władcę serbskiego, Lazara – motorem napędowym jego działania jest krwawa zemsta i ideologicznie nacechowana przemoc.

Wreszcie trzecią figurą symboliczną jest Vuk Branković, w strukturze mito-logicznej będący antagonistą (choć właściwym antagonistą wydaje się Murad, Branković mógłby być co najwyżej nową postacią – pomocnikiem antagonisty, to jednak z punktu widzenia mito-logiki to serbski/bośniacki zdrajca pełni rzeczony funkcję antagonisty), który na polu bitwy dopuszcza się zdrady, wycofując swoje wojska (bośniackie), co doprowadza do klęski serbskiej.

Jan Leśny i Ilona Czamańska pokazują bardziej rozbudowane obrazy, także historyczne wariacje, owych trzech kluczowych aktorów kosowskiego dramatu, zwracając uwagę przede wszystkim na to, że większość z tych informacji ani nie jest historycznie potwierdzona, ani nie jest możliwa do zweryfikowania w świetle istniejących źródeł, a nadto postaci te funkcjonują w rozlicznych wariantach i wersjach⁵¹. W szczegółowej analizie warto by było – jak czynią to zarówno formalisci z Proppem, jak i strukturalisci z Lévi-Straussem na czele – oczywiście je rozważyć, są bowiem diachronicznym obrazem zmian zachodzących w kulturach, które je konstruowały, zwłaszcza gdyby udało się skorelować je z kontekstem historyczno-politycznym. Tu wszakże podążymy innym tropem (co motywowane jest dwójako: po pierwsze perspektywą wyjściową połowy XIX wieku i rzutowaniem jej na późniejsze odczytywanie wcześniejszej historii; po drugie – objętością artykułu). Ten uproszczony model posłuży nam teraz do odczytania *Górskiego wieńca*.

Można bowiem uznać, że w sensie modelowych figur *Górski wieńiec*, chociaż opowiada inną niż kosowska historię, odtwarza jej strukturę mito-logiczną. Główny bohater utworu, władca czarnogórski Danilo nie tylko wspomina bitwę na Kosowym Polu i kolejne stulecia walk z Turkami, lecz *de facto* jest re-aktualizacją figury księcia Lazara. Ważna jest podwójna rola władcy jako przywódcy politycznego (zatem w dosłownym sensie analogia do Lazara zostaje tu zachowana), jak i religijnego (gdzie owa analogia do serbskiego władcy nie może być rozumiana wprost, jednakże wzięwszy pozycję wobec religii Lazara, poświęcenie odtwarzające drogę Chrystusa i wreszcie chrześcijański charakter wojny wymierzonej w niewiernych, zachowuje ona swoją moc). I chociaż Danilo jako postać literacka stworzona w połowie XIX wieku jest bardziej zniuansowana niżli modelowy książę Lazar (np. jest tak wtedy, gdy obawia się siłowego rozstrzygnięcia między Czarnogórcami i poturczeńcami, które widzi jako bratobójczą walkę; czy gdy modli się o powrót słowiańskich wyznawców islamu do wiary chrześcijańskiej itd.), to zachowuje on cechy figury kosowskiej mitologii. Postacią, która w aspekcie religijnym składa się częściowo na wzorcową figurę księcia Lazara, jest również ihumen Stefan. Jest on bowiem człowiekiem głębokiej wiary (modli się całą noc), ale równocześnie wzywa prawosławne elity czarnogórskie do walki w imię wiary i wyzwolenia Słowian południowych spod jarzma tureckiego. To m.in. pod jego wpływem Czarnogórcy decydują się na walkę z poturczeńcami. Danilo/Stefan są zatem bohaterem kosowskiego mitu.

