

Hlavová, Ema

**Kde sa dá nájsť Orient? : porovnanie pohľadov rakúsko-uhorského lekára poľského pôvodu a osmanských cestovateľov na prelome 19. a 20. storočia na Balkán**

*Sacra*. 2025, vol. 23, iss. 2, pp. 7-25

ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.83115>

Access Date: 15. 12. 2025

Version: 20251203

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

# Kde sa dá nájsť Orient? Porovnanie pohľadov rakúsko-uhorského lekára poľského pôvodu a osmanských cestovateľov na prelome 19. a 20. storočia na Balkán

Where Can We Find the Orient? A Comparison of the Late 19th and Early 20th Century Austro-Hungarian Physician's of Polish Origin and Ottoman Travelers' Views on the Balkans

Ema Hlavová, FiF UK Bratislava, Katedra porovnávej religionistiky  
a Katedra všeobecných dejín  
email: hlavova9@uniba.sk

## Abstract

In this paper, I aim to compare the different perspectives on the Balkans. The first perspective is that of an Austro-Hungarian physician who lived there during the Austro-Hungarian mandate. Others are of the Ottoman travelers who crossed the Balkans in the late 19th and early 20th centuries. I analyze excerpts from an article written by the physician in Bosnia alongside Ottoman travelogues dealt with in the book *From Istanbul to the End of the World*. I aim to highlight both similarities and differences in their views, as well as set them into the wider context of the historical era. I argue this approach sheds light on the variety of perceptions of the Balkans prevalent during the late 19th and early 20th century. Moreover, it can spark a discussion about orientalist discourse and its forms, which in some ways remain to this day.

## Key Words

Balkans, Ottoman Empire, comparison, travelogues, orientalism, islam, 19th century, 20th century

## Kľúčové slová

Balkán, Osmanská ríša, porovnanie, cestopisy, orientalizmus, islám, 19. storočie, 20. storočie

## Úvod

Text ako médium má základy hlboko v minulosti. S rozvojom písma začali ľudia touto formou vyjadrovať svoje vnímanie sveta a jeho obyvateľov. Robili tak na základe rôznych dôvodov, napríklad osobnej skúsenosti, ktorú chceli zachytiť, dôvodov

politických, ekonomických, náboženských. Koncept „iného“ existuje v každej kultúre a skupine, či už sú tí iní z cudzej dediny, spoza hranice, alebo z iného konca sveta a pomocou dištancovania sa od cudzích sa definuje to, čo je „naše“. Tak vznikajú obrazy o iných. Takéto obrazy sa nájdu v rôznych textoch, napríklad vo výpovediach ľudí, ktorí cestovali a z nejakých dôvodov zaznamenávali svoje postrehy.

Edward Said vo svojej štúdií *Orientalism* tvrdí, že ľudia už od staroveku vytvárali zovšeobecnené a stereotypné obrazy o krajinách mimo svojho územia. Tieto obrazy napĺňali reálne priestory vopred skonštruovanými predstavami a prispôbovali si ich. Predstavy sa počas storočí nabalovali na seba, čerpali z nich ďalší autori, cestovatelia a iní a dostali sa do povedomia ako fakty o cudzích krajinách. Tak to bolo pre Európu s „Orientom“ (Said, 1979).

Najviac sa to prejavilo na konci 19. storočia a v prvej polovici 20. storočia. Pomocou tohto diskurzu totiž vznikali vzťahy moci, keďže poznanie, popis a uchopenie niečoho môže pomôcť k jeho ovládnutiu. Zároveň orientalizmus slúžil ako ospravedlnenie týchto nerovných mocenských vzťahov, hlavne pod záštitou „civilizačnej misie“. To priamo súviselo so štátnou správou na okupovaných územiach, kedy kolonizátori v 19. a 20. storočí popismi domácich ospravedlňovali svoje pôsobenie v kolonizovaných krajinách.

Said čerpal z Michela Foucaulta, ktorý rekonceptualizoval pojem diskurz. Pre Foucaulta je to historicky podmienený spoločenský poriadok výpovedí a praktík, ktorý vytvára poznanie a význam. Sú to praktiky, ktoré systematicky tvoria predmety, o ktorých hovoria (Foucault, 2012: 49). Takisto Foucault načrtol premenu mocenských vzťahov z verejných na skryté a ich fungovanie medzi mocou a produkciou poznania v dnešnej spoločnosti (Foucault, 2004).

A dnes už, samozrejme, existuje mnoho prác, ktoré kritizujú Saida, napríklad mu vyčítajú esencalizáciu a homogenizáciu západného diskurzu. Said sa sústredil hlavne na britský a francúzsky vzťah k arabskému a islámskemu<sup>1</sup> Orientu a ten zovšeobecnil, čo spomína aj Maria Todorova v úvode svojej knihy *Imagining the Balkans* (Todorova, 2009: 9–10). Ďalej Todorova pracuje s konceptom balkanizmu, na ktorom je postavená celá jej kniha. Tento koncept je podľa nej podobný, ale nie rovnaký ako Saidov koncept. Orientalizmus zdôrazňuje opozíciu medzi dvoma svetmi, zatiaľ čo Todorova tvrdí, že balkanizmus sa zameriava na odlišnosti v rámci jednej skupiny ľudí. Tento koncept je charakterizovaný nejednoznačnosťou a prechodovosťou.

Niektorí autori, ako napríklad Milica Bakić-Hayden, na Saida nadväzujú a rozširujú jeho teórie. V štúdií *Nesting orientalisms* Bakić-Hayden píše o tom, ako ľudia, na ktorých bolo v orientalistickom diskurze poukazované ako na „iných“ tento koncept preberajú, manipulujú ním a aplikujú ho na krajiny, ktoré sami považujú za „iné“ (Bakić-Hayden, 1995: 922). Autorka to ukazuje na príklade percepcií Balkánu, čo bolo pre mňa veľmi užitočné v kontexte tejto práce, ktorá sa na Balkán

<sup>1</sup> V tomto texte pri prepise arabských pojmov budem využívať zjednodušenú transkripciu podľa knihy *Alláhovi bojovníci* od Attilu Kovácsa (2009). Pri slovách, ktoré v slovenčine zdomácneli (napr. Korán), ich budem používať v štandardnej slovenskej verzii, rovnako ako geografické názvy. Na rozdiel od platných Pravidiel slovenského pravopisu budem písať „islám“ miesto „islam“, „muslim“ miesto „moslim“ a „Muhammad“ miesto „Mohamed“, pretože tento spôsob prepisu, ako uvádza sám autor, je vernejší pôvodnému zneniu slov. Podrobnejšie pravidlá tejto transkripcie sú uvedené v transkripcijnej poznámke Kovácsa (2009: 11–13).

sústredí tiež. Mohla som teda jej príklady porovnať s tým, s čím som sa stretla pri čítaní materiálov.

Takisto Andre Gingrich predstavuje vlastný podtyp orientalizmu vo svojej štúdii *Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe* (1996), kde tvrdí, že krajiny, ktoré mali kontakt s Osmanskou ríšou, ich strety vykresľujú ako neustály reťazec vojen a násilia, pričom vynechávajú všetky ostatné aspekty interakcie medzi Osmanskou ríšou a inými krajinami (Gingrich, 1996). Na príklade Rakúska demonštruje hraničný orientalizmus v zachovanej ľudovej slovesnosti a názvoch miest. Hovorí, že je odlišný od typu orientalizmu, ktorý popisoval Said, lebo je prítomný skôr medzi bežnými ľuďmi, ako medzi akademikmi. Takisto ukazuje, ako politici v Rakúsku zneužívajú tento naratív „vojny proti Turkom“ v súčasných debatách (Gingrich, 1996).

Rozhodla som sa pracovať so všetkými troma konceptmi – hniezdiacimi orientalizmami (Bakić-Hayden, 1995), hraničným orientalizmom (Gingrich, 1996), a s balkanizmom (Todorova, 2009). Všetky totiž podľa mňa majú podobnú logiku a rétoriku, ako Saidov koncept orientalizmu.<sup>2</sup> Orientalizmus v Saidovej štúdii bol pôvodne zameraný užšie, na arabsko-islámsky svet, ale v rozpracovanej podobe, ktorá tento koncept rozširuje (ako Bakić-Hayden, 1995; Gingrich, 1996), sa dá aplikovať aj na iné oblasti. Bakić-Hayden ukazuje hniezdiace orientalizmy na príklade Balkánu, Gingrich tam spomína hraničný orientalizmus tiež. Balkanizmus ako koncept sa zas sústreďí výhradne na územie, o ktorom je táto práca a Todorova spomína viaceré jeho znaky, ktoré som našla aj v tu rozeroberaných textoch.

Obrazy o iných a ich vnímanie budem ilustrovať na príklade rakúsko-uhorského lekára Leopolda Glücka a dvoch osmanských cestovateľov a ich pohľadov na Balkán. Všetci traja cestovali, aj keď Glück za iným účelom ako cestovatelia. Cesta je nielen prekračovaním hraníc, ale aj technológiou identity, počas nich dochádza neustále ku konfrontácii cestovateľa s predstavami o iných a s predstavami iných o sebe (Malečková & Kučera, 2019: 19–20). Malečková a Kučera (2019: 29) spomínajú, že v britskom kontexte sa občas rozlišuje medzi objaviteľmi, cestovateľmi a turistami. Objavitelia hľadajú neprebádané miesta, priťahuje ich riziko. Turisti navštevujú miesta objavené podnikateľmi a pripravené pre hromadné návštevy, radšej sa pohybujú v známom prostredí. Cestovatelia chodia na miesta objavené výskumom a známe z histórie, v láske k riziku sú niekde medzi prvými dvoma. Cestopisy zas Malečková a Kučera (2019: 15–19) berú široko, ako prevažne reálne správy z ciest uskutočnených autorom-rozprávačom a písané v ich forme. Pre nich sú to zdroje, pramene ku skúmaniu postojov, vzťahov a identity. Sú postavené na istých obrazoch a prekonceptiach o iných.

