

»KAR SE ZASLIŠI OD VZHODA IN SEVERA ZNANI
GROZOVITI KRIK: 'ALAH, ALAH!': TRANSMISIJA
VEDNOSTI O ISLAMU SKOZI PRESOJO NACIONALNIH
»MITOZGODOVIN« O OBDOBJU »TURŠKIH VPADOV«

"SUDDENLY A HORRIFYING CRY ECHOES FROM THE EAST AND NORTH: ALLAH, ALLAH!": TRANSMISSION OF KNOWLEDGE ON ISLAM THROUGH THE PERSPECTIVE OF NATIONAL "MYTHICAL HISTORIES" CONCERNING THE PERIOD OF "TURKISH RAIDS"

The article deals with the Slovene variant of »border Orientalism« through the perspective of the Slovene intellectual production, combining historic facts with fiction, regarding the period of the »Turkish assaults«. These are »myths« on Moslems as »Turks«, which were created in those parts of Europe, which in the past were for a considerable period of time subject to Ottoman predatory invasions (compare Gingrich 1998). Slovene historiography, fiction and textbooks are a rich source of such myths, representing, apart from media images on the crises at Middle East, as well as terrorist attacks worldwide, the main source of knowledge on Islam and Moslems in Slovenia. This knowledge is rather questionable, as »historic myths« sources on »Turkish period« are coloured by modern nationalistic view, where Others, mainly »Turks« as Moslems are used to build Slovene national identity and establish Slovene territory. This is a useful political instrument in the Slovene collective psyche, often misused by various nationalistic and islamophobic actors..

Keywords: Islam, Moslems, mosque, border orientalism, islamophobia, nationalism, Slovene national identity, autochthonousness

Članek opisuje slovensko različico »obmejnega orientalizma« skozi presojo slovenske intelektualne produkcije, ki združuje zgodovinska dejstva in fikcijo, o obdobju t. i. »turških vpadov«. Gre za »mite« o muslimanih kot »Turkih«, ki so se razvili v tistih predelih Evrope, ki so bili v preteklosti dalj časa podvrženi osmanskim plenilskim vpadom (prim. Gingrich 1998). Slovensko zgodovinsko pisanje, leposlovje in šolski učbeniki so bogat vir takšnih obmejnih mitov in poleg medijsko posredovanih podob o krizi na Bližnjem Vzhodu in terorističnih napadih po svetu predstavljajo osrednji vir znanja o islamu in muslimanih v Sloveniji. To znanje je kot tako precej problematično, saj so »mitozgodovinski« viri o »turških časih« podloženi z modernim nacionalističnim zapisom, v katerem se na račun Drugih, predvsem »Turkov« kot muslimanov, gradi slovenstvo in vzpostavlja slovenski prostor. Živeče v slovenski kolektivni zavesti predstavlja priročno politično orodje, ki ga pogosto izkoriščajo različni nacionalistični in islamofobni akterji.

Ključne besede: islam, muslimani, džamija, obmejni orientalizem, islamofobija, nacionalizem, slovenska nacionalna identiteta, avtohtonost

Razumevanje islama in muslimanov je močno obremenjeno z najrazličnejšimi orientalističnimi predstavami, ki na nevaren način opredeljujejo razmišljanje marsikaterega slovenskega politika, intelektualca in širših množic. Te predstave so ponavadi tesno povezane z nasiljem, nevarnostjo, ekspanzivnostjo, s šovinizmom, z zaostalostjo, nemalokrat tudi z eksotiko. V pričujoči študiji pojasnujem, od kod izvirajo orientalistične predstave, ki so se v zadnjih letih manifestirale v zvezi z (ne)gradnjo džamije (arabsko: *masjid*, »muslimansko svetišče«)¹ v Ljubljani, obenem pa poskušam pokazati tudi na mehanizme, preko katerih se oblikuje slovenska kolektivna zavest o islamu in muslimanih.

LAMENTACIJSKA RAZLIČICA OBMEJNEGA ORIENTALIZMA

Slovenski politiki, intelektualci in ljubljanski občani so se v svojih komentarjih glede možnosti gradnje islamskega verskega in kulturnega centra v Ljubljani, ki smo jim lahko v bližnji preteklosti sledili preko medijev, pogosto opirali na t. i. »turške vpade« na teritorij današnje Slovenije v srednjem veku. Spodnja izjava, ki se je pojavila na *Mladinih* spletnih straneh,² nazorno ponazarja tipično razmišljanje ljudi, ki so se v Sloveniji odzvali proti izgradnji islamskega centra:

Sramota je da, lasten narod, slovenski narod podpira izgradnjo islamskega centra v Sloveniji, poleg tega, da ta že ima molilnice. Mar niste hodili v šole, se mar ne zavedate dejstev, ki vladajo v islamski kulturi? Ali ste nemara pozabili kdo je v 16. st pri Sisku dokončno premagal Turke. So bili to mogoče vaši pradedje? Kako bi se njim, kot pripadnikom ponosnih Slovencev, to zdelo?

Naracije o muslimanih in islamu, ki so se pojavile v zvezi z gradnjo džamije v Ljubljani med politiki, v medijih in med ljudmi, bi lahko opisali kot orientalistične. Vendar ne striktno v smislu saidovskega orientalizma, ki naj bi se po mnenju avstrijskega antropologa Andréja Gingricha (1998: 118) nanašal predvsem na kolonialne odnose Velike Britanije in Francije ter postkolonialne zunanje odnose ZDA (prim. Said 1996). Orientalistične naracije o muslimanih in »Turkih«, ki so se pojavile v zvezi z gradnjo džamije v Ljubljani, verjetno bolj ustrezajo podobam t. i. obmejnega orientalizma, kot ga definira Andre Gingrich. O slednjem govori kot o različici orientalizma nasploh (1998: 118). Sporne in tudi različne percepcije



1 Etimološka različica besede, *masgveda*, v natabejščini in sirščini pomeni kraj prosternacije, kjer človek v znak pozdrava poklekne in se s čelom dotakne tal (prim. Delcambre 1994 [1987]: 66). V Bosni se beseda *mesdžid* uporablja za vsako manjšo islamsko molilnico. V srbohrvaščini se je preko turščine uveljavil etimološki derivat te arabske besede v jezikovni podobi *džamija* (prim. Smailagić 1990: 137), medtem ko je v slovenščini bolj uveljavljen izraz *mošeja*.

2 http://www.mladina.si/tehdnik/200404/clanek/slo-intervju-mateja_hrastar/ (15. 9. 2005).

o muslimanih v sodobni Evropi naj bi bile po njegovem dediščina različnih vrst kolonialnih interakcij različnih evropskih držav z muslimanskim svetom v preteklosti, ki so botrovale razvoju različnih vrst orientalizmov in njihovim različnim medsebojnim prepletanjem v sodobnosti.

Obmejni orientalizem naj bi se po Gingrichu nanašal na diskurze, ki so se pojavili na tistih območjih evropske periferije, ki so bila v preteklosti v neposrednih in dolgotrajnih stikih z muslimanskimi imperijami, kakršen je bil npr. Osmanski imperij. Sem prišteva predvsem tiste regije osrednje južne Evrope, ki so bile izpostavljene dolgotrajnim vojaškim vpadom s strani osmanske vojske: vzhodno Avstrijo, celotno Slovenijo, jugozahodne predele Madžarske pa tudi severovzhodni del Italije in velik del Hrvaške. V teh regijah naj bi bil orientalizem bogato prisoten predvsem v ljudski in popularni kulturi, ne le v elitni, v regijah osrednje in južne Evrope pa naj bi se čisto konkretno manifestiral v diskurzih in podobah o »Turkih«. Kot tak naj bi se razlikoval od klasičnega kolonialnega orientalizma, o katerem piše Said (1996), ki zadeva predvsem akademsko, elitno kulturo (Gingrich 1998: 121–126).

Obmejni orientalizem, kakor ga definira Gingrich, je »relativno koherenten niz metafor in mitov, prisotnih v ljudski in popularni kulturi. Nanaša se na domačo državo in populacijo vzdolž bližnje teritorialne in vojaške meje, ki je prežeta z večnim poslanstvom« (1998: 119). To poslanstvo se nanaša na pomemben zgodovinski mit, in sicer mit o *antemurale christianitatis*, o trajni misiji krščanskih dežel v obrambi krščanske meje, v katerem častno vlogo zavzemata samopropisovanje premoči in degradacija islamskega nasprotnika (prim. Baskar 2003a: 4).

Mehanizmi obmejnega orientalizma se v kar nekaj točkah razhajajo s klasično kolonialno različico, o kateri je pisal Said in za katero je tudi sam rekel, da ne vključuje habsburških, ruskih ali španskih odnosov s predstavniki »Orienta« (1994: xxii). V obmejnem orientalizmu metaforičnega Orientalca predstavlja musliman, zelo redko pa Kitajec, Hindujec, Japonec ipd., ki zastopajo pogoste repertoarje v imaginariju klasičnega orientalizma, povezanega z oddaljenimi, prekomorskimi kolonijami. Povezan je izključno z bližnjim Orientalcem, ki je zelo redko nemusliman in v nasprotju z oddaljenim Orientalcem prav nikoli ni predstavljen kot primitiven. Musliman je potencialno nevaren tekmeč, medtem ko je »primitiven« oddaljeni, nedvomno inferiorni Drugi, zaradi česar sodi v veliko manj neposredno nevarno kategorijo drugačnosti. Musliman teži k urbanemu življenju, ima pisavo, zgodovino in religijo, ki pa je napačna. Torej ima kulturo, čeprav nerazumljivo. V prvi vrsti je vojak, ki se zna dostojno boriti. Njegovi odnosi z ženskami so regulirani skozi njegovo kulturo. »Primitiven« je po drugi strani oddaljena figura, konstruirana kot osebek brez pisave in zgodovine, njegova religija nima imena in njegovi odnosi z ženskami so brez kakršnekoli regulacije, nebrzdani in divji. Ne pozna discipliniranih vojaških operacij, temveč le napadalne akcije tipa »udari in beži«. In, musliman v obmejnem orientalizmu nastopa skoraj izključno kot moška oseba. V nasprotju

z orientalizmom klasične, kolonialne in elitne tradicije, ki v svoj diskurz vključuje tako moškega kot žensko, je obmejni Orientalec, ne glede na to, ali gre za nevarnega vsiljivca, ponižanega nasprotnika ali lojalnega zaveznika, vedno vojak. In ker je vojak, je samski heteroseksualec, ki vstopa v odnose konfrontacij in sklepanja zavezništva. V takšni naraciji lahko nastopajo edino »naše« ženske, ki pa jih morajo »naši« moški pred slabim muslimanom braniti. Orientalne ženske so iz obmejnega orientalizma skorajda v celoti izvzete, ne pojavljajo se tako kot v klasičnih orientalističnih reprezentacijah, v podobi moških erotičnih fantazem o muslimanskih ženskah (prim. Gingrich 1998: 120). Te fantazme so v največji meri upodobljene v reprezentacijah *haremov* francoske in britanske orientalistične produkcije (gl. npr. Kahf 2002; Lewis 1996; Mabro 1996), v orientalizmih držav, ki so v preteklosti vodile klasično kolonialistično politiko v oddaljenih, prekomorskih krajih.

Morda pa najpomembnejša razlika med obema orientalizmoma izhaja prav iz dejstva, da je obmejni orientalizem lokalni in tako v sebi nosi repertoar folklorističnih elementov in opomnikov, ki so nadvse priročni za nacionalistične politične mobilizacije, česar rabe kolonialnega orientalizma ne poznajo v takšnem obsegu (gl. Gingrich 1998: 111–117, 121; prim. tudi Baskar 2005: 4).

