ГЛАСНИК ЗАВИЧАЈНОГ МУЗЕЈА, Књ. 17 (2023), стр. 57-72
REVIEW OF REGIONAL MUSEUM, Vol. 17 (2023), pp. 57-72

Др Драгана КУЈОВИЋ
Историјски институт Универзитета Црцне Горе
Подгорица

ОСМАНСКО-ИСЛАМСКО НАСЉЕЂЕ ПЉЕВАЉСКОГ КРАЈА (ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКЕ НАПОМЕНЕ)

АПСТРАКТ: Постоји неколико полазишта у разматрању османско-исламског насљеђа, било да је ријеч о пљеваљском крају или шире о Црној Гори, тако да може бити виђено на више различитих начина, и то као: културно-споменићки траг некадашњег освајача; насљеђе које асоцира „на период који треба заборавити“; насљеђе националних или културно-религијских заједница које баштине културу исламског оријента и преузимају улогу његових природних баштиника и чувара; интеркултурна повезница и свједочанство заједничке прошлости са општеприхваћеним живућим одразом у свакодневици. Предмет рада који слиједи су теоријско-методолошки аспекти који би могли бити од значаја у обради и анализи овог насљеђа.

КЉУЧНЕ РИЈЕЧИ: османско-исламско насљеђе, Црна Гора, Пљевља, терминолошке недоумице, двојна перцепција

Насљеђе видимо као основу од значаја у обликовању самоидентификације и односа са другима или као форматив у развоју друштве-

них група и коначно, као културно-идентитетско упориште. „Институције сјећања“ (архиви, библиотеке, музеји) требало би да буду у мисији обликовања разумијевања и презентације историје и идентитета оних чије насљеђе похрањују. Кључна полазишта, која не морају бити и коначна, могла би бити одраз најприје става да је култура у сталном настајању, у споју између статичности насљеђа прошлости и динамизма савремености, и то у континуираном процесу афирмације баштињене различитости, као потенцијала и ресурса заједничког живота. Ако су наши идентитети израз најразличитијих синтеза, утицаја и прожимања, у нашем случају османско-исламски идентитетски знак је у директној корелацији са називом *левантски*, који црногорске, балканске и шире просторе Источног Медитерана позиционира у сусрет једној вишеслојној, етнички и вјерски хетерогеној, синкретичкој култури. Основна структурна сугестија тиче се „лиминалног“[1] статуса Балкана, што значи да Балкан постоји између Истока и Запада, или је Балкан понекад био најближи Оријент Европи. Умјесто да говоримо о „евро-медитеранском“ културном идентитету, усмјеравамо пажњу на источномедитерански простор у којем је трговина у медитеранском басену служила за симбиотско повезивање два свијета[2], европског и азијског, односно европског и османско-исламског. Према великом дијелу западних студија, одређујући и довољни елемент муслиманског идентитета је религија, тако да се друге димензије формирања идентитета третирају као секундарне у односу на религију, али слиједећи ставове о односу између религије и свих других елемената који обликују наш могући

[1] К. Е. Флеминг, Оријентализам, *Балкан и балканска историографија*, Филозофија и друштво 18, 11–32, 31.

[2] D. Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge University Press 2002, 11–12.

идентитет, сви они не могу се разумјети изван пракси унутар друштвеног контекста. Ови елементи нису једнообразни и не продукују монолитни идентитет. Земље Западног Балкана, према свом географском положају и симболичкој географији, често се и у великој мјери категоришу као „европска не-Европа“ или европски „унутрашњи Други“[3], окренути према југу, изван Европе, граничећи се са савременом Европом „из подручја које је у очима Европе опасно близу“[4].