Wojewodowie i serdarzy czarnogórcy, zwłaszcza ci spośród nich, którzy miast ugody od początku namawiają do rozwiązania siłowego i zabicia poturczeńców jako „piątej kolumny”, wroga wewnętrznej, są re-aktualizacją figury Miloša Obilicia. Interesujące jest to, że

⁵¹ I. Czamańska, J. Leśny, op. cit., s. 168–174 (dot. Lazara), s. 174–184 (dot. Obilicia), s. 184–188 (dot. Brankovicia). Pomijam tu kwestię junaków, zwłaszcza braci Jugoviciów (s. 189–192). Zob. D. Gil, op. cit., s. 262–263.

choć posiadają oni swoje tożsamości i imiona, to jednak z punktu widzenia mitologicznej stanowią jednego bohatera zbiorowego, podmiot kolektywny, który dla bohatera Danily/Stefana odgrywa rolę pomocnika. Nie wahają się oni przed starciem zbrojnym, są w stanie dla wspólnej sprawy poświęcić życie, a nade wszystko – symbolizują zemstę. Chodzi tu o świętą zemstę, która ma zmyć hańbę, jaką przyniosła porażka kosowska, zdrada części elit, poturczyńcy itd. Ten aspekt czyni postać Obilicia mniej znużoną figurą niż działo się to w przypadku Lazara, lecz zarazem wzorcową dla podejmowania każdej walki przeciwko wrogom – zewnętrznym i wewnętrznym, walki, która dopóki nie zostanie osiągnięty cel, czyli wyzwolenie spod panowania tureckiego, nigdy się nie skończy. Kolejne pokolenia Obilicjów zatem będą podejmować w nieskończoność swoją misję.

Z kolei Vuka Brankovicia w tym utworze, zresztą jak i wielu innych w literaturze południowosłowiańskiej w XIX wieku, re-aktualizują poturczyńcy, tzn. ci Słowianie południowi, którzy przeszli na islam, zatem – w perspektywie narodowo-chrześcijańskiej – zdradzili. Podobnie jak w przypadku re-aktualizacji Obilicia, również tutaj mamy do czynienia z bohaterem zbiorowym, który pełni rolę antagonisty. Tak jak Branković zdradził Lazara bądź to przez zaniechanie, którego dopuścił się w bitwie na Kosowym Polu, bądź też przez aktywne wystąpienie przeciwko serbskiemu księciu (w zależności od wersji przekazu), tak też poturczyńcy pełnią podobnie podwójną rolę. Mogą albo – dla wygody, bezpieczeństwa, pozycji – przechodzić na islam i stanowić potencjalne zagrożenie dla chrześcijańskich Słowian południowych, albo też aktywnie występować po stronie tureckiej przeciwko swoim współpracownikom. Oba warianty obecne już w postaci Vuka Brankovicia są re-aktualizowane w *Górskim wieńcu*. Z mitologicznego punktu widzenia taki rodzaj postaci jest oczywiście niezbędny, stanowi bowiem przeciwwagę pozwalającą fabule zawiązać się i rozwijać, napędzając akcję; jest lustrem, w którym zarówno Lazar/Danilo/Stefan, jak i Obilic/wojewodowie/serdarzy mogą się przeglądać, eksponując własne pozytywne cechy wobec negatywnych Brankovicia/poturczyńców.

W jednej kwestii Danilo/Stefan jako re-aktualizowany Lazar nie wypełniają mitu kosowskiego, podobnie zresztą jak i pozostali bohaterowie, albo też wypełniają go *à rebours*. Nie poświęcają własnego życia, jak uczynił to serbski książę. Wytlumaczenie może być dwojakie. Jedno wiąże się z zakończeniem poematu, w którym to poturczyńcy giną, Czarnogórcy zwyciężają, zatem nie ma konieczności, by raz jeszcze poświęcać własne życie. Święta historia narodu serbskiego znajduje bowiem dopełnienie, nie wymaga już ofiar. Jest to oczywiście koniec symboliczny, jeśli wziąć pod uwagę, kiedy akcja utworu się rozgrywa (koniec XVII wieku), albowiem jako czytelnicy wiemy, iż ta walka *de facto* jeszcze będzie trwała ponad stulecie (a patrząc po wiek XXI i ciąglej nawrót do mitu kosowskiego – znacznie dłużej). Jednakże, jak zostało to powiedziane, mit nie tylko opowiada o przeszłości, nie tylko wpływa na teraźniejszość, ale nade wszystko – projektuje przyszłość. W takiej optyce zwycięstwo Czarnogórców nad poturczyńcami jest zapowiedzią zwycięstwa Serbów nad Turkami (czy wybiegając w przyszłość, w wieku XX i XXI nad Albańczykami) i powrotu do złotych czasów średniowiecznego państwa Nemanjicjów, potęgi serbskiego narodu. Drugie wytlumaczenie wskazuje na przewrotną odwrotność zakończenia poematu Njegoša. W bitwie na Kosowym Polu giną Lazar i Obilic, Branković zaś przeżywa. W re-aktualizacji czarnogórskiego władcy dzieje się dokładnie odwrotnie. Zatem dopełnienie świętej historii mitycznej dokonuje się przez wypełnienie kosowskiego posłania, odwrócenie przegranej bitwy, historyczną i świętą sprawiedliwość. W takiej optyce re-aktualizowa-