Pohľady ľudí z Habsburskej monarchie, ktorá nepatrila medzi klasické európske koloniálne veľmoci, ale mala vzťah k Bosne a Hercegovine, nám môžu ukázať, ako sa obyvatelia z rakúsko-uhorskej časti vnímali a tvorili svoju identitu. Náhlady do cestopisov ľudí z centrálnej časti Osmanskej ríše, nám ukazujú, ako pracovali s diskurzom kolujúcom o Oriente.

<sup>2</sup> Na túto myšlienku ma priviedol úsek zo štúdie *Nesting orientalisms* od Bakić-Hayden, kde píše o balkanizme: „...however, it would be difficult to understand it outside the overall orientalist context since it shares an underlying logic and rhetoric with orientalism.“ (1996: 920). Myslím si, že to isté sa dá povedať o hniezdiacich orientalizmoch a hraničnom orientalizme.

V tomto článku som použila delenie krajín podľa ich miery koloniálnych interakcií, ktoré vo svojej štúdií *Frontier Myths of Orientalism* spomenul Gingrich (1996). Gingrich spomína, že súčasné vzťahy medzi Európou a muslimským svetom sú sčasti založené na štyroch rôznych typoch koloniálnych interakcií (1996: 100). V Európe sú po prvé krajiny, ktoré mali výrazný koloniálny vplyv<sup>3</sup> v muslimskom svete v zámorí (Británia, Francúzsko, Holandsko). Po druhé krajiny, ktoré mali nejaký koloniálny vplyv v im blízkych oblastiach muslimskej periferie. Po tretie krajiny, ktoré nemali takmer žiadnu koloniálnu skúsenosť s muslimským svetom<sup>4</sup> (to však neznamená, že by s muslimskými krajinami a ľuďmi z nich neinteragovali, len nemali kolónie ani sami neboli kolóniou). A po štvrté krajiny, ktoré boli koloniálnymi subjektmi nejakej muslimskej ríše.<sup>5</sup> Rakúsko-Uhorsko spadá do druhej skupiny, keďže ovládalo Bosnu. Osmanskú ríšu som sa rozhodla tiež zaradiť do druhej skupiny, hoci postupne strácala nadvládu nad časťou balkánskeho územia na prelome 17. a v prvej polovici 18. storočia, avšak v iných častiach Balkánu (napríklad formálne Bosna a Hercegovina) si ju zachovala až do konca 19. storočia. Oblasť Balkánu patrí do štvrtej skupiny.

Ďalej chcem adresovať používanie slova Západ v tejto práci. Keď ho spomeniem, vo význame sociálneho konštruktú, odkazujem sa najmä na prvú skupinu zo spomenutých, tú s koloniálnymi skúsenosťami v zámorí. Keď však hovorím o cestách osmanských cestovateľov do západnej Európy, myslím tým geografické označenie. Zahŕňam do nej Britániu, Francúzsko, Nemecko aj Benelux – na základe Malečkovéj a Kučery (2019: 33).

Ako sa Rakúsko-Uhorsko dostalo ku kontrole Bosny a Hercegoviny? V lete roku 1875 prepuklo v oblasti Bosny a Hercegoviny nové povstanie kresťanských roľníkov. Prvé motívy boli sociálne, avšak čoskoro vyhlásili povstalci aj politické ciele. Povstalcov vojensky podporilo Srbsko aj Čierna hora, a na Balkáne sa rozohrel rozsiahly národnostne a mocensky motivovaný konflikt, tzv. veľká východná kríza. Tú ukončil až Berlínsky kongres v roku 1878 (Šesták et. al., 2009: 301). Na ňom sa preberalo usporiadanie Balkánu. Vtedy Rakúsko-Uhorsko získalo tridsaťročný mandát na správu Bosny a Hercegoviny a správu dostalo na starosti ministerstvo financií (Šesták et al., 2009: 302). Správcom, ktorý riadil okupáciu v rokoch 1882–1903 sa stal Benjamin Kállay (Šesták et al., 2009: 304).

Željko Dugac (2017) vo svojej štúdií o rakúsko-uhorských lekároch v Bosne píše, že po okupácii začatej v roku 1878 minister vyslal lekárov, aby zaujali miesta v novom zdravotníckom systéme. Keď prišli, boli fascinovaní ľudovou medicínou v jej vidieckych oblastiach. Hneď začali publikovať v novo vytvorenom vedeckom časopise *Glasnik Zemaljskog Bosne i Hercegovine* svoje články, historické, archeologické, a najmä etnografické, týkajúce sa miestnych zvykov. Tento časopis bol prvým

<sup>3</sup> Gingrich (1996:100) podľa mňa používa „koloniálny vplyv“ (colonial influence), ako pojem, ktorý zahŕňa väčšie rozpätie interakcií než samotné spojenie „koloniálna nadvláda“ (colonial rule). „Koloniálna nadvláda“ je jeden z typov interakcií a zároveň je čiastočne synonymická s „koloniálnym vplyvom“. Keďže som sa pokúsila autorove myšlienky preformulovať čo najvernejšie, rozhodla som sa tu použiť „koloniálny vplyv“.

<sup>4</sup> Bývalé veľmoci v iných častiach sveta ako Portugalsko a Belgicko, Dánsko, Švédsko a Nemecko; krajiny bez výraznej muslimskej koloniálnej minulosti ako Írsko, zvyšok Škandinávie, Fínsko, baltské štáty, Malta, Švajčiarsko, Slovinsko, Chorvátsko ale aj Poľsko, Česko a Slovensko.

<sup>5</sup> Krajiny juhovýchodnej Európy – Grécko, Cyprus, Macedónsko, Bulharsko, Rumunsko, Albánsko, Bosna a Hercegovina, Čierna hora.

oficiálnym vedeckým časopisom v Bosne, založeným v rámci Zemského múzea Bosny a Hercegoviny. Zakladateľom múzea bola rakúsko-uhorská okupačná správa Bosny (zemaljskimuzej.ba, 2024: par. 1–2). Časopis bol miestom pre intelektuálov, kde sa mohli stretávať (Dugac, 2017: 48).

V týchto článkoch, vraví Dugac, sa nájde niekoľko pohľadov na Balkán, napríklad že je to živá minulosť, alebo že ľudia v Bosne majú detské pochopenie. Lekári sa snažili napasovať získané poznatky na štruktúry, ktoré im boli známe (Dugac, 2017: 47–49).

Tak to bolo aj v prípade Glücka. Glück sa narodil v Poľsku, vyštudoval vo Viedni. Bol špecialista na kožné a pohlavné choroby, ktorý prišiel študovať endemický syfilis. V Dugacovej štúdii je Glück zmienенý ako autor článku o ľudovom liečení besnoty. Glück popieral úspech niektorých liečiteľov pri ošetrovaní besnoty tvrdním, že pacientov nepohrýzlo skutočne besné zviera (Dugac, 2017: 49). Je to jeden zo spôsobov delegitimizácie. Tá funguje na zaradení skupín do kategórií, a tým ich vylúči zo spoločnosti (Bar Tal & Oren, 2012: 321). Glückovo tvrdenie spadá do charakteristiky pomocou vlastností, teda označenia skupiny vlastnosťou vnímanou veľmi negatívne v danej spoločnosti (Bar Tal & Oren, 2012: 321). V tomto prípade z textu vyplýva, že Glück naznačil, že pacienti sú klamári či príliš hlúpi na to, aby rozoznali, aké zviera ich pohrýzlo.

Dugac vraví, že cez pohľady lekárov vieme nájsť mechanizmus používaný po celej Európe, kedy sa bádatelia snažili zaznamenať čo najviac materiálu, a zároveň ho vysvetliť po svojom. Tým, bez ohľadu na ich úmysel, zmenili alebo zničili fenomény, ktorými sa zaoberali ako časť svojej práce. Všetci vyjadrovali postoj intelektuálov 19. storočia, ktorí si mysleli, že ľudové liečenie časom zanikne na úkor vedy a pozitivizmu (Dugac, 2017: 48, 49).

Rozhodla som sa podobný pohľad na Bosnu ukázať na príklade iného Glückovho článku. Nie je to report o liečení konkrétnej choroby, ale článok o miestnych zvykoch, v ktorom sa mieša opis praktík a predmetov s Glückovými komentármi. Pre mňa tak stojí trochu mimo jeho zvyčajnej tvorby. Tento jeho článok sa snaží o všeobecnejší pohľad na amulety ako na ochranu proti čomukoľvek, nielen proti jednej konkrétnej chorobe.

Jeho názov je *Hamajlije i zapisi u narodnjem ljekarstvu Bosne i Hercegovine* (Talizmany a zapisi v ľudovom liečiteľstve Bosny a Hercegoviny),<sup>6</sup> vydaný v roku 1890. Napísaný je v srbochorvátčine, latinkou. Tento jazyk zvolil pravdepodobne preto, lebo rakúsko-uhorská správa sa snažila pozdvihnúť národného ducha Bosny vo svoj prospech a z toho dôvodu bola, v oficiálnych, vládou podporovaných časopisoch, ako bol tento, srbochorvátčina pravdepodobne predvoleným jazykom.