Gingrich obravnava Slovenijo kot državo, katere teritorij je bil nekoč del avstro-ogrskega imperija in naj bi kot taka razvila tip obmejnega orientalizma (Gingrich 1998: 100–101, 106, 118–121). Tako kot večji del nekdanjega jugoslovanskega teritorija je bila stoletja vojaška meja med dvema imperijama. Tisto, kar je danes teritorij slovenske nacionalne države, je bilo v preteklosti del avstrijskega dednega ozemlja (Kranjska, južna Štajerska, južna Koroška, nekdanje avstrijsko primorje), prebivalci na tem območju, pozneje prepoznani kot slovenski »narod«, pa so v okviru monarhije poseljevali stično območje med imperialnim jedrom in vojaško mejo.

Območje današnje Slovenije je bilo v preteklosti kot mejno območje izpostavljeno številnim konjeniškim vpadom *akindžijev* (ed. *akindžija*; turško: *akinci*, s strani Osmanov najeti konjeniki) in *martolozov* (turško: *martoloz*, *martulos*), privilegiranih vojaških enot, v katerih so se borili tako Turki kot prebivalci balkanskih dežel, tako muslimani kot kristjani. *Akindžiji* so bili privilegirane konjeniške vojaške enote, ki so bile sestavljene iz Turkov in islamiziranega prebivalstva dežel na Balkanu, janičarskih oddelkov (turško: *yeni-çeri/ke*, »novi oddelki«), v vrstah katerih so se znašli islamizirani krščanski otroci, *devširma* (iz turščine: *devşirmek*, »zbirati«; pozneje so mednje uvrščali tudi otroke že islamiziranih Bošnjakov in Albancev), ter tudi čet spahijske vojske (turško: *sipahi*, »vojak«, »konjenik«), kjer so služili fevdalci južnoslovanskega porekla. V 16. stoletju so največ nasilja na Kranjskem in Krasu povzročili *martoloz*. To so bili pripadniki posebnega reda »turške« vojske in so večinoma spadali med najemnike. V martološko službo so Osmani sprejemali osebe iz vrst privilegiranih slojev krščanskega prebivalstva,

v času krize pa so v martološko organizacijo vstopali tudi muslimani (prim. Voje 1996: 6). V obravnavi »turških vpadov« je zatorej Turek pripadnik osmanske vojske ali države in ne etnični Turek, kot se vseprek pogosto nekritično navaja.

Vpadi na območje današnje Slovenije so se pričeli v 15. stoletju in so z daljšimi premori trajali do konca 16. stoletja, ko so postali redkejši. S to mejo je danes povezan tudi obmejni mit, ki je v Sloveniji vseprisoten v ljudski in popularni kulturi (Baskar 2003a: 1). V Sloveniji so bile rabe mitov obmejnega orientalizma, mitov o »turških vpadih«, najbolj evidentno izrabljene ravno v predvolilni politični retoriki, ki si je za kost svojega glodanja pri nabiranju političnih točk izbrala »vprašanje (ne)gradnje mošeje (arabsko: *masdid*, »muslimansko svetišče« (glej opombo 1) v Ljubljani.

V Sloveniji so predvsem »turški vpadi« na območje današnjega slovenskega teritorija v srednjem veku tisti, ki jih v svojih delih obravnavajo različni intelektualci, predvsem pa zgodovinarji in literati in so odločno zaznamovali percepcije o islamu in muslimanih, ki se danes manifestirajo v političnih in ljudskih diskurzih. V slovenski različici obmejnega orientalizma je zaznati veliko mero tarnanja nad usodo slovenskega naroda, obup, nemoč in trpljenje ob umiranju civilnega prebivalstva v času »turških vpadov«, v precej manjši meri pa slavljenje vojaških dosežkov in krščanskih zmag nad muslimani. Kot navaja Bojan Baskar, je v inventijsko-nacionalističnih diskurzih v 19. stoletju to tarnanje postalo vseprisotno in odigralo bistveno vlogo pri konstrukciji slovenske nacionalne identitete (Baskar 2002: 4, 2003a: 4, 2005: 4). Slovenske percepcije poznajo predvsem mit o tistem slabem, nevarnem in ogrožajočem Orientalcu – muslimanu. Spomin na muslimane izhaja predvsem iz registra, ki islam in muslimane definira kot grožnjo, pred katero se je treba braniti.

Kljub temu slovenski obmejni orientalizem pozna tudi nekaj ponosa, ki se odraža v slavljenju premoči in vojaške iznajdljivosti pri obrambi pred »Turki«. Kot navaja Bojan Baskar, ga je mogoče zaslediti v slovenskem orientalističnem repertoarju, še posebno v zgodovinopisju in popularni literaturi 19. stoletja, v kateri konjeniški vpadi osmanske vojske konstruirajo osrednje zlo v zgodovini Slovencev (Baskar 2002: 4). Morebiti je najbolj opevan mit obmejnega orientalizma v slovenskem zgodovinopisju znamenita zgodovinska zmaga nad »Turki«, bitka pri Sisku leta 1593, v kateri so avstrijske enote, ki so rekrutirale predvsem vojake z območij današnje Hrvaške in Slovenije, močno porazile vojsko Hasan Paše (prim. Gruden 1910: 790).

Seveda je bila ta bitka, tako kot tudi drugi zgodovinski dogodki, povezani s »turškimi vpadi«, bodisi z objokovanjem krute usode bodisi s slavljenjem zmage nad sovražnikom, v različnih zgodovinskih obdobjih obujana ali pa diskretno zamolčana, v skladu z različnimi političnimi potrebami spreminjajočega se zgodovinskega konteksta. Konstrukcija slovenske nacionalne identitete je namreč

potekala sprva vpeta med habsburškim in osmanskim imperijem, pozneje pa v odnosu do novonastalih nacionalnih držav: kraljevine SHS, SFR Jugoslavije in končno Republike Slovenije. Na rabo mita *antemurale* je vplivalo spreminjanje zgodovinskega konteksta – nastajanje novih držav, menjavanje režimov, spreminjanje političnih aspiracij ipd. Tako se je v skladu s spreminjajočim se zgodovinskim kontekstom menjavala tudi (ne)raba zgodovinskega mita znamenite bitke pri Sisku.

Kot navaja Baskar, slovenske izobraženske elite druge polovice 18. in 19. stoletja niso prav nič odlašale s herojskim povečevanjem slovenskih braniteljev habsburške monarhije pred »Turki«. Pozornost, usmerjena na takrat že zgodovinsko zelo oddaljene vpade osmanske vojske, je bila sestavni del procesa konstrukcije nacije, v katerem so »Turki« postali osrednji sovražnik; odpor proti njim pa temeljni vir, iz katerega se je napajala slovenska nacionalna identiteta. Moment ubranitve krščanske meje je bil obenem skupen vir povečevanja tako v nadnacionalni, dinastični, habsburški različici patriotizma kot tudi v nacionalni slovenski različici. Mit *antemurale* se je dobro vklapljal tako v imperialno kot tudi nacionalno (slovensko in hrvaško) zgodbo o supremaciji nad muslimanskim sovražnikom (prim. Baskar 2002: 2).

Bojan Baskar navaja, da je šele po letu 1918, ko so se Slovenci skupaj s Hrvati in Srbi združili v novi državi, dotedanja v slavospevni poeziji izpričana lojalnost Slovencev do Avstro-Ogrske postopoma začela izginjati iz »uradnega« nacionalnega spomina, s tem pa tudi slavljenje zmage, ki so jih ti pomagali izboriti svojemu nekdanjemu imperiju. Mit o supremaciji je počasi zamenjal mit lamentacije; in kot trdi Baskar, naj bi bilo iz učnih vsebin, ki so jih gojili v slovenskih šolah v času Jugoslavije, ali iz branja slovenskih zgodovinarjev po letu 1918 zelo težko razbrati dejstvo, da ob nacionalnih vrenjih leta 1848 slovensko nacionalno gibanje monarhiji pravzaprav ni povzročalo nikakršnih težav. Z nacionalnimi aspiracijami obremenjeno zgodovinopisje naj bi vsililo podobo zatiranega naroda, ki se je, da bi dosegel svojo politično neodvisnost, že od nekdanj boril za osvoboditev izpod številnih jarmov tujih tiranov. Takšne tendence naj bi bile še posebno močne v obdobju po drugi svetovni vojni, ko je oblastniški revolucionarni sentiment vztrajal, da so se Slovenci med partizanskim odporom do nemških, italijanskih in madžarskih okupatorskih sil prvič v zgodovini družno uprli in herojsko borili za svojo svobodo (Baskar 2002: 2–3,6). Medtem ko je bila bitka pri Sisku v času SFR Jugoslavije umaknjena iz šolskih učbenikov s premislekom, da bi lahko spodbujala in krepila nacionalizem na Slovenskem in Hrvaškem in netila nacionalistične spore o tem, kdo med obema konstitutivnima jugoslovanskima narodoma je pravzaprav bolj zaslužen za dobljeno zmago, se je po rojstvu neodvisnih držav, Republik Slovenije in Hrvaške, ta znova pojavila in pridobila svojo pomembno vlogo v enem in drugem nacionalnem mitu (prim. Baskar 2003a: 4).

Sklicevanje na krščanske korenine, torej na herojski aspekt mita *antemurale christianitatis*, je postalo v Sloveniji ponovno priročno politično sredstvo šele na začetku devetdesetih in s pripravami na vstop v Evropsko unijo, ko je bil reaktiviran spomin na to, kako so se slovenske dežele herojsko »obranile pritiska z jugovzhoda in ohranile nadaljnji stik s civilizacijo in kulturo Zahodne Evrope« (Simoniti 1990b: 196). Kot navaja Bojan Baskar, so si tako leta 1993 desno usmerjeni oblastniki novoustanovljene Slovenije za podelitev priznanj skupini oficirjev nove slovenske vojske, ki so se izkazali v »desetdnevni slovenski vojni«, izbrali ravno 12. junij, datum štiristoletnice zmage pri Sisku. Slovenska vojna za neodvisnost je bila simbolno povezana s še zmeraj živim in delujočim mitom *antemurale*, slovesnost pa oportuno izkoriščena za to, da se je Evropo spomnilo, da so bili ravno slovenski vojaki tisti, ki so jo obranili pred islamom v času, ko tega sama ni bila sposobna (2003a: 4).

Razpad Jugoslavije je sprožil procese distanciranja novonastalih držav od že stoletja negativno oznamovanega Balkana, pri čemer je bila prav vloga »branika krščanstva« osrednjega pomena pri konstruiranju slovenske (ali hrvaške) oddaljenosti od »dežele, kjer je vse narobe« (Jezernik 1998). Sklicevanje na že »tisočletno akulturacijo« v okvirih germanske vladavine Karla Velikega, Svetega rimskega imperija in Habsburžanov, kar pomeni tudi v okviru Evrope, je v trenutku ukini- lo distanco med Slovenci in »težkimi preteklimi jarmi«, ki jo je ustvaril slovenski nacionalni diskurz v 20. stoletju. Zgodba o težko izbrani slovenski svobodi, ki so jo propagirali v času socializma, je bila tako hitro pozabljena, zahodna meja identifikacije pa, v kontekstu razmejevanja z Balkanom in spogledovanja z Evropsko unijo, predstavljena malo bolj na vzhod (prim. Baskar 2003a: 17). Raba mita *antemurale christianitatis* je tako pri mednarodni skupnosti apelirala na priznanje novih držav ter opravičevala njihovo častno (obramba) in zgodovinsko (tisočletna pripadnost) članstvo v Evropi, s tem pa naravno upravičenost do članstva v Evropski uniji, pa tudi v Natu (Lindstrom 2003: 313, 317), medtem ko je pred tem prav isti mit v lamentacijski obliki rabil poudarjanju nacionalne identitete, ki naj bi zrasla, ravno nasprotno, »izpod jarma« nekdanjega imperija.

