

Krvoločni osvajalci in hudičevi vojaki: »Turki« kot »barbari« v ideoloških diskurzih in slovenski folklori

Anja Mlakar

This paper presents and compares the image of “the barbaric Turk” in the political-ideological discourses and the perception of “the Turk” as a dangerous, cosmos-disturbing Foreigner in Slovene folklore. The centuries-old concept of “the barbarian”, ideological propaganda and the archaic fear of the threatening Outsider in traditional culture all contributed in the process formation of a certain imagery of “the Turk”.

Keywords: the Turkish raids, barbarians, Slovene folklore, the Other, demonization

»Barbar« je del percepcije tujcev kot pošastnih, zlih, nečloveških, ki ji lahko preko pisnih in drugih virov sledimo globoko v zgodovino ter na različne konce sveta in kulture; v tem prispevku pa bo govor predvsem o »evropskih barbarih«, ki so jih predstavljala različna ljudstva iz Vzhoda, ki v teku stoletij ogrožala Staro celino, oziroma še ožje o osmanskih Turkih v tej vlogi. Evropski in znotraj njega slovenski imaginarij je ustvaril vrsto zgodb in predstav o osmanskih osvajalcih, ki so rezultat resničnih zgodovinskih izkušenj z njimi, kot tudi podedovanih predstav in načrtno konstruiranih podob. V tem prispevku bom poskušala pokazati značilnosti podobe »Turka«¹ kot napadalnega, barbarskega sovražnika, kakršna se je oblikovala v politično-ideoloških diskurzih, ki so vedno rezultat manipulacije in težnje po doseganju določenih ciljev, ter podobo »Turka« v slovenski slovstveni folklori², v okviru katere se je razvil bogat sklop povedk o »Turkih« in turških

¹ V tekstu uporabljam izraz »Turki« ali generalizirano »Turek«, kar pa je terminološko neustrezen izraz, saj se pravzaprav nanaša na Osmane, pripadnike osmanske države. Čeprav se izraz »Turek« pogosto uporablja v poljudni in celo v znanstveni literaturi, ni pravilen, saj označuje vsa ljudstva, ki so pod vrhovnim poveljstvom osmanske države prišla v stik s krščanskim prebivalstvom; prebivalci turškega izvora so bili v osmanski državi namreč v manjšini (Pust 2007: 210). Kot navaja Voje (1996: 6), so slovenske dežele napadale predvsem čete spahijske vojske iz bosenskega in sosednjih sandžakov, ki je bila večinoma sestavljena iz prebivalstva južnoslovenske etnične pripadnosti. A kljub temu uporabljam izraz »Turki«, saj se v takšni obliki pojavlja v slovstveni folklori – za folkloro terminološka neoporečnost pač ni tako bistvena.

² Pri tem sem se osredotočila na raziskavo *povedk*, ki sem jih sistematično iskala in zbirala (za območje celotne Slovenije ter vsa obdobja, v katerih se je slovensko slovstveno folkloro zbiralo in zapisovalo t.j. predvsem konec 19. st., celotno 20. st. in 21. st.) v prvi vrsti po objavljenih zbirkah izročil, kot je zbirka *Glasovi*, ki jo izdaja Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, pregledala sem tudi zbirke izročil, kot so Keleminove *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Šašljeve *Bisernice*, Orožnove *Gradove in graščine v narodnem izročilu*, *Kotnikov zbornik*, *Möderndorferjeve Koroške ljudske pravljice in pripovedke* ter mnoge druge (lokalne ali tematske) zbirke slovstvene folklore, ki so jo zbirali ljubiteljski in bolj raziskovalno usmerjeni zbiralci, ki pa jih je preveliko, da bi jih tu naštel vse. Upoštevala sem tudi gradivo, ki ga hrani Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU. Poleg tega sem pregledala tudi relevantno strokovno periodiko (predvsem revije *Traditiones*, *Studia mythologica Slavica*, *Etnolog*), kjer so včasih objavljena tudi izro-

vpadih. Slednje »Turke« prikazujejo kot barbarske, krute in nečloveške napadalce, katerih glavni namen je vsesplošno uničenje. Kot bo prikazano v nadaljevanju, je odnos med »zgodovinskim Turkom« in »Turkom« v slovstveni folklori precej kompleksen oz. moramo med ti dve podobi vključiti vsaj še eno – »Turka« kot je prikazan v ideološko-političnem kontekstu. Meje med njimi so zabrisane in jih tudi ni smiselno umetno vzpostavljati, lahko pa poskusimo nakazati njihove posamezne značilnosti in možne poti njihovega prepletanja. Pri tem se bom osredotočila predvsem na eno, morda najpomembnejšo lastnost »Turka«, kakršna se kaže v slovenskem kolektivnem spominu, na njegovo tujost in znotraj le-te barbarkost.

Konstrukcija »barbara«

V 16. st. se je »Turka« prikazovalo kot ubijalca in zasužnjevalca kristjanov, največjega sovražnika krščanske Cerkve, kot nehumanega divjaka, ki mu je evropski človek povsem nadrejen – resnični dogodki so se mešali s pretiranimi in standardnimi zgodbami o barbarskih napadalcih (več o tem v nadaljevanju) in to podobo »turškega strahu« so izrabile evropske države v procesu imagološke konstrukcije nasprotnika (Kumrular 2012: 47), kar je imelo pomembno vlogo tudi v procesih samoidentifikacije, ki so neločljivo povezani z določeno podobo Drugega (gl. Kuran-Burçoğlu 2012: 76, 84). Manipulacija s podobo Drugega s politično-ideološkimi nameni seveda ni nobena novost – interesi tistih na oblasti so pogosto spodbudili nastanek uradnih ideologij, ki so tujce prikazovale z negativnimi lastnostmi, kot moralno pokvarjene, na kulturno nižji ravni in celo s fizičnimi posebnostmi (gl. Poo 2005, Jones 1971, White 1990, Strickland 2003 idr.).

Tudi podoba divjega in krutega »Turka«, ki izvaja neizmerno nasilje, je, kot navaja Jezernik (2012: 19–21), v veliki meri proizvod pamfletov³ iz 16. st. Habsburžani so v težnji po centralizaciji svojega cesarstva načrtno širili in stopnjevali »turški strah« in s to idejo o kolektivni ogroženosti še bolj poudarjali svojo nepogrešljivost kot »branika« krščanstva in zahodne civilizacije (gl. tudi Niewiara 2012: 195–196). Takšna podoba »Turka« se sklada s podobo »barbara«, ki je bila poznana že stoletja pred turško nevarnostjo – podobne lastnosti (npr. predpostavke o divjaštvu, lažnivosti, pogoltnosti, nečastnosti, umazanosti, neciviliziranosti, o zunanosti podobni živalski ipd.) so pred tem pripisovali že Skitom, Hunom, Madžarom ali Mongolom, ki so ogrožali Evropo⁴ (gl. Gießauf 2005). Kljub več

čila, pa tudi lokalne zbornike za posamezne regije ali kraje, ki prav tako večkrat vsebujejo nekaj folklornih drobcev. Hkrati pa sem slovstveno folkloro iskala tudi v drugih publikacijah, kot so diplomske naloge in lokalno časopisje, zabeležila sem si tudi zgodbe, na katere sem naletela po naključju ali pa mi jih je kdo posredoval. Zaradi številčnosti vseh teh povedk (večina jih je migracijskih, torej razširjenih po vsem slovenskem ozemlju – morda pa tudi širše) v prispevku ne navajam dobesedno, ampak predvsem povzemam njihovo vsebino in posamezne motive in pri tem navajam zgolj en vir, v katerem sem naletela na določen motiv ali (migracijsko) povedko.

³ Naj tu zgolj omenim, da se je podoba Drugega konstruirala in razširjala po različni poti – od književnosti, umetnosti, propagande (ki se je posluževala različnih načinov za širjenje svojega vpliva), folklore – v tem prispevku to ni posebej razčlenjeno, moramo pa imeti v mislih, da so gotovo imele vpliv ena na drugo in jih je težko (ali nesmiselno?) med seboj ločevati.

⁴ Takšne predstave, poenostavitve in navidezna enotnost teh različnih ljudstev so bile velikokrat mogoče tudi zato, ker ta ljudstva niso premogla »civilizacijskih dobroti« (npr. pisne kulture), kar bi jim dalo možnost, da bi nam lahko omogočili vpogled z njihovega zornega kota na odnos s »civilizirano« Evropo (gl. White 1990, 186).

stoletjem, ki so ločevala ta napadalna ljudstva, je vsako od njih v očeh Evropejcev predstavljalo zgolj nadaljevalca prejšnjega (pogosto jih niso ločevali niti po imenih). Predstavljali so vdirajoči val, surovo silo, ki je občasno preplavila civiliziran svet, iz katerega so bili nato odgnani nazaj na rob konceptualne karte sveta skupnosti (ki je seveda sama sebe postavila v center te karte), ki je ta ljudstva postavila v vlogo »barbara«. Da bi se le-te lahko umeštilo v evropsko predstavo o svetu, se je evropski človek zatekal k že znanim stereotipom, ki so se obnesli že v preteklosti (Gießauf 2005: 255–260, 266; White 1990: 53, 115–117, 186; gl. tudi Šmitek 2004: 291–299). Prostor, ki sega onkraj prostora, v katerem živi neka skupnost, je kraj projekcije najrazličnejših predstav, strahov in fantazij. Znotraj le-tega se je izoblikovala tudi kategorija *barbarstva*. Gre za izum »civiliziranega« človeka, ki je s tem pojmom označeval življenjske pogoje in lastnosti tistih, ki niso živeli na takšen način oziroma ki so iz njegovega vidika živeli na nižji materialni, intelektualni in moralni ravni (Jones 1971: 377). Tovrstne predpostavke o tujcih, ki so zelo pogosto negativne in so del procesa konstrukcije identitete lastne skupnosti⁵ (gl. Heit 2005: 727), segajo že globoko v zgodovino (gl. Poo (2005) za primere podob tujcev, ki so obstajale v starem Egiptu, Mezopotamiji in na Kitajskem), podoba »klasičnega barbara«, kot jo pozna zahodni svet, pa korenini v grško-rimski antiki in se je skozi stoletja spreminjala in prilagajala konkretnim družbeno-političnim razmeram ter vedno novim ljudstvom, ki so v danem trenutku utelešala *furor barbaricus*⁶ (gl. Jones 1971). Sam koncept »barbara« je torej že zelo star, sama beseda *barbar* pa izvira iz stare Grčije in prvotno ni imela perojativnega pomena. Nanašala se je na vse, ki niso govorili grško⁷ oziroma je pomenila *tujca*, ter tiste, ki niso pripadali grški kulturi. Šele po perzijskih vojnah⁸ v 5. st. pr. n. št. je dobila slabšalen etnocentrističen podton, ki je kot manjvredno pojmoval vse, kar je bilo v nasprotju z ideali antične civilizacije (kot so polis, književnost, umetnost). Pojem »Grk« je nastal istočasno kot pojem »barbar« (Fontana 2003: 9). Tovrstni binarni klasifikacijski model Mi – Drugi je podedovala tudi rimska in kasnejša evropska civilizacija (Jones 1971: 378–379; Heit 2005: 726; Ordóñez Burgos 2009: 127–128, 142; Strickland 2003: 40).

⁵ Treba pa je povedati, da binarna opozicija »mi proti njim« oz. »mi proti barbarskim napadalcem« ne ustreza nujno realnosti, ki ni vedno tako črno-bela (npr. daljša obdobja mirnega sožitja med kristjani in muslimani na Iberskem polotoku, ki se niso ohranila v kolektivnem spominu, zgodovinpisje pa jih šele zdaj ponovno odkriva; gl. Parařita 2006: 94–96; Zahod se ni branil z »barbari« ohranjati političnih in trgovskih stikov, napredna in rafinirana islamska kultura je bila predmet občudovanja; gl. Pust 2007: 213–214; White 1990: 181). Je pa simplifikacija na raven Naša skupnost vs. sovražni Drugi učinkovito in že zelo dolgo uporabljano ideološko orodje (gl. Poo 2005: 19, 84–85).