Pri čítaní som si všimla viacero výrazov a slovných spojení, ktoré autor používa na opis kultúry, ľudového liečiteľstva a miestnych obyvateľov, najmä muslimov. Tieto popisy naznačujú pocit nadradenosti nad miestnym obyvateľstvom. Jeho slovné spojenia som sa rozhodla analyzovať, teda rozobrať na drobné, zamyslieť sa nad ich významom, nad expresívnosťou a dôvodmi, ktoré mohol mať Glück na to, aby ich použil. Pri takejto analýze je nutné poznať kontexty, ktoré sa týkajú prameňa. Kto ho písal, prečo, komu ho adresoval, kedy, akým spôsobom sa vyjad-

<sup>6</sup> Za pomoc s prekladom úryvkov ďakujem Mgr. Matejovi Karáskovi, PhD.

roval... dekonštrukciou textu, ukázaním vnútorných protirečení, ktoré podliehajú kultúrnym kódom autora,<sup>7</sup> som sa snažila skúmať Glückov pohľad na Bosňanov.

Ďalej som skúmala úryvky z cestopisov neskoroosmanských cestovateľov. Tí cestovali do Európy z rôznych dôvodov, niektorí z pracovných, za štúdiom, podnietení turistickou vášňou. Pri svojich cestách viacerí prešli aj Balkánom, alebo sa stretli s ľuďmi odtiaľ a zanechali svoje dojmy v cestopisoch. Časti Balkánu boli od raného novoveku súčasťou Osmanskej ríše (dnešné Srbsko, Bosna a Hercegovina, Albánsko, Kosovo, Bulharsko, Rumunsko, Moldavsko, Grécko, Macedónsko, časť Chorvátska). V druhej polovici 17. storočia však začala svoju nadvládu nad týmito územiami postupne strácať, čo vyústilo do straty niektorých území na prelome 17. a začiatku 18. storočia. Koniec jej vlády priniesli Balkánske vojny a 1. svetová vojna.

Ani osmanskí cestovatelia nie sú typickými „Západniarmi“. Pohybujú sa na medzi Európy a „Orientu“, v hybridnom priestore, a podľa toho rôzne operujú s dobovým diskurzom. V niečom ho vyvracajú, v inom preberajú. Niekoľko týchto cestopisov je rozobraných v knihe *Z Istanbulu až na koniec sveta* (Malečková & Kučera, 2019), z ktorej som čerpala. V knihe sa nachádzajú citácie a parafrázy z cestopisov, ktoré som využila v tejto práci. Slová a vety, ktoré som analyzovala, teda boli limitované tým, čo sa nachádzalo v knihe. Vyberala som ich na základe relevantnosti k Balkánu, keďže kniha sa na túto oblasť primárne nesústreďuje. Preto sa budem venovať iba dvom osmanským cestovateľom, ktorí sa o Balkáne vyjadrovali najviac.

A nakoniec som sa rozhodla porovnať pohľady rakúsko-uhorských lekárov a osmanských cestovateľov. Obidve tieto skupiny mali niekoľko spoločných črt, sú to nové elity, ktoré žili a cestovali v rovnakom období, ale iné kontexty, v ktorých sa pohybovali, dodávajú ich výpovediam osobitý ráz. Ich komparáciou môžeme vidieť podobnosti a rozdiely v diskurze ľudí z krajín nepatriacich ku klasickým koloniálnym mocnostiam, a tak ho hlbšie pochopiť. Kladiem si otázky: Aké naratívy nachádzame v článku Leopolda Glücka? Aké sú podobnosti a rozdiely medzi názormi Leopolda Glücka a osmanských cestovateľov na Balkán?

## Všeobecný kontext

### *Vzťah Rakúsko-Uhorska k Bosne a Hercegovine*

Na prelome 19. a 20. storočia Habsburská monarchia ovládala územie Bosny a Hercegoviny. Najprv nad ňou v roku 1878 na Berlínskom kongrese od mocností, ktoré sa na ňom zúčastnili,<sup>8</sup> dostala mandát, v rámci ktorého ju spravovala (formálne bola Bosna stále súčasťou Osmanskej ríše). Neskôr, v roku 1908 ju anektovala a pripojila k svojim územiam. V rámci správy krajiny Rakúsko-Uhorsko uplatňovalo európsky racionalizačný prístup administratívy. Inými slovami, mapovali všetko od počtu sliviek v sadoch po choroby prasiat. Choroby ľudí sa zaznamenávali takisto. Na základe týchto dát potom štát uplatňoval politiku (napríklad pod-

<sup>7</sup> O dekonštrukcii textu hovorí Jacques Derrida (1967).

<sup>8</sup> Mocnosti, ktoré sa zúčastnili Berlínskeho kongresu: Veľká Británia, Nemecko, Rakúsko-Uhorsko, Francúzsko, Taliansko, Rusko, Osmanská ríša. Okrem nich boli prítomné aj balkánske krajiny Grécko, Srbsko, Rumunsko a Čierna hora. Kongres sa týkal reorganizácie štátov na Balkáne po Rusko-Tureckej vojne 1877–1878 a víťazom vojny bolo Rusko.

poru výchovy, vzdelania a profesného formovania), ktorá mala dosiahnuť zdravú a sebestačnú, a zároveň pracovne a branne spôsobilú populáciu. Potenciál takejto populácie sa potom dá využiť v maximálnej miere. Vyššie popísaná forma moci sa označuje pojmom biomoc, ktorý zaviedol Foucault (Tinková, 2014: 109–110). Keď píšem o racionálnom prístupe v administratíve, treba mať, samozrejme, na pamäti, že Osmanská ríša svoje územie spravovala rovnako racionalisticky, ale na trochu iných princípoch.

Habsburská monarchia teda, okrem iného, implementovala vlastný systém medicíny, odlišný od toho, ktorý fungoval v Osmanskej ríši. Preto vysielali ľudí, ktorí mali zaplniť novovzniknuté posty ako nemocniční, okresní a obvodní lekári. Lekári v tom čase chodili na výjazdy do rurálnych oblastí Bosny a Hercegoviny a posuďovali zdravotný stav obyvateľstva a choroby, ktoré ho ťažili. Zaujali ich však aj rôzne aspekty miestnej kultúry, nielen vo vzťahu k liečeniu, ale aj všeobecne. V nej sa prelínalo katolícke a ortodoxné kresťanstvo, judaizmus, islám a staršia predkresťanská viera. Medzi novopríchodzimi sa nachádzal aj Glück, ktorý prišiel skúmať syfilis. Tak, ako mnohí, však neodolal a začal sa zaoberať aj skúmaním ľudovej medicíny (Dugac, 2017: 47–48).

Habsburgovci chceli toto územie dostať pod svoju vládu. Ako hovorí Foucault, disciplinácia, ktorej súčasťou sú aj zber informácií, ich kompartmentalizácia, záznam a kategorizácia, je významným krokom v modernej dobe na uplatnenie moci nad územím, a čo je dôležitejšie, nad ľuďmi, ktorí na ňom žijú. Rôzne inštitúcie, medzi nimi aj nemocnica, sa stávajú miestami vytvárania a overovania poznatkov, tvorby noriem (pomocou štandardizácie), a celý medicínsky systém bol založený na novom type skrytej moci (Foucault, 2004: 185, 187).

Nástrojom, pomocou ktorého mali Habsburgovci dominovať oblasti, bolo okrem iného poznanie tamojšej medicíny a ľudových predstáv. Lekári sa snažili zaznamenať a kategorizovať ľudovú medicínu, a zároveň sa na ňu pozerali zvrchu. Územie vnímali ako „*živú minulosť*“ (Dugac, 2017: 48), teda priestor, v ktorom sa dajú pozorovať staršie štádiá vývoja civilizácie. Je to príklad objektivizácie ľuďmi, ktorí veria, že sú tí objektívni. Radia určitý spôsob života do minulosti, čím naznačujú jeho zaostalosť. Pritom si veľmi nevšímajú, že to, čo pozorujú, je súčasnosť, a teda týmto vykázanim postulujú svoju nadradenosť. Toto minulé dedičstvo by sa malo podľa nich zachovať, a zároveň eliminovať, aby sa mohla miestna civilizácia posunúť (Dugac, 2017: 48). Tu je vidieť protiklad, ktorý dáva väčší zmysel, keď sa trochu dovysvetlí premýšľanie lekárov – predstavovali si, že zachovávajú minulé zvyky len na určitých miestach, z ktorých by sa stali skanzeny, ideálne múzeá tradícií, ktoré budú ukazovať zamrznutú minulosť moderným obyvateľom iných častí Rakúsko-Uhorska. Tieto myšlienky sa dajú spojiť s Todorovej balkanizmom, ktorého znakom je považovanie Balkánu za zamrznutý v čase a „divošký“ (Todorova, 2009: 6, 7).

Ďalej v tom, čo tvrdili, vidím binárne opozície centra (lekári) a periférie (miestni), urbanizácie a dedinského spôsobu života, pokroku a zaostalosti, racionálnej medicíny a iracionálnych predstáv a povier (z pohľadu lekárov). Teda, inak povedané, lekári mali pocit nadradenosti voči miestnym, keďže oni síce pochádzali často z periférnych častí ríše, ale vzdelanie nadobudli v mestách ako Viedeň a Pešť, v modernom, mestskom svete. Navyše, ich vzdelanie bolo medicínskeho charakteru. Nadradene sa podľa štúdie explicitne či implicitne vyjadrovalo niekoľko z nich

(Dugac, 2017: 48, 49). Snažili sa vysvetliť zistené poznatky o miestnych zvykoch po svojom, častokrát nachádzajúc vlastné vysvetlenia a vstupujúc do naratívu miestnych, prekrúcali ho a pretvárali (Dugac, 2017: 49).