TRANSMISIJA VEDNOSTI O ISLAMU

V slovenskem družbenem prostoru ne primanjkuje najrazličnejših opomnikov na čase »turških vpadov«. Predstave o »Turkih«, ki so v času osmanskega cesarstva vpadali na ozemlje današnje Slovenije, živijo v nacionalni kulturi, umetnostni dediščini, v medijih in izobraževalnem sistemu. Spomin na »turške vpade« je vpisan v urbane in ruralne pokrajine, v obzidja mest, cerkva, v lokalne toponime, ustno izročilo, ljudske pesmi, lokalne legende, vaške kronike, nacionalno književnost, tekste, ki se uporabljajo v osnovnih in srednjih šolah, ravno tako pa tudi v galerijah in muzejih (prim. Baskar 2002: 4). Ti predstavljajo polje vztrajnih meta-

foričnih opomnikov preteklosti, na katerem se je od 19. stoletja gradila slovenska nacionalna identiteta in so tudi vsakomur dostopni kot elementi v identifikacijskih procesih in pripomočki za interpretacijo sedanjosti.

Iznajdene tradicije so potrebne za vzdrževanje kontinuitete nacije, ideologijo nacije pa verjetno najmočnejše vzdržuje ravno tisto, kar je bilo zapisano in institucionalizirano (prim. Hobsbawn 1988: 13). Zato gre izvore danes aktualnih orientalističnih diskurzov o islamu in muslimanih v Sloveniji iskati predvsem v intelektualni produkciji nacionalnih »mitozgodovin« o obdobju t. i. »turških vpadov«, torej del, ki zgodovino o tem obdobju podajajo skozi prirejena, pogosto zamolčana in tudi izmišljena zgodovinska dejstva (prim. Gingrich 1998: 110, 117–123). Orientalistične podobe o »Turkih« in »turških vpadih« so verjetno najbolj učinkovito posredovane skozi nacionalno književnost, ki je bila ustvarjena konec 19. stoletja, in skozi nacionalno zgodovinopisje.

Dela, kot so Levstikov *Martin Krpan* (1986[1858]), *Jurij Kozjak: slovenski janičar* (Jurčič 1962[1864]) in *Miklova Zala: povest iz turških časov* (Sket 1992[1884]) so nastala v času, ko se je formirala ideja o slovenski naciji. Kot taka odsevajo težnje obdobja, v katerem so nastala, danes pa štejejo za slovensko nacionalno književnost. Osnovana so na motivih iz »turških časov«. Nastala so namreč kot odziv na Levstikov program o »zedinjeni Sloveniji« *Popotovanje iz Litije do Čateža* (1858), v katerem se je ta zavzel za pisanje pripovedi s »turško« tematiko. Po njegovem naj bi Slovenci ravno v času »Turkov« pokazali največ samostojnosti, zaradi česar naj bi jih dela s takšno tematiko tudi najlažje prebudila in zedinila (prim. Levstik 1998: 22, 26). Dela se napajajo v pričevanjih različnih zgodovinskih kronik in v drugih lokalnih opomnikih na »turške čase«, kot taka pa slikovito podajajo enostranske podobe o muslimanskem, »turškem« Drugem. Večina teh del se danes uporablja v šolskih berilih ali pa predstavlja šolsko lektiro pri t. i. domačem branju in bralni znački ali pa je ponujena učiteljem kot dodaten izbor gradiv pri podajanju šolske snovi. Obravnavana so v višjih razredih osnovnih šol.

Tudi slovensko nacionalno zgodovinopisje se izdatno ukvarja s »turškimi vpadi«; zgodovinarji, ki so tudi sami ujeti v orientalistične predstave o Drugem, vednost o domnevno težki »slovenski« preteklosti, povezani s tem obdobjem, neredko posredujejo v enostranski luči. T. i. različne zgodovine Slovencev o obdobju »Turkov«, med katerimi morda večjo avtoriteto uživajo dela, kot so *Kaj pomnimo Slovenci?* (Simoniti 1990a), *Turki so v deželi že: Turški vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju* (Simoniti 1990b), *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja* (Voje 1996), *Zgodovina Slovencev: Od začetkov do 1918* (Inzko 1978), *Zgodovina slovenskega naroda* (Gruden 1910) so kontaminirane z orientalizmi in uspešno podajajo diabolične podobe muslimanov in »Turkov«, na račun katerih gradijo kontinuiteto in homogenost slovenske nacije. Nekatera med omenjenimi deli so tudi predpisana kot pomožni viri za razlago šolske učne snovi in verjetno

je povsem utemeljeno domnevati, da marsikateremu učitelju rabijo kot dopolnilna pomoč pri razlagi materiala v šolskih učbenikih.³

Delež ur, namenjenih obravnavi »turškega« obdobja ali tematik, povezanih z islamom, je v šolskih učnih načrtih sicer precej skromen. V učnem načrtu za devetletko (ibid.) ta predvideva le približno 2 odstotka vseh predvidenih ur pri pouku zgodovine, kar znaša približno pet od 239 ur v štirih letih šolanja v šestem, sedmem, osmem in devetem razredu. Temu primerno je zelo selektivno tudi podajanje snovi; glede na to, da je namenjeno otrokom, starim od 11 do 15 let, pa tudi zelo poenostavljeno. Učni načrt tako predvideva osvojitve razumevanja pojmov, kot so »islam«, »Koran«, »džamija«, »Vojna Krajina«, »uskok«, »janičar«, »krvni davek«, »tabor«, »grmada«, poznavanje zemljevida ozemelj, »ki so jih osvojili Arabci«, »posledic turškega prodiranja na Balkan ter načina življenja in organizacije obrambe v času turških vpadov na Slovensko«. Predvideni standardi znanja naj bi bili doseženi s tem, da se učenci zavedajo, »da je bilo tudi slovensko ozemlje izpostavljeno turškim vpadom«, in v »poznavanju različnih načinov obrambe in obveščanja«, kot so »tabor, Vojna Krajina, ognjeni telefon« (s slednjim je verjetno mišljeno opozarjanje na »turške« napade s kurjenjem kresov). Učni načrt za klasično gimnazijo (ibid.) podajanju snovi o islamu ne posveča dosti več pozornosti kot tisti za osnovno šolo, predvideva pa tudi presenetljivo podobne učne vsebine kot osnovnošolski kurikulum. Edina razlika je pravzaprav v količini podatkov, ki se jih dijaki morajo naučiti.

Po pregledu šolskih zgodovinskih kurikulumov je vsekakor najmočnejši vtis ta, da učni načrti, ki vključujejo učne vsebine o islamu in muslimanih, poudarjajo predvsem tiste aspekte, ki postavljajo islam ob bok z ekspanzivnostjo, nasiljem in strahom. Kljub temu, da naj bi, kot to jasno opiše Irena Šumi, izobraževanje glede na starost učečih se potekalo

... od pozitivnega sporočanja o nekem fenomenu (kako je dejansko bilo) preko komparativnega (kakšni so možni pogledi na isti fenomen) pa do končne analitske razstavitve, ki goji metodični dvom tako, da vse trditve in njihove izrekalce sistematično prevprašuje (kaj povzroči, da je nek fenomen zaznan tako ali drugače (2004:26).

V slovenskem šolstvu vse do stopnje fakultetnega izobraževanja podajanje snovi poteka v obliki pozitivnega sporočanja, ki nikakor ne more spodbujati samostojnega razmišljanja in kritičnega vrednotenja pridobljenih informacij. V slovenskem srednješolskem izobraževanju podajanje vednosti o islamu, musli-



3 Gl. npr. UČNI NAČRT ZA ZGODOVINO V DEVETLETNI OSNOVNI ŠOLI, Zavod Republike Slovenije za šolstvo, <http://www.zrss.si/default.asp?link=predmet&tip=6&pID=34&rID=411> (20. 2. 2006) in UČNI NAČRT ZA ZGODOVINO V KLASIČNI GIMNAZIJI, Zavod Republike Slovenije za šolstvo, <http://www.zrss.si/default.asp?link=predmet&tip=6&pID=34&rID=411> (20. 2. 2006).

manih in »Turkih« poteka v skoraj enakem pozitivističnem duhu kot v osnovnih šolah. Vendar: če je še nekako razumljivo, da se osnovnošolskim otrokom njihovi vzrasti primerno znanje podaja skozi poenostavitve, pa transmisija takšnih poenostavitev vsekakor postane problematična, kadar je podajana skozi moderno nacionalistično ideologijo in rasistične predsodke, tako kot v primeru »Turkov«, muslimanov in islama. Gimnazijska izobrazba, na primer, v Sloveniji sicer ni tipična izobrazba, vendar pa tradicionalno vodi k visoki humanistični izobrazbi. Bodoči intelektualci, ki se pozneje usmerijo v humanizem, se tako formirajo skozi ideologijo, obremenjeno s predsodki do islama; glede na reakcije mnogih na diskurze, ki so jih sprožili politiki in intelektualci v zvezi z gradnjo džamije, je verjetno utemeljeno domnevati, da večina med tako indoktriniranimi svojih predstav o islamu skozi svojo karierno formacijo ne spremeni. V navajanjih razlogov proti izgradnji džamije je mestni svetnik Mihael Jarc, tudi sam ujet v mreže obmejnega orientalizma, tako povedal sledeče:

Upoštevati je treba tudi zgodovinske dejavnike. Slovenci na območju živijo že 20 stoletij, v srednjem veku pa so muslimanski vojaki napadali naše prednike.⁴

Še enkrat je treba poudariti, da sta danes tako nacionalno zgodovinopisje kot književnost vključena predvsem v vzgojno-izobraževalne procese in sta sestavni del učnih načrtov v osnovnih in srednjih šolah, kar pomeni, da sta institucionalizirana kot uradno, obvezno znanje. Skozi prirejene podobe preteklosti, zastopane v omenjenih delih, se producira in vzdržuje kolektivni nacionalni spomin (torej uporabna preteklost, v katere resničnost ljudje brezpogojno verjamejo; prim. Wertsch 2002: 42 in Lowenthal 1996: 129) na »Turke« in »turške čase«. Ta pa so danes v Sloveniji, kakor je mogoče domnevati, poleg medijsko posredovanih podob o krizi na Bližnjem vzhodu in terorističnih napadih po svetu očitno osrednji vir znanja o islamu.