ny Branković musi w końcu ponieść śmierć, zaś pozytywni bohaterowie – re-aktualizowani Lazar i Obilić – muszą nie tylko przeżyć, ale i odnieść zwycięstwo. Przecież ich rolą jest prowadzenie narodu serbskiego ku świetlanej przyszłości, takiej, dla której wzorem było średniowieczne państwo Nemanjiciów.

Tabela I. Mito-logika kosowska – od bitwy na Kosowym Polu do Slobodana Miloševića⁵²

	Bitwa na Kosowym Polu, 1389	Górski wieniec Petara II Njegoša (koniec XVII wieku)	Dedykacja do Górskiego wieńca i pieśni epickie z okresu powstań antytureckich (początek XIX wieku)	Kosowe Pole, Kosowo 1989/1999
bohater	[prototyp świętości i poświęcenia] Książę Lazar – święty męczennik za wiarę chrześcijańską i naród serbski	władcyka czarnogórski Danilo + ihumen Stefan	Jerzy Czarny (Karadjordje) – przywódca pierwszego powstania (1804–1813)	Slobodan Milošević
pomocnik bohatera	[prototyp męskości i zemsty] Miloš Obilić – symbol poświęcenia i krwawej zemsty w słusznej sprawie	województwie i serdarzy czarnogórcy	Serbowie walczący w powstaniach antytureckich	Serbowie z Kosowa, Jugosłowiańska Armia Ludowa / armia serbska
bohater¹⁶	Miloš Obilić w pieśniach epickich		Jerzy Czarny (Karadjordje)	Slobodan Milošević
antagonista / pomocnik antagonisty	[prototyp zdrady] Vuk Branković – symbol zdrady i zaprzaństwa	poturczeńcy	poturczeńcy	Albańczycy z Kosowa, UÇK – Armia Wyzwolenia Kosowa
antagonista¹⁷	Murad	Turcy	Turcy	Muzułmanie

¹ W pieśniach epickich na plan pierwszy wysuwa się *de facto* figura zemsty, zatem Miloš Obilić, podobnie jak w kolejnych kolumnach będą to – w wersji podstawowej przywódca – Jerzy Czarny i Milošević.

² Druga linia w tym wierszu stanowi prawdziwych antagonistów (Murad, Turcy, muzułmanie), zaś pierwsza linia stanowić by mogła figurę pomocników, jednakże w mito-logice to wróg wewnętrzny i/lub zdrajca jest prawdziwym (strukturalnym, logicznym) antagonistą opowieści.

⁵² Tabela nie jest pełna, zawiera jedynie te elementy mito-logiki, które opisane zostały (lub przynajmniej zasugerowane) w prezentowanym artykule.

Krótkie „przemieszczenie”