### ***Osmanská ríša na prelome 19. a 20. storočia***

Osmanská ríša v 19. storočí začala byť prístupnejšia západným, moderným myšlienkam. Pod ich vplyvom Európu vnímala vtedajšia elita ako pokrokovejšiu, kultúrne vyspelejšiu, majúcu prevahu. Cítili potrebu ju dohnať, vyrovnáť sa jej. Preto sa snažili reformovať Osmanskú ríšu na vzor Západu sériou reforiem súhrnne nazvaných *tanzimat* (začali sa Gülhanským dekrétom v r. 1839). Boli zamerané na modernizáciu a technologizáciu, ale aj na riešenie problémov vnútri ríše, hlavne, čo sa týkalo výberu daní a prístupu k pôde. Nebolo to teda len o doháňaní Západu, ale o celkovej konsolidácii krajiny (Malečková & Kučera, 2019: 12). Západ bol okrem modelu reforiem pre stredné a vyššie vrstvy aj vzorom v odievaní, literatúre, vzdelávaní a každodennom živote. Dôsledkom zmeny tradičných hodnôt, vzťahov a prenikania Západu bola kríza identity medzi modernými vzdelanými Osmanmi. Obraz Európy bol v popredí procesu utvárania modernej osmanko-tureckej identity. Medzi vzdelancami vtedy prevládala otázka: „Ako dohnať Západ a nestratiť pritom kultúrnu integritu?“ Preto porovnávali Európu a Osmanskú ríšu, kritizovali európske pohľady na Turkov a vymedzovali sa voči nim, ale ich v rôznych veciach aj preberali. Tak na seba začali hľadieť západnými očami (Malečková & Kučera, 2019: 12–13).

V tomto období narástol počet osmanských cestopisov – mladí muži chodili na štúdium do Európy, alebo bola ich návšteva súčasťou pracovnej cesty, či sa rozhodli ísť ako turisti, zažiť relax a zábavu. Turizmus, ako organizované cestovanie podporované infraštruktúrou a s dôrazom na dôležité miesta, ktoré by mal turista navštíviť, má korene v antike (Walton, 2024: par. 3). Ďalšími predchodcami turizmu sú púte. Moderný turizmus má počiatky v 16. storočí, kedy sa medzi šľachticmi stala populárna „Veľká cesta“ po Francúzsku, Nemecku a najmä Taliansku, počas ktorej sa učili o histórii a kultúrach. Neskôr sa pridali aj ďalšie destinácie a postupne sa čoraz viac príslušníkov stredných tried chcelo zúčastňovať takýchto ciest. Na začiatku 19. storočia už boli cesty za zábavou a potešením bežné medzi strednými vrstvami. Faktorom pre rozvoj turizmu bola najmä industriálna revolúcia, rozvoj dopravy a budovanie infraštruktúry, ktorá podporovala cestovateľov (Walton, 2024: par. 3–4).

Moderné osmanské cestopisy čerpali z európskej literatúry. Odrážali sa v nich postoje osmanskej strednej a vyššej triedy, ktorá cestovala po Európe. Cestopis ako žáner bol zásadným pre šírenie pokroku a civilizácie – autori tam predostierali symbolickú mapu Európy, prekladali Západ pre domácich čitateľov (ak písali pre nich) a konštruovali obraz „iného“.

Cesty sa môžu vnímať ako technológia vytvárania identity, na nich cestovatelia konfrontujú svoje predstavy o sebe a inom, vytvárajú aj prekonávajú hranice, zostrujú vnímanie rozdielov a zhôd (Malečková & Kučera, 2019: 19–20). Naozaj zaujímavé je sledovať, ako sa tieto obrazy o obyvateľoch Európy a aj o nich samých premietajú na stránkach cestopisov, o ktorých budem hovoriť nižšie. A ešte zaujímavejšie pre mňa je položiť si otázku – Aké sú podobnosti a rozdiely videnia Balkánu medzi osmanskými cestovateľmi a rakúsko-uhorskými lekármi?

## Kontext k článku Leopolda Glücka

Prvým primárnym prameňom, ktorý budem rozoberať v tejto práci, je *Hamajlije i zapisi u narodnjem ljekarstvu Bosne i Hercegovine* (Talizmany a zapisi v ľudovom liečiteľstve Bosny a Hercegoviny) (Glück, 1890). Autorom je už spomínaný Glück, rakúsko-uhorský lekár poľského pôvodu, ktorý do Bosny prišiel pôvodne preto, aby skúmal syfilis (Dugac, 2017: 48). Časopis, v ktorom bol jeho článok uverejnený, je *Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini*, najstarší vedecký časopis v Bosne. Jeho prvé číslo bolo publikované 1. 1. 1889 a funguje dodnes. Existuje pod záštitou Zemského múzea Bosny a Hercegoviny, založeného v roku 1888 počas okupácie Rakúsko-Uhorskom. Môžeme to vnímať ako snahu Rakúsko-uhorského vedenia založiť inštitúciu, ktorá im pomôže zbierať informácie o krajine a kategorizovať ich.<sup>9</sup>

Glück začína svoj článok všeobecným opisom vzniku ľudového liečiteľstva, ktoré podľa neho vzniklo všade na základe potreby chrániť sa pred zlými duchmi/bohmi, a z presvedčenia, že sa to dá docieľiť mágiou spojenou s uctievaním. Potom píše, že všade, kde sa uctievanie v dôsledku pokroku kultúry skomplikovalo, vznikla vrstva, ktorá ho mala upevňovať – kňazi. A tí sa stali aj liečiteľmi. Ďalej opisuje najstaršie spôsoby ochrany a liečenia, ktoré používali kňazi – liečitelia. Hovorí o čiastočnom prechode liečenia do rúk laikov. Tí prebrali aj nadprirodzené liečenie pomocou mágie, dokonca, aj keď liečili vedecky. Opisuje niekoľko odporúčaní klasických starovekých lekárov (napríklad Galén a Aetius) aj typické lieky, ktoré sa odporúčali v minulosti.

Potom prejde k ľuďom z Bosny a Hercegoviny, krátko spomenie ich vieru v to, že veľa chorôb pochádza od zlých duchov, čarodejníc alebo zlého oka. V článku sa ďalej zaoberá amuletmi, talizmanmi a ich využitím u miestnych. Prvým a hlavným z liekov a prostriedkov ochrany, ktoré Glück menuje, je modlitba. Spomína *zapisi*, kúsky papiera s veršom, alebo frázou, alebo častou modlitby z Koránu. Ich text je písaný v arabčine. Má zabezpečiť šťastie, ochrániť pred nešťastím a pred začarovaním (Mencej, 2022: 178).

V článku sa objavuje slovo *hamajlija* – talizman. Glück opisuje muslimský talizman, ako súbor *zapisov*, alebo prepis napríklad súry z Koránu, ktorý je poskladaný do trojuholníka a uložený vo voskovom papieri a koženom puzdre. Nosí sa okolo krku alebo okolo lakťa (Glück, 1890: 53). Ďalej dáva kresťanské, židovské aj muslimské príklady talizmanov a ich využitia.

Pri muslimoch Glück spomenie aj ich rozvinutý astrologický systém a muslimských náboženských znalcov a obdobu kresťanských kňazov, *hodžov*, ktorí plnili viacero funkcií, napríklad aj ako špecialisti na mágiu, schopní počarovať ľuďom, alebo ich odčarovať (Mencej, 2022: 174). Títo a iní miestni znalci nemali medicínske vzdelanie západného, to skôr znamená moderného, typu.

Tu by som zdôraznila, že Glück na nich nazeral cez prizmu jedného z druhov modernity. Aj na Západe bola rozšírená medicína, ktorú by sme dnes označili za „ľudovú“ a rozdelenie práve vyplýva z konceptu modernity a jej negatívneho po-

<sup>9</sup> Na samotnej stránke múzea sa píše: „Ako nezmapované teritórium na Balkáne, Bosna a Hercegovina zaujali mnohých rakúsko-uhorských učencov, ale aj falošných vedcov a hľadačov pokladov.“ (zemaljski-muzej.ba, 2024: par. 2)

hľadu na minulosť. Glück takisto mohol ako „ľudovú“ medicínu zaradiť niečo, čo nepoznal – čo je znakom toho, že bol rámcovaný (v tom čase) modernou medicínskou vedou.

### **Analýza vybraných úryvkov z Glückovho článku**

Teraz rozoberiem niekoľko slovných spojení použitých v prameni. Vybrala som ich na základe toho, že hovoria o niečom „pokrokovom, racionálnom, vyspelom“ v kontraste s niečím „zaostalým, nemenným, iracionálnym“.

Ako prvé sa hneď na začiatku článku vyskytne spojenie „pokrok kultúry“<sup>10</sup> (Glück, 1890: 45) spojený s vznikom funkcie kňazov. Glück vysvetľuje vývoj obradov od jednoduchých k zložitejším. Slovo „pokrok“ sa spája s modernitou. Modernita je európsky termín, ktorý označuje formy európskej spoločnosti, ktoré vznikali približne od 16. storočia. Modernita ako myšlienka v čase osvietenstva nabrala význam nadradenosti prítomnosti nad minulosťou a s rozširovaním európskej moci aj nadradenosti nad predmodernými spoločnosťami. Pretože tieto spoločnosti vykazovali podobné znaky ako oblasti Európy v minulosti, Európania ich nazvali primitívnymi, necivilizovanými. Modernita sa stala synonymum pre „civilizovanosť“ a ďalším ospravednením pre civilizačnú misiu. Modernita nie je len jedna, jej formy sa líšia geograficky a kultúrne (Ashcroft, Griffiths, & Tiffin, 2008: 130–132).