DEMONIZIRANJE »TURŠKEGA«, MUSLIMANSKEGA DRUGEGA: »MI« IN »ONI«

»Zgodovine Slovencev« in nacionalna književnost o »turških vpadih« poudarjajo predvsem lamentacijsko dimenzijo mita *antemurale christianitatis*. Zgodovinarji se v svojih obravnavah omenjenega obdobja osredotočajo predvsem na opisovanje »turških divjanj« in »turške okrutnosti«, na drugi strani pa temeljito popisujejo trpljenje slovenskega naroda ob »neusmiljenih uničevalnih napadih« (Simoniti 1990b: 37). In čeprav trpljenja ljudi v času vpadov ne gre zanikati, prav tako ne gre zanikati dvoma, ki se poraja ob prebiranju zgodovinskih izvajanj, v katerih je



4 http://24ur.com/bin/article.php?article_id=2038494 (18. 12. 2006).

v ospredju predvsem nizanje podatkov o številu vpadov in njihovih posledicah (prim. Bartulović 2005: 11). Ta včasih operirajo z dvomljivimi podatki, jih mesto-ma celo izumljajo, napihujejo in prirejajo. Mnogi kronisti tistega časa, na katere se zgodovinarji v svojih študijah naslanjajo, so namreč v kontekstu protiturške propagande v svojih poročilih znali močno pretiravati pri opisovanju grozovitosti in mnogokrat prirejali podatke, med katerimi so morda najbolj sporni tisti, ki kažejo zelo napihnjene številke pobitih, ugrabljenih ali odpeljanih v suženjstvo med vpadi *akindžijev*. Kakor navaja Bojan Baskar, »se danes ocenjuje, da so bile resnične izgube približno desetkrat manjše« (Baskar 2002: 4; gl. tudi Jezernik 2004). Vasko Simoniti v svojem delu *Turki so v deželi* že tako kljub temu, da se problematičnosti navedb v srednjeveških kronikah zaveda, enega med »turškimi« vpadi na območje današnje Slovenije leta 1469 opiše tako, da bralec ob njegovih izvajanjih dobi občutek, da na interpretacije »turških vpadov« v srednjeveških kronikah pravzaprav pristaja:

Za seboj so zapustili strašno opustošenje. Požgali in oplenili so vse kraje, ki so jih dosegli, odpeljali mnogo živine, ljudi pa so, če se niso poskrili, ali pobili ali pa odpeljali s seboj v sužnost. Odpeljali naj bi okoli 8000 ljudi, 6000 pobili. Vendar moramo tu pojasniti, da številke odpeljanih, pobitih ali številke o velikosti vojska niso zanesljive in so pogosto močno pretirane. Turški cilj je bil zaseči čim več ujetnikov in plena. Pobijali so stare ljudi, bolnike in majhne otroke, vse druge pa so skušali v čim večjem številu odpeljati s seboj in jih najpogosteje prodati na trgu za sužnje. Divjanje Turkov leta 1469 je kronist Jakob Unrest opisal takole: »Polovili so vse moške, stare in otroke pobili, vse drugo ljudstvo pa odpeljali s seboj. Otroke so nataknilo po plotovih in jih v luže pohodili, ženske v otroški postelji zlorabili, vse cerkve požgali in oropali, rešnje telo neizmerno zasramovali, žene in dekleta so do smrti zlorabili« (Simoniti 1990b: 52).

Po pregledu osnovnošolskih učbenikov, ki se uporabljajo pri pouku zgodovine in spoznavanja družbe, je videti, da snov »turških vpadov« podajajo v enaki lamentacijski maniri kot »zgodovine Slovencev«, le da je ta, v skladu z izobraževalnimi nameni, močno poenostavljena. »Turki« so tako v učbenikih predstavljeni enostransko in skoraj izključno kot zavojevalci in pobijalci, ki so pustošili po ozemlju današnje Slovenije in ugrabljali ter v sužnost vozili majhne dečke. V učbeniku za 5. razred je tako na primer vse, kar otroci izvedo o obdobju »turških vpadov« (poleg tega, da so se ljudje takrat iz »velikega strahu« pred »krvoločnimi turškimi vojaki skrivali na strmi vzpetini s cerkvijo, obzidani z visokim taborskim zidom« in na hribih v opozorilo »prižigali kresove«) (Bogataj idr. 2001: 91), sledeče:

Zavojevalski Turki so plenili po naših krajih, pobijali ljudi, veliko so jih odpeljali tudi v sužnost. Zlasti mlade fantiče so odpeljali v stalno suženjstvo kot bodoče vojščake ali janičarje (Bogataj idr. 2001: 90).

Podobno o stikih z osmansko vojsko v srednjem veku pišejo tudi preostali osnovnošolski učbeniki. Z manjšimi odstopanji v količini podatkov o tem, »do kod so »Turki« do kdaj prodrli«, se motivi »turške« krvoločnosti in nadutosti sicer suhoparno, a zato vztrajno ponavljajo (prim. Janša-Zorn in Mihelič 2001, Simonič Mervic 2003, Žvanut in Vodopivec 2000). Prav gotovo ni dvoma, da je bila osmanska vojska, tako kot katerakoli druga zasedbena vojska, okrutna. Vendar se zdi, da so dejanja okupatorjev slovenskega teritorija v 20. stoletju, torej Italijanov in Nemcev med 1. in 2. svetovno vojno, v primerjavi s »turškimi«, opisovana z veliko več razumevanja, in čeprav grozotna, še vedno razumna, medtem ko so »Turki« v slovenskem orientalističnem diskurzu praviloma označeni predvsem za brezumne primitivce.⁵

Objekovanje zgodovine slovenskega naroda, verjetno zaradi svobode, ki jo dopušča umetniški izraz, doživi svoj poln razcvet ravno v leposlovju. Josip Jurčič tako v *Juriju Kozjaku: slovenskem janičarju* opisuje »turški« napad na Muljavi leta 1475, v katerem je bila iz ljubega miru oskrunjena procesija k cerkvi Matere božje. S spodnjim odstavkom se prične tudi odlomek v berilu za 6. razred osnovnih šol:

Kar se zasliši od vzhoda in severa znani grozoviti krik: »Alah, Alah!« in ko blisk se naglo začuje strašna beseda: »Turki!« In od vzhoda čez Bojanji vrh so dirjali turški konjeniki naravnost po travniku proti množici; od severa, od kloštra, so pa vrele druge čete Turkov. Strah obide ubogo ljudstvo. Kakor jastreb zviška plane med piščeta, da jih nekaj podavi, nekaj razkropi, tako so pridri Turki nadnje. Zdajci se dviga vpitje do neba; vse beži. Večji del ljudi je pobegnil v cerkev in na obzidano pokopališče, nekoliko v bližnjo hosto, nekoliko brez namena in brez glave tja, kamor jih je noga nesla. Veliko pak so jih Turki posekali in pojezdili na travniku, tako da stari ljudje pravijo, da je tekla tačas kri po trati kakor v žlebu potok, da so jo turški konji do členkov gazili. Cerkev in pokopališče, s precej visokim zidom obdano, je bilo natlačeno beguncev, ki so tu iskali zavetja (Jurčič 1962: 59, v: Kocijan in Šimenc 1995: 54).

Opisom surovosti nad »Slovinci« se prav tako ne odreče Rado Murnik v sicer nekoliko poznejšem delu *Lepi janičar* (1977). Čeprav to delo ni obvezno šolsko čtivo, ga v slovenskih šolah še vedno priporočajo pri določenih izbirnih predmetih in pri bralni znački. Murnik opisuje »turško« obleganje Ljubljane leta 1472, pri čemer se, kakor se zdi, naslanja na Grudnove zgodovinske navedbe (1910), ki pa po mnenju Vaska Simonitija sploh niso resnične.⁶ »Turško« krutost in krvoločnost poda s pretresljivim opisom neusmiljenega pobijanja civilnega prebivalstva:

5 Za opozorilo o različnih obravnavah »Turkov« in okupatorjev na slovenskem teritoriju v 20. stoletju v slovenskem zgodovinopisju se zahvaljujem Ireni Šumi.

6 Napis na cerkvi sv. Petra v Ljubljani, ki priča o njenem domnevnem požigu in izropanju s strani »Turkov« 3.

Skakali so raz konje in sekali po proseče povzdignjenih rokah klečečih kristjanov, stopali otrokom na usta, jih butali ob stene, natikali na plotove in brisali krvave sablje ob ženske lase. Žene so onemele od strahu. Pokrile so si glave s predpasniki in rutami, da ne bi videle strašnega mesarjenja in umirajočih, ki so grgrali v rdečem blatu. Zatiskale so si ušesa, da ne bi čule obupanega kričanja in jokanja, ki se je zaslišalo zdaj tu, zdaj tam in mahoma umolknilo. Onemogle, nepremične, brezvoljne so čakale smrti, kakor čaka zvezana žival mesarski nož. Kri je izdolbla dolge struge v pesek in prah in se stekala v mlake (Murnik 1977: 181).

Nasilna verzija zgodovinskih stikov z muslimani negira ali izkrivlja bolj pozitivne in miroljubne aspekte med nekdanjim osmanskim imperijem in območjem današnje Slovenije. Z ignoriranjem teh aspektov pa nacionalne mitozgodovine reificirajo nasilno opozicijo med »navidezno koherentnimi nami« in nevarnimi turškimi »njimi« (prim. Gingrich 1998: 111). Kakor zapiše Said, je Orientalec »najprej Orientalec, potem človeško bitje in nazadnje spet Orientalec« (Said 1996: 133). Tudi v lamentacijski verziji orientalizma ni nič drugače. »Turški« napadalec je v slovenskih nacionalnih mitozgodovinah poosebljenje zla in nevarnosti, v skladu z orientalističnim pojmovanjem sveta je lahko prikazan le kot krut, amoralen in primitiven napadalec. Ustrezno tipičnim nacionalnim naracijam o preteklosti se zgodovinarji pogosto v prvi vrsti posvečajo prikazovanju tujih zločinskih karakteristik lastnosti in dejanj, medtem ko na zločine »slovenskega« naroda pozabljajo. Nedvomno del slovenske nacionalne mitozgodovine vključuje predstavo o tem, da Slovenci nikoli niso zagrešili nasilja nad kakim drugim narodom in da nikoli niso bili zavojevalci. Tako so le »Turki« tisti, ki so pobijali in njihove krute masakre se opisuje detajlno. V skladu z nacionalnimi ideologijami je, da se poudarja le tista dejanja in karakterne poteze Drugega, ki krepijo nacionalno samopodobo, zanikajo pa se kakršnekoli možne skupne poteze, saj se identiteta gradi na invenciji razlik, ki pa jih je dejansko mogoče ustvariti le iz tistega, kar je v resnici skupno.

V skladu s tem zgodovinski učbeniki, ki v tem smislu snov »turških vpadov« podajajo v najbolj simplificirani obliki, tudi turškega Drugega slikajo v najbolj posplošeni črno-beli podobi. Tako na primer nikjer ne omenjajo soudeležbe krščanskega življa v »turških pohodih« na območja današnje Slovenije. V »turških ropanjih in pobijanjih« so zastopani le muslimani, s tem pa se nasilje predstavlja kot osrednji atribut muslimanov in sploh islama. *Martolozi*, najemniki posebne reda osmanske vojske, ki so najbolj pustošili na teritoriju današnje Slovenije in med katerimi so bili predvsem vojaki iz vrst privilegiranih slojev krščanskega prebivalstva z Balkana (gl. Voje 1996: 6), se, kadar se govori o »turških pokolih«, ne omenjajo, razen v učbeniku za 8. razred devetletke, vendar ne v kontekstu

junija 1472, naj bi nastal šele leta 1618 (Simoniti 1990b: 58).

njihove »poklicne dejavnosti«, temveč njihovega domnevnega srbskega porekla, kot jih predstavi Benedikt Kuripečič v svojem potopisu po Balkanu z naslovom *Itinerarium*:

V imenovani kraljevini Bosni so tri narodnosti in tri vere. Najprej so tam Bošnjaki, ki so rimskokatoliške vere, in tem je Turek, ko je osvojil Bosno, pustil vero. Drugi so Srbi, ki jih imenujejo Vlahi, mi pa jim pravimo Cigani in Martolozi. Ti prihajajo iz Smedereva in Beograda in so sv. Pavla vere (= pravoslavni). Imamo jih za dobre kristjane, ker ne vidimo, da bi bila kakšna razlika med njihovo in rimsko vero. Turek jim je pustil vero, samo da obdelujejo zemljo (razen tistih, ki jih zavedeta mladost ali lahkomišelnost, da se poturčijo), pustil pa jim je tudi svečenike, cerkve in druge obrede [...] Imenovani kristjani obeh plemen se oblačijo skoraj čisto tako kot Turki, od njih jih loči samo to, da si ne brijejo glav. Tretji narod so pravi Turki, ki so vojaki in uradniki in popolnoma tiransko vladajo nad obema prej omenjenima krščanskima narodoma (Kuripečič, v Žvanut in Vodopivec 2000: 44).