⁶ Skupna značilnost »evropskih barbarov« je tudi to, da naj bi se njihova domovina nahajala na negostoljubnih področjih severovzhoda, za katere se je že v času antike uveljavilo ime *Skitija*. Skitom in njihovim potomcem, med katere so uvrščali številne kasnejše »barbare«, tudi Turke (gl. Çirakman 2002: 81; Cardini 2003: 192–193), so pridajali negativne lastnosti tudi zaradi zaničevanja pastirskonomadske kulture, ki naj bi bila njihov prvotni način življenja. Nomad je predstavljal popolno antitezo civilizacije (Gießauf 2005: 256–267; že veliko pred tem so tudi za prebivalce mezopotamskih urbanih središč »necivilizirani« nomadi predstavljali grožnjo, pripisovali so jim tudi podobne lastnosti npr. divjost, nespoštovanje ustreznih moralnih načel ipd.; gl. Bahrani 2006). Obstoj »barbara« je bil torej mogoč v odnosu do *civilizacije*.

⁷ Beseda *barbar* izhaja iz grškega termina *barbaros*, kar je onomatopoičen izraz za nekoga, ki »žlobudra« oz. ne govori razumljivo (Strickland 2003: 39).

⁸ Prav perzijske vojne so imele ključno vlogo pri nastanku grške identitete, saj so zaradi njih Grki morali preseči politično fragmentiranost in rivalstvo med posameznimi polisi – zunanja grožnja pogosto spodbudi tovrstne procese.

Za Rimljane je bil svet omejen na dva dela – na cesarstvo in na barbare, pri čemer so za slednje dojemali različna ljudstva in plemena,⁹ s katerimi so prišli v kontakt in podobno kot Grki so nasprotje med civilizacijo in barbarstvom pogosto vrednotili z vidika moralnih norm (Jones 1971: 379). »Barbari«, ki so pripomogli k zatonu rimskega cesarstva, so s sprejetjem krščanstva reinterpreterali svoje identitete, ki je sedaj temeljila na pripadnosti krščanstvu.

Prav z razširitvijo krščanstva ter njegovimi univerzalističnimi tendencami in pretenzijami po tem, da pod svoje občestvo vključi prav vse ljudi, se je proces »drugačenja« drastično spremenil – kategoriziranje človeštva ni več temeljilo na krvi in teritoriju kot v antiki, ampak je pripadnost obči krščanski skupnosti pripadala enakopravno prav vsem ljudem, ne glede na politično in teritorialno pripadnost – pripadnost je torej postala stvar osebne odločitve, hkrati pa je bila pravzaprav ustvarjena sama kategorija človeštva. Posledično je ne-pripadanje h krščanstvu pomenilo zavrnitev dominantnih družbenih vrednot, legitimnosti Cerkev in je v končni fazi ogrožalo družbo samo. To je pripeljalo do povezovanja posameznih družbenih skupin (npr. Judov in tudi muslimanov) s hudičem in Antikristom in njihove izločitve iz zamišljene kategorije človeštva (gl. Fontana 2003: 27; Zukier 1999: 121–126). Hkrati pa sta bizantinski in evropski srednji vek podedovala antični koncept »barbara« in določene stereotipe, ki so mu pripadali, le da se je ta klasična podoba barbarstva skozi stoletja prilagajala trenutnim zgodovinskim razmeram¹⁰ in dominantnemu krščanskemu univerzalizmu, ki je redefiniral kategorijo »barbara« v kontekstu dihotomije *barbarstvo* (to se je sedaj nanašalo na *poganstvo*) vs. *krščanstvo* (Jones 1971: 378 – 381, 387). Tako kasneje tudi »Turek« ni bil več samo nasilni, nečisti, divjaški »barbar«, ampak heretik, *božji sovražnik*, ki se je odvrnil od možnosti odrešitve (gl. White 1990: 193). Res pa je, da se muslimanski sovražnik, s katerim se je v srednjem veku začel srečevati evropski človek, na začetku ni skladal s srednjeveškimi stereotipi o »barbaru« in so Arabce, Perzijce in Turke redko označevali s tem pridevnikom – islam namreč ni predstavljal poganške religije, ampak, še nevarneje, sprevrženo obliko »prave vere« in nevarno herezijo. Beseda »barbarski« se je muslimanskemu antagonistu začela pripisovati šele v 15. st., predvsem pa od časa osmanske osvojitve Konstantinopla leta 1453 in kasnejših turških osvajalnih uspehov. V času humanizma je namreč ta oznaka že izgubila precejšen del svojega religioznega konteksta in izobraženci so se začeli sklicevati tudi na antično znanje in predstave; to je vidno tudi v označevanju »Turkov« z izrazom »barbari«, ki se je uporabljal v klasični antiki. V tem ideološkem obratu je bil islam označen za »barbarstvo«,

⁹ Pri tem so jim Rimljani pripisovali etnično enotnost, ki dejansko ni obstajala; kot Kelte so npr. označevali obsežno skupino ljudstev od Galcev na Z Evrope do Galičanov iz Male Azije, plod rimske domišljije je tudi etnična enotnost Germanov, kot Gote so označevali združbe različnih ljudstev (Fontana 2003: 19–21).

¹⁰ To prilagajanje je vidno tudi v eshatoloških zgodbah o strašnih ljudstvih Gogu in Magogu, ki naj bi se v času apokalipse bojevala pod vodstvom Antikrista, in s katerimi so srednjeveški avtorji enačili mnoge stepske nomade, ki so ogrožali Evropo (na Slovenskem sta Primož Trubar in Jurij Dalmatin Goga in Magoga enačila s Turki in Tatarsi) (gl. Jones 1971: 399–400; Šmitek 2004: 292; Strickland 2003: 228–229). V srednjem veku se je v skladu z vseobsegajočo krščansko perspektivo konstruirala podoba Drugega, ki ima vedno obliko znanega, tako, da so posamezne sovražnike krščanstva umestili v okvir krščanske apokalipse – preko tega okvira so razlagali obstoj in aktivnosti sovražnih skupnosti, bojevanje z njimi, njihovo zatiranje (npr. judovske skupnosti) in hkrati dajali zagotovilo, da bo krščanstvo nekoč edina religija – v te apokaliptične predstave so tako umeščali tudi »barbare«, s katerimi so se Evropejci srečevali oz. ki so ogrožali Evropo (npr. Mongoli, Huni, Saraceni, Tatarsi, Madžari, Turki) – pač v skladu s spreminjajočimi se zgodovinskimi okoliščinami, religijskimi in političnimi cilji (Railton 2003: 32–39, 43; Strickland 2003: 211, 239).

krščanska Evropa pa za »civilizacijo« (Pust 2007: 219), oznaka »barbar« pa se je uporabljala predvsem za označevanje brutalnosti in krutosti, kar je »Turek« začel utelešati (Jones 1971: 392–393; gl. tudi Strickland 2003: 165). Empirična realnost o otomanski državi ni bila v ospredju – namen je bil združitev vseh kristjanov v boju turški nevarnosti in islamu (Pust 2007: 212). Podoba »barbara je torej podrejena različnim ideološkim ciljem in v tem smislu še največ pove o družbi, ki je te barbare »ustvarila« – Drugi torej molči¹¹.

Ideološki motivi pri konstrukciji določene podobe »Turka«

K nastanku podobe »Turka«, kot obstaja v slovenskem kolektivnem spominu, so prispevali realni stiki s njimi, politične tendence po poenotenju (prav obramba proti »Turkom« je postopno začela povezovati habsburške dežele v trdnejšo državno tvorbo; gl. Voje 1996: 35) in utrditvi lastnega položaja (kar se je odražalo v politično-ideološki propagandi) (gl. Bartulović 2012: 154; Pust 2007: 211, 229; Jezernik 2012: 18–20) in gotovo tudi folklorne predstave o nevarnem Tujcu.

Dejansko se je percepcija »Turka« v Evropi skozi čas spreminjala in se prilagajala okoliščinam, kot je oddaljenost dežele od Osmanskega cesarstva, vojaški uspehi v boju z njimi¹², trenutnim političnim potrebam in ideologiji (gl. Klímová 1972: 199; Kuran-Burçoğlu 2012: 75, 84; Niewiara 2012: 192–202; Sabatos 2008: 736, 738), pa tudi glede na verske in kulturne razlike ter že obstoječe predstave o »Turku«. Najbolj negativno nastrojena podoba »Turka« je v pisni kulturi obstajala v 15. st., medtem ko se je z zmanjševanjem vojaške in gospodarske moči Osmanskega cesarstva predvsem v 17. in 18. st. izrazilo negativen odnos do Turkov postopoma začel umikati etnološkemu zanimanju za njihovo kulturo.¹³ A kljub manjšanju vojaške groznje je »Turek« še vedno predstavljal »kulturno

¹¹ Pa tudi če ne molči več – kot se npr. dogaja s percepcijo ibernskih Mavrov (zakoreninjene predpostavke o nasilnem muslimanskem osvajanju Iberskega polotoka in o nenehnemu boju med kristjani in muslimani se postavljajo na glavo – raziskave dajejo precej kompleksnejšo sliko njunega sobivanja; gl. Parafita 2006: 94–96) – težko preglasi kolektivni spomin in stare predstave o nevarnem in demonskem Tujcu – ker bi to nujno zahtevalo revizijo predstav o lastni preteklosti in s tem zamajalo temelje današnje identitete. Hkrati pa so se nekateri raziskovalci (npr. Stepanov 2010) začeli ukvarjati s precej neraziskano tematiko – s pogledom »barbarskega Drugega« na »civilizirane« družbe; izkazalo se je, da podoba »barbara« le ni tako statična, kot domneva večina raziskovalcev in da tudi »barbar« ni zgolj pasivni opazovalec ideološke podobe, ki jo o njem konstruirajo *njegovi* Drugi (torej »civilizirana« družba), so pa tovrstne raziskave težavne in omejene zaradi pomanjkanja pisnih virov »barbarov« (to se seveda ne nanaša na osmanske Turke – tu bi potencialno oviro pri raziskovanju »turškega vidika« lahko predstavljalo predvsem nepoznavanje jezika, op. a.). Tako so »barbari« s poudarjanjem svoje bojevitosti hoteli poudariti svojo vojaško moč in pri nasprotnikih vzbuditi strah (Rozhodestvenskiy 2013). Tudi »Turek« pri konstrukciji svoje lastne podobe v očeh Evropejcev ni bil povsem pasiven – sultanom ni bilo tuje taktično izbrabljanje dominantne podobe »Turka« in »turškega strahu« oz. psihološkega pritiska, če jim je to pomagalo pri njihovih teritorialnih osvajanjih (Jezernik 2012: 10–11; Kumrular 2012: 46, 48–49).

¹² Na Zahodu se je pogled na Osmansko cesarstvo spreminjal glede na vojaške in politične razmere – gibal se je od idealizacije njegovih civilnih in vojaških institucij v času vojaških uspehov cesarstva, občudovanja turške mode, estetike in etike v času, ko je turška nevarnost že pojemala, do ponižne vloge »bolnika ob Bosporju« v času osmanskega političnega zatona (Cardini 2003: 202–203, 254; Jezernik 2012: 8–9).