Дефинисање културног насљеђа неке заједнице подразумијева процедуре његовог препознавања, селекције и вредносног означавања, и да бисмо у томе успјели, посежемо за одредницама препознатљивости и дистинктивности. Говорећи о основним елементима и полазиштима у дефинисању османско-исламског насљеђа у пљеваљском крају, односно шире у Црној Гори, имамо намјеру да презентујемо теоријско-методолошке напомене у успостављању могућег оквира за даља истраживања. Пљевља, односно пљеваљски крај, похрањује истакнути, илустративни и најбогатији дио овог насљеђа у Црној Гори. Незобиљазан је узорак за који важе сви закључци и општа методолошка разматрања која се односе на османско насљеђе у Црној Гори уопште. У препознавању или одређивању „шта је чије?“, потребан је мултидисциплинарни приступ и комплексна анализа, како би у случају османско-исламског насљеђа био рјешив проблем његових различитих етничких носилаца. Ово посљедње суочава нас са низом терминолошких недоумица, односно називних одређења онога што у првом кораку називамо османским, односно османско-исламским насљеђем. Поред

[3] Т. Петровић, *Дугачки пут кући: Репрезентације западног Балкана у политичком и медијском дискурсу*, Мировни институт: Штампарија Херн 2009, 76.
[4] *Ibid*, 48.

поменутог, у употреби су називи оријентално-исламско или исламско-оријентално, као и бошњачко-муслиманско и балканско насљеђе. Од свих набројаних, назив „бошњачко-муслиманско“ приписује ово насљеђе једној националној и вјерској заједници, и поставља се питање може ли искључиво остати у том оквиру, без могућности да његове сегменте равноправно дијеле и етничке заједнице другачијег вјерског, односно националног предзнака, као дио своје идентитетске препознатљивости. Полазећи од тога да је назив „османски“ неодвојив од својег исламског садржаја, у одређивању идентитета баштиника османско-исламског насљеђа најлакше је видјети директну релацију **муслиманска заједница : (османско) исламско насљеђе**. Међутим, како назив муслиман на балканском, односно јужнославенском простору не подразумијева само припадника исламске вјерске и културне заједнице, већ и онога који се тако национално изјашњава, поставља се питање успостављања једнаке релације као у претходном случају. Ако говоримо о Муслиманима као националној заједници, значи ли то да су они истовремено и муслимани, припадници вјерске заједнице, као што је очекивано да се ставља знак једнакости између вјерника муслимана и националног Муслимана? Другим ријечима, очекивано је да се славофони муслиман вјерник изјашњава као Муслиман у националном смислу, али ако је обратно, сматра ли се да је национална заједница Муслимана истовремено исто што и исламска заједница, односно заједница муслимана вјерника? Транзиција некадашњег османског политичког насљеђа у оквиру које је језик послужио као нуклеус различитих етничких и националних идентитета међу балканским хришћанима, код муслиманског корпуса није могла срушити темељну

идентитетску баријеру у односу на немуслимане[5]. Опозиција муслиман : хришћанин грађена је током вијекова османске владавине, тако да су балкански муслимани показивали карактеристике милетског система, преузимајући улогу природних баштиника и чувара османског насљеђа. Са друге стране, у изградњи националних идентитета унутар некадашњих милетских групација Царства, религијска припадност није била довољна, све док поједине цркве нису добиле национално име. Нови балкански национализми настојали су да замрзну непромијењену слику преостале муслиманске заједнице на Балкану, тако да је за њене припаднике упорно и распрострањено коришћено име „Турци“, непосредно их везујући за период османске владавине. За разлику од хришћанских заједница, које су након повлачења Османског царства биле подвргнуте процесу интензивног националног формирања, муслиманској заједници ислам није могао послужити као одговарајућа алтернатива националној свијести, али га се као прихватљиве алтернативе није могла ни одрећи, упоредо присвајајући неку врсту политичког национализма и тражећи свој идентитетски пут у њему.[6] Занимљиво је да све балканске словенске муслиманске заједнице нису на једнак начин прихватиле повлачење османске администрације, тако да су они из Бугарске, Грчке и Македоније напуштали подручја са којих су потицали, остављајући за собом различита свједочанства некадашњег трајања Царства на тим просторима. За разлику од њих, дубље према западним балканским крајевима некадашње османске доминације свједочимо останку бројне муслиманске популације и њеном локализму, много снажнијем од привржености одлазећем Царству. То се

[5] M. Todorova, *The Ottoman Legacy in the Balkans, Imperial Legacy* (The Ottoman Imprint on the Balkans and the Near East), ed. L. Carl Brown, 1996, 45–77, 67.
[6] Ibid, 68.