V Glückových slovách sa prejavuje myšlienka, že niektoré kultúry sú „vyspelejšie“, alebo „pokrokovjšie“ ako iné, čo implikuje, že existujú kultúry lepšie alebo horšie. To mi pripomína aj pohľad sociálneho darwinizmu – niektoré kultúry sú na vyššom evolučnom stupni, a preto sú predurčené vládnuť iným – čo rozpracovali aj rôzni ďalší teoretici, napríklad keď sa zaoberali rasou. Časom sa začalo tvrdiť, že niektoré kultúry, rasy, národy ani nemôžu dosiahnuť taký stupeň vývoja, pretože na to nemajú prirodzenú výbavu. To sa potom bralo ako ospravedlnenie nadvlády nad nimi a ich reprezentácie pomocou ľudí zo Západu – oni za seba nemôžu hovoriť sami. Avšak, Glück nemusel zastávať sociálny darwinizmus, ani na základe jedného slovného spojenia neviem presne určiť, či tak robil. Zmienkou o tomto pohľade na kultúry som sa skôr snažila poukázať na širší rámec orientalizmu ako myšlienok o nadradení určitej skupiny.

So sociálnym darwinizmom je spojený Edward B. Tylor, jeden z hlavných britských antropológov 19. storočia. Tylor bol ovplyvnený práve Darwinom a jeho evolučnou teóriou. V knihe *Primitive Culture* (1871) opísal vývoj kultúr od primitívnych k civilizovaným. Rovnaký prístup mal aj k náboženstvám – od animizmu cez polyteizmus po monotheizmus. Tvrdil, že všetky spoločnosti majú rovnaký potenciál, len niektoré ešte neprešli všetkými stupňami vývoja. Takisto stupne vývoja sú rovnaké pre všetky kultúry. Zaviedol aj teóriu prežitkov, čo sú pozostatky racionálnych praktík z primitívnych kultúr, ktoré prežili v civilizovaných kultúrach a stratili svoju pôvodnú užitočnosť (T. Editors of Encyclopaedia Britannica, 2012). Skúmaním javov, ktoré sa vyskytujú v dnešných „primitívnych“ spoločnostiach sa dozvieme viac o našej spoločnosti (Street, 2025).

Je vidieť, že Glückov úvod je vystavaný v podobnom v duchu vývoja kultúr a náboženstva, hoci to neznamena, že by musel čerpať priamo z Tylora. Skôr to uka-

<sup>10</sup> Prel. s pomocou Mgr. Mateja Karáska, PhD a nástroja umelej inteligencie Google Translate.

zuje, ako veľmi boli myšlienky o „vypelosti“ či „pokroku“ kultúr rozšírené v spoločnosti, keď sa objavujú aj v diele tohto lekára. A to súvisí so širším rámcom orientalizmu, keďže jednou z jeho hlavných ospravedlnení je „civilizačná misia“, ktorá sa považuje za opodstatnenú práve vďaka dôkazom „nevypelosti“ skupín ľudí či celých kultúr.

Ďalej sa tam objavuje svet binárnych opozícií. Napríklad my a oni, bohatí a chudobní, bieli a farební, známi a cudzí, lepší a horší. Tieto zjednodušujúce opozície rozdeľujú svet, zafarbujú ho podľa toho, kto sa pozerá a, ako hovorí Said, konštruujú stereotypy, ktoré sa zapracovávajú do orientalistického diskurzu (1979: 57).

Autor tiež tvrdí, že „kasta alebo trieda“ (Glück, 1890: 45) kňazov vznikla všade potom, čo takýto pokrok kultúry prebehol a náboženské úkony sa stali pre ľudí nezrozumiteľnými. Nerozvádza, akých kňazov myslí. Môžem len na základe prostredia, z ktorého pochádzal, predpokladať, že hoci to nespomína, slovo kňaz má kresťanský podtón. Jeho tvrdenie jasne naznačuje lineárne vnímanie času od „horšieho“ k „lepšiemu“. Takisto je ovplyvnený kresťanským pohľadom na svet, ktorý obsahuje aj lineárny pohľad (Hawkin, 1999: 5) a snaží sa povedať, že spoločnosť je vyspelejšia, ak sú v nej kňazi (duchovní). Tu môžeme tiež vidieť myšlienky podobné Tylorovým názorom na vývoj náboženstva.

Ďalšie spojenia, ktoré používa, sú racionálne prostriedky, vedecká medicína, nadprirodzené prostriedky:

História medicíny nás učí, že aj takí lekári, ktorí neustále ovplyvňovali smer vedy, pri liečení pacientov, okrem iných racionálnych prostriedkov, používali aj amulety (Glück, 1890: 46).

... na jednej strane boli skonštruované choroby, o ktorých vedecká medicína ani nespomína, a že sa na druhej strane používajú nadprirodzené prostriedky na ochranu a liečenie (Glück, 1890: 47).

K tomu by som dodala, že je jasne vidieť, ako kreslí kontrast medzi racionálnym a iracionálnym, vedeckým a nevedeckým. Do prvej z dvoch kategórií patrí medicína. Akú presne Glück myslí? Jednoducho, tú, ktorú má vyštudovanú aj on, teda model, ktorý fungoval v centrálnej časti Rakúsko-Uhorska, založený na presnom popise, kategorizácii a zázname chorôb, stavu pacienta aj prostredia a na snahe empiricky dokazovať funkčnosť alebo nefunkčnosť liečby. Takáto inštitúcia však, ako spomína Foucault (2004: 185, 187), v sebe tiež skrýva mechanizmy moci. Ľudí vníma ako objekty na skúmanie, nie bytosti.

Do druhej kategórie Glück kladie ľudové liečiteľstvo. Už len samotnou formuláciou slov ho odlišuje od „medicíny“, aby bolo jasné, že to je niečo iné. Opak ľudového môže byť „mestské“, čo ma opäť privádza k dichotómii pokrok/zaostalosť, a dynamike centra a periférie, ktorá sa spája s kolonializmom (ale nie výlučne s ním). Centrum je sídlom moci, periféria je ním ovládaná, hoci v skutočnosti je ich vzťah oveľa komplexnejší. A „ľudové“, vo význame dedinské, evokuje „dávne“, „minulé“, čo je v negatívnom kontraste s modernou spoločnosťou. Takisto Glück spája ľudové liečiteľstvo s nadprirodzenom:

Svetskí lekáři, kteří většinou pocházeli z křesťanského stavu a kterým preto božské liečenie nebolo neznáme, si, prirodzene, museli uchovať aj nadprirodzené lieky. Takým nadprirodzeným liekom, ktorý si ľudové liečiteľstvo zachovalo až dodnes, sú amulety a *zapisí* (Glück, 1890: 45).

Tu je zreteľné, že autor mal jasnú deliacu čiaru medzi posvätným/nadprirodzeným a profánnym/prirodzeným. To je tiež moderný koncept, ktoré mnohé iné kultúry nemajú, ale vedci sa ho pri ich skúmaní snažili na ne napasovať. Ďalšie slovné spojenie a dva výroky sa týkajú priamo vierovyznania a národnosti. Konkrétne je to slovo „mohamedán“, ktoré sa vyskytuje na viacerých stranách (Glück, 1890: 49, 50, 51, 53, 54). Ako píše vo svojej štúdií Said (1979: 60–66), prorok Muhammad bol od stredoveku v Európe stotožňovaný s prívlastkami ako „podvodník, klamár, falošný prorok“, čo dodáva aj označeniu „mohamedán“ negatívnu konotáciu. Takéto označenie (Muhammada aj muslima) pramení zo strachu, ktorý ešte v stredoveku Európania pocítovali pri konfrontácii s islámom a zo snahy si neznáme, nové a ohrozujúce pripodobniť k niečomu známemu – Muhammad je niekto ako Ježiš, len falošný. Predstavy vtedy vzniknútšie sa nabaľovali a dodávali celej rozmanitej oblasti „Orientu“, identifikovanej do veľkej miery s islámom, stereotypne nemenný, stagnujúci ráz. Musíme, samozrejme, vnímať označenie „mohamedán“ aj v kontexte svojej doby – bolo to veľmi bežné pomenovanie, ako dnes muslim, a jeho obsah nemusel byť negatívny. Jeho korene však sú v zovšeobecnených predstavách o stagnácii Orientu.

Preto chcem poukázať na Glückove vyhlásenia v texte, ktoré naznačujú stagnáciu: „Bosňan verí *zapisu*, len preto, že si myslí, že je posvätný,“ (Glück, 1890: 47) a „Mohamedán je celý presýtený chaldejsko-arabskou mystikou“ (Glück, 1890: 47). Slovo chaldejský odkazuje na minulosť, a teda aj na zaoštalosť, a zároveň sa vyhýba spojeniu mystiky s judeo-kresťanskou tradíciou. Čitateľa to navádza myslieť si, že muslimovia sú tí zaseknutí v dávnych dobách, tajomní, iracionálni.

To súvisí aj s Todorovej balkanizmom. Jednými z jeho centrálnych konceptov sú iracionalita a neotesanosť Balkáncov a zamrznutie celého Balkánu v čase, niekde na pomedzí rôznych stupňov rastu (Todorova, 2009: 14, 16).