¹³ Do tega obrata je najprej prišlo v tistih krščanskih deželah, ki jim turška nevarnost ni neposredno grozila, ko pa je le-ta začela bledeti, so se jim pridružile tudi druge krščanske dežele. Res pa je tudi, da se je želja po bolj objektivnem prikazu Turkov občasno pojavljala že prej, večje razumevanje o pripadnikih Osmanske države pa so v svojih spominih izkazovali tudi kristjani, ki so bili določen čas ujetniki na ozemlju te države (Pust 2007: 220–221, 226, 230). V skladu z ideološko-političnimi predpostavkami je »Turek« lahko predstavljal strah in trepet, v drugih obdobjih pa osebo, vredno spoštovanja, vedno pa je bil v vlogi Drugega, ki

grožnjo«; se je pa negativno vrednotenje Osmanov začelo premikati iz polja religioznih razlik v razlikovanje na podlagi stopnje civilizacije (Jezernik 2012: 15). Tudi Cerkvi ni bilo tuje »spodbujati« določene predstave o posameznih ljudstvih in skupnostih z lastnimi ideološkimi cilji v mislih. Prižnica je bila učinkovito sredstvo propagande – katoliška Cerkev je »Turke« predstavljala kot »šibo božjo«, popis njihovih krutosti je bil v 16. st. sestavni del pridrig (Vinkler 2011: 60), obstajale so tudi številne molitve, v katerih ljudje kličejo božjo zaščito pred sovražnikom (Simoniti 1990: 94).

V slovenskem kolektivnem spominu se je ohranila precej homogena slika »Turka«, ki se sklada s konceptom *obmejnega orientalizma*, ki ga je Andre Gingrich (1996: 121) definiral kot varianto orientalizma (koncept, ki ga je uvedel Edward Said za opredelitev zahodnih reprezentacij »orientalnega Drugega«), ki pojasnjuje odnos do »muslimanskega Drugega« v tistih delih Evrope, ki so bili v dolgotrajnih kontaktih z njimi ali pa so bili del osmanskega cesarstva, torej tudi dežele habsburškega cesarstva (gl. tudi Baskar 2012: 139). Za razliko od Saidovega orientalizma tu »muslimanski Drugi« ne predstavlja oddaljenega pripadnika islama, ampak grozečega bližnjega sovražnika, ki predstavlja nevarnega tekmeča (ali ponižanega nasprotnika), ponavadi se prikazuje kot vojak in vedno kot moški (Gingrich 1996: 120–121). Obmejni orientalizem pogosto spremlja predstava o *antemurale christianitatis*, pri kateri gre za poveličevanje vloge lastne skupnosti pri obrambi krščanstva in zahodne civilizacije pred »muslimanskim Drugim« (Baskar 2012: 140; gl. tudi Jezernik 2012: 21; Niewiara 2012: 195–196). Slovenska varianta obmejnega orientalizma ne poudarja krščanske vojaške in kulturne superiornosti kot nekatere druge variante, ampak je prežeta z obžalovanjem trpljenja v času turških vpadov. Tovrstna reprezentacija »Turka« je vidna tudi v slovenski slovstveni folklori, ki le-tega postavlja v vlogo smrtnega sovražnika, boj proti njemu pa v okvir etnično-teritorialnega patriotizma (Baskar 2012: 141). Takšne predstave o »Turku« so se nadaljevale in še krepile v času oblikovanja slovenskega nacionalizma, ko je bil čas turških vpadov predstavljen kot težko, a herojsko obdobje slovenske zgodovine (Jezernik 2012: 21) in s tem postal pomemben del slovenske identitete (Baskar 2000: 4), hkrati pa je bila ta stereotipna podoba »Turka« brez večje kritike sprejeta tudi v medijih, šolskih učbenikih in slovenski literaturi¹⁴ (Bartulović 2012; Baskar 2012: 141; Jezernik 2012: 21–22; Kumrular 2012: 62).

je Naš sovražnik in ta podoba je odigrala pomembno vlogo pri nastajanju verskih in kasneje nacionalnih identitet (Kuran-Burčoğlu 2012: 84). Da se percepcija »Turka« lahko spreminja tudi v ljudski kulturi, je pokazala Aleksandra Niewiara (2012) na primeru poljske slovstvene folklore, predvsem ljudskih pesmi. »Turek« je prikazan v negativni luči kot sovražnik, osvajalec, krivoverec, skrunilec krščanskih simbolov, ubijalec in uničevalec, kar je ustaljena podoba tudi v slovenski slovstveni folklori. A takšna podoba »Turka« se je v poljskem izročilu v skladu z zgodovinskim in političnim dogajanjem spreminjala – poleg »Turka uničevalca« se pojavlja npr. podoba »Turka« kot privlačnega, močnega, pohotnega moža. Podoba je torej postala bolj kompleksna in ne odraža več zgolj binarno opozicijo med dobrim in zlim. Še bolj heterogena pa je podoba »Turka«, ki je obstajala pri poljskem plemstvu, ki je edino imelo dejanske stike s Turki (Niewiara 2012: 192–202).

¹⁴ V leposlovju je izrazito poudarjena binarna opozicija med krščanskim Evropejcem in turškim Drugim. Liki so močno shematizirani, individualnost je tako kot v nacionalni ideologiji in folklori tudi tu potisnjena v ozadje, »Turek« igra vlogo Drugega; tudi za Našo skupnost so značilne kolektivne kvalitete, ki pa so za razliko od »turških« pozitivne in hvalevredne (Bartulović 2012: 155). Baskar (2012: 141) celo meni, da je od vseh medijev prav književnost (predvsem v obliki literarne zvrsti imenovane *turška povest*, katere motivika se je preselila tudi v šolske učbenike) najbolj vplivala na slovensko percepcijo »Turka«.

Demonizirani »Turek«

V uradnem diskurzu je tako obstajala določena podoba »Turka«, ki je služila konkretnim ideološkim namenom in ki se je načrtno razširjala med prebivalstvom. Kot rečeno, se takšna podoba zunanjega sovražnika oz. Drugega večkrat ne sklada s stvarnostjo, a tu je potrebno upoštevati dejansko zgodovinsko izkušnjo, ki so jo imeli prebivalci slovenskih dežel s »Turki«. Težko bi namreč trdili, da se za uradno podobo »sovražnega Turka« skriva kakšna bolj pozitivna zgodovinska izkušnja s turškimi napadalci. Nedvomno je šlo za težko obdobje, ki se je zaradi svoje dolgotrajnosti, brutalnosti in zapisalo v slovenski kolektivni spomin in folkloro, vprašanje je predvsem to, v kolikšni meri je nanju vplivala ta »uradna«, ideološka podoba »Turka«. Predvsem nižji sloji so bili namreč poleg realne nevarnosti vpadov in vse tragičnosti, ki so jo ti prinašali, izpostavljeni tudi precej močno razvejeni in raznovrstni propagandi v podobi letakov, bakrotiskov, cerkvenih pridig ipd. Verjetno je tudi to prispevalo k tipični podobi »Turka«, o katerih se je v slovstveni folklori spletlo veliko zgodb, ki so te zgodovinske agresorje spremenile v osebe »brez obraza«, brez individualnosti, v generalizirane Druge, demonske nasprotnike in sovražnike krščanstva: njihovi napadi so bili nenadni, prišli so v velikem številu, ropali in pustošili so domove in polja, nad najšibkejšimi – otroki, ženskami in starejšimi – so izvajali neizmerne krutosti, jih ubijali in ugrabljali (gl. Simoniti 2003: 70–71). S tovrstno dehumanizacijo in pripisovanjem skoraj monstroznih atributov (fizičnih in ne-moralnih) Drugega izvzamemo iz sfere človeškega, kar opravičuje krutosti, ki jih izvede Naša skupnost proti njim, izkoriščanje in družbeno izključenost¹⁵ (gl. Wistrich 1999; Strickland 2003: 40) – takšna stereotipizacija je bila opravičilo in pojasnilo preštevilnih vojn, genocidov in izkoriščanj drugih družbenih skupin. Konstrukcija sovražnika kot ne-človeškega je že od nekdaj sestavni del vojaških propagand, saj tovrstna percepcija nasprotnika, ki ni človek, tako kot ti, na psihološki ravni pripomore k učinkovitejšemu bojevanju proti njemu (Rozhodestvenskiy 2013: 36–37). Evropski vojak je bil torej sposoben enakega nasilja kot turški – a demonizacija nasprotnika je lahko opravičilo za lastne krutosti in hkrati omogoča izvajanje določenega ideološkega pritiska. »Turek« je tako postal sinonim za vsakršno brutalno vojno prakso (Simoniti 2003: 70; gl. tudi Jones 1971: 377).

Najizrazitejša lastnost Turkov v folklori je torej njihova okrutnost in divjaška težnja po uničevanju. V tovrstnih povedkah o »Turkih« lahko prepoznamo dihotomijo človeško–nečloveško, v kateri »Turek« dobi lastnosti demonskega. Ta dihotomija je tesno povezana na opozicijo krščanstvo (»prava vera«) – islam (»neprava vera«). Zaradi simbolike krščanstva za identiteto skupnosti (gl. Hrobat 2010: 50–51, 54; Hrobat 2012: 43) najbrž ni presenetljivo občasno enačenje in povezovanje Turkov s hudičem (prim. Orožen 1936: 178) oz. prikazovanje »Turkov« kot nekakšnih »božjih sovražnikov«, ki napadajo tisto, kar je skupnosti najsvetejše – njene cerkve in njene božje podobe. Na nastanek takšne podobe »Turka« je gotovo vplivala tudi propaganda Cerkve, ki je muslimana degradirala v diabolično figuro in sovražnika vere (podobno kot muslimanske Mavre na Portugalskem, gl. de Paula 2011: 191). V slovenski folklori je polno zgodb o raznih svetoskrunskih dejanjih, ki so jih vršili Turki (npr. njihovi konji so jedli seno iz oltarja ali urinirali v cerkvi; prim. Cvetek 1993: 186), pa tudi o čudežnih rešitvah pred turškim napadom, ki

¹⁵ To ni samo stvar oddaljene preteklosti – s prikazovanjem Juda kot tistega, ki ogroža nemški narod, so nacisti nasilje nad njimi prikazali kot samoobrambo in s tem sebe postavili v vlogo žrtve (Burrin 1999: 228).

jih izvedejo ali Devica Marija ali pa zavetnik napadene cerkve (prim. Dolenc 2000: 83). »Turki« so na neki način postali demonizirani in so začeli utelešati abstraktno predstavo o zlu – ne samo naš bog, tudi naši demoni so oblikovani po naši podobi (gl. Befu 1999: 27). Tovrstne demonizacije Drugega se niso dogajale samo v preteklosti (primer za to so npr. antisemitski stereotipi, ki so Jude postavili v vlogo satanovega zaveznika in krivca za najrazličnejše družbene probleme; gl. Wistrich 1999), ampak smo jim nenehno priča tudi v sedanjosti (če pogledamo npr. vojne v nekdanji Jugoslaviji, kjer je vsaka stran sebe dojemala kot nedolžno žrtev Drugega, ki mu ni tuj niti genocid; gl. Wistrich 1999: 8) – pogosta povoda za demonizacijo sta sovražnost in agresija s strani Drugega (turški vpadi so to vsekakor bili) ter etnocentrizem¹⁶ (gl. Befu 1999: 26). Kot eno od možnih razlag za demonizacijo Drugega Wistrich (1999: 8) predlaga tudi prenašanje krivde in projekcijo zla v Drugega – ta mora tako »prevzeti odgovornost« za vse, kar je v Naši družbi narobe, kar odstopa od ustaljenih norm, odgovornost za potlačene želje in sadistične impulze, ki jih je prepovedano udejanjiti in jih je zato treba potisniti v nezavedno – in v telo Drugega, ki tako postane grešni kozel in katalizator zatajenega. Poleg prenašanja Naše krivde tovrstna konstrukcija Drugega služi tudi v namen postavljanja meje Naše skupnosti, ki nas loči o drugih, torej vzpostaviti (družbene, verske, nacionalne) identitete in družbenih pravil, ki so negativen (oz. ravno nasprotno – pozitiven!) odsev drugačnih/napačnih moralnih pravil Drugega. Naša skupnost je pri tem označena za pravilno, edino s »pravo« vero in ustreznim načinom življenja. »Turek« je torej tudi moralno nevreden, saj s svojo krutostjo, »brezbožnostjo« (njihov bog pač ne more biti pravi bog ali pa je njihovo čaščenje povezano z demonskim; gl. Belova 2007: 337) in vsesplošno drugačnostjo krši moralna pravila. A o čigavi morali je tu govor? Jasno je, da gre tu za moralna pravila Jaza (angl. Self) oz. lastne skupnosti, ki služijo za vrednotenje Drugega (gl. Befu 1999: 24). Različni avtorji (prim. Said 1996, Mason 1990, Todorov 1984, Bartra 1994) vedno znova ugotavljajo, da je Drugi oblikovan na podlagi predstav Naše skupnosti, realnost ima drugotno vlogo. Kljub temu da nam je tuj in naše poznavanje o njem ni celostno, so značilnosti Drugega vedno konstruirane tako, da so razumljive Naši skupnosti – na Druge lahko projeciramo kakršne koli podobe in predstave, ki nastajajo v naši kulturi. In prav slednje je ključno: Drugi ne predstavlja samega sebe oz. svojih dejanskih značilnosti in vrednot, ampak uteleša tiste značilnosti Naše skupnosti, ki so zanikane ali zamolčane (Zukier 1999: 120). Različne raziskave so pokazale, da so značilnosti Drugega dolgožive, se prenašajo iz ene skupnosti na drugo – pri tem gre lahko za prenos teh predstav skozi čas (Gießauf 2005: 255, 267; Krekovičová 1997: 167; Ward 1976; Bendix 1993: 15–19; Yelenevskaya, Fialkova 2007: 136; Belova 2007: 337–338, 344; Šmitek 1986: 293) ali pa skozi prostor (Mason 1990; Todorov 1984; Bartra 1994).