Gdyby pozostać na gruncie rozważań *stricte* literackich, doskonałym konceptualnym dopełnieniem powyższej interpretacji byłaby kategoria „przemieszczenie” (*displacement*) Northropa Frye’a⁵³. Badacz w następujący sposób definiuje przemieszczenie: „Termin ten oznacza w moim pojęciu technikę, której autor używa, aby nadać swojej opowieści cechy wiarygodności, logiczną motywację czy zgodność z panującymi poglądami moralnymi, jednym słowem – aby stworzyć opowieść »z życia«”⁵⁴. Prace Frye’a dotyczą przemieszczeń w obrębie struktur literackich. I jest tak nawet wtedy, gdy używa słów „życie” czy „wiarygodność”. Wziąwszy wszakże pod uwagę fakt nie tyle literackiego, co społecznego i wciąż *de facto* mitycznego charakteru *Górskiego wieńca*, jego odczytywania w tradycji serbskiej w bezpośrednim związku z rzeczywistością, ten sposób interpretacji nie do końca się sprawdza. To znaczy jeśli – zgodnie z wzorami kultury zachodniej – potraktować *Górski wieniec* jako li tylko w pełni nowoczesny i zesakralizowany gatunek, to koncepcja przemieszczenia w pełni opisywałaby analizowaną sytuację (jak np. u Frye’a między mitem a romansem, czy następnie między romansem a powieścią). Rola mitu kosowskiego w kulturze serbskiej w wieku XIX i XX była na tyle aktualna, a niezbędne dla nowoczesnego pojmowania literatury elementy myślenia odczarowanego i krytycznego nie miały powszechnej siły oddziaływania, że nie byłoby właściwym wprowadzenie kategorii Frye’a. Może ona pełnić rolę pomocniczą, ułatwiającą analizę literaturoznawczą, wypełnia bowiem lukę w koncepcjach o proveniencji formalistyczno-strukturalistycznej. Opisuje przemieszczenie tradycyjnych motywów i wzor(c)ów mitycznych do gatunków nowożytnych i nowoczesnych. Zatem analizując struktury literackie, rzeczywiście w opisywanym przykładzie kosowskim dochodzi do przemieszczenia wzorcowych postaci z mitologii kosowskiej (w formie przekazu oralnego lub literatury sakralnej) do świeckiego poematu dziewiętnastowiecznego Njegoša. Sięgając do analiz strukturalistycznie zorientowanych antropologów, chodziłoby wszak również o to, że dokonało się przemieszczenie dalej posunięte – postaci mitologicznych w fikcyjne, tych zaś w realnych bohaterów zbiorowej wyobraźni. Ostatnie, pozaliterackie przemieszczenie bowiem dokonuje się w przestrzeni kultury serbskiej, gdzie aktualni bohaterowie – jak np. Jerzy Czarny (Karadjordje) w XIX czy Slobodan Milošević w XX wieku – stają się realnymi bohaterami mitu kosowskiego.

Program na przyszłość (zamiast zakończenia)

Zamiast standardowego zakończenia, za które można uznać paragraf zamykający poprzedni podrozdział, proponuję naszkicowanie szerszego projektu badań. Należy wskazać przynajmniej na dwa aspekty, czy dwie drogi, którymi dalej można podążać. Pierwsza droga do-

⁵³ Za tę sugestię dziękuję Pawłowi Bohuszewiczowi.

⁵⁴ N. Frye, *Mit*, s. 299. Kwestia ta jest również przedmiotem jego zainteresowania w innych pracach, zob. idem, *Anatomia*, zwłaszcza s. 153–157; idem, *The Secular*, zwłaszcza s. 36–40.

tyczy poszerzenia bazy materiałowej. Druga prowadzi w stronę pogłębienia samej analizy strukturalnej nie w jej klasycznej, lecz konstruktywistycznie pojmowanej wersji.