Obidva úryvky pripisujú nejakú charakteristiku celej skupine, v prvom prípade všetkým obyvateľom Bosny bez rozdielu ich etnickej alebo náboženskej príslušnosti, v druhom bosnianskym muslimom. Presne to sú príklady stereotypizácie, ktoré sa dajú začleniť do širšieho orientalistického diskurzu. Znovu sa stretávame s označením jednej skupiny negatívnou vlastnosťou, teda delegimizáciou na základe vlastností (Bar Tal & Oren, 2012: 321). A to otvára priestor na využitie moci osobou, ktorá je označovateľom. Keď zadefinuje inú skupinu negatívne, označí ju tým totiž ako takú, proti ktorej sa má zakročiť (Bar Tal & Oren, 2012: 322). Pričom tieto extrémne stereotypy vôbec nemusia vypovedať o danej skupine a jednotlivcoch.

A vypovedajú? To sa z článku nedozvieme. Autor sa nenamáhal zobrazit konkrétne postavy. Zjavne to však nebolo preňho dôležité, lebo jeho cieľom bolo zhrnúť poznatky, ktoré získal, na pár stranách. Glückovi nešlo primárne o zdiskreditovanie obyvateľov Bosny, chcel v štúdiu oboznámiť čitateľov s faktmi o používaní talizmanov v Bosne. To je tiež dôležité si uvedomiť. Avšak to, že nespomínal žiadne konkrétne slová miestnych, hoci je zrejmé, že informácie čerpal od nich, ukazuje, že on bol konečným filtrom, cez ktorý všetko prechádzalo. On bol v pozícii autority

na to, aby mohol prezentovať obraz používania talizmanov v Bosne. Faktografické poznanie, ktoré zozbieral, bolo určite významné, ale zároveň vykreslil Bosňanov ako zaostalých, iracionálnych ľudí, u ktorých je rozšírené hlavne to nadprirodzené.

## Názory Osmanov cestujúcich na Balkán (Srbsko/Bulharsko/Rumunsko)

Cestovatelia, ktorí okrem západnej Európy navštívili aj Balkán, si na svojej pomyselnnej mape vytvárali akúsi hierarchiu jednotlivých krajín. Na vrchole rebríčka bolo Francúzsko, súperiace o pozíciu s Anglickom či Nemeckom. Balkán a krajiny na juhovýchode Európy, podľa nich, buď priamo patrili do Orientu, alebo boli prechodovými oblasťami medzi Východom a Západom. Tvrdili, že na rozdiel od takého Talianska, ktoré je chudobným príbuzným Európy a vykazuje orientálne rysy, ale zároveň je na ceste k pokroku (Malečková & Kučera, 2019: 110), Balkán patrí viac na Východ.

Popisu Balkánu sa venovali hlavne dvaja cestovatelia – Ahmed İhsan a Cenab Şahâbeddin. İhsan bol vydavateľom, prekladateľom a novinárom, obdivoval diela Julesa Verna a mal záujem o technologický a socioekonomický rozvoj Európy. Jeho záujem bol turistický aj profesionálny. Počas cesty po Európe sa stretával s vydavateľmi, tlačiarňami a zaujímal sa o nové techniky tlače, ktoré by potom mohol sám využiť. Napísal dva cestopisy týkajúce sa Európy: *Avrupa'da Ne Görüm* (Čo som videl v Európe) a *Tuna'da bir Hafta* (Týždeň na Dunaji) (Malečková & Kučera, 2019: 38–39).

Şahâbeddin bol popredným literátom, na štúdiách lekárstva bol aj v Paríži (strávil tam štyri roky) a na cestu po Európe ho poslal denník *Tasvîr-i Elfkâr* (Zobrazenie myšlienok) v rokoch 1918 a 1919. Cestoval vlakom cez Bulharsko, Rumunsko, Maďarsko, Rakúsko a Čechy do Berlína a odtiaľ tou istou cestou naspäť (Malečková & Kučera, 2019: 41–42). Oba teda boli príslušníci modernej osmanskej elity z Istanbulu.

İhsanov cestopis *Tuna'da bir Hafta* (Týždeň na Dunaji) vznikol v roku 1911, po plavbe z Pasova do Constanţe, ktorej predchádzal mesačný pobyt v Nemecku (Malečková & Kučera, 2019: 38–39). İhsan v ňom opisuje cestu po rieke, krajinu aj okolité mestá, v ktorých majú zastávky. Najprv podľa neho plavba z Pasova do Viedne prebiehala pokojne, ale všetko sa zmenilo, keď na palubu pristúpili Srbi a Bulhari. Hneď bolo na nich vidieť, že európske oblečenie im bolo cudzie (Malečková & Kučera, 2019: 111), a takisto ich podľa správania zaradil medzi „Orientálcov“. Spôsob, akým rozprávali a smiali sa ukazoval na žoviálnosť obyvateľov východných krajín (Malečková & Kučera, 2019: 111). İhsan píše, že takéto správanie je vlastné všetkým z Východu, všetci sa navzájom podobajú. Čím ďalej na Východ sa plavia, tým sa situácia zhoršuje, cestujúci spia v salónoch, hádžu šupky z ovocia na zem, špinia toalety (Malečková & Kučera, 2019: 111). Svoj negatívny dojem nevzťahuje len na Balkán, ale na Orient ako celok.

Şahâbeddin zas napísal zo svojich ciest po Európe dvadsaťdva listov, ktoré boli uverejnené v denníku, ktorý ho vyslal. Neskôr boli vydané knižne pod názvom *Avrupa Mektupları* (Listy z Európy, 1919). V listoch zaraďuje Bulharsko, Rumunsko a sčasti aj Maďarsko na Východ (Malečková & Kučera, 2019: 112). Tieto krajiny majú mnoho spoločného s Osmanskou ríšou, aj keď v poslednej dobe urobili kroky na ceste k modernej civilizácii. Bulharsko je na pol ceste medzi Východom

a Západom, zostáva v ňom niečo východné, aj napriek tomu, že napríklad Sofia má široké západné bulváre, a už nie zhnité drevené domy a kľukaté uličky (Malečková & Kučera, 2019: 112). Hoci je tam vidieť pokrok, Šahâbeddin má pocit, že Bulhari nikdy nedosiahnu eleganciu Európanov. Ukazuje to na príklade jedla; hoci jedia príborom, pôsobia dojmom jedenia rukami. Pokrok podľa neho umožnilo postupné striasanie orientálnosti, výmena predností a nedostatkov východnej civilizácie za prednosti a nedostatky západnej (Malečková & Kučera, 2019: 113).

Je tu vidieť jeden z významných znakov balkanizmu – pomedzie, prechodnosť, zamrznutie v určitom štádiu rastu. Balkán je často opisovaný ako križovatka medzi Východom a Západom (Todorova, 2009: 15–16). Osmanskej ríši podľa cestovateľov prináleží miesto niekde po boku Balkánu, je súčasťou civilizovaného sveta, aj keď je na periférii. Nie je však úplne mimo neho. Zároveň sa na ňu pozerajú ako na spojítka Východu a Západu. Ich referenčným bodom je vždy Istanbul, vzťahujú sa k nemu, stotožňujú sa s ním a podľa neho porovnávajú (Malečková & Kučera, 2019: 67). Niekedy znaky alebo udalosti z Balkánu prirovnávajú k určitým negatívnym javom v Osmanskej ríši (Malečková & Kučera, 2019: 111). Celkovo sa však snažia ukázať, že ich miesto je po boku Európy, aj keď nie sú takí vyspelí ako ona.

Toto vyzdvihovanie a dokazovanie vidíme v ich pokusoch prenášať „orientálne rysy“ na Balkán. Ich cestopisy boli písané primárne pre domácich čitateľov. Dovoľujú v nich čitateľom identifikovať sa nie v opozícii, ale spoločne so Západom v protiklade k barborským znakom Balkánu (Malečková & Kučera, 2019: 113). Týmto spôsobom však spisovatelia len využívajú diskurz, ktorý v tom čase koloval aj o nich samých.

Myslím si, že príklady z osmanských cestopisov uvedené vyššie sú dobrou ukážkou orientalizácie „Orientálcov“ pomocou ich vlastných slov a činov. Bakić-Hayden vo svojej štúdii hovorí, že hniezdiace orientalizmy (1995: 922) sú fenoménom prijatia a manipulovania konceptu „iného“ tými, o ktorých sa tak rozprávalo v orientalistickom diskurze. Presne to robia aj Osmani. Pokusy osmanských spisovateľov jednoznačne hovoria o silnej potrebe dostať sa do povedomia ako súčasť Západu, ale pritom na Východ odsúvajú celé kultúry, aj tie geograficky západnejšie od nich, a tým potvrdzujú štruktúry, ktoré sú už zavedené.

V *Nesting Orientalisms* sa píše, že pre Balkáncov v 80. rokoch 20. storočia sa stala centrom Západná Európa. Geografická blízkosť k nej bola určovateľom „európskosti“ na balkánskom polostrove, napríklad pre Slovincov a Chorvátov, ktorí poukazovali na ich spojenie so „strednou Európou“, aj keď už nerozoberali, či to bolo ako rovnocenní, alebo nie (Bakić-Hayden, 1996: 924). Pre osmanských cestovateľov sú prakticky dve centrá: Západ a Istanbul. Všetko smerom od Západu na východ bolo „orientálnejšie“, takže aj Istanbul je sčasti orientálny, ale na pomedzí. Všetko vzdialené od Istanbulu, až po hranice „Západu“, bolo ešte orientálnejšie. Keď kreslili mapu, mali na nej vyznačený Západ a Istanbul, a všetko medzi nimi malo rôznu stupeň orientalizácie. Balkán, ktorý je smerom na západ od Istanbulu, ale na východ od Západu, medzi dvoma centrami, je vnímaný ako zaostalejší. Je naň uplatnená presne rovnaká rétorika, ako na iné „orientálne“ miesta, aj keď z pohľadu Istanbulčanov je umiestnený západnejšie. Vidím v ich orientalizovaní podobnú rétoriku, ako bola spomenutá v *Nesting Orientalisms*. Takisto sa snažia presunúť „cudzost“ na iné skupiny ľudí, avšak obracajú sa na dva smery, na východ

aj na západ. Preto by som nazvala jav presúvania orientálnosti na skupiny západne od seba „obrátенými hniezdiacimi orientalizmami“.