¹⁶ *Etnocentrizem* je skupek verovanj o lastni etnični skupnosti (pojavlja se na različnih nivojih družbeno-kulturnega razvoja skupnosti – od klanov, plemen do današnjih nacionalnih držav) in se odraža skozi prepoznavanje razlik do (pomembnih) Drugih, do katerih navadno izraža negativen odnos, medtem ko svoje dosežke, vrednote, verovanja, način življenja dojema kot dobre in edinstvene. Predstavlja kohezivno silo skupnosti in ponuja jasno strukturirano sliko sveta, v kateri Naša skupnost predstavlja središče le-tega in v katerem idealizirana podoba Naše skupnosti predstavlja referenčni okvir za vrednotenje. To pogosto pomeni precenjevanje svoje vrednosti in temeljno nerazumevanje drugih skupnosti (Drugih), a predstavlja bolj ali manj nujno lastnost različnih skupnosti, družb, narodov. Za etnocentrizem so velikokrat značilne politične konotacije in ideološke manipulacije (Heit 2005: 727; Parafita 2006: 129; Todorova-Pirgova 1999: 166).

Podoba »barbarskega Turka«, kot se pojavlja v uradnem diskurzu, se je torej ustalila tudi v slovstveni folklori, a je v njej dosegla še širše dimenzije in funkcije, ki so v tej podobi »Turka« zgolj napajale in jo uporabljale kot zgodovinski okvir.

Binarna struktura sveta in »Turek«

Več avtorjev (prim. Said 1996: 75–76; Löfgren 1981: 30–31; Yelenevskaya, Fialkova 2002: 210–211; Ó Giolláin 1991: 200; Blacker 1990: 162) ključno vlogo v binarni opoziciji¹⁷ Mi – Drugi priznava *prostoru* oziroma prepozna razliko med Našim, domačim prostorom in zunanjim, nepoznanim prostorom, ki je v končni fazi nekako izenačen z *onostranstvom*. Eliade (1987: 29, 47) tako pravi, da so tradicionalne družbe prostor delile na »znani« prostor njihove skupnosti (*kozmos*) in neznani svet, ki je le-tega obdajal (*kaos*). Ta neznani prostor je bil tuj, kaotičen, »oni svet«, kjer so prebivali duhovi, demoni ter tujci in vsak vdor iz tega sveta v Naš, kozmoiziran prostor je predstavljal nevarnost, da se ta svet pogrezne v primarni kaos. Po tej logiki je kaos prostor, v katerem se manifestirajo ravno nasprotni vidiki in vrednote, kot obstajajo v Našem, kozmoiziranem prostor, in prostor, v katerem prebivajo duhovi, demoni, tujci, barbari oziroma Drugi¹⁸ (White 1990: 3–15; gl. tudi Eliade 1987). Na te bele lise na zamišljeni karti sveta, v prostor nepoznanega je lahko družba projicirala svoje lastne kategorije, tesnobe in želje, ki niso bili omejeni niti z empirično niti s fizično realnostjo (če se samo spomnimo številnih monstuoznih bitij, ki jih omenjajo pisci že v antiki¹⁹). Po drugi strani pa raziskovalci, kot je Mary Douglas (2010), poudarjajo, da prav periodične erupcije energije od zunaj, se pravi iz kaosa, omogočajo, da kozmos ostaja vitalen. Na splošno so tujci v slovenski folklori pogosto prikazani

¹⁷ Belova (2007: 336) pravi, da se binarna opozicija Mi – Drugi manifestira na vseh nivojih: od kozmološkega (Naš svet – svet Drugih, človeška bitja – demonska bitja) do vsakodnevnega (razlike v jezikih, načinih življenja ...).

¹⁸ Fizične bariere, kot so zidovi, jarki, nasipi na mejah med civiliziranim in neciviliziranim svetom (npr. kitajski zid), so tudi na simbolni ravni ločevale idealizirani sveti, kozmoizirani svet Naše skupnosti proti kaotičnemu in nečistemu svetu Drugih, ki mu je bila s tem zanikana pravica biti posvečen svet, kjer prebivajo »pravi ljudje« (Stepanov 2010: 14). Zato je bila tudi meja oz. prehod med tema svetovoma (pri tem ne gre zgolj za državno-teritorialne meje, ampak tudi za meje na bolj lokalnem, npr. vaškem območju – gre za podoben princip) zelo občutljivo dejanje – prečkanje meje med našim in v nekem smislu »onim« svetom Drugih ima negativne konotacije in je tudi v slovanski tradiciji pogosto povezano z nevarnostjo, zločinom in celo s smrtjo. Vse kulture prepoznavajo svoje teritorialne meje in le-tem pripisujejo posebne lastnosti. Zaradi takšne simbolne vloge so se na meji izvajali številni rituali, ki predstavljajo ločnico med življenjem in smrtjo (Tolstoj 1995: 537–540; v: Yelenevskaya, Fialkova 2002: 211; Moyle 1989: 87, 89, 92–93; za simboliko meje na Krasu gl. Hrobat 2010: 86–87; 2012: 47–48).

¹⁹ Kot ugotavlja Mason (1990: 78–79), je v tekstih Plinija Starejšega in Herodota mogoče videti enake predstave o organizaciji sveta: za oba pošastne človeške vrste, ki jih opisujeta (npr. Trogloditi, ki se oglašajo kot netopirji in živijo kot kače, Blemiti, ki nimajo glav in imajo usta in oči na prsih, Hipopodi, ki imajo konjska stopala ipd.) predstavljajo del sistema koncentričnih krogov, ki imajo center v Italiji ali Grčiji – dlje, kot se gre od centra, bolj divji in nečloveški postanejo tamkajšnji prebivalci. Poleg teh poganskih avtorjev so na predstave o monstuoznih bitjih, ki živijo onkraj znanega sveta, vplivali tudi krščanski pisci, predvsem sveti Avguštín in Izidor Seviljski, ki pa so za razliko od poganskih poskušali ta pošastna bitja umestiti v univerzalni koncept odrešenja in jih s tem umestili v krščansko strukturo sveta (White 1990: 64–67). Z novimi geografskimi odkritji, predvsem v času novega veka, so postajale tudi meje tega imaginarnega neznanega sveta pošastnih bitij vse bolj oddaljene. V tem času so se pod zastavo krščanstva evropske imperialne pretenzije in ekonomski interesi prepletle z »dolžnostjo« odrešiti svet oz. duše tistih, ki so živeli v novoodkritem svetu in ki so bolj kot »barbare« in monstuozne pol-ljudi predstavljali necivilizirane pogane, ki jih je treba pripeljati pod okrilje Cerkve (gl. White 1990: 196–197).

v negativni luči, kot sovražniki, napadalci, zaslužnjevanci (Šmitek 1986: 11). Predstava o Drugih kot sovražnih in nevarnih je v osnovi **arhaična** in je odraz starega verovanja, da so ljudje, ki pridejo v Našo skupnost od drugod, predstavniki »drugačnega« sveta in imajo posebne nadnaravne lastnosti (Belova 2007: 335–336). »Turki« so dobili svojo vlogo v tem binarnem modelu sveta kot poosebljena uničevalna sila, izgubili so svoje individualne poteze in zgodovinsko večplastnost ter z reducirano in demonizirano podobo postali del binarnega konstruiranja sveta, pri čemer so »Turki« kot predstavniki kaosa ogrožali Našo, pravično, dobro, pravoverno skupnost, ki predstavlja kozmos. In prav ta element drugosti se mi zdi eden najpomembnejših sestavnih delov podobe Turka – vanj je lahko skupnost projicirala svoje strahove, služili so za negativno zrcalo vrednot, morale in »pravilnega« načina življenja in so zaradi tega dobili važno vlogo pri dojemanju lastne identitete skupnosti – vse to se odraža tudi v folklori in posledično v percepciji prostora. Pri tem je treba poudariti, da znani, »notranji« prostor ni fiksni, ampak lahko predstavlja posamezno družino, posamezno vas, narod ali pa kakšno drugo družbeno skupnost – definicija »Našega« se spreminja in prilagaja temu, kakšne funkcije za skupnost izkazuje Drugi (ki je po isti logiki lahko posameznik ali določena skupnost, etnična skupina, narod, politični sovražnik, ekonomski tekmeč ...) ali pa glede na to, kje se ta nahaja (Befu 1999: 22, 26–27). Tako so »Turki«, odvisno od zornega kota opazovalca, predstavljali Druge v politično-ideološkem kontekstu Evrope, habsburškega cesarstva, krščanstva, na mikroravni pa Druge v kontekstu manjše skupnosti (kot je npr. vas) in njenem dojemanju lastne preteklosti in fizičnega okolja, ki jo obdaja (več o tem v nadaljevanju). Njihova podoba je povsem demonizirana, v njih težko prepoznamo resnične ljudi, ki so pred več stoletji vpadali v slovenske pokrajine.