Poszerzenie bazy materiałowej jest niezbędne dla udowodnienia, że w ogóle możemy mówić o społecznie ważnej mitologicznej funkcji mitu kosowskiego. To znaczy nie wymaga to o tyle udowodnienia, o ile stanowi rzeczywistość centrum serbskiej historii, podstawę serbskiej tożsamości, punkt odniesienia dla serbskiej polityki, a wreszcie – istotny element od wielu stuleci wracający w literaturze i kulturze serbskiej. Nawet sama literatura sekundarna potwierdza ten stan rzeczy. Rzecz jednak w tym, by pokazać mitologię w pełni, w odniesieniu do szerokiego materiału badawczego. W tym sensie chodzi o to, by podążać drogą czy to Proppa, czy też Lévi-Straussa, a tego nie da się zrobić bez większej liczby tekstów. I nie chodzi tylko o wierzchołek góry lodowej, lecz o to, co kryje się pod powierzchnią wody. Ten wierzchołek stanowią bowiem arcydzieła literatury serbskiej czy w ogóle południowosłowiańskiej, pod spodem zaś znajduje się masowa produkcja literacka, przez stulecia przyrastająca, która z punktu widzenia popularnego odbiorcy mogła stanowić istotniejszy przykład dla budowania poczucia istnienia tożsamości kolektywnej niż literatura „wysoka”⁵⁵. Wkroczenie w przestrzenie pozaserbskiej kultury mogłoby być równie interesujące⁵⁶, zwłaszcza jeśli wzięlibyśmy pod uwagę te okresy, w których panowały różnego rodzaju ideologie zmierzające do stworzenia ponadnarodowych wspólnot (zwłaszcza w wieku XIX i XX) – ilirskiej, słowianofilskiej, pansłowiańskiej (panslawizm), austrosłowiańskiej (austroslawizm) czy jugosłowiańskiej (jugoslawizm)⁵⁷. I wreszcie, to poszerzenie musiałyby – na fali komparatystyki kulturowej czy intersemiotycznej – objąć swym zasięgiem również inne niż tekstowe przykłady budowania mitu kosowskiego, obecne np. w malarstwie XIX czy XX wieku, czy współcześnie w popkulturze, np. w komiksie lub muzyce. Dopiero takie spektrum komparatystycznego namysłu pozwoliłoby ukazać mitologię kosowską w szerszym wymiarze.

Druga ścieżka może stanowić dalszy wymiar pierwszego poszerzenia. Jeśli tamten miał charakter horyzontalny, to w tym wypadku chodzi o pogłębienie analiz i interpretacji – czyli o wymiar wertykalny. W tym aspekcie należy podkreślić, że model strukturalny (w którejkolwiek wersji by go nie wybrano) został tu znacznie ograniczony i uproszczony na potrzeby objętości przedstawianego tekstu. W wersji pełnej musiałby zostać znacznie rozbudowany. Redukcja złożoności jest oczywiście cechą podejść formalistyczno-strukturalistycznych, zwłaszcza w wersji zaproponowanej przez Proppa (co zarzucał mu Lévi-Strauss), niemniej jednak w moich rozważaniach została ona posunięta jeszcze dalej. Wynika to z kilku powodów. Skupiono się tu bowiem na kluczowych postaciach mitu kosowskiego, rozbudowanie analizy na innych bohaterów (protagonistów) musiałoby ją znacznie poszerzyć i wymagałoby bardzo szczegółowego rozpisania ich ról. Podobnie rzecz ma się z funkcjami przypisanymi do poszczególnych typów protagonistów, sekwencji wydarzeń, wzorów typów itd. Ten

⁵⁵ Zob. J. Rapacka na temat literatury chorwackiej: *Kategoria centrum i peryferii a problem syntezy literatury chorwackiej przed odrodzeniem narodowym*, [w:] *Kategorie centrum i peryferii w kształtowaniu się kultur narodowych*, red. T. Dabek-Wirgowa, J. Wierzbicki, Warszawa 1986, s. 143–162; por. eadem, *Centra i peryferie literatury starochorwackiej*, „Pamiętnik Słowiański” 1991, XLI, s. 15–29 (powtórzony w: *Śródziemnomorze. Europa Środkowa. Bałkany. Studia z literatury południowosłowiańskich*, red. M. Dąbrowska-Partyka, Kraków 2002, s. 296–313).

⁵⁶ R. Halili, op. cit.

⁵⁷ J. Rapacka, *Godzina Herdera*, zwłaszcza s. 27–42; M. Falski, *Porządkowanie przestrzeni narodowej – przypadek chorwacki. Studium z historii wyobrażeń kulturowych*, Warszawa 2008; A. F. Kola, *Słowianofilstwo czeskie i rosyjskie w ujęciu porównawczym*, Łódź 2004.