прије свега односи на босанске муслимане, али и на муслиманске заједнице у непосредном окружењу, који су на том подручју представљали друштвену елиту, са свијешћу о вишевјековној непромијењеној одредници својег локалног идентитета, с обзиром на то да је Босна, тако названа османска административна област, била значајна јединица Царства, настала на темељима средњовјековног босанског краљевства. У дефиницији босанског муслиманског корпуса, који је добио бошњачко национално име, истичу се прије свега ислам, као различито „вјерско, односно културно-политичко искуство“ у односу на остале јужнославенске народе. Словенско поријекло и језик дијели их од Турака, а вјерско, исламско насљеђе од српске и хрватске заједнице, за чије етничко формирање у Босни је такође вјероисповијест била основ. Уз исламско насљеђе, као елементарну културну разлику, додаје се да је ријеч о народу који се оформиио и живи на посебном историјском простору „босанске државно-правне идеје и културне мисли“. Дакле, основни елементи бошњачко-муслиманског идентитета су простор, смјештен на Балкану и у Европи, словенско поријекло и језик, затим ислам, и уз то се истиче одредница: „аутхтони европски муслимани“.[7]

Османско насљеђе и његова презентација предмет су истраживачких студија, музејских наратива, односно уџбеничке литературе, популарне литературе и публицистике, медија и нових технологија. Османска заоставштина може бити посматрана као *континуитет* или као *перцепција*.[8] Говоримо ли о континуитету османске заоставштине у контексту историјског насљеђа, ријеч је о институционалном развоју

[7] Мустафа Имамовић, *Бошњачки етнос: идентитет и име*, Прилози 32, Сарајево 2003, стр. 315–329, 316.

[8] М. Тодорова, нав. дјело, 536–539, 69–73.

постосманског периода и простора, када свједочимо процесу формирања нација детерминисаних вјерским идентитетом проистеклим из друштвене структуре и подјеле коју је формирао и утемељио османски милет систем. Турски национални пројекат произашао је управо из милет система, с обзиром да је номинални ислам узиман као један од обједињујућих маркера туркизације у постосманском периоду. Ислам, иако секуларизацијом склоњен из јавне сфере, јасно је дијелио оне који су били препознати као национални Турци од немуслимана Турака који су тај назив стицали држављанством. Прије тога, османизам је подразумијевао да муслимани представљају доминантну и владајућу заједницу, иако су номинално све заједнице биле изједначене. Ни у једном реформском захвату нису показани довољно снажни интерес и настојање, нити су реформатори били убјеђења да немуслиман треба да буде једнак са муслиманом, и одатле се може закључити да се исламски идентитет узима за прото-турски идентитет, јер се „муслиманско“ поистовећивало са „турским“ и обрнуто.[9] И не само то, исламски идентитет код османских муслимана препознавао се као пасивни идентитет, међутим, претворен је након низа догађаја и губитка територија у балканским ратовима у активну самоидентификацију, када је то становништво, управо због своје вјерске припадности, било изложено прогону и тортури у постосманском периоду.[10] Из поменутог неизбјежно се намеће питање: Ако су баштиници османско-исламског насљеђа на овом простору муслимани, односно Бошњаци/Муслимани,

[9] Ş. Nesım, *Identity Formation and Political Power in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republilic*, HAOL 8, Otoño 2005, 59–67, 67

[10] K. H. Karpat, *The Hijra from Russia and the Balkans: The Process of Self-Determination in the Late Ottoman State, Muslim Travelers:* Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination, ed. Dale F. Eickelman and James Piscatore, 1990, 131–152.

значи ли то и да је та релација ексклузивна идентитетска основа тог национално-вјерског корпуса и да према томе, ово насљеђе или његови сегменти нису дијељиви са осталим етничким, односно религијским заједницама? Питање прихватања амбивалентности баштињења османског насљеђа чини се да нас доводи и до онога што се назива двојни приступ или двојна перцепција његовог садржаја и вијекова заједничког живота, односно културног обликовања популације западнобалканског подручја током трајања Османског царства. Етничка и религијска разноликост Царства генерисала је оно што условно означавамо као простор османско-исламског културног модела, у којем су биле присутне, мијешале се и међусобно прожимале друге вјерске и културне заједнице. Ако је номинални ислам у позадини бошњачке идентификације, питање је шта то све подразумијева. Сакрални садржај неупитан је за онога ко се тако изјашњава, било као вјерник или онај који османско-исламско насљеђе види као дио својег националног идентитета, али недоумице и озбиљна питања се јављају када се покуша направити диференцијација између оставштине османско-исламског културног модела и локалних култура. При томе, избјегавање суочавања са чињеницом мултикултурне позадине у развоју османске културе и идентитета, посебно на европским подручјима некадашњег Османског царства, присутно је као дио перцепције о неприпадајућој, неорганској „акумулацији“ у друштвима, за чији се природни развој вјерује да је прекинут османским освајањем. Таква интерпретација инсистира на инкомпатибилности између номадске цивилизације новопридошлих освајача и затечене старе урбане, сједилачке културе средњовјековних друштава. Према другој интерпретацији, османско насљеђе је сложена симбиоза различитих традиција, у којој се појављује рани синкретизам у религијској, културној и институционалној