Ko »Turek« ni nujno »Turek«: arhetipski elementi v turški podobi

Tragičnost resnične zgodovinske izkušnje s turškimi vpadi se je torej prepletla z arhaičnimi predstavami o nevarnem tujcu, ki so v primeru »Turkov« postale tako skrajne, da te skorajda enačijo z demonskim. A resnični »turški« napadalci sami se svoje »demonskosti« verjetno niso zavedali in so na svoja nasilna dejanja gledali z drugačnega vidika – a v procesu konstruiranja drugosti in lastne identitete je ta večslojnost Drugega potisnjena v ozadje – kot v primeru kolektivnega spomina se ohrani predvsem tisto, kar je za skupnost važno in potrebno. Zato tudi ni nenavadno, da se lahko v zelo podobnih povedkah v vlogi napadalnega Drugega enkrat pojavijo »Turki«, drugič pa pripadniki tistih agresorjev, ki so imeli vsaj približno podobno vlogo v zgodovini tega območja (gl. Parafita 2006: 80) – pri tem historična ali kronološka natančnost ne igrata večje vloge; kot pravi Marija Stanonik (2008: 131) so v folklornih pripovedih značaji oseb šibko oblikovani in jih je med seboj mogoče zamenjevati. Vzrok za to ni le omejena individualizacija, ampak tudi zakon prednosti dogodka v teh zgodbah. Ta zakon se ohranja celo tam, kjer zgodovinsko ne ustreza. Tako je lahko npr. turški sultan zamenjan z Napoleonom (prim. Vukmir, Kotnik 2009: 156–158). Podobnih primerov, ko se v zelo podobnih povedkah enkrat v enaki vlogi pojavijo Turki, drugič pa npr. Huni oziroma Atila, Napoleonovi Francozi ali pa tudi z zgodovinskega vidika neobstoječi pasjeglavci²⁰ (označujejo se tudi z imeni pesjanarji, pesjani,

²⁰ V južnoslovanski in tudi slovenski folklori se kinokefali pogosto enačijo s »Turki« ali pa povedke izvor »Turkov« pripisujejo nenaravni zvezi med žensko in psom, a White (1990: 61–62) je mnenja, da je lik pasjeglavec obstajal še pred turškimi napadi na Balkan v srednjem veku oz. da so so »Turki« v teh zgodbah

pesoglavci idr.; prim. Orožen 1936: 178; gl. tudi Kropelj 2008: 325) je precej. Šmitek (2004a: 219–240) navaja tudi motiv ugrabljenega dekleta (npr. Marjetica, ki jo ugrabi Trdoglav, ali Lepa Vida, ki jo ugrabi temnopolti »zamorec«²¹), kjer ugrabitelja (ki dejansko predstavlja črnega htonskega demona, ki prihaja izza morja, t. j. iz onostranstva) včasih v tej vlogi nadomesti »Turek« ali pa zgodbe o devici ali mladi ženski, ki pred napadalci ali zasledovalci, ki so lahko Turki, demoni, zmaj, skoči iz skale v globino. To nakazuje, da so postali »Turki« v podobi nasilnega in napadalnega sovražnika akterji v arhetipskih predstavah o sovražnem Tujcu, ki »od zunaj« nasilno vdre v Našo skupnost, hkrati pa potrdi tudi, da je časovna komponenta v folklori krhka in podvržena spreminjajočim se zgodovinskim izkušnjam, dinamičnemu procesu konstrukcije kolektivnega spomina in percepcije lastne preteklosti in identitete. Kolektivni spomin, pravi Eliade (1992: 57), je zmožen ohraniti historične dogodke le, če jih transformira v arhetipske, hkrati pa po starih »obrazcih« do jema novejšo zgodovinske okoliščine in osebnosti (gl. Parafita 2006: 191; Pleterski 2006). Po drugi strani pa, ugotavlja Befu (1999: 22–27), v kozmološki sliki sveta ves čas potekajo procesi demonizacije, preko katerih se lahko te formule demonizacije prenesejo na različne Druge – tako npr. Grki demonizirajo svoje turške sosedo in Jude, med 2. svetovno vojno pa so Japonci prenesli svoje tradicionalne folklorno-kozmološke obrazce na svoje najnovejše sovražnike, Američane in Britance. Včasih se torej ne gre nujno osredotočiti na akterje, ki se v folklori pojavljajo v vlogi barbarskega, sovražnega Drugega, ampak na druge podatke, ki jih prinaša zgodba – na tej točki se namreč meja med »zgodovinskim Turkom« in arhetipskim napadalnim Drugim skoraj povsem zabriše.

Večkrat tako čas turških vpadov služi predvsem kot kronološki okvir za posamezne dogodke, kar je najpogosteje v primeru razlagalnih povedk. Te razlagajo nastanek različnih toponimov²², razlag izvorov imena posameznega naselja, domačije ali priimka, nastanek nekaterih izstopajočih elementov v pokrajini (npr. kamnov, jam ...), ki svoj obstoj domnevno dolgujejo obdobju turških vpadov (prim. Kure 2004: 70) – v njih bi težko iskali

začeli nastopati šele, ko so stopili na zgodovinsko prizorišče tega območja; na kompleksnost tematike psoglavcev in na kontaminacijo različnih folklornih motivov v folklori o njih (tudi, da so jih včasih v zgodbah zamenjali »Turki« ali Huni) opozarjata tudi Šmitek (1994) in Monika Kropelj (2008: 295–297, 325). Kot pasjeglavci pa so bili pogosto označeni tudi muslimanski Saraceni, ki so v srednjem veku okupirali Sveto deželo, in tudi na splošno so krščanski teksti muslimane pejorativno povezovali s psi (Strickland 2003: 158–159). Sicer pa je enačenje Drugega z živalskim najskrajnejša oblika drugačenja, omogoča največje čustveno distanciranje in zato tudi njegovo uničenje ni dojeno kot moralno sporno – zato ima pripisovanje živalskih atributov »barbarom« (pa tudi npr. Judom; gl. Belova 2007: 341) že dolgo zgodovino (gl. Rozhdestvenskiy 2009: 38–39; White 1990).

²¹ »Zamorec« dobesedno pomeni »tisti, ki prihaja iz dežele onkraj morja« in je šele naknadno dobil pomen »temnopoltega«, nima pa nobene etnične konotacije. Ta izraz se pogosto uporablja za Saracene oz. za muslimanske Mavre, ki so kot pirati in trgovci s sužnji prihajali celo na področja severnega Jadrana oz. tudi do slovenskega etničnega prostora. V 15. st. je »saracensko nevarnost« zamenjal »turški strah« in tudi v slovenskih ljudskih pesmih (ki sicer niso predmet preučevanja tega prispevka op. a.) so se »Turki« začeli pojavljati v vlogah, ki so jih prej imeli Saraceni – a tako »Turek« kot Saracen nista etnični oznaki, ampak simbolizirata napadalca, plenilca, nevernika (Golež Kaučič 2007: 7).

²² Poimenovanje objektov, krajev ali oseb je mehanizem, preko katerega lahko poimenovano preobrazimo v nekaj poznanega in ga vključimo v svojo mentalno sliko sveta. S poimenovanjem nekega objekta ali pa osebe v le-te projiciramo svoje ideje, lahko pa z njim tudi dobimo moč nad poimenovanim (Poo 2005: 38). V toponimih je pravzaprav zapisan odnos človeka do prostora oz. predstavljajo vez med stvarnim, fizičnim prostorom in človekovim razumevanjem tega prostora. Skozi proces poimenovanja prostor postane kraj in ozemlje krajina. Toponimi se pogosto ohranijo skozi dolga časovna obdobja (Penko Seidl 2008: 49, 51) in mnogi se navezujejo na določene (zgodovinske) dogodke, ki naj bi se zgodili na tem mestu; na ta način kraj dobi »spominsko« vrednost (Hrobat 2010: 42; Parafita 2006: 195).

kakšne dejanske povezave s tem obdobjem.²³ Pri tem lahko na določen odmev zgodovinskih dogodkov sklepamo v primerih toponimov z imeni Straža, Stražnica, Tabor idr., ki se pogosto nanašajo na kraje, kjer so ljudje dejansko stražili oz. opazovali, če se bližajo Turki (prim. Bokal 2010: 137) ali kjer so se skrivali pred njimi (za simboliko in možne interpretacije povedk o protiturških taborih gl. Mlakar 2014).

Sicer folklor do neke mere vsekakor odseva zgodovinsko dogajanje. Povedke o »Turkih« in turških vpadih ohranjajo spomine na ropanja, ugrabljanja, načine obrambe prebivalstva in negotovost, ki je prevevala ljudi, medtem ko lahko za nekatere tipe zgodb predvidevamo, da s »Turki« nimajo dejanske zgodovinske povezave, ampak jim »turški čas« predstavlja zgolj zgodovinski okvir, v katerega je zgodba umeščena in s katerim se zagotavlja videz resničnosti. A tudi pri tipih zgodb, pri katerih lahko domnevamo odsev zgodovinskega dogajanja iz časa turških vpadov, sčasoma pride do mitizacije zgodovinskih dogodkov (s tem mislim na to, da spomin na dogodek postopoma izgublja elemente dejanskega zgodovinskega dogajanja in postaja vse bolj (arhe)tipski in »posplošen«), ki so se sicer lahko ohranili v folklori še stoletja po svojem nastanku (Pleterski 2006: 33); tako je zgodovinska oseba v ljudski domišljiji spremenjena v mitični arhetip (npr. v junaka), zgodovinski dogodek pa je poistoveten z mitičnim dejanjem, npr. dvoboj s pošastjo (Eliade 1992: 47–53). Velika večina motivov, ki se pojavljajo v povedkah o Turkih, verjetno temelji na tradicionalnih predstavah, ki so razširjene na celotnem slovenskem ozemlju ali širše.²⁴ V njih je težko iskati odmev na resnične zgodovinske dogodke, ki so morda včasih tvorili podlago posameznega izročila, a so se v teku časa povsem dehistorizirali in spojili s tradicionalnimi predstavami.

»Turek«, folklor in prostor

Ne glede na to, v kakšni funkciji in motiviki se v povedkah pojavljajo »Turki«, se te zgodbe nekako vedno vežejo na določena nasilna dejanja, ki jih lahko razumemo (na arhetipski ravni) kot vdor nasilnega elementa, ki pretrse skupnost in jo zaznamuje in katerega sledovi ostanejo *materializirani* v krajini – pri tem gre lahko za prostorske točke, kjer so »Turki« ali domačini skrili zaklad, lipe, ki naj bi jih v spomin ali kot prostorski marker (npr. za zaklad) posadili »Turki«, kapelice in znamenja, ki so bila postavljena v spomin na bitke z njimi, ključne najdbe »turških« podkev in »turških« grobov, na protiturške tabore in cerkve, za katerih zidovi so se skrivali prestrašeni prebivalci, ali pa določene (naravne ali umetne) elemente krajine (npr. nenavadne skale, kamne, ruševine objektov, katerih

²³ V takšnih primerih »Turki« zgodbi dajejo videz zgodovinske resničnosti, kar je po mojem mnenju zopet znak arhetipske vloge, ki jo večkrat igrajo »Turki« (o povezavi med zgodovinsko resničnostjo, folkloro oz. njeno materializacijo in fizičnim prostorom v povedkah o »Turkih« gl. Hrobat 2010; Mlakar 2014).

²⁴ Naj kot primer navedem povedke, ki govorijo o opasanju cerkve z verigo za obrambo pred »Turki«. Ritualno obkrožanje cerkva in kulturnih točk je bilo znano na širšem območju Mediterana (Šmitek 1999: 192). Gre za simbolno potrjevanje in ograjevanje svetega, pozitivnega od nevarnega zunanega prostora in ima že veliko starejše predkrščanske korenine (gl. Mencej 2013: 135–138). Ni torej nenavadno, da se »Turki« kot predstavniki kaosa oz. njihovi napadi tolikokrat koncentrirajo prav na cerkve – te so sicer dejansko lahko pomenile največje premoženje skupnosti in so večkrat služile kot zatočišča za prebivalce v času turškega napada (gl. Fister 1975: 61, 66), a nedvomno so zgodbe o krščanskih svetnikih, Mariji oz. o (krščanski) nadnaravni sili, ki odvrne »Turke«, predvsem odraz svetosti samega sakralnega prostora in vere v premoč krščanske vere. Sicer pa bi bila za podrobno razčlenitev vseh motivov (npr. zelo pogost motiv lip, ki so bile posajene v spomin na »turški« napad ali pa so jih posadili »Turki« sami), ki se pojavljajo v povedkah in pesmih o »Turkih«, potrebna posebna razprava.

funkcija je bila že pozabljena), katerih videz in obstoj se razlaga in utemeljuje s »turškim« izvorom ali izhajajoč iz »turških časov«. Prepojenost prostora z »opomniki« na to obdobje tvori pomemben del »imaginativne krajine«, ki je skonstruirana skozi različne predstave o prostoru, v katerem se ljudje gibljejo. Čemu vse to?