rodzaj analizy musiałby np. wziąć pod uwagę początek utworu, skierowany do dziewiętnastowiecznego bohatera serbskich powstań antytureckich, Jerzego Czarnego (Karadjordje), a także i samego autora tekstu – Njegoša. Obaj bowiem wpisują się w kosowską mitologię. W tym sensie konstrukcja samego utworu odzwierciedla nie tylko społeczno-kulturowy kontekst jego powstania i funkcjonowania, lecz również ukazuje – w mitologicznej perspektywie – pozycję autora zarówno wobec tekstu, jak i zwrótnie wobec samej rzeczywistości społeczno-kulturowej⁵⁸. Każda tego rodzaju analiza i interpretacja rozbudowuje wywód w znacznym stopniu, nawet jeśli ograniczymy go do jednego analizowanego tekstu. Jednakże jeśli dołożymy ów wymiar horyzontalny, to zmultiplikujemy każdą analizę wielokrotnie.

Zatem celem tego artykułu było wskazanie na proste połączenie między zawiązującym mitologiczną strukturę *Górkim wieńcem* Njegoša a klasycznymi wyobrażeniami trójki głównych protagonistów kosowskiego przekazu (zatem retroaktywnie przypisywanymi do wydarzeń roku 1389), gdzie pewnego rodzaju chronologicznym interludium między tymi punktami są wydarzenia – już literackie, choć mające rzeczywisty pierwowzór – przedstawione w analizowanym utworze.

Dalsze prace nad tym schematem mitologicznym prowadzić więc mają do jego wypełniania, wskazywania na kolejne utwory, które już roboczo, na podstawie wielu nieprzedstawionych tutaj analiz, jak i opracowań innych autorów, wpisują się w skonstruowaną przecież nie tylko na potrzebę tej interpretacji, lecz nade wszystko w odpowiedzi na zapotrzebowanie społeczno-polityczne Serbów w wieku XIX i XX, mitologię kosowską, re-aktywując ją w ważnych dla historii serbskiej momentach (jak zrobił to np. Slobodan Milošević w 1989 roku, w 600-rocnicę bitwy), kreując to, co dziś nazwalibyśmy polityką historyczną i pamięcią zbiorową, re-aktualizując różnych bohaterów i wpisując ich w ową mitologiczną strukturę⁵⁹.

Bibliografia

- Andrić Ivo, *Njegoš jako tragiczny bohater kosowskiej idei*, przeł. J. Kornhauser, [w:] *We własnych oczach. XX-wieczny esej zachodnio- i południowosłowiański*, wybór H. Janaszek-Ivaničková (we współpracy z E. Madanym, J. Wierzbickim, T. Dąbek-Wirgową), Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977.
- Armstrong Karen, *Krótką historia mitu*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak, 2005.
- Bińczyk Ewa, *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Kraków: TAIWPN Universitas, 2007.
- Bobrownicka Maria, *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych*, Kraków: TAIWPN Universitas, 1995.
- Bohuszewicz Paweł, *Gramatyka romansu. Polski romans barokowy w perspektywie narratologicznej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2009.

⁵⁸ Analogicznie do E. W. Saida strategicznej lokalizacji (pozycji autora wobec materiału) i strategicznego formowania (intertekstualności, relacji tekstów z innymi tekstami), zob. E. W. Said, op. cit., s. 47.

⁵⁹ Późniejsze wykorzystania mitu kosowskiego, zob. np. A. Stankowicz, *Funkcje mitu kosowskiego wśród pokolenia Młodej Bośni*, [w:] *Mity narodowe*, s. 113–121; J. Rapacka, *Z dziejów mitu kosowskiego*; M. Dąbrowska-Partyka, *Południowosłowiańskie awangardy*.