сфери, као и пријем и преузимање културних утицаја који су долазили са освојених подручја. Дакле, толики вијекови коегзистенције хетерогених друштвених група морали су продуковати заједничко насљеђе и према томе, историју османске државе дијеле сви њени популациони конституенти, и поред своје различитости и издијељености.[11] Период културног развоја који припада периоду османске власти на балканском простору не може бити виђен као сфера артифицијелно генерисаног и наглашеног континуитета „домаћег", „изворног" или византијског периода, уз оријенталистичко издвајање и тривијализацију „османског сегмента".

Један од кључних елемената распознавања османског насљеђа јесте свакако рукописни фонд на арапском, персијском и турском језику. Муслимани са ових простора у урбаним срединама Османског царства писали су на арапском, турском и персијском језику, активно учествовали у ауторској и рукописној продукцији на класичним језицима исламског Оријента, као препознатљивој константи османске елитне културе. Уз поменуту продукцију, арапско писмо присутно је било и као средство биљежења локалног језика, тако да треба имати у виду да је ова врста писане праксе имала своју улогу у аргументацији специфичног идентитетског израза. Универзални литургијски језик широм исламског свијета је арапски. Оријентално-исламска, односно османско-исламска култура нужно подразумијева књижни, односно фонд исписа на арапском, персијском и турском језику. Поставља се питање како би се дефинисао идентитет аутора или преписивача који су стварали на једном од класичних језика исламског Оријента у гра-

[11] М. Тодорова, нав. дјело, 45–77, 47–49.

ницама данашње Црне Горе или поријеклом из ње. Ако је критеријум језик, тада их идентификујемо као ствараоце на арапском, персијском или турском језику. Ако одлучимо да је њихова етничка припадност одређујућа, суочићемо се са чињеницом да су поданици Османског царства били подијељени најприје на муслимане и немуслимане, тако да, у складу с тим, ова грађа, с обзиром на преовлађујућу вјерску припадност аутора и преписивача и садржај којим су се бавили, припада исламској рукописној баштини. Податак о поријеклу аутора или мјесту настанка рукописа, односно првобитне похране, који налазимо на крају рукописа или унутрашњим корицама, даје нам могућност географске идентификације и тада овај материјал издвајамо из огромне и релативно неутралне цјелине која се зове османско или оријентално-исламско насљеђе. Међутим, ниједна од поменутих идентитетских ознака није апсолутно преовлађујућа и одлучујућа.

Међу „спољне знакове“ османско-исламске културе, поред поменутог, убрајамо низ свједочанстава – музејских, споменикиx, лингвистичких, обичајних или сегмената популарне културе. Заступљеност свих ових „знакова“ највише се у Црној Гори очитује у Пљевљима, полазећи од истакнутих, репрезентативних споменика османске културе, богатог материјала музејског фонда, све до језичких, обичајних и елемената популарне културе. У принципу и шире гледано, чини се занимљивим начин попуњавања фондова и организованости потраге за појединим артефактима, којима би требало да реконструишемо одређене сегменте наше прошлости или садашњег живота. Нажалост, предмети које појединци нуде да би добили новчану надокнаду, наметнути су у откупу или је набавка материјала била реализована по принципу „од свега понешто“, и на тај начин остало је потиснуто и