Morda to lahko pojasnimo s simbolno vlogo, ki jo ima fizični prostor. Kot navaja že Halbwachs (2001), se kolektivni spomin naslanja na časovno-prostorske reference, preko katerih se utrjuje spomin na skupno preteklost. Skozi navezavo na prostor se lahko preko poznavanja tega prostora določeni kolektivni spomini in tradicije ohranijo skozi daljše časovno obdobje, pri čemer te topografske točke delujejo kot mnemotehnična sredstva, ki aktivirajo kolektivni spomin (Argounova-Low 2011: 204). Tudi Katja Hrobat (2010: 36) v svoji raziskavi na kraškem podežlju ugotavlja, da skupnost svojo preteklost dojema skozi prostor. Hkrati je nanašanje in dojemanje norm, zgodb in spominov skozi prostor glavni način organiziranja sveta pri tradicionalnih družbah (González Álvarez 2011: 137), pri čemer ne gre zanikati pomena, ki ga ima povezava med krajino, spominom in zgodovinsko zavestjo pri »sodobnih« družbah (gl. Santos-Granero 1998: 139). Zgodbe o »Turkih« torej preteklost skupnosti umeščajo v konkreten zgodovinski okvir, ki pa se hkrati manifestira v sami krajini – pri tem pa kolektivne predstave o lastni preteklosti presežejo zgodovinsko resničnost in dobijo kozmološke lastnosti – nekatere povedke namreč govorijo o tem, kako je bilo po napadu Turkov ustanovljeno novo naselje (prim. Ožbolt 2004: 87–88). Iz njih se da sklepati, da »turški čas« predstavlja antitezo »našemu času«, saj se je po umiku Turkov, predstavnikov kaosa, svet spremenil v urejen, varen in organiziran kozmos (Hrobat 2010: 54; 2012: 43). Potemtakem, ugotavlja Hrobatova (2010: 51–52), so »Turki« v folklori dojeti kot mitični Drugi in lahko v njih prepoznamo kategorijo mitičnega arhetipa. Prostor je zaznamovan tudi s številnimi povedkami o zakladih (pogosto v obliki zlatega teleta ali zlate zibelke), ki so jih za seboj pustili Turki z namenom, da se nekoč vrnejo po njih ali pa so jih zakopali ter skrili napadeni prebivalci, da ne bi prišli v roke Turkom (prim. Eperjessy 1987: 37–38; nav. v: Kropelj, Dapit 2014: 50–51). Pogosti so tudi opisi tega, kako so ljudje te dejansko zaklade iskali (tudi še v nedavni preteklosti), a se ti poskusi skoraj vedno končajo neuspešno ali pa jih pri dejanju zaustavi nadnaravna sila. V teh povedkah lahko vidimo novo dimenzijo drugosti – »Turek« ne zgolj kot barbarski sovražnik, nevernik, ne-človek, ampak tudi kot pripadnik »onega sveta«, katerega del so tudi zakladi. Zato je tudi njihovo iskanje večinoma neuspešno – stik z onostranstvom je nevaren.²⁵ (gl. Hrobat 2010: 54; 2012: 43; gl. tudi Champion, Cooney 1999: 198).

Skozi prostor se torej ohranja kolektivni spomin in z njim namišljene predstave o lastni preteklosti, v kateri čas »divjega, kaotičnega Turka« pravzaprav lahko predstavlja sam začetek. Kako torej pojasniti številne druge elemente krajine, ki se razlagajo kot posledica »turškega« divjanja ali pa izhajajoč iz tistega časa? Dejansko zgodovinsko povezavo je včasih mogoče (povsem jasno ali pa vsaj domnevno) dokazati (za primere gl. Mlakar

²⁵ Z zakopanimi zakladi pa tudi z drugimi motivi, kot so kraji, kjer so se odvale bitke s Turki, kjer naj bi le-ti bili pokopani, je včasih povezano nenavadno dogajanje, kot je prikazovanje lučk, prikazni, procesij brez glav, včasih na teh mestih straši. Tudi »Turkom« samim so včasih pripisani določeni nadnaravni atributi, kar se vidi npr. v večkrat ponovljenem stavku »Kamor stopi turško kopito, tam trava ne raste več« (prim. Tončič Štrancar 2005: 147), ki je znan tudi v angleščini in nemščini (gl. Kumrular, 2012: 45; Schröder 2008: 1030–1031; Vinkler 2011: 43).

2014 in primere drugih avtorjev, ki jih je moč najti v tem prispevku), a imaginarne²⁶, historično nemogoče povezave jih po številu prekašajo – to lahko morda pojasnimo v okviru procesov konstrukcije in ohranjanja identitete. Z lokalizacijo slovstvene folklorne v prostor se identiteta skupnosti namreč tudi simbolično umešča v prostor, se tako utrjuje in potrjuje ter hkrati izključuje pripadnike drugih skupnosti. Torej govori o tem, kdo v določen prostor (ki je tako fizična realnost kot družbeni konstrukt) spada in kdo ne (Bird 2002: 523–528). Kot v svoji raziskavi galicijskega podeželja ugotavlja María del Mar Llinares (1990: 129–132), v prostor umeščeno izročilo izraža pogled skupnosti na lastno identiteto tako v prostorskem (svet, ki pripada Nam, ljudem, proti svetu, ki pripada Drugim, »ne(pravim)-ljudem«) kot v časovnem (prostorsko-časovni kontekst Naše skupnosti in skupnosti tistih, ki se jih dojema kot »prednike«²⁷, proti kontekstu Drugih, ki ne predstavljajo dela kontinuitete v obstoječi zgodovinski percepciji preteklosti Naše skupnosti in sodijo v čas, ki je predhoden času Naše skupnosti) kontekstu (gl. tudi Bird 2002: 523–528). Prostor zaznamovan s sledovi Drugega, v tem primeru »Turka«, tako predstavlja nenehen »opomnik« skupnosti o njeni identiteti – v tem oziru »Turki« niso Tujci samo zato, ker so prihajali z drugega geografskega področja, ampak so začeli utelešati globlje koncepte – predstavljajo negativni dvojnik skupnosti same in kot takšni lahko služijo tudi v vlogi utelešene Napačnosti, ki omogoča, da skupnost definira svojo Pravilnost (torej zopet odnos Mi – Drugi). Tudi na tej točki torej prerastejo svojo zgodovinsko vlogo in dobijo karakteristike arhetipskega. Drugost »Turka« se tako kaže tudi skozi religiozno drugačnost in (čeprav manj pogosto) njihov drugačen jezik (prim. Radešček 1996: 27). Zavest o krščanski pripadnosti predstavlja zelo pomemben identifikacijski dejavnik v klasifikaciji preteklosti – zidanje cerkve je pomenila začetek »Našega časa«, podobno kot je pomenila ustanovitev novega naselja, potem ko so Turki porušili starega, začetek »Našega časa« v nasprotju »turškim časom«, ki po svoje predstavlja čas brezobličnega kaosa (Hrobat 2010: 50–51,54; 2012: 43). Hkrati pa je zunanja grožnja, ki jo predstavljajo Drugi (npr. za Jude v Izraelu so to Arabci), lahko tudi močan združevalni dejavnik za Našo skupnost (Yelenevskaya, Fialkova 2007: 153) – s tem ko se poudarja drugačnost »Turka«, drugačnost njegove religije in jezika ter njegova sla po uničenju Naše skupnosti, se tudi krepi Naša samoidentiteta kot tistih, ki živimo na »pravilen« način, imamo »pravo« vero (skozi »muslimanskega Drugega« se definira »katoliški Jaz«; gl. Gingrich 1996: 111) in se borimo za obstoj vsega, kar ima v življenju resnično vrednost in s tem varujemo ustaljeno strukturo sveta.

²⁶ Z izrazom »imaginarno« nikakor ne želim zmanjšati pomena, ki ga imajo za skupnost objekti ali predmeti, ki jim povezuje s »turškim časom« zagotavlja zgolj kronološki okvir brez dejanske zgodovinske povezave s tem obdobjem – klasificiranje na resnično/neresnično je z vidika folklorne popolnoma nesmiselno, saj je percepcija obojega s strani skupnosti enakovredna in jih tudi znanstveni empirizem ne sme deliti na več ali manjvredne.

²⁷ Kot je bilo že večkrat pokazano (prim. Hrobat 2003: 55–71; 2010: 46; Slapšak 1995: 17–18), skupnost v kolektivne predstave o svoji preteklosti in o svojih prednikih pogosto vključuje ostaline nekdanjih (tudi prazgodovinskih ali (pozno)antičnih) naselbin ter drugih arheoloških najdišč, četudi zgodovinske/arheološke raziskave to pogosto zanikajo (za primere gl. Mlakar 2014 in ostale avtorje, ki jih navaja). Kot vzrok za njihovo opustitev ali razrušitev se večkrat omenja »turški« napad, kar pa se s historičnega vidika prav tako velikokrat izkaže za malo verjetno ali pa povsem neverjetno – kolektivni spomin za resnične »turške« vpade se torej včasih preplete v zgodovinske naracije, ki s »Turki« nimajo nobene zveze oz. lahko v celoti nadomestijo že pozabljene zgodbe in razlage o fizičnem prostoru oz. njegovih izstopajočih elementih, za katere skupnost rabi razlago – svet je lažje obvladljiv, če se ga da umestiti v razumljive in poznane miselne sheme. In »turško divjanje«, kot je bilo na kratko omenjeno v tem in prejšnjem poglavju, ponuja celo paleto možnih razlag in interpretacij za pojasnitev fizičnega okolja.

Sklep

Podoba »barbarskega Turka« se giblje med polji zgodovinske resničnosti, ideološko podprte podobe barbarskega sovražnika in arhaičnih predstav o nevarnem Drugem, ki ga v slovenski folklori v veliki meri predstavljajo prav »Turki«. Več avtorjev opozarja na fundamentalnost in očitno univerzalnost človekove potrebe po kategorizaciji oziroma ločevanju med tem, kdo ali kaj pripada ali ne pripada skupaj, k čemur sodi tudi ločevanje med Nami in Drugimi (prim. Belova 2007; Eliade 1987; Krekovičová 1997; Zukier 1999: 121 idr.), pri čemer slednji prenehajo biti bitja iz mesa in krvi, ampak je njihova podoba konstruirana skozi potrebe, strahove, stare stereotipe in samoidentitetne predstave Naše skupnosti. Podoba »Turka« je zaradi njegove zgodovinske vloge napadalca in osvajačca konstruirana skozi optiko »barbara«²⁸, pridano ji je mnogo elementov demonskosti in podedovanih predstav o nevarnem, agresivnem Tujcu.

Sam koncept »barbara« je sicer izum »civiliziranega« človeka in je odražal odnos kulturne in moralne superiornosti nad »barbarom«, v srednjem veku je imel pod vplivom krščanskega univerzalizma predvsem religiozne oziroma poganske konotacije, od konca srednjega veka pa je, podobno kot v antiki, zopet začel odražati predvsem kulturno manjvrednost – in ko so na zgodovinsko prizorišče poznega srednjega veka habsburških in slovenskih dežel stopili osmanski Turki, se jih je, v skladu z antično in srednjeveško tradicijo, umestilo v že obstoječo kategorijo »barbara« in se mu nadelo »dodatke« (stereotipe krutosti, moralne manjvrednosti, divjaškosti), ki le-temu pritičejo – realna podoba pripadnikov osmanske države je le počasi pronicala skozi stare predpostavke, v slovenski slovstveni folklori pa je takšna podoba očitno ustrezala funkcijam, ki si jih je ta folklori zadala, in je ohranila podobo »barbarskega Turka«²⁹, ki jo lahko kontekstualiziramo v okviru slovenske različice obmejnega orientalizma, nastale pod vplivom izčrpavajočih in nasilnih vpadov pripadnikov osmanske vojske.