- Čolović Ivan, *Balkany – terror kultury*, przeł. M. Petryńska, Wołowiec: Czarne, 2007.
- Čolović Ivan, *Dubina: Članci i intervjui 1991–2001*, Beograd: Samizdat B92. 2001.
- Čolović Ivan, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, przeł. M. Petryńska, Kraków: TAIWPN Universitas, 2001.
- Czamańska Ilona, Leśny Jan, *Bitwa na Kosowym Polu 1389*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2015.
- Czapik Barbara, *Słowo mitycznego i historycznego czynu w „Górskim wieńcu” Petara Petrovicia Njegoša. Z problemów ideowo-estetycznego kształtowania kulturowej i narodowej świadomości*, [w:] *W kregu literatury popularnej. Slavica*, red. I. Opacki, Katowice: UŚ, 1990.
- Dąbrowska-Partyka Maria, *Literatura pogranicza, pogranicza literatury*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2004.
- Eliade Mircea, *Foreword*, [w:] *The Rise of Modern Mythology. 1680–1860*, red. B. Feldman, R. D. Richardson, Bloomington–London: Indiana University Press, 1972.
- Falski Maciej, *Porządkowanie przestrzeni narodowej – przypadek chorwacki. Studium z historii wyobrażeń kulturowych*, Warszawa: Wydawnictwo Polonistyki UW, 2008.
- Fish Stanley, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. A. Szahaj, wstęp do polskiego wydania R. Rorty, przedmowa A. Szahaj, tłumacze różni, Kraków: TAIWPN Universitas, 2002.
- Foucault Michel, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977.
- Gil Dorota, *Prawosławie, historia, naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2005.
- Hacking Ian, *The Social Construction of What?*, Cambridge: Harvard University Press 2003.
- Halili Rigels, *Naród i jego pieśni. Rzecz o oralności, piśmienności i epice ludowej wśród Albańczyków i Serbów*, Warszawa: Wydawnictwo UW, 2012.
- Jezernik Božidar, *Dzika Europa. Balkany w oczach zachodnich podróżników*, przeł. P. Oczko, przedmowa J. M. Halpern, Kraków: TAIWPN Universitas, 2007.
- Jugosłowiańska epika ludowa. Wybór*, wybór i wstęp M. Jakóbiec, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Wrocław: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1948.
- Jugosłowiańska poezja ludowa*, red. J. Benešić, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska”, 1938.
- Kola Adam F., *Po co ‘mit’ literaturoznawstwu? Kilka uwag z antyeuropocentrycznego niekiedy punktu widzenia*, [w:] *Komparatystyka i konteksty. Komparatystyka między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym II*, red. L. Wiśniewska, Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW, 2012.
- Kola Adam F., *Słowianofilstwo czeskie i rosyjskie w ujęciu porównawczym*, Łódź: Ibidem, 2004.
- Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*, red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski, Kraków: TAIWPN Universitas, 2006.
- Konstruktywizm w humanistyce*, red. A. Pałubicka, A. P. Kowalski, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2003
- Kowalski Andrzej P., *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Toruń: Polskie Towarzystwo Historyczne, 2014.
- Kowalski Andrzej P., *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 2001.
- Leach Edmund, D. Allan Aycok, *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*, przeł. W. Burszta, H. Burszta, M. Buchowski, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1998.
- Leach Edmund, *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, przekł. i przedmowa M. Buchowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- Leach Edmund, *Lévi-Strauss*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998.
- Lévi-Strauss Claude, *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001.