V slovenskem leposlovju so še posebej priljubljene zgodbe o ugrabljenih fantih in lepim mladim ženskah. Te so

... pogosto zasnovane na kronikah, ki se nanašajo na resnične konjeniške vpade, njihova interpretacija pa sledi osnovne predpostavke sodobnega nacionalnega zgodovinopisja. V skladu z njimi muslimanski konjeniki vselej izkazujejo fanatičnost, v kateri silijo svoje krščanske ujetnike k spreobrnitvi. Še posebej vznemirljiv motiv predstavljajo ugrabitve mladeničev, namenjenih za izšolanje v janičarje. Upodabljeni so ugrabljeni v ranem otroštvu, kar zagotavlja pozabo vsega v zvezi z njihovo domovino. Njihovo šolanje je predstavljeno kot svojevrsten »memoricid«, saj pisci predpostavljajo, da janičarji ob vrnitvi v rodne kraje v primeru spominjanja svoje prave identitete ne bi mogli jezdit nad svoje in pobijati sonarodnjakov, morda sorodnikov ali celo lastnih staršev (Baskar 2002: 5).

V skladu z nacionalno naracijo je slovenska krepost vpisana v srcu in genih, kar preprečuje dokončno spozabo v okrutnosti: Slovenski janičar Jurij Kozjak tako kljub dolgoletnemu »memoricidu« v janičarskih vrstah ohrani neomadeževano srce in občutek za vojaško moralno etiko:

Hrabri janičar, Marka Kozjaka sin, postal je v kratkem polkovnik v svoji orti (kakor se je imenovala večja ali manjša četa janičarska) in ni ga bilo mimo njega hrabrejšega in strašnejšega v boju. Ločil pa se je od svojih tovarišev, da ni hlepel po ropanju in moritvi slabih, neoroženih ljudi; in tako je neka-ko njegovo pošteno srce tudi pod tujim odelom v tuji divji družini ostalo neomadeževano. Sicer ni vprašal, zakaj se vojuje; šel je vsekam, kamor so

ljuti Turki nesli zastave svojega preroka Mohameda, ali bojeval se je z vojaki, ne z otroki in ženami (Jurčič 1962: 94).

Tudi povest o Miklovi Zali je zgrajena okoli tipičnega motiva obmejnega orientalizma, v katerem kot ženske nastopajo ugrabljena »domača« dekleta, ki jih ogroža »ošabni Turek«. Zala je upodobljena kot pobožno, lepo, krščansko, slovensko dekle, ki kljub temu, da je odpeljana v sultanov harem (arabsko: *harâm*, »nedotakljivost«, »zasebnost«),⁷ kjer je prisiljena zapustiti krščansko vero, ostane zvesta svoji veri in domovini (Sket 1992). V Malem leksikonu, volumen *Slovenski literarni junaki*, je Miklova Zala predstavljena kot »simbol vere, ljubezni do domovine, koroškega slovenstva«, avtorja leksikona (Lah in Inkret 2002: 283) pa zatrjuje, da naj bi bila kot literarna oseba oblikovana v skladu z vzgojnimi zahtevami in krščanskimi vrednotami pobožne, mohorjanske pripovedi. Dejstvo, da je bila Zala, kakor opisuje povest, ne samo odpeljana v sultanov harem, temveč je tam ostala celih sedem let kot sultanova najlepša žena, na njeno spodobnost in zvestobo do nesojenega ženina Mirka ne vrže niti najrahljše sence dvoma. Spolna nemorala je v orientalističnih diskurzih namreč vedno znak Drugega: vsak rasizem, kar orientalizem nedvomno je, v svojem jedru nosi seksualno fantazmo. Ta je vedno utemeljena na takšni ali drugačni animaličnosti Drugega. Že Edward Said je trdil, da je zveza med Orientom in spolom med najbolj vztrajnimi temami orientalističnega diskurza, v katerem se Orientalcem pripisuje nebrzdano in neomajno strast, neutrudno senzualnost in razplodno energijo ter napeljuje na seksualno obljubo, z vsem tem pa žali občutek za spodobnost Drugega (prim. Said 1996: 212). Evropske ženske so v takšnih diskurzih vedno nosilke moralnosti, pa naj gre za njihove reprezentacije v kolonialnih ali obmejnih različicah orientalizma. Kot navaja Ann Laura Stoler v svojem delu, v katerem prevprašuje zvezo med kolonializmom, raso, intimnostjo, spolom in seksualnostjo na primeru nizozemskih kolonij v Aziji, v nasprotju z azijskimi ženskami, ki so v delih nizozemskih imperialnih moških kot domnevno »naravno« in izdatno poltene osrednji predmet njihovega voajerizma, evropske ženske, ki v teh delih sicer niso pogosto reprezentirane,



7 Harem je popačenka arabske besede *harim*, ki izhaja iz istega korena (*h-r-m*) kot beseda *haram*, ki pomeni 'nedotakljivost' (angl. *sacred*; El Guindi 1999: 25) in tudi beseda *hurma*, ki se po pomenu še najbolj približa pojmovanju zasebnosti v arabski kulturi (arabščina namreč ekvivalentnega izraza za zasebnost, kot je ta pojmovana na Zahodu, ne pozna; El Guindi 1999: 81) in *mahrem*, ki označuje moške sorodnike, za katere za žensko velja tabu incesta (El Guindi 1999: 85). Oba izraza, arabski *harim* in turški *haramlik* se nanašata tako na ženske enega gospodinjstva kot tudi na ženski del hiše, kamor tuji moški nimajo vstopa. Fatima Mernissi loči med dvema vrstama harema, in sicer med imperialnim in družinskim haremom. Imperialni harem je tisti, ki je burkal domišljijo na Zahodu in je cvetel v času teritorialnih osvajanj muslimanskih dinastij in akumulacije njihovega bogastva; začeni z arabsko dinastijo Omajadov v Damasku v 7. stoletju in vse do 1909, ko je bil zadnji osmanski sultan Abdul Hamid II. vržen z oblasti, njegov harem pa razpuščen. Družinski harem je za Mernissijevo tisti, ki je še naprej obstajal po letu 1909, ko so bili muslimanski teritoriji okupirani in kolonizirani. To so bile pravzaprav razširjene družine brez sužnjev in evnuhov, ponavadi utemeljene na monogamnih zakonskih parih, ki so dosledno ohranjale tradicijo, po kateri je gibanje žensk omejeno (Mernissi 2003: 42-43).

nastopajo kot njihovo živo nasprotje, njihove »obrnjene podobe« (Stoler 2002: 44). V kolonialnem orientalizmu seksualna fantazma Evropejca nikoli ne vključuje žensk iz njegove lastne skupnosti, vendar so slednje predstavljene kot predmet poželenja nemoralnega Drugega, pred katerim jo je treba obvarovati. Čeprav, kakor navaja Stolerjeva, romani in spomini kategorično izpuščajo evropske ženske iz seksualnih fantazem evropskih moških, so si ti isti moški svoje ženske predstavljali kot predmet poželenja in skušnjave Drugih. V takšnem kontekstu so bile evropske ženske zagledane kot tiste, ki potrebujejo zaščito pred »primitivnimi« seksualnimi nagoni, ki naj bi jih pogled nanje v Drugem prebujal (Stoler 2002: 58). Enako velja tudi za obmejni orientalizem. V Sketovi povesti tako Zalikina krepost »po čudežu« ostane neomadeževana (vendar ne po zaslugi herojskega Korošca Mirka, saj se Zala reši kar sama!).

Po drugi strani se nasproti takšnim opisom slovenske kreposti v leposlovnih mitozgodovinah izrisuje bestialnost »turških« zavojevalcev, ki v svoja razuzdana proslavljanja vojaških zmag nad »krepostnimi« krščanskimi dušami vključujejo tudi »nespodobno« poniževanje slovenskih žena in deklet. V Murnikovem *Lepem Janičarju* je takšna bestialna nemorala opisana takole:

Povsod so konjeniki lovili žene in dekleta ter se z ostudnim grohotom rogali obupanim žrtvam vpričo njih mož in ženinov in staršev. Povsod so pobili pastirje, poklali prašiče in odgnali črede. Prizanašali niso nikomur, niti bolnim materam niti dojenčkom; te so nabadali na sulice in jih metali po kolovozih. Zlasti so besneli in divjali, kadar so bili pijani vina in hašiša. Posebno neusmiljeno so mučili stare mašnike in jim trli pokajoče kosti, preden so jih poklali. Povsod so zaznamovali njih pot plameni, mrličji, gavrani (Murnik 1977: 175).

Slovenstvo, ki naj bi ga odlikovalo pobožno krščanstvo, skromnost, lepota, iskrenost, domoljubje, pogum, preprostost, žrtvovanje za ljubezen in domovino, se v literarnih delih ostro zarisuje nasproti »Turkom«, ki so v skladu z orientalistično prakso ravno nasprotno upodobljeni kot primitivni in animalični nemoralneži in divji nasilneži.

V vseh obravnavanih zgodovinskih kot tudi literarnih mitozgodovinah je v opisih »turškega« Drugega, ki se izrisuje kot negativni antipod slovenstva, močno izražena vsevednost avtorjev, ki se ne ubadajo z drugo platjo medalje o »turških vpadih«. »Turški« Drugi nikoli ne spregovori v svojem imenu, kar seveda močno olajšuje njegovo shematizirano upodabljanje. Voje tako priznava, da so slovenski zgodovinarji svoja dela gradili predvsem na arhivskih dokumentih, zapisanih v jezikih, ki jih ti obvladujejo, medtem ko so »turški« viri, ki bi zgodovino potencialno lahko predstavili v drugačni luči, zaradi njihovega neobvladovanja arabske pisave in turščine ostali zamolčani (prim. Voje 1996: 5).

To dejstvo nedvoumno govori o kontaminaciji zgodovinskega diskurza z orientalizmom na zelo podoben način, kot to opiše Edward Said (1996). V svojem znamenitem klasičnem delu opisuje kolonialno držo angleške in francoske znanstvene in umetniške orientalistične produkcije 18. in 19. stoletja, ki v svoja dela praviloma ni vključevala pričevanj »Orientalcev« in je tako močno prikrajala resnice o »Orientu«, ki se jih zaradi geografske oddaljenosti kolonij ni dalo preverjati in so se kot take trdovratno zasidrale v evropski zavesti o »Orientu« in »Orientalcih« (gl. tudi Lewis 1996). Tako obmejni kot klasični orientalizem imata nedvomno skupno ideološko podstat, saj se oba navezujeta na ljudi, ki se v orientalističnih diskurzih ne morejo reprezentirati sami. Oba v svojih diskurzih in reprezentacijah izkoriščata stereotipne kulturne repertoarje o Orientalcih, muslimanih, iz katerih je izvzeta njihova resnična, heterogena realnost, zato pa toliko bolj poudarjena tista orientalizirana (gl. Gingrich 1998: 121).