A če primerjamo uradni diskurz o »Turku« s podobo »Turka«, kot se pojavlja v slovstveni folklori, vidimo, da je v slednji »Turek« pridobil dodatne dimenzije in funkcije, ki niso nujno povezane z »zgodovinskim Turkom«. Gre za skorajda kozmogonsko raven obstoja dobrega, moralnega v skupnosti, ki pa ne more obstajati brez slabega, nemoralnega – da obstajamo Mi, mora vedno obstajati tudi Drugi – in Turki so vlogo slednjega dobili

²⁸ Ni namreč vsak Drugi tudi »barbar«, nasilnež in uničevalec – tematika drugosti je sicer zelo široka (precej sistematičen pregled drugosti v folklori poda Belova 2007) in se nima smisla tu spuščati v podrobnosti, naj omenim zgolj, da Drugi ni vedno povezan z nasilnostjo, ampak je lahko v tej vlogi zaradi svojega etničnega ali narodnega porekla, spola, življenjskega sloga in še marsičesa drugega. Ima pa velikokrat negativne konotacije (ni pa to nujno – Drugi ima lahko tudi izrazito ambivalentne lastnosti, občasno je ovrednoten tudi pozitivno; prim. Krekovičová 1997: 181–182), prav vedno pa je vrednoten skozi vrednostni sistem Naše skupnosti – ne glede na vrsto njegove drugačnosti; prav tako lahko Drugi prihaja »od zunaj«, se pravi izven naše skupnosti, lahko pa živi v Naši sredi in predstavlja »notranjega Drugega« (tudi nekateri člani Naše skupnosti lahko dobijo attribute drugosti – tisti, ki posedujejo posebno znanje ali imajo določene sposobnosti (npr. zdravilci, kovači ...) ali fizične lastnosti (npr. gluhost, slepota ...), ki so lahko tudi začasne (npr. ženska po porodu), lahko tudi tisti, ki spremenijo svojo družbeno vlogo (npr. mladoporočenci) – v mnogi evropskih državah so *Judi* imeli vlogo »večnega Drugega« – tematika o njih in o njihovi drugosti je obsesna, prim. Čala 1995, Oișteanu 2009).

²⁹ Za razliko od predstav o nasilnih, krutih, »barbarskih« »Turkih«, ki so se ohranile na področju JV Evrope, se je v državah Z Evrope pod vplivom množičnih imigracij turških državljanov razvila podoba »Turka« kot »notranjega Tujca« (podobno kot so jo imeli *Judi*), ki sproža konflikte v družbi, hkrati pa predstavlja grešnega kozla za družbene probleme (Schröder 2008: 1031).

tako na makroravni (sem prištevam ideološko-politične vidike), kot tudi na mikroravni vsakdanjega življenja skupnosti (v odnosu do fizičnega okolja, v katerem skupnost živi, in skozi katero dojema svojo preteklost in identiteto). V vsakem primeru pa je demonizirani Drugi, v tem primeru »Turek«, prikazan kot grozeči sovražnik in kršitelj družbenih norm, zanikana je njegova človeškost, kot jo definirajo standardi Naše skupnosti (gl. Befu 1999: 26). Tovrstna demonizacija se sklada s tradicijsko podobo nevarnega Tujca³⁰, ki prihaja iz »onega sveta«, v ideološko-političnem diskurzu in kasneje v procesih konstrukcije slovenske identitete pa je demonizirani »Turek« pripomogel utrjevati položaj političnih elit in Cerkve in sodeloval pri oblikovanju slovenskih nacionalnih mitov.³¹ Zdi se, da »Turek« uteleša »nevarnega Tujca« na dveh ravneh: kot nasilni pripadnik ekspanzionističnega režima osmanske države, ki zaradi svoje krutosti, druge vere in drugačnega načina življenja pomeni grožnjo fizičnemu, družbeno-političnemu in verskemu obstoju skupnosti, ter kot bitje, ki prihaja iz onostranstva in ki je zaradi tega že samo po sebi nevarno in lahko zamaže krhko ravnotežje, ki vlada v kozmoiziranem svetu skupnosti, hkrati pa ves čas opominja družbo na njene šibkosti in strahove, ki jih uteleša. Pri tem seveda prihaja do posploševanj, do zatekanja k stereotipom in predsodkom, pri čemer se te predstave prilagajajo konkretnim družbeno-zgodovinskim situacijam in se nanašajo na obstoječe skupnosti, ki se jih percipira kot Druge – natančen, realen prikaz Drugih v okviru te percepcije pravzaprav niti ni ključen.

A vseeno se lahko vprašamo, zakaj obstaja toliko slovstvene folklore o »Turkih« – še posebej če vzamemo v obzir večkrat omenjeno arhetipskost, ki jo izkazujejo v folklori. Pokazali smo tudi, da zamenjave z različnimi zgodovinskimi osebnostmi in ljudstvi (predvsem s takšnimi, ki so imela vsaj približno podobno zgodovinsko vlogo – npr. Huni in do neke mere Napoleonovi Francozi) v povedkah niso redkost, prav tako je velika večina dogodkov v povedkah, v katerih nastopajo »Turki«, z zgodovinskega vidika vprašljiva, če že ne popolnoma neverjetna. Tu se lahko naslonimo na prej opisane ideološko-politične cilje, propagando in usidranje »krvoločnega Turka« v slovenski kolektivni spomin. Glede na več stoletno ali celo več tisočletno starost določenih karakteristik, ki so pripisane »Turku«, ne gre dvomiti, da so se funkcije in potrebe, ki se izražajo tako v folklori kot v ideoloških diskurzih, izvajali in izražali že veliko preden so osmanski Turki stopili na zgodovinsko prizorišče in so se nato v ustreznem zgodovinskem obdobju začeli izražati skozi »Turka«. Pri tem nikakor ne želim zreducirati resnične historične vloge, ki so jo imeli osmanski Turki in njihova osvajanja, skozi ta prispevek sem želela zgolj opozoriti na tiste vidike, ki to zgodovinsko vlogo po svoje presegajo, saj to omogoča vpogled v kolektivne predstave o življenju, svetu in poziciji skupnosti v njem. Zakaj se je torej »Turek« več stoletij po dejanskih vpadih ohranil v folklori? Nedvomno je k temu prispevalo dolgotrajno (skoraj 300 let trajajoče) obdobje turških vpadov, ki pa vseeno očitno še ni dovolj oddaljeno, da bi izginilo iz kolektivnega spomina. Če upoštevamo še propagando, ki je »Turka« še dodatno utrdila v vlogo sovražnega Tujca, vlogo, ki so jo turški vpadi dobili v procesu konstrukcije

³⁰ Kot že omenjeno Tujec nima vedno zgolj negativne vloge – njegova povezava z onostranstvom mu poleg nevarnih lahko da tudi ambivalentne lastnosti ali pa skupnosti prinaša celo blagostanje (gl. Belova 2007: 337, Blacker 1990: 162, Iwatake 1992) – a za »Turka« tega ni moč reči.

³¹ Pri nastanku takšne (selektivne) podobe, ki je postala tudi pomemben del slovenske nacionalne identitete, so imele pomembno vlogo intelektualne elite, ki so jo sooblikovale, razširjale in institucionalizirale (Bartulović 2012: 150; Hobsbawm 1988: 13). Na podoben način je bila s strani vladajočih političnih in religioznih elit konstruirana podoba »nevernega, barbarskega, muslimanskega, nasilnega« Mavra, ki je postala del portugalskega kolektivnega spomina (Parafita 2006: 88–90).

slovenske identitete (kar se je ne nazadnje izražalo tudi v slovenskih literarnih delih), ter dejstvo, da zgodovinsko gledano »Turki« v svoji funkciji demonskega Drugega v tem času očitno še niso imeli ustreznega naslednika, ki bi jim lahko (vsaj delno) odvzel njihove arhetipske naloge in funkcije, lažje razumemo izjemno številčnost povedk, ki se tako ali drugače umeščajo v »turški čas«.

Medtem ko se je z upadanjem vojaške moči osmanske države realni strah pred »barbarskim Turkom« spremenil v radovednost in fascinacijo nad njim kot predstavnikom orientalnega in eksotičnega, do tega premika ni prišlo v slovenski slovstveni folklori – tu se je, podobno kot v slovenskem kolektivnem spominu (v katerega lahko prištevamo tudi folkloro samo pa tudi nacionalno-ideološki pogled na slovensko zgodovino) in literaturi, ohranila podoba demonskega nasprotnika, ga lahko razumemo zgolj skozi mnogo širšo optiko binarnega konstruiranja sveta skozi Nas in Druge, pri čemer so slednji prerasli svojo zgodovinsko vlogo osmanskih osvajalcev in dobili funkcije, ki jih lahko pojasnimo predvsem z vidika *projekcije* določenih kolektivnih predstav, strahov in skrbi skozi Drugega.

Literatura

- Argounova-Low, Tatiana 2011: Perceptions of Landscape Among the Lake Essei Yakut: Narrative, Memory and Knowledge. V: *Landscape and Culture in Northern Eurasia*. Jordan, P. (ed.). London: Left Coast Press Inc. Str. 199–214.
- Bahrani, Zainab 2006: Race and Ethnicity in Mesopotamian Antiquity. *World Archaeology* 38(1): 48–59.
- Bartra, Roger 1994: *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Bartulović, Alenka 2012: »S Turkom star račun imamo, prav je da ga poravnamo«: vpadi osmanskih čet skozi diskurzivno optiko slovenskega zgodovinopisja in leposlovja ter njihova aplikativnost v enaindvajsetem stoletju. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 145–174.
- Baskar, Bojan 2000: *Ambivalent Dealings with an Imperial Past: the Habsburg Legacy and New Nationhood in Ex-Yugoslavia*. Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie. Dunaj, 11. november 2003.
- Baskar, Bojan 2012: »Prvi slovenski pesnik v džamiji«: orientalizem v potopisih pesnika z imperialnega obrobja. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 127–144.
- Befu, Harumi 1999: Demonizing the Other. V: *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Robert, S. Wistrich, ed. Australia et al.: Harwood Academic Publishers, str. 17–30.
- Belova, Olga 2007: The Stereotype of the »Other« Within Folk Culture: An Attempt at a Formal Description. *East European Jewish Affairs* 37(3), str. 335–351.
- Bendix, Regina 1993: Of Mohrenköpfe and Japanesen: Swiss Images of the Foreign. *Journal of Folklore Research* 30(1): 15–28.
- Bird, Elizabeth S. 2002: It Makes Sense to Us: Cultural Identity in Local Legends of Place. *Journal of Contemporary Ethnography* 31: 519–547.
- Blackler, Carmen 1990: The Folklore of the Stranger: A Consideration of a Disguised Wandering Saint. *Folklore* 101(2): 162–168.

- Bokal, Milka 2010: *Jaz sem višje kot Marija: folklorne pripovedi iz Polhovega Gradca, Dobrove, Horjula, Šentjošta, Črna Vrha in okoliških krajev*. Glasovi 38. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba.
- Burrin, Phillippe 1999: Nazi Antisemitism: Animalization and Demonization. V: *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Robert, S. Wistrich, ed. Australia et al.: Harwood Academic Publishers, str. 223–256.
- Cała, Alina 1995: *The Image of the Jew in Polish Folk Culture*. Jerusalem: The Hebrew University.
- Cardini, Franco 2003: *Evropa in islam. Zgodovina nekega nesporazuma*. Ljubljana: Založba / *cf. (Modra zbirka – Delajmo Evropo).
- Champion, Sara, Cooney, Gabriel 1999, Naming the Places, Naming the Stones. V: *Archaeology and Folklore*. Gazin-Schwartz, A. and Holtorf, C. (ed.). London, New York, Routledge. Str. 196–213.
- Çirakman, Aslı 2002: *From the »Terror of the World« to the »Sick Man of Europe«*. *European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*. New York et al.: Peter Lang.
- Cvetek, Marija 1993: *Naš voča so včas zapodval: bohinske pravljorce*. Glasovi 5. Ljubljana: Kmečki glas.
- De Paula, Elisângela Aparecida Zaboroski 2011: A visão popular ibérica do povo islâmico na guerra da reconquista: mouros históricos x mouros míticos. *Diálogos & Saberes* 7(1): 185–200.
- Dolenc, Janez 2000: *Kres na Grebljici: povedke z Loškega pogorja*. Glasovi 22. Ljubljana: Kmečki glas.
- Douglas, Mary 2010: Čisto in nevarno. Analiza konceptov nečistosti in tabuja. Ljubljana: Študentska založba.
- Eliade, Mircea 1987: *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Eliade, Mircea 1992: *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.
- Eperjessy, Ernő 1986: Monoštrska bitka v ljudskem izročilu Slovencev na Madžarskem. *Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj* 8: 31–61.
- Fister, Peter 1975: *Arhitektura slovenskih protiturških taborov*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Fontana, Josep 2002: *Evropa pred zrcalom*. Ljubljana: Založba / *cf. (Modra zbirka – Delajmo Evropo).
- Gießauf, Johannes 2005: Azijski barbar: iskanje sledi v srednjem veku. *Zgodovinski časopis* 59(3–4), 255–268.
- Gingrich, Andre 1996: Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. V: *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol II. Borut Brumen in Bojan Baskar ur. Ljubljana, Inštitut za multikulturne raziskave, str. 99–127.
- Golež Kaučič, Marjetka 2007: Slovene Folk Songs At the Crossroads Of Influences, Contacts, and Oppositions Of East, West, North, and South. – *Slovene Studies* 29(1– 2): 3–17.
- González Álvarez, David 2011: Arqueología, folklore y comunidades locales: los castros en el medio rural asturiano. *Complutum* 22(1): 133–153.
- Halbwachs, Maurice 2001: *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Heit, Helmut 2005: Western Identity, Barbarism and the Inheritance of Greek Universalism. *The European Legacy* 10(7): 725–739.