- Literatura dawna a współczesna humanistyka*, red. K. Obremski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2010.
- Malcolm Noel, *Kosovo. A Short History*, New York: Harper Perennial, 1999.
- Mielecinski Eleazar, *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, przeł. P. Rojek, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2009.
- Mity narodowe w literaturach słowiańskich. Studia poświęcone XI Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Bratysławie*, red. Maria Bobrownicka, Kraków: UJ, 1992.
- Mocny program socjologii wiedzy*, wybór B. Barnes, D. Bloor, wstęp E. Mokrzycki, tłumacze różni, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1993.
- Njegoš Petar II Petrović, *Wybór pism*, przeł. H. Batowski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1958.
- Northrop Frye, *Anatomia krytyki*, przeł. M. Bokiniec, posłowie A. Zgorzelski, Gdańsk: Wydawnictwo UG, 2012.
- Northrop Frye, *Mit, fikcja, przemieszczenie*, przeł. E. Muskat-Tabakowska, „Pamiętnik Literacki” 1969, LX, t. 2.
- Northrop Frye, *The Secular Scripture. A Study of the Structure of Romance*, Cambridge–London: Harvard University Press, 1976.
- Pałubicka Anna, *Gramatyka kultury europejskiej*, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2013.
- Perica Vjekoslav, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford–New York: Oxford University Press, 2002.
- Popov Nebojša, *Serbski dramati. Od faszystowskiego populizmu do Miloševića*, przeł. M. Książek, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1994.
- Popović Miodrag, *Vidovdan i časni krst: ogled iz književne arheologije*, Beograd: Slovo ljubve, 1976.
- Propp Władimir, *Morfologia bajki*, przeł. W. Wojtyga-Zagórska, Warszawa: Książka i Wiedza, 1976.
- Propp Władimir, *Nie tylko bajka*, wybór i przekł. D. Ulicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Rapacka Joanna, *Centra i peryferie literatury starochochowskiej*, „Pamiętnik Słowiański” 1991, XLI, (powtórzony w: Rapacka Joanna, *Śródziemnomorze. Europa Środkowa. Bałkany. Studia z literatur południowosłowiańskich*, red. M. Dąbrowska-Partyka, Kraków: TAIWPN Universitas, 2002).
- Rapacka Joanna, *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa: Energeia, 1995.
- Rapacka Joanna, *Kategoria centrum i peryferii a problem syntezy literatury chorwackiej przed odrodzeniem narodowym*, [w:] *Kategorie centrum i peryferii w kształtowaniu się kultur narodowych*, red. T. Dabek-Wirgowa, J. Wierzbicki, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 1986.
- Rekś Magdalena, *Mity narodowe i ich rola w kreowaniu polityki na przykładzie państw byłej Jugosławii*, Łódź: Wydawnictwo UE, 2013.
- Said Edward W., *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, wstęp Z. Żygulski jun., Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 1991.
- Sławiński Janusz, *Mit*, [w:] *Słownik terminów literackich*, red. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, wyd. 3, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1998.
- Stankowicz Aleksandra, *Funkcje mitu kosowskiego wśród pokolenia Młodej Bośni*, [w:] *Mity narodowe w literaturach słowiańskich. Studia poświęcone XI Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Bratysławie*, red. M. Bobrownicka, Kraków: UJ, 1992.
- Symbioza kultur słowiańskich i niesłowiańskich w Europie Środkowej*, red. Maria Bobrownicka, Kraków: TAIWPN Universitas, 1996.
- Szahaj Andrzej, „Nie ma niczego poza interpretacją”, *tako rzecze Stanley Fish*, „Er(r)go. Teoria. Literatura. Kultura” 2001, nr 1 (2).
- Szahaj Andrzej, *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6.

- Szahaj Andrzej, *O interpretacji*, Kraków: TAIWPN Universitas, 2014.
- Szahaj Andrzej, *O tak zwanym mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej*, „Kultura Współczesna” 1995, nr 1/2 (5/6).
- Szahaj Andrzej, *Paninterpretacjonizm, czyli nie ma niczego w tekście, czego by pierwiej nie było w kontekście*, „Teksty Drugie” 1998, nr 4.
- Szahaj Andrzej, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2004.
- Tismaneanu Valdimir, *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: Muza, 2000.
- Todorova Maria, *Balkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec: Czarne, 2008.
- Tomaszewski Boris W., *Tematyka. Tematyczna budowa*, przeł. C. Gołkowski, T. Kowalska, I. Szczygielska, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Kraków: Znak, 2006.
- Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2008.
- Wachtel Andrew Baruch, *Making a Nation, Breaking a Nation. Literature and Cultural Politics in Yugoslavia*, Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Zderzenia. Literatura dawna a metody współczesnej humanistyki*, red. K. Obremski, „Litteraria Copernicana” 2008, nr 2.
- Zieliński Bogusław, *Kosowo w serbskiej kulturze i tradycji (na szerszym tle problemu kosowskiego w świecie współczesnym)*, [w:] *Język, literatura i kultura Słowian dawniej i dziś – III. Litteraria*, red. B. Zieliński, Poznań: Wydawnictwo UAM, 2001.
- Zieliński Bogusław, *Serbska powieść historyczna. Studia nad źródłami, ideami i kierunkami rozwoju*, Poznań: Wydawnictwo UAM, 1998.
- Zybertowicz Andrzej, *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*, „ASK” 1999, nr 8.
- Zybertowicz Andrzej, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 1995.