Z opažanji Saida in Gingricha o tem, da gre pri orientalizemih vedno za reprezentacije Drugega, ki se mu ne dovoli do besede, verjetno lahko pojasnimo, zakaj je raba »nemih« podob obmejnega orientalizma tako močno prisotna tudi v slovenskih nacionalističnih diskurzih. Kakor ugotavlja politolog Michael Billing, je nacionalizem ideologija »prve osebe množine«, ki nas uči o tem, kdo smo, obenem pa tudi ideologija »tretje osebe množine«, saj si lastno nacionalno skupnost lahko zamislimo šele, ko si lahko hkrati zamislimo skupnosti tujcev.⁸ Tako pravi, da »mi« kot nacija nikakor ne moremo obstajati brez »njih«, o katerih govorimo, saj se skozi govor o »njih« konstruira naša identiteta (prim. 1995: 78–79, 87). Pri tem kot sredstvo razlikovanja med »nami« in »njimi« uporabljamo stereotipe o Drugih, o »njih«, ki nastopajo v funkciji utrjevanja naših trditev o naši edinstveni identiteti (prim. 1995: 81). Vendar: o »nas« in »njih« lahko govorimo na različne načine. Drugega lahko pustimo tudi do besede in mu pustimo, da se v debati z »nami« prezentira sam. Takšna debata pa odpira možnost ugotovitve, da je Drugi pravzaprav na nek način tak, kot smo tudi sami (prim. 1995: 87). V slovenskih orientalističnih mitozgodovinah, skozi katere se konstruira slovenska nacionalna identiteta, do takšnega dialoga z islamskim Drugim vsekakor še ni prišlo.

»KRŠČANSTVO« IN »EVROPSKI PROSTOR«

Lamentacijska orientalistična verzija mita *antemurale* v slovenski nacionalni mitozgodovini demonizira »turškega« Drugega in predstavlja trden temelj, na katerem se gradi nacionalna identiteta. Iz uvoda Vojetovega dela *Slovenci pod*



⁸ Pred njim sta sorodno misel izrazila vsaj še Gregory Bateson (1979) in za njim Thomas Hylland Eriksen (1993).

pritisikom turškega nasilja je tako mogoče razbrati nacionalistične aspiracije v zgodovinskih obravnava »turških vpadov«:

Slovensko zgodovinopisje uvršča 15. in 16. stoletje med najtežja in prelomna obdobja v slovenski zgodovini. Malokateri dogodki so se tako globoko vtisnili v spomin ljudi in pustili v virih toliko pričevanj kot turški vpadi. Njim se pripisuje pomen dejavnika, ki je krepil zavest o pripadnosti slovenskih dežel svetu krščanstva in zavest posameznika o pripadnosti deželi in domovini. Turki so vplivali na oblikovanje domovinske zavesti. Slovenski narod se je obranil pritiska z jugovzhoda, z Balkana, in ohranil stik s civilizacijo in kulturo zahodne Evrope. Preučevanje turških vpadov, obrambe pred njimi in posledic je pomenilo zato eno velikih tem slovenskega zgodovinopisja (Voje 1996: 5).

Nacionalno zgodovinopisje teritorij današnje Slovenije vztrajno predstavlja kot »predzidje krščanstva« (Simoniti 1990b: 192) in »branik krščanske Evrope« (Gruden 1910: 321). Funkcija vztrajne retorike o uspešni, a žrtev polni ubranitvi pred »Turki« pa je očitno predvsem v težnji prikazati slovensko pripadnost krščanskemu svetu in Zahodni Evropi, ki je še posebej v kontekstu sodobnih političnih procesov v zadnjem času postala nadvse aktualna. Ob tem se seveda postavlja vprašanje, ali so v srednjem veku pripadnosti »svetu krščanstva«, »civilizaciji in kulturi Zahodne Evrope« res predstavljale vrednote, na katere se je lahko skliceval srednjeveški Kranjec, ali pa so te postale vrednote šele v sodobnosti, ko se v kontekstu evropskih integrativnih procesov izumlja skupna evropska tradicija, brišejo notranje (nacionalne) meje in ustvarja enotna zunanja evropska meja; z ustvarjanjem skupnega zunanjega ekonomskega in kulturnega sovražnika pa se ustvarja tudi enotna evropska identiteta.

Kot zapiše Irena Šumi, ima nacionalna zgodovina, izum 19. stoletja, univerzalno lastnost, da dogodke bere skozi modernistično osmišljanje pomenov »za nazaj«. Ljudem, ki so živeli pet, šest stoletij nazaj, se tako pripisujejo razmišljanja in početja, ki so interpretirana skozi optiko sedanjosti in njenih predsodkov, ki jih ljudje pred tolikimi stoletji prav gotovo niso mogli imeti, saj niso imeli današnjega pogleda na svet (Šumi 2004: 25). V tem kontekstu je prav gotovo zanimivo zgornje izvajanje, v katerem so srednjeveški Kranjci, Korošci in Štajerci poimenovani »slovenski narod«, saj si je zelo težko predstavljati, da bi se kakšen Kranjec v 15. stoletju komu predstavil za Slovenca. Ravno tako se postavlja vprašanje o tem, na kakšen način se je krepila zavest o pripadnosti slovenski deželi in oblikovala zgodovinska zavest o domovini pet stoletij prej, preden je ta dejansko bila formirana, razen če je zavest o slovenski domovini in seveda o slovenskem narodu nemara že takrat obstajala v nekakšni obliki »zaledne vednosti«, kot sta se izrazila avtorja

semantične analize zgodovinskega učbenika za 8. razred osnovnih šol⁹ (prim. Čepič in Vogrinčič 2003: 325–6).

Slovenci so torej v obravnavani literaturi predstavljeni kot narod že v času, ko to še niso bili. Pogosto se jim pripisuje »nacionalno prebujenje«, torej proces, ki sugerira, da so od vedno obstajali kot narod, le da tega niso vedeli (prim. White 2000: 52–3), poleg tega pa tudi, da so že v srednjem veku svojo pripadnost opredeljevali glede na opredelitve sveta, ki so se dejansko formirale nekaj stoletij pozneje. »Zahodna Evropa«, »svet krščanstva«, »Slovenija«, »Slovenci« ipd. – raba tovrstne terminologije v zgodovinopisju priča, da se zgodovina vselej vzpostavlja le za nazaj.

V skladu z nacionalnim zgodovinopisjem uporabljajo enako terminologijo tudi šolski učbeniki. Sintagme kot so »Obramba krščanske Evrope« (Vodopivec in Žvanut 2000: 42) ali »Turški vpadi na slovensko ozemlje« (Simonič Mervic 2003: 178) niso nič neobičajnega. V učbeniku za 8. razred osnovnih šol se tako uvaja »slovenske dežele« že v 16. stoletju:

Soseščino turške države so najbolj občutili ostanki Hrvaške in Ogrske ter Štajerska, Kranjska in Koroška. Najhujši turški vpadi v slovenske dežele (z izjemo Koroške) so se vrstili v letih, ko je Sulejman pripravljal svoj pohod na Dunaj (Vodopivec in Žvanut 2000: 42).

Obmejni orientalizem je tesno povezan tudi s konstrukcijo nacionalnega prostora, saj se je zgodovina vojaških in kulturnih stikov z »Orientom« odvijala kar neposredno, v njem samem. Kakor navaja Gingrich, gre pri obmejnem orientalizmu poleg konceptualne delitve na »nas« (Evropejce, kristjane) in »njih« (Orientalce, muslimane), zaradi katerih »smo bili mi« skoraj uničeni, tudi za prostorsko delitev (prim. Gingrich 1998: 117). Učinek srečanj s »Turki« naj bi bil po reprezentacijah nacionalnih naracij torej tudi v tem, da je bil »slovenski narod« prav zaradi »Turkov« trdneje »priklenjen« na »slovensko zemljo«, na kateri pa naj bi že od nekdaj živel in kar naj bi mu dajalo pravico do teritorija, na katerem je bojda »vzniknil« in ga uspel uspešno obraniti. Simoniti tako zapiše, da je v obdobju »turških obleganj« »dežela postala več kot zgolj geografski prostor bivanja. Postala je prostor s čustveno vsebino. Dežela je postala domovina« (1990a: 11). Takšno pisanje o čustveni navezanosti na domovino, ki bo šele nastala, pa na srednjeveške prebivalce teritorija današnje Slovenije ponovno projicira občutke, ki v resnici predstavljajo sodobno nacionalno fantazmo o avtohtonizmu.

Predpostavlja se torej, da je nenehna ogroženost vplivala na prebujanje ljubezni do domovine in na večjo kohezivnost njenih prebivalcev. Prostor se naci-



9 Maja Žvanut in Peter Vodopivec (2000) *Vzpon meščanstva: zgodovina za 8. razred devetletne osnovne šole*. Ljubljana: Modrijan.

onalizira, njegovi prebivalci postanejo Slovenci v slovenski domovini. Ker je to prostor napolnjen s čustveno vsebino, torej s spomini na »prednike«, ki so se zanj bojevali, je dojet kot last naroda (prim. White 2000: 253). Z lamentacijskimi reprezentacijami boja proti »turškim vpadam« se torej gradita domnevni nacionalna kontinuiteta in nacionalna identiteta, ki sta povezani s prostorom (prim. Gingrich 1998: 117).

REPREZENTACIJE ISLAMA

Nacionalne mitozgodovine o »Turkih« govorijo o njih predvsem kot o muslimanih. V kontekstu islamofobije na Slovenskem so nedvomno najbolj problematični opisi, v katerih je islam, seveda povsem prikrojen potrebam nacionalne ideologije, poudarjen kot tisti, ki upravlja s »Turki« v njihovi okrutnosti. Vpadi namreč niso prikazani kot osvajalski in roparski pohodi, temveč kot napadi, gnani od divje vere:

Turki so se bili ko divji. Ne samo lakomnost po blagu in želja, da bi si pridobili ujetnikov, tudi turška vera sama je priganjala Turka, da je divjal zoper kristijane, kajti veroval je, da mu je dolžnost bojevati se z vsakim, ki ni mohamedanec. Sicer je mislil, da sam svoje smrti pospešiti ne more, da le tačas pride, kadar mu jo Allah (Bog) pošlje in da bode veliko večje zasluge imel na drugem svetu, ako umrje v boju s sovražniki svoje vere (Jurčič 1962: 78).

Islam je zelo poenostavljeno pogosto poudarjen kot odločilna poteza, ki opredeljuje vedenje »turških« napadalcev:

Po Koranu je bil vsak vernik dolžan širiti islam zlepa ali zgrda, pa tudi z ognjem in mečem. Kdor pade v boju za vero muslimanov, torej bogu vdanih, bo po smrti užival radost pri Alahu (Inzko 1978: 65).

Islam naj bi determiniral »turško« nasilje, nemoralo, pa tudi sovražnost do vsega krščanskega. Po zastareli, a preživeli miselnosti naj bi bil cilj Osmanov širjenje islama z ognjem in mečem, vendar njihove osvajalske vojne niso bile prav nič bolj verskega značaja kot npr. križarski pohodi (prim. Cardini 2003: 11). V obeh primerih je šlo za teritorialna osvajanja, ki jih je ideološko osmišljala ideologija širjenja ali obrambe vere.