предато забораву и нестанку много предмета који више никада неће бити „документ прошлости“ или драгоцјени репрезенти бројних сегмената свакодневног живота. Илустративност предмета потиснута је у други план, јер ће предмет најчешће бити издвојен због своје очуваности или љепоте израде. Умјесто просте акумулације примјерака, требало би да се збирка „гради као систем“, тако да сакупљени примјерци чине јединствену цјелину. Сегменти се повремено издвајају и на захтјев посебних тематских изложби и у томе добру и континуирану праксу има у Црној Гори пљеваљски Завичајни музеј, који предњачи не само у брижљивом односу према грађи која се чува у музеју, иако дуго времена у веома лошим условима, већ у великом броју тематских изложби и одлично урађеној виртуелној презентацији похрањене грађе музеја и његових активности. У овој пракси желимо свакако истаћи значај настојања музејских радника да оријентално-исламски сегмент буде обазриво дозиран и примјерен, као дио једне заједничке стварности, односно слике која реконструише прошлост, оцртавајући слојевити идентитет средине из које је преузет.[12]

У различитим областима свакодневице свједочимо и даље живућим аутентичним елементима османског предзнака. Ритуал испијања кафе, нпр. у муслиманским срединама, свој обредни и симболички карактер добија у начину припреме, који подразумијева посебан прибор за пржење, затим процес мљевења, пржења, кувања, послуживања и на крају начин конзумирања. Одређено оријенталистичко подозрење према оријенталном звуку, које упориште налази у мишљењу да то није

[12] Види: Д. Кујовић, *Прилог тумачењу оријентално-исламског идентитетског знака у Црној Гори*, Парадигме дискурса црногорске културе: генеза и трансформације (традиција и савременост), ЦАНУ, Подгорица 2018, 355–397.

дио музичког идентитета некадашњих југословенских простора, наметнуло је потребу за прочишћавањем свега што долази са Истока, било да се ради о аутентичном насљеђу, насталом у градовима под османском управом, било вулгарној квази-оријенталној продукцији. При томе, превиђа се чињеница легитимности аутентичних елемената, који нису искључиво на ове просторе долазили са османским освајањем, већ су интегрисано грчко-римско насљеђе и азијски културни утицаји налазили преко Византије много раније свој пут до ових крајева.

О језичком дијелу османског насљеђа свједоче преостали турцизми, које је стандардни језик овјерио након процеса „ослобађања“ од турских позајмљеница. Тај процес језичког „чишћења“ није укључивао „антропонимијске оријентализме, који су се издвојили као препознатљив фонд и асоцијативна група, и тиме обезбиједили стабилно функционисање, равноправно са неоријенталним именима, унутар шире заједнице“[13]. У циљу идентитетског испољавања, осим одабраним именом, муслиман, и могуће Бошњак/Муслиман, показаће своју религијску, односно националну припадност, употребом оријентализама или тзв. исламизама, односно арабизама, у нивоу идентема, тј. језичких јединица у функцији носилаца идентитета (нпр. исламски поздрав „селам алејкум“ или узвраћање на њега „алекум-у селам“, затим одатле генерисани глаголи „селамити“ и „поселамити“, односно аналитичка форма „послати селам“, фразе „ in-ša’a-llah “ и „ma ša’a-llah “, или честитке за вјерске

[13] Д. Кујовић, *Антропоним као један од репрезената оријентално-исламског идентитетског знака у Црној Гори*, Антропоними оријенталног поријекла: језик, култура, идентитет, Бошњачки институт – Фондација Адила Зулфикарпашића, Сарајево 2024, 153–163, 156.

празнике на турском језику, односно њихови деривати). У овој пракси примјећује се тенденција актуелизације и „национализације“ препознатљивог симбола религијске припадности у циљу одвајања од националног идентитета Другог.[14]

Највећи дио исламске архитектуре и јасно видљиве урбане културе остаје на нивоу историјских грађевина у старим урбаним језгрима, али треба узети у обзир да је османизација или оријентализација онога што је постојало прије доласка Османлија на Балкан подразумијевала понекад и промјену намјене постојећих објеката, тако да поједине грађевине данас имају двојни идентитетски предзнак. Промјена намјене споменика или уклањање његових симбола или замјена новим, може се сматрати чином ресемиотизације споменика и његове реинтерпретације у сфери насљеђа. Предисламска регионална традиција модификовала је и развијала своје симболе у додиру са утицајима који долазе са Истока и имамо проблем да селектујемо и изолујемо дијелове коегзистирајућих елемената у цјелини, јер су флексибилни, а не оштро дефинисани знаци припадности различитим културним обрасцима. У урбаном пејзажу суочавамо се врло често са коегзистенцијом неколико различитих рукописа, и исто тако историјских периода. Од значаја је зато да културни пејзаж, испољен урбаном структуром, описујемо не само на основу промјене у времену и према својим творцима, него и разликама у читању од стране социјалних група или појединаца.