Predsa je však na iných miestach v monografii badateľná ambivalencia vo vzťahu k Európe. Osmani ju síce napodobňovali a obdivovali, ale zároveň sa snažili do istej miery vyvracať stereotypy, s ktorými sa stretli (Malečková & Kučera, 2019: 111–113). Preto je paradoxné, že podobné obrazy kreslili pri opise Balkánu.

Obaja cestovatelia sa vyjadrujú takto, pretože boli súčasťou modernej osmanskej elity, o ktorej som písala vyššie. Modernistické pohľady dávajú do kontrastu minulosť a prítomnosť, pričom na základe technologického pokroku prítomnosti hodnotia minulosť ako negatívnu. Globalizácia sveta a s ňou súvisiace cestovanie, ako jedna z technológií vytvárania identít, súvisia s kolonializmom, ktorý na ne vytvoril podmienky. Na globalizácii sa mohli podieľať len ľudia s príslušným ekonomickým alebo sociálnym kapitálom. Tí, ktorí si mohli dovoliť cestovať, či ich na cestu poslal zamestnávateľ. Pre ostatných boli určené koncepty spájané s minulosťou, ako napríklad ľudové tradície.

### **Porovnanie osmanských pohľadov na Balkán a naratívov v Glückovom článku**

Čo sa týka Glückovho článku, dá sa z neho vyvodiť, že autor sa na veci, ktoré skúmal, pozeral cez prizmu doby, používal bežné označenia vzťahujúce sa na kultúry, ktoré sú iné ako západná a naratívne takisto išiel v súlade s jedným z prúdov modernity, ktorý bol v tom čase rozšírený v Rakúsko-Uhorsku. To môžeme vidieť na príklade viet o pokroku a racionalite.

Orientalistický diskurz je v článku vyjadrený skôr mimochodom, pretože sa autor najmä snažil popísať viacero druhov mágie a spôsobov ochrany pred ňou, rovnako ako predmetov, ktoré sa využívajú u miestnych. Z vyššie analyzovaných slov a viet sa však dajú vyvodiť predpoklady o jeho pohľade na svet. Rozdeľoval ho do binárnych opozícií, pomocou ktorých načrtnol jasnú deliacu čiaru medzi ním a „inými“. Seba vnímal pravdepodobne ako človeka prináležiaceho k modernej, pokrokovej civilizácii, ktorá je na vyššom vývojovom štádiu, ako obyvatelia Bosny a Hercegoviny. Samotní obyvatelia sú príkladom „skanzenu“, zamrznutí v minulosti a iracionálnych poverách.

Čo sa týka islámu, ten je zahrnutý v texte ako súčasť náboženského mixu bosnianskej spoločnosti. Na slove „mohamedán“, sa dá ukázať odkaz tradície, ktorá na Západe bola už od stredoveku – videnie tohto náboženstva ako falošnej odnože kresťanstva, a zároveň hrozby. To však nie je jediný naratív o muslimoch. Gringrich, hovorí v rámci hraničného orientalizmu o obraze „dobrého muslima“ (1996: 106–109). Ten je významne spätý s Bosnou a Hercegovinou, pretože práve po začiatku okupácie začali ľudia z ostatných častí monarchie vnímať, aj pod vplyvom samotnej vlády, miestnych muslimov ako tých „našich“, „dobrých“, podrobených, v opozícii k stále „zlým“ Turkom (Gringrich, 1996: 106–109). „Dobry muslim“ však stále označuje niekoho, kto nie je v rovnakej pozícii s nemuslimom.

Glückove názory pravdepodobne korešpondujú s pohľadmi ostatných lekárov, ktorí na prelome 19. a 20. storočia pôsobili v Bosne. Vidím tam naratív o menej vyspelých ľuďoch, o ktorých môžu písať moderní lekári. Potrebujú ich nejakou reprezentovať, popísať, zaradiť, a tým vzniká korpus informácií, s ktorými môžu da-

lej narábať. Dozvedajú sa o nich viac, ale zároveň ich schematizujú a redukovujú do stereotypov, ktoré sú v súlade s ich prekonceptiami, ktoré si priniesli z domova. Vyjadrujú sa podobne Glückovi, jeden dokonca spomína, že Bosniaci majú „detské pochopenie“ (Dugac, 2017: 49). Avšak jedna krátka štúdia nestačí na definitívne závery.

Osmanskí cestovatelia İhsan a Şahâbeddin zas pomocou svojich príhod vykresľujú Balkán ako patriaci do Orientu, alebo na pomedzí Východu a Západu. Hovorí o zaostalosti, necivilizovanosti Balkáncov, aj keď podľa nich spravili nejaké pokroky. Jasne navádzajú čitateľov ich diel, aby obyvateľov vnímali ako tých iných, voči ktorým sa môžu vymedziť a vnímať sa ako modernejší, technologicky vyspelejší, v súlade so Západom. Svojím orientalizovaním Balkánu dávajú vzniknúť „obráteným hniezdiacim orientalizmom“ a prispievajú k esencIALIZácii tohto priestoru.

Prvou paralelou medzi osmanskými cestovcami a Glückovým článkom je vnímanie vyspelosti a kultúry v súvislosti s technologickým pokrokom a racionalitou. Glück spomína racionálne prostriedky, vedeckú medicínu; Şahâbeddin zas široké ulice Sofie, výsledok racionálneho plánovania mesta, brané aj ako zlepšenie hygieny, ktoré vníma ako krok smerom k západnej civilizácii.

Druhou paralelou je snaha dokázať, že autor – a čitatelia – patria k tomuto technologicky vyspelému Západu. U cestovateľov je to vyjadrené veľmi jasne, síce svoju ríšu neradia medzi centrum Európy, ale jednoznačne ju ani nevyklúčujú, dávajú ju do širšieho okruhu a pomocou prenášania „orientálnych“ vlastností na iných, aj obyvateľov Balkánu, sa k Západu ešte viac približujú. Túto tendenciu je vidieť v Glückovom texte len implicitne, pretože na prvý pohľad to vyzerá, ako keby sa snažil bosniansku kultúru pretlmočiť z iného uhla – dôkladným popisom a kategorizáciou foriem mágie, talizmanov a ich využitia. Predsa, keď sa pozrieme bližšie, sa však dá z jeho článku vyčítať, že *on* patrí k pokrokovej kultúre, a Bosniaci nie. To je to, čo ho spája s Osmanmi. Pohľad na seba, ako na moderného človeka, ktorý prekonal poveru (v Glückovom prípade) alebo zaostalé formy správania (cestovatelia). A použitím niektorých fráz, ako „mohamedán“, alebo viet, kde sa vyjadruje o ich schopnostiach či vlastnostiach, na nich tak isto ako Osmani prenáša čosi „orientálne“, a tým tiež nepriamo poskytuje čitateľom možnosť vymedziť sa voči Bosniakom.

Tu nastáva otázka, ako vlastne orientalizmus súvisí s modernitou. Said o ňom písal ako o istom kultúrno-priestorovom vymedzení. Keď však do hry prichádza modernita ako súbor ideí spojených s pokrokom, ktorá, ako je vidieť pri cestovateľoch, nepatrí len Západu, nedá sa hovoriť o jasne vymedzenej dichotómii Východ – Západ. Orientalizmus ako špecifickú formu diskurzu, stereotypizácie a schematizácie, možno nájsť všade. Keby sa rakúsko-uhorskí lekári pozreli na vidiek vo vnútorakúskych zemiach či v Uhrách, nepochybne by tam našli z ich pohľadu rovnako zaostalé prvky ako v Bosne. A takisto, keď osmanskí cestovatelia boli vo východných provinciách ríše, vnímali pozitívnejšie mestá na Arabskom polostrove ako vidiek v Anatólii. Presne to je ukážka moderného myslenia, ktoré spája obe tieto skupiny.

Posledným súborom paralel, ktorý by som rada spomenula, sú paralely medzi pravdepodobným vzťahom rakúskych lekárov k Bosne a osmanských cestovateľov k východným provinciám Osmanskej ríše. Tie sa analyzujú v tretej kapitole *Z Istanbulu až na koniec sveta* (Malečková & Kučera, 2019). Spomína sa, že Osma-

ni sa tam identifikovali s imperiálnou správou, čo je podobné ako lekári v Bosne. Takisto kreslili deliacu čiaru medzi mestom a vidiekom, pričom menej záležalo na konkrétnej oblasti. Celkovo využívali stereotypy zaostalých, nevzdelaných ľudí (hoci osmanskú správu aj kritizovali – mala by situáciu riešiť efektívnejšie). Videli sa ako tí, ktorí im prinášajú civilizáciu. Vzťahy Rakúsko-Uhorska k Bosne a Osmanov k arabským alebo balkánskym provinciám majú isté paralely. Ani jedno neboli kolónie, ale priamo pripojené územia, mali iný právny vzťah k ich impériám, preto som ich obidve zaradila k druhej skupine krajín (čiastočný koloniálny vplyv v muslimskom svete vo svojej blízkosti). Ale na druhej strane, podobne ako kolónie krajín z prvej skupiny (veľmoci s významným koloniálnym vplyvom v muslimskom svete v zámorí), boli tieto územia v očiach Glücka a cestovateľov zaostalé, potrebujúce reformu, často zahalené závojom tajomna. Celkovo by som teda zdôraznila tieto paralely a podotkla, že by stáli za bližšie preskúmanie.