- Hobsbawm, Eric 1988: Introduction: Inventing Traditions. V: *The Invention of Tradition*. Eric Hobsbawm in Terence Ranger (ed.). Cambridge: Cambridge University Press. Str. 1–14.
- Hrobat, Katja 2003: *Šembilja na rimskih cestah. O ustnem izročilu in arheoloških raziskavah. Neobjavljeno diplomsko delo*. Ljubljana: samozal.
- Hrobat, Katja 2010: *Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hrobat, Katja 2012: «Emplaced» tradition: the Continuity of Folk Tradition in the Landscape. 41(2): 41–52.
- Iwatake, Mikako 1992: Boundary, the Other World and the Stranger: Liminality and Space in Japanese Folklore Study. *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 28: 81–99.
- Jezernik, Božidar 2012: Imaginarni »Turek«. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 7–26.
- Jones, W. R. 1971, The Image of the Barbarian in Medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History* 13(4): 376–407.
- Klímová, Dagmar 1972: Les guerres turques dans les narrations populaires III. *Ethnologica slavica* 2: 199–245.
- Krekovičová, Eva 1997: Jewishness in the Eyes of Others: Reflection of the Jew in Slovak Folklore. *Human Affairs* 7(2): 167–183.
- Krojej, Monika 2008: *Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva.
- Krojej, Monika, Dapit, Roberto 2014: *Stoji, stoji tam beli grad. Slovenske ljudske pripovedi o naseljih, naravnih znamenitostih, cerkvah in gradovih*. Radovljica: Didakta (Zakladnica slovenskih pripovedi).
- Kumrular, Özlem 2012: Mediteranske konstrukcije »Turka« v šestnajstem stoletju. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 41–66.
- Kuran-Burčoğlu, Nedret 2012: Repräsentacije »Turka« v nemških medijih od zgodnjega novega veka do razsvetljenstva. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 75–86.
- Kure, Bogomira 2004: *Zgodbe ne moreš iz žakla zvrnit: folklorne pripovedi iz Bele krajine*. Glasovi 28. Ljubljana: Kmečki glas.
- Löfgren, Orvar 1981: World-Views: A Research Perspective. *Ethnologia Scandinavica*: 21–35.
- Mason, Peter 1990: *Deconstructing America: Representations of the Other*. London, New York: Routledge.
- Del Mar Llinares, María 1990: *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Madrid: Akal.
- Mencej Mirjam 2013: Simbolika obredov cirkumambilacije v tradicijskih skupnostih. *Studia mythologica Slavica* XVI: 125–148.
- Mlakar, Anja 2014: *Protiturški tabori v folklori in prostoru. Neobjavljeno diplomsko delo*. Ljubljana: samozal.
- Moyle, Natalie K. 1989 Spacy Soviets and the Russian Attitude Toward Territorial Passage. V: Elliot Oring (ed.), *Folk Groups and Folklore Genres. A Reader*. Logan, Utah: Utah State University Press. Str. 87–97.

- Niewiara, Aleksandra 2012: »Ljubi sosed«, ta »hudobni morilec« – podoba »Turka« v poljskem jeziku in kulturi. V: *Imaginarni »Turek«*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, str. 187–204.
- Ó Giolláin, Diarmuid 1991: The Fairy Belief and Official Religion in Ireland. V: *The Good People. New Fairylore Essays*. Peter Narváez, ur. New York in London: Garland Publishing Inc. Str. 199–214.
- Oișteanu, Andrei 2009: *Inventing the Jew. Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central-East European Cultures*. Lincon, London: University of Nebraska Press.
- Ordóñez Burgos, Jorge 2009: Sobre lo griego y lo bárbaro. *Nova tellus* 27(2): 123–147.
- Orožen, Janko 1936: *Gradovi in graščine v narodnem izročilu. 1, Gradovi in graščine ob Savinji, Sotli in Savi*. Celje: samozal.
- Ožbolt, Andreja 2004: *Andrejeva stopinja: folklorne pripovedi iz Loške doline, Blok, Loškega potoka in okolice Cerknškega ter Babnega Polja*. Glasovi 29. Ljubljana: Kmečki glas.
- Parafita, Alexandre 2006: *A Mitologia dos Mouros. Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*. Amadora: Edições Gailviro.
- Penko Seidl, Nadja 2008: Pomen toponimov s poudarkom na ledinskih imenih za proučevanje kulturne krajine. *Acta geographica Slovenica* 48(1): 33–56.
- Pleterski, Andrej 2006: Police na Tolminskem – prva »ciganska« vas na Slovenskem? V: *Med srednjo Evropo in Sredozemljem: Vojetov zbornik*. Sašo Jerše, ur. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, str. 33–45.
- Poo, Mu-chou 2005: *Enemies of Civilization. Attitudes toward Foreigners in Ancient Mesopotamia, Egypt, and China*. New York: State University of New York Press.
- Pust, Klemen 2007: Podoba »Turka« v krščanskih deželah vzhodnega Jadrana v zgodnjem novem veku. *Acta historiae* 15(1): 209–234.
- Radešček, Rado 1996: *Slovenske legende 2*. Idrija: Bogataj, ABC Merkur.
- Railton, Nicholas M. 2003: Gog and Magog: the History of a Symbol. *The Evangelical Quarterly* 75(1): 23–43.
- Rzhodestvenskiy, Metodiy 2013: Claiming What Belongs to the Others: On Barbarian Rhetoric in Late Antiquity and the Early Middle Ages. *CAS Working Paper Series* (Issue 5): 3–47.
- Sabatos, Charles 2008: Slovak Perceptions of the Ottoman Legacy in Eastern Europe. *Middle Eastern Studies* 44(5): 735–749.
- Said, Edward W. 1996: *Orientalizem: zahodnjaški pogled na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- Santos-Granero, Fernando 1998: Writing History Into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25(2): 128–148.
- Schröder, Ina 2008: Türkei, Türkenbild. – V: *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Band 13*. Berlin, New York: W. de Gruyter, str. 1027–1033.
- Simoniti, Vasko 1990: *Turki so v deželi že: turški vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju*. Celje: Mohorjeva družba.
- Simoniti, Vasko 2003: *Fanfare nasilja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Slapšak, Božidar 1995: *Možnosti študija poselitve v arheologiji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo.

- Stepanov, Tsvetelin 2010: *The Bulgars and the Steppe Empire in the Early Middle Ages: The Problem of the Others (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450)*. Boston, Brill Academic Publishers.
- Strickland, Debra Higgs 2003: *Saracens, Demons, & Jews: Making Monsters in Medieval Art*. Princeton: Princeton University Press.
- Šmitek, Zmago 1986: *Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Založba Borec.
- Šmitek, Zmago 1994: Primerjalni vidiki slovenskega ljudskega izročila o Atili. *Traditiones: zbornik Inštituta za slovensko narodopisje in Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU* 23: 187–201.
- Šmitek, Zmago 1999: The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition. *Studia mythologica Slavica* II: 161–195.
- Šmitek, Zmago 2004: Propad sveta. V: *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba, str. 285–299.
- Šmitek, Zmago 2004a: Govorica toponimov. V: *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba, str. 217–240.
- Todorv, Tzvetan 1984: *The Conquest of America: the Question of the Other*. New York: Harper & Row.
- Todorova-Pirgova, Iveta 1999: Cultural Images of the Ethnic Groups and Ethnic Interrelations. *Ethnologies* 21(2): 147–175.
- Tolstoj, N. I. 1995 Granica. V: *Slavanske drevnosti: Etnolingvistični slovar v 5 tomah, tom I*. N. I. Tolstoj, ed. Moskva: Meždunarodnye Otnošenja. Str. 537–540.
- Yelenevskaya, Maria N., Fialkova, Larisa 2002: When Time and Space Are No Longer the Same: Stories about Immigration. *Studia mythologica Slavica* V: 207–230.
- Yelenevskaya, Maria N., Fialkova, Larisa 2007: The Image of the Other in Personal Narratives. V: *Ex-Soviets in Israel: From Personal Narratives to a Group Portrait*. Detroit: Wayne State University Press. Str. 89–156.
- Podbrežnik Vukmir, Breda, Kotnik, Irena 2009: Čuden prečudež: folklorne in druge pripovedi iz Kamnika in okolice. *Glasovi* 37. Celje, Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba.
- Tončič Štrancar, Marija 2005: *Frk, čez drn – frk, čez trn: prolke, pravce, štorce in prfjetce iz Brkinov in Čičarije*. *Glasovi* 30. Ljubljana: Kmečki glas.
- Vinkler, Jonatan 2011: *Uporniki, »hudi farji« in Hudičevi soldatje. Podobe iz evropskih in »slovenskih« imaginarijev 16. stoletja*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Voje, Ignacij 1996: *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ward, Donald 1976: *American and European Narratives as Socio-Psychological Indicators*. *Studia Fennica* 20: 348–53.
- White, David Gordon 1990: *Myths of the Dog-Man*. Chichago, London: The University of Chichago Press.
- Wistrich, Robert 1999: The Devil, The Jew, and Hatred of the »Other«. V: *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Robert, S. Wistrich, ed. Australia et al.: Harwood Academic Publishers, str. 1–15.
- Zukier, Henri 1999: The Transformation of Hatred: Antisemitism as a Struggle for Group Identity. V: *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Robert, S. Wistrich, ed. Australia et al.: Harwood Academic Publishers, str. 118 –130.

The Bloodthirsty Conquerors and the Devil's Soldiers: "the Turks" as "Barbarians" in Ideological Discourses and Slovene Folklore

Anja Mlakar

In accordance with the centuries-old European tradition, the Ottoman Turks were initially placed in a position of the dangerous outside invaders that presented a threat to the God-fearing civilized world, and their image can be contextualized within a much older perception of invading "barbarians" whose traits had been attributed to different peoples that threatened and invaded Europe for millennia. The expanding Ottoman Empire inherited these characteristics that have changed over time and been adapted to current political, ideological and religious circumstances. Slovene folklore also presents "the Turks" as savage, merciless and faithless plunderers. Both aspects (political-ideological discourses and oral traditions) express a degree of demonization and one-dimensional imagery that places "the Muslim Turk" in the position of the Other in the contexts of the Habsburg Empire, the Christian Church and on the micro-level of a traditional local community and its folklore. In the latter, "the Turks" acquired the role of the cosmos-disturbing Foreigners, an archaic element onto which actual historical events, the collective memory of the "Turkish time" and the deliberately planned image of the "Turkish threat" were interwoven. This predominantly negative imagery of the demonic, blood-thirsty and barbaric "Turk" became an important part of Slovene oral traditions, (physical) landscape and collective memory.