У балканским земљама османски утицај виђен је као посред-

[14] Види: Д. Кујовић, *Прилог тумачењу оријентално-исламског идентитетског знака у Црној Гори...*

нички трансфер османске синтезе исламске културе. Исламско идентитетско одређење османског насљеђа у култури Црне Горе истакнуто је присутно у културној парадигми муслиманских, односно бошњачких баштиника. Границе очитовања османско-исламског, односно оријентално-исламског културног утицаја на подручјима некадашњег југословенског простора не подударају се са оним што називамо муслиманско/бошњачком традицијом, нити се може ставити потпуни знак једнакости између бошњачког насљеђа и османско-исламског. Подразумијевани религијски предзнак „исламски“ не значи и оштру одвојеност сакралног од свјетовног. Културна размјена између муслимана и хришћана у Османском царству била је дио свакодневице, тако да је оквир исламског културног стандарда био далеко шири у употреби од искључиво муслиманске средине. Традиција и обичаји надилазе националне и културне границе својствене за неку заједницу. Исламска баштина је огроман универзум, у оквиру којег османски допринос има своју међурегионалну варијабилност. Анализа оријентално-исламског насљеђа у Црној Гори подразумијева његово сагледавање у свим елементима, било да је производ вјерског и регионално неутралног културног обрасца или је генерисано у међусобној повезаности са локалним традицијама у културном подрегиону источног Медитерана, као одраз веома продуктивне културне синтезе континуираног историјског периода унутар огромног и етнички хетерогеног Османског царства.

РЕЗИМЕ

Животи појединаца унутар неке културне заједнице обликовани су или дефинисани заједничким вјерованьима, концептима, институцијама, перцепцијама и наративима. У нашим животима слиједимо више наратива, а култура схваћена као облик нарације означава цјелину у динамичком процесу конструисања, обликовања, дефинисања или редефинисања унутар заједнице. Што се тиче османског или османско-исламског насљеђа у Црној Гори, у преливању културних модела и обичаја током дугог временског периода заједничког живота различитих вјерских, односно етничких заједница унутар Османског царства, тешко се може избјећи чињеница о постојању заједничког насљеђа и историје, које дијеле сви некадашњи конституенти османске државе. Сегменти османског насљеђа имају различите етничке носиоце, од којих сваки обликује свој поглед на њега, према ономе што промовише њихова култура. Одатле културни развој у периоду османске власти на балканском простору не видимо као издвојену сферу „исламских“ или „оријенталних“ елемената, у прилог искључивог приписивања одређеној културној заједници или вјештачког и наглашеног генерисања континуитета „нашег“ и „изворног“, уз тривијализацију и оријенталистичку деградацију „османског елемента“.

Dragana KUJOVIC, PhD

THE OTTOMAN-ISLAMIC HERITAGE OF THE PLJEVLJA REGION (THEORETICAL AND METHODOLOGICAL NOTES)

SUMMARY

The lives of individuals within a cultural community are shaped or defined by shared beliefs, concepts, institutions, perceptions, and narratives. In our lives, we follow multiple narratives, and culture, understood as a form of narration, signifies a whole within the dynamic process of construction, formation, definition, or redefinition within a community. Regarding the Ottoman or Ottoman-Islamic heritage in Montenegro, considering the interweaving of cultural models and customs over a long period of cohabitation among various religious and ethnic communities within the Ottoman Empire, it is difficult to ignore the existence of a shared heritage and history, which is part of the legacy of all former constituents of the Ottoman state. Segments of Ottoman heritage have various ethnic bearers, each shaping their perspective based on what their culture promotes. Therefore, we do not perceive the cultural development during the Ottoman rule in the Balkans as an isolated sphere of "Islamic" or "Oriental" elements, intended solely for attribution to a particular cultural group or as a fabricated and exaggerated continuity of the "ours" and "authentic", and accompanied by the trivialization and orientalist degradation of the "Ottoman element."