Tudi v šolskih učbenikih se o muslimanih govori skoraj izključno kot o Turkih. Sam islam kot vero se sicer obravnava v zgodovinskem učbeniku za 6. razred osnovnih šol pri temi arabskih osvajanj v srednjem veku. Te se enostavno ize-

načuje z domnevno islamsko ekspanzivnostjo,¹⁰ ta pa se pozneje v učbeniku kratkoma preslika še na »turška osvajanja«. Tistih nekaj skopih podatkov, ki jih učenci pri pouku pridobijo o islamu, je izredno enostranskih in so tavitološki nabor stereotipov o islamu, ki jih danes zna po vsej verjetnosti na izust naštet vsak povprečen slovenski državljan. Tako se omenja preroka Mohameda, hidžro (arabsko: *hidra*, »preselitev«)¹¹ iz Meke v Medino, navedena je skrajno prirejena razlaga oblačenja muslimanskih žensk in njihovega domnevno moškim podrejenega položaja, ravno tako skrajno je omejena tudi razlaga džihada (arabsko: *dihād*): svete vojne, v kateri se širi islamsko vero;¹² sicer korektno, a skopo je omenjen Koran in označen kot »sveta knjiga« muslimanov, v kateri so predpisane »verske obveznosti, prazniki in prehrana: verniki ne smejo jesti svinjine in piti alkohola« (Janša-Zorn in Mihelič 2001: 95). S tem se repertoar skrajno selektivnega znanja o islamu tudi konča. Pod fotografijo v učbeniku, na kateri sta v hrbet slikani muslimanki v čadorjih, piše:

Sodobni muslimanki v značilni noši. Muslimanske ženske v strogo pravovernem muslimanskem okolju se v javnosti ne smejo kazati razoglave in odkritega obličja. V islamskem nauku so možje stopnjo nad ženami, veljajo za vrednejše in sposobnejše od njih. Žena brez njegovega dovoljenja ne sme iz hiše. Mož sme ženo celo nagnati (Janša-Zorn in Mihelič 2001: 95).

Avtorici ne povesta niti, od kod je fotografija, niti za katere muslimane gre, niti ne pojasnita konteksta prizora. Čador seveda ni tipična noša muslimank, nosijo ga le določene muslimanke v specifičnih geografskih in družbenopolitičnih kontekstih, danes pa je verjetno najbolj razširjen v Iranu, kjer njegova raba ni regulirana s strani islama ali represivnih moških, kakor se na splošno domneva, temveč s



10 Franco Cardini tako navaja (prim. 2003: 13), da »islamska ekspanzija nikdar ni bila hudourniško, nezadržno vojaško zavojevanje«, temveč da je šlo po letu 630 bolj kot za nasilno islamizacijo za »ne vedno povezan in nepretrgan proces osvajanja ter nikoli eksplicitno izzvano in še manj prisiljeno spreobračanje skupin«. Spreobračanja naj bi v resnici pogosto potekala kot reakcija na nezadovoljujoče razmere, v katerih so ljudje živeli v starih gospostvih (npr. monofizitski kristjani v Siriji in Egiptu, s katerimi so trdo ravnale oblasti bazileja iz Bizanca ali ljudstva, podrejena sasanidskemu šahu) in tudi tisti, ki so se odločali, da zadržijo svojo vero in plačujejo *džizijo* (arabsko: *dizya*, 'glavarina') ter *haradž* (arabsko: *harād*, 'davščina na zemljiško posest'), naložena nemuslimanom, da bi bili (zaščiteni), hkrati pa tudi pokorni, naj bi s tem dejanjem kazali na to, da so imeli vladavino nevernikov za znosnejšo od vladavine sovornikov.

11 Preselitev, ki zaznamuje začetek islamskega obdobja. Bolj kot geografski premik, *hidžra* označuje razdor z družino, klanom in povezavo z drugimi klani. V zgodovini islama je ključnega pomena, saj deli čas na dve obdobji. Na obdobje pred *hidžro* (obdobje plemenske ureditve) in obdobje nove dobe, utemeljene na islamu, ki obenem predstavlja versko sporočilo in organizacijo nove verske skupnosti (prim. Delcambre 1994[1987]: 65).

12 Koran v resnici na niti enem mestu za vojno ne uporabi oznake »sveta«. V nasprotju s Koranom pa v Stari zavezi Biblije, v svetem pismu Judov in kristjanov izrecno piše: »posvetite se za boj proti ...«, v novejših prevodih pa celo neposredno: »okličite sveto vojno proti Sionu« (Jer 6, 4) (gl. Kerševan 2003: 31). Razlaga islama skozi krščansko optiko je očitno vseprisotna.

strani države, ki pokrivanje zakonsko predpisuje ne glede na osebna prepričanja žensk, ki morajo te zakone spoštovati (gl. npr. El Guindi 1999 in Baker 1997). Sicer avtorici poskusita omiliti svojo ugotovitev in jo primerjati s podobno situacijo iz zgodovine kristjanov, zato nadaljujeta:

Tudi krščanstvo je v prvih stoletjih priznavalo ženi le duhovno enakopravnost z moškim, medtem ko je njeno telo v primerjavi z moškim veljalo za nepopolno (Janša-Zorn in Mihelič 2001: 95).

Tako vzpostavita še en predsodek, namreč tisti o domnevni linearni zaostalosti islama in muslimanov v primerjavi z domnevno modernim Zahodom (prim. Cardini 2003: 9–10). Gre za klasični stereotip o tem, da so se interpretacije in verske prakse v krščanstvu skozi čas spreminjale in razvijale, medtem ko je islam v preteklosti okamenel skupek verskih predpisov, zbranih v Koranu, ki jih vsi muslimani po svetu v vseh časih v vsakdanjem življenju ali ob posebnih priložnostih interpretirajo, razumejo in prakticirajo na povsem enak, nespremenjen način. Takšne trditve so uglašene z orientalistično retoriko, saj orientalizem nikoli ne spremeni svojega mnenja o Orientu ali Orientalcu, ki je zanj tako vedno enak (Said 1996: 128). Pri tem seveda vztrajno vzdržujeta tudi dihotomijo »krščanski in islamski svet« in s tem svet delita na »naš« in »tuj«, »bližnji« in »oddaljeni«, konec koncev na »prijazen« in »nevaren«, torej na »dober« in »slab«. Tako konstruirata časovno, geografsko in kulturno distanco med muslimani in kristjani, med Orientom in Zahodom.

Po kratkem uvodu o tem, kako se je prerok Mohamed v daljni Meki »čutil poklicanega za oznanjanje nove vere« (Janša-Zorn in Mihelič 2001: 94) in se je moral zaradi številnih nasprotnikov s somišljeniki preseliti v Medino, avtorici učbenika kratko in jedrnato podata še »bistveni« nauk te nove »ekspanzivne« in »nasilne« vere:

Njegov nauk se je v nekaj letih razširil po vsej Arabiji in združil arabsko ljudstvo, Mohamed pa se je vrnil v Meko. Sveta dolžnost muslimanskih vernikov je bila, da z vsemi sredstvi, tudi z orožjem, širijo islamsko vero. Zato se je islam razvil v ekspanzivno versko silo [...] islamsko vero so po Mohamedovi smrti širili njegovi nasledniki, kalifi. Vojskovali so osvajalske, svete vojne proti drugovercem (Janša-Zorn in Mihelič 2001: 95).

V rubriki »Novi pojmi« je v učbeniku na zelo enodimenzionalen način pojasnjena ta skrivnostna ekspanzivna sila islama, ki se skriva v na Zahodu tolikokrat izrabljeni magični besedi *džihad*: »verska vojna s ciljem širitve islamske vere« (Janša-Zorn in Mihelič 2001: 96). Avtorici s takšno obravnavo le ponavljata stereotip o islamu in nasilju, ki naj bi bil utemeljen v *džihadu* in tako gladko zanemarita vse druge vidike *džihada*, ki ne zajemajo vojskovanja ali kakršnekoli druge oblike prelivanja krvi, marsikateremu muslimanu pa so tudi bolj pomemben vidik od

vojsčakaškega. Za vojni spopad in rabo vojaških sredstev *Koran* namreč večino časa uporablja termin *kital* (arabsko: *qitāl*), in le v manjšini primerov *džihad*, ki označuje tudi »prizadevanje za božjo stvar«, »prizadevanje, napor na božji poti«. V starejših *ajetih* (arabsko: *āya*, »dokaz«, »koranski verz«) iz Meke je beseda *džihad* uporabljena v smislu nenasilnega prizadevanja za božjo stvar s prepričevanjem in vzgledi. Sicer ta lahko označuje tudi »bojevanje«, vendar ne nujno z orožjem. V *Koranu* je kljub spodbujanju k oboroženemu boju v primeru ogroženosti vere ali vernikov (zlasti v medinskih *ajetih* – »Zlo dejanje naj se povrne z enakim ...«; 42: 40) prisotna tudi miroljubna nota, saj *Koran* pravi: »če sovražnik odneha, odnehajte ...«, »ne prestopajte meje, ne napadajte prvi ...« (2: 190–3), ter daje prednost spravi: »Kdor pa odpusti in se je pripravljen spraviti – Bog ga bo nagradil«, »Odvрни zlo dejanje z dobrim« (23: 96). Mohamedu se celo pripisuje *hadis* (arabsko: *hadīth*, »prenos«, »tradicija«),¹³ da je pravi *džihad* za vsakega človeka boj s samim seboj, z zlom v njem samem (prim. Kerševan 2003: 31–33). Po mojih izkušnjah številni muslimani, ki živijo v Sloveniji, *džihad* razumejo prav v skladu s tem *hadisom*.

Zaradi vsega navedenega je enačenje *džihada* s sveto vojno zgrešeno, pa naj se nanj sklicujejo ekstremisti pri svojih terorističnih dejanjih proti nevernikom (nemuslimanom) ali pa avtorji šolskih učbenikov, ki termin nekritično razlagajo. Tako se zgodovinska vojaška osvajanja muslimanskih vladarjev, ki niso bila verskega značaja, saj se je v njih načelo pravične in obrambne vojne muslimanov in islama z izkrivljanjem koranskih opredelitev zlorabljalo za opravičevanje napadalnih in osvajalnih vojn,¹⁴ kratkomalo izenačuje z islamom. Prirejena ideja *džihada* se v učbeniku pojavi, kot rečeno, še enkrat, in sicer v zvezi s »Turki« in »turškimi osvajanji«:



13 *Hadisi* so zbirke izrekov in dejanj iz življenja preroka Mohameda in njegovih slednikov, ki so temelj *sume*. Med *ulemo* (islamski intelektualci) se je razvila bogata in elaborirana znanost o *hadisih* z namenom preverjanja njihove verodostojnosti. Pri vsakem *hadisu* se preverja, kdo med Mohamedovimi sodobniki, ki je bil priča določenemu izreku ali dejanju, ga je izrekel ter v kakšnih okoliščinah. Poleg tega se z namenom preverjanja njihove zanesljivosti in avtentičnosti preverja tudi niz ljudi, ki so ga prenašali dalje, saj so bili *hadisi* zbrani šele po smrti preroka Mohameda. Med prenašalci *hadisov* je mnogo žensk, zbirali in razlagali pa so jih izključno moški. Zbrani so v istoimenskih knjigah (*Hadisi*), ki so naslovljene z imeni njihovih zbiralcev in razlagalcev. Priznanih je devet zbirk, ki tematsko obravnavajo različne vidike življenja muslimanov po Mohamedovem zgledu, med njimi pa kot najbolj zanesljivi veljata *Sahih Muslim* in *Sahih al-Buhari* (arabsko: *sahih*, 'avtentično', 'verodostojno'; Al Bukhari in Muslim: imena avtorjev zbirk; prim. El Guindi 1999: 198 in Mernissi 1991: 3).