Rozdiely medzi Glückom a cestovateľmi sú, samozrejme, už len vo forme a ciele jednotlivých skupín textov. Glückov článok sa sústreďí na niektoré aspekty bosnianskej kultúry, osmanskí cestovatelia zas popisujú svoje cesty a dojmy z nich. Glück sa snaží svoje informácie predostierať ako fakty, cestovatelia nezastierajú, že ide o ich osobné názory.

Glück a rakúsko-uhorskí lekári boli takisto v Bosne postavení do pozícií moci, ako zástancovia nových postov v medicínskom systéme, a teda autority. Oproti nim, osmanskí cestovatelia počas svojich ciest po Európe boli skutočne viac cestovateľmi, či už navštevovali známe alebo menej známe miesta. Práca bola pre niektorých z nich prítomná, ale nebol to hlavný cieľ ich ciest. Navyše, reakcie Európanov na nich boli ako na niečo nezvyčajné, mnohých spolucestujúcich zaujímalo skutočné dianie v Osmanskej ríši a nejedni mali na osmanské zvyky svoj vlastný názor. Často toho Európania o Osmanskej ríši veľa nevedeli (Malečková & Kučera, 2019: 107).

Bolo to teda odlišné od pravdepodobných reakcií na lekárov v Bosne. Osmani sa cítili skôr menejcenní ako v pozícii autority, pri pohľade na všetky vymoženosti, ktoré Európa ponúkala, či už sa týkali technológií, alebo aj takých vecí, ako napríklad rátať čas. Na druhej strane, lekár musel počúvať svojich nadriadených a nemohol len tak cestovať, kam sa mu zachcelo, ako to robili osmanskí cestovatelia. Pozície týchto dvoch skupín pri vytváraní svojich textov boli teda odlišné, aj keď výsledky sa v niečom podobali. Lekári sa snažili uplatniť svoju autoritu pomocou popisu bosnianskej kultúry, Osmani sa na príklade Balkánu snažili ukázať, že patria k Západu (Malečková & Kučera, 2019).

Rakúsko-Uhorsko však nebolo súčasťou klasických koloniálnych veľmocí. Môžem sa teda pokúsiť argumentovať, že aj lekári z tohto prostredia mali pocit, že musia ukázať zvyšku „vyspelého“ sveta svoju príslušnosť k nemu.

## Záver

Balkán bol rakúsko-uhorskými lekármi pochádzajúcimi síce mnohokrát z periférnych častí krajiny, ale zároveň často vzdelanými vo Viedni či Pešti, pravdepodobne vnímaný ako miesto povier a zaostalosti, či už sa to týkalo technologickej alebo kultúrnej vyspelosti. V tomto Glückov článok pravdepodobne zapadá do širšieho kontextu jeho súčasníkov a podľa mňa potvrdzuje diskurz, do ktorého mi pomoh-

la nahliadnúť Dugacova štúdia (2017). Glück okrem toho nepriamo ponúkal čitateľovi identifikovať sa s postojmi príslušníka modernej a vzdelanej inteligencie z vyšších stredných vrstiev. V jeho texte sú vidieť znaky orientalizmu, hraničného orientaizmu aj balkanizmu.

Osmanskí cestovatelia videli Balkán ako prechodný priestor medzi Európou a Orientom, bližšie k ich vlastnej krajine, ale zároveň obsahujúci všetky negatívne stereotypy, ktoré sa na Západe spájajú aj s Osmanskou ríšou. Prenosom stereotypov priamo stmelovali svojich čitateľov voči Balkánu a tiež ich spájali so Západom. Aj u nich sú znaky orientalizmu, balkanizmu a „obrátenejších hraničných orientalizmov“.

Prečo osmanskí cestovatelia prijímali orientalistický diskurz? Pretože cestovateľov s lekármi v skutočnosti spája omnoho viac, než ich rozdeľuje. Cestovatelia aj lekári sú moderné skupiny, takmer také, ako ich poznáme dnes, stotožňujú sa s tým a cez prizmu modernity nazerajú na iných ľudí či krajiny.

Táto identifikácia s diskurzom môže u každej skupiny vyplývať z iných dôvodov, u lekárov z ich pozície autorít snažiacich sa o poznanie územia a získanie odôvodnenia, prečo je správne okupovať toto územie; u cestovateľov z pocitu menejcennosti, nedostatočnosti voči Európe a snahy ukázať Európanom aj vlastným čitateľom, že patria k nej. Myslím si, že otázka presných dôvodov by mohla byť preskúmaná bližšie a otvorila by ďalší uhol pohľadu na dobové pohľady v Európe a jej okolí.

Zaujímavá je aj paralela medzi pozíciou rakúsko-uhorských lekárov v Bosne a osmanských cestovateľov vo východných provinciách osmanskej ríše a ich pohľadmi na miestnych. V tomto texte som sa jej venovala iba krátko, ale myslím si, že by rovnako stála za bližšie preskúmanie, hlavne v súvislosti s teóriou hraničných orientalizmov. Analyzovaný Glückov článok je iba výsekom z jeho tvorby, a tak by stálo za pokus pozrieť sa aj na jeho ďalšie články a texty iných lekárov, rovnako ako priamo na pramene z osmanskej proveniencie. Hlbšia analýza by mohla byť iba prospešná a mohla by rozšíriť, prehĺbiť či pozmeniť závery, ktoré som načrtla vyššie. Tento text teda v žiadnom prípade nie je konečnou zastávkou, ale skôr prvým načretím do témy, ktoré mi otvorí možnosti skúmania myslenia ľudí o „inom“ na prelome 19. a 20. storočia.

## Zoznam použitej literatúry

### *Pramene*

- Glück, L. (1890). Hamajlije i zapisi u narodnjem ljeekarstvu Bosne i Hercegovine. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini*, 2(1), pp. 45–55.  
 zemaljskimuzej.ba. *The Herald of the National Museum of Bosnia and Herzegovina*. Nájdené [11.3.2024] na <https://www.zemaljskimuzej.ba/en/herald-national-museum-bosnia-and-herzegovina>.  
 zemaljskimuzej.ba. *About the National Museum of Bosnia and Herzegovina*. Nájdené [11.3.2024] na <https://www.zemaljskimuzej.ba/en/about-national-museum-bosnia-and-herzegovina>.

### *Sekundárna literatúra*

- Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (2008). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. New York – Florence: Routledge Taylor & Francis Group.

- Bakić-Hayden, M. (1995). Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review*, 54(4), pp. 917–931.
- Bar Tal, D. & Oren, N. (2012). Delegitimization. In Daniel J. Christie (Ed.). *The Encyclopedia of Peace Psychology 1* (pp. 321–328). Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. Survivals. (2012/11/11). In *Encyclopedia Britannica*. Nájdené [6.2.2025] na <https://www.britannica.com/topic/survivals>.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Dugac, Ž. (2017). Physicians as Collectors of Folk Medicine Records in Bosnia and Herzegovina at the End of the 19th and in the Early 20th Century. *Acta Historiae Medicinae, Stomatologiae, Pharmaciae, Medicinae Veterinariae*, 36(1–2), pp. 46–54.
- Foucault, M. (2004). *Dozerat' a trestat': Zmysel väzenia*. Bratislava: Kalligram.
- Foucault, M. (2012). *The Archaeology of Knowledge*. Westminster: Knopf Doubleday Publishing Group.
- Gringrich, A. (1996). Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. In B. Baskar & B. Brumen (Eds.). *Mediterranean Ethnological Summer School, Volume II* (pp. 99–128). Ljubljana: Slovensko Etnološko Društvo.
- Hawkin, D. J. (1999). Deo, Non Fortuna: Christian, Time, and Technology. *Journal of Hindu-Christian Studies*, 12(1), pp. 2–7.
- Kovács, A. (2009). *Alláhovi bojovníci: vizuálna kultúra islámskeho radikalizmu*. Bratislava: Chronos.
- Malečková, J. & Kučera, P. (2019). *Z Istanbulu až na koniec sveta: Osmanské cestopisy z prelomu 19. a 20. storočia*. Praha: Academia.
- Mencej, M. (2022). Magic and Hodžas as Magic Specialists in Contemporary Bosnia and Herzegovina. *Godišnjak Centra Za Balkanološka Ispitivanja*, 49, pp. 171–196.
- Said, E. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage books.
- Street, B. V. (2025/1/1). Sir Edward Burnett Tylor. In *Encyclopedia Britannica*. Nájdené [24.1.2025] na <https://www.britannica.com/biography/Edward-Burnett-Tylor>.
- Šesták, M. et al. (2009). *Dějiny jihoslovanských zemí*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Tinková, D. (2014). Biomoc a „medikalizace“ společnosti jako rysy „modernity“. *AntropoWeb*, 3–4, pp. 107–118. Nájdené [10.1.2025] na <http://www.antropoweb.cz/webzin/index.php/webzin/article/view/195>.
- Todorova, M. (2009). *Imagining the Balkans*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Walton, J. K. (2024/4/17). Tourism. In *Encyclopedia Britannica*. Nájdené [24.1.2025] na <https://www.britannica.com/topic/tourism>.