14 Gre za doktrino omajadskih kalifov, ki se je ohranila vse dokler so muslimanski vladarji vodili osvajalno vojno, za t. i. *futiha* vojne, 'vojne odpiranja', po kateri naj bi imeli muslimanski vladarji pravico in dolžnost voditi vojno za širitev islama, širitev 'hiše miru' (arabsko: *daru islam*). Po tej doktrini naj bi bil islam ponujen vsemu svetu in tisti vladarji in ljudstva, ki so ga bili pripravljeni sprejeti, so se pridružili »hiši miru«, v kateri ni vojne, ravno tako pa so lahko v primeru judovstva ali krščanstva zadržali svojo vero in za zaščito svojega položaja muslimanskemu vladarju plačevali davek. Vojne so se tako začele s pozivom v islam, ki so jo po tej doktrini izzvali nemuslimanski nasprotniki, ki se niso želeli pridružiti »hiši miru« in tako onemogočali in ogrožali širjenje prave vere. Zapoved, da muslimani ne smejo ubijati vernikov, se je v takšnih primerih zaobšlo na način, da se je nasprotnika vnaprej razglasilo za nevernika (gl. Kerševan 2003: 31–32).

Muslimanski Turki, Seldžuki in Osmani so se v Malo Azijo umaknili pred Mongoli. Proti koncu 13. stoletja so ustvarili močno turško državo. [...] Versko prepričanje jim je narekovalo širitev islama s sveto vojno proti drugovercem (Janša-Zorn in Mihelič 2001: 154).

S paralelami med islamom, ekspanzivnostjo in »turškimi vpadi« se utrjujejo stereotipi o islamu in muslimanih, ki prevladujejo v sodobnih zahodnih percepcijah in ki v svoji poenostavljeni verziji islam pogosto izenačujejo s sodobnim terorizmom.

ZAKLJUČEK: PODOBE PRETEKLOSTI – ORODJE ZA INTERPRETACIJO SODOBNOSTI

Opisane prirejene podobe preteklosti nikakor niso nedolžne, saj se aluzije na »Turke« in »turške vpade«, ki zaznamujejo in determinirajo stališča mnogih, s pridom izrabljajo v političnih in kulturnih arenah, kjer pogosto rabijo kot orodje za interpretacijo sodobnosti (prim. Gingrich 1998: 105). Kako zelo je orientalizem uporaben in kako zelo uspešno se ga da aktivirati v »naklonjenem« političnem vzdušju, priča med drugim javna debata, ki se je odvrtela okoli možnosti postavitve *džamije* v Ljubljani. Dosledno in tudi uspešno sklicevanje na »izkušnje« iz časov »turških vpadov« pričajo o vseprisotnosti in učinkovitosti ideoloških aparatov države, zlasti šolskega sistema in medijev.

Analiza izjav politikov, intelektualcev in občanov o (ne)gradnji *džamije* v Ljubljani¹⁵ je namreč pokazala, da so se ti v svojih argumentih proti izgradnji slednje sklicevali na nacionalno preteklost, v kateri se Slovence konsistentno prišteva k svetu krščanstva kot izključno pooblaščen nad ozemljem, ki naj bi ga v preteklosti uspeli uspešno obraniti pred nekrščanskimi Drugimi. Islam so tako največkrat povezovali z nasiljem, neprilagodljivostjo in nevarnostjo, kot osrednji argument proti gradnji *džamije* pa so poudarjali stališče, da islam ni del slovenske nacionalne identitete, zaradi česar naj bi zanj v Sloveniji ne bilo prostora. Islamska arhitektura je bila tako predstavljena kot nekompatibilna s slovensko (krščansko?!) krajino, ki enostavno ne more sprejeti *džamije*, ne da bi se podrla njeno »naravno« ravnovesje in dobro počutje njenih »avtohtonih« prebivalcev, ki naj bi jih nad slovenskim ozemljem pooblaščala, kot to zagotavljajo nacionalne mitozgodovine, prav njihova dolgotrajna in kontinuirana poselitve na tem teritoriju.



15 Gre za antropološko raziskavo, ki sem jo izvedla med letoma 2003 in 2006. Raziskava je potekala v okviru doktorskega usposabljanja kot mlade raziskovalke na Inštitutu za narodnostna vprašanja, finančno pa jo je podprlo Ministrstvo za znanost RS. Rezultati raziskave so evidentirani v doktorski disertaciji *Oblačilne prakse in redefinicije identitete v slovenskim muslimanskih skupnostih po razpadu Jugoslavije* (Kalčič 2006a; glej tudi 2006b).

REFERENCE:

- Baker, Patricia L. (1997) Politics of Dress: The Dress Reform Laws of 1920–1930 Iran. V Lindisfarne-Tapper, Nancy in Bruce Ingham (ur.) *Languages of Dress in the Middle East*, 178–192. Richmond: Curzon Press.
- Bartulović, Alenka (2005) *Moč nacionalizirane preteklosti: turški vpadi skozi diskurzivno optiko slovenskega zgodovinopisja in literature* (Neobjavljena seminarska naloga). Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete.
- Baskar, Bojan (2003a) Ambivalent Dealings with an Imperial Past: The Habsburg Legacy and New Nationhood in ex-Yugoslavia (Predavanje na: Institut für Ethnologie, Kultur und Sozialanthropologie, Dunaj, 11. november 2003a, <http://www.oeaw.ac.at/sozant/workpaper/band010.pdf> (26. 10. 2005).
- Baskar, Bojan (2005) *The First Slovenian Poet in a Mosque: Oriental Travels and Writings of the 19th Century Poet Anton Aškerc* (Predavanje na konferenci: Orientalisme: culture érudite, culture générale, INHA) Pariz, 7–8 oktober, 2005, vir: zasebna korespondenca.
- Baskar, Bojan (2002) *Saving Austrian Monarchy from the Turk: the Habsburg Myth of Loyal Imperial Peoples and its Embarassing Echoes in Modern Slovenian Nationalism* (Predavanje na konferenci: Instituto de Filología, Madrid. Pariz: CSIC, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Bateson, Gregory (1979) *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Glasgow: Fontana.
- Billing, Michael (1995) *Banal Nationalism*. London: Sage Publications in New Delhi: Thousand Oaks.
- Bogataj, Janez, Vito Hazler, Meta Budnar, Drago Ivanšek, Igor Lipovšek, Marjeta Zabukovec (2001) *Z družbo v družbo: učbenik za spoznavanje družbe za 5. razred osnovne šole*. Ljubljana: Rokus.
- Cardini, Franco (2003) *Evropa in islam: zgodovina nekega nesporazuma*. Ljubljana: Založba /*cf..
- Čepič, Mitja in Ana Vogrinčič (2003) Tujec in tuje v učbenikih: Kritična diskurzivna analiza izbranih primerov iz učbenika zgodovine. *Teorija in praksa* št. 2, 313–334.
- Delcambre, Anne-Marie 1994[1987] *Mohamed: Alahov prerok* (Zbirka Mejniki) Ljubljana: DZS.
- El Guindi, Fadwa (1999) *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford in New York: Berg.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993) *Ethnicity and nationalism: Anthropological Perspective*. London: Pluto Press, Boulder.
- Gingrich, Andre (1998) Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. V Baskar Bojan in Borut Brumen (ur.) *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. II*. Ljubljana: Inštitut za multikulturne raziskave.
- Gruden, Josip (1910) *Zgodovina slovenskega naroda*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Hobsbawn, Eric (1988) Introduction: Inventing Traditions. V Hobsbawn Eric in Terence Ranger (ur.) *The Invention of Tradition*, 1–14. Cambridge University Press. Cambridge.
- Inzko, Valentin (1978) *Zgodovina Slovencev: od začetkov do 1918*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Janša-Zorn, Olga in Darja Mihelič (2001) *Stari in srednji vek*. Ljubljana: DZS.
- Jezernik, Božidar (1998) *Dežela, kjer je vse narobe: prispevki k etnologiji Balkana*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Jezernik, Božidar (2004) *Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Western Travellers*. London: Saqi & The Bosnian Institute.
- Jurčič, Josip (1962) *Jurij Kozjak*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Kahf Mohja (2002) *Western Representations of the Muslim Woman: From Termagant to Odalisque*. University of Texas Press.
- Kerševan, Marko (ur.) (2003) *Koran o Koranu, Bogu, Islamu*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kalčič, Špela (2006a) *Oblačilne prakse in redefinicije identitete v slovenskih muslimanskih skupnostih po razpadu Jugoslavije* (Neobjavljena doktorska disertacija). Ljubljana: Oddelek za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Kalčič, Špela (2006b) »Ampak to pa lahko pohvalimo, da je o miru in ljubezni spregovoril mohamedan«: mobilizacija obmejnega orientalizma proti gradnji džamije v Ljubljani. *Razprave in gradivo* št. 48/49, 192–216.
- Kocijan, Gregor in Stanko Šimenc (ur.) (1995) *O domovina, ti si kakor zdravje: slovensko berilo za 6. razred osnovne šole*. Ljubljana: Mihelač.

- Lah, Klemen in Andreja Inkret (2002) *Slovenski literarni junaki. Mali leksikon*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Levstik, Fran (1986) *Martin Krpan*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lewis, Reina (1996) *Gendering Orientalism*. London in New York: Routledge.
- Lindstrom, Nicole (2003) Between Europe and the Balkans: Mapping Slovenia and Croatia's Return to Europe in the 1990s. V *Dialectical Anthropology* št. 27, 313–329.
- Lowenthal, David (1996) *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History*. New York: The Free Press.
- Mabro, Judy (1996) *Veiled Half-truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women*. London in New York: I. B. Tauris.
- Mernissi, Fatima (1991) *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Perseus Books, Reading: Perseus Books.
- Mernissi, Fatima (2003) *Snovi o zabranjenom vuću: priče o detinjstvu u haremu*. Beograd: Laguna.
- Murnik, Rado (1997) *Lepi janičar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Said, Edward (1994) *Culture and Imperialism*. New York: Wintage.
- Said, Edward (1996) *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Simonič Mervic, Karmen (2003) *Stari svet: zgodovina za 7. razred devetletne osnovne šole*. Ljubljana: Modrijan.
- Simoniti, Vasko (1990a) *Kaj pomnimo Slovenci?* Ljubljana: TDS SKD Korana plus p. o.
- Simoniti, Vasko (1990b) *Turki so v deželi že: Turški vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju*. Celje: Mohorjeva družba.
- Sket, Jakob (1992) *Miklova Zala: Povest iz turških časov*. Ljubljana: Mihelač.
- Smailagić, Nerkez (1990) *Leksikon islama*. Sarajevo: Svjetlost.
- Stoler, Ann Laura (2002) *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and Intimate in Colonial Rule*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press.
- Šumi, Irena (2004) Etnično razlikovanje v Sloveniji: izbrane problematizacije. V *Razprave in gradivo* št. 45. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, 14–47.

- UČNI NAČRT ZA ZGODOVINO V DEVETLETNI OSNOVNI ŠOLI, Zavod republike Slovenije za šolstvo, <http://www.zrss.si/default.asp?link=predmet&tip=6&pID=34&rID=411> (20. 2. 2006).
- UČNI NAČRT ZA ZGODOVINO V KLASIČNI GIMNAZIJI, Zavod republike Slovenije za šolstvo, <http://www.zrss.si/default.asp?link=predmet&tip=6&pID=34&rID=411> (20. 2. 2006).
- Voje, Ignacij (1996) *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Wertsch, James V. (2002) *Voices of collective remembering*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, George (2000) *Nationalism and territory. Constructing group identity in Southeastern Europe*. New York in Oxford: Lanham, Boulder, Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Žvanut, Maja in Peter Vodopivec (2000) *Vzpon meščanstva: zgodovina za 8. razred devetletne osnovne šole*. Ljubljana: Modrijan.